

La formation étatique de l'espace savant

Olivier Christin

Actes de la recherche en sciences sociales, Année 2000, Volume 133, Numéro 1
p. 53 - 61

[Voir l'article en ligne](#)

vastes réseaux internationaux de solidarité religieuse et la formation Églises rivales il faut organiser et doter de corps de doctrine précis et clairs À première vue ces confrontations intellectuelles semblent bien participer de ce que historiographie désigne sous le terme de « confessionnalisation » délimitation stricte des frontières confessionnelles subordination des savoirs à des enjeux partisans mise en ordre des comportements comportements et des croyances confiscation des compétences compétences religieuses par des professionnels du dogme examen attentif des rencontres publiques entre orateurs orateurs catholiques et protestants au cours des très nombreux colloques « disputes » « conférences » qui émaillent les xvie-xvne siècles montrent cependant que derrière ce processus apparent se joue en fait invention invention sous la protection de État des règles modernes de la discussion et de la dissension savantes Pour mettre fin aux guerres de religion État oriente en effet le combat religieux vers des formes de confrontation confrontation nouvelles qui renforcent le monopole des clercs sur les biens de Salut mais confortent avant tout sa propre fonction arbitre du bien commun et de garant de la paix civile

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

Olivier Christin

La formation étatique de l'espace savant

Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles

Au cours du XVI^e siècle, en Suisse ou en Allemagne, la fin de la chrétienté et l'apparition, avec la Réforme protestante, d'Églises rivales durables suscitent à de très nombreuses reprises des débats publics destinés d'une façon ou d'une autre à restaurer l'unité de la foi. Dans certains cas, il s'agit, aux yeux des promoteurs de ce type de rencontres, de trouver le chemin d'un compromis, d'une voie moyenne, d'un accord négocié sur les points essentiels entre les confessions, comme à Augsbourg en 1530, à Ratisbonne et Worms en 1540-1541. Dans d'autres cas, en revanche, l'intention des organisateurs et de certains des participants est de démasquer l'imposture des adversaires une fois pour toutes et de faire triompher sans délai la vérité, ce qui fait de ces débats de véritables conciles de réforme aux conséquences presque immédiates, comme à Lausanne ou à Zurich au cours des années 1520-1530¹. Certaines rencontres, enfin, s'assignent des ambitions plus modestes, la conversion d'un Grand ou d'un conseil de ville par exemple. En France aussi, la division confessionnelle finit par aboutir à des confrontations publiques et réglées entre orateurs des Églises rivales, à partir des années 1560. À première vue, ces disputes publiques peuvent donc sembler assez dissemblables : elles n'en ressortissent pas moins au même contexte (la division religieuse, le désir ardent de l'abolir) et à la même pratique (le débat contradictoire public) et doivent donc être envisagées dans la même perspective.

Les conditions préalables de la dispute

Les textes contemporains, comme les chroniques, les relations imprimées de tel ou tel débat, les traités de controverse, les archives des Églises ou des corps de ville désignent ces rencontres par des termes très divers, qui semblent suggérer une confusion des formes mêmes de la discussion : *Religionsgespräche*, colloques, disputes, dialogues ou conférences, voire conciles. En français, ce n'est que progressivement que le terme de conférence s'impose, jamais totalement cependant et tout en continuant à désigner d'autres formes de discours publics². Ces hésitations (et l'absence de terme spécifique réservé aux débats contradictoires) sont révélatrices : elles témoignent de la difficulté pour les contemporains à imaginer un lieu matériel et théorique où pouvoir mettre en présence différentes confessions chrétiennes et leurs interprétations divergentes de la Parole révélée. Les constructions dogmatiques des Églises et le fonctionnement institutionnel effectif de celles-ci tendaient, en effet, à protéger la vérité de la foi contre les attaques hérétiques, les tentations hétérodoxes et les interprétations (trop) humaines. En matière de culte des images, de vénération des saints ou de bonnes œuvres, par exemple, catholiques et protestants ont cru un temps pouvoir trouver la voie d'un compromis en distinguant les conte-

Je remercie Jérémie Foa et Martin Gierl de l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée pour ce travail.

1 – Gerhard Müller (sous la dir. de), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, Gütersloh, 1980, et Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Böhlau, 1995.

2 – Émile Kappler, « Les conférences théologiques entre catholiques et protestants au XVII^e siècle en France », thèse, université de Clermont-Ferrand, 1980, 2 vol.

nus essentiels et intangibles de la foi des *adiaphora*, c'est-à-dire des « choses indifférentes ». Mais cette tentative s'est immédiatement attiré la réponse cinglante qu'il n'appartenait pas à l'homme de trancher dans la Parole révélée, dans les vérités éternelles, et de décider que ceci était fondamental et cela accessoire³.

Pour pouvoir s'affronter et se confronter publiquement, encore faut-il être d'accord sur la légitimité et la nécessité de le faire, et s'accorder sur l'existence d'un espace de discussions au sein duquel les adversaires sont autorisés à exprimer leurs positions⁴. Il faut donc convenir, même implicitement, du statut de la parole humaine, une tâche bien difficile puisque l'humanisme chrétien s'était précisément donné comme but de retrouver la pureté de l'Écriture et du message divin en les débarrassant des scories, des gloses et des ajouts apocryphes. Pour l'humaniste Lefèvre d'Étaples, par exemple, il faut s'abstenir de « mêler la parole de l'homme avec la parole de Dieu »⁵. Dans le contexte d'éclatement religieux du xvi^e siècle et de persécutions généralisées de l'Europe, ces préalables supposent par conséquent une série d'innovations et d'aménagements considérables.

L'essentiel est peut-être la suspension provisoire du *jus commune* et du droit concernant les hérétiques à l'occasion de ces débats contradictoires, et donc l'octroi aux participants de garanties véritables quant à leur liberté et à leur sécurité. L'exemple de Jean Hus, arrêté, condamné et exécuté alors qu'il jouissait théoriquement d'un sauf-conduit pour se présenter devant le concile de Constance, reste dans tous les esprits. Le tournant me paraît ici résider dans la convocation de Luther devant la Diète en 1521 : malgré les pressions et la présence personnelle de Charles Quint, Luther refuse de se rétracter, mais peut repartir libre. On comprend mieux, du coup, la place des autorités politiques – empereur, roi de France, princes territoriaux, villes ou simples seigneurs – dans l'organisation des débats religieux des xvi^e-xvii^e siècles puisqu'il leur appartenait précisément de garantir cette sécurité provisoire des personnes et de mettre en œuvre cette suspension du droit.

