



HAL
open science

John Bunyan et la Bible : les images bibliques dans "The Pilgrim's Progress"

Rachid Mehdi

► **To cite this version:**

Rachid Mehdi. John Bunyan et la Bible : les images bibliques dans "The Pilgrim's Progress". Littératures. Université du Maine, 2013. Français. NNT : 2013LEMA3006 . tel-01019532

HAL Id: tel-01019532

<https://theses.hal.science/tel-01019532v1>

Submitted on 7 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

John Bunyan et la Bible : **Les images bibliques dans *The Pilgrim's Progress***



Université du Maine au Mans. UFR des Lettres, Langues et Sciences Humaines
Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université du Maine
Présentée et soutenue publiquement
par
Rachid MEHDI
le 24 juin 2013

Directeurs de recherche :

Mme le Professeur Anne DUNAN-PAGE (Aix-Marseille Université)

M. le Professeur Jeffrey HOPES (Université d'Orléans)

Membres du Jury :

Mme le Professeur Madeleine DESCARGUES-GRANT (Université de Valenciennes)

Mme le Professeur Anne DUNAN-PAGE (Aix-Marseille Université)

Mme le Professeur Anne-Laure FORTIN-TOURNÈS (Université du Maine)

M. le Professeur Jeffrey HOPES (Université d'Orléans)

M. le Professeur Pierre LURBE (Université Montpellier 3)

John Bunyan et la Bible :
Les images bibliques dans *The Pilgrim's Progress*

Remerciements

Je voudrais avant tout remercier le Professeur Jeffrey Hopes, qui m'a fait découvrir Bunyan en maîtrise, et m'a aidé à élaborer cette thèse, par ses conseils et ses accompagnements constants. C'est son soutien qui m'a permis de ne jamais désespérer et de pouvoir la mener à son terme. Mes sincères remerciements vont également au Professeur Anne Dunan-Page pour sa relecture patiente et rigoureuse et ses conseils pour présenter cette thèse selon les normes universitaires. Ses suggestions généreuses sur John Bunyan et sur l'arrière-plan de l'Angleterre du XVII^e siècle m'ont été d'un grand soutien. Qu'il me soit donc permis, encore une fois, de les remercier vivement et de tout mon cœur, pour leur accompagnement chaleureux et tellement humain, sans lequel cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Je souhaiterais enfin remercier Monsieur Thierry Buttaud et Madame Joëlle Chaussivert pour avoir accepté de relire cette thèse. Leur regard extérieur me fut précieux pour corriger les coquilles et maladresses dans le texte.

Résumé

Les puritains interdisaient généralement de s'exprimer dans un style imagé et exigeaient que la Bible soit interprétée littéralement. Bunyan, écrivain puritain lui aussi, était en revanche en faveur de l'expression spirituelle et de la métaphorisation du texte biblique, convaincu que ce style était celui des Écritures. Cette thèse propose d'étudier ce paradoxe en essayant de comprendre la raison de cette crainte à l'égard des images littéraires, de la part des puritains, et la raison de leur utilisation par Bunyan, notamment dans *The Pilgrim's Progress*. La première partie examine la relation des puritains à la Bible dans trois chapitres. Le premier chapitre traite de la position des puritains face à l'Église Établie et la monarchie. Le deuxième chapitre analyse l'autorité de la Bible chez les écrivains puritains. Le troisième chapitre retrace les étapes scripturaires que Bunyan a traversées, avant et après sa conversion. La deuxième partie, composée de trois chapitres, étudie l'importance de l'image littéraire chez Bunyan. Le premier chapitre traite de la définition du terme « image » pour dissiper la confusion entre celui-ci et les autres figures du style. Il propose aussi au lecteur un bref historique de l'image littéraire et plastique depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque de Bunyan, et des débats théologiques que le mot « image » a suscité. Le deuxième chapitre analyse comment et pourquoi l'auteur s'est servi de l'image comme support pédagogique dans l'édification de ses coreligionnaires. Le troisième chapitre traite des matériaux qu'il utilisa pour construire ces images dans *The Pilgrim's Progress*. Enfin, la troisième partie analyse en détail deux images bibliques, le chemin et le lion, que Bunyan utilise dans *The Pilgrim's Progress*. Elle explique les nuances de ces images, leurs origines bibliques, et leur portée théologique, le tout dans le cadre de la foi protestante et puritaine qui était celle de Bunyan.

Mots-clés : John Bunyan – Bible – Allégorie – Images – Protestantisme – Puritanisme – Conversion – Autorité – XVII^e siècle – Littérature anglaise – Civilisation anglaise

The Puritans generally forbade imagery and required a strict literal interpretation of the Bible. Bunyan, although a Puritan writer himself, was in favour of spiritual expression and metaphorical understanding of the Biblical text, convinced that this was the style of the Scriptures. This thesis sets out to study this paradox and understand the reason for the Puritans' fear of literary images, as well as the reason why Bunyan used them, especially in *The Pilgrim's Progress*. The first part analyses the Puritans' relationship with the Bible. The first chapter discusses their position toward the Established Church and the monarchy. The second chapter analyses the authority of the Bible. The third chapter depicts Bunyan's scriptural steps before and after his conversion. The second part discusses the importance of imagery to Bunyan. The first chapter attempts to define the word "image" in order to elucidate its meaning, and to distinguish it from other figures of speech. A brief history of literary and artistic imagery from antiquity to Bunyan's time, and the theological debates about the word "image" through the centuries are also proposed. The second chapter attempts to determine how and why Bunyan used images for the edification of his readers. The third chapter analyses the techniques used to compose *The Pilgrim's Progress*. Finally, the third part discusses in detail two biblical images that Bunyan used in *The Pilgrim's Progress*: the Way and the lion. It explains the nuances of these images and their theological content, in the context of Bunyan's Protestant and Puritan beliefs.

Keywords : John Bunyan – Bible – Allegory – Images – Protestantism – Puritanism – Conversion – Authority – 17th Century – English Literature – English Civilisation

Sommaire

Introduction

Partie I : « *Puritanism, A Bible Movement* »

Chapitre 1 Les puritains face à l'Église Établie et la monarchie 21

Chapitre 2 Les puritains « *People of the Book* » 73

Chapitre 3 Bunyan « *man of one Book* » 115

Partie II : Bunyan et l'image Littéraire

Chapitre 1 L'image dans la religion 179

Chapitre 2 La pédagogie de l'image 243

Chapitre 3 Le style de *The Pilgrim's Progress* 267

Partie III : Les images de Bunyan à la lueur de la Bible

Chapitre 1 Le chemin sacré (*Holy Way*) 319

Chapitre 2 Le lion 375

Conclusion

Bibliographie

Index

Abréviations

Badman

John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (1680), eds, James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1988.

Batson, *Allegory and Imagination*

E. Beatrice Batson, *John Bunyan : Allegory and Imagination*, Londres, Croom Helm, 1984.

Dunan-Page, *Bunyan*

Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010.

GA

John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), ed., Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1962.

Greaves, *English Nonconformity*

Richard L. Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, Londres, Hambleton P, 1992.

Greaves, *Glimpses of Glory*

Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory : John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford UP, 2002.

Hill, *A Turbulent*

Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988.

Hill, *The World*

Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Londres, Penguin Books, 1991.

Hill, *The English Bible*

Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993.

Hill, *Intellectual Consequences*

Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Londres, Phoenix Giant, 1997.

Hill, *Revolution*

Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1607-1714*, Londres, Routledge, 2006.

HW

John Bunyan, *The Holy War, Made by Shaddai upon Diabolus, For the Regaining of the Metropolis of the World : Or, The Losing and Taking Again of the Town of Mansoul* (1682), eds, Roger Sharrock and James F. Forrest, Oxford, Clarendon P, 1980.

- Keach, *Tropologia*
Benjamin Keach, *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* (1681), Londres, William Hill Collingridge, City Press, 1851.
- Keach, *The Travels*
Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness* (1682), Boston, Lincoln & Edmands, 1831.
- Keach, *An Exposition of the Paraboles*
Benjamin Keach, *An Exposition of the Parables, and Express Similitude of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1701), Londres, Aylott and CO., 1858.
- Keeble, *The Restoration*
N. H. Keeble, *The Restoration : England in the 1660s*, Malden, Blackwell Publishing, 2002.
- Luther's Work*
Martin Luther, *Luther's Works*, gen. ed., Helmut T. Lehman, 53 vols, Philadelphie, Fortress Press, 1960.
- Milton, *Areopagitica*
John Milton, *Areopagitica : A speech to the Parliament of England for Liberty of Unlicensed Printing* (1644), ed. Edward Arber, Londres, Bowes, 1868.
- MW*
John Bunyan, *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, gen. ed., Roger Sharrock, 13 vols., Oxford, Clarendon P, 1976-1994.
- PP*
John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come* (1678), ed., W. R. Owens, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford UP, 2003.
- Talon, *John Bunyan*
Henri A. Talon, *John Bunyan (1628-1688) : L'homme et l'œuvre*, Moulins, Crépin-Leblond, 1948.
- Sharrock, *John Bunyan*
Roger Sharrock, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968.
- Watson, *The Bible and the Closet*
Thomas Watson, *The Bible and the Closet : Or How we may Read the Scriptures with the most spiritual Profit*, Boston, Kendall & Lincoln, 1842.
- WJB*
John Bunyan, *The Works of John Bunyan*, 3 vols, ed., George Offor, [en ligne], consulté le 01 janvier 2007. URL : [http : //www.bunyanministries.org](http://www.bunyanministries.org)

L'Angleterre du XVII^e siècle fut le théâtre de changements radicaux dans plusieurs domaines : économiques, sociaux, politiques et, surtout, religieux. Les questions religieuses étaient au cœur des débats ; du modeste paysan, préoccupé de savoir s'il était parmi les élus ou non, au souverain roi, inquiet des insurrections religieuses et sectaires qui ne cessaient de progresser. Ces sectes, nombreuses alors, ne cachaient guère leur désapprobation vis-à-vis des institutions qui gravitaient autour de l'État, « Ordained ministers, lawyers, university professors, and even medical practitioners were subjected to withering criticism by the sectaries », souligne Richard L. Greaves¹. Aux yeux de beaucoup, l'Église Établie était corrompue par le catholicisme. Ils se donnaient alors le devoir de la « purifier ». Ainsi, plusieurs groupes émergèrent pour dénoncer les pratiques « papistes », les considérant tantôt superficielles, tantôt superstitieuses. Les dissidents étaient adeptes de différents réformateurs, d'où la divergence entre les groupes. Ceux qui marchèrent sur les pas d'Ulrich Zwingli (1484-1531) et de William Tyndale (1494-1536) étaient considérés comme des puritains modérés, alors que ceux qui adhéraient aux idées de Jean Calvin (1509-1564) étaient plus radicaux. Les leaders de ces groupes se livraient à des polémiques virulentes, chacun étant persuadé d'être le seul détenteur de la Vérité. Cependant, ces factions religieuses conflictuelles ont trouvé une sorte d'alliance durant la révolution puritaine pour entrer dans une guerre contre la monarchie et son Église. Durant le Protectorat et bien après, une littérature prolifique à l'encontre de la religion établie se répandit. Les théologiens, en effet, écrivirent de volumineux livres rappelant au peuple le devoir d'œuvrer pour instaurer le royaume de Dieu.

Il faut noter qu'à cette période le sermon occupait une grande place dans la société anglaise : « Sermons were perhaps never more devoutly heard nor read with

¹ Richard L. Greaves, *John Bunyan*, Appleford, The Sutton Courenay P, 1969, p. 14.

greater avidity than in England of the seventeenth century », écrit Horton Davies². Les sermons qui ont contribué à façonner la société anglaise du XVII^e siècle étaient parfois les *fast Sermons*, appelés ainsi parce qu'ils étaient prononcés pendant les nombreux jours de jeûne. Le prédicateur devait donc les prononcer avec plus de solennité. Ces sermons étaient prêchés régulièrement le dernier mercredi de chaque mois sur toute la période 1640-1649, et irrégulièrement jusqu'en avril 1653. Ces prêches visaient à sensibiliser l'individu, en l'invitant avec insistance à s'identifier aux personnages de la Bible. Le péché en était souvent le thème principal pour rappeler au croyant que Dieu peut se venger à tout moment. Souvent politisés, les sermons de ces prédicateurs, puritains pour la plupart, galvanisaient des foules contre l'Église Établie. Edmund Calamy (1600-1660), par exemple, proclamait que sa ville était sur le point d'être détruite par Dieu comme Sodome, à cause du péché, et que le Parlement devait imiter le Roi Josué, qui régnait avec justice sur Israël, allant quelquefois jusqu'à l'exécution, comme Achan qui fut lapidé avec ses fils et ses filles³. Un sermon célèbre, celui de Stephen Marshall (1594-1655), fut prêché plus de soixante fois dans le pays, et même souvent imprimé⁴. Le sermon en général était à cette époque le meilleur moyen de ramener au bercail les brebis égarées et les faire revenir au « bon troupeau ». Les prédicateurs, dans leurs sermons, souvent très longs, se voulaient très pédagogues, en exhortant leurs auditeurs à une introspection bien orientée.

John Bunyan a vécu toute cette effervescence religieuse du XVII^e siècle⁵.

² Horton Davies, *Worship and Theology in England*, vol 2., Princeton, Princeton UP, 1975, p. 133.

³ Josué 7.

⁴ Henry Wansbrough Osb, *The Use and Abuse of the Bible : A Brief History of Biblical Interpretation*, Londres, T & T Clark, 2010, p. 126. Pour plus de détails sur ces sermons, voir Christopher Hill, « Fast Sermons and Politics, 1640-1660 », *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993, pp. 79-108.

⁵ On ignore la date exacte de sa naissance, mais on sait qu'il fut baptisé le 30 novembre en 1628 dans l'église d'Elstow. Le seul biographe à avoir émis l'hypothèse sur la date exacte de sa naissance est William Hale-White. Il suppose que l'auteur pourrait être né le 28 Novembre 1628. *John Bunyan. By the Author of Mark Rutherford*, Londres, Hodder and Stoughton, 1905, p. 2. Mais cela n'est que pure spéculation, sans fondement aucun.

Pendant cette période, il nous raconte comment un des sermons auxquels il a assisté le toucha lui-même profondément :

But one day (amongst all the sermons our parson made) his subject was, to treat of the Sabbath day, and of the evil of breaking that, either with labour, sports, or otherwise : (now I was, notwithstanding my religion, one that took much delight in all manner of vice, and especially that was the day that I did solace myself therewith). Wherefore I fell in my conscience under his sermon, thinking and believing that he made that sermon on purpose to show me my evil-doing; and at that time I felt what guilt was, though never before, that I can remember; but then I was, for the present, greatly loaden therewith, and so went home when the sermon was ended, with a great burden upon my spirit⁶.

Bunyan a une âme comparable à une terre très fertile : dès que la parole de Dieu l'atteint, comme la graine du semeur de la parabole de Jésus, elle prend racine, germe et pousse rapidement. Ainsi, pensait-il, ce sermon lui était personnellement destiné.

Dès son jeune âge, Bunyan était un enfant très sensible à la religion. Le biographe G. B. Harrison le décrit comme « a highly sensitive boy⁷ ». Bunyan, lui, pensait être le « *ringleader* » de la mécréance. Les enfants de son âge, autour de lui, se livraient aux mêmes jeux, n'observaient pas le Sabbat, et personne ne semblait en souffrir, contrairement à lui. Or ces pratiques, considérées par lui malsaines, avaient des conséquences extraordinaires : il croyait en effet que le courroux de Dieu allait se déchaîner sur lui, quand il jouait au « *tip cat* » ; que la cloche du clocher allait s'abattre sur lui, car il aimait entendre le son des cloches. A l'âge d'à peine dix ans⁸,

⁶ GA, parag. 20, p. 10.

⁷ George Bagshawe Harrison, *John Bunyan : A Study in Personality*, Londres, J.M. Dent & Sons limited, 1928, p. 17.

⁸ « These things, I say, when I was but a child but about nine or ten years old, did so distress my soul », GA, paragraph, 7, p. 6. Cela nous emmène à dire que nous ne sommes pas du même avis que Jacques Blondel : « L'aventure commence, alors qu'il faut attendre au [paragraphe] 46 dans l'autobiographie pour que Bunyan ait connu la '*conviction of sin*' », Jacques Blondel, « Allégorie et réalisme dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, p. 17. A cette époque Bunyan était déjà un jeune homme.

Bunyan avait déjà la peur au ventre après avoir « péché », jusqu'à la ressentir même dans ses rêves :

[I]n my childhood He [the Lord] did scare and affright me with fearful dreams, and did terrify me with dreadful visions; for often, after I had spent this and the other day in sin, I have in my bed been greatly afflicted, while asleep, with the apprehensions of devils and wicked spirits, who still, as I then thought, laboured to draw me away with them, of which I could never be rid⁹.

Dans ces agissements, les psychanalystes voient les premiers symptômes d'une psychose. Cependant, cette terreur, dans la foi calviniste, est justement reconnue, voire recommandée¹⁰, comme préliminaire au combat spirituel. Elle est justifiée aussi dans presque toutes les autobiographies des convertis puritains du XVII^e siècle en Angleterre, comme celle d'Anna Trapnel qui se considérait la pire des pécheresses, tout comme Bunyan qui se voyait le « maestro » du péché. Les puritains calvinistes étaient fortement influencés par les personnages bibliques tels David, qui sanglotait sans relâche à cause de ses fautes¹¹. Son fils Salomon pouvait en témoigner : « He that covereth his sins shall not prosper : but whoso confesseth and forsaketh them shall have mercy¹² ». Le personnage d'Ignorance dans *The Pilgrim's Progress* finit en enfer car il n'a jamais pleuré ses péchés. L'assurance de la foi est aux antipodes de la foi puritaine, qui exhorte le croyant à être vigilant face à la question primordiale du salut.

Aussitôt qu'il eut trouvé une certaine stabilité psychologique, Bunyan se mit à assister aux services religieux de l'Église de Bedford, dirigée par John Gifford, son premier pasteur, en 1650. Ce dernier, ayant lui-même longuement souffert spirituellement, a su prendre Bunyan sous son aile, pour l'aider à son tour à se libérer

⁹ GA, parag. 5, p. 6.

¹⁰ Comme l'affirme William York Tindall : « He [Bunyan] recommended [...] fear, trembling, and smiting on the breast », *John Bunyan Mechanick Preacher*, New York, Columbia UP, 1934, pp. 38-9.

¹¹ Voir par exemple les Psaumes 51 et 103, 12.

¹² Proverbes 18, 13.

de ses angoisses, même à titre temporaire. Bunyan n'a jamais caché sa gratitude envers son mentor : « At this time, also, I sat under the Ministry of holy Mr. *Gifford*, whose Doctrine, by Gods grace, was much for my stability¹³ ». C'est ainsi qu'en 1653 il devint un nouveau membre de la congrégation baptiste de Bedford. Bunyan percevait cette petite communauté comme une assemblée de frères et de sœurs, convaincus de la perfection de leur congrégation, car le Saint Esprit, pensaient-ils, était parmi eux pour les guider : « It was a church constituted by the inward call of the Holy Spirit to a group of believing men and women and not by government edict », écrit Barrie White¹⁴. Bunyan et ses coreligionnaires puritains n'admettaient pas qu'un homme ou une femme, qu'il/elle soit une institution monarchique (roi/reine) ou religieuse (Pape), puisse venir s'immiscer dans leur foi. Les Écritures leur fournissaient un parfait alibi pour rompre les liens avec la religion d'État. Le texte scripturaire leur suffisait pour exclure toute intervention humaine.

Cette lourde atmosphère, des années durant, montre bien le bras de fer engagé contre un pouvoir Établi, de droit divin : « Therefore (my Sonne) first of all things, learne to know and loue that God, whom-to ye haue a double obligation ; first, for that he made you a man ; and next, for that he made you a little God to sit on his Throne, and rule ouer other men », conseille le roi Jacques à son fils¹⁵. Certains radicaux calvinistes pensaient que le roi, et du même coup la religion établie, étaient l'antéchrist qu'il fallait absolument abattre¹⁶. Cette discorde politico-

¹³ GA, paragraphe, 117, p. 37.

¹⁴ Barrie White, « John Bunyan and the Context of Persecution, 1660-88 », dans Anne Laurence, W. R. Owens and Stuart Sim, eds, *John Bunyan and his England 1628 – 88*, Londres, The Hambledon P, 1990, p. 52.

¹⁵ John Hookham Frere, ed., « The Basilikon Doron of King James I », dans *A Miscellany*, Londres, George Routledge and Sons, 1888, p. 104.

¹⁶ « Bad kings in the Old Testament were mostly those who introduced idolatry. Since radical Protestants equated popery with idolatry, they made much of this point. Nimrod, allegedly the founder of monarchy, was described by Milton as a rebel who disrupted the 'free equality, fraternal state' which preceded his rule », Christopher Hill, « The Bible in Seventeenth-Century English Politics », *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 14, ed., Grethe B. Peterson, pp. 85-107. Delivered at University of Michigan, October 4, 1991, [en ligne], consulté le 1 janvier 2007. URL: <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Hill93.pdf>

religieuse était en fait souvent étroitement liée à la Bible. Aussi, les puritains critiquèrent la hiérarchie de l'Église, par exemple, car elle n'était pas décrite comme telle dans les Écritures. Thomas Cartwright (1535–1603), qui a fait ses études à Genève, remit en cause sa constitution hiérarchique en affirmant qu'elle était non scripturaire. Ainsi, il exhorta l'Église d'Angleterre de revenir à ce qu'il considérait le système de gouvernance du presbytérianisme primitif du Livre des Actes des Apôtres¹⁷. De même, la source des divergences entre les puritains et l'Église d'État sur le Livre des Prières Publiques (*Book of Common Prayer*) venait de l'interprétation des Écritures. Lors de son procès, Bunyan rétorqua aux juges qui lui recommandaient, comme à toute la nation, d'utiliser ce Livre : « Because it was not commanded in the Word, and therefore I could not do it¹⁸ ». De même, les virulentes polémiques qu'il a eues avec les autres sectes, notamment les quakers, découlaient principalement de sa propre interprétation de la Bible, comme nous allons le voir.

La Bible constituait donc durant le XVI^e et le XVII^e siècle la pierre angulaire de la culture anglaise. Les mots de Thomas Goodwin (1600-1680) sur les Écritures, rapportés par John How, montrent à quel point la Bible était cruciale à cette époque :

He told me that being himself, in the time of his youth, a student at Cambridge, and having heard much of Mr Rogers of Dedham [the Puritan John Rogers], in Essex, purposely took a journey from Cambridge to Dedham to hear him preach on his lecture day, a lecture then so strangely thronged and frequented, that to those that came not very early there was no possibility of getting room in that very spacious church. Mr. Rogers was [...] at the time on the subject of the Scriptures. And in that sermon he falls into an expostulation with the people about their neglect of the

¹⁷ Philip B. Secor, *Richard Hooker : Prophet of Anglicanism*, Londres, Burns and Oates, 1999, p. 142. Pour la position de Thomas Cartwright, voir aussi Daniel Virgil Runyon, *John Bunyan's Master Story : The Holy War as Battle Allegory in Religious and Biblical Context*, Lewiston, The Edwin Mellen P., 2007, p. 22 ; John Brown, *The English Puritans*, Cambridge, Cambridge UP, 1912, pp. 50-51.

¹⁸ John Bunyan, « The imprisonment of Mr John Bunyan », *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), ed., Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1962, p. 114.

Bible [...] he personates God to the people, telling them, « Well, I have trusted you so long with my Bible: you have slighted it; it lies in such and such houses all covered with dust and cobwebs; you care not to look into it. Do you use my Bible so? Well, you shall have my Bible no longer. » And he takes up the Bible from the cushion, and seemed as if he were going away with it, and carrying from them; but immediately turns again, and personates the people to God, falls down upon his knees, cries and pleads most earnestly, « Lord, whatever thou doest to us, take not thy Bible from us; kill our children, burn our houses, destroy our goods; only spare us our Bible, anly take not away thy Bible. » And he personates God again to the people: « Say you so? Well, I will try you a while longer ; and here is my Bible for you, I will see how you will use it, whether you will love it more, whether you will value it more, whether you will observe it more, and whether you will practise it more, and live more according to it. » By these actions [...] he put all the congregation into strange posture that he never saw any congregation in his life [...] The people generally deluged with tears; and he told me that he himself when he got out¹⁹.

Cette anecdote souligne bien l'autorité de la Bible en Angleterre, notamment chez les puritains.

John Bunyan est un personnage intéressant à étudier car il représente bien le produit de cette société, pétrie et secouée par les bouleversements socioreligieux marquants. Ses œuvres, une soixantaine environ, composée de sermons, de traités, d'allégories et de son autobiographie nous offrent une riche image littéraire du dix-septième siècle. La description allégorique de sa société et la remise en question de ses mœurs fait de lui l'avant-garde du roman anglais, selon certains spécialistes. Sa vie intérieure tumultueuse nous fournit aussi un bon aperçu du religieux puritain de l'époque. Il fut d'abord un enfant et jeune homme agonisant, sur le point de mourir sous le poids de ses angoisses, puis qui les surmonta et en fut libéré. Il nous rappelle aussi le Samson de Milton. Comme ce dernier, il était fort courageux, au point de

¹⁹ Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, ed., John Miller, vol. 2, Édimbourg, James Nichol, 1861, p. xvii.

défier la justice de la Couronne, bien qu'anéanti par son arrestation, qui l'éloignait de sa famille, surtout de sa fille aînée aveugle, Marie, qu'il chérissait par-dessus tout. Et c'est pendant son incarcération qu'il se ressaisit, se reconstruisit en écrivant *The Pilgrim's Progress*, une allégorie qui devint un mythe dans la littérature anglaise, faisant de lui une figure éternelle. Ainsi, comme dans le Samson de Milton, il va renaître dans la cellule de son incarcération.

Ses lectures assidues de la Bible, un de ses deux livres de chevet pendant son emprisonnement, lui ont fait prendre conscience de la quasi-impossibilité de transcrire avec des mots l'illimité de Dieu, et ce qu'Il nous en donne à voir. Comment faire entrer les réalités éternelles et invisibles dans nos réalités temporelles ? Pour ramener ces réalités sublimes à une plus grande proximité pour toucher ses lecteurs, Bunyan choisit des images comme Dieu dans l'Écriture. Lorsque l'Éternel veut que Jérémie médite sur son pouvoir de création, Il lui demande d'aller observer le potier. « Voir » est le meilleur moyen d'édification, sous-entend cette parabole. Bunyan a tenu lui aussi à instruire ses lecteurs avec des images. Par le biais de ces dernières, il les invitait à voir la parole de Dieu et Sa puissance, à la manière des Hébreux au pied du Sinaï qui voyaient les voix. Paradoxalement, les protestants, et les puritains en particulier, s'interdisaient et interdisaient de s'exprimer dans un style imagé. Cette thèse propose d'étudier ce paradoxe en essayant de comprendre la raison de cette crainte à l'égard des images littéraires, de la part des puritains, et la raison de leur utilisation dans l'œuvre de Bunyan. Cette problématique est d'autant plus intéressante lorsque l'on constate que ces puritains, tout comme notre auteur, s'appuyèrent (uniquement) sur la Bible pour justifier leur position, l'imagination (donc la production des images) étant bannie par Dieu : « And God saw that the wickedness of man was great in the earth, and that

every imagination of the thoughts of his heart was only evil continually²⁰ ». Pour appuyer leur point de vue, ils affirmaient que les apôtres, ainsi que leurs successeurs immédiats, étaient contre la « spiritualisation » des textes. La deuxième partie de notre thèse sera consacrée à ce sujet. Elle tentera de répondre surtout aux appréhensions des puritains qui ont déconseillé à Bunyan de s'exprimer par des allégories. Aussi, nous verrons s'il s'est vraiment éloigné de l'orthodoxie en allant à contresens de ses coreligionnaires littéralistes, comme le laisse entendre Eifion Evans : « His literary output could not be confined to the usual Puritan mold of verbal communication²¹ ».

Étant donné l'ambiguïté que le terme « image » peut générer, nous allons étudier, dans la deuxième partie, la définition de ce mot et les autres figures de style. Nous avons tenu au préalable à étudier, dans le premier chapitre, la place de l'image plastique depuis l'Église apostolique jusqu'au XVII^e siècle, connaissant son importance dans la littérature chrétienne et puritaine, en particulier. Un bref historique de l'herméneutique des Écritures est indispensable pour comprendre la position et l'interprétation des puritains face à la Bible. Dans le deuxième chapitre, nous essayerons d'analyser les raisons qui ont poussé Bunyan à s'exprimer par des métaphores dans ses allégories et sermons. Dans le troisième chapitre, nous examinerons les techniques d'agencement des images qui construisent *The Pilgrim's Progress*. Cette deuxième partie nous permettra d'analyser le talent de Bunyan, et de comprendre pourquoi il a réussi à captiver ses lecteurs, des siècles durant, bien qu'il n'eût été qu'un simple chaudronnier. Elle nous permettra aussi de prendre conscience de son évolution théologique et intellectuelle, par rapport à son herméneutique primitive, décrite dans la première partie de notre thèse.

²⁰ Genèse 6, 5.

²¹ Eifion Evans, « The Puritan Use of Imagination », *A Quarterly Journal for Church Leadership*, 2001, vol 10. 1, pp. 47-84.

Dans la troisième partie, nous étudierons les images que Bunyan utilise pour construire *The Pilgrim's Progress*. C'est un thème fort intéressant qui pourtant n'a encore jamais fait l'objet d'une étude détaillée, à notre connaissance. Toutes les études sur Bunyan citent, ici et là, certaines de ses images, mais toujours accessoirement. Nous pensons que ce sujet mérite une étude approfondie, puisque c'est grâce à ses images que Bunyan est devenue une figure incontournable de la littérature anglaise. Nous analyserons dans cette troisième partie deux images : celle du « chemin » et celle du « lion », que nous jugeons les plus représentatives. Nous prendrons position par rapport à la thèse de certains critiques selon laquelle Bunyan les aurait empruntées, non seulement à ses anciennes lectures profanes, mais aussi à son environnement.

Les images que nous allons étudier sont puisées dans *The Pilgrim's Progress* (1678 et 1684), notamment la première partie, son œuvre la plus connue, et l'allégorie la plus populaire de la littérature anglaise. Elle constitue le point de départ de notre étude, qui sera alimentée aussi par deux autres œuvres : *The Life and Death of Mr Badman* (1680) et *The Holy War* (1682). Nous croiserons souvent ces trois œuvres dans notre analyse.

Nous l'avons déjà signalé, l'étude d'un auteur du XVII^e siècle qui ferait abstraction de la Bible resterait incomplète, voire fautive, comme le sous-entend Northrop Frye : « Attempts to compare Bunyan and Spenser without reference to the Bible, or to trace their similarities to a common origin in *secular* romance, are more or less perverse²² ». Bunyan en est une parfaite illustration. Pour une bonne analyse de ses images, il nous a été indispensable d'étudier Bunyan par rapport à la Bible, qui occupa une place prépondérante dans sa vie, comme nous l'apprend son autobiographie. En effet, *Grace Abounding* nous décrit un auteur obsédé par les

²² Frye Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton UP, 1957, p. 194.

Écritures, ce qui emmena Andrew Bradstock à le décrire en ces termes : « In a very real sense did Bunyan ‘lived in the Bible’²³ ». Il passait des semaines, des mois entiers, à scruter la Bible dans l’espoir d’y trouver une réponse à ses angoisses, persuadé, à la manière du laboureur dans la fable de La Fontaine, que la solution se trouvait dans les versets, comme s’il voulait mettre en pratique le conseil de Jésus : « And ye shall know the truth, and the truth shall make you free²⁴ ». Incontestablement, la Bible joua un rôle très important dans sa conversion. Ainsi donc, elle devint la seule source de sa foi. Cet élément est fondamental pour comprendre la haine qu’il vouait aux quakers et autres sectes, la Bible n’étant pas, selon eux, la seule référence, comme nous allons le voir. L’étude de la Bible chez Bunyan nous oblige à poser ces questions : avait-il une seule lecture de la Bible ? Son entourage a-t-il contribué à forger son interprétation des Écritures ? Quand ses lectures assidues l’ont-elles rapproché de Dieu ou au contraire éloigné ? Toutes ces questions et leurs réponses vont nous permettre de mieux éclairer la valeur de son œuvre.

Bien que les études sur Bunyan affirment que la Bible tint un rôle important dans son œuvre, il n’y a pas assez d’études détaillées sur ce point précis. Les seules analyses profondes de ce sujet, à notre connaissance, sont celles de John R. Knott Jr., « John Bunyan the Experience of the Word », *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*²⁵, d’Andrew Bradstock, « John Bunyan », dans Rebecca Lemon, *et al.*, ed. *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*²⁶ et de W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Anne Dunan-Page, ed. *The*

²³ Andrew Bradstock, « John Bunyan », dans Rebecca Lemon, *et al.*, ed., *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 291.

²⁴ Jean 8, 32.

²⁵ John R. Knott Jr., « John Bunyan the Experience of the Word », *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980, pp. 131-163.

²⁶ Andrew Bradstock, « John Bunyan », dans Rebecca Lemon, *et al.*, ed., *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*, Oxford, Blackwell, 2009, p. 286-296.

*Cambridge Companion to Bunyan*²⁷. Bien que ces trois travaux soient fort éclairants, nous nous permettons de constater qu'un aspect important concernant Bunyan et la Bible a été occulté dans leurs études. Tous trois ont analysé ce sujet comme si Bunyan avait entretenu une relation constante et régulière avec la Bible : à aucun moment ils ne signalent que Bunyan aurait eu différentes lectures, ou plus exactement, différentes relations avec la Bible. Or nous savons que l'auteur, dans son contact avec la Bible, a connu des réactions multiples et contradictoires, qui finirent par le déstabiliser. Nous souhaitons donc dans cette thèse apporter un autre éclairage. Plusieurs études ont fait des angoisses de Bunyan le syndrome d'une dépression. Nous proposons, au contraire, d'analyser ses terreurs beaucoup plus sur le plan spirituel que sur le plan psychologique. Mais avant cela, nous jugeons pertinent d'envisager la place de la Bible chez les puritains. C'est pourquoi le deuxième chapitre de la première partie sera consacrée à la relation des puritains avec les Écritures. Un bref historique de la traduction de la Bible démontrera l'importance de ce livre dans l'histoire et la littérature anglaise. Une étude de l'autorité de la Bible chez les puritains expliquera la divergence entre ces derniers, l'Église officielle et les sectes radicales. Mais pour étudier toutes ces questions, un rappel de la théologie puritaine et de son ecclésiologie est vital. Ainsi, le premier chapitre nous permettra de mieux situer la communauté de notre auteur et son influence dans le cercle des sectes radicales qui ont ébranlé la monarchie anglaise et son Église.

²⁷ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, pp. 39-50.

Partie I : « *Puritanism, a Bible movement*¹ »

¹ Expression de J. Packer qui définit le puritanisme en ces termes : « Puritanism was, above all else, a Bible movement », James Packer, *A Quest For Godliness : The Puritan Vision of the Christian Life*, Illinois, Crossway Books, 1994, p. 98.

Introduction

Le thème de notre thèse impose un bref historique des courants puritains, pour mieux situer John Bunyan. Auparavant, nous jugeons indispensable d'envisager le sens du mot « puritain », car il est très ambigu et difficile à cerner².

Très tôt, le terme « puritain » fut associé non pas tant à une théologie qu'à un mode de vie, et employé de façon satirique et caricaturale. Déjà au XVI^e siècle, Shakespeare, dans sa comédie *Twelfth Night*, se moque de Malvolio :

Maria: Sir, sometimes his is a kind of Puritan.

Sir Andrew: Oh! If I thought that, I'd beat him like a dog.

...

Maria: The devil a Puritan that he is, or anything constantly, but a time-speaker, an affectioned ass, that cons state without book, and utters it by great swarths: the best persuaded of himself, so crammed, as he thinks, with excellencies, that it is his grounds of faith that all that look on him love him³.

Trois siècles plus tard, Nathaniel Hawthorne a lui aussi immortalisé cette image lugubre du puritanisme dans *The Scarlet Letter*. En parlant de son ancêtre, Hawthorne écrit : « He was a soldier, legislator, judge; he was a ruler in the Church; he had all the Puritanic traits, both good and evil. He was likewise a bitter

² Pour les difficultés que peut suggérer ce mot, voir C. H. George, « Puritanism as History and Historiography », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1970, vol. 25.3, pp. 624-625 ; Michael G. Finlayson, *Historians, Puritanism, and the English Revolution: the Religious Factor in English Politics before and after the Interregnum*, Toronto, U of Toronto P, 1983, pp. 47-49, 57-76 ; Basil Hall, « Puritanism : the Problem of Definition », dans G. J. Cuming, ed., *Studies in Church History*, Londres, Thomas Nelson, 1965, vol. 2, pp. 283-389 ; Lawrence A. Sasek, *Images of English Puritanism : A Collection of Contemporary Sources 1589-1646*, Baton Rouge, Louisiana State UP, 1989, pp. 1-27 ; Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », dans *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, New York, St. Martin's Press, 1996, pp. 1-31 ; Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1607-1714*, Londres, Routledge, 2006, pp. 80, 104-5. Sans oublier les travaux de Patrick Collinson, qui a largement contribué à affiner notre compréhension du puritanisme, par exemple *The Puritan Character : Polemics and Polarities in Early Seventeenth-Century English Culture*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, 1989 ; *English Puritanism*, Londres, The Historical Association, 1983.

³ William Shakespeare, *Twelfth Night*, New York, Bantam, 1988, Act 2, Scene 3, pp.139-52.

persecutor⁴ ». Mais ses critiques envers le puritanisme s'illustrent surtout dans le personnage d'Arthur Dimmesdale. Le fait qu'il ne garde que pour lui, seul, son acte d'adultère montre combien la société puritaine du XVII^e siècle à Boston était intolérante, cruelle et hypocrite à la fois. Le pasteur préfère la pression de sa conscience que le châtement de ses coreligionnaires, si ceux-ci venaient à découvrir sa faute.

Cependant, les historiens et critiques modernes abordent le mot « puritain » avec plus de réserve, étant donné la confusion qu'il peut générer. En effet, le terme peut s'appliquer à différents groupes religieux. Au XVII^e siècle, les écrivains reconnaissaient l'ambiguïté du mot, comme le remarquait le puritain Henry Parker en 1641 : « by its confused application it deceives invisibility⁵ ». On estimait le terme ambigu car celui-ci s'appliquait à de nombreuses factions religieuses. Giles Widdowes (1588/9–1645) distingue dix groupes puritains : « the Perfectist, the factious Sermonist, the Separatist, the Anabaptist, the Brownist, Loves-familist, the Precisian, the Sabbatarian, the Ante-disciplinarian, the Presuming Predestinatist⁶ », en établissant à dessein une confusion entre les puritains et les groupes séparatistes plus radicaux.

Geoffrey Nuttall définit le mot comme suit :

The name Puritan [...] was a nickname bestowed by their opponents on a particular group of people at a particular time in a particular part of the world. When this granted, however, it is not doing violence to the word to apply it more generally to that spirit in religion which has driven men at all times to seek a purer way of life, one that was simple and good as

⁴ Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter*, Boston, Dover Thrift Editions, 1994, p. 5.

⁵ Cité par Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », dans *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 2.

⁶ Giles Widdowes, *The Schysmatical Puritan A Sermon Preached at Witney Concerning the Lawfulness of Church-authority [...] (1630)*, Oxford, Lichfield for Madan, 2010, p. 5.

opposed to the insincere conventionalities and corruptions in the world around them⁷.