En France, les colloques religieux sont inséparables de la politique de pacification des troubles qui est adoptée, non sans mal et non sans interruptions, à partir de 1560 par la monarchie. La législation distingue en effet dès lors hérésie et sédition, puis finit par accorder une liberté de conscience relative aux protestants qui peuvent donc exprimer leurs positions sans craindre d'être poursuivis par les tribunaux royaux. Les périodes les plus fertiles en débats publics sont ainsi celles des principales pacifications (entre 1563 et 1567 ; après 1598)⁶. Ce sont donc les pouvoirs séculiers qui rendent possible la dispute, en instaurant

une liberté de parole limitée mais officielle, voire qui en prennent l'initiative.

Autre condition préalable, l'invention de cérémonies de la parole spécifiques qui donnent corps à l'espace potentiel de discussion que les adversaires s'efforcent d'accepter. Cela va de l'interdiction fragile des injures, des imprécations et des anathèmes à l'organisation matérielle des lieux de la discussion, qui doit en rendre visible le fonctionnement théorique. Quelques exemples permettent de souligner l'importance de ces enjeux. À Poissy en 1561, le colloque, extrêmement important, se déroule dans une ambiance tendue mais sans incident majeur jusqu'à ce que Théodore de Bèze, l'orateur calviniste, évoque la distance infinie qui sépare le corps du Christ au ciel, de l'hostie sur terre. Scandalisés, certains auditeurs catholiques saisissent ce prétexte pour manifester leur hostilité à l'idée même d'un débat contradictoire et dénoncent le « blasphème » de Bèze, renouant par là avec des formes d'éloquence et de jugement étrangères à ces tentatives de conciliation et de réconciliation, et avec un mode d'argumentation exclusivement tourné vers la protection du dogme. Le déroulement du colloque s'enraie alors et aboutit à un échec.

L'accusation de blasphème revient donc souvent dans les comptes rendus écrits des disputes comme une survivance dans les nouvelles pratiques discursives des modes traditionnels de condamnation de l'hérésie, mais aussi, sans doute, comme figure rhétorique de dramatisation à destination de l'auditoire et des autorités politiques qui, depuis peu, sont seules chargées de la répression des paroles contraires à l'honneur de Dieu. Le blasphème, en effet, remet en question la distinction entre sédition et hérésie : parole hétérodoxe, il trouble l'ordre public et peut donc être passible de poursuites. Accuser ses contradicteurs de

3 – Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Minituit, 1991, p. 213-220 sur le colloque de Saint-Germain-en-Laye.

4 – Pour se convaincre de la difficulté qu'il y a à convenir simplement de la possibilité de conférer légitimement avec l'hérétique, il suffit de citer, parmi bien d'autres textes de ce type, la condamnation sans appel d'un petit ouvrage anonyme de 1594, intitulé *Discours de l'Érinophile*, p. 238-239 : « C'est à bon droict que je me plain de plusieurs légers catholiques qui pour asseurer je ne scay quelle liberté commune entre les hommes disent qu'il n'y a point de danger de se mesler parmy eux, de les ouyr, de disputer et entendre leurs opinions. »

5 – Cité par Philippe Salvadori, *La Vie culturelle en France aux xvi^e, xvii^e, xviii^e siècles*, Paris, Ophrys, 1999, p. 50. La position qui permettra de justifier finalement les disputes est bien résumée par Olivier Fatio, « La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay », in *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t. 144, 1998, p. 257 : « Produire la foi n'est l'œuvre pas de l'homme, mais l'apologète peut en revanche confondre l'incrédule, voire le condamner, et rassurer le chrétien tourmenté. »

6 – Olivier Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au xvi^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997.

blasphème, c'est donc aussi mettre les pouvoirs séculiers devant leurs responsabilités.

Ces incidents et le souci de maintenir les injures et les menaces en marge de la discussion théologique proprement dite témoignent ainsi de l'importance de l'effort déployé par les acteurs des disputes religieuses pour en policer les règles et les manières. Le débat confessionnel savant des clercs et la conversation polie des élites de cour n'ont certes ni les mêmes fonctions, ni les mêmes locuteurs, j'y reviendrai. Mais la nécessité pour les théologiens de se conformer aux édits de paix – qui proscrirent toute parole séditieuse – et leur volonté de s'adresser précisément aux princes et aux grands les incitent à adopter un mode d'élocution et d'argumentation particulier, apparemment posé et mesuré, loin de toute véhémence excessive. Nul texte ne le montre mieux que la relation anonyme d'« un pourparlé » qui aurait eu lieu entre le père Coton, confesseur du roi, et le pasteur Gigord en 1608 à Fontainebleau⁷. La dispute semble ici imiter la conversation polie : organisée à l'improviste devant quelques personnes de qualité, « partie au cabinet, partie à l'antichambre » du roi, elle en est comme l'équivalent ou le prolongement savant.

Dans l'immense majorité des cas toutefois, la confrontation n'est pas improvisée : interlocuteurs, auditeurs, sujets et même lieu matériel de la rencontre font l'objet d'une attention méticuleuse. À Annonay, par exemple, en 1624, la place des orateurs (le protestant Vinay et le catholique Martinecourt), de leurs assistants, de l'auditoire et des autorités n'est en rien laissée au hasard : elle illustre à la fois le principe d'une stricte parité, garantie d'équité, et l'idée d'un face-à-face arbitré par le pouvoir civil. On est ici à l'opposé du schéma adopté à Fontainebleau en 1600 et caractérisé par une forte dissymétrie des positions plaçant l'orateur catholique à la droite du souverain et le protestant à sa gauche, sous le regard permanent des prélats⁸.