Dans ce sens, le mot peut s'appliquer à tout individu opposé à des pratiques religieuses de son temps. Wycliffe, Tyndale, Perkins, Bunyan, voulaient tous purifier leur foi en appelant à de plus grandes réformes au sein de l'Église d'Angleterre. Pour ce faire, ils insistaient sur l'urgence de revenir à l'Église primitive, comme à sa source. C'est alors qu'ils s'intéressèrent aux Pères de l'Église, notamment Chrysostome⁸. Deux qualités caractérisent ces auteurs : simplicité et liberté. Ils prônent une vie austère et simple, à l'instar de Jésus, contre les richesses extravagantes de leurs État et Église, une simplicité telle que tout ornement vestimentaire ou iconographique devait être banni. Aussi, convaincus de la véracité de leur foi, puisque Dieu était avec eux, ils se sentaient libres de critiquer les ordonnances de l'Église Établie.

Cette définition est bien sûr générique, car elle peut englober d'autres individus d'horizons différents, comme Calvin, Luther, George Fox, etc. Or le mot puritain était généralement utilisé, par leurs ennemis déjà nombreux, pour pointer du doigt les chrétiens protestants qui critiquaient l'Église nationale d'Angleterre. Le terme fut employé pour la première fois vers 1563 pour désigner, péjorativement, un groupe religieux en Angleterre qui désapprouvait la politique de la reine Elisabeth, car elle n'était pas allée jusqu'au bout de la Réforme comme il l'espérait. Parce que « l'Église nationale reste extérieurement conservatrice dans sa conception pyramidale du ministère : confirmation du rôle des évêques, succession apostolique⁹ ». En 1565, le catholique Thomas Stapleton, par exemple, l'employa

⁷ Geoffrey F. Nuttall, *The Puritan Spirit : Essays and Address*, Londres : Epworth P, 1967, p. 11.

⁸ Owen appelle Chrysostome et Théophylacte les « oracles of Gods ». John Owen, *The Works of John Owen*, ed., William H. Goold, vol. 4, Londres, Richard Bayern, 1826, p. 390.

⁹ Bernard Cottret, *Histoire d'Angleterre, XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1996, p. 80.

pour critiquer ses ennemis protestants. L'archidiacre de Chichester, Henry Hammond, (1605-1660), se plaignait de la situation de l'Église Établie :

When the Church and kingdom must be dichotomized, precisely divided into two extreme parts, and all moderate persons by each extreme tossed to the other with furious prejudice; must brand all for heretics or carnal persons that will not undergo their razor; [...] When the boat that goes calmly with the stream, in the midst of two impetuous rowers, shall be assaulted by each of them, for opposing or affronting each; when the moderate Christian shall be branded on the one hand for *preciseness*, on the other for intemperance, on the one side for a *puritan*, on the other for a papist, or a remonstrant¹⁰.

Puisque le mot « puritain » était péjoratif, peu de gens, jusqu'en 1640, osaient se l'approprier. Exception faite pour le prédicateur Samuel Ward, qui déclara dans un sermon, imprimé en 1615, qu'il aimerait adorer Dieu à la manière de ceux appelés puritains, et William Prynne qui ne cessait de dire « we poor puritans ». La plupart des auteurs, appelés « puritains » par les historiens, préféraient des termes tels que « the godly », « the professors », « true gospeller » ou « the elect »¹¹.

Pour les historiens, il est plus facile de localiser ce mouvement, dit puritain, avant 1640, car ses grandes lignes étaient plus claires durant certaines périodes de conflit : le manifeste *Admonition to Parliament* en 1572 et les efforts de Thomas Cartwright pour instaurer le système presbytérien dans le gouvernement de l'Église des années 1580 et 1590 ; la confrontation des leaders puritains avec les évêques à la Conférence de Hampton Court en 1604 et la lutte des théologiens puritains contre l'émergence de l'arminianisme dans l'Église durant 1620 et 1630. Mais après 1640, lorsque le mouvement de réforme gagna du terrain dans le pays, le terme puritain céda la place à d'autres noms plus précis pour désigner les factions qui luttaient aux

¹⁰ Henry Hammond, *The Miscellaneous Theological Works*, 3rd ed., vol. 3, Oxford, John Henry Parker, n. d. p. 439.

¹¹ Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », dans *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, pp. 2-3.

côtés du Parlement, dont les plus importantes étaient les presbytériens et les indépendants¹². Comme la plupart des auteurs modernes¹³, nous employons le terme puritain au sens large pour désigner les protestants, modérés ou radicaux, dans leur tentative de réformer l'Église d'Angleterre. Car si sur le plan politique les différences entre ces courants étaient considérables, comme nous allons le voir, ce n'était pas le cas théologiquement parlant. L'esprit puritain comme tel, était présent chez les protestants les plus modérés, et chez les sectes séparatistes radicales. C'est pourquoi Gordon Wakefield dit : « [I]t is doubtful if in our time we can avoid using Puritan as an umbrella term¹⁴ ». C'est ainsi que nous appelons Richard Sibbes, Richard Baxter, Gerrard Winstanley et John Bunyan « puritains », bien qu'ils diffèrent sur de nombreux plans¹⁵.

¹² John R. Knott, Jr., *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P., 1980, p. 2.

¹³ Voir par exemple Arthur Sutherland Pigott Woodhouse, auteur de *Puritanism and Liberty : Being the Army Debates (1647-9) from Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, Chicago, Chicago UP, 1951. Pour Woodhouse les sectes des années 1640, même celles de l'aile radicale comme les quinto-monarchistes (*Fifth Monarchists*), sont des puritains.

¹⁴ Gordon Wakefield, *Bunyan the Christian*, Londres, HarperCollins Religious, 1992, p. 4.

¹⁵ Ces quatre écrivains ont fait l'objet d'une étude détaillée dans Knott, *op. cit.* L'auteur les a choisis car ils représentent un bon exemple des variantes de puritanisme qui existaient au XVII^e siècle.

Chapitre 1 Les puritains face à l'Église Établie et la monarchie

1. 1 De la reine Elisabeth à l'interrègne

Alors que le protestantisme gagnait du terrain sur le continent, les protestants anglais, ou les puritains, commencèrent eux aussi à être actifs dans le pays. Leur mécontentement fut beaucoup plus soutenu notamment durant le règne d'Elisabeth I (1558-1603). Lorsque cette dernière voulut mettre un terme au conflit religieux qui déchirait le pays, elle créa un compromis entre les catholiques et les protestants, pour imposer « une seule religion », quitte à se montrer intolérante en essayant d'éliminer toute divergence doctrinale¹⁶. Bien qu'au départ ce groupe protestant ait accepté ce compromis, il ne tarda pas, néanmoins, à dénoncer cette politique, qui, selon ses avocats, était une forme de ruse destinée à maintenir le catholicisme. Ainsi, le mouvement puritain dirigé par les pasteurs exilés sous le règne de Marie I dont la plupart étaient revenus de Genève et de Munich après avoir fui l'Angleterre pour échapper aux persécutions, se fortifia au fil des années, et considéra alors l'Église de l'État corrompue. Il dénonça fortement l'organisation hiérarchique de l'Église Établie et la subordination de celle-ci à l'État, ainsi que certaines pratiques de tradition catholique, comme la Simonie, le signe de croix, les tenues vestimentaires, etc. Il exigeait que la Bible soit la seule source de foi, et soit accessible à tous les croyants. Parmi les figures qui s'opposèrent à la politique de la reine Elisabeth, on peut citer les presbytériens Thomas Cartwright, John Field, et les premiers séparatistes John Penry, Robert Browne et Henry Barrow. John Field et

¹⁶ Comme le montre une lettre adressée à l'archevêque Matthew Parker en 1565 : « diversity, variety, contention and vain love of singularity, either in our ministers or in the people, must needs bring danger of ruin to our people and country », Matthew Parker, *Correspondance of Matthew Parker : Letters written by and to him, from A.D. 1535 to 1575*, Cambridge, Cambridge UP, 1853, p. 224.

Thomas Wilcox écrivirent une *Admonition to Parliament* en 1572. Dans cet ouvrage puritain, ils demandèrent à Elisabeth I de purifier l'Église d'Angleterre en supprimant des éléments jugés trop romains, de remplacer la hiérarchie ecclésiastique des évêques par celle des ministres et de restaurer le « vrai » culte du Nouveau Testament¹⁷.

Si la reine a pu maintenir la structure gouvernementale de l'Église, en imposant une soumission à ses opposants, elle n'a pas complètement anéanti leurs efforts pour réformer la liturgie de l'Église, puisque vers la fin de son règne, ces puritains, soutenus alors par le Parlement, ne cesseront d'interpeller la reine pour qu'elle purifie l'Église, jugée insuffisamment dégagée du papisme. Outre les préceptes théologiques calvinistes, importés de Genève, ils suivaient le Sabbatarianisme, soit l'observance stricte du dimanche¹⁸. Ce jour devait être consacré, comme le dit John Geree, exclusivement aux services religieux, et surtout les fidèles devaient s'abstenir de tout ce qui est interdit, car les interdits ce jour-là étaient jugés plus abominables encore. Geree allait jusqu'à s'interdire la musique, car celle-ci procure un plaisir aux sens : « moved sensual delight and hindrance to spiritual enlargements¹⁹ ». A noter que l'observance du Sabbat le dimanche fut l'une des croyances qui caractérisa le puritanisme au XVII^e siècle en Angleterre. Le mentor et ami d'Oliver Cromwell, Thomas Beard, par exemple, soutenait le fait que Dieu châtiât sévèrement ceux qui ne respectaient pas le jour du Seigneur²⁰.

¹⁷ Richard Mather explique pourquoi cette insistance du Nouveau Testament : « I conceive a visible ministering church under the Gospel to be a company of believers [...] I add 'under the Gospel' because the constitution under the Law was national, the officers, ordinances and places of worship, all fitted to such a frame, and typical; which under the Gospel was changed, as appeareth both by Christ's institution (Matt. 18) and all the Apostles' practice throughout in all places, who best understood our Saviour's intention and meaning for the constitution of churches evangelical, being by him instructed and left authorized there[in] », Woodhouse, *op. cit.*, p. 301.

¹⁸ G. M. Trevelyan, *English Social History : A Survey of Six Centuries : Chaucer to Queen Victoria*, Middlesex, Longmans, 1947, p. 181.

¹⁹ John Geree, *The Character of Old English, or Non-Conformist*, ed. W. Wilson, Londres, 1646, p. 3.

²⁰ Le châtiement de Dieu pour la non-observance du Sabbat était un sujet central dans la littérature puritaine. L'ouvrage de Thomas Beard, *The Theatre of God's Judgments* (1599), était en vogue au XVII^e siècle ; on peut citer aussi, à titre d'exemple, Nehemiah Wallington qui a consacré vingt ans de

Lorsque le roi Jacques I arriva en Angleterre en 1603, il fut confronté à un mouvement de puritains plus fervents qui exigeaient la réforme de l'Église. Les puritains, qui n'avaient pu faire plier la reine Elisabeth à leurs demandes d'instaurer une Église pure et réformée en Angleterre, avaient désormais de l'espoir. Le nouveau roi, d'abord roi d'Écosse, avait reçu une éducation presbytérienne, bien que sa mère, Marie, reine des Écossais (*Mary Queen of Scots*), ait été catholique. Il fut baptisé par le pionnier du calvinisme en Écosse, John Knox. En guise de réponse aux revendications des puritains, le roi organisa la mémorable Conférence d'Hampton Court en 1604, où il exprima son refus d'apporter des changements au système ecclésiastique épiscopal, car il était persuadé que son pouvoir en tant que roi s'affaiblirait sans les évêques. Lorsque les puritains lui demandèrent d'écarter l'épiscopat du pouvoir, il leur répondit : « My Lords the Bishops [...] if once you were out, and they in place, I know what would become of my supremacy, no bishop no king, as before I said²¹ ». Mais à partir de 1611, lorsque George Abbot devint l'archevêque de Canterbury, l'Église se montra moins récalcitrante quant aux demandes de réforme des puritains modérés. La souplesse de George Abbot, font remarquer Christopher Durston et Jacqueline Eales, avait empêché les puritains de se soulever contre l'Église de Jacques I et son gouvernement²². Mais les concessions du roi Jacques eurent bien des limites. Ne supportant pas l'austérité du puritanisme, notamment l'ascétisme et la stricte observance du dimanche, il publia en 1618 le Livre des Sports (*Book of Sports*), dans lequel il tolère la pratique des sports et autres

sa vie à recenser les exemples du courroux de Dieu sur ceux qui n'observaient pas le sabbat, Nehemiah Wallington, « Examples of God's Judgments on those that breaks His Holy Sabbath Day », *Historical Notices of Events Occurring Chiefly in the Reign of Charles*, Londres, Richard Bentley, 1869, pp 49-60. Pour ce thème, voir Christopher Hill, « The Uses of Sabbatarianism », *Society And Puritanism : in Pre-Revolutionary England*, New York, St. Martin's Press, 1997, pp. 118-182 ; Christopher Durston, « Preaching and sitting still on Sundays : the Lord's Day during the English Revolution », dans Christopher Durston and Judith Maltby, eds, *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester UP, 2006, pp. 205-225.

²¹ Anonymous, *A Collection of Choice, Sacred, and Valuable Tracts*, Londres, G. Strahan, 1721, p. 170.

²² Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », dans *The Culture of English Puritanism*, p. 5.

passes-temps récréatifs le dimanche, à condition que ceux-ci n'éloignent pas trop le croyant de son devoir religieux²³. Selon le roi, ces pratiques pourraient prédisposer les hommes à devenir de bons militaires, et leur éviter de perdre leur temps mal à propos dans des tavernes, comme le signale Christopher Hill²⁴. Une telle initiative ne laissera pas, bien sûr, les puritains, qui pensaient que le jour du Seigneur devait être consacré uniquement aux prêches, aux prières et à la lecture de la Bible, indifférents. Le Livre des Sports, selon eux, était une incitation à la débauche. Convaincus d'être les élus de Dieu, car ils entretenaient une relation spéciale avec Lui, les puritains se devaient de lutter, par devoir de conscience, jusqu'à obtenir gain de cause. La dénonciation de ces jeux, récréation et divertissements par les anti-puritains s'immortalisa dans la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) de Beelzebub dans *The Pilgrim's Progress*, où une liste des vanités est exposée : « a Fair wherein should be sold all sorts of vanity, [...] Lusts, Pleasures, and Delights of all sorts [...] And, moreover, at this Fair there is at all times, to be seen Juggling, Cheats, Games, Plays, Fools, Apes, Knaves, and Rogues, and that of all sorts²⁵ ».

Durant le règne de Charles I (1625-1649), l'effervescence religieuse ayant atteint son apogée, le bras de fer entre les puritains et le gouvernement du roi et de son Église prit une tournure plus évidente. Son amour pour la peinture, l'architecture et la sculpture de la Renaissance toucha la susceptibilité des puritains. Les faveurs que Charles octroya aux arminiens les ulcérèrent. Pour les puritains, l'arminianisme n'était qu'une innovation, aux antipodes de la vraie religion : il prône la théologie de l'anti-prédestination, professe une liturgie élaborée et encourage la décoration des églises. Selon les puritains et le Parlement, cette connivence avec les arminiens laissait penser que le roi avait l'intention de rapprocher l'Angleterre de Rome ; ne

²³ *The Book of Sports* (1618) est un livre qui encourageait la danse et la récréation le dimanche, le jour du Seigneur. Voir Henry Bettenson and Chris Maunder, eds, *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford UP, 1999, pp. 313-316.

²⁴ Hill, *Revolution*, p. 84.

²⁵ *PP*, p. 86.

s'était-il pas d'ailleurs marié à une catholique dévouée, Henriette-Marie²⁶ ? Leur antagonisme vis-à-vis de la Couronne et de l'Église Établie fut aussi alimenté, entre autres, par leur volonté de supprimer le Livre des Sports, que Charles publia de nouveau en 1633 : « James I in 1618 and his son in 1633, by authorising Sunday Sports, were flying in the face of respectable middle-class opinion, appealing to all that was unregenerate, undisciplined, and popish in men²⁷ ». Car l'une des raisons de la réédition du livre était de distraire les gens et les empêcher ainsi d'entrer dans le camp de la rébellion : le duc de Newcastle chuchota à l'oreille de Charles II, quelque années plus tard : « The traditional sports will amuse the people's thoughts, and keep them in harmless action, which free your Majesty from faction and rebellion²⁸ ». Tous ces griefs avaient engendré une haine forte de la part de certains protestants envers le roi et son Église. C'est alors que leur opposition se politisa comme jamais auparavant. Ainsi l'Église d'Angleterre qualifia de puritain tout individu s'opposant à elle, qu'il soit presbytérien, séparatiste ou autre, et ne tarda pas à contre-attaquer : dès que Charles I prit le dessus sur le Parlement et se proclama monarque absolu en 1629, William Laud, évêque de Londres, prit des mesures de répression à l'encontre des puritains : il interdit la prédication au sujet de la prédestination, exhorta le clergé à utiliser le Livre des Prières Publiques (*Book of Common Prayer*), défendit aussi de porter l'étole et le surplis et recommanda au laïcat de s'agenouiller pour recevoir la communion²⁹. Et lorsqu'il devint archevêque de Canterbury en 1633,

²⁶ Sur le sujet de l'arminianisme et Charles I et William Laud voir, Stephen Foster, *The Long Argument : English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700*, North Carolina, North Carolina UP, 1991, pp. 130-131, 133-134, 344 n. 64 ; Dewey D. Wallace, *Puritans and Predestination : Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, North Carolina, North Carolina UP, 1982, pp. 108-9.

²⁷ Hill, *Revolution*, p. 84.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Le Livre des prières communes (*Book of Common Prayer*) appelé aussi *Prayer Book*, est le livre liturgique de l'Église d'Angleterre. Le titre complet de ce livre est *The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments, and Other Rites and Ceremonies of the Church, According to the Use of the Church of England*. L'archevêque Thomas Cranmer (1489-1556), en se basant sur les livres liturgiques et des bréviaires médiévaux, avait écrit, en 1549, le *First Prayer Book of Edward VI*. Ce livre a joué un rôle important dans l'histoire politique et religieuse du pays. Il fut fortement critiqué

il s'opposa aux puritains sur l'observance du sabbat, et recommanda que le Livre des Sports soit lu dans toutes les églises. Face à ces répressions, beaucoup de puritains fuirent l'Angleterre, persuadés que le pays était fatalement gangrené par le mal, et que nulle solution n'était alors possible : John Winthrop (1588-1649), John Cotton (1584-1652), Thomas Hooker (1586-1647), Thomas Shepard (1605-1649) et bien d'autres partirent pour s'installer dans la région de la Nouvelle-Angleterre, après parfois un passage par la Hollande. Persuadés d'être les élus de Dieu, ils se reconnaissaient en Moïse et les Hébreux qui avaient fui l'Égypte vers la terre promise, Canaan³⁰. Parmi ceux qui étaient restés en Angleterre, certains furent persécutés, comme William Prynne (1600-1669), Henry Burton (1578-1648) et John Bastwick (1593-1654) qui eurent les oreilles arrachées et le visage défiguré par un fer brûlant, pour avoir osé critiquer Laud dans leurs pamphlets.

Dans sa rage de mâter la Réforme, le roi Charles I voulut non seulement diminuer l'influence des puritains en Angleterre, mais aussi en Écosse, où il tenta d'imposer le Livre des Prières Publiques. Mais les habitants, touchés dans leur amour propre, réagirent contre cette tentative d'inclusion de l'Église presbytérienne

par les protestants, le jugeant trop papiste. Ainsi, il fit l'objet de plusieurs révisions. En 1552, il y eut une seconde version, *Second Prayer Book of Edward VI*, puis une autre, en 1559, sous le règne d'Elisabeth. L'autre document fondamental de l'Église d'Angleterre sont les Trente-neuf Articles (*Thirty-nine Articles* ou *The Articles of religion*). Ces articles tirent leur origine des Treize Articles de 1538, qui scellent l'accord entre Henri VIII et les princes luthériens allemands. Ces articles ont été repris par l'archevêque Thomas Cranmer en 1553 pour rédiger les Quarante-Deux Articles afin de « prévenir les divergences d'opinion ». Lorsque Mary devint reine (1553), elle les abrogea pour rétablir le catholicisme. Mais ces articles resurgirent durant le règne d'Elisabeth I, qui voulut mettre un terme aux controverses entre les catholiques et protestants. Après des années de travail de révision de ces articles par le synode de Canterbury, la version des Trente-Neuf Articles vit le jour en 1571. Craignant d'aggraver les querelles entre les catholiques et les protestants, elle laissa planer l'ambiguïté sur certaines doctrines. Quand ces articles se montrent explicites, ils vont bien souvent vers la doctrine calviniste. C'est le cas pour la Sainte Cène (repas du Seigneur), l'un des deux sacrements de l'Église d'Angleterre : il ne s'agit pas de la transsubstantiation, c'est-à-dire conversion du pain et du vin en corps et sang du Christ, mais simplement d'un simple acte mémorial.

³⁰ Sur le thème des puritains anglais qui voyait le Nouveau monde comme la Terre promise, la nouvelle Sion, voir Foster, « Israel's Fate : The Definition of Establishment », *op. cit.*, pp. 231-285 ; Francis J. Bremer, *The Puritan Experiment : New England Society from Bradford to Edwards*, Lebanon, UP of New England, 1995. Trois chapitres (2^e, 3^e et 4^e) abordent judicieusement ce thème. Le Nouveau Testament a certainement fortifié ce sentiment de vouloir quitter l'Angleterre tyrannique à la recherche d'une terre juste où les puritains pourraient vivre leur foi en toute liberté et quiétude, comme le laisse entendre Pierre : « look for new heavens and a new earth, wherein dwelleth righteousness », 2 Pierre, 3, 13.

d'Écosse dans l'Église d'Angleterre. En 1638, par la Pétition Nationale (*National Covenant*), qui revendiquait la foi réformée et la liberté de l'Église d'Écosse, ils entreprirent de défendre leur Église presbytérienne. C'est ainsi que le Parlement d'Angleterre et l'Écosse se retrouvèrent devant un seul et même ennemi, le roi. En 1642 le Parlement entra en guerre contre le roi. Pour atténuer le conflit entre la monarchie et les presbytériens écossais, l'Angleterre et l'Écosse tombèrent d'accord pour que les Églises des deux pays soient gouvernées avec le même système presbytérien. Mais cette entente créa des mécontents dans les rangs des puritains indépendants. L'armée, sous l'influence de ces derniers, exerça des pressions sur le parlement pour faire échouer cette entente. Comme le roi et son armée étaient désormais fragilisés (par les troupes écossaises pendant les guerres civiles, la Guerre des Évêques), Oliver Cromwell (1599-1658) et son armée, la *New Model Army*, put capturer et exécuter l'archevêque Laud en 1645, et faire décapiter le roi en 1649, pour trahison.

Le camp parlementaire avait servi, durant la guerre civile, à beaucoup de jeunes soldats, comme centre de formation pour s'approprier les idées théologiques des groupes séparatistes. Des capitaines et commandants, mais aussi des prédicateurs, répétaient toujours que Dieu serait du camp de ceux qui allaient purifier l'Église et tout le pays du mal. Dans la garnison de Newport Pagnell, où Bunyan fut posté du mois de novembre 1644 au mois de juillet 1647, le commandant Sir Samuel Luke et le baptiste général Henry Denne prêchaient³¹. Les chercheurs (*Seekers*) John Saltmarsh et William Erbery étaient aussi des prédicateurs de renom dans l'armée. Erbery était à Newport Pagnell vers la fin de 1645. La *New Model Army* avait particulièrement contribué à intensifier l'animosité entre l'Église Établie et les sectes

³¹ Voir Charles Harding Firth and Godfrey Davis, *The Regimental History of Cromwell's Army*, Michigan, Clarendon Press, 1940. Les auteurs démontrent comment les officiers, même les simples soldats, prêchaient dans l'armée.

radicales. Parce qu'il y avait une grande liberté au sein de cette institution militaire, les prédicateurs, pour la plupart des indépendants, galvanisaient les congrégations civiles et les soldats avec des prêches antimonarchiques et anticléricaux. Beaucoup de prédicateurs radicaux, comme Thomas Collier, William Dell et William Erbery, clamaient que les ministres de l'Église d'État étaient antichrétiens, alors que ceux qui s'engageaient dans la *New Model Army* étaient considérés des soldats de Dieu : « They are as well the Army of God, as publick persons, not for a particular interest (though that may appear for a time in some) but for publick and eternal things, not to themselves, but for all Saints, yea, for all men also³² ».

Les années quarante furent marquées par une chasse aux sorcières contre les clercs royalistes, qui étaient des traîtres selon les puritains, car ils s'étaient trop rapprochés du catholicisme, en favorisant, par exemple, le rite de l'autel et la décoration des églises³³. Outre ces arrestations, la période de la guerre civile fut caractérisée par l'imposition d'une vie stricte et austère pour le peuple dans presque tout le pays. Les puritains pensaient que le pays avait sombré dans une débauche telle qu'il était urgent de revenir à Dieu. C'est ainsi, que le Long Parlement, en 1641, imposa au peuple l'observance stricte du dimanche. En 1643, il recommanda de brûler le Livre des sports de Charles. En 1644, on vota une loi qui exigea une observance plus soutenue du dimanche, où furent interdits tous les sports ainsi que d'autres activités qui procurent du plaisir comme sonner les cloches, la danse et les

³² William Erbery, *The Testimony of William Erbery, Left Upon Record for the Saints of Succeeding Ages*, Londres, Pr. for Giles Calvret, 1658, p. 25. Pour le rôle de *New Model Army* dans l'antagonisme entre la couronne et les groupes parlementaires, voir Christopher Hill, « The New Model Army », *The World Turned Upside Down*, Londres, Penguin Books, 1991, pp. 57-64.

³³ L'autel est la sainte table servant à célébrer le sacrifice de la messe dans la liturgie catholique. Les croyants présents, par la réception du corps (pain) et du sang (vin) du Christ, en reçoivent grâce de son sacrifice salvateur de la croix. Mais les puritains étaient contre ce rite et toutes les superstitions qui l'entourent car la façon de célébrer l'eucharistie n'allait pas dans le sens de l'esprit de la chrétienté : le célébrant tourne le dos à l'assemblée, prononce des mots incompréhensibles pour les croyants présents. Les protestants, et les puritains en particulier, proposent de simples tables en mémoire du dernier repas du Christ.

jeux³⁴, des activités pécheresses selon Bunyan, dont il eut du mal à se séparer, comme il le confesse dans *Grace Abounding*. En 1645, l'Assemblée de Westminster publia le *Directory for Public Worship*. Ce manuel, qui voulait surtout supplanter le Livre des Prières Publiques³⁵, avait une double mission : d'un côté, mettre un terme au péché, et de l'autre exhorter un comportement pieux. C'est ainsi que ce manuel interdit de célébrer certaines fêtes traditionnelles comme les fêtes de Noël et de Pâques, car elles n'étaient pas scripturaires ; et imposa alors certains jours de jeûne et d'humiliation. Chaque dernier mercredi du mois devint un jour national de jeûne. À tous était demandé d'observer une vie stricte : prier, lire la Bible, assister aux sermons, chanter les psaumes, etc. À noter que pendant cette période le peuple était appelé aussi à rendre grâce à Dieu pendant des jours d'action de grâce (*Thanksgiving*³⁶).

Au début de l'interrègne, les recommandations du Long Parlement se durcirent encore davantage. Les puritains, maintenant au pouvoir, avaient la nette conviction que Dieu les avait choisis pour instaurer la cité de Dieu dans le pays. Jugeant que les jurons, le libertinage, l'ivrognerie et d'autres « péchés » étaient la cause de tous les maux du pays, ils se sentirent le devoir de purifier cette société dépravée. C'est ainsi que les sermons en chaire et des livres des écrivains puritains se multiplièrent pour dénoncer fortement les jeux, la danse, le sexe, la musique, l'art, le théâtre etc., qui étaient considérés comme des tentations de Satan. En 1650 le Parlement croupion (*Rump Parliament*) vota une loi qui sanctionna d'une amende tout individu qui jurait ; même les enfants avaient droit à une amende de 30 shilling

³⁴ Pour plus de détails sur ces interdictions pendant cette période, voir Christopher Durston, « Puritan Rule and the failure of Cultural Revolution, 1645-1660 », dans Christopher Durston and Jacqueline Eales, eds, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, pp. 210-233.

³⁵ Comme l'exprime clairement le titre complet du manuel : *A Directory for Public Worship of God throughout the Three Kingdoms of England, Scotland, and Ireland. Together with an Ordinance of Parliament for the taking away of the Book of Common Prayer, and the Establishing and Observing of this Present Directory throughout the Kingdom of England and the Dominion of Wales.*

³⁶ Les festivités de *Thanksgiving* se tiennent toujours aux USA chaque année le quatrième jour du mois de novembre, en commémoration au jour de Thanksgiving organisé par les Pères pèlerins à l'occasion de leur première récolte en 1621.

pour leur premier juron. Dans la même année, on vota la loi sur l'adultère, qui condamnait les coupables à la peine de mort (et trois mois d'emprisonnement pour fornication). Les prostituées et les souteneurs de maisons closes étaient fouettés. En 1654, Oliver Cromwell adopta une ordonnance interdisant tous les combats de coqs³⁷, et en 1655 il déploya une armée à travers le pays pour imposer aux gens une vie pieuse, et punir toute personne ne respectant pas les lois sur les jurons, l'ivrognerie, etc. En 1657, il interdit aussi dans les tavernes non seulement la musique mais tous les paris sur les jeux³⁸.

C'était la période où les gentlemen, les lords, les nobles étaient la cible des sectes radicales qui siégeaient au Parlement. Le grand prédicateur parlementaire

³⁷ On a du mal à comprendre de nos jours cette interdiction de combats des coqs (*cockfight*). Cependant, cette distraction avait à l'époque le statut de sport qui procurait le plus de plaisir. Gervase Markham, dans son *Pleasures of Princes, or Good Men's Recreations* (1635), écrit : « There is no pleasure more noble, delightsome, or void of couzonage and decept than this pleasure of cocking ». Et Charles Cotton, dans son *Compleat Gamester* (1674), souligne ce fait aussi : « Cocking is a sport or pastime so full of delight and pleasure that I know not any game in that respect is to be preferred before it ». Cités dans la préface, Richard-Henry Beaumont et William-Dunn Macray, *Beaumont Papers : Letters Relating to the Family Beaumont, of Whitley, Yorkshire, from fifteenth to the seventeenth centuries*, Londres, Nicholas and Sons, 1884, p. xvi. Cromwell insista sur son interdiction à cause de l'engouement et la frénésie qu'il suscitait à son époque : les spectateurs se disputaient, juraient, buvaient et pariaient durant ces combats. Les auteurs puritains ne manquaient jamais de dénoncer ces combats et certains jeux dans leurs ouvrages, comme Benjamin Keach : « The guests to whom he [le personnage Riches] so readily opened, were 'the Lust of the Flesh, the Lust of the Eyes, and the Pride of Life.' 1 John ii. 16. These, *Richies* took much delight in, and associated with continually. Sometimes they concluded him to the tavern, sometimes to the play, and sometimes amused him at bowls, cards, and dice, an other sensual sports and pleasures », Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 43. Outre le fait que les jeux, la musique et la danse étaient mal vus, car ils éloignaient l'individu de la foi, ils perturbaient aussi la vie paisible de certains croyants puritains, comme l'explique Baxter : « In the village where I lived, the reader read the common prayer briefly, and the rest of the day, even till dark, except eating time, was spent in dancing under a may-pole and great tree, nor far from my father's door; where all the town did meet together. And though one of my father's tenants was the piper, he could not restrain him nor break the sport; so that we could not read the scripture in our family without the great disturbance of the taber and pipe and noise in the street », Richard Baxter, *Select Practical Writings of Richard Baxter : With a Life of the Author*, ed., Leonard Bacon, vol. 1, New-Haven, Durrie & Peck, 1831, p. 19.

³⁸ Christopher Durston, « Puritan Rule and the failure of Cultural Revolution, 1645-1660 » dans *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 217. Il faut noter que dans la société anglaise du XVII^e siècle, prononcer une parole à l'encontre de Dieu, de Christ ou des Écritures était considéré comme blasphématoire. D'ailleurs les lois qui condamnaient sévèrement cette pratique ne dataient pas seulement de l'interrègne : « Les jurons étaient *a fortiori* interdits, voire sévèrement réprimés si l'on se rapporte à la grande Loi de 1682, ART. 3 à 6 : si vous juriez quelque chose devant Dieu ou le Christ ou si vous aviez des paroles blasphématoires à l'encontre de Dieu, de Christ, de l'Esprit saint ou 'des Écritures de vérité', il vous en coûtait 5 shilling ou 5 jours d'emprisonnements dans 'la maison de correction', jours pendant lesquels vous étiez assujettis 'aux travaux forcés au profit de la communauté, et nourris au pain sec et à l'eau' », Christophe Tournu, *L'héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, dans Jean-Luc Chabot and Christophe Tournu, eds, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 61.

Stephen Marshall déclara : « [I]f there were no kings, no queens, no lords, no ladies, no gentlemen nor gentlewomen in the world, 'twould be no loss to God Almighty³⁹ ». Ce cri contre la classe supérieure a servi les interprétations marxistes de la Guerre civile. Les gens simples et humbles, pour la première fois, semblaient pouvoir donner leur avis, au même titre que ceux de la haute sphère de la société.

Cependant, cette opposition à la cour et à son Église, ayant causé la chute de la monarchie et l'instauration d'une république parlementaire, n'était pas l'œuvre d'une seule mouvance, avec une position politique unifiée. Il y avait celles qui voulaient réformer l'Église de l'intérieur. C'est-à-dire, travailler sous la tutelle royale avec les prélats de l'Église Établie. C'était une stratégie qui œuvrait pour un changement graduel afin d'éviter l'anarchie et la discorde dans le pays. Ces réformateurs sont considérés par les historiens comme des puritains modérés, les « presbytériens », tel Richard Baxter. En fait, ces faits historiques remontent au XVI^e siècle. Pour rendre crédible sa politique de compromis, Elisabeth avait recruté certains de ces protestants anglais revenus de l'exil dans l'Église Établie. Mais cette « conformité » à la religion d'État ne tarda pas à diviser le groupe des puritains. Voyant que la stratégie de ces puritains avait échoué, d'autres se détachèrent d'eux, et revendiquèrent une politique plus radicale : réformer l'Église non pas de l'intérieur mais de l'extérieur, d'où leur nom « indépendants » (ou congrégationalistes). Cette division des puritains en presbytériens et indépendants a eu lieu aux environs de 1642. Ce qui les distingue surtout c'est le mode de gouvernance de l'Église. Les presbytériens voulaient changer le système (hiérarchique) épiscopal de l'Église Établie par celui de Genève, un gouvernement synodal, déjà instauré en Écosse. Mais les indépendants étaient contre, et publièrent ainsi vers le mois de janvier 1644 *An Apologeticall Narration : Humbly Submitted to the Honourable Houses of*

³⁹ Thomas Peregrine Courtenay, *Memoirs of the Life, Works, and Correspondance of Sir William Temple, Bart*, Vol II, Londres, Longman, 1836, p. 311.

*Parliament*⁴⁰, un traité dans lequel ils exprimèrent leur refus de ce système. Et en 1648, dans une déclaration, *The Reasons presented by the Dissenting Brethren against certain Propositions concerning Presbyteriall Government*⁴¹, ils critiquèrent les propositions des presbytériens et affichèrent leur autonomie et leur volonté de se gouverner par eux-mêmes, au lieu de s'identifier à l'Écosse⁴². Alors que les presbytériens étaient pour une gouvernance nationale : une seule Église pour tous les croyants, les indépendants revendiquaient « une décentralisation ecclésiastique, et l'autonomie des diverses congrégations⁴³ ».

La manière de gouverner l'Église a toujours eu un grand impact dans le monde chrétien occidental. Après l'édit du Milan en 313, les empereurs romains Constantin et Licinius avaient pris le pouvoir de dicter la doctrine de l'Église chrétienne. Mais dès que Gélase I devint pape au V^e siècle, il revendiqua l'autonomie de la juridiction ecclésiastique vis-à-vis du pouvoir politique, et rendit la suprématie spirituelle au pape, successeur de Pierre, et non au roi. Ce dernier ne devait plus interférer dans la vie spirituelle des chrétiens. C'est alors qu'une rivalité entre le roi/empereur et le pape durant le Moyen Âge s'engagea pour savoir qui était le représentant de Dieu sur terre. Le roi voulait avoir le contrôle absolu sur l'Église : dicter la doctrine et désigner les évêques, alors que le pape voulait que le roi lui soit soumis. Pour lui, en effet, le temporel devait rester sous l'autorité du spirituel. Au XIV^e siècle, le philosophe Marsile de Padoue (v.1275-v.1342), en

⁴⁰ Le traité est écrit par les cinq indépendants Thomas Goodwin, Philip Nye, Sidrach Simpson, Jeremiah Burroughs et William Bridge.

⁴¹ Écrit par sept auteurs : en plus des cinq ministres indépendants, William Carter et William Greenhill.

⁴² Voir Wakefield, *op. cit.*, p. 7 ; Francis J. Bremer, and Tom Webster, *Puritans and Puritanism in Europe and America : A Comprehensive Encyclopedia*, 2 vol, California, ABC & CLIO, 2006, pp. 375-376 ; John Coffey, « A bitter Enemy to Presbyterie », *John Goodwin and the Puritan Revolution : Religion and Intellectual Change in 17th-Century England*, New York, The Boydell Press, 2008, pp. 97-130.

⁴³ Bernard Cottret, *Histoire d'Angleterre, XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1996, p. 100.

s'appuyant sur les sources bibliques et aristotéliennes⁴⁴, élabora dans *Defensor Pacis* « Défenseur de la Paix », la théorie selon laquelle le « législateur » (pour lui le roi), étant le représentant du peuple, avait normalement le droit de désigner les évêques, de faire les lois pour l'Église et d'intervenir sur les questions de la foi. Marsile rejeta le droit d'intervention du pape dans les affaires temporelles, et réfuta l'idée du pouvoir absolu papal, car il n'y avait pas de preuve, selon lui, dans la Bible qui permettait au pape de prendre les rennes de l'Église. Il affirmait aussi, pour qu'il y ait la paix et l'unité dans le pays, que l'Église devait se soumettre au gouvernement, une théorie qui rappelle la philosophie de Hobbes⁴⁵. Voulant obtenir l'annulation de son mariage avec Catherine d'Aragon pour épouser Anne Boleyn, Henri VIII (1491-1547) rompit avec le pape, Clément VII et Rome, et se déclara chef suprême de l'Église d'Angleterre en 1534 par l'« Acte de Suprématie ». Dès lors, les théologiens, à l'instar de Richard Hooker (1554-1600), se mirent à élaborer des preuves scripturaires pour justifier le droit du gouvernement à contrôler l'Église. C'est ainsi que le roi devint, pendant le règne des Tudors et Stuarts, le représentant de Dieu sur Terre. Cette position royaliste se heurtait bien sûr aux catholiques anglais et aux presbytériens. Ces derniers protestèrent en dénonçant et les royalistes et les catholiques : ils rejetaient la hiérarchisation du clergé de l'Église catholique romaine : diacres, prêtres et évêques ; et réagirent également contre la structure épiscopale de l'Église d'Angleterre, jugée trop proche de l'organisation hiérarchique catholique (excepté le cardinalat et la papauté), et contre la suprématie royale, en démontrant que le système ecclésiastique monarchique venait d'en haut (roi)

⁴⁴ On pense que Marsile était fortement influencé par l'averroïsme, fréquenté à Paris, lors de ses études de droit. Selon la thèse dite l'unité de l'intellect, Averroès (Ibn Rouchd) (1126-1198) avance qu'il n'y a qu'une seule âme intellectuelle pour tous les hommes. Cette théorie fut fortement attaquée par Thomas d'Aquin. Voir Alain de Libera, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 2004.