Sans être jamais, à ma connaissance, explicitement formalisée, l'exigence d'équivalence entre les positions des adversaires dans l'espace social et dans leurs Églises respectives s'impose très vite comme allant de soi : un cardinal ne peut, sans s'abaisser, débattre avec un pasteur inconnu. Aussi faut-il trouver un système d'équivalence hiérarchique entre l'Église catholique et les Églises protestantes, qui conduit, par exemple, à opposer Luther au cardinal Cajetan⁹ ou le cardinal Du Perron à Duplessis-Mornay, « pape des huguenots ». Le modeste Théophile Cassegrain, pasteur du gros bourg de Pont-de-Veyle, qui, en 1597, met au défi Du Perron de débattre avec lui, doit en fait se contenter de contradicteurs locaux, en l'occurrence les minimes de Mâcon et de Lyon. Ses propres coreligionnaires jugent d'ailleurs avec sévérité son initiative et condamnent

avec vigueur le ton trop déférent de son « Épître » à Du Perron. Des catholiques ironisent sur son outrecuidance et dénoncent le ridicule de ses prétentions. À l'évidence, l'écart des conditions et des positions n'était pas surmontable. Qu'ils le veuillent ou non, en adoptant ce type de comparaison des hiérarchies et des grandeurs sociales, les adversaires s'accordent une sorte de reconnaissance mutuelle implicite mais très profonde.

Celle-ci, en fait, ne peut être fondée que sur le renom ou le prestige intellectuel, les positions institutionnelles n'offrant aucune garantie d'équivalence et ne revêtant pas du tout la même importance pour les deux parties. L'exigence d'homologie, qui conduit les controversistes à ne vouloir affronter que ceux qu'ils sont prêts à considérer comme leurs égaux, semble ainsi établir entre eux une communauté invisible dans laquelle ils se partagent et se disputent un même capital symbolique. Tout en paraissant détourner les instruments du savoir à des fins partisans, les acteurs des disputes religieuses participent donc au fond pleinement à l'émergence de l'espace savant caractérisé avant tout par l'apparent dédain des positions institutionnelles, des rangs et des grades et par la valorisation extrême de la reconnaissance mutuelle. C'est en ce sens qu'il faut interpréter les innombrables réclamations d'orateurs exigeant des adversaires à leur taille ou se plaignant de la médiocrité intellectuelle de ceux qui leur sont opposés, comme une partie essentielle des disputes et non comme une manifestation d'orgueil ou comme une tentative d'intimidation.

Luther notamment réserve à ses contradicteurs un traitement extrêmement variable, qui ne paraît obéir qu'au principe de l'estime intellectuelle, accablant de son mépris les dominicains Tetzl (responsable de la prédication des indulgences) et Prieras (chargé par le Saint-Siège de le réfuter) ou encore le cardinal Cajetan, général de l'ordre – qu'il considère capable de juger des choses de la foi « comme un âne pour jouer de la harpe » –, mais accordant la plus grande importance à la confrontation avec Jean Eck, vice-chancelier de l'université d'Ingolstadt, ou avec Érasme¹⁰.

7 – Pourparlé entre le R. Père Coton, prédicateur du roi, de la Compagnie de Jesus, et le S. Gigord, ministre de la religion prétendue réformée Montpellier, déclaré par une lettre missive du sieur d'Angenoud, seigneur d'Avans, conseiller du roy [...] adressée à un sien amy, Lyon, Pierre Rigaud, 1608.

8 – Émile Kappler, « Les conférences théologiques... », art. cit., p. 48 ; Sandrine Garin, « La dispute de Fontainebleau », maîtrise, université de Lyon II, 1998, p. 59-62.

9 – Plus la critique de Luther prend de l'ampleur, plus celui-ci est confronté à des adversaires de prestige et de renom, dans une sorte de gradation tout à fait significative.

10 – Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris, PUF, rééd. 1988, t. 1, p. 52-58 ; à propos de la dispute de Leipzig avec Eck, Luther écrit : « je n'ai fait jusqu'à maintenant que plaisanter ; mainte-

Dernier préalable à la dispute : le choix de formes oratoires particulières dont les adversaires vont définir les règles et les canons petit à petit, sciemment et inconsciemment. Bien des controversistes n'admettent – à contrecœur – la légitimité et la nécessité de ces confrontations publiques avec l'hérétique que parce qu'ils y voient l'occasion de réfuter ses erreurs et de démontrer la justesse inébranlable de leurs positions. Mais justement réfuter, dévoiler l'imposture de la (mauvaise) foi hérétique, révéler les erreurs et les falsifications de l'adversaire n'est pas condamner sans écouter, jeter l'anathème, dénoncer sans prouver. C'est au contraire s'obliger à déceler et à exposer les failles dans le raisonnement de ses opposants, traquer leurs oublis, rectifier leurs inexactitudes, souligner leurs contradictions et leurs mensonges. *Volens nolens*, ceux qui participent à ces débats religieux publics si nombreux sont ainsi amenés à adopter quelques-unes des formes particulières de l'érudition humaniste ou de l'éloquence judiciaire.

La réfutation et la conversion de l'adversaire passent donc par la manifestation publique de la vérité, que d'innombrables comptes rendus imprimés des conférences diffusent largement et qui se confond désormais en partie avec la construction de preuves logiques, philologiques et critiques et plus seulement avec l'accumulation des autorités scripturaires, patristiques et ecclésiales. Les protestants, en effet, rejetant en bonne part les autorités invoquées par les controversistes catholiques, c'est dans un régime de la preuve transformé que doivent se mouvoir les adversaires. Petit à petit les arguments intrinsèques, forgés dans les débuts d'une véritable science historique et critique des textes, capable de distinguer livres authentiques et apocryphes, de dater les différentes phases de rédaction, d'établir des comparaisons, supplantent les arguments extrinsèques, la convocation désordonnée des autorités, le recours à la Tradition, l'utilisation du miracle¹¹.

En ce sens, les disputes théologiques des XVI^e-XVII^e siècles sont loin d'être insignifiantes. Elles participent d'une transformation profonde des stratégies intellectuelles et sociales mises en œuvre dans le champ religieux. Alors que le concile de Trente insiste sur la nécessaire formation des prêtres, que catholiques et protestants rivalisent dans l'écriture d'une histoire de l'Église débarrassée des légendes et des faux, que la réflexion sur la légitimité de la traduction de la Bible devient un enjeu de première importance, on ne peut que relever le poids du discours critique dans les disputes orales. Les orateurs, qui ont souvent de nombreux ouvrages à leur disposition (dont plusieurs Bibles), s'obligent les uns les autres à produire les textes qui fondent leur raisonnement, exigent des

citations exactes, contestent les traductions approximatives, font de la connaissance de l'hébreu l'une des conditions exigibles de ceux qui veulent prendre part à de tels débats.

On pourrait ici multiplier les exemples concrets de ce recours à la critique. Ainsi, dans la dispute de 1604, l'un des orateurs ayant cité l'Écriture, on s'empresse d'aller quérir un exemplaire de la Bible pour vérifier sur-le-champ l'exactitude de la citation. Le cas le plus spectaculaire se rencontre peut-être chez le controversiste catholique François Véron qui fonde sa méthode particulière – et selon lui imparable – sur l'exigence systématique de citation biblique opposée à tout argument des protestants. La numérotation des versets, qui s'impose à partir du milieu du XVI^e siècle, devient l'un des dispositifs centraux de ce travail critique, au même titre que la note marginale¹².

L'exactitude philologique devient ainsi l'un des critères de la vérité religieuse, mais aussi l'un des moyens d'écarter des discussions ceux qui ne maîtrisent pas ces techniques. Dans la dispute d'Annonay, déjà citée, l'un des protagonistes catholiques, le curé Courbon, se gausse ainsi de son opposant, le pasteur Vinay : « O le gros logicien que voilà ! Ministre mon amy, à l'eschole, à l'eschole pour apprendre à argumenter »¹³. Les adversaires vont jusqu'à forger des outils particuliers – et à ma connaissance très neufs – de la critique des textes, comme des index des autorités et des noms d'auteurs ou des tables des matières abordées dans une dispute. En cela, ils contribuent à l'évolution des conditions de la dispute savante à l'âge classique en dehors même du champ religieux.

Disputes sur la dispute

Les textes regorgent d'anecdotes sur le fonctionnement particulier des disputes de l'époque moderne et sur les

nant enfin on va en venir aux choses sérieuses contre le pontife et l'arrogance romaine. » Luther affronte oralement Cajetan en 1518 à Augsbourg et Eck en 1519 à Leipzig. Exemples équivalents en France, avec Maldonat ou avec un docteur de la Sorbonne qui s'enquiert avant toute chose de la qualité intellectuelle des protestants qu'il doit rencontrer : *Conférence de deux ministres avec un docteur de la Sorbonne de l'ordre des carmes de Lyon*, sl, 1967 : « Fut demandé par le docteur de quelle qualité estoient ceux qui vouloyent conférer avec luy » (préface).

11 – François Laplanche, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in Alain Le Boulluec (sous la dir. de), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Le Cerf, 1995, p. 373-404.

12 – Sur la numérotation des versets et l'utilisation du retrait pour mieux souligner les subdivisions du texte, à partir de 1555, *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, t. 1, « Le livre conquérant », p. 495 ; pour la note, voir Anthony Grafton, *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Le Seuil, 1998.

13 – Julien Pagat, « Formes et pratiques de la controverse religieuse : les disputes de Mâcon et d'Annonay », maîtrise, université de Lyon II, 1999, p. 157.

formes renouvelées d'éloquence et de raisonnement qu'elles favorisent, mais aussi, de façon très significative, sur les difficultés rencontrées dans leur définition et dans la préparation. Très tôt, en effet, les débats religieux contradictoires sont eux-mêmes objets de débats contradictoires et de tentatives de réglementation, ici spontanées, négociées au coup par coup par les orateurs qui se méfient de certains dispositifs susceptibles de les défavoriser ou les déstabiliser, là, au contraire, officielles et formalisées, notamment par les synodes. Ailleurs, ce sont des personnes de confiance, désignées par les orateurs, qui travaillent à définir les modalités de la conférence.

La dispute sur la dispute, sur sa nécessité, sa légitimité, ses règles et ses bornes, constitue ainsi l'une des étapes essentielles des affrontements publics entre confessions aux XVI^e-XVII^e siècles, puisqu'il s'agit, au fond, de définir le jeu et les enjeux de la controverse orale et de distribuer les rôles à ceux qui les acceptent. D'interminables négociations précèdent ainsi l'ouverture véritable des débats, suivis par des récriminations tout aussi interminables après leur clôture, sous la plume d'orateurs ou de partisans dépités ou ulcérés par le non-respect de certaines règles. Dans certains cas, ces prolégomènes peuvent être fort longs : à Annonay par exemple, en 1624, selon le témoignage du pasteur, la réunion est précédée de « vingt jours [...] passez en allées et venues, verbaux et protestations ». Dans ce cas particulier, les orateurs délèguent la conduite des négociations à quatre représentants (deux pour chaque partie) qui finissent par aboutir au plus précis des règlements de conférence qui nous soit parvenu. Vingt-neuf points sont établis qui vont de l'organisation matérielle des lieux du débat à la délimitation de l'auditoire en passant par la définition des sujets débattus et des formes d'arguments employés. Le règlement stipule, par exemple, que « la conférence se fera par discours, ou argumens, à la liberté des disputans, lesquels néanmoins restringeront leurs conclusions à la forme logique » ; il rappelle aussi que « les disputans parleront avec les termes les plus doux et respectueux qu'ils pourront, et garderont le mesme respect et modestie en leurs actions et gestes »¹⁴.