⁴⁵ Michael W. McConnell, « Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I : Establishment of Religion », *William and Mary Law Review*, 2003, vol. 44.5, pp. 2105-2208. Le *Leviathan*, œuvre majeure de Thomas Hobbes, où le pouvoir absolu est accordé au monarque. Sans cet absolutisme monarchique, la société sombrerait, selon lui, dans le chaos.

jusqu'au peuple, en passant par les évêques, alors que la Bible parle d'un système inverse, comme celui de Genève : peuple – ministres – presbytères ; en d'autres termes, d'une hiérarchisation ascendante. C'est un système qui comprend deux niveaux complémentaires : local et national.

Déjà bien avant les presbytériens, signale Christopher Hill, les lollards, au XVI^e siècle, avaient critiqué le système clérical de l'Église catholique. Beaucoup d'entre eux rejetèrent le baptême, la confession et la transsubstantiation, ils déclarèrent que le clergé était pire que Judas, qui vendit le Christ pour trente deniers, alors que les prêtres avaient vendu des messes pour un demi-denier⁴⁶. Les Familistes étaient, eux aussi, partisans de cette philosophie, et considéraient l'autorité ecclésiastique comme une imposture sans précédent. William Tyndale était l'une des figures à s'être fortement investi contre l'organisation de l'Église catholique. Dans son traité *The Obedience of a Christian Man, and how Christian Rulers ought to Govern*, il affirme que la Bible ne soutient pas une hiérarchisation dans l'église, mais reconnaît la souveraineté du roi. Une partie de ce traité est une contre-attaque aux accusations proférées par les catholiques contre les luthériens et leur doctrine qu'ils prétendaient être contre toute autorité. Les polémistes catholiques romains maintenaient que le rejet de la hiérarchie ecclésiastique par Luther entraînerait forcément la chute de la hiérarchie monarchique : « The hypocrites [catholics] say unto the kings and lords, these heretics would have us down first, and then you [king], to make of all common⁴⁷ ». Mais Tyndale avançait tout le contraire : c'est la

⁴⁶ Hill, *The World*, p. 25.

⁴⁷ William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man, and how Christian Rulers ought to Govern [...]* (1528), ed., David Daniell, Londres, Penguin Classics, 2000, p. 105. Certains historiens avancent que cet ouvrage a encouragé le roi Henri VIII à se proclamer le chef suprême de l'Église d'Angleterre. Après l'avoir lu, le roi déclare : « This is a book for me and for all kings to read », J.J. Scarisbrick, *Henry VIII*, Californie, U of California P, 1968, 247. Rien d'étonnant lorsque l'on lit les propos qu'il (Tyndale) a tenu à l'égard de l'autorité. Après avoir vivement recommandé aux serviteurs de bien se soumettre à leurs maîtres, il déclare : « Let every soul submit himself to the authority of the higher powers. There is no power except from God: the powers that be are ordained by God. Whoever therefore resists that power, resists the ordinance of God. Those who resist will receive damnation for themselves. For rulers are not to be feared for good works, but for evil. Do you want to be without

hiérarchie de l'Église qui encourageait la désobéissance du roi, en lui refusant sa souveraineté sur le pape :

Nay ye hypocrites and right heretics approved by open scripture, the kings and lords are down already and that so low that they cannot go lower. Ye tread them under your feet and lead them captive and have made them your bond servants to wait on your filthy lusts and to avenge your malice on every man contrary unto the right of God's word. Ye have not only robbed them of their land, authority, honour and due obedience which ye owe unto them, but also of their wits, so that they are not without understanding in God's word only but even in wordly matters that pertain unto their offices, they are more than children. Ye bear them in hand what ye will, and have brought them even in case like unto them which when they dance naked in nets, believe they are invisible. We would have them up again and restored unto the room and authority which God hath given them, and whereof ye have robbed them⁴⁸.

En outre, lors de ses critiques à l'encontre de l'Église romaine, il répondit aux catholiques, qui affirmaient que les Écritures soutenaient leur position, en disant que les mauvaises traductions de certains mots particuliers dans la Bible leur avaient donné l'illusion que la Bible approuvait la hiérarchie de l'Église⁴⁹.

Mais selon les membres des congrégations séparatistes le système de gouvernance du presbytérianisme, sans parler de celui des catholiques et de la

fear of that power? Then do well, and so you shall be praised by him; for he is the minister of God for your good. But if you do evil, then fear: for he does not bear a sword for nothing; for he is the minister of God to take vengeance on those who do evil. Therefore you must obey; not for fear of vengeance only, but also because of conscience. It is for this reason that you pay tribute: for they are God's ministers serving for that purpose. Give to every man therefore his duty: tribute to whom tribute belongs; custom to whom custom is due; fear to whom fear belongs; honour to whom honour pertains », William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, p. 107. Mais en vérité une lecture en filigrane montre que cette soumission au roi est contrebalancée par le fait que celui-ci doit d'abord se soumettre à Dieu : « Note that judges are called gods in the Scriptures, because they are in God's place, and they execute the commandments of God », William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, p. 108. En outre, plusieurs passages recommandent aussi que la soumission absolue doit être à Dieu seul. C'est la raison pour laquelle Hill affirme que « Tyndale was the father of congregational independency, whether or not that was his intention », Christopher Hill, « Tyndale and His Successors », *Reformation*, 1996, vol. 1, pp. 98-112.

⁴⁸ William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man*, p. 105.

⁴⁹ *The Thomas More / William Tyndale Polemic : A Selection*, Sheffield, Early Modern Literary Studies, [en ligne] 2010, ed. Matthew W. Decoursey, consulté le 15 juin 2011. URL: <http://extra.shu.ac.uk/emls/moretynsdale.pdf>

religion établie, était injustifié, car il n'était ni biblique ni apostolique. Leurs congrégations étaient fondées par des croyants, devenus des saints car Jésus les avaient appelés et justifiés, à l'instar des apôtres. Leur Église, appelée l'Église du Christ ou congrégation du Christ (car seul le Christ est le maître suprême de l'Église), est identifiée comme telle non pas géographiquement mais par le groupe de croyants qui la composent. Alors que les presbytériens étaient en faveur d'une gouvernance de la nation, les congrégationnistes étaient pour une gouvernance indépendante et autonome de chaque congrégation locale. *The Oxford Dictionary of the Christian Church* définit le congrégationalisme en ces termes : « Congregationalism is that form of Church polity which rests on the independence and autonomy of each church⁵⁰ ». James Leo Garrett définit le système de gouvernance des congrégationalistes ainsi : « It is that form of church governance in which final human authority rests with the local particular congregation when it gathers for decision-making⁵¹ ». L'expression « final human authority » sous-entend que l'église est sous l'autorité divine, c'est-à-dire celle de Jésus Christ et du saint Esprit⁵². Le pasteur de l'église locale, souvent plus âgé que les autres croyants, n'avait pas le pouvoir absolu sur les fidèles :

And whereas this corporation consisteth both of elders and brethren [...]
his scope is to demonstrate a distinct and several share and interest of

⁵⁰ F. L. Cross and E. A. Livingstone, eds, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3 ed., Oxford, Oxford UP, 2009.

⁵¹ James Leo Garrett, « The Congregation-led Church : Congregational Polity », *Perspectives on Church Government : Five Views on Church Polity*, dans Chad Owen Brand and R. Stanton Norman, eds, Nashville, Broadman and Holman, 2004, p.157. Voir aussi Paige Patterson, « Single-Elder Congregationalism », dans Steven B. Cowan and Stanley N. Gundry, eds, *Who Runs the Church? : 4 Views on Church Government*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, pp. 131-184.

⁵² Dans ce contexte, Bunyan considérait l'Église de Rome médiévale, avec ses synodes qui avaient forgé sa tradition, comme une fausse Église, parce qu'elle n'était pas guidée par le Saint Esprit. D'ailleurs ses pratiques étaient pour la plupart non scripturaires : « The spirit of Antichrist is that spirit of error that hath puffed up the false church into a conceit of herself, and unscriptural worship; and that hath made this false church, which is his body, to ascribe all the horrible things and acts thereof, to the wisdom, guidance, directions or operations of the Holy Ghost: As, 1. In all her unscriptural councils, assemblies and convocations, they blasphemously father what they do upon the Holy Ghost, and make him the inventor and approver thereof », John Bunyan, *Of Antichrist and His Ruin*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol. 2, p. 42, [en ligne], consulté le 1 janvier 2007. URL : <http://www.bunyanministries.org>

power in matters of common concernment vouchsafed to each of these, and dispersed among both, by charter from the Lord; as in some of our towns corporate, to a company of aldermen (the rulers) and a common council (a body of the people) there useth to be the like. He giving unto the elders or presbytery a binding power of rule and authority, proper and peculiar unto them, and unto the brethren, distinct and apart, an interest of power and privilege to concur with them, and that such affairs should not be transacted but with the joint agreement of both, though out of a different right; so that as a church of brethren only could not proceed to any public censures without they have elders over them, so nor in the church have the elders power to censure without the concurrence of the people; and likewise so as each alone hath not power of excommunicating the whole of either, though together they have power over any particular person or persons in each⁵³.

On peut même dire que le pasteur avait plus de devoirs que de droits : il devait enseigner la doctrine à ses frères et soeurs, veiller sur eux et les guider dans le désert de ce monde, à l'instar d'un pasteur qui veille sur son troupeau. La fonction de ce pasteur était essentielle et respectable : « Rebuke not an elder, but intreat him as a father⁵⁴ ». Il devait également faire preuve de patience pour écouter ses disciples, car ces derniers avaient le droit de débattre et de proposer leur point de vue pour le bon déroulement de la congrégation, comme le laisse entendre le « chercheur » (*Seeker*) John Saltmarsh : « The interest of the people in Christ's kingdom is not only an interest of compliancy and obedience and submission, but of consultation, of debating, counselling, prophesying, voting⁵⁵ ». Il est choisi (par ses frères de la congregation) non sur des critères de compétences mais par le don de l'Esprit

⁵³ Woodhouse, *op. cit.*, p. 295.

⁵⁴ 1 Timothée 5, 1.

⁵⁵ Woodhouse, *op. cit.*, p. 184. Cet esprit populaire des congrégationalistes est un élément clé qui explique leur haine envers le système ecclésiastique catholique romaine. En voulant souligner que le pouvoir de l'Église devait être entre les mains du peuple, Thomas Goodwin et Philip Nye s'attaquèrent au système de gouvernance catholique : « In those former darker times, this golden ball was thrown up by the clergy (so called) alone to run for among themselves. This royal donation, bestowed by Christ upon his Church, was taken up and placed in so high thrones of bishops, popes, general councils, &c. . . . in so great a remoteness from the people that the least right or interest therein was not so much as suspected to belong to them. But . . . it hath now in these our days been brought so near unto the people, that they also have begun to plead and sue for a portion and legacy bequeathed them in it », Woodhouse, *op. cit.*, p. 293.

Saint : « He is appointed by a special, supernatural ‘call’ which originates from God and sealed to him by the Holy Spirit through the agency of the local church », écrit Paul Cook⁵⁶. C’est ainsi que les pasteurs et les écrivains de ces congrégations, à l’instar de Bunyan, étaient pour la plupart de simples artisans ou paysans, car ils étaient illuminés par le Saint-Esprit⁵⁷. Ces représentants des congrégations étaient des prédicateurs le dimanche, mais travaillaient de leurs propres mains comme le reste de leurs frères, le reste de la semaine. Chaque individu devait passer par des étapes progressives, qui ne sont que le processus de la conversion, avant de s’engager volontairement dans la congrégation. Et le désir ardent d’appartenir à une Église avait d’ailleurs fait sombrer un grand nombre de croyants, plus sensibles à la théologie de la double prédestination que les autres, dans la dépression : Bunyan, comme nous allons le voir, a connu de longues années de troubles avant d’être

⁵⁶ Martyn Lloyd-Jones, ed., *Puritan Papers*, vol 1, Nex Jersey, P & R Publishing, 2000, p. 178. Mais il faut signaler qu’une fois ce ministre choisi, il devait avoir un comportement irréprochable et exemplaire pour sa congrégation. Les critères pour juger si le ministre est un vrai chef de la congrégation sont indiqués dans la Bible : « This is a true saying, If a man desire the office of a bishop, he desireth a good work. A bishop then must be blameless, the husband of one wife, vigilant, sober, of good behaviour, given to hospitality, apt to teach. Not given to wine, no striker, not greedy of filthy lucre; but patient, not a brawler, not covetous. One that ruleth well his own house, having his children in subjection with all gravity. For if a man know not how to rule his own house, how shall he take care of the church of God? Not a novice, lest being lifted up with pride he fall into the condemnation of the devil. Moreover he must have a good report of them which are without; lest he fall into reproach and the snare of the devil », 1 Thimothée 3, 1-7.

⁵⁷ Comme le souligne bien William Dell : « The churches of men have human officers, who act in the strength of natural or acquiste parts, who do all by the help of study, learning, and the like. But in the true Church, Christ and the Spirit are the only officers, and men only so far as Christ and the Spirit dwell and manifest themselves in them. And so when they do anything in the Church, it is not they that do it, but Christ and his Spirit in them [...] In the churches of men members are admitted through an outward confession of doctrine; but none are admitted into this true Church but through a new birth from God and his Spirit. John 3. [3] : *Except a man be born again, he cannot enter into the kingdom of God*, which is the right Church of the New Testament », Woodhouse, *op. cit.*, p. 303. Le nombre de ces prédicateurs, appelés les « prédicateurs-artisans » (*mechanick preachers*), se multiplièrent au XVII^e siècle, notamment lors du Protectorat, car les sectes séparatistes jouissaient d’une grande liberté d’expression. De plus, c’était l’époque où les prédicateurs et théologiens inculquèrent dans l’esprit des gens pauvres, issues d’un milieu social très modeste, que c’était eux les élus de Dieu non les riches : « The voice that will come of Christ’s reigning is like to begin from those that are the multitude, that are so contemptible especially in the eyes of Antichrist’s spirits and the prelacy : the vulgar multitude, the common people—what more contemned in their mouths than they? », écrit Thomas Goodwin. Woodhouse, *op. cit.*, p. 234. Et un royaliste se plaint de cette liberté de ces incultes prédicateurs qui traînent la nation vers la violence en 1648 : « that fatal liberty of the subject, which the profane vulgar in the beginning of these disorders so passionately petitioned the Parliament to grant them, who intending to save themselves of their blind fury, not only suffered but applauded their violence to their neighbours; but like unskillful conjurons they often raised those spirits which they could [not] lay; for under vover of zeal to the cause, the por leveled the rich of both parties », cité par Hill, *The World*, p. 34.

accepté par la congrégation de Bedford en 1653. Et comme le veut la tradition d'une congrégation, Bunyan fut obligé de relater son expérience spirituelle devant ses membres avant qu'il ne soit un des leurs. *Grace Abounding*, fait remarquer Roger Sharrock, est probablement née à partir de ce témoignage. Que l'on retrouve dans Palais de Beauté (*Palace Beautiful*) : « Well, I will call out one of the Virgins of this place, who will, if she likes your talk, bring you in to the rest of the Family, according to the Rules of the House⁵⁸ ». En étant en contact permanent avec ses frères et sœurs, le croyant devait honorer son engagement dans la congrégation, en observant une attitude stricte préconisée par son Église⁵⁹.

⁵⁸ *PP*, p. 47.

⁵⁹ La conversion au XVII^e siècle est synonyme d'un changement radical de toute la personne intérieure. La durée du processus de conversion varie d'une personne à l'autre. Telle qu'elle est décrite dans les autobiographies spirituelles, la conversion est jalonnée de hauts et de bas pendant un temps plus ou moins variable. Cette période, généralement longue, est en tout cas progressive, car la conversion, soumise à un schéma type, fait passer l'individu par différentes étapes classiques, l'une après l'autre. Beaucoup d'éminents théologiens puritains du XVI^e et XVII^e siècles, comme William Perkins, Arthur Dent et Lewis Bayly, ont consacré de sérieuses études à analyser et expliquer cette « morphologie puritaine de la conversion », comme l'appelle Philip Benedict (inspiré, probablement, par Edmund S. Morgan qui décrit la conversion comme « morphology of conversion »). Les historiens spécialistes de la littérature puritaine résument ainsi ce parcours spirituel : (1) la conviction du péché, (2) la vocation, le croyant avait la conviction de ne pas être parmi les damnés : il était élu, ainsi il sentait le devoir de prêcher la Parole (3) la justification, il était justifié par la grâce, non par les œuvres, (4) la sanctification qui était le résultat d'un long processus, où le croyant devait observer une « bonne » conduite selon la théologie de son Église, et enfin (5) la glorification, qui était l'ultime étape du pèlerinage spirituel. De ce fait, la conversion est loin d'être soudaine, à l'instar de celle de saint Paul. Deux éléments jouaient un rôle capital dans cette transformation interne, les sermons et la Bible. Les chrétiens calvinistes qui souhaitaient ardemment faire partie des élus, ou qui se demandaient dans quel camp ils étaient, celui des damnés ou des élus, vivaient des mois, des années durant, tiraillés entre le sentiment de l'espoir et du désespoir, « For in the Calvinist scheme certitude about one's faith on the one hand and the feeling of despair on the other were ultimately their own validation », Dayton Haskin, « Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in *Grace Abounding* », *Literary Criticism*, 1981, vol. 50.3, pp. 300-14. Ce bras de fer entre l'espoir et le désespoir, beaucoup de puritains, au XVII^e siècle, l'avaient vécu et l'avaient confessé dans des autobiographies. Christian dans *The Pilgrim's Progress* illustre parfaitement cette lutte interne. Ses rechutes sont telles qu'il est possible de voir un pèlerin qui fait plutôt du sur place. Cette impression de non mouvement (du pécheur vers la grâce) est due à la conception que Bunyan avait de la grâce et du salut. Dans ce contexte, nous pouvons citer les mots de Davies qui explique cette conception : « Moreover, because faith in grace for Bunyan is not something simply to be accepted but to be worked for continually, through faithful perseverance, then ups-and-downs for conversion are in sense, never-ending for Bunyan », Michael Davies, « *Grace Abounding to the Chief of Sinners* », dans Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, p. 74. Si cette persévérance découle de la doctrine calviniste, elle est cependant différente de la théologie de Calvin. Car il est important de distinguer Calvin et le calvinisme pratiqué quelques années après lui. La prédestination dans le calvinisme a engendré chez les puritains des angoisses allant quelquefois jusqu'au suicide, alors que Calvin lui-même avait condamné l'« acharnement spirituel », comme le montre bien Weintraub : « Calvin himself had strongly warned against a persistent inquiry into one's personal state of salvation. To him such an unprofitable activity distracts man from fulfilling the one task for which he is here : to work everlastingly for greater glorification of the Creator who, as an expression of his freely given love and intractable wisdom,

Aussi, la décennie de la Guerre civile anglaise fut témoin de l'émergence de plusieurs sectes radicales qui avaient activement soutenus le Parlement : baptistes, quakers, divagateurs, quinto-monarchistes, Familistes et bien d'autres sectes. Toutes ces sectes, après 1662, furent persécutées.

Les Baptistes

Les baptistes considéraient que leur Église était la plus authentique car elle était la plus conforme à la Bible et à l'Église primitive. William Kiffin, après avoir prié et demandé à Dieu de lui montrer le vrai chemin, écrit dans *Sober Discourse* :

And after some time I concluded that the safest way was to follow the Footsteps of the Flock (namely) that order laid down by Christ and His Apostles, and Practised by the Primitive Christians in their times which I found to be that after Conversion they were Baptised, added to the Church, and Continued in the Apostles' Doctrine, Fellowship, Breaking of Bread, and Prayer; according to which I thought myself bound to be Conformable⁶⁰.

Cette conviction de la pureté de leur Église transparaît aussi chez Keach, lorsqu'il parle de son héros, True Godliness, une incarnation du vrai chrétien : « All, therefore, may percieve, that True Godliness never changes his countenance : *he is not altered in the least from the aspect he bore in primitive times*⁶¹ ».

predestined some to salvation among a totally sinful humanity deserving eternal damnation for its perverted will. To be preoccupied with the well-being of the self was thus a bit like idolizing creature », Karl Joachim Weintraub, *The Value of the Individual : Self and circumstance in Autobiography*, Chicago, U of Chicago P., 1978, p. 230. Plusieurs études ont été consacrées à la distinction entre Calvin et le calvinisme. Voir par exemple, Philip Benedict, « Deux calvinismes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2005, 151, 37-60 ; Richard C. Barcellos, « Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy, The Theological Methodology Of High Orthodoxy, John Owen, And Federal Theology », *Reformed Baptist Theological Review*, [en ligne], mis en ligne en 2008, consulté le 5 mai 2010. URL : [http : //www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf](http://www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf) ; RBTR 05 : 2 ; Richard A. Muller, « John Calvin and later Calvinism : the identity of the Reformation », dans David Bagchi and David C. Steinmetz, *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, pp. 130-150.

⁶⁰ William Kiffin, *A Sober Discourse of Right to Church-Communion* (1681), Londres, GL for Enoch Prosser 1883, p. 2.

⁶¹ Keach, *The Travels*, p. 31. (Les italiques sont de nous)

Les baptistes considéraient que le baptême à la naissance était invalide, ainsi, un autre baptême à l'âge adulte, donc volontaire, était obligatoire, d'où leur nom. Pour les baptistes, Paul aurait remplacé la circoncision de l'Ancien Testament par le baptême :

In whom also ye are circumcised with the circumcision made without hands, in putting off the body of the sins of the flesh by the circumcision of Christ. Buried with him in baptism, wherein also ye are risen with [him] through the faith of the operation of God, who hath raised him from the dead⁶².

Une telle théologie s'opposait à la conception de l'Église nationale. Pour la religion Établie, les enfants nés en Angleterre étaient automatiquement considérés comme membres de l'Église du pays et admis à la communion pourvu qu'ils mènent une vie droite. Or ce principe était remis en question avec le baptême de l'adulte, qui laissait le libre choix à l'individu ayant atteint l'âge de raison de choisir l'Église à laquelle il devrait appartenir⁶³. Les baptistes étaient aussi appelés anabaptistes « pour souligner leur fanatisme et les assimiler aux hérétiques des premiers temps de la Réforme responsables de l'épisode sanglant de Münster », écrit Anne Dunan-Page⁶⁴. En effet, ce terme « anabaptiste » était utilisé péjorativement pour désigner ceux, pensait-on, qui étaient les auteurs de troubles qui dérangent l'État. Luther, lui aussi, avait tendance à nommer ses adversaires par ce nom pour dénoncer leur fanatisme religieux. Il qualifia John Agricola (1492-1566) d'anabaptiste, car celui-ci avait largement développé et soutenu la doctrine antinomienne.

Les divergences entre les baptistes ont conduit à se diviser en deux groupes : les baptistes particuliers (*Particular Baptistes*), le groupe auquel

⁶² Colossiens 2, 11-12.

⁶³ Hill, *Revolution*, p. 166.

⁶⁴ Anne Dunan-Page, « Les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église du XVII^e siècle anglais », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, [En ligne], 04 | 2009, mis en ligne le 26 juillet 2009, consulté le 11 janvier 2010. URL : <http://acrh.revues.org/1332> ; DOI : 10.4000/acrh.1332

appartenaient John Bunyan, Paul Hobson et Henry Danvers, et les baptistes généraux (*General Baptists*). Ces derniers menaient une vie clandestine jusqu'aux années 1640, où ils revendiquèrent publiquement leur arminianisme. En 1645, les baptistes généraux de Londres publièrent un exposé de leur position doctrinale, sous le titre *The Fountain of Free Grace Opened*, dans lequel ils défendaient leur thème favori, la Rédemption universelle ou expiation⁶⁵. À la Restauration, il y avait environ 130 congrégations de baptistes généraux et 110 congrégations de baptistes particuliers. Un premier point les distinguait d'abord sur la forme, à savoir la manière de faire le baptême : l'immersion totale dans l'eau pour les baptistes particuliers, alors que les baptistes généraux se contentaient juste de s'asperger d'eau. Mais la divergence principale est d'ordre théologique : les particuliers, étant des calvinistes orthodoxes, croyaient que l'homme était prédestiné par Dieu avant la création du monde et considéraient que le Christ était mort pour les seuls élus. Calvin avait consacré tout un chapitre dans la nouvelle version (1559) de *l'Institution de la religion chrétienne* à développer la théologie de la double prédestination. Cette théologie entraînait en conflit direct avec les catholiques, qui accordaient l'opportunité d'acheter son salut, ce qu'on appelle le commerce des indulgences, alors que Calvin affirme que seuls ceux que Dieu avait élus sont sauvés. La prédestination fut considérée comme étant génératrice d'angoisse à la fois rétrospective et introspective au sujet de l'état électif⁶⁶. Cette théologie du salut est un point central à garder à l'esprit pour comprendre les œuvres des théologiens et écrivains puritains, dont celles de Bunyan. Ces derniers interprétèrent la doctrine de Calvin pour créer le calvinisme à l'anglaise,

⁶⁵ Wallace, *op. cit.*, pp. 107-8.

⁶⁶ En effet, les prêches et les sermons des prédicateurs avaient tout bonnement contribué à la construction de l'identité spirituelle des individus. Les ministres organisaient même des conférences pour répondre aux questions relatives au salut et à la conversion des croyants. Souvent, ces prédicateurs se servaient plus de la psychologie que de la théologie lorsqu'ils expliquaient le processus de la conversion. C'est pour cela d'ailleurs que les auteurs recommandaient aux gens d'assister régulièrement aux sermons, car ils revivifiaient la conscience : « and *Conscience*, having recovered a little strength by reason of his going now and then to hear a sermon, stirred up Mr. Fearful again to open the door », Keach, *The Travels*, p. 49.

une doctrine bien loin de celle qui portait son nom. Pour les baptistes généraux, en revanche, l'homme a la mainmise sur son avenir spirituel, par le choix qu'il a de suivre le bon chemin ou non, la rédemption du Christ étant universelle. Dans cette optique, les baptistes généraux s'inscrivent dans la tradition dite arminienne. Il est important de parler de cette dernière car elle a une place considérable dans l'histoire de la religion anglaise.

L'arminianisme est une théologie qui rejette la prédestination (du moins son caractère inconditionnel) et revendique le libre arbitre. Aussi, et surtout, elle stipule que Jésus était mort pour tous les hommes, comme le signale le Nouveau Testament : « For there is one God, and one mediator between God and men, the man Christ Jesus; Who gave himself a ransom for all, to be testified in due time⁶⁷ ». Dans la logique de ce postulat, elle affirme que le damné est simplement celui qui rejette volontairement le Christ. Henry Burton dit :

[The election is] the onely ordinary means to bring all his people elect to an effectual participation and fruition of grace and glory by Jesus Christ.... No man in particular, though never so wicked, and so fare gone in sin, and sunke down in rebellion, is (for ought he knoweth) excluded from salvation, if upon the word of grace preached he beleeve and repent ... faith & repentance is required in every one that heares the word, that he made be saved, and not the elect themselves are exempted from this condition of beleeving⁶⁸.

Cette théologie porte le nom du théologien Jacob (ou James) Arminius (1560-1609). Ses idées furent condamnées par le synode de Dordrecht (ou Dort) (1618-1619) en Hollande. Les prédicateurs et théologiens puritains avaient sévèrement critiqué l'arminianisme, craignant qu'il puisse détourner les fidèles des principes théologiques calvinistes. On distingue trois types d'arminianisme au XVII^e siècle : en Hollande, le

⁶⁷ 1 Timothée 2, 5-6. Voir aussi 1 Jean 4, 14 ; Hébreux 2, 9 ; 2 Corinthiens 5, 14-15 ; Jean 1, 29 ; 1 Jean 2, 2.

⁶⁸ Foster, *op. cit.*, p. 133.

mot désigne un protestantisme libéral et tolérant qui rejetait le calvinisme strict. Appelés les « Remonstrants » après 1610⁶⁹, ces arminiens étaient, comme Arminius, des adeptes de l'humaniste Desiderius Erasmus (un opposant de Luther au début du XVI^e siècle). Cette théologie avait séduit certains aristocrates anglais, comme John Hales et William Chillingworth. On retrouve cet arminianisme libéral aussi, quelque temps plus tard, chez certains platoniciens de Cambridge. Le deuxième arminianisme est celui adopté par William Laud, appelé quelquefois le Laudianisme. Cet arminianisme débuta pendant les années 1590 avec Lancelot Andrewes et John Overall. Puis il gagna du terrain durant le règne de Charles I dans l'Église anglaise, avec Laud à sa tête. Les deux avaient, comme nous l'avons vu, combattu le calvinisme, et avaient ordonné de rénover l'intérieur des églises et de substituer la table de communion par un autel⁷⁰. Après la Restauration en 1660, l'arminianisme laudien se propagea dans l'Église anglaise, et devint majoritaire, notamment après l'éviction de nombreux puritains de l'Église lors de l'événement nommé « the *Great Ejection* » en 1662⁷¹. Le troisième arminianisme concerne plusieurs dissidents qui partageaient la piété puritaine. Ses adeptes, appelés les brownistes en référence à leur leader Robert Browne, le premier indépendant ou congrationnaliste, avaient fui les persécutions en Angleterre pour s'installer en Hollande, et fondèrent leur Église à Amsterdam. Au début du XVII^e siècle, certains de ces séparatistes en Hollande, sous l'aile de John Smith et Thomas Helwys, influencés par le Mennonitisme⁷², avaient

⁶⁹ Appelés ainsi car après la mort de Arminius, ses partisans publièrent leurs idées pour dénoncer certains enseignements de la doctrine calviniste dans un ouvrage appelé la *Remonstrance* de 1610.

⁷⁰ Francis J. Bremer and Tom Webster, *Puritans and Puritanism in Europe and America : A Comprehensive Encyclopedia*, 2 vol., California, ABC & CLIO, 2006, pp. 312-313.

⁷¹ Pour cet événement, voir plus loin, p. 57.

⁷² Les mennonites sont des anabaptistes hollandais, allemands et suisses, disciples du réformateur hollandais Menno Simons (1496?-1561). Leur théologie se caractérise par le rejet du baptême de l'enfant, et leur insistance sur un autre baptême à l'âge adulte. Menno Simons avait lutté aussi pour l'abolition de la guerre. C'est ainsi que Les mennonites sont considérés comme des pacifistes. Pour fuir les persécutions des catholiques aussi bien que celles des protestants, ils durent voyager en masse en Amérique. La question de la relation des Mennonites et des baptistes généraux est débattue pour savoir si l'arminianisme des baptistes généraux tirait ses origines du mennonitisme ou était simplement influencé par lui. Voir Lonnie D. Kliever, « General Baptist Origins: The Question of

rejeté le baptême des enfants. En outre, ils avaient rejeté la doctrine calviniste orthodoxe, en adoptant la théologie du libre arbitre et du salut général (*general salvation*). C'est ce groupe qui porte le nom des « baptistes généraux ». John Smith, en 1609, renia le péché originel et la double prédestination et soutint le fait que la grâce de Dieu est offerte à tout le monde ; ainsi, tout individu est capable de se repentir. De même, Thomas Helwys soutenait le même point de vue dans son ouvrage *A Short and Plaine prooffe by the Word and Works of God that Gods decree is not the cause of anye Mans sinne or condemnation* publié en 1611 en Hollande. Ce livre démontre qu'il n'y a pas d'élection ou de damnation spécifique à certaines personnes, et que la prédestination des calvinistes reviendrait à dire que Dieu est l'auteur du péché.

La première congrégation de baptistes généraux vers les années 1620, à Londres, fut fondée par John Murton (1585–v.1626). Ce dernier publia en 1620 *A Description of what God hath predestined concerning man, in his Creation, Transgression, and Regeneration; Cragg, Freedom and Authority* dans lequel il afficha son arminianisme et son rejet des conclusions du Synode de Dordrecht. Les Églises de baptistes généraux se multiplièrent pendant les années 1640 et 1650, notamment à Londres. Leur adeptes furent persécutés après la Restauration.

La force de cette théologie arminienne c'est qu'elle est relativement plus cohérente que celle du strict calvinisme des séparatistes. Le libre arbitre de l'individu donne une raison « logique » de pouvoir blâmer, donc haïr, celui qui n'était pas dans le bon chemin. Alors que la responsabilité des damnés chez les calvinistes semble manquer de cohérence : comment peut-on réprimander quelqu'un dont la vie est programmée avant la fondation du monde ? En s'appuyant uniquement sur les

Anabaptist Influence », *The Mennonite Quarterly Review*, 1962, vol. 36.4, pp. 1-42 ; Murray Tolmie, *The Triumph of Saints : The Separate Churches of Londres, 1616-1649*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, p. 70 ; Michael R. Watts, *The Dissenters*, Oxford, Clarendon P, 1978, p. 46.

Écritures pour valider leur théologie, les calvinistes reconnaissaient l'inconsistance de cette théologie, mais justifiaient leur position par le mystère de Dieu, à qui l'on doit totale confiance. Comment ne pas croire à la théologie selon laquelle le Christ ne s'est pas sacrifié pour tout le monde lorsque lui-même dit « Because strait is the gate, and narrow is the way, which leadeth unto life, and few there be that find it⁷³ ». Ainsi, beaucoup de gens étaient influencés par l'arminianisme libéral, comme les platoniciens de Cambridge (*Cambridge Platonicians*), et d'autres, bien qu'ils soient théologiquement très loin des congrégations de baptistes généraux, comme John Goodwin, John Milton (le libre arbitre est central dans *Paradise Lost*), Richard Baxter et Daniel Williams⁷⁴. Il faut noter que la théologie de la prédestination n'était pas sans conséquence : le déterminisme calviniste avait poussé certains adeptes de la prédestination, les antinomiens, persuadés d'être parmi les élus, à sombrer dans l'immoralité. Puisque le Christ avait donné sa vie pour porter leurs péchés, ils se donnaient le droit de tout faire. Pour eux la loi était abrogée par l'Évangile. Aussi, ils s'abstenaient de faire le bien, puisque les bonnes actions ne pouvaient apporter le salut. C'est ainsi que Wesley définit l'antinomianisme en ces termes : « [It is] the doctrine which makes void the law through faith⁷⁵ ». La théologie arminienne avait, elle aussi généré une radicalisation dans ses rangs. Certains arminiens avaient trouvé incohérent que Dieu, d'un côté, sache à l'avance que l'homme serait élu ou damné, et de l'autre, que ce dernier soit libre de choisir son avenir spirituel. Pour palier cette incohérence, certains arminiens s'éloignèrent de l'arminianisme orthodoxe, en avançant que Dieu ne pouvait savoir ce qui allait arriver à l'avenir. Une telle

⁷³ Matthieu 7, 14. Voir aussi Matthieu 20, 28 ; 26, 28 ; Romains 5, 19 ; Luc 1, 68.

⁷⁴ Pour Baxter face à la théologie du libre arbitre, voir Wallace, *op. cit.*, pp. 132-140. Pour Milton, *Ibid.*, 130-132 ; pour John Goodwin, *Ibid.*, p. 108.

⁷⁵ John Wesley, *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, ed., John Emory, vol. 5, New York, Mason and Lane, 1831, p. 196.

approche choqua les arminiens orthodoxes, qui la considéraient proche de l'athéisme⁷⁶.

Cette théologie arminienne avait joué un rôle important dans l'histoire religieuse anglaise⁷⁷. C'est elle qui avait divisé les baptistes en deux groupes : généraux et particuliers. De plus, elle avait séparé les puritains et l'Église d'Angleterre : pour les puritains calvinistes, cette théologie était l'écho de la doctrine du moine Pélage ou Pelagius (v. 350-420)⁷⁸, fortement critiqué par saint-Augustin et déclaré hérétique, car il prônait que l'homme pouvait trouver la Vérité indépendamment de Dieu ou du Saint-Esprit⁷⁹. Pour lui, bien que Dieu sache à l'avance le devenir spirituel de l'homme, le salut s'obtient par l'effort et non par la grâce. Il réfutait aussi l'existence du péché originel. Ainsi le pélagianisme (ou le semi-pélagianisme) était aux antipodes du puritanisme. La doctrine du salut chez les catholiques, pensaient les calvinistes, s'était beaucoup inspirée du pélagianisme. Comme Pélagius, le catholicisme stipulait que l'homme peut contribuer à son salut par les bonnes actions. Pour critiquer cette théologie, fait remarquer Stephen Foster, William Perkins démontre que beaucoup de gens étaient restés ignorants, incapables d'apprendre et de comprendre la vérité. Il réfute la théologie arminienne qui affirme que Dieu veut que tous les hommes puissent bénéficier du sacrifice du Christ⁸⁰. Dans *The Death of the Death in the Death of Christ*, John Owen critiqua l'arminianisme. Il répondit à Thomas More, qui affirmait que le Christ était mort pour tout le monde⁸¹,

⁷⁶ Pour le sujet de l'« open theism », voir Roger E. Olson, « Confessions of an Arminian Evangelical », *Salvation in Christ : Comparative Christian Views*, 2005, pp. 183–203.

⁷⁷ Nuttall, « The Influence of Arminianism in England », *op. cit.*, pp. 67-80.

⁷⁸ Ephraïm Pagitt dit que « Arminianism is Pelagianism ». Cité dans Wallace, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁹ Voir Yves-Marie Duval, « La correspondance entre Augustin et Pélage », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1999, vol. 45, pp. 363-384.

⁸⁰ Foster, *op. cit.*, p. 70.

⁸¹ Effectivement Thomas More écrit explicitement dans *The Universality of God's Free-Grace in Christ to Mankind Proclaimed and Displayed* (1646) que le Christ était mort pour tout le monde. Pour la riposte d'Owen à l'encontre des arminiens, voir James Packer, « 'Saved by His Precious Blood' : An Introduction to John Owen's *The Death of Death in the Death of Christ* », *A Quest For Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Illinois, Crossway Books, 1994, pp. 125-148 ; Herschel

que l'abomination de cette doctrine dépassait de loin celle des anciens pélagiens⁸². Selon John Robinson (1575 – 1625) : « Oh, that any made partakers of this free grace of Gods spirits dwelling in them, should deny the powerfull work of it, to establish their freewill!⁸³ ». Il ne s'agissait pas d'un point de vue personnel, mais plutôt de celui des Écritures : « The Scriptures here produced to prove that men are not 'actually, really, and particularly God's people, and partakers of the grace of Christ before the world'⁸⁴ ». Francis Cheynell (1608–1665) dénonça les arminiens dans son ouvrage au titre explicite : *The Rise, Growthe, and Danger of Socinianisme. Together with a plain discovery of a desperate disign of corrupting the Protestant Religion, whereby it appears that the Religion which hath been so violently contended for (by the Archbishop of Canterbury and his adherents) is not the true pure Protestant Religion, but an Hotchpotch of Arminianism, Socinianisme, and Popery. It likewise made evident, That the Atheists, Anabaptists, and Sectaries so much complained of, have been raised or encouraged by doctrines and practices of the Arminian, Socinian, and Popish Party.*

Le mouvement baptiste s'est disloqué davantage encore lorsque les baptistes particuliers se sont eux aussi subdivisés en trois groupes : *Seventh-Day Baptists* (qui croyaient que le samedi est le Sabbat, et dont le leader était Francis Bampfield), *Strict-communication Particular Baptists* et *Open-communication Particular Baptists*⁸⁵. La question du baptême des adultes avait en effet resurgi dans les rangs des baptistes particuliers. Alors que les *strict-communication baptists* exigeaient le baptême⁸⁶, les *open-communication baptists* se montraient plus ouverts en acceptant dans leur Église

Baker, « The Bible Only », *The Wars of Truth : Studies In The Decay Of Christian Humanism In The Earlier Seventeenth Century*, vol 11, Cambridge, Harvard UP, 1952, pp. 187-194

⁸² Wallace, *op. cit.*, p. 110.