La conférence proprement dite n'est donc qu'un moment de la controverse. Mais qu'elles témoignent de l'âpreté et de l'obstination des parties ne suffit pas à faire des négociations préliminaires des querelles stériles, révélatrices, au fond, de la nature véritable de ces débats que certains historiens qualifient un peu vite de « dialogues de sourds ». Elles ne sont en rien une preuve de la vacuité et de l'inutilité des conférences publiques dont elles constituent, au contraire, une étape décisive où se définissent à la fois le jeu et ses règles, le statut des orateurs et les conditions de parti-

cipation. Ces disputes sur la dispute révèlent en fait l'intense travail de réflexion, de codification, d'adaptation auquel les clercs¹⁵ sont contraints de s'adonner pour maîtriser une situation en partie inédite dans laquelle ils doivent en public, devant les pouvoirs politiques et en langue vernaculaire, débattre d'égal à égal avec un adversaire. Car c'est le propre de la dispute d'imposer à chacun des intervenants, à son corps défendant, l'obligation de reconnaître l'hérétique comme interlocuteur légitime – en dépit de toutes les protestations et de toutes les bassesses polémiques – et de comprendre, même dans la plus totale mauvaise foi, ses arguments pour être à même de les réfuter. Les tractations préalables ont donc pour objet de définir la dispute comme cérémonie de la parole originale, savante mais publique, religieuse mais officielle, polémique mais polie, c'est-à-dire de fonder les conditions d'une nouvelle économie des échanges linguistiques entre professionnels du dogme. Les disputes ici se conforment aux règles générales de la querelle savante dont les protagonistes s'accordent une reconnaissance mutuelle.

Les conférences publiques, pourtant, ne vont pas atteindre les objectifs qu'elles prétendaient s'assigner : la conversion de l'adversaire et l'édification des laïcs. Mais l'intransigeance ou la mauvaise foi des orateurs, souvent invoquées par les historiens, ne fournissent à cet échec qu'une explication bien décevante et pour tout dire fragile. Il faut en fait se tourner vers les formes mêmes de dialogue qui vont s'imposer naturellement et presque sans question aux controversistes, et contredire leurs intentions explicites.

Formes obligées et formes négligées du discours controversiste

Avec la fin des guerres civiles dans le royaume de France, le déplacement des affrontements interconfessionnels sur le terrain judiciaire et intellectuel, les débuts aussi de la reconquête catholique dans des régions longtemps restées des places fortes du protestantisme, les disputes prennent une ampleur sans précédent dont le travail d'Émile Kappler donne une première évaluation, sans aucun doute inférieure à la réalité¹⁶.

14 – *Ibid.*, p. 191-192.

15 – Les laïcs ne peuvent participer directement aux disputes, conformément à un décret du pape Alexandre IV (1254-1261).

16 – Il n'est sans doute pas possible d'évaluer convenablement le nombre de ces rencontres entre confessions, tant les sources sont dispersées, mais quelques indications permettent cependant d'en deviner l'importance et la fréquence. En France, dans la période de validité de l'édit de Nantes (1598-1685), qui concédait un statut légal aux protestants et permettait sous certaines conditions le déroulement de ces

Plusieurs témoignages montrent que, à l'évidence, certains controversistes prennent la mesure des nouveaux enjeux désormais attachés aux débats religieux publics. Il ne s'agit en effet plus de vaincre et de convaincre des pairs, dans l'enceinte des institutions universitaires, scolaires ou cléricales traditionnelles, mais de s'adresser à une assistance composite, plus ou moins nombreuse, mais dont on souligne à l'occasion la qualité, et au-delà à des communautés religieuses entières, à des groupes ou des clientèles, à des corps de ville. Les conférences n'ont plus seulement des fins académiques ; elles réclament par conséquent d'autres techniques oratoires que celles que dispensent les institutions académiques. Les adversaires doivent produire une parole efficace sur leurs contradicteurs, certes, mais aussi sur des auditeurs souvent étrangers au monde universitaire. À plusieurs reprises au cours de l'année 1610, le pasteur Rivet se voit ainsi reprocher ses procédés rhétoriques qui, selon ses détracteurs, déroutent l'assistance et ajoutent à la confusion des esprits. Bernard de Verger dit s'être souvent étonné que Rivet choisisse « ceste façon scolastique comme propre à convaincre telles gens, joinct que mademoiselle de Romette ne la désiroit, craignant que nous ne luy confondissions l'esprit par des termes incognus comme seroient majeur, mineur, antécédent, conséquent ». Le rapporteur catholique d'une dispute à laquelle le même Rivet prend part remarque aussi que les pasteurs « ont fait semblant de recourir aux syllogismes, forme beaucoup désobligeant l'assemblée ».

Certains orateurs comprennent alors qu'ils ne peuvent se priver des ressources de la parole éloquente s'ils veulent tirer tous les bénéfices possibles des disputes publiques dans lesquelles ils se sont engagés. Quelques-uns des principaux protagonistes de ces joutes oratoires et de ces guerres de papier qui succèdent à la vraie guerre, comme le jésuite Jean Gontery ou l'inépuisable controversiste catholique François Véron, spécialiste du genre¹⁷, s'empressent de rédiger et de diffuser des méthodes à destination des orateurs de leur camp. Dans son livre paru en 1614 à Bordeaux, sous le titre *La Pierre de touche ou la vraie méthode pour désabuser les espritz trompez sous couleur de réformation*, Gontery se montre si confiant dans sa méthode qu'il va jusqu'à dire que son « petit traité n'est qu'un petit moyen aysé et comme une épée de combat, c'est enfin un art par lequel toute sorte de personnes, pour peu d'entendement qu'elles ayent, pourront ruyner sans peine toute cette prétendue religion soi disant réformée »¹⁸. Ces réflexions justifient ainsi le recours à des pratiques oratoires diversifiées qui empruntent à l'homilétique, au genre épideictique ou forensique¹⁹, les modes d'exposition et d'élocution qu'ils jugent les

plus à même d'emporter la conviction de l'assistance et de confondre l'adversaire.