⁸³ John Robinson, *The Works of John Robinson : Pastor of the Pilgrim Fathers*, vol. 1, Londres, J. Snow, 1851, p. 398.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁸⁵ William York Tindall, *John Bunyan Mechanick Preacher*, New York, Columbia UP, 1934, p. 3.

⁸⁶ Voir par exemple comment Kiffin développe des arguments, Kiffin « Reasons why unbaptized members may not be admitted to the Lord's Supper », *op. cit.*, pp. 7-32.

des adultes non rebaptisés. Pour ces derniers, certes le baptême de l'adulte est important mais il n'est pas une condition pour accéder aux sacrements. Bunyan et ses coreligionnaires qui appartenaient à ce dernier groupe se voulaient plus tolérants. En étant plus ouvert sur cette question, Bunyan marcha sur les pas des premiers pasteurs de l'Église de Bedford, John Gifford et John Burton, qui prônèrent la tolérance dans leur congrégation jusqu'à leur mort⁸⁷. Il écrit en 1657 : « It is very expedient that there should be heresies among us, that thereby those which are indeed of the truth might be manifest⁸⁸ ». Cette tolérance de Bunyan sur la question du baptême lui attirera les foudres de certains de ses contemporains baptistes particuliers, tels John Denne, Henry Danvers, Thomas Paul et William Kiffin⁸⁹. Certains critiques modernes vont jusqu'à l'exclure de l'Église baptiste : « Some modern commentators, however, have contended that the very name 'Baptist' is inappropriate for Bunyan on the ground of the open-communion principles that allowed him, unlike the majority of Calvinist Particular Baptists, to welcome adults into his congregation who refused to accept a second baptism », écrit Anne Dunan-Page⁹⁰. Dans le même contexte, Hill écrit : « One contemporary critic suggest that in his [Bunyan] refusal to attach symbolic importance to baptism Bunyan came close to the Quakers⁹¹ ». Les multiples controverses, fait remarquer John Spurr, dans ces congrégations baptistes étaient telles que certains baptistes avaient même basculé dans des doctrines

⁸⁷ Pour Gifford, la question du baptême est un détail comparé à la discorde qui pourrait surgir au sein d'une congrégation, si les croyants ne faisaient pas attention : « Concerning separation from the Church about baptism, laying on of hands, anointing with oil, psalms, or any externals, I charge every one of you respectively [...] that none of you be found guilty of this great evil, which some have committed, and through a zeal for God - yet not according to knowledge », écrit John Gifford dans une lettre qu'il avait laissée à ses frères. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress. With a Life of John Bunyan*, ed., Robert Southey, New-York, Harper and Brothers, 1837, p. 34.

⁸⁸ John Bunyan, *A Vindication of the Book, Called Some Gospel-Truths Opened* (WJB 2, p. 7).

⁸⁹ Pour ces divergences voir par exemple B. A Ramsbottom, « Kiffin and John Bunyan », *Stranger than Fiction: The Life of William Kiffin*, Northampton : Flair Press Ltd, 1989, pp. 68-88. Bunyan avait réagi contre eux en écrivant *A Brief Answer To Mr. D'anver's And Mr. Paul's Books Against My Confession Of Faith, And Differences In Judgment About Baptism No Bar To Communion*.

⁹⁰ Anne Dunan-Page, *Grace Overwhelming: John Bunyan, The Pilgrim's Progress, and the Extremes of the Baptist Mind*, Religions and Discourse, vol. 22, Oxford, Peter Lang, 2006, pp. 22-3.

⁹¹ Hill, *A Turbulous*, p. 79. Pour celui qui veut approfondir, nous suggérons de lire Dunan-Page, *Grace Overwhelming*. L'auteur a consacré tout le premier chapitre de son ouvrage à ce débat : « 'Plunging into the Water' : Bunyan and the Baptists », pp. 47-76.

quakers⁹². C'est d'ailleurs l'une des raisons de la haine des puritains baptistes, Bunyan en tête, pour les quakers, qui venaient prêcher sur leur territoire. En effet, voulant appliquer à la lettre le commandement de Jésus : « Go ye into all the world, and preach the gospel to every creature⁹³ », les quakers arrivaient à persuader un grand nombre de gens à les rejoindre. En 1654, William Deusbury, une illustre figure du quakerisme dans le Bedfordshire, convertit John Crook, un magistrat, qui avait activement travaillé pour promouvoir le mouvement. George Fox avait lui aussi essayé d'attirer certains disciples de la congrégation baptiste. C'est alors que Bunyan a consacré ses deux premiers traités⁹⁴ à critiquer Edward Burrough, un de ces « Amis » (*Friends*), qui utilisaient la discorde des baptistes pour tenter de renforcer leurs propres rangs.

Pour conclure le débat sur la problématique de l'arminianisme et le calvinisme, il nous semble pertinent d'attirer l'attention sur un point important, qui, selon nous, n'est cependant pas assez évoqué. Les reproches des puritains calvinistes à l'encontre des arminiens tournaient souvent autour de la relation entre la souveraineté de Dieu et la responsabilité de l'être humain dans le salut. L'insistance sur cette dialectique s'explique, lorsque l'on se rappelle les principes du Synode de Dordrecht et leur contexte historique. Dans leur critique de la doctrine calviniste, les arminiens mirent par écrit leur conviction dans la *Remonstrance* en cinq points (dits articles) : (1) la dépravation de l'homme après la chute est partielle. (2) L'élection de Dieu n'est pas inconditionnelle mais basée sur la foi prévue. (3) Le Christ est mort pour tous, pas seulement pour les élus. (4) On peut résister à la grâce (c'est-à-dire la rejeter). (5) La possibilité pour une personne de perdre le salut malgré sa grâce. Pour

⁹² John Spurr, « From Puritanism to Dissent, 1660-1700 », dans Christopher Durston and Jacqueline Eales, eds, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 240.

⁹³ Marc 16, 15

⁹⁴ Qui sont *Some Gospel-Truths Opened ; According to the Scripture* (1656) et *A Vindication of the Book, Called Some Gospel-Truths Opened* (1657).

répondre à la mobilisation des arminiens, dont la doctrine se répandait rapidement dans le pays⁹⁵, les protestants hollandais tinrent le célèbre synode de Dordrecht en y invitant les représentants des Églises réformées de huit pays, dont l'Angleterre. Les réformés calvinistes avaient rejeté ces cinq articles un par un, en affirmant : la dépravation totale de l'homme, l'élection inconditionnelle, le pardon limité aux élus, la grâce irrésistible et la persévérance des saints. Ces derniers forment les cinq points du calvinisme. Les historiens et les critiques modernes, lorsqu'ils veulent souligner la divergence entre les arminiens et les calvinistes, les pointent, eux-aussi, du doigt. Or il y a un élément crucial qui distingue les arminiens et les calvinistes, peut-être plus important que la prédestination, la grâce et le salut : les théologiens arminiens, du moins plusieurs d'entre eux, au XVII^e et, surtout, au XVIII^e siècle, étaient contre la Trinité. Cette position antitrinitaire se manifeste dans des mouvements dits hérétiques comme l'arianisme (représenté par Thomas Collier), le socinianisme⁹⁶ (par Paul Best et John Biddle) et le sabellianisme (par John Fry). En dépit des persécutions à l'égard de ces mouvements, la doctrine antitrinitaire s'est propagée en Angleterre au XVII^e siècle, et a même séduit certaines personnalités des groupes radicaux comme le baptiste particulier Paul Hobson (arianisme), le quaker William

⁹⁵ Comme le reconnaît John Robinson lui-même : « The result of these deliberations was the establishment of the Calvinistic Creed, and the expulsion of the Arminian clergy from the national churches, in which many of them officiated ». Robinson, *op. Cit.*, p. 265.

⁹⁶ Le socinianisme fut fortement critiqué par la couronne dès les débuts du XVII^e siècle. Jacques I^e qualifia le livre de Faust Socin (1539-1604), dans lequel celui-ci expose sa foi, de satanique. En outre, il avance que les « blasphèmes arminiens » étaient allaités par les disciples de Socinus. A noter également deux autres points communs entre les arminiens et les sociniens : le rejet de la prédestination et le libre arbitre. Leonard W. Levy, « Socinian Anri-Trinitarians », *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, North Carolina, U of North Carolina P, 1995, p. 102. Cette théologie aurait normalement pu constituer une bonne argumentation pour les anti-arminiens ou les calvinistes de fustiger l'arminianisme et de le juger antitrinitaire. Pour l'impact du socinianisme en Angleterre, voir Martin Mulsow and Jan Rohls, eds, « English Quarrels », dans *Socinianism and Arminianism : Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Munich, Ludwig-Maximilian University of Munich, 2003, pp. 209-241 ; Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution : The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge UP, 2010 ; Herbert John McLachlan, *Socinianism in seventeenth-century England*, Londres, Oxford UP, 1951.

Penn (Sabellian)⁹⁷ et Milton (arianisme)⁹⁸. La controverse de la Trinité n'a pas seulement créé de l'animosité entre les arminiens et les calvinistes. Elle a aussi renforcé la fracture entre les indépendants et les presbytériens. En effet, cette doctrine les a éloignés davantage l'un de l'autre, et a même dissipé l'espoir de les réconcilier dans « the Happy Union » de 1692. Nous pensons que les théologiens calvinistes du XVI^e et XVII^e siècle n'avaient pas mis la doctrine de la Trinité au cœur de la controverse entre les calvinistes et les arminiens, car durant ces deux siècles, la préoccupation majeure des chrétiens était beaucoup plus liée à d'autres thèmes, comme la justification :

They [The theologians of the Reformation era] were not for the most part concerned with revisiting the fundamental doctrines of the Trinity and the incarnation, which were not significantly at issue during the period. They were, however, concerned with practical questions that would have exercised many in late medieval Europe: What must I do to be saved? Where they disagree, do I follow the Bible or the church? How can I be a good Christian and a good subject, citizen, merchant, soldier, husband, or wife?⁹⁹

De même, l'un des points centraux qui distingue les baptistes généraux des particuliers est la nature du Christ¹⁰⁰. Sur cette controverse, Nuttall écrit : « These English General Baptists [...] Their churches later turned in the main to Arianism and Socinianism¹⁰¹ », pareillement, James E. Tull souligne ce point : « Both

⁹⁷ Il fut emprisonné dans la Tour de Londres pour avoir critiqué la Trinité dans *Sandy Foundations Shaken*. Mais lorsqu'il fut libéré en 1669, il écrivit *Innocency with Her Open Face*, dans lequel il retira ses critiques antitrinitaires.

⁹⁸ Les études sur la relation de Milton avec la théologie du socinisme démontrent que l'auteur fut plus influencé par la christologie arienne que la christologie socinienne. Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution : The Challenge of Socinianism*, pp. 7-8. Pour une étude plus détaillée, voir Michael Lieb, « Milton and the Socinian Heresy », dans Mark R. Kelley *et al.*, eds, *Milton and the Grounds of Contention*, Pittsburgh, Duquesne UP, 2003, pp. 234-83.

⁹⁹ David Bagchi and David C. Steinmetz, « Introduction : the scope of Reformation theology », dans *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, pp. 3-4.

¹⁰⁰ Il ne faut pas oublier que cette divergence sur la nature de Jésus a fait l'objet d'un grand débat entre les théologiens catholiques et les orthodoxes au V^e siècle, qui fut à l'origine de la doctrine du monophysisme. Ses adeptes, les monophysites, seront appelés ultérieurement jacobites, en Orient et en Europe Orientale.

¹⁰¹ Nuttall, *op. cit.*, p. 74.

Arianism and Socinianisme had penetrated deeply into the General Baptist fellowship¹⁰² ». Le baptiste général Matthew Caffyn (1628-1715), pour ne citer qu'un seul exemple, était antitrinitaire. Son rejet de la Trinité est l'une des raisons de la publication de l'Orthodox Creed de 1678. Caffyn et ses disciples prênaient la nature humaine du Christ, une doctrine fortement critiquée par Thomas Monck dans son traité *A Cure for the Cankering Error of the New Eutychians, saying, that our blessed mediator did not take his flesh of the Virgin Mary* (1673). Monck rangeait Caffyn parmi les ariens et sociniens¹⁰³. Certains des coreligionnaires de Caffyn l'avaient critiqué lors de l'Assemblée Générale des baptistes de 1691 mais refusé de l'exclure, ce qui prouve la place prépondérante de l'antitrinitarisme chez les baptistes généraux. Pour certains porte-paroles des puritains, comme Baxter et Owen, ces ariens et sociniens baptistes n'étaient pas mieux que les mahométans, athées ou papistes. William H. Brackney signale que cinq éminents baptistes particuliers Londresiens, dont William Kiffin et Nehemiah Cox, avaient tenté vainement de « raisonner » Thomas Collier en 1676 afin qu'il revoit ses positions théologiques anti-calvinistes, qui tendaient vers l'arianisme et le socinianisme¹⁰⁴. Le baptiste Andrew Fuller (1754-1815) se plaignit de l'influence de l'unitarisme chez les pesbytériens et les baptistes généraux en ces termes :

There are, at this time, a great many places of worship in this kingdom, especially among the Presbyterians, and the General Baptists, where the Socinian and Arian doctrines have been taught till the congregations are gradually dwindled away, and there are scarcely enough left to keep up the form of worship¹⁰⁵.

¹⁰² James E. Tull, *Shapers of Baptist Thought*, Macon, Mercer UP, 1984, p. 79.

¹⁰³ Pour Matthew Caffyn et sa position antitrinitaire, voir James L. Garret, *Baptist Theology : a Four-Century Study*, Mercer, Mercer UP, 2009, pp. 39, 44-46.

¹⁰⁴ William H. Brackney, *Historical Dictionary of the Baptists*, 2nd ed., Maryland, The Scarecrow P., 2009, p. 148.

¹⁰⁵ Andrew Fuller, *The Calvinistic and Socinian Systems Examined and Compared, as to their Moral Tendency* Boston, Lincoln & Edmands, 1815, p. 55.

Pour les non-conformistes du XVIII^e siècle, David Bogue et James Bennett, l'une des raisons principale du déclin des baptistes généraux fut leur éloignement de la doctrine orthodoxe vers le socinianisme¹⁰⁶.

1. 2 La Restauration

Toutes les restrictions du parlement durant l'interrègne n'avaient pas pu faire de l'Angleterre la Nouvelle Jérusalem, comme l'avaient tant espéré les puritains. Beaucoup de gens dans le pays doutaient que cette vie austère était la vie pieuse que Dieu recommandait aux croyants. John Spurr fait remarquer que lorsque le Protectorat commença à s'affaiblir vers la fin des années 1650, émergea dans le pays un courant appelant à une religion épiscopale nationale modérée : « *reduced episcopacy* »¹⁰⁷. Cette modération de la religion fut principalement revendiquée par deux groupes : le clergé royaliste et les presbytériens. Les premiers se sentaient nostalgiques de la liturgie de l'Église Établie et de ses rituels, car ils ne s'étaient jamais épanouis sous les restrictions de Cromwell et de son gouvernement. Quant aux presbytériens, leur attitude qui consistait à chercher des compromis avec la monarchie, quitte à avoir des évêques dans la gouvernance de l'Église, les avait fait passer pour des traîtres, aux yeux des baptistes, quakers et surtout des indépendants. En effet, comme le signale Neil Keeble, une délégation de ministres presbytériens avait été dépêchée à Bréda pour recevoir Charles II en 1660. Leur souci majeur n'était pas ecclésiastique mais politique. Les indépendants suspectaient que les presbytériens et la monarchie allaient tôt ou tard se retourner contre eux. De plus, alors que les indépendants et d'autres sectes radicales luttaient pour une tolérance de

¹⁰⁶ David Bogue and James Bennett, *History of Dissenters, from the Revolution in 1688, to the year 1808*, vol. 4, Londres, S. Jackson, 1812, p. 332.

¹⁰⁷ John Spurr, « From Puritanism to Dissent, 1660-1700 », dans Christopher Durston and Jacqueline Eales, eds, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 236.

leur culte indépendamment de l'Église Établie, voilà que les presbytériens entreprirent des démarches pour l'établissement d'une Église nationale dont ils feraient partie¹⁰⁸.

Les discussions entre les épiscopaux et les presbytériens étaient engagées pour trouver un terrain d'entente sur la nature de l'Église nationale : il fallait qu'elle soit apte à concilier l'optique épiscopale et l'optique presbytérienne. Ainsi, un compromis semble avoir pris forme dans la Déclaration de Bréda (*Declaration of Breda*). Les discussions entre les deux camps étaient si bien avancées que Charles lui-même tint à organiser une entrevue avec les ministres presbytériens, dont Richard Baxter, Edmund Calamy et Thomas Manton, qui lui confièrent leur mécontentement au sujet de la politique de Cromwell. Les discussions continuèrent entre les royalistes et les presbytériens durant cette année-là (1660) sur la manière de gouverner l'Église. Pour ce faire, ils proposèrent un épiscopat modéré, comme celui déjà proposé par Thomas Ussher dans les années 1640, qui réduirait la juridiction épiscopale et limiterait l'autorité des évêques. D'autres retouches sur la liturgie étaient elles aussi envisagées : on proposa une autre révision du Livre des Prières Publiques. Cependant ces propositions n'étaient pas une priorité par rapport à celles concernant la gouvernance de l'Église : les débats théologiques sur la justification et la prédestination n'étaient pas à l'ordre du jour. Peut-être par peur de retomber dans les conflits, qui avaient meurtri le pays des années durant.

Le mois d'octobre 1660, une déclaration du nom de *Worcester House Declaration* vit le jour, dont Richard Baxter et ses coreligionnaires étaient satisfaits. Elle promettait que le jour du Seigneur serait dédié aux services sacrés, sans divertissement aucun¹⁰⁹, et elle octroyait la liberté pour les ministres de pratiquer la

¹⁰⁸ N. H. Keeble, *The Restoration : England in the 1660s*, Malden, Blackwell Publishing, 2002, p. 109.

¹⁰⁹ Keeble, *The Restoration*, p. 109.

liturgie et ses rituels dans leur paroisse comme bon leur semblait. Durant tout ce long processus de discussions et de débats entre les évêques royalistes et les presbytériens, les autres groupes religieux : indépendants, baptistes, quakers, notamment, furent écartés de la table des négociations. Ces derniers étaient contre cette déclaration, estimant que les problèmes de fonds (prédestination, grâce, autorité de la Bible, justification, etc.) n'étaient nullement abordés. En guise de réaction à cette déclaration, ils signèrent des pétitions pour attirer l'attention de l'État et de la Couronne sur leur position marginalisée.

Mais en parallèle à cette progression vers une Église conciliatrice, beaucoup de ministres, comme Clement Barksdale et Daniel Milles, décidèrent d'utiliser le Livre des Prières Publiques. On assista alors durant cette époque à un fort retour à la liturgie et aux rituels de l'Église Établie d'avant la révolution : les orgues et les vêtements (étole et surplis) furent réintroduits dans des églises à l'été de l'année 1661. L'inquiétude et l'appréhension commencèrent à envahir les presbytériens. Il en était ainsi, car la déclaration qui avait naguère provoqué l'euphorie chez eux était maintenant menacée d'être révoquée d'un moment à l'autre, comme le démontrent ces mots de Baxter : « This Declaration was but for present use, and that shortly it would be revok'd or nullified¹¹⁰ ». Et comme cette déclaration ne fut effectivement pas votée par le parlement, cela créa une division dans le rang des presbytériens : entre les baxtériens (*baxterians*) et les partisans d'un régime presbytérien synodal. Cette situation d'un côté, le retour aux traditions de l'ancienne Église Établie et, de l'autre, la division des adversaires presbytériens, ne pouvaient que réjouir Charles II, qui voulait en finir avec cette Angleterre « aux cent religions », pour mettre en route la restauration de l'Église épiscopale.

¹¹⁰ Richard Baxter, *Reliquiæ Baxterianæ : or, Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times*, Londres, T. Parkhurst, 1696, p. 282.

La Chambre des communes (*House of Commons*) désigna au mois de juin 1661 un comité ayant deux missions : annuler la législation de 1641 qui avait supprimé les tribunaux ecclésiastiques et faire une loi qui assurerait une uniformité dans la pratique du culte ; ainsi tout le monde pourrait se conformer à la liturgie de l'Église d'Angleterre. Au mois de mars 1662, cette loi fut adoptée par le parlement, sous le nom d'Acte d'Uniformité (*Act of Uniformity*)¹¹¹. Ce dernier imposait la pratique des rites et des cérémonies du Livre des Prières Publiques (le signe de la croix au baptême, la genuflexion pour recevoir le sacrement, mettre le surplis, l'anneau, signe de l'alliance du mariage, etc.) et l'ordination épiscopale pour tous les ministres du culte. Ces derniers qui auparavant étaient d'accord pour travailler avec les évêques, n'acceptaient plus l'idée d'être sous leur coupe, obligés de pratiquer les « superstitions » du Livre des Prières Publiques. Ce fut un acte qui joua un rôle fort important dans l'histoire politico-religieuse du pays. Tous les groupes puritains perçurent cette politique comme une trahison de la part de Charles II, qui leur avait pourtant promis une liberté de culte dans la Déclaration de Bréda. La soumission à cet acte les obligeait à reconnaître que seule la hiérarchie épiscopale était valable pour la gouvernance de l'Église, et ainsi à renier la *Solemn League and Covenant*. L'Acte stipulait que tout ministre qui ne se déclarait pas publiquement apte à s'y conformer, serait rejeté de l'Église. Environ deux mille ministres (un cinquième de tout le clergé), dont Richard Baxter, Edmund Calamy et Thomas Manton, refusèrent de se conformer à cet Acte et quittèrent par conséquent l'Église Établie. Cet événement est connu sous le nom de *Great Ejection*¹¹². Christopher Hill commente cette politique en ces termes : « The defeat of the radicals in the Restoration marked

¹¹¹ Cet acte est l'une des quatre lois importantes de la législation du Clarendon Code : *Corporation Act* (1661), *Act of Uniformity* (1662), *Conventicle Act* (1664), *Five Mile Act* (1665).

¹¹² Noter que Edmund Calamy avait écrit un ouvrage qui parle de cet événement et des puritains qui furent éjectés, *The Nonconformist's Memorial : Being an Account of the Ministers, Who were Ejected or Silenced after the Restoration, Particularly by the Act of Uniformity, Which Took Place on Bartholomew-Day, Aug. 24, 1662. Containing a Concise View of Their Lives and Characters, Their Principles, Suffering, and Printed Works.*, ed., Samuel Palmer, 2 vols, Londres, W. Harris, 1775.

the end of the relative democracy of English village communities¹¹³ ». Cette fois-ci tous les groupes puritains, les modérés et radicaux, étaient tombés d'accord pour s'opposer au roi et à la politique de son Église.

Dans ce contexte historique de la société du XVII^e siècle deux noms reviennent quand on parle des protestants anglais qui entrèrent en conflit avec le roi et son Église : dissidents et non-conformistes. « On nommait alors les pasteurs soit 'non-conformistes' (terme juridique indiquant leur refus de se soumettre à l'Acte d'Uniformité), soit 'dissidents' (qui dénotait leur prétendue opposition politique au régime monarchique récemment restauré) », écrit Anne Dunan-Page¹¹⁴. En effet, les pasteurs qui utilisèrent une autre forme de culte, que celle du Livre des Prières Publiques, étaient alors sévèrement punis par la privation de leur salaire pendant un an et six mois de prison, jusqu'à l'emprisonnement à vie¹¹⁵. Neil Keeble a raison d'observer que l'Acte d'Uniformité de Charles II était plus rigoureux que celui d'Elisabeth I, qui ne mentionnait pas les ordres épiscopaux, et n'obligeait qu'à une pratique générale du Livre des Prières Publiques¹¹⁶. Cette rigueur du roi était plus forte car le mouvement puritain, lui aussi, était plus radical. Les gens qui, au XVII^e siècle, avaient pris les armes contre la monarchie, croyant qu'elle était l'antéchrist, étaient plus engagés politiquement que les puritains élisabéthains.

On pouvait penser que les dissidents ou non-conformistes allaient se placer dans la continuité de la problématique qui existait déjà dans les rangs puritains avant la Restauration ; à savoir si l'Église d'Angleterre nécessitait une réforme de l'extérieur ou de l'intérieur. De même, l'opposition envers l'Église de Charles II

¹¹³ Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Londres, Phoenix Giant, 1997, p. 35.

¹¹⁴ Anne Dunan-Page, « Les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église du XVII^e siècle anglais », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, [en ligne], 04 | 2009, mis en ligne le 26 juillet 2009, consulté le 11 janvier 2010. URL : <http://acrh.revues.org/1332> ; DOI : 10.4000/acrh.1332

¹¹⁵ Daniel Virgil Runyon, *John Bunyan's Master Story : The Holy War as Battle Allegory in Religious and Biblical Context*, Lewiston, The Edwin Mellen P., 2007, p. 21.

¹¹⁶ Keeble, *The Restoration*, p. 118.

n'était pas l'œuvre d'un groupe uniforme : il y avait Baxter et ses coreligionnaires presbytériens, qui pensaient que l'Église était effectivement défailante mais pas corrompue, et ceux qui pensaient qu'elle était plus que défailante, souillée de péchés et qu'elle nécessitait une grande réforme¹¹⁷. Dans cette dernière catégorie, on trouve des sectes radicales. Les premiers pourraient être les non-conformistes, par leur refus de se soumettre à l'Acte d'Uniformité, et les deuxièmes les dissidents, car ils s'opposèrent à la monarchie qui se voulait la tutelle de l'Église. Pour ces dissidents, le roi n'était pas habilité à s'immiscer dans les affaires religieuses. Ainsi, ils voulaient prendre leur indépendance vis-à-vis de l'Église Établie. John Spurr différencie les deux catégories en disant :

Although they [Separatists and parish puritans, Quakers, Baptists, Independents and presbyterians] might now all fall into the same legal category, they had little else in common: learned, university-educated and conservative presbyterian ministers shared nothing with Baptist ex-soldiers or wandering Quaker preachers¹¹⁸.

Ces puritains modérés (presbytériens) qui ne voulaient pas être confondus avec les sectes radicales s'opposèrent au fait d'être appelés dissidents, comme le montre ces mots de John Corbet dans *An Account Given of the Principles and Practices of Several Nonconformistes* (1680) : « it is palpable injury to burden us with the various parties with whom we are now herded by our rejection in the state of dissenters¹¹⁹ ». Ces sectes radicales qui avaient formé cette mouvance de dissidents étaient fortement critiquées par les puritains modérés. Dans son *Gangraena* (1646) Thomas Edwards combat ceux qui avaient tendance à confondre les presbytériens et les factions plus

¹¹⁷ Le Quaker George Fox, par exemple, qualifiait dans son journal les Églises d'États de « synagogues of Satan » et de « cages of unclean spirits ».

¹¹⁸ John Spurr, « From Puritanism to Dissent, 1660-1700 », dans Christopher Durston and Jacqueline Eales, eds, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 238.

¹¹⁹ John Corbet, *An Account Given of the Principles and Practices of Several Nonconformistes*, Londres, Printed for Tho. Parkhurst, 1682, p. 27.

radicales. Ses mots à leurs encontre sont souvent virulents :

[The sectaries in the Army were as] strange monsters, having their heads of Enthusiasme, their bodies of Antinomianisme, their thighs of Familisme, their leggs and feet of Anabaptisme, their hands of Arminiasme and Libertisme as the great vein going thorow the whole; in one word, the great Religion of that sort of men in the Army is liberty of conscience, and liberty of preaching¹²⁰.

Ces presbytériens préféraient plutôt être appelés non-conformistes. Contrairement à ces derniers, les radicaux préféraient être nommés dissidents, et revendiquaient même le terme. Mais lorsque l'État lança une série de persécutions sur les opposants de l'Église nationale, celle-ci ne fit aucune distinction entre les dissidents et les non-conformistes. Toute opposition fut interprétée comme une dissidence qui voulait causer la ruine du pays, qu'elle vienne de Richard Baxter ou de John Owen. Cette répression de l'État eut pour effet de rapprocher les non-conformistes des dissidents. Dans ce contexte, on peut citer Neil Keeble : « The history of nonconformity during the next 20 years is thus largely the history of the frustration of the aspirations of the moderate Presbyterians and the increasing identification of nonconformity with the separatist position, a history registered by the gradual suppression of the word *nonconformity* by *dissent*¹²¹ ».

Il est faux de croire que les puritains modérés formaient un groupe type ou un bloc homogène qui ne prêtait pas à confusion. Dans ce mouvement il y avait d'un côté ceux qui s'étaient conformés à l'Église nationale, comme Tillotson, Fowler et Kidder et aussi d'autres presbytériens conformistes, comme Ralph Josselin of Earls Colne et John Angier of Dedham, qui avaient pu travailler dans l'Église nationale

¹²⁰ Thomas Edwards, *The first and second part of Gangraena : Or A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years* (1646)., 3 rd. ed., 1855, p. 14. Pour une étude sur la position de Thomas Edwards face aux sectes radicales, voir Ann Hughes, « Edwards, Gangraena, and Presbyterian Mobilization », *Gangraena and The Struggle for the English Revolution*, Oxford, Oxford UP, 2004, pp. 318-415.

¹²¹ Keeble, *The Restoration*, p. 140.

mais sans mettre le surplis ni utiliser le Livre des Prières Publiques. Et de l'autre, bien qu'ils soient contre le séparatisme, il y avait ceux qui s'étaient séparés de l'Église nationale pour fonder leurs propres congrégations, à l'instar de Thomas Jolly. Et entre les deux extrêmes, on trouve d'autres variantes de conformité. On compte dans cette tranche-là certains imminents puritains, comme Richard Baxter, John Corbet, Philip Henry et Thomas Manton. Ces derniers et bien d'autres, bien qu'ils soient exclus du ministère, assistaient aux services religieux et écoutaient les sermons des prédicateurs de l'Église nationale. Il en était ainsi, car ils estimaient que l'Église d'Angleterre était toujours saine et orthodoxe, et qu'une séparation ne ferait que créer la division entre les chrétiens.

Les persécutions de la post-restauration

La Restauration déplora la prolifération de ces simples paysans et artisans qui s'immisciaient en toute liberté dans les affaires de la nation durant l'interrègne. Comment était-il possible pour ces incultes d'oser défier les érudits de l'Église Établie ? Francis Osborne contesta la tolérance des années 1650 : « Will not such proceedings incline to anarchy ? And that proving loathsome to all, make room for the old or some more acceptable family, if not for the conquest by a foreign nation¹²² ». On regretta aussi le nombre de factions religieuses qui foisonnaient dans le pays. Pour arrêter cette prolifération d'insatisfaits qui virait à l'anarchie, le retour d'une seule Église était des plus urgentes. C'est alors que le parlement du roi, qui était maintenant à la tête de l'Église, opta pour la manière forte. Il fit passer une série d'actes sévères pour museler tous les groupes non-conformistes. Deux ans après l'Acte d'Uniformité, en 1664, l'Acte contre les Conventicules (*Conventicle Act*) fut adopté pour interdire les rassemblements non homologués. Les assemblées

¹²² Hill, *Turbulent*, p. 114.

religieuses de cinq personnes et plus furent considérées illégales. En 1665, un autre acte fut adopté sous le nom de l'Acte des Cinq Miles (*The Five Mile Act*) ou plus exactement : « *An Act for restraining Non-Conformists from inhabiting in Corporations* ». Comme l'indique le nom, l'acte interdisait aux ministres bannis de vivre à moins de 8 kilomètres environ autour de leur ancienne paroisse¹²³. Toujours dans le même esprit, (*The Second*) *Conventicle Act* fut promulgué en 1670, qui a pour titre « *An Act to prevent and suppress Seditious Conventicles* ». David Hume le décrit ainsi :

By this act, the hearer in a conventicle, (that is, in a dissenting assembly, where more than five were present, besides the family,) was fined five shillings for the first offence, ten for the second; the preacher, twenty pounds for the first offence, forty for the second. The person in whose house the conventicle met, was amerced a like sum with preacher¹²⁴.

Par ces actes, le parlement espérait décourager les prédicateurs non-conformistes à galvaniser les foules contre l'Église d'État. Les quakers étaient davantage persécutés que les autres sectes radicales, d'ailleurs un acte les visait spécialement : *Quakers Act* (1662). Ils rapportèrent les actions arbitraires de l'État contre eux et leur incarcération quand ils refusaient de prêter serment d'allégeance au roi : « Several other Friends were committed to prison, some for meeting to worship God, and some for not swearing; so that the prison was very full », explique George Fox dans son autobiographie, où il raconte les souffrances des Amis (*Friends*) pendant la Restauration¹²⁵. Cependant, il faut noter que ces persécutions sont dictées principalement par le Parlement, non par le roi. Ce dernier aurait préféré une approche plus tolérante pour isoler les séditieux dangereux des autres non-

¹²³ Tim Harris, *Londres Crowds in the Reign of Charles II: Propaganda and politics from the Restoration until the exclusion crisis*, Cambridge, Cambridge UP, 1990, p. 64.

¹²⁴ David Hume, *The History of England*, Vol 7, Oxford, Talboys, n. d. pp. 402-3.

¹²⁵ George Fox, *A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences, and Labour of Love*, Philadelphie, Marcus T., 1831, p. 355.

conformistes, qui militaient sans violence, et surtout épargner les persécutions des catholiques. Mais la majorité dans la Chambre des communes et certains évêques optèrent pour une politique de répression¹²⁶. Ces actes en fait s'inscrivaient dans la tradition de répression déjà adoptée par Elisabeth avant sa mort. En 1593, son parlement vota le *Conventicle Act*. Ce dernier imposait des pénalités lourdes à celui qui refusait de se conformer à l'Église Établie ou organisait des exercices religieux privés. Cet acte n'a pas été enterré avec la mort de la reine. Il était même en vigueur dès début de la Restauration. Bunyan est une bonne illustration de sa validité, puisque c'est sous cet acte qu'il est emprisonné pendant environ douze ans, parce qu'il prêchait sans licence à une assemblée illégale, estimait-on.

Ces persécutions, Bunyan les a immortalisées dans son procès. Les fauves et les dragons dans ses allégories sont aussi des métaphores des pouvoirs de l'ère de la Restauration. Bien que Bunyan ne soit pas engagé politiquement comme d'autres leaders dissidents, il n'en demeurait pas moins influencé par les idées des millénaristes. En outre, il faisait partie des individus qui critiquaient la grande noblesse, la gentry et la bourgeoisie, et qui se conduisaient en rebelles en défiant la loi.

Ces persécutions auraient pu provoquer des réactions violentes chez les non-dissidents, pourtant, la grande majorité a préféré une démarche plutôt pacifique. Il est vrai que certains radicaux, notamment les quintos monarchistes (qui ont même séduit certains baptistes, comme Henry Danvers et Nathaniel Strange, et indépendants, comme George Cokayne and Thomas Palmer) ont tenté, et même exécuté, des complots contre la monarchie¹²⁷ ; mais la plupart ont opté pour une politique assez quiétiste. George Fox, qui a reproché à l'armée anglaise en 1657 de n'avoir pu

¹²⁶ Hill, *The Turbulent*, p. 116.

¹²⁷ Pour ces réactions violentes, voir Keeble, « Radicals, Republicans and Plotters », *The Restoration*, pp. 154-158 ; Richard L. Greaves, *Deliver Us from Evil : The Radical Underground in Britain, 1660-1663*, Oxford, Oxford UP, 1986, pp. 49-65.

éliminer Rome, a conduit les quakers vers le pacifisme et le retrait de la politique¹²⁸. Car ils estimaient que le royaume de Dieu n'était pas sur terre, comme le dit Jésus : « My kingdom is not of this world: My kingdom is not of this world: if my kingdom were of this world, then would my servants fight, that I should not be delivered to the Jews: but now is my kingdom not from hence¹²⁹ ». Fox donna résonance à cette croyance : « my weapons are spiritual, and not carnal, for with carnal weapons I do fight. I am a follower of him who said, 'My Kingdom is not of this world'¹³⁰ », et ce Royaume n'était pas loin pour celui qui le désirait : « The time is fulfilled, and the kingdom of God is at hand¹³¹ ». Dans *Of Antichrist and His ruine*, Bunyan se montre par moment serein et patient. Pendant que certains radicaux complotaient contre Charles pour l'assassiner, il opte pour une attitude pacifiste. Il recommande à ses disciples de faire preuve de patience et de compréhension au lieu de réagir avec violence :

Be not angry with them, no, not in thy thought; but consider, if they go not on in the work of reformation so fast as thou wouldest they should, the fault may be thine; know that thou also hast thy cold and chill frames of heart, and sittest still when thou shouldest be up and doing¹³².

Il se pourrait que la défaite du millénarisme ait contribué à ce quiétisme : durant les années qui avaient précédé la Révolution, beaucoup d'illustres personnages, comme Thomas Brightman, John Napier, Joseph Mede, étudiaient les prophéties bibliques et les appliquaient à leur époque pour démontrer que le retour du Christ était imminent¹³³. Cette théologie était fortement soutenue dans les prêches

¹²⁸ Hill, *Intellectual Consequences*, p. 16.

¹²⁹ Jean 18, 36.

¹³⁰ Fox, *op. cit.*, p. 408.

¹³¹ Marc 1, 15.

¹³² John Bunyan, *Of Antichrist and His ruine* (WJB 2, p. 42).

¹³³ Le recours aux prophéties de la Bible pour expliquer l'histoire avait atteint son summum à la fin du Moyen Âge, XVI^e et XVII^e siècles. A noter que l'invention de l'imprimerie avait joué un rôle considérable. Pour ces promesses, voir le livre de Daniel et l'Apocalypse. Pour ce thème, voir Hill, « Astrologers and Millenarians », *The World*, pp. 87-98.

durant la Guerre civile : les prédicateurs qui croyaient que Charles I et son gouvernement étaient les disciples de l'Antéchrist annonçaient que Jésus ne tarderait pas à revenir pour instaurer son royaume sur terre ; ainsi donc, la guerre contre la monarchie et son Église était « the wars of truth », selon Milton. Pour ce faire, il fallait que le peuple combatte aux côtés du Parlement, pour instaurer le « *kingdom of heaven on earth* », comme l'appelaient les puritains¹³⁴. Dans ce contexte millénariste, le livre de John Foxe, *Book of Martyrs*, un des deux livres de chevet de Bunyan pendant son incarcération, montre que le peuple anglais avait toujours pris le devant pour combattre l'antéchrist. Cet ouvrage était encore largement diffusé et lu à cette époque¹³⁵. Mais une fois la guerre finie et le Christ toujours absent, ce fut la déception. Cette désillusion a peut-être poussé beaucoup de ceux qui étaient dans l'expectative du retour du Messie à modifier leur espérance : désormais on devait revenir à l'espoir de vivre la plénitude dans la Cité céleste, dans la souffrance, un peu à la manière des vrais pèlerins de *The Pilgrim's Progress*. Faithful et Christian prônent la non-violence dans la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*), en dépit des mauvais traitements qu'ils y subissent¹³⁶.

En somme, la politique répressive de la Restauration n'a pas atteint son objectif : celui d'installer une seule Église et emmener toutes factions séparatistes à s'y conformer. Les dissidents s'obstinaient à résister à tous les moyens de dissuasion car ils étaient dans la vérité, estimaient-ils. Les diverses persécutions qui s'abattirent sur eux renforcèrent leur conviction qu'ils étaient les élus de Dieu. Des exemples très

¹³⁴ A noter que Bedfordshire était le comté où la majorité écrasante des habitants soutenait la cause du Parlement. Clarendon dit qu'à Bedfordshire le roi n'avait : « any visible party, nor one fixed quarter », John Brown, *John Bunyan : His Life, Times, and Works*, Londres, Wm. Isbister, 1886, p. 43.