Mais en dépit des transformations de la controverse au cours de cette période décisive, certaines formes d'éloquence et certains enjeux spécifiques continuent toutefois de s'imposer aux adversaires comme allant de soi, ou presque, et de former le langage commun de leur affrontement, le socle inconscient sur lequel ils peuvent se reposer pour exposer et exprimer leurs dissensions et leurs rivalités. En fait, la grande majorité de ces débats publics entre professionnels du dogme, longtemps formés aux mêmes disciplines et aux mêmes joutes oratoires, continue d'adopter le modèle de la *disputatio* académique. La formation des clercs, en effet, faisait la part belle aux exercices homilétiques et aux « disputes » (en latin ou en vernaculaire) entre élèves et l'on sait la place que les jésuites réservèrent à ce type d'éloquence et de raisonnement dans leurs collèges. Confrontés à l'éclatement religieux du xvi^e siècle, plongés dans des affrontements dogmatiques extrêmement complexes qui ne laissent presque aucun domaine de la foi hors d'atteinte, les controversistes recourent aux techniques privilégiées de l'argumentation qu'ils ont acquises au cours de leur formation. Ils le font d'autant plus volontiers qu'un tel choix a le mérite d'exclure d'emblée les non-professionnels. Surtout, ces techniques sont pour eux un trésor partagé qui facilite d'emblée la délimitation des interrogations et des procédures jugées pertinentes sans qu'il soit d'ailleurs besoin de les porter pleinement à explicitation.

Au début des années 1630, par exemple, le pasteur Barthe accepte d'entrer dans une dispute publique « pourvu que ce fût par ordre, selon la forme louable des écoles »²⁰. Plus explicite encore, le pasteur Vinay rap-

disputes, Émile Kappler a dénombré 166 conférences bien documentées et plus de 70 sur lesquelles il ne disposait que d'informations réduites. On doit souligner les limites de son enquête pionnière qui s'appuie sur les seuls imprimés, laissant de côté les rencontres dont il n'existe que des traces manuscrites, et qui repose sur des instruments bibliographiques aujourd'hui dépassés.

17 – Voir les pages que lui consacre Bernard Dompnier, *Le Venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au xvii^e siècle*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 178-184.

18 – Émile Kappler, « Les conférences théologiques... », *art. cit.*, p. 201-202.

19 – Respectivement l'éloquence de la chaire, le genre démonstratif, la véhémence profane.

20 – Émile Kappler, « Les conférences théologiques... », *art. cit.*, p. 194. Qu'il s'agisse d'un trésor partagé par-delà les conflits et les fausses ruptures, par-delà la transformation des conditions de la dispute se manifeste très clairement dans une remarque de Maldonnat au milieu du xvi^e siècle : Maldonnat s'étonne un jour de l'exigence de ses opposants protestants qui lui demandent de « formuler son opinion en syllogisme ». Pour lui, en effet, la dispute en cours « n'est pas le lieu de faire une pareille demande », en raison notamment de la présence de femmes. Son étonnement feint ne constitue pourtant en rien une opposition de principe au syllogisme, mais une manière de sou-

porte longuement les discussions préalables à la dispute d'Annonay en 1624 et les exigences de ses coreligionnaires : « D'abord on met sur le tapis de ne disputer que deux heures de jour ; de vider tous les jours une controverse ; on ne se veut point astraindre à une forme exacte scholastique, on incidente sur les matières, à quoi les nostres susnommez ne peuvent condescendre »²¹.

On ne saurait protéger plus efficacement le monopole clérical sur le discours religieux. Dans certains cas, l'attachement des adversaires à l'héritage scolastique commun est si fort qu'il les conduit à prohiber toute forme oratoire étrangère au syllogisme et donc à ramener ce qui devait à l'origine être un dialogue ou un débat contradictoire à une série de thèses. Lors de la dispute de Mâcon, en 1598, le ministre Cassegrain, inquiet de se voir enfermé dans un type de raisonnement qui ne semble pas lui réussir, déplore l'intransigeance de son opposant catholique : « Avant que de rien entamer, je luy ay proposé des conditions très-équitable de choisir les matières controversées, d'opposer et de répondre tour à tour par séances, ou par journées, ou comme il seroit advisé par le meilleur. Il a refusé tout cela, et voulu tousjours argumenter et jamais répondre. Mesmement il ne me permettoit pas de luy faire voir à l'œil les absurditez de ses syllogismes, m'astreignant à une simple affirmative ou négative, ou distinction »²².

Héritière de la *disputatio* scolaire, la conférence publique revêt alors l'apparence d'un échange technique où le respect des règles formelles de l'argumentation finit par l'emporter sur le souci de convaincre l'auditoire et de vider les querelles de dogme. Tout se passe donc comme si les controversistes, désireux de donner les preuves logiques formelles de leurs affirmations, avaient peine finalement à ajuster leurs compétences spécifiques aux conditions de la dispute dans l'espace public et compromettaient par là le sens véritable de leurs efforts. Il y a peut-être une explication : l'enjeu de ces disputes pourrait en fait ne pas être tant la conversion de l'auditoire que la redéfinition du statut du clerc dans un système politique transformé qui se caractérise par le renforcement de la puissance souveraine du roi, l'instauration d'une coexistence confessionnelle durable interdisant le recours à la violence, y compris verbale, et la consolidation des identités religieuses.

La parole et l'honneur

Les controversistes catholiques et protestants partagent un autre inconscient, intimement lié à leur représentation commune du monde social et de la place des clercs dans celui-ci : l'éthique du point d'honneur.

De très nombreux controversistes assurent ne pas

avoir recherché l'affrontement et ne s'y résoudre qu'à contrecœur. Lors de la dispute de Mâcon, les deux camps protestent dans les mêmes termes, ou presque, de leur peu de goût pour ces joutes périlleuses, mais disent aussi s'y soumettre avec la conscience qu'il s'agit d'une obligation impérieuse. Cassegrain, par exemple, se dit « tellement engagé » qu'il ne peut se « dédire » ; ses adversaires catholiques affirment de leur côté accepter la dispute « pour ne laisser à la populace impression de nostre lascheté » et par conséquent céder à la nécessité. Entrer en conférence est donc une « contrainte », une « nécessité », une « obligation », toujours redoutable, un devoir qu'impose aux participants le même sens de l'honneur. S'y soustraire serait déroger. Les conférences publiques – comme de nombreuses disputes littéraires du XVI^e siècle en France – se présentent ainsi comme un affrontement réglé entre personnes de condition en adoptant le vocabulaire, les images et le rituel du duel. Le récit d'une des nombreuses conférences du père François Véron développe jusqu'au bout cette comparaison et évoque « les combattants [qui] se trouvent sur le pré, assistés de part et d'autre [et qui] entrent en lice »²³.

Ce genre de métaphore, dont on pourrait multiplier les exemples, témoigne de l'imprégnation de la société de l'Ancien Régime par les valeurs spécifiques de l'éthique nobiliaire : l'obsession du point d'honneur, la peur de déroger, la crainte d'affronter des adversaires inférieurs ou indignes, dans des conditions « ignobles » que caractériserait, par exemple, l'intrusion de la foule dans les débats, le souci constant de défendre sa réputation et celle de sa famille, en l'occurrence spirituelle. Manquer à ces devoirs d'état serait perdre toute considération de soi et faire retomber l'opprobre sur ses propres coreligionnaires. La responsabilité de ceux qui se trouvent – volontairement ou non – pris dans le processus qui conduit à la dispute publique est d'autant plus grande qu'ils ne défendent pas seulement leur honneur, mais aussi celui de Dieu dont ils sont comme les champions sur terre. Cassegrain, notamment, dit se sentir contraint de « maintenir la gloire de Dieu et l'honneur de [son] ministère » par la dispute de 1598. L'identification de

ligner l'impudence et l'imprudence de ses adversaires, qui d'ordinaire font « peu de cas de la dialectique et de la scolastique » et qui adoptent ces méthodes qu'ils ne maîtrisent pas au mauvais moment et au mauvais endroit. Cité par J.-M. Prat (le père), *Maldonnat et l'université de Paris*, Paris, 1856.

21 – Julien Pagat, « Formes et pratiques de la controverse... », *art. cit.*, p. 82.

22 – *Ibid.*, p. 44.

23 – Émile Kappler, « Les conférences théologiques... », *art. cit.*, p. 249, et surtout Hervé Campagne, « Disputes et crimes verbaux. La querelle littéraire au XVI^e siècle en France », in *Revue d'histoire de la littérature française*, 1998, p. 3-15.

la dispute à un duel entre des personnes d'honneur qui ne s'autorisent en théorie que les armes de l'esprit reproduit ainsi dans le monde intellectuel les formes dominantes de représentation du monde social et notamment l'idée d'une hiérarchie très stricte des positions fondées sur l'existence d'un capital immatériel mais connu de tous, difficile à acquérir mais facile à perdre : le prestige.

En comparant leurs affrontements oratoires à des duels, les adversaires désignent fort bien la position qu'ils estiment occuper dans la hiérarchie sociale de l'Ancien Régime. Ils montrent aussi par là que l'espace de la discussion savante n'est pas véritablement le lieu neutre d'une confrontation équitable de tous ceux qui sont prêts à accepter les règles du jeu, une sorte de République imaginaire, comme le veut une fiction chère à l'histoire littéraire, mais le produit d'un état donné des rapports entre le pouvoir royal, la noblesse et les Églises. Le jeu, en effet, n'est pas également ouvert à tous et toutes les stratégies d'accumulation de prestige ne sont pas couronnées de succès. L'espace savant s'organise ici comme le monde nobiliaire, dans une cascade de mépris et de défis, de mises en demeure de dire ce que l'on est et pour qui l'on parle.

Les catholiques se montrent plus virulents sur ce terrain, renouant avec le topos anti-protestant de la dénonciation des artisans ou des bergers devenus ministres du culte. Un pamphlétaire catholique nommé Fuizon invite ainsi dans un médiocre quatrain le protestant Pierre Du Moulin à ne pas se mêler de théologie :

« En son métier un chacun s'exerce
Que le meunier demeure en son moulin,
Le charcutier soit après le boudin
Car exceller n'est pas gloire petite. »

Un autre s'indigne de « l'insolence d'un petit maître de village qui veut entreprendre avec ordre de juridiction sur les augustins ». Pour le père Coton, c'est d'ailleurs là l'un des grands mérites de la dispute orale ; elle fait tomber les masques et dévoile les impostures : « là enfin, on paraît tel qu'on est »²⁴.

Ces propos, dont on trouverait maint autre exemple, laissent entrevoir l'un des enjeux déterminants des disputes religieuses de la fin des guerres de Religion aux yeux mêmes de leurs protagonistes : la délimitation précise des agents admis à parler publiquement des affaires de religion dans l'espace désigné par la monarchie, c'est-à-dire l'exclusion brutale des amateurs, des controversistes autoproclamés dont les guerres avaient fourni tant d'exemples, des clercs mal formés ou incompetents. L'intérêt vigilant manifesté par les autorités religieuses à l'égard des débats publics ne s'explique pas autrement ; dans tous les cas, il s'agit notamment pour elles de s'assurer du choix de ceux qui entendent parler en leur nom. La discipline des Églises réformées de France de 1601 stipule ainsi à

l'intention des ministres : « Quant à la dispute publique, n'y entreront que par l'avis de leur consistoire et de quelque nombre de pasteurs. » Cette obligation est répétée par de nombreux autres textes protestants contemporains. Côté catholique, les mêmes dispositions se retrouvent puisque le concile de Trente (sess. v, cap. xi) interdit à tout prêtre d'entrer en controverse sans autorisation de son évêque. D'une manière générale, ces disputes, dans leurs exigences formelles répétitives et leur rituel sclérosé, donnent donc à voir l'énorme travail de monopolisation de la parole religieuse au profit des clercs qu'accomplissent alors les Églises rivales. En ce sens, elles me paraissent participer pleinement de ce processus complexe que l'on a désigné – avec plus ou moins de bonheur – comme la professionnalisation et répondre parfaitement aux attentes et aux intérêts de l'institution ecclésiastique. Bien entendu, cette professionnalisation de la controverse et cette cléricisation de la religion, que bien d'autres indices attestent, sont pour chaque camp l'occasion de manœuvres visant à disqualifier ou à marginaliser l'adversaire. Il n'en reste pas moins que les Églises rivales développent ici une perception commune du champ religieux.