¹³⁵ Pour le thème au XVII^e siècle, voir Hill, *Intellectual Consequences*, pp. 57-61 ; Hill, « Millenarianism », *Turbulent*, pp. 95-99. Le livre de Foxe avait connu un grand succès à cette époque car sa publication coïncidait avec l'impression rapide des livres, après l'« invention » de Gutenberg.

¹³⁶ On peut nous objecter cette analogie avec *The Pilgrim's Progress* car Christian a pris les armes pour combattre Apollyon. Nous pensons que cette scène n'invalide pas le quietisme de l'auteur dans cette œuvre. Car le combat entre Apollyon et Christian est d'ordre spirituel : le mal et le bien, la foi et l'incrédulité. L'épée n'est qu'une image biblique qui représente la Parole. Christian n'a jamais utilisé la violence pourtant l'adversité est omniprésente : il rencontre Mr Wordly-Wiseman, Mr Carnal, Giant Despair, Atheist, Talkative, Formalist, Ignorant, etc.

abondants dans les Écritures, notamment dans l'Ancien testament, montrent que la douleur va de pair avec la foi. John Foxe dans le *Book of Martyrs* avance que les souffrances des martyrs sont la preuve de la véracité de leur foi. Le prédicateur Samuel Ward, écrit : « I beleeeve none shall ever please Christ, till they appeare odde, strange and precise men to the common sort¹³⁷ ». Bunyan l'enseigne lui aussi dans *A Few Sighs from Hell* :

Observe that the world are not at all touched with the afflictions of God's children for all they are full of sores; a despised, afflicted, tempted, persecuted people the world doth not pity, no, but rather labour to aggravate their trouble by shutting them out of doors; sink or swim, what cares the world?¹³⁸

Le quaker William Penn scande que la souffrance est un aspect inhérent à la foi. Le titre de son ouvrage suffit à lui seul pour le démontrer : *No Cross, No Crown : A Discours Showing the Nature and Disciplice of the Holy Cross of Christ*.

En plus du sentiment de se sentir réellement dans la Vérité, les non-conformistes étaient maintenant convaincus que l'Angleterre de la Restauration était le foyer du péché. La grande peste (1665-1666) était la main de Dieu qui s'abattait sur cette Angleterre en pleine débauche. Le Grand Incendie de Londres (1666) représentait, lui aussi, la vengeance de Dieu sur ce pays qui s'était détourné de Lui : « A bow with God's arrow in it with a shining point¹³⁹ ». La peste a aussi

¹³⁷ Samuel Ward, *A Coal From The Altar, to Kindle The Holy Fire of Zeale*, Project Gutenberg EBook, 16423, [En ligne], mis en ligne le 3 août 2005, consulté le 5 mars 2010, URL : [http : //www.gutenberg.org/files/16423/16423-h/16423-h.htm](http://www.gutenberg.org/files/16423/16423-h/16423-h.htm),

¹³⁸ *WJB* 3, p. 15.

¹³⁹ Ainsi décrit Samuel Pepys le Grand Incendie. Cité dans Brenda Keyte and Peter Brown, eds, *The Londres of Samuel Pepys by The Southbank Diarists*, Mayence, PediaPress, 2005, p. 31. Cet incendie avait compromis Charles II qui proclamait que Dieu avait béni la Restauration.

interpellé Baxter, qui l'avait décrite dans son autobiographie *Reliquiae Baxterianae* en ces termes :

Every Man is a terror to his Neighbour and himself: for God for our Sins is a Terrour to us all. O how is *London*, the place which God hath honoured with his Gospel above all Places of the Earth, laid low in Horrors, and wasted almost to Desolation, by the Wrath of God, whom *England* hath contemned; and a God-hating Generation are consumed in their Sins, and the righteous are also reflect on the taken away as from greater Evil yet to come¹⁴⁰.

C'est alors que les écrivains puritains sentirent le devoir de dénoncer cette nation pécheresse. Bunyan l'avait critiquée allégoriquement dans *The Pilgrim's Progress*, et dans *The Life and Death of Mr. Badman*. De même, dans *A Holy Life* (1684) Bunyan se lamente sur cette l'Angleterre qui sombre dans le péché :

And, to say no more to this, for what is God so angry with this land, but for the sin of the professors that dwell therein, while they have polluted his name with their gifts, and with their idols? God, I say, has been provoked most bitterly by us, while we have profaned his name, making use of his name, his word, and ordinances, to serve ourselves, 'O Lord, what wilt thou do to this land¹⁴¹.

Cette immoralité de l'Angleterre sous le règne de Charles II, emmena beaucoup de non-conformistes à qualifier le roi de Nimrod, comme Bunyan, Milton, le chercheur William Erbery et le quinto-monarchiste John Tillinghast. Rien d'étonnant lorsqu'on se souvient l'annotation de la Bible de Genève, où le roi Nimrod est représenté comme un tyran et un persécuteur¹⁴².

¹⁴⁰ Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae : or, Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times*, Londres, T. Parkhurst, 1696, p. 445. Voir Keeble, « Things going to wrack », *The Restoration*, pp. 164-168.

¹⁴¹ *WJB* 3, pp. 8-9.

¹⁴² « And Cush begat Nimrod: he began to be a mighty one in the earth » (Genèse 10, 8). On explique « mighty one in the earth » dans la Bible de Genève par « a cruel oppressor and tyrant ».

Mais les tourments des non-conformistes allaient enfin s'atténuer en 1672 lorsque Charles II vota la Déclaration d'Indulgence (*Declaration of Indulgence*). Une déclaration qui prévoyait une certaine liberté de culte en Angleterre. Désormais, les non-conformistes avaient la possibilité de ne pas assister aux services religieux de l'Église nationale. Et les rassemblements de cinq personnes et plus n'étaient plus interdits. En un mot, cette déclaration abrogeait les lois précédentes. Elle fut bien reçue par de nombreuses sectes radicales car elle avait permis de mettre un terme au calvaire de beaucoup de puritains : Bunyan fut libéré après douze ans dans prison de Bedford. Ces tentatives de tolérance de la part du roi adoucissent, en quelque sorte, la haine de certains opposants de la Couronne. Bunyan, par exemple, s'était montré peu critique envers la monarchie vers la fin de sa vie. Pour lui, les rois d'Angleterre étaient plutôt en général de bons rois mais mal entourés : « there are so many Sanballats and Tobias's to flatter with them [Kings] and misinform them concerning the people that are delivered but in part¹⁴³ ». Il en était arrivé à voir le roi comme celui qui pourrait détruire l'Antéchrist. Dans *Of Antichrist and His ruine* (1692), Bunyan accorde au monarque une responsabilité prépondérante pour la réussite de la religion¹⁴⁴. Cependant cette souplesse à l'égard des sectes fut de courte durée. Comme le roi était suspecté d'avoir fait passer cette déclaration uniquement pour protéger les catholiques, le parlement l'annula, et le roi céda car il avait besoin de subsides. C'est ainsi que le *First Test Act* vit le jour en 1673 pour interdire aux catholiques d'occuper des fonctions officielles. Un acte qui fut supprimé durant le

¹⁴³ *WJB* 2, p. 42.

¹⁴⁴ John Bunyan, « Let the king have verily a place in your hearts, and with heart and mouth give God thanks for him; he is a better saviour of us than we may be aware of, and may have delivered us from more deaths than we can tell how to think. Pray for kings to the God of heaven [...] because God governeth them, and has promised to bring down Antichrist by them », *WJB* 2, p. 42. Mais Bunyan reste toujours un opposant de l'absolutisme monarchique. Pour lui, un roi qui revendique le pouvoir suprême est l'incarnation du Nimrod de l'Ancien Testament. Dans *An Exposition on the First Ten Chapters of Genesis*, il critique sévèrement ce pouvoir absolu : « First the tyranny began at Babel itself, where the usurper [Nimrod] was seen to sit in his glory, before whose face the world did tremble », *WJB* 2, p. 107. Pour la position de Bunyan face à la monarchie, voir Richard Greaves L., « The Spirit and the Sword: Bunyan and the Stuart Sate », *John Bunyan and English Nonconformity*, Londres, Hambleton P., 1992, pp. 101-126.

règne de Jacques II (1685-1688) pour favoriser l'accès des catholiques à la vie politique et publique. Ainsi, les répressions revinrent encore, et les non-conformistes furent pourchassés de plus belle.

Les puritains étaient malmenés de leur vivant et méprisés même après leur mort par l'Église d'Angleterre : beaucoup d'opposants à la religion établie, dont Bunyan, John Owen, Georges Fox, etc. furent enterrés dans Bunhill Field, un cimetière à Londres destinés aux non-conformistes. Les persécutions perdurèrent ainsi jusqu'en 1689, l'année où le *Toleration Act* fut voté sous le règne de Guillaume et Marie, un an après la mort de John Bunyan et deux ans après celle de George Fox. Cet acte parlementaire prône la liberté de culte pour les non-conformistes, mais pas pour les catholiques et les unitariens.

L'histoire du XVII^e siècle est d'une grande complexité. Les divergences entre les théologiens et écrivains nous présentent une Angleterre semblable à une mosaïque de dénominations religieuses : presbytériens, indépendants, baptistes, quakers, divagateurs, quinto-monarchistes, et bien d'autres. L'approche adoptée par les presbytériens et les séparatistes, par exemple, pour réformer l'Église nationale, a laissé beaucoup de critiques et d'historiens perplexes. Les congrégations séparatistes, radicales et fanatiques, n'avaient rien à voir avec ces puritains, qui se considéraient beaucoup plus modérés. Sur le plan politique, les divergences étaient importantes. Sur le plan théologique, nous sommes de l'avis de Christopher Durston et Jacqueline Eales : « To define puritanism [...] is to suggest that the boundaries of the movement were very wide and that a range of individuals from moderate puritans through presbyterians to radicals sectaries can justified with the label puritan¹⁴⁵ ». En effet, tous les puritains modérés, les presbytériens et les séparatistes, (et même un grand

¹⁴⁵Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », in *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, pp. 30-31.

nombre d'épiscopaux de l'Église Établie), avaient tout de même beaucoup de points communs. Tous étaient contre l'Église de Rome et son pape¹⁴⁶, et très calvinistes d'inspiration : ils défendaient par exemple la double prédestination des élus et des damnés¹⁴⁷, ils revendiquaient le modèle de vie des premiers chrétiens, ils accordaient une grande importance aux sermons, ils vouaient un grand respect au jour du Sabbat et leur expérience religieuse se caractérisait par une relation directe entre Dieu et l'individu. Aussi, en dépit des divergences entre les sectes radicales, baptistes, quakers, divagateurs, etc., et les querelles qui en résultaient, ces mouvements étaient tombés d'accord pour soutenir Cromwell contre la monarchie. Thomas Edwards nous décrit ce « patchwork » de sectes dans *Gangraena* (1646) :

Strange monters, having their heads of Enthusiasme, their bodies of Antinomianisme, their thighs of Familisme, their leggs and feet of Anabtisme, their hands of Arminianisme and Libertinisme as the great vein going thorow the whole; in one word, the great Religion of that sort of men in the Army is liberty of conscience, and liberty of preaching¹⁴⁸.

De ce fait, les historiens reconnaissent la difficulté à déterminer avec exactitude les différences entre ces sectes. Aucune frontière ne les partage nettement. C'est pour cette raison d'ailleurs que beaucoup à cette époque les confondirent, c'est le cas pour Bunyan lui-même qui assimilait les quakers aux divagateurs. Christopher Hill analyse cette confusion :

Many of his [Bunyan] contemporaries confused the two [Quakers and Ranters], just as they confused Levellers and Diggers; and indeed lines of

¹⁴⁶ Matthew Sutcliffe, à titre d'exemple, bien qu'il soit un fervent opposant des puritains, partageait la position anticatholique de ces derniers, comme le montre bien un long titre de son livre : Matthew Sutcliffe, *An Abridgement Or Suruey Of Poperie: Conteining A Compendious Declaration of The Grounds, Doctrines, Beginnings, Proceedings, Impieties, Falsities, Contradictions, Absurdities, Fooleries, and other Manifold Abuses of that Religion, which the Pope and his Complices doe Now Mainteine, and Vvherewith They Haue Corrupted and Deformed the True Christian Faith, Opposed vnto Matthew Kellisons Suruey of The New Religion, as he Calleth it, and All His Malicious Inuectiues And Lies*, Londres : Melchisedech Bradwood, 1606.

¹⁴⁷ La Confession de Westminster des presbytériens soutient la théologie de la double prédestination.

¹⁴⁸ Edwards, *op. cit.*, p. 14.

division were not always clear-cut. There was no Ranter organization at all, and although Quakers had many personal connections with one another, there was at this date no way of identifying a Quaker. A large penumbra of unorganized radicals libertines, and others hung around the movement¹⁴⁹.

Le point essentiel partagé par tous les puritains était la suprématie de la Bible. Comme celle-ci est la Parole, articulée par Dieu, elle devait être au-dessus de toute personne et doctrine. Les théologiens et prédicateurs de tout bord en recommandaient la lecture : « Moderate puritans, presbyterians and separatists were all deeply committed to Bible-reading and Bible-study¹⁵⁰ ». L'importance de l'Écriture est évidente dans la théologie de tous les puritains. A chaque discussion, le recours à la Bible était systématique. Ce qui n'écartait pas les interprétations divergentes, d'où les difficultés à s'entendre. Comme nous l'avons vu plus haut, les oppositions sur la manière, par exemple, de gouverner l'Église et la polémique sur la prédestination chez les baptistes tournaient toujours autour de l'Écriture. Chaque faction soutenait son approche par des versets bibliques. Sans pour cela qu'il y ait toujours accord entre eux, chacun tirait ses convictions de la Bible seule, et la soutenait par des versets qu'il y puisait. Jusqu'à aller, à l'instar de Bunyan d'ailleurs, à s'identifier non plus aux versets mais aux personnages bibliques, comme pour se persuader qu'ils étaient dans la bonne voie.

¹⁴⁹ Christopher Hill, *Turbulent*, p. 79. Pour la confusion de Bunyan et ses contemporains puritains des quakers au divagateurs, voir David Gay, James G. Randall and Arlette Zinck, eds, *Awakening Words : John Bunyan and the Language of Community*, Newark, U of Delaware P., 2000, pp. 135-6 ; Greaves, *English Nonconformity*, pp. 41-42.

¹⁵⁰ Christopher Durston and Jacqueline Eales, « Introduction : The Puritan Ethos, 1560-1700 », dans *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, p. 31.

Chapitre 2 Les puritains « *People of the Book* »

1. 1 L'accessibilité de la Bible

La Bible constituait, durant le XVI^e et le XVII^e siècle, la pierre angulaire de la culture anglaise. Elle était exaltée par la grande majorité car on pensait qu'elle était inspirée par Dieu, comme l'indique l'Épître de Paul à Timothée : « All scripture is given by inspiration of God, and is profitable for doctrine, for reproof, for correction, for instruction in righteousness : That the man of God may be perfect, thoroughly furnished unto all good works¹ ». L'Écriture, étant la parole de Dieu pour beaucoup, elle devenait alors la source de foi, et servait de recours dans les controverses politiques, religieuses et intellectuelles. Thomas Watson écrit : « The Scripture is the standard of truth, the judge of controversy² ». Et l'historien spécialiste du XVII^e siècle, Christopher Hill, le confirme : « The Bible was the source of virtually all ideas; it supplied the idiom in which men and women discussed them³ ». Entre 1520 et 1640, un million de bibles environ ont été imprimées. Le *Leviathan* (1651), l'œuvre principale de Thomas Hobbes, contient 657 citations bibliques⁴. Le titre lui-même est tiré du livre de Job⁵. Le *Léviathan* montre combien la Bible a joué un rôle prépondérant dans la réflexion philosophique de Hobbes. L'auteur convoque sans cesse les Écritures pour confirmer la thèse de la souveraineté absolue du roi. Dans cette œuvre, Hobbes se montre un exégète chevronné. Outre le fait qu'il cite les Écritures, comme le veut la tradition pour tous

¹ 2 Timothée 3, 16-17.

² Thomas Watson, *The Bible and the Closet : Or How we may Read the Scriptures with the most spiritual Profit*, Boston, Kendall & Lincoln, 1842, p. 28.

³ Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993, p. 55.

⁴ Henry Wansbrough Osb, *The Use and Abuse of the Bible : A Brief History of Biblical Interpretation*, Londres, T & T Clark, 2010, p. 125.

⁵ Chapitre 40-41.

les écrivains et philosophes de son temps, il compare, commente les versets bibliques, soumet à la critique les interprétations adverses et pose des principes d'analyse exégétique⁶. Milton parlait de la Bible en ces termes : « That book within whose sacred context all wisdom is enfolded⁷ ». La Bible était si vénérée à cette époque qu'elle était utilisée dans tous les domaines : astronomie, médecine, géographie, chimie, géologie, philosophie, politique, etc.⁸ Le livre le plus étudié était la Genèse. Ce dernier offrait en effet une matière riche pour les commentateurs qui voulaient croiser la science et la théologie : la création de l'univers, l'emplacement d'Éden (on pensait qu'il se trouvait en Mésopotamie), le Déluge qui faisait l'objet d'une description très détaillée (l'année où il avait eu lieu, sa durée dans le temps, la dimension de l'Arche, etc.)⁹. Cependant, cette haute estime des Écritures a souvent entraîné de violents débats. Henri VIII se lamentait d'ailleurs de cette situation : « I am very sorry to know and hear how irreverently that most precious jewel the word of God is disputed, rimed, sung and jangled in every ale-house and tavern, contrary to the true meaning and doctrine of the same¹⁰ ». En effet, la Bible anglaise, dans son développement, a connu de multiples versions et traductions. C'est cette diversité de l'Écriture et de ses interprétations qui a généré des controverses parmi les diverses communautés chrétiennes en Angleterre.

Le chemin que la Bible anglaise a entrepris durant les trois siècles, XV^e, XVI^e et XVII^e, et les bouleversements qu'elle a entraînés dans l'histoire, montrent l'importance de ce livre à cette époque-là. Ce bras de fer qui a opposé les traducteurs et les conservateurs de la tradition catholique-romaine a généré des débats virulents,

⁶ Voir Michel Malherbe, « Hobbes et la Bible », dans Jean-Robert Armogathe, ed., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 691-700.

⁷ John Milton, *The Prose Works of John Milton*, ed., Charles Symmons, vol. 1, Londres, Nichols and Son, 1806, p. 79.

⁸ Wansbrough, *op. cit.*, pp. 125, 197.

⁹ W. R. Owens, « Introduction », *The Miscellaneous works of John Bunyan*, vol 12, Oxford, Clarendon P, 1994, pp. xxvii-xxviii.

¹⁰ Cité par Alfred Plummer, *English Church History : From the Death of King Henry VII, to the Death of Archbishop Parker*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1914, p. 85.

allant souvent jusqu'à la haine, car la divergence était loin d'être une simple querelle linguistique ou intellectuelle. Le problème de fond de cette discorde était surtout théologique. Les gardiens de la tradition estimaient que la Parole était mystérieuse par définition, et ne devait pas être abordée par l'homme ordinaire sans passer par le clergé, qui lui seul avait l'érudition nécessaire pour la comprendre et la faire comprendre. En effet, durant le Moyen Âge, la Bible utilisée dans les Églises de toute l'Europe (occidentale) était en langue latine. Et comme la plupart des gens étaient illettrés, l'Écriture restait le monopole des prélats dans les Églises. On jugeait même indigne que ces gens incultes aient accès directement à la parole divine. Cet esprit élitiste de l'Écriture était aussi présent dans des pays chrétiens, même après le Moyen Âge. Toujours sous le contrôle de l'Église de Rome, l'Europe tout entière devait se soumettre aux règles de la tradition catholique. En Angleterre, la rupture du roi Henri VIII avec le pape a favorisé l'évolution de la Bible anglaise. Mais comme l'esprit catholique était toujours présent dans le pays, le roi maintenait que le livre sacré ne devait pas être à la portée de tout le monde. Par l'Acte de 1543, *The Act for the Advancement of True Religion*, il interdit aux femmes, aux paysans et aux gens simples de lire la Bible par eux-mêmes. Les femmes et les hommes nobles pouvaient la lire mais uniquement en privé¹¹.

1. 2 Pour une bible vernaculaire

Cette approche jugée trop étriquée a attiré les foudres des premiers réformateurs contre la religion catholique. Les théologiens déçus par l'Église de Rome, allaient à contre-courant de ses instructions : la démocratisation des Écritures.

¹¹ Charlotte Sussman, « Women's Private reading and political action, 1649-1838 », dans Timothy Morton and Nigel Smith, eds, *Radicalism in British Literary Culture, 1650-1830*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, p. 137.

Luther a beaucoup lutté pour que la Bible soit accessible aux hommes simples de son époque. Il était si indigné qu'il qualifiait d'ânes ses adversaires catholiques, qui se bornaient à la version latine. Dans sa célèbre *Missive sur la traduction (Sendbrief vom Dolmetschen)*, publiée en 1530, il défendit sa traduction de la Bible contre les attaques catholiques, et insista sur le fait que la parole de Dieu devait être accessible aux enfants de la rue, à l'homme du commun sur la place du marché : « We have never yet desired anything else, nor do we now desire anything else, than the liberty to have the Word of God, or the Holy Scriptures, to teach and to practice it¹² ». Calvin a lui aussi défendu ce point de vue. Selon lui « l'Écriture sainte est elle-même un diplôme émanant du Roi des rois et n'avait pas besoin de recommandation humaine¹³ ». Pour démontrer l'erreur de l'Église de Rome quand elle interdisait de rendre la Bible accessible aux peuples en la traduisant en langues vernaculaires, Calvin cite Augustin, Jérôme et Chrysostome, qui ont œuvré afin de diffuser les connaissances bibliques parmi les simples.

Par rapport à d'autres pays européens, l'Angleterre a été lente dans la diffusion de la Bible en langue anglaise. Certains historiens expliquent cette lenteur par le fait que l'anglais, à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance, n'avait pas encore acquis le « statut » d'une langue littéraire, et donc n'était pas jugé digne de véhiculer la parole de Dieu. Cependant Henry Wansbrough Osb se montre sceptique

¹² Martin Luther, *What Luther Says : An Anthology*, ed., Edwald M. Plass, vol. 3, St. Louis, CPH, 1959, p. 155. Il faut signaler que Luther avait une haine sans limite envers l'Église de Rome étant donné sa politique d'intermédiation entre Dieu et le croyant. Outre son rejet de la politique catholique, qui impose le passage obligatoire par le prélat pour lire la Bible, il critiqua aussi fermement le sacrement de la confession. L'Église catholique enseigne que tous les êtres humains sont nés avec le péché originel, mais que le sacrifice du Christ a effacé cette souillure. Mais comme les être humains ont commis de nouveau des péchés, le sacrement de la confession est alors obligatoire pour faire pénitence de ses crimes. Pour Luther, le prêtre n'a pas le pouvoir d'intercéder auprès de Dieu pour l'iniquité de l'homme, du moment que le salut est une grâce que Dieu donne à ceux qui ont une foi sincère. En outre, alors que l'Église maintient que les bonnes œuvres contribuent au salut, Luther affirme que la justification ne s'obtient que par la foi. Ainsi, ni la confession ni les bonnes actions ne peuvent être un moyen ou intermédiaire soteriologique.

¹³ Jean Calvin, *La vraie piété : Divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 18.

concernant cette hypothèse :

This [...] reason was, however somewhat dubious, for by the beginning of the sixteenth century there was a flourishing English Literature in the form of manuals on a variety of subjects such as hawking, cooking, medicine and behavior; a number of collections of letters, often playful and lively; and devotional works such as *The Scale of Perfection* of Walter Hilton (AD 1343-1396), or Nicholas Love's (he died about 1424) popular *Mirror on the Life of Christ*¹⁴.

Pour lui ce sont probablement des raisons politiques qui expliquent la lenteur de la Bible anglaise.

Mais le souci d'instruire les paysans et artisans en Angleterre s'était fait entendre avant Luther et Calvin. La première version anglaise vit le jour sous la plume du théologien et philosophe d'Oxford John Wycliffe (1330-1384). Wycliffe, ne connaissant pas les langues originales de la Bible (l'hébreu, l'araméen et le grec), s'était appuyé sur le texte latin de la Vulgate, la Bible de saint Jérôme¹⁵. C'était donc la traduction d'une traduction. Wycliffe était loin d'être un simple traducteur, qui ne se souciait que de l'aspect linguistique des Écritures. Bien au contraire, c'était un théologien engagé, surtout contre la conception papiste des Écritures. Il s'opposait farouchement à ce que le clergé ait la mainmise sur la lecture de la Bible. Pour lui, la Parole de Dieu devait être accessible à tout le monde, sans l'intermédiaire d'une autorité, qu'il considérait d'ailleurs corrompue. Wendy Scase écrit :

For Wycliffe, the authority of scripture provided the basis for critique of eucharistic theology, the ecclesiastical hierarchy, the organization of the church, and the claims to authority of the clergy and the religious orders. The correct interpretation of scripture is not the preserve of clergy and

¹⁴ Wansbrough, *op. cit.*, p. 121.

¹⁵ Gerald Hammond, *The Making of the English Bible*, Manchester, Carcanet New P., 1982, p. 17.

theologians; anyone with humility of heart (even a layperson or a female) might have access to the wisdom of scripture¹⁶.

C'est ainsi qu'il était surnommé *The Morning Star of the Reformation*¹⁷. Milton parlait de lui dans son *Areopagitica* en ces termes : « that Englishman honor'd of God to be the first preacher of a general reformation to all Europe¹⁸ ». Et Bunyan le cita devant les juges lors de son procès, ce qui démontre qu'il avait une haute estime pour ce personnage¹⁹. L'historien protestant James A. Wylie qualifia l'événement de la traduction de la Bible en anglais par Wycliffe de « vraie Magna Carta »²⁰. Sa théologie a trouvé un écho chez Jean Huss (1372-1415). Les deux figures, Wycliffe et Huss, sont même considérés comme les « grands pères » de la Réforme²¹, et inspirèrent les Lollards²². Ces derniers ont activement tenté de vulgariser la Bible en langue vernaculaire : « La Bible vernaculaire va devenir le rempart et l'arme des Lollards²³ ». Son disciple, John Ball, a soutenu que la Bible devait être accessible à tout le monde. À la question : « Doth the knowledge of the Scriptures belong unto all men? », il répondit : « Yes, all men are not only allowed, but exhorted and commanded, to read, hear, and understand the Scripture [...] The Scriptures [...]

¹⁶ Wendy Scase, « Lollardy » dans David Bagchi and David C. Steinmetz, eds, *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge UP, 2004, p. 19.

¹⁷ Le comparant à Jésus qui dit : « I Jesus have sent mine angel to testify unto you these things in the churches. I am the root and the offspring of David, and the bright and morning star », Apocalypse, 22, 16.

¹⁸ John Milton, *Areopagitica : A speech to the Parliament of England for Liberty of Unlicensed Printing*, ed., Edward Arber, Londres, Bowes, 1868, p. 55.

¹⁹ « Bunyan : Sir, said I, Wicliffe saith, that he which leaveth off preaching and hearing of the Word of God for fear of excommunication of men, he is already excommunicated of God, and shall in the day of judgment be counted a traitor to Christ », *A Relation of the Imprisonment of Mr. John Bunyan*, dans GA, p. 55.

²⁰ James A. Wylie, *The History of Protestantism*, Rapidan, Hartland Publication, 2002, p. 116.

²¹ Bunyan, lui, les cite dans *The Holy City* dans la même lignée que Luther, Mélanchthon, Calvin et les martyres ayant péri sous le règne de Marie Tudor : « Wherefore these altarmen, or these men in their altar-work, did figure out for us our famous and holy worthies, that before us have risen up in their place, and shook off those relics of Antichrist that entrenched upon the priestly office of our Lord and Saviour, even worthy Wickliff, Huss, Luther, Melancthon, Calvin, and the blessed martyrs in Queen Mary's days, &c., with the rest of their companions », *The Holy City*, p. 44.

²² Sur ce thème, voir David Daniell, « The Wyclif ('Lollard') Bibles », *The Bible in English : Its History and Influence*, New Haven & Londres, Yale UP, 2003, pp. 66-95.

²³ Pierre Riché et Guy Lobrion, eds, *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 140.

ought to be translated into known tongues and interpreted²⁴ ». Mais vers 1407 les Constitutions d'Oxford (*Constitutions of Oxford*) interdirent la traduction de la Bible en langue vernaculaire, et n'autorisèrent que celle approuvée par l'Église nationale. La hiérarchie épiscopale estimait encore que le peuple était indigne d'avoir accès à la Parole divine²⁵.

Une autre grande figure ayant joué un rôle important dans l'histoire de la Bible anglaise est William Tyndale (1494-1536). Comme Wycliffe, son souci majeur était de rendre la Bible accessible à tous : « If God spare my life, ere many years pass, I will cause a boy driveth the plough shall know more of the Scriptures than dost²⁶ ». En 1526, il publia le Nouveau Testament à partir du grec, langue originelle du Nouveau Testament. Ce fut la première traduction imprimée en anglais. Accusé d'être le porte-parole du luthérianisme en Angleterre²⁷, Tyndale fut contraint de s'exiler aux Pays-Bas, où il travailla pour traduire le Pentateuque. Étant hébraïsant, il préférait prendre le texte de la Bible en hébreu pour traduire l'Ancien Testament. Ce point explique pourquoi il y a tant de différences entre la Bible de Tyndale et celle de Wycliffe, traduite depuis le latin²⁸. Dès que la version de Tyndale vit le jour en 1530, elle rencontra une redoutable résistance en Angleterre, orchestrée par l'évêque Cuthbert Tunstall de Londres (1474-1559). Ce dernier avait même chargé Thomas More (1478-1535) de critiquer par écrit la Bible de Tyndale qui commençait à

²⁴ Cité par Leland Ryken, *Worldly Saints : The Puritans As They Really Were*, Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 138.

²⁵ Wansbrough, *op. cit.*, pp. 121-2.

²⁶ F. F. Bruce, *The English Bible*, Norwich, Fletcher & Son, 1963, p. 29.

²⁷ Effectivement, Tyndale traduit la préface de Luther du Nouveau Testament, et l'inséra dans la préface de son « Cologne Fragment », le seul fragment connu de l'édition incomplète de sa traduction du Nouveau Testament qu'il publia en 1525. Et en 1528, il publia *The Parable of the Wicked Mammon*, qui est en fait le *Sermon von dem unrechten Mammon* de Luther, mais plus élaboré. Tout cela donna des raisons à l'Église d'État de le suspecter de vouloir répandre la doctrine luthérienne. Thomas More le considérait d'ailleurs comme le messager de Luther. Voir *The Thomas More / William Tyndale Polemic : A Selection*, Sheffield, Early Modern Literary Studies, [en ligne] 2010, ed. Matthew W. Decoursey, consulté le 15 juin 2011. URL: <http://extra.shu.ac.uk/emls/moretyndale.pdf> ; Jeffrey P. Greenman, « William Tyndale », dans Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen, eds, *Reading Romans through the Centuries : From the Early Church to Karl Barth*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, pp. 123-124.

²⁸ Pour les différences entre ces deux versions, voir Hammond « William Tyndale », *op. cit.*, pp. 16-43.

s'imposer en Angleterre²⁹. L'acharnement contre lui fut tel qu'il fut arrêté et étranglé, et par la suite son corps fut brûlé le 6 octobre 1536³⁰. Mais cette exécution n'a pas empêché, loin de là, l'impact de Tyndale dans la sphère religieuse et intellectuelle anglaise. Bunyan lui-même s'en est servi. Ainsi, Tyndale a pu démontrer que l'anglais n'était pas « pauvre » linguistiquement au point qu'il ne puisse être le véhicule de la Parole de Dieu.

Durant la première moitié du XVI^e siècle, une multitude de versions de la Bible en langue vernaculaire circulèrent dans le pays. La population, en dépit des censures, s'intéressait toujours à ces versions, jusqu'à faire craindre l'anarchie sociale. Dans cette ambiance cacophonique, le roi Henri VIII prit conscience du danger que ces Bibles pouvaient produire. Pour unifier la nation, il jugea impératif de trouver une parade. C'est ainsi qu'il commanda deux traductions de la Bible : la Bible de Coverdale (*The Coverdale Bible*) et la Grande Bible (*The Great Bible*). En 1535 Miles Coverdale utilisa la version de Tyndale comme source principale de sa propre traduction. Ne maîtrisant pas l'hébreu, Coverdale s'est appuyé sur des traductions. L'importance de la Bible de Coverdale transparaît par le fait qu'elle fut la première Bible complète (Ancien et Nouveau Testament) imprimée en anglais. Sur le frontispice, on voit le roi remettre la Bible à ses évêques, une imitation d'une image traditionnelle de Moïse remettant la Loi au peuple d'Israël³¹. Deux ans plus tard, en 1537, une autre Bible vit le jour : la Bible de Matthieu (*The Matthew's Bible*). Cette Bible est en fait une compilation de la Bible de Tyndale et de la Bible

²⁹ Thomas More a critiqué Tyndale dans *A Dialogue Concerning Heresies* (1529). Sur les critiques de Thomas More sur la version de William Tyndale, voir Alfred W. Pollard, « The Criticisms of Sir Thomas More », *Record of the English Bible*, Londres, Oxford UP, 1911, pp. 126-131 ; *The Thomas More / William Tyndale Polemic : A Selection*, Sheffield, Early Modern Literary Studies, [en ligne] 2010, ed. Matthew W. Decoursey, consulté le 15 juin 2011. URL : <http://extra.shu.ac.uk/emls/moretyndale.pdf> ; Tibor Fabiny, « Scripture versus Church in the Debate of More and Tyndale ». *Thomas More Studies* 3, [en ligne], 2008. Consulté le 24 septembre 2011. URL : http://www.thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Fabiny.pdf

³⁰ William Tyndale, *Tyndale's New Testament*, ed., David Daniell, New Haven et Londres, Yale UP, 1995, p. ix.

³¹ Wansbrough, *op. cit.*, p. 123.

de Coverdale. Son importance fut énorme, puisqu'elle constitua le point de départ de plusieurs révisions qui aboutirent à la version de 1611³². L'éditeur de la Bible de Matthieu, John Rogers (1500-1555), en affirmant la suprématie des Écritures sur l'Église, a lui aussi été critiqué par cette dernière. Il fut traduit en justice par l'évêque Stephen Gardiner (v. 1493-1555), qui lui reprochait de ne pas reconnaître l'autorité du pape³³. Coverdale reprit la Bible de Matthieu, la révisa, et publia la Grande Bible en 1539³⁴. Cette Bible joua un rôle historique dans le destin de la religion en Angleterre. Elle fut en effet la première Bible en anglais autorisée par le roi. Elle fut d'une grande influence dans la liturgie anglaise, « Its version of Psalms became the Prayer Book version », écrit Hammond³⁵.

Durant les dernières années du règne du roi Henri VIII et sous le règne d'Edward VI (1547-1553) aucune autre Bible en anglais ne fut publiée. Cependant, le Nouveau Testament de Tyndale, la Bible de Matthieu et la Grande Bible, les plus lus à cette époque, furent souvent réédités. Durant le règne de la reine catholique Marie I (1553-1558), aucune Bible ne fut ni publiée ni rééditée³⁶. La reine était contre ces traductions anglaises protestantes. Mais les gens, dont la plupart étaient pauvres, tenaient à ces versions anglaises au péril de leur vie. Cependant, les anglais protestants exilés à Genève, qui avaient plus de temps et de liberté pour s'instruire sous les projecteurs de la doctrine calviniste, décidèrent de produire une nouvelle traduction. C'est ainsi qu'un groupe de puritains, dont John Knox, travaillèrent avec acharnement en compagnie de Calvin à l'élaboration d'une nouvelle Bible. Elle sera considérée comme l'une des plus importantes que l'histoire ait jamais connue. En 1599 la Bible de Genève (*The Geneva Bible*) vit le jour. Elle fut publiée pour la

³² Pollard, *op. cit.*, p. 17.

³³ John R. Knott, Jr., *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980, p. 13.

³⁴ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, p. 40.

³⁵ Hammond, *op. cit.*, p. 69.

³⁶ Pollard, *op. cit.*, p. 24.

première fois en 1560. Cette version eut une immense popularité plusieurs années durant. Son succès revient, entre autres, à son format fort pratique pour le lecteur :

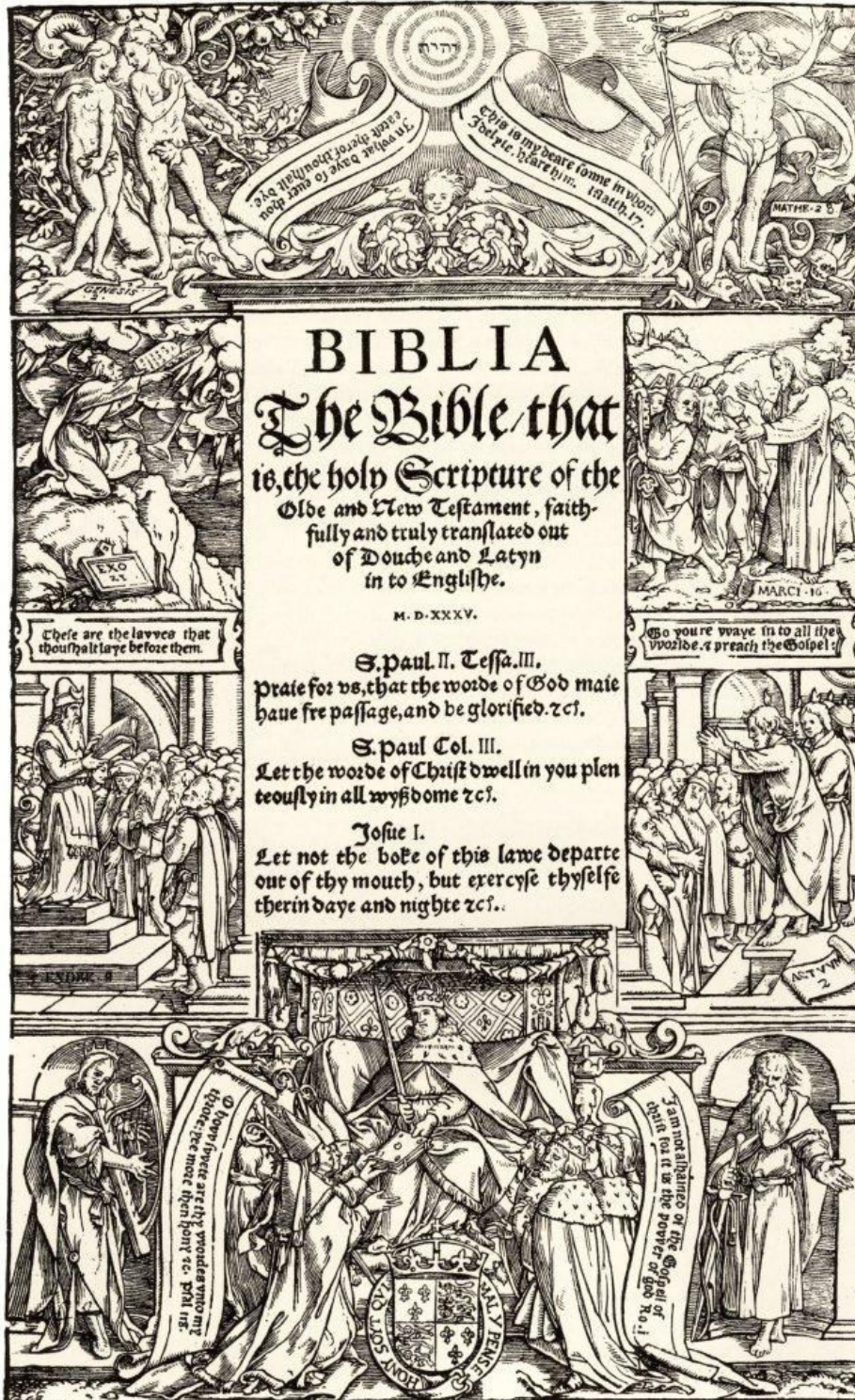
The Geneva Bible owed its popularity not only to its smaller format, and therefore cheaper price, but also to its provision of an elaborate apparatus of aids for reader. These included summaries of books and chapters, subject headers at the top of its pages, maps, genealogies, historical tables and translations of Hebrew names. There was also a flow diagram setting out general advice on “how to take Profit in Reading of the Holy Scriptures”. Most important of all was the provision of extensive marginal notes, explicating the text, and encouraging readers to apply the Biblical stories to their situations³⁷.

En fait, ces nombreuses notes représentent presque un tiers du contenu de la Bible. Elles furent écrites par des illustres théologiens, tels John Calvin, John Knox, Miles Coverdale, William Whittingham, Theodore de Bèze et Anthony Gilby. C’était aussi la première Bible anglaise à numéroter les versets³⁸. Ces éléments nouveaux ont capté l’attention des lecteurs anglais. Toutefois, les annotations en marge du texte n’étaient pas bien vues par l’Église nationale et par l’État. Élisabeth I souhaitait d’ailleurs la remplacer par une autre version. Ainsi, un groupe d’évêques, en s’appuyant sur la version de Grande Bible de Coverdale, publia en 1568 *The Bishops’ Bible*. Or elle n’apporta pas de grands changements par rapport à la Grande Bible, si ce n’est qu’elle était plus belle et attractive. Sur le frontispice figurait un portrait de la reine. Mais cette version ne put jamais réellement rivaliser avec la Bible de Genève. Cette dernière fut la version que Shakespeare et Spenser utilisèrent principalement, comme les puritains du Nouveau Monde. Bunyan aussi s’en servit ainsi que Milton, comme le signale Christopher Hill³⁹.

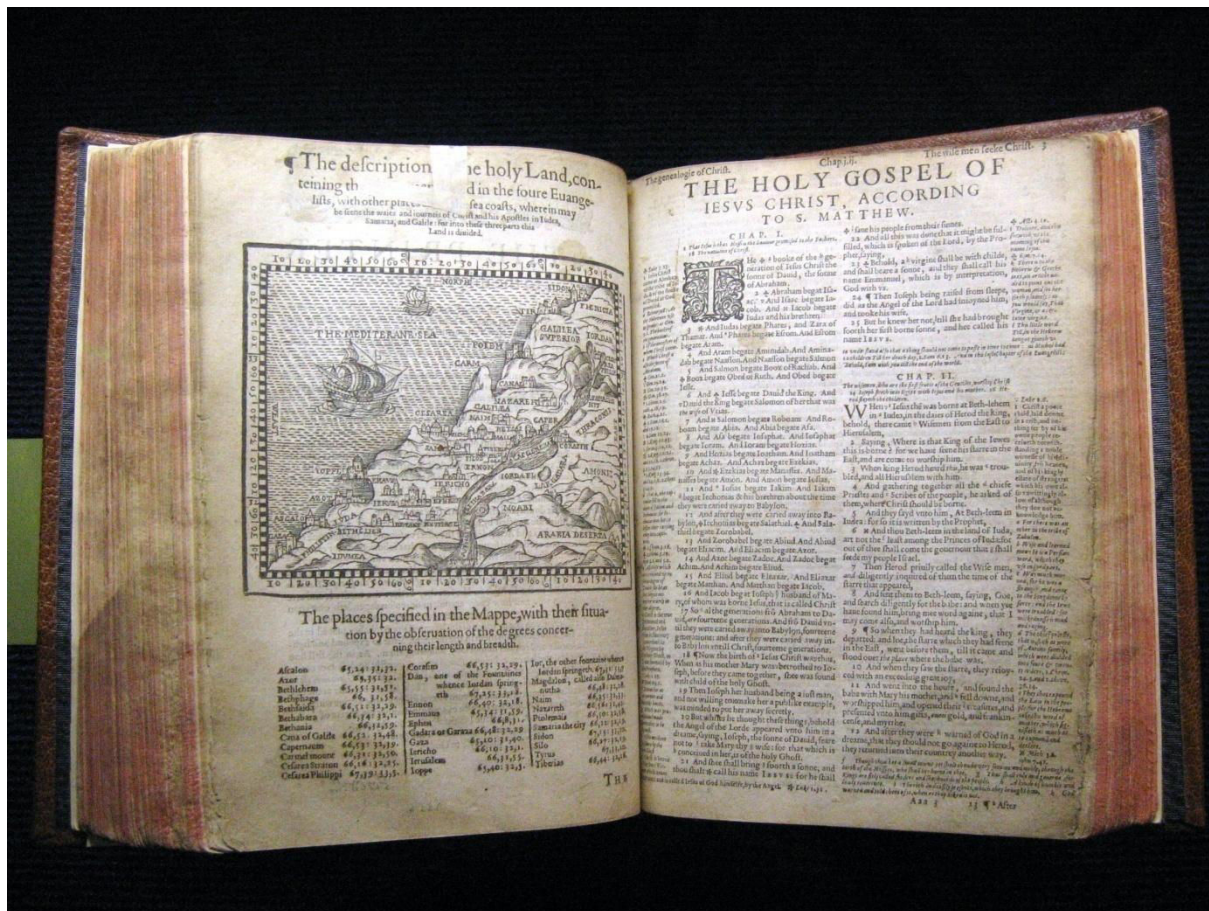
³⁷ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, p. 41.

³⁸ Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*, Oxford, Oxford UP, 3rd ed., 2004, p. 194.

³⁹ Christopher Hill, « The Bible in Seventeenth-Century English Politics », *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 14, ed., Grethe B. Peterson, pp. 85-107. Delivered at University of Michigan, October 4, 1991.



La Bible de Coverdale
 L'édition de 1535 montre sur la première de couverture le roi Henri VIII qui remet l'Écriture aux leaders laïcs et religieux



La Bible de Genève
Outre les illustrations qu'elle contient, elle offre plusieurs notes explicatives et commentaires en marge



The Bishops' Bible

L'édition de 1569 montre sur la première de couverture de la Bible la reine Elisabeth entourée par des personnages féminins symbolisant la Justice, la Clémence, le Courage et la Prudence

Devant le grand succès de la Bible des protestants, la Bible de Genève, et la réaction de l'Église Établie par la *Bishops' Bible*, les jésuites sentirent, eux aussi, qu'il était temps de réagir pour tenter de rappeler l'Angleterre à la foi catholique, comme le démontrent ces lignes écrites dans une lettre par le Cardinal William Allen au Dr Vendeville en 1578. Elles soulignent bien la rivalité des mouvements religieux pour avoir la meilleure version de l'Écriture :

On every Sunday and festival English sermons are preached by the more advanced students on the gospel, epistle or subject proper to the day We preach in English, in order to acquire greater power and grace in the use of the vulgar tongue.... In this respect the heretics, however ignorant they may be in other points, have the advantage over many of the more learned Catholics, who having been educated in the universities and the schools do not commonly have at command the text of Scripture or quote it except in Latin. Hence when they are preaching to the unlearned and are obliged on the spur of the moment to translate some passage which they have quoted into the vulgar tongue, they often do it inaccurately and with unpleasant hesitation, because either there is no English version of the words or it does not then and there occur to them. Our adversaries on the other hand have at their fingers' ends all those passages of Scripture which seem to make for them and by a certain deceptive adaptation and alteration of the sacred words produce the effect of appearing to say nothing but what comes from the bible. This evil might be remedied if we too had some catholic version of the bible, for all the English versions are most corrupt. I do not know what kind you have in Belgium. But certainly, on our part, if his Holiness shall think proper, we undertake to produce a faithful, pure and genuine version of the bible in accordance with an edition approved by the Church, for we already have men most fitted for the work⁴⁰.

Un mois après réception de cette lettre, le catholique Gregory Martin, enseignant l'hébreu et les Écritures à l'université de Douai-Reims, se mit à travailler d'arrache-

⁴⁰ Cité par Pollard, *op. cit.*, p. 34.

pour traduire la Bible en anglais. En 1582 La Bible de Douai (*Douay–Rheims Bible* ou *Douai Bible*) vit le jour.

En dépit des efforts déployés par les catholiques, d'un côté, et des représentants de l'Église Établie, de l'autre, pour supplanter la Bible des protestants, la Bible de Genève gagna toutefois de plus en plus de terrain. Ainsi, cette version resta très utilisée aux XVI^e et au début du XVII^e siècle, notamment par les puritains (des éditions continuèrent d'affluer jusqu'en 1644). Les annotations contre la monarchie étaient sans aucun doute bien reçues par les sectes protestantes. Mais dès son arrivée au pouvoir en 1603, le roi Jacques ne tarda pas à proclamer la nécessité d'une autre version que celle de la Bible de Genève, la pire des traductions, selon lui. En effet, le Roi ne pouvait être en affinité avec cette dernière, car souvent les rois y étaient décrits comme des tyrans. En outre, lui qui considérait que le roi pouvait exiger une soumission totale du peuple, désapprouvait, par exemple, la note sur Exode 1, 19, qui soutenait la décision des accoucheuses de désobéir au roi d'Égypte Pharaon. Une telle décision était séditeuse, jugeait-il. D'ailleurs, il y avait aussi des notes qui stipulaient que la place des rois était dans la géhenne. Ou la note sur la Genèse 10, 8, qui représente Nimrod comme un tyran cruel. Bunyan, comme beaucoup de non-conformistes, utilisera cette image biblique de Nimrod pour dénoncer les persécuteurs. Richard Greaves signale que cette interprétation est probablement dûe à l'influence de la Bible de Genève sur Bunyan. On comprend alors la haine que le roi Jacques portait à cette Bible⁴¹.

Lorsqu'il arriva en Angleterre pour devenir roi, les puritains y virent une bonne opportunité pour affirmer leur doctrine, et ainsi « purifier » l'Église d'Angleterre des « résidus » papistes de la politique de compromis que la reine

⁴¹ Tom Furniss ne partage pas cet avis sur les notes de la Bible de Genève comme étant séditeuses, pourtant une thèse largement adoptée par les historiens et critiques, dans son article d'ailleurs intéressant, « Reading the Geneva Bible : Notes Toward An English Revolution? », *Prose Studies*, 2009, vol. 31.1, pp. 1-21.

Elisabeth avait tenté d’instaurer pour une Angleterre unie : « Already on his way south in 1603 he was met by the Millenary Petition, signed by (nearly) a thousand Puritan ministers of the Church of England, begging to be free of ‘a common burden of human rites and ceremonies’⁴² ». Lorsque le Roi appela à la Conférence d’Hampton Court les évêques de l’Église et les leaders puritains, ces derniers se plaignirent de la trop grande variété des traductions de la Bible qui circulaient alors dans le pays. Au point que les Bibles qui étaient lues à la maison étaient différentes de celles que l’on entendait dans les églises. Il faut dire que cette situation n’arrangeait ni les puritains ni l’Église d’État. Ainsi, au nom de tous les puritains, leur porte-parole, John Reynolds, président de *Corpus Christi College* à Oxford, proposa au roi une nouvelle traduction de la Bible. Voici ses quelques mots rapportés par William Barlow dans son compte rendu de la conférence, et qui montrent la discorde entre les Bibles :

After that, he moued his Maietie, that there might bee a new *Translation* of the *Bible*, because, those which were allowed in the raignes of *Henrie* the eight, and *Edward* the sixt, were corrupt and aunswerable to the truth of the originall. For example, the Greek word *συστοιχεῖ* not well translated, as nowe it is, *Bordreth*, neither expressing the force of the worde, nor the Apostles sense, nor the situation of the place [...] My Lord of *London* well added, that if euery mans humour should be followed, there would be no end of translating. Whereupon his Highness wished that some especiall paines should be taken in that behalf for one vniforme translation (professing that hee could neuer yet, see a Bible well translated in English; but the worst of all, his Maiestie thought the *Geneua* to be) and this to bee done by the best learned in both the Vniuersities, after them to be reuiewed by the Bishops, and the chiefe learned of the Church; from them to bee presented to the *Priuic-Councell*; and lately to bee ratified by his Royall authoritie; and so this whole Church to be bound vnto it, and none other; Marry, withall [...]

⁴² Wansbrough , *op. cit.*, p. 125. Pour cette pétition, Voir Henry Bettenson and Chris Maunder, eds, *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford UP, 1999, pp. 311-313.

that no marginall notes should be added, hauing found in them which are annexed to the Geneua translation [...] some notes very patiall, vntrue, seditious, and sauouring too much of dangerous, and trayterous conceit. As for example, *Exod.* 1, 19, where the marginal note alloweth *disobedience to Kings*⁴³.

Une telle suggestion ne pouvait que réjouir le roi Jacques I. Même s'il ne portait pas les puritains dans son cœur, il n'hésita pas à donner son approbation à John Reynolds. Car ce dernier lui demanda à la fois une traduction qui ne soit pas anti monarchique et une seule Bible pour tous les chrétiens du pays, favorisant ainsi son unité. Cette Bible vit le jour en 1611, et porte désormais le nom du Roi : la Bible du Roi Jacques (*King James Bible*, appelée aussi *Authorised Version*)⁴⁴. Les historiens sont unanimes quant au grand succès de cette version. Elle est même considérée comme l'œuvre la plus importante du dix-septième siècle en Angleterre. On estime à 140 les éditions publiées entre 1611 et 1640. Dès les débuts de la deuxième moitié du XVII^e siècle, elle détrôna toutes les autres versions, y compris la Bible de Genève, et cela pendant trois siècles⁴⁵. Les historiens affirment qu'environ cinquante traducteurs ont travaillé sur la Bible du Roi Jacques entre 1604 et 1611. Plusieurs historiens et écrivains, dont Adam Nicolson, se sont penchés sur cette Bible pour expliquer sa suprématie sur les autres. Ils pensent que le secret du succès de cette version réside dans la rencontre de deux éléments antagonistes mais complémentaires à la fois, lors de la traduction. Pour Adam Nicolson, c'est bien la diversité des traducteurs qui fit de la Bible du Roi Jacques une grande réussite, qui reflétait bien la société du XVII^e siècle en Angleterre. Il y avait, d'un côté, la richesse et l'extravagance des palaces de Robert Cecil, le principal conseiller du Roi, et de l'autre, l'austérité et la simplicité

⁴³ William Barlow, *The Sum and Substance of the Conference [...] at Hampton Court January 14, 1603*, (1604), eds, William T. Costello and Charles Keenan, Gainesville, Scholars' Facsimiles & Reprint, 1965, p. 45. Il faut toutefois signaler que le rapporteur William Barlow ne portait pas dans son cœur les puritains, une touche subjective dans son rapport n'est pas à écarter.

⁴⁴ C'est cette version que nous utilisons dans cette thèse, puisque c'est celle que Bunyan a principalement utilisée, lui-même.

⁴⁵ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, p. 41.

des puritains, qui exigeaient, eux, l'attention stricte aux mots de la Parole de Dieu, ainsi qu'une moralité exemplaire⁴⁶. Le scrupule des traducteurs puritains à rendre le sens exact du texte original avec des mots simples et concrets et le souci des traducteurs de l'Église anglicane à se concentrer sur les mystères de la foi ont joué un rôle essentiel dans la littérature puritaine, comme nous allons le voir⁴⁷.

Nous avons retracé ce bref historique de la Bible, car nous jugeons qu'elle fut l'un des éléments les plus importants dans les bouleversements de l'Angleterre aux XVI^e et XVII^e siècles. Les multiples Bibles, traductions, versions et rééditions, traduisent les profondes divergences qui divisaient la nation en de nombreuses sectes⁴⁸.

1. 3 L'autorité de la Bible

1. 3. 1 La *sola scriptura*

Outre cette problématique théologique sur l'accessibilité de la parole divine, un autre débat a longuement ébranlé le monde chrétien : l'Écriture suffit-elle, à elle seule, comme source de foi ? Cette dernière polémique était peut-être plus percutante que la précédente, car elle fut, avec la problématique de la justification, la raison de la Réforme protestante. Pour la plupart des protestants, l'Écriture constitue la seule source de la foi. Elle est la référence d'authenticité et l'autorité primordiale de la Chrétienté. C'est la *sola scriptura*, « the Scripture alone ». Luther tranche la question en disant : « The rule: The Word of God shall establish articles of faith, and no one

⁴⁶ Adam Nicolson, *God's Secretaries : The Making of the King James Bible*, HarperCollins, New York, 2003, p. 55.

⁴⁷ Nous verrons ce point en détail dans notre deuxième partie.

⁴⁸ Ces multiples bibles anglaises Bunyan y fit allusion : « [I]n some of your old Bibles, that which in one place is called a *Target*, in another is called, a *shield* ». Dans la Bible de Genève, on lit dans 2 Chroniques 14, 8, « *shields* » et dans la Bible du roi de Jacques « *targets* ». W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, p. 50, np 5.

else, not even an angel⁴⁹ ». Pour Calvin et Zwingli la Bible était la véritable parole de Dieu : « Nous croyons que l'Écriture vient de Dieu et nous le croyons, non par notre propre jugement, ou par celui des autres, mais nous élevant au-dessus de tout jugement humain nous établissons cette ferme persuasion en nous-même qu'elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu⁵⁰ ». Les réformateurs insistaient sur le fait que la Bible était seule porteuse de la Parole de Dieu. Les adversaires des protestants reconnaissaient eux-mêmes cette relation à la Bible. Nicolas Boileau (1636-1711) disait : « Tout protestant fut pape, une Bible à la main⁵¹ ». Ainsi, s'opposèrent-ils aux catholiques, pour qui la Bible et la Tradition sont les deux piliers de la foi chrétienne. William Perkins dénonce cette croyance : « Papists teach that beside the written word there be certain unwritten traditions, which must be believed as profitable and necessary to salvation⁵² » et Increase Mather (1659-1772) affirme : « perfection and fulness of the Scripture against all Traditions and Canons devised by men⁵³ ». Les catholiques allaient même quelquefois à privilégier l'autorité de la papauté à celle des Écritures. L'exemple de cette suprématie vient de la bouche du pape Innocent III, lui-même :

Le Christ a dit : « Ce que Dieu a uni l'homme ne doit pas le séparer. » Il résulte de ce précepte du Christ que la dissolution du mariage est un acte judiciaire qui n'est pas de la compétence d'un juge séculier. Aussi lorsque le pape dissout un mariage, il n'agit pas en tant qu'homme⁵⁴.

⁴⁹ Martin Luther, *The Smalcald Articles* (1537), trad., F. Bente et W. H. T. Dau, Faculty Editor Hazleton, The Pennsylvania State University, *Electronic Classics Series*, 1998, p. 11, [en ligne], mis en ligne en 1998, consulté le 15 juin janvier 2009. URL:

<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/m~luther/smalcald.pdf>

⁵⁰ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, vol. 1, Genève, Chez Guers, 1812, p. 11.

⁵¹ Cité par Jean-Pierre Osier, « Une Bible à la main », dans Jean-Robert Armogathe, ed., *Le Grand Siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 338.

⁵² William Perkins, *The Work of William Perkins*, ed., Ian Breward, Foxton, Burlington P, 1970, pp. 549-550.

⁵³ Cite par Allen Carden, « The Word of God in Puritan New England : Seventeenth-Century Perspectives on the Nature and Authority of the Bible », *Andrews University Seminary Studies*, 1980, vol. 18.1, pp. 1-16.

⁵⁴ George H. Tavard, *Écriture ou Église ? La crise de la Réforme*, trad., Ceslas Tunmer, Paris, Cerf, 1963, p. 73.

Cette suprématie excessive du pape lui valut l'animosité et la haine de beaucoup de réformateurs et de protestants, au point qu'ils lui attribuèrent le titre d'Antéchrist. Luther y vit la personnification même de la Bête de l'Apocalypse, « Luther voyait déjà, au temps de la Réforme, dans les deux Bêtes l'empereur et le pape⁵⁵ ». Il l'assimilait aussi quelquefois à Lucifer⁵⁶.

Le principe de la *sola scriptura* a connu un grand essor chez les puritains, en Angleterre. L'autorité de la Bible faisait l'unanimité, car elle était la parole de Dieu : « That the whole authority of the Scripture in itself, depends solely on its divine original, is confessed by all who acknowledge its authority [...] The Scripture hath all its authority from its Author », écrit John Owen⁵⁷. Comme les mots de l'Écriture étaient ceux de Dieu, la Bible était la seule source de foi, selon John Milton : « The rule and canon of faith [...] is Scripture alone⁵⁸ ». Les théologiens puritains mettaient en avant non seulement l'autorité de la Bible comme source de foi, mais comme unique source infaillible sur laquelle il faut s'appuyer, comme l'exprime Benjamin Keach : « That this God, out of his great love and goodness, hath given us one sure, and infallible rule of faith and practice, viz. the Holy Scriptures⁵⁹ ». Ainsi, il fallait qu'elle soit accessible à tous⁶⁰. Ce qui distingue peut-être les leaders puritains des

⁵⁵ César d'Arles, *L'Apocalypse expliqué*, trad., J. Courreau, Les Pères dans la foi, Paris, Desclée De Brouwer, 1989, p. 9.

⁵⁶ Martin Luther, *The Christian in Society*, ed., James Atkinson, Philadelphie, Fortress P., 1966, pp. 159-160.

⁵⁷ John Owen, *The Works of John Owen*, ed., William H. Goold, vol 4, Londres, Richard Bayern, 1826, p. 389.

⁵⁸ John Milton, *A Treatise on Christian Doctrine : Compiled from the Holy Scriptures Alone*, trad., Charles R. Sumner, Cambridge, Cambridge UP, 1826, p. 473.

⁵⁹ Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 25.

⁶⁰ Sur l'autorité de la Bible chez les puritains, voir Allen Carden, « The Word of God in Puritan New England : Seventeenth-Century Perspectives on the Nature and Authority of the Bible », *Andrews University Seminary Studies* 1980, vol. 18, pp. 1-16 ; Randall C. Gleason and Kelly M. Kapic, « Who Were the Puritans ». *DevotedLife.book*, [en ligne], mis en ligne le 10 septembre, 2004, consulté le 23 janvier 2009. URL : [http : //www.monergismbooks.com/pdfs/devotedlife1.pdf](http://www.monergismbooks.com/pdfs/devotedlife1.pdf) ; Ryken, « The Bible », *op. Cit.*, pp. 137-154 ; David L. Jeffrey, *People of the Book : Christian Identity and Literary Culture*, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 1996, pp. 265-316 ; James Packer, « The Puritan and the Bible », *A Quest For Godliness : The Puritan Vision of the Christian Life*, Illinois, Crossway Books, 1994, pp. 81-107.

premiers réformateurs c'est le degré de leur insistance sur les Écritures⁶¹. Les théologiens puritains recommandaient à leurs frères une lecture approfondie de la Bible : « Read the Bible with reverence. Think in every line you read that God is speaking to you », écrit Thomas Watson à ses lecteurs⁶². Dans *The Bible and the Closet*, il les exhortait à faire de la Bible leur compagnon : « The Book of the Law shall be his *Vade Mecum*, or daily companion⁶³ ». Les recommandations de Richard Baxter et de Benjamin Keach vont aussi dans ce sens : « Reader, as thou lovest thy comforts, thy faith, thy hope, thy safety, thy innocency, thy soul, thy Christ, thine everlasting rest; love, reverence, read, study, obey and stick close to the Scriptures⁶⁴ » ; « [F]ervently read the Holy Bible; and every Lord's-day, with great reverence and seriousness, hear God's blessed word⁶⁵ ». John Cotton en demandait plus : « Feed upon the Word ». Les puritains ont construit leur théologie sur deux éléments dichotomiques : la dépravation de l'homme et la perfection de la Parole. Une panoplie de qualificatifs témoigne du regard négatif qu'ils avaient pour l'homme : « vile », « corrupted », « wicked », « sinful », une théologie encouragée par Paul : « Now if I do that I would not, it is no more I that do it, but sin that dwelleth in me. I find then a law, that, when I would do good, evil is present with me⁶⁶ ». Et par opposition à cette négativité, on trouve des termes qui exaltent le contenu de la Bible : « word of truth », « great store-house of truth », « ye eternal word », « the Holy Scriptures », « the Sacred Word », « the infallible Oracles »,

⁶¹ Luther était si absorbé par la théologie de la justification qu'il lui arrivait d'en faire sa référence pour le licite ou l'illicite du culte. Ce qui était en harmonie avec la doctrine de la justification *sola fide* était nécessaire, et ce qui ne l'était pas était interdit. Daniel R. Hyde, « Lutheran Puritanism? Adiaphora in Lutheran Orthodoxy and Possible Commonalities in Reformed Orthodoxy », *American Theological Inquiry*, 2009, vol 2.1, pp. 61-85.

⁶² Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity, in A Series of Sermons on the Shorter Catechism*, Londres, Aberdeen, n. d. p. 43.

⁶³ Watson, *The Bible and the Closet*, p. 14. Tout ce livre est consacré à l'importance de la Bible : elle est la source de la connaissance, de la vie, du bonheur, le remède pour tous les maux de l'univers. Elle est aussi la seule source dont un roi doit s'inspirer pour gouverner.

⁶⁴ Richard Baxter, *The Practical Works of Richard Baxter: With a Preface, Giving Some Account of the Author*, vol. 3, Londres, Paternoster Row, 1838, p. 84.

⁶⁵ Keach, *The Travels*, p. 79.

⁶⁶ Romains 7, 20-21.

« the Rule », « the purest spiritual milk in the world », « a treasure » et « infinite wisdom ». Les puritains aimaient jouer avec cette dichotomie dans leur sermons pour sensibiliser l'auditeur, comme on le voit chez Increase Mather, par exemple, « Such is the lamentable corruption of mens nature, that they are more apt to be taken with fond, foolish, false prophecies that have nothing of a divine inspiration in them, than with the blessed and holy prophecies contained in the Scriptures of truth⁶⁷ ». Cette combinaison crée une relation très intime entre la Bible et le croyant. Ce dernier étant dépravé par nature, il souffre le malheur de n'être pas capable de trouver une solution à son état. Dans ce désespoir, seule la Parole lui sert de refuge. Elle est d'ailleurs souvent surnommée dans des ouvrages puritains « key », « guide », « cure », « light ». Bunyan, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, a entretenu une relation très étroite avec l'Écriture. Cette relation fusionnelle s'inscrit dans la tradition protestante qui fait de la Bible la seule source de foi, et qui recommande de se nourrir d'elle sans passer par les autorités ecclésiastiques.

1. 3. 2 L'illumination du Saint Esprit

Il faut aussi constater l'émergence des prédicateurs-artisans (*mechanick preachers*) dans le courant puritain. L'encouragement à lire constamment la Bible par soi-même a favorisé de simples artisans à devenir des prédicateurs de renom, voire même des prophètes ayant le devoir de répandre la parole de Dieu. Croyant être appelés par une force providentielle, ces gens sans instruction devenaient tout à coup des porte-paroles de la Bible. Ils l'étudiaient avec tant d'assiduité qu'ils étaient persuadés de leur habileté, jusqu'à se croire exégètes, pour en commenter les subtilités, puisqu'ils étaient illuminés par le Saint Esprit. Pour légitimer son élection,

⁶⁷ Increase Mather, *The Mystery of Israel's Salvation Explained and Applied : Or, A Discourse Concerning the General Conversion of the Israelitish Nation* (1669), New York, AMS P, 1983, p. 74.

le prédicateur-artisan, ne cachait jamais son ignorance avant d'être appelé, bien au contraire, il la mettait en avant pour démontrer que seul le Saint Esprit était responsable de son « don » (*gift*). C'est pour cette raison que lorsque Bunyan parle de sa vie avant la conversion, il tend à l'exagération. L'exemple que les critiques citent souvent est son manque d'éducation. Après avoir dit que ses parents l'avaient scolarisé, Bunyan écrit : « I did soon lose that little I learned, and that even almost utterly⁶⁸ ». Ces mots ne peuvent pas être pris à la lettre, car il y a beaucoup d'indices qui invalident cette thèse, comme sa capacité à lire le commentaire de Luther sur l'Épître aux Galates, ou ses propos, lorsqu'il nous apprend dans *A Few Sighs From Hell*, qu'il lisait la littérature profane : « give me a Ballad, a Newsbook, *George on horseback*, or *Bevis of Southampton*; give me some book that teaches curious arts, that tells of old fables⁶⁹ ». De ce fait, on peut voir qu'il n'était pas aussi inculte qu'il voulait le laisser entendre. L'exagération est un outil didactique, pour mettre en lumière l'œuvre du Saint Esprit, et légitimer sa décision de prêcher⁷⁰. A l'instar de Jean-Baptiste qui a su voir la Vérité, en reconnaissant Jésus comme le messie, par l'inspiration du Saint Esprit, et Pierre⁷¹, Bunyan, lui aussi, a découvert Dieu, par la voix du Saint Esprit. Bunyan a trouvé le chemin de la conversion, semble sous-entendre l'auteur de *Grace Abounding*, sur les indications que le Christ lui avait soufflées à travers les Écritures⁷².

⁶⁸ GA, parag. 3, p. 5.

⁶⁹ MW 1 p. 333.

⁷⁰ Comme le montre ce titre du livre de Samuel How, *Sufficiency of the Spirit's Teaching without Human Learning : Or a Treatise tending to Prove human Learning to be no help to the Spirituall Understanding of the Word of God* (1637).

⁷¹ Pour Pierre, voir l'Évangile de Matthieu 16, 13-20, dans lequel Jésus dit à Pierre que c'est le Père qui lui révéla cette vérité. Beaucoup de théologiens chrétiens évoquent ces versets pour parler du Saint Esprit. C'est le cas de Thomas More qui cite le Saint Esprit en faisant allusion à cet Évangile pour contre-attaquer Luther. Tibor Fabiny, *op. cit.* Le fait de citer la même référence pour désigner tantôt Dieu le Père, tantôt le Saint Esprit, montre la confusion de la doctrine de la Trinité, à notre avis. Comme nous allons le voir dans le troisième chapitre, cette confusion tranparaît chez Bunyan pendant qu'il recherchait la stabilité spirituelle.

⁷² Cette exagération de Bunyan sur sa vie antérieure bouleverse la thèse selon laquelle *Grace Abounding* est une œuvre sincère qui relate les faits sur son auteur sans que celui-ci ait pensé l'écrire à la lumière de la tradition puritaine. En effet, certains de ses biographes croient en sa sincérité en

Comme l'a fait remarquer Richard Greaves, cette théologie était mise en avant par les protestants, qui affirmaient que les Écritures pouvaient être comprises par tout lecteur perspicace illuminé par le Saint Esprit⁷³. On peut voir le même point de vue chez Baxter : « It pleased God to instruct and change my father, by the bare reading of the Scriptures in private, without either Preaching, or Godly Company, or any other Books but the Bible⁷⁴ ». En effet, les puritains faisaient du principe d'illumination de Saint Esprit un élément clé de l'interprétation de la Bible. Les apôtres avaient pu écrire les Évangiles car le Saint Esprit était toujours là pour les

soulevant son côté dépravé avant sa stabilité spirituelle. Ainsi, pour Macaulay : « It has long been an ordinary practice with pious writers to cite Bunyan as an instance of the supernatural power of divine grace to rescue the human soul from the lowest depths of wickedness. He is called in one book the most notorious of profligates; in another, the brand plucked from the burning. He is designated from in Mr. Ivimey's History of Baptists as the depraved Bunyan, the wicked tinker of Elstow », Thomas Babington Macaulay, *Macaulay's Lives of Bunyan and Goldsmith*, eds, J. Harold Boardman and Ivore B. John, Londres, M. A. Adam and Charles Black, 1914, p. 2. Sa débauche aurait été telle dans son enfance que John Ryland, grand prédicateur baptiste du XVIII^e siècle, le considérait, après sa conversion, comme un exemple de la grâce abondante de Dieu. Il le décrit en ces termes : « No man of common sense integrity can deny that Bunyan was a practical atheist, a worthless contemptible infidel, a vile rebel to God and goodness, a common profligate, a soul-despising, a soul-murdering, a soul-damning, thoughtless wretch as could exist on the face of earth. Now be astonished, O heavens, to eternity! and wonder, O earth and hell! while time endures. Behold this very man become a miracle of mercy, a mirror of wisdom, goodness, holiness, truth, and love », Macaulay, *op. cit.*, p. 2. Macaulay parle de Mr Ryland sans précision. Mais nous pensons qu'il s'agit de John Ryland (1753 - 1825), connu pour son admiration pour les œuvres de Bunyan, notamment *The Holy War* et *Grace Abounding*. Cependant ces auteurs ont jugé Bunyan en partant du principe que son autobiographie est écrite avec détachement, tel un journal, pour relater les faits de sa vie antérieure, « presque tous les critiques des XIX^e et XX^e siècles croient Bunyan sincère », Henri A. Talon, *John Bunyan (1628-1688). L'homme et l'œuvre*, Moulins, Crépin-Leblond, 1948, p. 19. La transparence de l'auteur est si grande qu'il a fasciné beaucoup de critiques, qui considèrent son autobiographie comme un récit fiable de sa vie réelle. Richard Greaves écrit : « Because of the relative paucity of biographical data for Bunyan, there is a natural tendency to treat *Grace Abounding* as a reliable source of information about Bunyan's life and psyche. While the book indisputably contains valuable historical facts, it is not a document that can bear the psychological and biographical interpretation often put upon it. *Grace Abounding* is an example of a literary genre with specifically pastoral intentions », Richard Greaves, *John Bunyan and English Nonconformity*, Londres, Hambleton P, 1992, p. 37. Mais les études plus objectives sur Bunyan, telles celles d'Henri Talon, Richard L. Greaves, Roger Sharrock, William Tindall et W. R. Owens, abordent le texte de *Grace Abounding* avec réserve. Les études objectives considèrent que Bunyan a écrit son autobiographie dans un but didactique. Les ajouts que l'auteur a apportés ultérieurement après la première édition, prouvent que *Grace Abounding*, telle qu'on la connaît aujourd'hui, n'est pas une œuvre spontanée. Elle est plutôt écrite et revisitée par l'auteur pour narrer son histoire et la mettre dans le « moule » de sa théologie et celle de son époque. En d'autres termes, c'est une narration qui s'inscrit dans le schéma traditionnel de la conversion, appelée aujourd'hui « anatomie de la conversion » (*morphology of conversion*). En effet, presque toutes les confessions des puritains du XVII^e siècle sont conformes, en quelque sorte, au schéma sotériologique calviniste.

⁷³ Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory : John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford UP, 2002, p. 5.

⁷⁴ Richard Baxter, *Reliquiæ Baxterianæ : or, Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times*, Londres, T. Parkhurst, 1696, p. 2.

éclairer et les guider. Selon Thomas Goodwin : « The same Spirit Who guided the Holy Apostles and Prophets to write it must guide the People of God to know the meaning of it; and as He first Delivered it, so must He help men to understand it⁷⁵ ». Alors que le catholicisme médiéval exigeait le passage par la tradition de l'Église pour étudier la Bible, les puritains pensaient que tout individu était habilité non seulement à la lire, mais à la comprendre, car ils étaient illuminés par le Saint Esprit. Thomas Watson, bien qu'il reconnaisse les difficultés de compréhension de l'Écriture, encourageait sa lecture : « Though there are some knots in Scripture which are not easily united, yet things essential to salvation the Holy Spirit hath plainly pointed out to us⁷⁶ ». La Bible devint la bibliothèque du Saint Esprit : « The Scripture is the library of the Holy Gost⁷⁷ ». Ce dernier est le seul interprète de la parole de Dieu, non pas le pape ou les conciles, comme l'exprime John Ball, « We are not necessarily tied to the exposition of Fathers or Concils for the finding out the sense of Scripture. Who is the faithful interpreter of the Scripture? The Holy Ghost in the Scripture is the only faithful interpreter of the Sceipture⁷⁸ ». C'est ainsi que beaucoup de prédicateurs sectaires, fait remarquer Charles W. Baird, publiaient leurs autobiographies dans le but de retracer leur conversion, comme une sorte de « diplôme délivré par le Saint Esprit⁷⁹ ». Cette exaltation de la Bible offrit aux puritains l'opportunité de remettre en question toute autre autorité. Dans *Behemoth*, Hobbes dépeint cette situation en ces termes :

After the Bible was translated into English, every Man, - nay every Boy and Wench, - that could read English, thought they spoke with God Almighty, and understood what he said; and, when, by a certain Number of Chapters a Day, they had read the Scriptures once or twice over, the

⁷⁵ Cité par Ryken, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁶ Thomas Watson, *The Bible and the Closet*, p. 20.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁸ Cité par Ryken, *op. cit.*, pp. 146-7.

⁷⁹ Charles W. Baird, *John Bunyan : A Study in Narrative Technique*, New York, National UP, 1977, p. 28.

Reverence and Obedience due to the Reforme here, and to the Bishops and Pastors therein, was cast-off, and every man became a judge of Religion, and an Interpreter of the Scriptures for himself⁸⁰.

Bunyan, par exemple, voyait dans le Livre des Prières Publiques un ouvrage non-scripturaire qui pouvait même pousser à l'adoration⁸¹. Cette démarche était largement critiquée par la religion d'État. Hooker parlait avec dédain de ces puritains radicaux qui se donnaient le droit de commenter la parole de Dieu, persuadés d'être éclairés par le Saint Esprit. Pour lui, le « *Me thinketh* » des puritains pour supplanter l'avis de l'Église Établie était une sorte d'arrogance qui engendrait des erreurs⁸².

1. 3. 3 La Bible et la littérature profane

Cette autorité de la Bible chez les puritains eut des conséquences considérables dans la société anglaise du XVI^e et XVII^e siècle en Angleterre. Nous avons vu, dans le premier chapitre, les raisons qui ont poussé les puritains à entrer en conflit avec l'Église Établie. Une autre raison, toute aussi importante, est liée aux Écritures. Pour la religion de l'État, la Bible, considérée certes comme la parole de Dieu, nécessitait aussi la tradition. Richard Hooker, par exemple, a encouragé une interprétation des Écritures qui tenait compte de la raison et de la tradition. Les critiques lui attribuent même la formule « *Scripture, tradition and reason* », souvent citée dans son *Laws of Ecclesiastical Polity*. D'ailleurs, il critiquait les puritains qui jugeaient que l'Église Établie était pécheresse car son système ecclésiastique était non scripturaire⁸³. Une telle théologie ne pouvait que déplaire aux puritains qui

⁸⁰ Francis Maseres, ed., *Selected Tracts relating to the Civil Wars in England, in the Reign of King Charles the First*, Londres, R. Wilks, 1815, p. 474.

⁸¹ Greaves, *Glimpses of Glory*, p. 448.

⁸² Egil grilis, « Scriptural Hermeneutics », dans Torrance Kirby, ed., *A Companion to Richard Hooker*, Leiden, The Netherlands, Brill, 2008, p. 284.