Le meilleur exemple, une fois encore, s'en trouve peut-être dans la dispute « polie », improvisée au château de Fontainebleau en 1604. Bien que se déroulant dans le cadre de la cour, en présence de grands et de personnes de qualité dont les noms émaillent la relation écrite, et qu'elle paraisse à première vue approcher le genre de la conversation mondaine, la joute de Fontainebleau s'en distingue profondément, comme le révèle un incident soudain. Interrompu par un auditeur qui le traitait d'« ubiquiste », le père Coton réagit vivement et lui demande raison de son interruption. Jugeant ses explications insuffisantes, il « fut contrainct de luy dire qu'il n'entendait pas ce qu'il disait ; de quoy se formalisant, il adjousta qu'il ne luy faisoit point de tort, attendu qu'il n'estoit théologien ains jurisconsulte : deslors le père eu un peu plus d'audience de luy ». Texte admirable, où l'on voit le clerc disqualifier sans ménagement le laïc qui se mêle de théologie, le ramener sans ménagement à sa condition de « profane » au sens fort, qui ne sait pas ce qu'il dit. En quelques phrases, Coton rétablit la distance savante qui sépare le professionnel du dogme de l'amateur et définit par là une sacralité du savoir sur le sacré, véritable justification du monopole des clercs²⁵.

En dépit des divergences insurmontables qui les séparent, les controversistes partagent donc un certain

24 – Cité par Bernard Dompnier, *Le Venin de l'hérésie...*, op. cit., p. 177.

25 – Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 481 et suiv.

nombre d'automatismes, de règles, de codes, d'idéaux et surtout d'intérêts qui rendent possibles leur désaccord et l'expression publique de celui-ci. Les représentations sociales du monde social qui leur permettent de parler un langage commun et de s'entendre sur la nature des enjeux montrent bien que la fonction essentielle des disputes publiques n'était sans doute ni la réconciliation des Églises, ni la conversion des adversaires, ni celle des auditoires. Certes, les participants se disent déterminés à convaincre leurs adversaires ou, au contraire, à se laisser convaincre par eux. Mais derrière ces protestations de foi et de bonne foi, il s'agit tout simplement d'accepter les principes mêmes de la dispute fondés sur l'argumentation rationnelle, la production de preuves, la critique, sans croire pour autant à la possibilité de la conversion ou du brusque triomphe de la vérité. Déplorer l'échec des conférences, comme on l'a souvent fait, revient à épouser les déclarations des acteurs sur leurs intentions, sans comprendre que ces déclarations faisaient partie du jeu controversiste, et donc à se tromper sur les fonctions effectives des débats publics. En fait, les disputes n'ont sans doute pas d'autres fins qu'elles-mêmes. Montrer qu'il est possible d'inventer un lieu théorique du débat théologique entre confessions, à la fois savant et public, académique et politique, c'est aussi déterminer ceux qui sont habilités à y prendre part, établir des critères de sélection, d'élimination et de distinction, affaiblir l'adversaire en épuisant ses champions et en révélant leur incapacité à maîtriser les règles de la querelle, en un mot, c'est travailler à définir à son profit les conditions du discours légitime sur la religion. On comprend dès lors pourquoi les disputes religieuses adoptent petit à petit certaines des exigences spécifiques de l'ethos scientifique classique²⁶.

L'essentiel, pourtant, est peut-être ailleurs, dans l'action invisible et silencieuse du véritable ordonnateur

et bénéficiaire des disputes publiques, l'État. C'est lui, en effet, qui impose à des parties qui n'en peuvent mais, la cessation des violences et l'interdiction d'une certaine forme de parole pamphlétaire²⁷ destinée à mouvoir et à émouvoir les foules, mais qui dans le même temps crée les conditions intellectuelles (liberté de conscience, circulation du livre)²⁸ et matérielles (suspension des poursuites pour hérésie, sécurité des personnes) d'une flambée de la controverse et de la compétition savante entre les confessions. Il favorise ainsi la constitution d'une sphère publique – voire d'une opinion publique – pacifiée, où les conflits ne doivent faire l'objet que de solutions réglées qui soumettent toujours les intérêts individuels et partisans à l'intérêt général. En ce sens, la dispute publique est l'exact parallèle pour le clergé de ce que le duel représente pour la noblesse : une forme maîtrisée de la violence qui éloigne la menace de la guerre civile et rassemble dans les mains de l'État les instruments véritables de la violence physique (la guerre) et symbolique (la politique). Un texte anonyme de 1620 le dit d'ailleurs sans ambages : « S'il a plu au roi permettre les duels entre les particuliers avec ordre et connaissance de cause afin de prévenir de plus grands maux pour le général, les conférences privées [i.e. par opposition à concile ou colloque national] ne sont pas moins utiles pour affaiblir un parti »²⁹. Tout en paraissant laisser les professionnels du Salut débattre librement de la foi, l'État et ses agents dans les provinces rendent seuls possible l'existence de ces rencontres publiques et en tracent seuls règles, enjeux, limites. Comme pour le duel, la liberté des agents ne s'exerce donc que dans le cadre et les formes reconnues par la monarchie. Mises en scène pour une « opinion publique » que le roi entend former et contrôler, les disputes participent ainsi de la double émergence de l'espace public et de l'autonomie académique modernes, inséparablement liés.

26 – R. K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago University Press, 1973, sur les origines historiques et politiques du « scepticisme organisé » au cœur de l'ethos scientifique, et notamment sur l'exigence de controverse réglée, la pacification des conflits par l'échange de productions symboliques et la publication (critique) des thèses adverses... L'expression toutefois doit être maniée avec précaution à propos des querelles religieuses car il ne s'agit pour leurs acteurs nullement de renoncer à l'absolue validité des positions qu'ils occupent, puisqu'ils exposent des vérités transcendantales, mais d'expliquer et d'explicitier différemment celles-ci.

27 – Voir à ce sujet les dispositions de l'édit de Nantes (1598) qui met fin aux guerres de Religion dans le royaume. Article 17 : « Nous défendons à tous prêcheurs, lecteurs et autres qui parlent en public, d'user d'aucunes paroles, discours et propos tendant à exciter le peuple à sédition. »

28 – Édit de Nantes : article 6 (les protestants ne pourront être « vexés, molestés, ni astreints à faire chose pour le fait de la religion contre leur conscience, ni pour raison de celle-ci être recherchés ») ; article 21 (livres protestants).

29 – Cité par Émile Kappler, « Les conférences théologiques... », *art. cit.*, p. 249.