⁸³ Sur la combinaison de ces trois éléments : Écritures, tradition et raison, comme faisant autorité dans la théologie chrétienne en Angleterre, en général, et la position de Hooker, voir Richard Bauckham and Benjamin Drewery, eds, *Scripture, Tradition and Reason : A Study in the Criteria of Christian*

croyaient que seule la Bible était source de foi. De plus, l'attitude de l'Église d'Angleterre alimenta la thèse des puritains selon laquelle l'Église ne s'était jamais débarrassée des résidus papistes. En effet, « Les théologiens de l'Église d'Angleterre ont réussi à maintenir dans leurs principes un heureux équilibre entre l'exclusivisme puritain concernant l'Écriture et l'importance excessive donnée par ces Récusants à une seconde source de la foi⁸⁴ », écrit l'historien George Tavad. Mais cet « heureux équilibre » est une sorte d'hypocrisie, selon les puritains. Pourquoi s'appuyer sur autre chose que l'Écriture, alors que la Bible offre tout ce dont un homme a besoin ? Tout ce qui est utile et bénéfique pour l'homme, Jésus, comme l'avait fait déjà Moïse, l'a exprimé dans l'Écriture. Les puritains ne toléraient pas de lui subordonner quoi que ce soit. C'est ainsi que toute littérature profane devait être écartée. Dans la préface de *Holy City*, Bunyan indique à ses lecteurs les raisons pour lesquelles il a préféré s'exprimer avec des mots très simples, un style qui pourrait être la cible de critiques de la part de ses opposants lettrés : « The reason why you find me empty of the language of the learned, I mean their sentences and words which others use, is because I have them not, nor have not read them : had it not been for the Bible, I had not only not thus done it, but not at all⁸⁵ ». Bunyan insiste en affirmant à ces lecteurs qu'il vaut mieux utiliser uniquement les Écritures que d'avoir recours aux philosophes et intellectuels. La Bible seule peut fournir plus d'information que les deux universités d'Oxford et de Cambridge réunies : « I honour the godly as Christians, but I prefer the Bible before them; and having that still with me, I count myself far better furnished than if I had without it all the libraries of the two

Doctrine, Londres, Clrak International, 2004 ; Nigel Atkinson, « Richard Hooker : Evangelical Theologian of the English Church », *Cross Way*, 1996, vol. 61, pp. 1-3.

⁸⁴ Tavad, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁵ John Bunyan, *The Holy City ; Or, The New Jerusalem*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol 3, p. 5, [en ligne], consulté le 01 janvier 2007. URL : (<http://www.bunyanministries.org>)

universities⁸⁶ ». John Gibbs, un autre dissident du Bedfordshire et ami de Bunyan, a lui aussi critiqué l'approche rationaliste d'un Hooker, en démontrant que la démarche de ce dernier était dérivée d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, au lieu de s'inspirer des Écritures⁸⁷. Thomas Watson, lui aussi, déplorait ces gens qui préféraient les romances aux Épîtres de Paul : « Many lay aside the Scriptures as rusty armor [...] They are better read in romances than in Paul; they spend many hours between the comb and the glass, but their eyes begin to be sore when they look at a Bible⁸⁸ ». Keach exprime la même idée dans *The Travels of True Godliness*. Lorsque Riches, acculé par Conscience, demande conseil au Dr. Self-Love, ce dernier, après lui avoir déconseillé de lire la Bible, lui rétorque : « [...] when *Conscience* distresses you for any sin, divert yourself amongst your accustomed society of good fellows; go to the tavern, or to the theatre; but at no time read any book besides your books of accompts, newspapers, and romances⁸⁹ ». Même l'humaniste Milton était prêt à dénigrer les classiques pour le compte des Écritures :

Remove their swalling epithetes thick-laid
As varnish on a harlots cheek, the rest,
Thin-sown with aught of profit or delight,
Will far be found unworthy to compare
With Sion's songs, to all true tastes excelling,
Where God is praised aright and Godlike men,
The Holiest of Holies and his Saints⁹⁰.

Ainsi, beaucoup de puritains critiquaient ceux qui faisaient appel à la raison pour comprendre la religion. Les théologiens officiels, dont la plupart avaient reçu une formation universitaire, comme Richard Hooker, tentaient toujours de donner

⁸⁶ John Bunyan, *The Holy City ; Or, The New Jerusalem* (WJB 3, p. 5).

⁸⁷ John Gibbs et Bunyan étaient des figures non-conformistes importantes du Bedfordshire. Ils fréquentèrent peut-être la même école. Gibbs avait contribué dans la préface de *A Few Sighs from Hell*.

⁸⁸ Watson, *The Bible and the Closet*, p. 16.

⁸⁹ Keach, *The Travels*, p. 56.

⁹⁰ John Milton, *The Complete Poetical Works of John Milton*, ed., William Vaughn Moody, Boston, Houghton Mifflin, 1899, p. 257.

des explications logiques à leurs lectures bibliques. D'ailleurs, ils réfutaient la position des puritains, qui affirmaient que les mystères de Dieu ne pouvaient pas s'expliquer rationnellement. Les puritains avaient l'habitude de désigner péjorativement ces rationalistes chrétiens par le mot combiné « wise » et « world ». Benjamin Keach résume cette idée : « He [Worldly-Wisdom] would have you believe nothing to be a truth or principle of religion, that lies above your own reason; and therefore he says that there is nothing mysterious in Christianity; by which he gives the Scripture the lie, that says, 'Without controversy, great is the mystery of godliness.'⁹¹ ». Selon les puritains, ces soi-disant sages étaient ignorants et stupides, car ils étaient incapables de comprendre Dieu : « Doth not the apostle say, 'That the world by wisdom knew not God?'⁹² ». Bunyan, lui aussi, insinue cette critique à l'encontre de ces « sages » en introduisant le personnage de Worldy-Wiseman dans *The Pilgrim's Progress*. Bien que celui-ci donne l'impression d'être un sage, il est en réalité un ignorant, aux yeux des puritains. Selon ces derniers, c'est justement cette raison qui fut le mobile de beaucoup d'interprétations scripturaires jugées hérétiques. En s'appuyant sur la raison plus que sur le texte biblique, les sociniens refutaient la déité du Christ, un des fondements du puritanisme.

L'importance de la Bible chez les puritains apparaît aussi sans équivoque dans les sermons. Les versets bibliques étaient présents en abondance dans les prêches. Pour démontrer la véracité de leurs propos, les prédicateurs multipliaient les références aux versets bibliques dans leurs sermons. En effet, plus le prêche citait les Écritures, plus il était crédible. De plus, cela démontre encore une fois que le point d'appui était la Bible, et rien d'autre. Pas de philosophes, pas d'auteurs profanes, seule l'Écriture constituait le recours de la théologie. Increase Mather déclara : « we

⁹¹ Keach, *The Travels*, p. 62.

⁹² Keach, *The Travels*, p. 63.

are not to walk by the opinions of this or that good Man, but by the scripture⁹³ ». Il en était ainsi car les puritains estimaient que l'Écriture possédait un pouvoir incroyable sur ceux qui la lisaient. Tandis que la littérature profane était un moyen de se distraire, le but de la Bible était beaucoup plus noble. C'était un moyen de s'instruire intellectuellement et de se construire spirituellement. Les théologiens puritains recommandaient sans cesse au croyant de lire la Bible car elle était le meilleur moyen de prendre conscience de la corruption de leur âme. Nombreux étaient ceux qui insistaient sur ce pouvoir extraordinaire que la parole de Dieu avait sur l'âme. Le puritain de la Nouvelle-Angleterre, Samuel Willard, par exemple, souligne ce point de vue : « The Word of God gives a full demonstration of the natural state of all mankind; it tells us both at we are, and how we came to be so; it declares the wrath of God, and shews how man came to be subjected to it; it convinceth by clear and plain evidence⁹⁴ ». William Bridge nous donne une belle image pour visualiser le fait que l'Écriture jette la lumière sur l'âme pécheresse de l'homme :

Now the light of the Scripture doth manifest things unto us; it is by James compared to a looking-glass. When ye look upon a looking-glass, ye see three things, the glass, yourself, and all the other things, persons, stools or pictures that are in the room. So in looking in the Scripture, this great looking-glass, ye see the truths that are therein contained concerning God and Christ. There is God seen especially, and Christ seen; there also you see yourself, and your own dirty face; there also you see the creatures that are in the room with you, and their emptiness⁹⁵.

⁹³ Increase Mather, *op. cit.*, p. 74. Il faut noter qu'il arrive aux puritains de citer des philosophes, mais d'une manière très secondaire (après avoir cité les versets bibliques relatifs à la thématique étudiée), comme Watson, par exemple, qui cite Platon et d'autres : « Plato calls the love of sin *magnus damon*, a great devil », Watson, *The Bible and the Closet*, p. 18.

⁹⁴ Samuel Willard, *Mercy Magnified on a Penitent Prodigal : Or, A Brief Discourse, Wherein Christs Parable of the Lost Son Found, is Opened and Applied*, Boston, Samuel Green, 1684, p. 98.

⁹⁵ William Bridge, *The Works of the Rev. William Bridge*, vol. 1, Londres, Thomas Tegg, 1845, p. 411. Notons que Bunyan a utilisé la même image pour représenter l'Écriture. En parlant de « looking-glass » que Mercy veut avoir, il écrit en marge « It was the Word of God ». Il faut signaler que le thème de l'image (« *glass* » ou « *mirror* ») n'est pas nouveau. Calvin le cite souvent dans son texte,

Bunyan était, lui aussi, de l'avis de ces prédicateurs. Dans *The Pilgrim's Progress*, Christian vient à prendre conscience de son fardeau, image du péché, grâce à la Bible. L'auteur nous le montre plongé dans la lecture de la Bible : « I looked, and saw him open the book, and read therein », puis décrit son état physique et psychologique : « and as he Read, he wept and trembled : and not being able longer to contain, he brake out with a lamentable cry; saying, 'What shall I do?'⁹⁶ ». Il y a cause et effet : la cause est la lecture de la Bible et l'effet sont les angoisses qu'elle suscite. Bunyan insiste plus loin sur le fait que la Bible est le déclencheur de la prise de conscience du fardeau : lorsque Worldly-Wiseman demande à Christian : « How camest thou by thy burden at first? », ce dernier s'empresse à lui répondre : « By reading this book in my hand⁹⁷ ». On peut citer aussi Benjamin Keach pour souligner la relation entre la lecture de la Bible et la conscience. Dr Self-Love dit à Riches, qui se plaint de Conscience : « Sir, your great fault hath been this, (I perceive it clearly) you have read too much of late; why should you concern yourself with the Bible? I think it had been well if it had never been translated into our mother tongue⁹⁸ ».

1. 3. 4 La Bible et la Lumière Intérieure

C'est aussi cette haute estime des Écritures qui poussa les puritains à entrer en conflit avec certaines sectes radicales. Les quakers maintenaient que la vraie adoration était l'expérience intérieure, appelée « *inward Christ* » ou « *inner light* », au lieu de s'appliquer aux pratiques extérieures de la religion (rites et cérémonies). En outre, ils affirmaient que la lumière intérieure était présente en chacun, comme

comme le signale Bernard Cottret, *Calvin, A Biography*, trad., Wallace M. McDonald, Michigan, Berdmans Publishing, 2000, p. 336. Mais cette image est tirée de la Bible : « But we all, with open face beholding as in a glass the glory of the Lord, are changed into the same image from glory to glory, even as by the Spirit of the Lord », 2 Corinthiens 3, 18.

⁹⁶ *PP*, p. 10.

⁹⁷ *PP*, p. 19.

⁹⁸ Keach, *The Travels*, p. 55.

l'enseigne l'Évangile « The kingdom of God is within you⁹⁹ ». Les puritains, comme Bunyan, dénoncèrent cette théologie, car la doctrine de la lumière intérieure remettait en question l'autorité de la Bible. En outre, de grands prédicateurs quakers remirent en cause le crédo selon lequel la Bible est le Verbe de Dieu. Ils écrivirent de volumineux ouvrages pour souligner les incohérences de la Bible. Samuel Fisher, par exemple, ne concevait pas que la Bible soit la Parole de Dieu, à cause de certaines imperfections que l'on peut y trouver. Pour les quakers en général, la Bible est inspirée par Dieu, mais n'est pas Sa parole. Car seul le Christ est la Parole de Dieu : « They asked me whether the scripture was the word of God. I said [that] God was the Word and the Scriptures were writings, and the Word was before writings were, which Word did fulfill them¹⁰⁰ ». Beaucoup de passages de ses écrits soulignent ce point, par exemple son débat avec un prêtre « Fox's Debates with a Priest ». Il tirait cette théologie de l'Apocalypse qui affirme que le Christ est le Verbe de Dieu¹⁰¹.

Il faut ajouter que cette doctrine universaliste était aux antipodes de la doctrine calviniste puritaine, qui stipule que la grâce du Christ est limitée aux élus. Et la négligence des quakers envers les pratiques ecclésiales rappelait certaines dérives des antinomiens, qui refusaient de mener une vie stricte. Aussi, affirmer que le Christ est en chaque homme, contredit la théorie du péché originel après la chute. Le divagateur (*ranter*) Jacob Bauthumley (1613–1692), qui lui aussi croyait à l'adoration de Dieu par l'esprit seul, avait une attitude vis-à-vis de la Bible complètement différente de celle des puritains. Richard Greaves écrit à ce sujet :

The true Bible, he asserted, is « the Law in the spirit, » whereas the printed words is only its shadow. Bauthumley expected to be taught by

⁹⁹ Luc 17, 21.

¹⁰⁰ George Fox, *A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences, and Labour of Love*, Philadelphie, Marcus T., 1831, pp. 158-159.

¹⁰¹ « And he was clothed with a vesture dipped in blood: and his name is called The Word of God », Apocalypse 19, 13.

God, not biblical books, for those who use the latter as their authority make an idol of Scripture. If, instead, people would learn from God through the law in their hearts, they « need not run so often to a great Bible, to relieve themselves in straits and doubts as men generally do »¹⁰².

Cela explique pourquoi Bunyan était engagé dans de perpétuelles polémiques avec les quakers. Ces derniers représentaient sa bête noire, notamment dans les débuts de sa carrière religieuse. Ses premiers pamphlets témoignent de la haine qu'il leur vouait. W. R. Owens écrit dans ce contexte : « Essentially, Bunyan rejected the Quaker concept of the inner light, affirming instead the supreme authority of the Scripture and the objective historicity of the life and death of Christ¹⁰³ ». Pour la même raison, Bunyan critiquait sans cesse les divagateurs. Selon lui, leur position face à la Bible était bien pire que celle des quakers : si certains quakers remettaient en question l'Écriture, au moins ils ne se seraient pas permis de se moquer des gens qui la sanctifiaient, comme les puritains. Par contre, les divagateurs ne se gênaient pas pour user de la satire. C'est à eux que Bunyan fait référence quand il évoque le jugement moqueur de Mr. Badman sur les Écritures :

Instead of referencing the Word, when he heard it preached, read, or discoursed of, he would sleep, talk of others business, or else object against the authority, harmony, and wisdom of the scriptures; saying, How do you know them to be the Word of God? How do you know that these sayings are true? The scriptures, he would say, were as a nose of wax, and a man may turn them whithersoever he lists. One scripture says one thing, and another says the quite contrary; besides, they make mention of a thousand impossibilities; they are the cause of all dissensions and discords that are in the land¹⁰⁴.

¹⁰² Greaves, *Glimpses of Glory*, p. 71.

¹⁰³ GA, p. Xiii. C'est certainement à cela que Hill fait allusion lorsqu'il écrit : « Bunyan's earliest tracts against Quakers seem to us wrongheaded; they are certainly ill-tempered. *He was defending the Bible to which he owed his conversion* and the congregation which had given him a sense of security, of belonging », Hill, *A Turbulent*, p. 79.

¹⁰⁴ *Badman*, p. 55.

L'autorité et la suprématie de l'Écriture chez Bunyan et les puritains en général était un sujet extrêmement sensible, aucune négociation n'était permise, et Thomas Watson, par exemple, mit ainsi en garde ces moqueurs : « Take heed of jesting with Scriptures; this is playing with fire [...] Eusebius relates of one who took a piece of Scripture to jest with, God struck him with frenzy. The Lord may justly give over such persons to a *reprobate mind*¹⁰⁵ ».

1. 3. 5 La Bible et l'adiaphore

L'intransigeance des puritains se perçoit dans leur attitude concernant les *adiaphora*. Elles furent à l'origine d'une controverse sérieuse entre les protestants à l'époque de Luther. D'origine grecque, le terme signifie « (choses) indifférentes ». En théologie, on parle des pratiques qui ne sont ni recommandées ni interdites par la Bible. Les protestants les plus stricts affirmaient que ce qui n'était pas spécifiquement toléré par les Écritures était considéré comme interdit. En revanche d'autres (luthériens pour la plupart), disposés à faire davantage de concessions envers le catholicisme, avançaient que ce qui n'était pas explicitement interdit par les Écritures était permis. Ces derniers étaient représentés par Philipp Melancton (1497-1560). Luther étant au ban de l'Empire, Melancton afficha dans la fameuse *Confession d'Augsbourg* (1530), un manifeste de référence qui avait pour objet de rapprocher les luthériens et anti-luthériens (catholiques pour la plupart) une modération, d'ailleurs, qui fut fortement critiquée par certains grands réformés, dont Zwingli (et Martin Bucer). En 1548 Melancton, sous la direction du duc Maurice de Saxe (1521-1553) introduisit les modifications à la déclaration impériale dite l'*Interim* d'Augsbourg, toujours dans l'espoir d'aplanir les divergences entre pro et

¹⁰⁵ Thomas Watson, *The Bible and the Closet : Or How we may Read the Scriptures with the most spiritual Profit*, Boston, Kendall & Lincoln, 1842, p. 19.

anti-luthériens, et qui donna naissance à l'*Interim de Leipzig*. C'est dans ce manifeste que Melancton accepta certaines pratiques de moindre importance, comme la transsubstantiation, le surplis, l'emploi de bougies, l'adoration des saints, la primauté pontificale, etc., tout en gardant la justification par la foi et le mariage des prêtres. Mais ce document, au lieu de niveler les différences entre les luthériens et catholiques allemands, créa plutôt une querelle entre les protestants : les partisans de Melancton (philippistes) et ses adversaires (gnésio-luthériens), à leur tête Matthias Flacius¹⁰⁶.

Il est intéressant de faire le parallèle entre la controverse des représentants de l'Église Établie d'Angleterre et les puritains, d'une part, et celle des philippistes et gnésio-luthériens, d'autre part. L'Église Établie d'Angleterre conservait certaines pratiques et rites de tradition catholiques dans sa liturgie, estimant que c'était là des choses de moindre importance, la Bible ne les interdisant pas explicitement. Le surplis, l'étole, la genuflexion, le signe de croix lors du baptême, l'autel, la messe et la célébration des jours sacrés (Pâques, Ascension, Pentecôte, Noël, Vendredi saint), n'étaient pas prohibés par les Écritures. Pourquoi donc les interdire ? Mais les puritains voyaient plutôt ces choses-là sous un autre angle : puisque ces pratiques n'étaient pas explicitement mentionnées, elles étaient automatiquement interdites. Persuadés que la Bible contenait toutes les réponses aux questions spirituelles comme temporelles¹⁰⁷, les puritains étaient des protestants qui ne reconnaissaient pas en général l'adiaphore. Comme les gnésio-luthériens qui reprochaient aux philippistes de s'être trop rapprochés des catholiques, les puritains s'opposèrent à

¹⁰⁶ Pour la divergence entre les philippistes et les gnésio-luthériens, voir Sachiko Kusukawa, « Melancthon », dans David Bagchi and David C. Steinmetz, eds, *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge : Cambridge UP, 2004, pp. 57-67 ; Hyde, *op. cit.* ; Gaylin R. Schmeling, « Lutheran Synod Quartely », *Faculty of Bethany Lutheran Theological Seminary*, [en ligne], 1997. Consulté le 5 mai 2009. URL : <http://www.blts.edu/wp-content/uploads/lsq/50-1.pdf>

¹⁰⁷ « The Rule according to which Conscience is to proceed . . . is, the word of God; or what God has revealed in the Sacred Scriptures. Not the opinions and practices of men; nor indeed any suggestions but what are Consonant unto the Faithful sayings of our Bible », Cotton Mather, *A Companion for Communicants : Discourses upon the Nature, the Design, and the Subject of the Lords Supper*, Boston, by Samuel Green for Benjamin Harris, 1690, p. 86.

l'Église Établie, incapable de se débarrasser des éléments papistes. Ils l'accusèrent même de vouloir restaurer la papauté, comme nous l'avons montré plus haut. Nous pensons que les puritains ne s'accordaient pas avec l'Église Établie sur l'adiaphore, car ce que la religion établie considérait non essentiel était important pour eux. La question, par exemple, des vêtements (surplis et l'étole), des choses qui pouvaient paraître insignifiantes aux évêques de l'Église Établie,¹⁰⁸ était loin d'être futile. Les puritains ne comprenaient pas pourquoi l'Église Établie leur imposait de se conformer à ses habitudes rituelles et vestimentaires, puisque ces dernières n'étaient pas essentielles. On peut citer le puritain Henry Barrow qui souligne ce paradoxe :

Barrow: And if it be indifferent, as yow say it is, then doe I wel in not using it.

Archbishop: Nay, yow doe not wel in refusing it, for therin yow shew yowr self disobedient to the higher powers set over yow by God.

Barrow: Even now yow said it was a thing indifferent; it be so, ther is no power can bringe me in bondage to my libertie¹⁰⁹.

Un autre argument que les puritains avançaient pour contre-attaquer la religion de l'État c'est que ces choses étaient loin d'être triviales parce qu'elles avaient trait au culte. En d'autres termes, tout ce qui n'était pas toléré explicitement dans la Bible concernant le culte, était rejeté. Car seule la Parole détenait ce pouvoir d'innover, comme le laissent entendre ces mots écrits par quatre éminents puritains de Nouvelle-Angleterre : « We have no other Rule to inform our selves by, but the

¹⁰⁸ Comme le montrent ces mots de John Jewell dans une lettre adressée à Peter Martyr : « But those persons who have taken such delight in these matters, have followed, I believe, the ignorance of the priests; whom, when they found them to be no better than mere logs of wood, without talent, or learning, or morality, they were willing at least to commend to the people by that comical dress. For in these times, alas! no care whatever is taken for the encouragement of literature and the due succession of learned men. And accordingly, since they cannot obtain influence in a proper way, they seek to occupy the eyes of the multitude with these ridiculous trifles », *The Zurich Letters, or, The Correspondence of Several English Bishops and Others with Some of the Helvetian Reformers During the Reign of Queen Elizabeth*, ed., Robinson Hastings, Cambridge, Cambridge UP, 1846, p. 52.

¹⁰⁹ Henry Barrow, *The Writings of Henry Barrow, 1590-1591*, ed., Leland H. Carlson, Elizabethan Non-Conformist Textes, vol. 3, Londres, Routledge, 2003, p. 94.

scripture¹¹⁰ ». Cette doctrine, dite « principe régulateur du culte » (*regulative principle of worship*), est une optique très restreinte par rapport à celle de l'Église d'État : elle exclue tout élément non cité dans la Bible. De nombreuses choses étaient ainsi considérées comme superstitieuses par les puritains : « [T]here is indeed nothing more foreign to him [True Godliness] than those *pompous grabs, superstitious vestments, images, crossing, salt, oil, holy water, and other ceremonies*¹¹¹ ». De ce fait, l'Église Établie semblait alors se rapprocher de l'Église de Rome, jugée trop superstitieuse par ses pratiques non scripturaires : « Do not the Papists call those superstitious and vain ceremonies used in their church, by the name of God's worship? And what is this less than putting a lie upon him?¹¹² » et même des juifs :

And whie might they not by the same usurped power bring in what unnecessary ceremonies they list, even al their fore-fathers's the Jews's and the popes' infinite traditions, aswel as these popish devises and Jewish ordinances above-said; aswel as these popish idolatrous reliques of fonte, bells, organs, music, surplices, coapes, vestiments, habites, hoodes, capes, tippetts, tires [attires, outfits], etc.¹¹³.

A cette liste on peut ajouter, entre autres, les images que l'Église d'Angleterre tolérait. Les puritains avaient du mal à les accepter car elles étaient utilisées dans le culte, et que la Bible ne les avait pas explicitement approuvées¹¹⁴. Par opposition, la doctrine de l'Église nationale, dite « principe normatif du culte » (*normative principle of worship*), était une optique beaucoup plus large, car on pouvait inclure dans sa théologie des éléments nouveaux à l'infini, pourvu que ces derniers ne

¹¹⁰ James Allen, Cotton Mather, Joshua Moody and Samuel Willard dans, *The Principles of the Protestant Religion Maintained: And Churches of New – England in the Profession and Exercise Thereof Defended Against all the Calumnies of One George Keith, A Quaker, in a Book Lately Published at Pensilvania*, Boston, Richard Pierce, 1690, p. 16.

¹¹¹ Keach, *The Travels*, p. 31.

¹¹² *Ibid.*, p. 30.

¹¹³ Barrow, *op. cit.*, p. 84.

¹¹⁴ Nous verrons en détail ce point dans la deuxième partie, consacrée à l'image.

fussent déclarés illicites dans les Écritures. Cette divergence est directement liée à la problématique de l'autorité de la Bible¹¹⁵.

La gouvernance de l'Église est un autre point, plus précis, qui suggère le parallèle entre l'Église d'Angleterre et les puritains, les philippistes et les gnésio-luthériens. Melancton insistait sur le fait que l'État pouvait prendre le contrôle de l'Église. Mais Matthius Flacius le critiqua en avançant que l'État n'avait pas d'autorité pour s'immiscer dans les affaires religieuses. Aussi, Melancton était en faveur d'une Église d'État et Flacius d'une Église indépendante. Cette controverse a également suscité de grandes polémiques entre les puritains et les représentants de la religion établie. Les puritains refusaient que l'État puisse gérer la vie interne de l'Église, comme la liturgie¹¹⁶.

Ces cinq points (la *sola scriptura*, l'illumination du Saint Esprit, la Bible et la littérature profane, la Bible et la Lumière Intérieure, et la Bible et l'adiaphore) nous paraissent les cinq points les plus importants à garder à l'esprit si on veut comprendre la littérature puritaine. Outre le fait qu'ils soulignent l'autorité de la Bible, ils expriment la relation forte qui lie les puritains aux Écritures.

Un dernier point reste à mentionner. Les puritains pensaient que la Bible qu'ils avaient entre les mains, la Bible du roi Jacques ou de Genève, était conforme à l'original. Ils lisaient la Bible en croyant en leur for intérieur qu'elle était identique à celle des apôtres. Toutes les altérations que la Bible avait subies auparavant durant les traductions successives étaient occultées ou ignorées. William Ames (1575-1633) écrit : « Although various parts of the Scriptures were written upon a special occasion and were directed to particular men or assemblies, in God's intention they

¹¹⁵ Pour le thème de la controverse entre les puritains et l'Église d'Angleterre sur les choses « indifférentes », voir Patrick Collinson, « That Comical Dress », *The Elizabethan Puritan Movement*, New York, Methuen & Co, 1982, pp. 71-83 ; Timothy George, *John Robinson and the English Separatist Tradition*, Macon, Mercer UP, 2005, pp. 22-24.

¹¹⁶ L'analogie entre les philippistes et les gnésio-puritains, et l'Église d'Angleterre et les puritains est un sujet très intéressant, mais qui n'est pas assez étudié, à notre avis.

are equally for the instruction of the faithful of all ages, as if specially directed to them¹¹⁷ ». Il est presque certain que les fervents puritains, du moins les prédicateurs populaires, ignoraient que le livre de l'Apocalypse, par exemple, ne figurait pas dans les premières versions de l'Écriture. En effet, ce livre ne fut rajouté que vers le IV^e siècle après J. C. Une histoire racontée par Charles Doe, le disciple et premier biographe de Bunyan, démontre bien leur attitude dogmatique vis-à-vis de la Bible :

As Mr. Bunyan was upon the road near Cambridge, there overtakes him a scholar that had observed him a preacher, and said to him, How dare you preach, seeing you have not the original, being not a scholar? Then said Mr. Bunyan, Have you the original? Yes, said the scholar. Nay, but, said Mr. Bunyan, have you the very self-same original copies that were written by the penmen of the scriptures, prophets and apostles? No, said the scholar, but we have the true copies of those originals. How do you know that? said Mr. Bunyan. How? said the scholar. Why, we believe what we have is a true copy of the original. Then, said Mr. Bunyan, so do I believe our English Bible is a true copy of the original¹¹⁸.

Être au courant de l'historicité de la Bible pourrait pousser les croyants puritains à douter de la véracité des Écritures comme étant la Parole de Dieu. Si l'on compare l'attitude des quakers vis-à-vis de la Bible avec celle des puritains, on constate que les quakers étaient plus distants par rapport au texte biblique. Les zones d'ombres quant à l'évolution des Écritures les ont laissés plus sceptiques. C'est pour cela d'ailleurs qu'ils se permettaient de s'appuyer sur une autre source que la Bible, comme nous l'avons dit plus haut.

Le point central qu'il faut retenir concernant la lecture puritaine des Écritures est la ferveur. En effet, les prédicateurs et théologiens puritains lisaient la Bible nuit et jour pour pouvoir mieux s'imprégner de la parole de Dieu, et ainsi

¹¹⁷ Cité par Ryken, *op. cit.*, p. 152.

¹¹⁸ Charles Doe, « The Struggler, » dans *MW*, 12, p. 454.

recevoir la grâce. Le puritain John Preston (1587-1628), par exemple, en conseillant ses disciples, écrit : « If though wouldest abound in grace, [...] study the Scriptures, much attend to them, much mediate in them day and night¹¹⁹ ». Cette assiduité et cette ferveur étaient l'objet de critiques de l'Église d'État. Richard Baxter raconte comment son père, qui appartenait à la religion Établie, était pourtant traité de « puritain », tant il était appliqué dans sa lecture de la Bible :

But when I heard them call my father, Puritan, it much to cure me and alienate me from them; for I considered that my father's exercise of reading the scripture, was better than their's, and would surely be better thought on by all men at the last; and I considered what it was for which he and others derided. When I heard them speak scornfully of others as puritans whom I never knew, I was at first apt to believe all the lies and slanders wherewith they loaded them. But when I heard my own father so reproached, and perceived the drunkards were the farthest in the reproach, I perceived that it was mere malice. For my father never scrupled common prayer or ceremonies, nor spake against bishops, nor even so much as prayed but a book or form, being not even acquainted with any that did otherwise. But only for reading scripture when the rest were dancing on the Lord's day¹²⁰.

C'est certainement cette assiduité à lire et à ne relire que les Écritures qui fit appeler péjorativement les puritains « *gospellers* »¹²¹.

Cette insistance, cependant, est encadrée par des recommandations bien rigoureuses de la part des théologiens. Bayly Lewis, dans *The Practise of Pietie*¹²², insère une section intitulée « Brief Directions How to Read the Holy Scriptures Once

¹¹⁹ Cité par Ryken, *op. cit.*, p. 152.

¹²⁰ Richard Baxter, *Select Practical Writings of Richard Baxter : With a Life of the Author*, ed., Leonard Bacon, vol. 1, New-Haven, Durrie & Peck, 1831, p. 19.

¹²¹ Un sobriquet cité par Cobham Brewer, *Dictionary of Phrase and Fable*, Philadelphie, J. B. Lippincott, 1894 ; John Henry Blunt, *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, Londres, Rivington, 1874.

¹²² Bunyan nous confie, lors de son premier mariage, que son épouse n'avait apporté comme dot, en tout et pour tout, que deux livres que son père, très pieux, lui avait légués : *The Plain Man's to Pathway to Heaven* (1601) de Arthur Dent et *The Practise of Pietie* (1613) de Lewis Bayly. Ces livres jouissaient d'une grande popularité au XVII^e siècle.

A Year, with Ease, Profit, and Reverence » afin d'accompagner le lecteur. L'une des recommandations à ce lecteur se présente comme suit :

Fifthly, apply these things to thine own heart, and read not these chapters as matter of historical discourse, but as if they were so many letters or epistles sent down from God out of heaven to thee; for whatsoever is written, is written for our learning (Rom. xv. 4.)¹²³.

Dans *The Bible and the Closet: Or How we may Read the Scriptures with the most spiritual Profit*, Thomas Watson, à titre d'exemple, donne environ vingt-quatre règles pour lire la Bible. Après avoir exhorté le croyant à se préparer psychologiquement, et à se montrer humble devant Dieu, Watson lui recommande de lire la Bible comme si c'était Dieu lui-même qui lui parlait : « Read the Scriptures with reverence; think every line you read, God is speaking to you¹²⁴ ». En effet, les écrivains puritains insistaient sur le fait que le lecteur devait être convaincu que chaque mot lui était proprement destiné. C'est de là d'ailleurs, nous pensons, que naissait chez les puritains cette identification avec les personnages les plus marquants. Cette conviction que Dieu leur parlait à travers les mots de l'Écriture, poussant le croyant à croire que Dieu, comme Moïse, lui parlait comme un ami parle à un ami. Cette relation si étroite entre la Bible et les puritains fait dire à David Lyle Jeffrey : « If anyone among Christians could lay persuasive claim to being a 'people of the book,' it would surely be the English Puritans¹²⁵ ». Et à James Packer : « For Puritanism, above all else, [is] a Bible movement¹²⁶ ».

Mais cette lecture individuelle de la Bible, sans passer par une autorité ecclésiastique, ne pourrait-elle pas s'avérer dangereuse ? Le lecteur non érudit ne pourrait-il pas aboutir à une interprétation trop personnelle des Écritures ? Et leurs

¹²³ Lewis Bayly, *The Practice of Piety : Directing a Christian How to Walk, that He May Please God*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1955, p. 97.

¹²⁴ Watson, *The Bible and the Closet*, p. 20.

¹²⁵ Jeffrey, *op. cit.*, 266.

¹²⁶ Packer, *op. cit.*, p. 98.

lectures excessives ne pourraient-elles pas avoir une mauvaise influence sur ces croyants, parfois frappés par la mélancolie ? Nous apporterons quelques réponses à ces questions en examinant de plus près les relations que Bunyan lui-même entretenait avec la Bible.

Chapitre 3 Bunyan « *man of one Book* »

Les puritains ont joué un rôle prépondérant dans l'histoire religieuse du XVII^e siècle. Cela transparaît dans leur contribution à la rédaction de la Bible du roi Jacques. Cette dernière avait une place particulière dans leur religion. Elle était considérée la source unique de leur foi. Cependant, quoique la suprématie de l'Écriture fût incontestable, il y avait certaines divergences dans le milieu puritain quant aux rapports à l'égard de la Bible. Il y avait ceux qui croyaient que la raison et la logique pouvaient être subordonnées à la Bible, comme Baxter, et d'autres, comme Bunyan, qui excluaient l'appel à une source profane. Certains ne s'autorisaient aucunement à dépasser la lettre de l'Écriture, comme Ellis Humphrey, estimant que c'était la parole telle qu'elle avait été articulée par Dieu, d'autres, comme John Milton, s'obligeaient à ne pas s'accrocher à la lettre, car, pensaient-ils, il y avait des sens cachés derrière le mot¹.

Dans ce foisonnement d'interprétations, nous essayerons de déterminer la position de Bunyan face à la Bible. Nous verrons d'abord sa rencontre avec la Bible, ses premiers pas de la lecture biblique avant sa conversion, puis son approche de la Bible et de ses interprétations après sa conversion.

Bunyan nous apprend qu'il n'avait pas reçu d'instruction religieuse soutenue dans son enfance, ses parents n'étant pas des gens appliqués dans la religion. Le court enseignement que l'enfant Bunyan a reçu à l'école n'était pas religieux, comme c'était le cas dans certaines écoles de l'époque, notamment à Bedford. En outre, la vie pauvre que sa famille menait n'offrait pas les conditions idéales pour étudier la Bible : John Bunyan devait aller rejoindre son père dans sa forge très tôt, et travailler durant toute la journée pour apprendre le métier qu'il

¹ Nous étudierons le littéralisme chez les puritains en détail dans la deuxième partie.

devait exercer presque toute sa vie. Trouver le temps de s'instruire n'était pas chose aisée. Ce qui pourrait donc suggérer que la lecture de la Bible ne faisait pas partie de sa vie quotidienne lorsqu'il était enfant.

Cependant, nous ne pouvons pas dire que la Bible lui était complètement étrangère, même s'il ne l'étudiait pas de façon formelle. La religion était omniprésente dans la société anglaise de l'époque. Froude dit dans ce contexte :

If religion was not taught at school, it was taught with some care in the cottages and farmhouses by parents and masters. It was common in many parts of England, as late as the end of the last century, for the farmers to gather their apprentices about them on Sunday afternoons, and to teach them the Catechism².

Peut-être Bunyan n'avait-il pas eu l'opportunité de ses rassemblements familiaux autour de la Bible, comme peut le suggérer son silence à ce sujet, mais il avait sans aucun doute entendu parler des Écritures que la plupart des gens considéraient comme saintes. La religion était si présente qu'il lui était quasi impossible de ne pas avoir entendu parler de la Bible. En outre, ses confessions sur sa réaction aux Écritures prouvent bien que la Bible ne lui était pas complètement inconnue lorsqu'il était enfant.

Dans une de ces confessions, Bunyan nous confie la relation qu'il entretenait avec la Bible : « when I have seen some read in those books that concerned Christian piety, it would be as it were a prison to me³ ». Bunyan se sentait comme en prison, car les paroles de Dieu, qui refusait de lui accorder sa grâce, le mettaient mal à l'aise. A son tour, il faisait tout pour irriter ce Dieu, « provoking God, and rejecting good counsel⁴ ». Il savait que, de réputation certainement, les Écritures étaient le livre sacré des gens pieux, mais Bunyan refusait d'ouvrir son

² James A. Froude, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1880, p. 15.

³ *GA*, prag., 10, p. 7.

⁴ *MW* 1, p. 333.

cœur à Dieu : « I kept them from my heart⁵ ». Dans sa frénésie à provoquer Dieu, le péché était la seule chose qui l'intéressait : « for the holy Scriptures I cared not », son attitude envers la Bible était indifférente, voire hostile.

Bunyan définit sa position face à la Bible en ces termes : « the Scriptures thought I, what are they? a dead letter, a little ink and paper, of three or four shillings price⁶ ». En un mot, il méprisait les Écritures. Cependant il appréciait la littérature profane : « What is the Scripture, Give me a Ballad, a Newsbook, *George on horseback*, or *Bevis of Southampton*; give me some book that teaches curious arts, that tells of old fables⁷ ». Bunyan préférait adopter ces lectures profanes, farouchement rejetées par les puritains⁸, et ainsi éviter tout contact avec la Bible. Le comportement du jeune Bunyan contraste avec celui de son héros dans la ville où se tient la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*). Christian ferme son cœur (en bouchant ses oreilles) aux appels et aux tentations des plaisirs du monde : « houses, lands, trades, places, honours, preferments, titles, countries, kingdoms; lusts, pleasures, and delights of all sorts--as whores, [...], silver, gold, pearls, precious stones [...] games, plays, fools, apes, knaves, and rogues and that of all sorts⁹ », et n'écoute que la parole de Dieu, qui l'exhorte à continuer son pèlerinage au prix de sa vie. Bunyan, avant sa conversion, faisait tout pour dresser un mur entre lui et la parole de Dieu.

Bunyan, toutefois, ne tardera pas à changer d'attitude à l'égard de l'Écriture. Il allait en faire, quelques années plus tard, sa seule raison d'exister. Dans ce deuxième chapitre nous allons retracer le cheminement de son interprétation des textes bibliques, en nous focalisant sur *Grace Abounding*.

⁵ *Ibid*, p. 332.

⁶ *Ibid*, p. 333.

⁷ *Ibid*.

⁸ Bien avant les puritains, certains Pères de l'Église se montraient un peu sceptiques à la culture grecque. Chrysostome, par exemple, dit que la mention de Platon dans une homélie sur le Christ est pour ce dernier une nouvelle crucifixion. François-Xavier Druet, *Langage, image et visage de la mort chez Jean Chrysostome*, Société des études classiques, Namur, PU de Namur, 1990, p. xvii.

⁹ *PP*, p.79. Cette recommandation de ne pas écouter tout ce qui peut séduire le pèlerin, Bunyan l'avait déjà signalée dans *The Heavenly Footman* lorsqu'il avait écrit : « Take heed that thou hast not an Ear open ro every one that calleth after you as you are in your Journey », *MW* 5, p. 157.

Gordon Wakefield évoque un souci que nous partageons parfaitement : « For Bunyan's early life we rely on his spiritual autobiography *Grace Abounding to the Chief of Sinners*. This creates problems. It was published in 1666 and written in prison more than a decade after the experiences it describes¹⁰ ». Après avoir cité Hill qui souligne la quasi impossibilité de la chronologie des événements dans *Grace Abounding*, il répond au problème qu'il a soulevé en disant : « Yet this does not necessarily militate against the accuracy of the record; retrospection may enhance it¹¹ ». Certes la chronologie spirituelle de *Grace Abounding* est difficile à déduire. Son cheminement intérieur est fonction de ses tensions, allumées par l'Écriture, et donc bibliques. Il y a cependant des points de repères qui permettent de saisir son évolution. Évolution faite de haut et de bas qu'il essayera de reproduire allégoriquement dans *The Pilgrim's Progress*.

La plupart des autobiographies spirituelles du XVII^e siècle retracent le cheminement de l'auteur en suivant trois étapes conventionnelles : la période avant la conversion, la période durant la conversion et la période après la conversion. W. R. Owens affirme que l'on retrouve ces étapes dans l'autobiographie de Bunyan : « These three divisions are apparent in *Grace Abounding*¹² ». William Tindall, quant à lui, a opté pour une division en deux parties : « *Grace Abounding* is divided into two parts, of which the first concerns Bunyan's conversion, the second his call and ministry¹³ ». D'autres études ont signalé le même schéma général. Cette division concerne le parcours spirituel de Bunyan. Mais qu'en est-il de son voyage scripturaire ? En étudiant *Grace Abounding*, nous avons constaté que son parcours scripturaire suivait trois étapes essentielles (et successives). La première étape concerne Bunyan et l'Ancien Testament ; la deuxième étape concerne Bunyan et le

¹⁰ Gordon Wakefield, *Bunyan the Christian*, Londres, HarperCollins Religious, 1992, p. 15.

¹¹ *Ibid.*

¹² W. R. Owens, « Introduction », dans *GA*, p. xix.

¹³ William York Tindall, *John Bunyan Mechanick Preacher*, New York, Columbia UP, 1934, p. 22.

Nouveau Testament ; la troisième étape concerne Bunyan et l'Ancien et le Nouveau Testament. Ce sont ces étapes qui vont nous permettre d'appréhender les relations de Bunyan avec la Bible.

3.1. Bunyan et l'Ancien Testament

3.1.1. Terreur

Après s'être fait réprimander par une voisine dans une boutique, Bunyan rencontra un homme qui retint son attention. Il admira tout de suite cet homme dont la « profession » était la « religion » (peut-être un membre du clergé ?), pour sa façon de parler des Écritures et de la religion : « who, as I then thought, did talk pleasantly of the Scriptures, and of the matters of Religion¹⁴ ». Cet événement survenait à un moment propice pour Bunyan : après la prise de conscience de son âme pécheresse, voilà que l'homme lui parlait de la Bible. Une brèche s'ouvrit alors, qui lui permit de répondre aux questions qu'il se posait, ainsi sa conscience s'apaisa un peu : « Wherefore, falling into some love and liking to what he said, I betook me to my Bible, and began to take great pleasure in reading¹⁵ ». Cette rencontre fut donc décisive pour le jeune Bunyan, qui recherchait à être consolé de ses angoisses. Que Bunyan mentionne cet épisode dans son autobiographie, prouve sa singularité¹⁶. L'homme l'introduit dans ce monde scripturaire. On se doute bien que Bunyan n'était pas à sa première lecture de la Bible. Sa grande soif d'une ouverture spirituelle l'avait certainement déjà poussé à la consulter. De plus, à cette époque, il était marié, et son épouse, qui avait la foi, lui avait sûrement conseillé d'en lire quelques

¹⁴ GA, parag., 29, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ En dépit de l'importance de cette rencontre, elle est l'un des sujets le moins étudié par la critique contemporaine.

passages. Mais ce qui est particulier dans cette rencontre avec ce « pauvre homme » (*poor man*) c'est la nouvelle attitude qu'elle déclenche face à Bible : Bunyan éprouve désormais un grand plaisir à la lire. Puis il nous donne un détail très précieux lors de cette rencontre : « began to take great pleasure in reading, but *especially with the historical part thereof*¹⁷ ». Il nous apprend que la partie historique de la Bible l'interpelle plus que le reste. Pourquoi, et quelles sont les conséquences de ce choix sur son comportement ?

L'Ancien Testament débute avec la Genèse jusqu'au livre de Malachie. La partie historique couvre plus de la moitié de l'Ancien Testament. Cette partie de la Bible, nous allons le voir, a joué un rôle majeur dans l'état spirituel et psychologique de Bunyan, avant et après sa conversion. Sa préférence particulière pour la partie historique de la Bible est bien compréhensible. Il est très naturel qu'un enfant soit captivé par le monde des histoires légendaires et mythiques que ces livres nous rapportent. Théologiquement parlant, nous pouvons dire que Bunyan était à cette période encore un enfant. Bien qu'il fût à cette époque un jeune adulte, il était dépourvu d'une grande connaissance de la Bible. Cependant, Bunyan avait une sensibilité excessive pour tout ce qui touchait Dieu. Ses lectures de la Bible ne pouvaient en aucun cas être superficielles pour quelqu'un qui était aussi profond dans sa spiritualité.

Pendant cette période, Bunyan traversait des tourments psychologiques. Sa conscience l'accablait constamment à cause de ses péchés, et il considérait que la colère de Dieu n'allait pas tarder à se déchaîner sur lui. Ce qu'il lisait dans l'Ancien Testament, particulièrement la partie historique, intensifiait sans aucun doute sa terreur. Dieu avait manifesté sa colère impitoyable contre les pécheurs plusieurs fois et de diverses manières : Sodome et Gomorrhe ; déluge de Noé ; les dix plaies (les

¹⁷ Les italiques sont de nous.

eaux du fleuve changées en sang, les grenouilles, les poux¹⁸, les mouches (ou les taons), la mort des troupeaux, les ulcères, la grêle, les sauterelles, les ténèbres et la mort du premier-né) qu'il infligea aux Égyptiens parce qu'ils refusèrent de laisser partir les Israélites¹⁹; le roi de Syrie et ses soldats devinrent aveugles car ils avaient attaqué Israël²⁰. Même le peuple d'Israël, que Dieu avait défendu contre ses ennemis ne fut pas épargné par le châtement de Dieu.

Le Pentateuque, les cinq premiers livres de la Torah, qui signifie d'ailleurs « Loi » en hébreu, est la partie par excellence qui parle de lois. Dieu établit des lois auxquelles le peuple d'Israël doit se soumettre. Les Dix commandements donnés à Moïse sur le mont Sinaï tiennent une place centrale dans cette législation divine. Il est important de les citer car ils jouent un rôle non négligeable dans la vie spirituelle de Bunyan, comme le démontrent ces mots : « [I] did set the commandments before me for my way to heaven; which commandments I also did strive to keep ». Le décalogue comporte dix commandements qui sont :

- Premier commandement : Thou shalt have no other gods before me.
- Deuxième commandement : Thou shalt not make unto thee any graven image.
- Troisième commandement : Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain.
- Quatrième commandement : Remember the Sabbath day, to keep it holy.
- Cinquième commandement : Honour thy father and thy mother.
- Sixième commandement : Thou shalt not kill.
- Septième commandement : Thou shalt not commit adultery.
- Huitième commandement : Thou shalt not steal.
- Neuvième commandement : Thou shalt not bear false witness against thy

¹⁸ Les poux dans la Bible du roi Jacques (lice), Exode 8, 16. Mais il s'agit des moustiques dans la Bible Osty, et de vermines dans la traduction rabbinique, *Kennim en hébreux*.

¹⁹ Exode 7-12.

²⁰ 2 Rois 6, 18.

neighbour.

- Dixième commandement : Thou shalt not covet thy neighbour's house, thou shalt not covet thy neighbour's wife.

Ces dix commandements tournent autour de deux relations : la première concerne la relation entre Dieu et l'être humain, et la deuxième concerne les êtres humains entre eux. Les théologiens ont fait remarquer que la plupart des dix commandements (2^e, 3^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e et 10^e) parlent des choses que l'homme doit s'interdire.

Depuis que le « pauvre homme » avait initié Bunyan à la Bible, cette dernière n'était plus lettre morte, comme il le pensait auparavant. Il savait maintenant qu'elle était la parole de Dieu, et qu'il ne fallait pas la prendre à la légère, car Dieu ne jouait pas avec lui : « God did not play in convincing of me²¹ ». Après nous avoir confié sa préférence pour la partie historique, Bunyan s'empresse d'observer la parole de Dieu : « [I] did set the commandments before me for my way to heaven; which commandments I also did strive to keep²² ». Cette relation de cause à effet avec la Bible démontre qu'il était profondément touché par ces histoires de peuples qui avaient péri sous la colère de Dieu. Et le portrait qu'il s'était forgé de Dieu était certainement excessif : il le voyait comme un bourreau impitoyable. Cette caricature d'un Dieu sans pitié a abouti à une compréhension défigurée du puritanisme. Bunyan allait développer en conséquence un comportement qui lui serait propre : « [I was] going about to establish my own righteousness²³ ». C'est alors qu'il a sombré dans ce que nous pouvons appeler, dans le jargon moderne, une forme de fanatisme. Pour plaire à ce Dieu aussi vengeur, implacable dans sa justice comme il l'avait imaginé, Bunyan allait extrapoler les interdictions du décalogue dans sa vie personnelle. Il commença à s'interdire tout ce qui pouvait l'égayer : la danse, la musique, les jeux,

²¹ GA, p. 3.

²² GA, parag. 30, p. 12.

²³ GA, parag. 36, p. 14.

etc. Il est intéressant de noter que Bunyan a appliqué le terme « commandement » à ses interdictions : « Another thing [après ‘ringing’] was my dancing; I was a full year before I could quite leave it; but all this while, when I thought I kept this or that commandment²⁴ ». Ce qui aurait pu aussi encourager Bunyan dans son « fanatisme » religieux, outre la terreur, c’était l’espoir de trouver une sorte d’arrangement avec Dieu pour se débarrasser de ses peurs angoissantes. Un des thèmes de l’Ancien Testament est l’Alliance et la Rédemption (*Covenant and Redemption*) :

It is a central point in many Old Testament Texts that the creator God YHWH is also in some sense Israel’s special god, who at some point in history entered into a relationship with his people that had something of the nature of a contract²⁵.

Les Dix commandements, dans ce contexte, sont une alliance que Dieu a passée entre Lui et son peuple d’Israël. Si ce dernier les observait avec bonne foi et application, Yahvé leur donnerait la Terre Promise, en guise de récompense. Cette doctrine était presque palpable dans l’Angleterre du XVII^e. Kaspar von Greyerz résume bien la conception des chrétiens, notamment, des puritains, de cette alliance avec Dieu :

Ce qui caractérise avant tout ce providentialisme, c’est l’image d’un Dieu paternel, sinon patriarcal, distributeur de récompenses et de punitions, administrées ou conférées selon les péchés et les mérites individuels ou collectifs. Ce Dieu assiste immédiatement lors des maladies ou des chutes de cheval, si fréquentes étant donné l’état précaire des chemins et des routes. Mais c’était aussi bien un patriarche d’Ancien Testament qui sait punir par des épidémies, des tremblements de terre, des inondations ou des accidents (2). Il fallait bien s’arranger avec cette présence active de Dieu ici-bas, non seulement au niveau spirituel mais aussi dans le comportement quotidien. Ceci explique le fait que le providentialisme en question renforçait à son tour la volonté de purifier et de sanctifier la vie

²⁴ GA, parag. 35, p. 14.

²⁵ John Barton and John Muddiman, eds, *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford UP, 2008, p. 9.

quotidienne non seulement individuelle mais aussi collective, afin de s'assurer la faveur providentielle et la grâce de Dieu²⁶.

Dans l'Ancien Testament la rédemption a pour sens le « rachat », qui signifie « libérer ». L'Ancien Testament parle de Yahvé qui a racheté son peuple en le libérant d'Égypte : « En libérant Israël (Ex 15, 13), Yahvé reprend Israël, mieux encore, est le fils premier-né que Dieu s'est acquis en libérant d'Égypte et en faisant échapper au massacre des premiers-nés (Ex 12, 29-34)²⁷ ». Bunyan aurait probablement pu voir cet aspect, alliance et rédemption du peuple hébreu, dans ses lectures. N'oublions pas que l'idée d'être de la lignée du peuple d'Israël l'avait déjà effleuré : « [A]nother thought came into my mind; and that was, Whether we were of the Israelites, or no²⁸ ». Il voulait faire partie de ce peuple pour mettre un terme à ses malheurs : « If I were one of this race, my soul must needs be happy ». Son père dissipa cet espoir en lui répondant qu'ils n'étaient pas issus de ce peuple. Mais cette idée d'appartenir au peuple élu n'avait peut-être pas été complètement dissipée dans son esprit.²⁹ Comme Israël, Bunyan établirait un contrat entre lui et Dieu. S'il respectait ce contrat, l'Éternel rachèterait ses péchés, et le sauverait peut-être :

and did set the Commandments before me for my way to Heaven: which Commandments I also did strive to keep, and, as I thought, did keep them pretty well sometimes, and then I should have comfort; yet now and then

²⁶ Kaspar von Greyerz, « L'Autoformation spirituelle en Angleterre (XVIIe siècle) », *Histoire de l'éducation*, 1996, vol 70.1, pp. 49-63. Ces chutes de cheval sont d'ailleurs présentes dans *Badman* de Bunyan. « I knew one that dwelt not far off from our town, that got him a wife as Mr. Badman got his [...] for one night as he was riding home from his companions [...] his horse threw him to the ground, where he was found dead at break of day » ; « He [Mr. Badman] would stay no longer, but calls for his horse, gets up and like a madman, [...] as hard as horse could lay legs to the ground. Thus he rid, till coming to a dirty place, where his horse flouncing in, fell, threw his master, and with his fall broke his leg », *Badman*, p. 55.

²⁷ Pierre-Maurice Bogaet, *et al*, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 1104-1105.

²⁸ GA, parag. 18, p. 9.

²⁹ D'ailleurs bien des années après il fit la même analogie : « Moses (Numb. 33.1, 2) writ of the Journeyings of the children of Israel, from Egypt to the land of Canaan; and commanded also, that they did remember their forty years' travel in the wilderness [...] whether thou wouldest keep his commandments, or no, Deut. 8.2, 3. Wherefore this I have endeavoured to do; and not only so, but to publish it also; that, if God will, others may be put in remembrance of what He hath done for their Souls, by reading His work upon me », GA, p. 2.

should break one, and so afflict my Conscience; but then I should repent, and say I was sorry for it, and promise God to do better next time, and there get help again, for then I thought I pleased God as well as any man in *England*³⁰.

Bunyan, par moments, regrettait d'avoir transgressé le contrat, les commandements, et promettait à Dieu de faire de son mieux pour les respecter à l'avenir. Le contrat était important pour Bunyan, car il croyait avoir trouvé dans ce « marché » une échappatoire à ses cauchemars psychologiques et mystiques. Il était prêt à sacrifier tous les plaisirs, y compris aller faire sonner les cloches, sa plus grande tentation. Il demandait à Dieu de lui pardonner ses infractions, car il avait lu la vengeance de Dieu, par exemple, dans le dernier livre du Pentateuque : dans le Deutéronome Dieu affligea huit plaies (*plagues*) à Son peuple car ce dernier a rompu son contrat³¹. Adam lui aussi fut chassé de l'Eden car il a failli à l'engagement qu'il avait contracté avec son Créateur. Devant de tels châtiments, Bunyan se devait d'honorer ce contrat entre Dieu et lui, sans aucun faux pas.

Pendant au moins douze mois³², Bunyan avança très prudemment. La peur, à cette époque, le poussait à observer scrupuleusement les commandements et Bunyan était devenu « a new and religious man³³ ». Les gens autour de lui ne le reconnaissaient presque plus. L'auteur rapporte la réaction des gens du village :

[M]y Neighbours were amazed at this my great Conversion, from prodigious profaneness, to something like a moral life; and, truly, so they well might; for this my Conversion was as great, as for Tom of Bedlam to become a sober man. Now, therefore, they began to praise, to commend, and to speak well of me, both to my face, and behind my back. Now, I

³⁰ GA, parag. 30, p. 12.

³¹ « Death by sword, Death by fire, unnamed plague to eradicate lust, death for unbelief, death by snakes, death for immorality, death for looking into the Ark of God, and death due to David's census », Parminder Summon, ed., *Summon's Bible Miscellany*, Londres, Canterbury P Norwich, 2006, p. 67.

³² « I say, continued about a twelve-month, or more », GA, parag. 31, p. 13.

³³ GA, parag. 31, p. 13.

was, as they said, become godly; now, I was become a right honest man³⁴.

Il est intéressant de découvrir l'admiration de ses voisins. Jusque-là, l'auteur s'était concentré sur lui-même en excluant quasiment le monde autour de lui. Depuis le début, il nous parlait de sa relation avec Dieu et de son désespoir. La réaction des gens de son village peut s'inscrire, elle aussi, dans le sentiment de désespoir qui ne cessait d'accompagner Bunyan. Ils étaient émerveillés de constater le changement chez lui. Le comportement de ses voisins nous donne un indice de l'isolement de Bunyan dans son village. Peut-être avaient-ils fui Bunyan avant qu'il ne réforme ses mœurs mais ils l'accueillaient maintenant comme un membre à part entière de la communauté.

3.1.2. Bunyan israélite ?

Le thème le plus important dans l'Ancien Testament est l'unicité de Dieu. L'histoire de la création de l'univers au début de la Genèse montre que Dieu est le seul et unique créateur. L'adoration de ce créateur est une suite cohérente dans la tradition hébraïque. Cette exclusivité de l'adoration de Dieu, créateur des cieux et de la Terre, est une priorité de l'Ancien Testament, notamment après l'exode. Le premier commandement du décalogue, et ce n'est pas anodin, est l'unicité de Dieu³⁵. Voici quelques versets qui sont la source du décalogue et qui soulignent l'adoration exclusive dûe à Dieu :

I am the Lord thy God, which have brought thee out of the land of Egypt,
out of the house of bondage. Thou shalt have no other gods before me.

³⁴ GA, parag. 32, p. 13.

³⁵ John Hooper souligne l'importance que cette unicité soit le premier commandement : « He [God] layeth therefore the first commandment as a foundation of all true religion, as the original and spring of all virtue », John Hooper, *Writings of the Dr. John Hooper, Bishop of Gloucester and Worcester*, Londres, The Religious Tract Society, 1831, p. 316.

Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness of any thing that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth : Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them : for I the Lord thy God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation of them that hate me³⁶.

L'Ancien Testament comprend de nombreux versets affirmant l'omnipotence et l'unicité de Dieu. Par ces versets, les juifs excluent toute autre divinité que celle de Yahvé. Comme l'Ancien Testament a d'abord constitué le seul corpus biblique de Bunyan, il n'entretenait de relation mystique qu'avec Dieu le créateur : il n'y avait pas d'intermédiaire entre lui et Dieu. Son engagement par « contrat » avec Dieu était semblable à celui d'Adam dans la Genèse. Lorsque ce dernier a passé un contrat avec son Dieu, dans le Jardin d'Eden, qui le soumettait à l'ordre de ne pas toucher à l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal, il n'y avait point d'intermédiaire entre eux. C'est ce que l'on appelle la Première Alliance. La même relation entre le Créateur et la créature peut s'observer aussi chez les Israélites. Les prophètes hébreux s'étaient adressés directement à Dieu, sans intermédiaire. Ce parallèle entre le contrat d'Adam avec Dieu et des Hébreux avec Dieu, appelé Alliance, est signalé par certains spécialistes de Bunyan, dont Richard Greaves : « The Law as it was originally given to Adam, Bunyan asserted, was in substance the same as was later given to Moses on Mount Sinai, and was in essence natural law³⁷ ». Gordon Wakefield, lui aussi, affirme cette idée : « Bunyan points out in *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded* that this, though it [covenant of Law] was 'delivered to Moses from the hands of Angels on Mount Sinai', was first given to Adam in

³⁶ Exode 20, 2-5.

³⁷ Richard L. Greaves, *John Bunyan*, Appleford, The Sutton Courenay P, 1969, p. 100.

paradise and was frequently transgressed from Adam to Moses³⁸ ». Cette alliance est scandée dans toute la partie historique de la Bible.

Cependant, le christianisme, presque toutes confessions confondues, se démarque de cette croyance (monothéiste) principalement par l'intermédiation de Jésus entre Dieu et l'homme, et du Saint Esprit, lien entre Dieu et l'homme après la mort de Jésus. Cette Trinité constitue le noyau de la chrétienté. Dans ses sermons, Bunyan rappelle constamment à ses lecteurs ce dogme trinitaire³⁹. Pour lui, comme pour la plupart des puritains, d'ailleurs, le Christ est le seul et unique passage vers Dieu le créateur⁴⁰, et le Saint-Esprit est toujours présent pour guider les gens pieux vers une meilleure connaissance de Dieu⁴¹. Mais ce Dieu trine, Bunyan le reconnaîtra seulement quelques années après sa conversion. Lors de ses premiers pas avec la Bible, la question de la Trinité n'a aucune portée dans son esprit. Il ne croyait qu'en un seul Dieu créateur. Mais pour lui, ce créateur omnipotent était Jésus, le Christ avait le même statut que Yahvé chez les juifs. Dans *Grace Abounding* Bunyan nous parle de Jésus en ces termes :

But the same day, as I was in the midst of a game at Cat, and having struck it one blow from the hole; just as I was about to strike it the second time, a voice did suddenly dart from Heaven into my Soul, which said, *Wilt thou leave thy sins, and go to Heaven, or have thy sins and go to*

³⁸ Wakefield, *op. cit.*, p. 45.

³⁹ Par exemple : « The Godhead is but one, yet in the Godhead there are three. 'There are three that can bear record in heaven' (1 John 5 : 7-9). These three are called 'the Father, the Son (Word), and the Holy Spirit'; each of which is really, naturally and eternally God », *WJB 2*, p. 4.

Sur ce point on peut voir que Bunyan n'était pas un anabaptiste. Car les anabaptistes faisaient la distinction entre le Christ et le Saint Esprit. Leurs prêches se focalisaient principalement sur le Saint Esprit. Dans ce contexte, Bunyan était en parfaite entente avec Luther, qui ne dissociait pas la Parole (Christ) et le Saint Esprit. John Knott, *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P., 1980, p. 18.

⁴⁰ « There is one God, and one Mediator between God and Man, the Man Christ Jesus », *WJB 2*, p. 4. Keach, pour ne citer qu'un seul exemple des protagonistes puritains, écrit : « That our Redeemer, the Lord Jesus Christ, who is the surety of the new covenant, and only Mediator between God and man, is truly man of the substance of the virgin Mary, consisting of these two natures in one person », Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 26.

⁴¹ Comme Lord high Secretary dans *The Holy War*, une représentation du Saint Esprit, qui joue l'intermédiaire entre Emmanuel et les habitants de Mansoul, et instruit ces derniers du moyen de regagner l'amour de leur Seigneur.

Hell? At this I was put to an exceeding maze; wherefore, leaving my Cat upon the ground, I looked up to Heaven, and was as if I had, with the eyes of my understanding, seen the Lord Jesus looking down upon me, as being very hotly displeased with me, and as if He did severely threaten me with some grievous punishment for these and other my ungodly practices⁴².

Par ces mots, nous remarquons une forte similitude entre l'histoire de la Genèse qui relate la relation entre Adam et Dieu et cette vision de Bunyan. Lorsque Adam a transgressé le contrat en se laissant tenter par le fruit défendu, il entendit « [the] voice of the Lord God [...] And the Lord God called unto Adam [...] And he said, I heard thy voice in the garden, and I was afraid⁴³ » ; de même, Bunyan entendit une voix du ciel lui rappelant les termes du contrat : « Wilt thou leave thy sins and go to heaven, or have thy sins and go to hell ». Bunyan a transgressé l'accord en se laissant tenter par les jeux « défendus ». Cet acte a offensé son cocontractant « Lord Jesus », comme ce fut le cas d'Adam face à Dieu. A cette étape de sa progression théologique, Bunyan était incapable de voir en Jésus le Fils de Dieu, Sauveur de l'humanité et intermédiaire entre Dieu et homme, comme le dit le christianisme⁴⁴. Il le dit d'ailleurs explicitement : « I knew not Christ » ; « But, poor wretch as I was, I was all this while ignorant of Jesus Christ⁴⁵ ». Cet amalgame entre Yahvé et le Fils Jésus Christ dans son esprit s'explique par ses lectures de l'Ancien Testament et la théologie chrétienne de l'époque. Bunyan avait certainement entendu parler de Jésus-Christ autour de lui : les prêches qui relataient l'histoire du sacrifice de Jésus et qui recommandaient de le prier étaient omniprésents à Bedford. Ces enseignements et ses lectures d'un Dieu unique dans la partie historique de l'Ancien Testament avaient créé la confusion.

⁴² GA, parag. 22, p. 10.

⁴³ Genèse 3, 8-10.

⁴⁴ Mais dans *The Holy War* (1688), donc plusieurs années plus tard, on y trouve le Dieu créateur, Shaddaï, son Fils, Emmanuel, et les enfants d'Adam, les Mansouliens.

⁴⁵ GA, parag. 36, p. 14.

Certes, le christianisme affirme que le dogme de la Trinité existe dans l'Ancien Testament. Des références y sont faites même dans la partie historique sur laquelle Bunyan se focalisait : « And God said, Let us make man in our image⁴⁶ » ; « And the Lord God said, Behold, the man is become as one of us⁴⁷ » ; « Go to, let us go down, and there confound their language⁴⁸ ». Cependant, rappelons-le, l'auteur n'avait pas à l'époque assez de connaissances théologiques pour discerner le sens de cette doctrine dans ses lectures bibliques⁴⁹, surtout que celle-ci n'avait jamais été exprimée explicitement. D'ailleurs le terme « Trinité » ne figure nulle part dans les Écritures. On avait abouti à la doctrine de la Trinité à l'aide des spéculations herméneutiques : le principe de la typologie était un élément de base pour affirmer cette théologie trinitaire⁵⁰. Bunyan, à cette époque était loin d'être un érudit pour comprendre les débats qui avaient eu lieu avant et durant le Moyen Âge sur cette théologie. Il était loin de comprendre les termes techniques tels l'« homoiousisme », « Trinité Ontologique » ou « Trinité Économique » qui tentent d'expliquer cette divinité en trois personnes. Selon lui, la Bible suffisait pour comprendre les mystères de sa foi. Concilier donc l'Ancien Testament qui scande un seul Dieu unique⁵¹ et le Nouveau Testament qui demande de baptiser l'homme de toutes les nations au nom du Père, du Fils et de Saint-Esprit devait forcément devenir tâche difficile. Bunyan, aux débuts de sa conversion, ne pouvait certainement pas résoudre ce conflit entre le

⁴⁶ Genèse, 1, 26.

⁴⁷ Ibid., 3, 22.

⁴⁸ Ibid., 11, 7.

⁴⁹ A noter que l'auteur, quelques années plus tard, cite les mêmes textes dans *An Exposition on the First Ten Chapters of Genesis* (1691) pour monter l'existence du Christ dans l'Ancien Testament.

⁵⁰ Les puritains (et les chrétiens en général) s'appuyaient aussi sur le premier verset de l'Évangile de Jean : « In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God », Jean 1, 1, pour étayer la doctrine de la Trinité. On peut citer à titre d'exemple John Owen : dans son traité *A Brief Declaration and Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1669), un traité consacré à la Trinité et qui est aussi une contre-attaque au socinianisme, Owen s'est beaucoup investi à expliquer la doctrine trinitaire en se servant des mots de Jean. Voir John Owen, *The Works of John Owen*, ed., William H. Goold, vol. 2, Londres, Richard Bayern, 1826, pp. 366-411.

⁵¹ Comme le souligne, par exemple, le Deutéronome : « See now that I, even I, am he, and there is no god with me: I kill, and I make alive; I wound, and I heal: neither is there any that can deliver out of my hand », Deutéronome 32, 39.

monothéisme et le « polythéisme », un antagonisme apparent. Étant complètement isolé dans ses lectures scripturaires, en rupture totale avec les théologiens plus avertis, il était ainsi incapable de trouver une solution aux contradictions entre la théologie d'un seul Dieu et celle d'un seul Dieu aussi, mais en trois entités. En outre, comme le reconnaissent les théologiens chrétiens, la Trinité est un concept très complexe. C'est justement ce caractère ambigu et opaque de la Trinité qui poussa beaucoup de chrétiens à la récuser durant les premiers siècles du christianisme. Le grand théologien Arius (256-336) fut condamné par Athanasius of Alexandria et par le Concil de Nicée (325). D'ailleurs, le correligionnaire baptiste de Bunyan, Benjamin Keach, lui-même, reconnaît indirectement la difficulté de comprendre la théologie de la Trinité : « He [Worldly-Wisdom] will not suffer those that hearken to him to believe the Trinity of persons in the sacred Godhead, nor that Christ is the most high God, and yet truly Man in one person, because it lies above man's wisdom or understanding to comprehend it⁵² ».

3.1.3. Bunyan et la justification par les œuvres

Bunyan était toujours à la recherche de la paix intérieure. Les lectures bibliques de la colère de Dieu dans l'Ancien Testament avaient aiguisé ses terreurs du Jugement dernier. C'est ainsi qu'il avait pris la résolution de bien faire pour que Dieu lui épargne son châtement. Et au fil des mois, Bunyan avait effectivement réussi à se comporter « correctement ». Le contrat sous-jacent qu'il avait passé avec Dieu, et qu'avait suscité sa connaissance de l'Ancien Testament n'allait, cependant, pas

⁵² Keach, *The Travels*, p. 62.

tarder à faire naître dans son esprit une sorte d'orgueil :

Another thing was my dancing; I was a full year before I could quite leave that; but all this while, when I thought I kept this or that Commandment, or did, by word or deed, anything that I thought was good, I had great peace in my conscience, *and should think with myself, God cannot choose but be now pleased with me*; yea, to relate it in mine own way, I thought no man in *England* could please God better than I⁵³.

Bunyan était alors persuadé que Dieu ne le punirait pas parce qu'il avait agi correctement. C'était un sentiment nouveau qui venait de naître chez lui. Cela lui donna une paix psychologique, même si elle fut de courte durée. Cependant, cette transformation était aux antipodes de la théologie puritaine : plus Bunyan croyait se rapprocher de Dieu par son comportement, plus il s'éloignait de Lui. En d'autres termes, Bunyan ne transgressait pas la religion et observait la Loi avec assiduité. Mais, en même temps, son équité généra de l'orgueil dans son cœur. Puisqu'il était au terme de son contrat, pensait-il, Dieu n'avait d'autre choix que de l'accepter dans son royaume. Bunyan croyait avoir mérité son salut. Il devint ainsi, sans le savoir, adepte de la doctrine contre laquelle le protestantisme allait s'élever.

Avant la Réforme, le Pape était à la tête de l'Église sur terre, car il était le successeur de Pierre dont Jésus avait dit : « upon this rock I will build my church⁵⁴ ». Avec son clergé, il prônait la doctrine de la justification par la foi et les œuvres. Ces dernières étaient une condition pour échapper au purgatoire. Mais John Wycliffe s'y opposa fermement. Selon lui, cette doctrine était une invention de la papauté romaine pour abuser de l'ignorance des chrétiens. Le catholicisme stipulait qu'obéir au Pape, ou donner de l'argent à l'Église, par exemple, contribuaient à la justification de l'âme. Wycliffe, au contraire, affirmait que Dieu avait prédestiné ceux qui allaient être sauvés. Les œuvres, dans ce cas, ne servaient à rien pour la justification. Seule la

⁵³ GA, parag. 35, p. 14. (Les italiques sont de nous).

⁵⁴ Matthieu 16, 18.

foi était une condition incontournable pour le salut de l'homme. Luther, fortement influencé par Wycliffe, a alors fait du principe de la justification par la foi un argument essentiel contre l'Église romaine⁵⁵. Les puritains pensaient également que le salut de l'âme était une grâce que Dieu donnait à ceux qui croient au sacrifice du Christ. Cependant Bunyan, avant sa conversion, et avec ses connaissances rudimentaires de l'Ancien Testament, croyait que son salut serait acquis par son nouveau « bon » comportement. Assister souvent aux services religieux et abandonner les jurons, les blasphèmes, la danse et les jeux lui donneraient le droit au salut. En d'autres termes, il croyait mériter la récompense de Dieu, puisqu'il avait rempli sa partie du contrat. Tel fut le résultat de son instruction primitive de la Bible.

Le sentiment d'autosuffisance de Bunyan ne fut pas la seule conséquence de ses efforts de piété. Après quelques mois de stricte observance de la religion, Bunyan devint populaire dans son village. L'admiration que lui prodiguait son entourage le flattait. Il devint fier que son nouveau comportement suscite autant de commentaires : « I was proud of my Godliness, and, I did all I did, either to be seen of, or to be well spoken of, by man. And thus I continued for about a twelvemonth or more⁵⁶ ». C'est alors, que l'emprise de ce sentiment de fierté, plutôt que de le rapprocher de Dieu, l'en éloigna. Selon la religion puritaine, l'homme doit rester toujours humble et sobre en dépit de tout. Ce qui est intéressant dans la condition de Bunyan, c'est qu'il était conscient de ce changement de situation, qu'il condamna sévèrement : « But oh! when I understood that these were their words and opinions of me, it pleased me mighty well. For though, as yet, I was nothing but a poor

⁵⁵ Priscilla Martin, « Introduction », dans William Tyndale, *New Testament*, Wordsworth Classics of World Literature, Great Britain, 2002, p. ix-xxv. Daniel Rops résume la contribution de ces figures historiques à la Réforme en ces mots : « Au frontispice d'un livre de chant hussite, au moment de la Réforme protestante, on verra une gravure symbolique : Wyclif allume un briquet, Jean Huss porte du combustible, mais c'est Luther qui brandit la torche », Daniel Rops, *L'Église de la Renaissance et la Réforme*, Paris, Fayard, 1955, p. 183. Dans son *A commentarie upon Galathians*, l'œuvre qui a tant marqué Bunyan, Luther a mis en avant le salut par la foi. Voir Tindall, *op. cit.*, p. 234.

⁵⁶ GA, parag., 32, p. 13.

painted hypocrite, yet I loved to be talked of as one that was truly godly⁵⁷ ». Et il fera de ce sentiment quelques années plus tard une arme de Diabolus contre les habitants de Mansoul⁵⁸, et un vice inhérent dans la personnalité des pécheurs, châtiés par la justice de Dieu⁵⁹.

Nous pouvons ainsi conclure que les lectures bibliques de Bunyan durant les premières années ne l'aidaient pas à trouver son chemin vers la Cité céleste, mais plutôt à l'égarer dans un autre monde, plus labyrinthique. Il voulait fuir la colère de Dieu, mais dans la Bible, il le rencontra plus impitoyable et vengeur qu'il ne l'avait jamais vu. Et il voulait se faire pardonner par Dieu en appliquant les commandements des Écritures, mais il devint rebelle par son outrecuidance et son orgueil. Sa lecture défigurée de la Bible le fit devenir étranger aux Écritures. Son comportement face à la Bible à cette époque nous rappelle Ignorance, qui croit pouvoir entrer dans la Cité de Dieu par son assiduité à pratiquer la religion. L'élection, pour le jeune Bunyan comme pour Ignorance, est un droit qui dépend de leur propre comportement et non une grâce.

La lecture biblique de Bunyan à cette époque est sans aucun doute erronée. Il se concentre sur la vengeance de Dieu, comme s'il s'agissait du seul thème présent dans l'Ancien Testament, alors que dans les histoires des prophètes, il y a, d'un côté, la justice et la force de Dieu et, de l'autre, la clémence. Le livre de Jonas, par exemple, révèle un Dieu miséricordieux, bon et patient. Mais Bunyan se focalise sur les textes qui parlent du jugement de Dieu, et ne voit qu'eux. Ce qui est peut-être particulier chez Bunyan c'est que ses angoisses furent générées principalement par l'Ancien Testament. Alors que chez d'autres, comme Luther et Calvin, la souffrance fut causée conjointement par les deux Testaments.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ « *Whether by blowing up of the Town by the Gunpowder of pride* », *HW*, p. 165.

⁵⁹ « *Nebuchadnezzars punishment for his pride being open* », *Badman*, p. 9.

3.2. Bunyan et le Nouveau Testament

Richard Greaves pose une question pertinente pour notre étude : « Could the law then lead the sinner to Christ?⁶⁰ » Bunyan, nous l'avons vu, entretenait une relation spéciale avec l'Ancien Testament. Il était enfermé dans cette croyance d'un Dieu vengeur, qui impose une observance rigoureuse des commandements. Ce confinement dans une théologie où la grâce de Dieu était quasi inexistante rappelle la situation de « L'homme prisonnier d'une cage de fer » dans *The Pilgrim's Progress*. Ce dernier désespère sous le poids de ses nombreux péchés et, surtout, de son ignorance du rôle de la grâce : « Bunyan's Man in Iron Cage lives in the dark because, though he has remembered all too well his own sins, he has forgotten God's promise of salvation⁶¹ ». Selon Bunyan, l'observance des commandements de la Loi relève de l'impossible : l'homme est incapable d'une telle mission, aussi noble soit-elle, car il est affaibli, et trop corrompu par le péché :

The moral Law or Ten Commandments is so far from leading us to Christ by our following it, that it doth even lead those that are led by it under curse. Not because the Law hath an evil end in it, but because of our weakness and inability to do it⁶².

Par conséquent, s'il veut obtenir son salut par la Loi, l'homme, étant donné son impuissance en la matière, risquera de sombrer dans le désespoir total. Bunyan finira par comprendre que la Loi ne conduit aucunement à la grâce⁶³. Cette conception biblique semble contredire l'Épître de Paul au Galates : « Wherefore the law was our

⁶⁰ Greaves, *John Bunyan*, p. 102.

⁶¹ Sharon Achinstein, « Bunyan and the Politics of Remembrance », dans Vera J. Camden, ed., *Trauma and Transformation : The Political Progress of John Bunyan*, Stanford, Stanford UP, 2008. p. 139.

⁶² *WJB* 2, p. 191.

⁶³ Pour ce thème voir Wakefield, « The Doctrine of the law and grace unfolded », *op. cit.*, pp. 44-52 ; Froude, *op. cit.*, p. 29.

schoolmaster to bring us unto Christ, that we might be justified by faith⁶⁴ », mais Bunyan affirmait que la Loi à laquelle faisait allusion Paul est la loi cérémoniale (*ceremonial law*), dite aussi sacrificielle, et non la loi morale (*moral law*), dite aussi, des Dix Commandements. De ce fait, Greaves avance que Bunyan se distinguait de ses prédécesseurs protestants, tel Luther⁶⁵. Nous pensons qu'il avait recours à cette nuance, car d'autres versets du Nouveau Testament, même chez Paul, affirment que la grâce n'était pas du ressort de la Loi, comme le suggère ce verset, par exemple : « For you are not under the law but under grace⁶⁶ ». Ainsi Bunyan avait interprété l'Épître aux Galates dans l'esprit général du Nouveau Testament.

Il aboutit à cette conclusion non pas intellectuellement mais « expérimentalement ». En effet, Bunyan a compris que durant sa longue expérience de la Loi, son âme meurtrie par le péché, n'a pas trouvé le salut. Bien au contraire, observer les commandements de la Loi l'a éloigné de Dieu. De plus l'intérêt qu'il portait à la partie historique de la Bible ne fit qu'accroître ses souffrances. Ainsi nous pouvons dire que la Loi ne l'a pas conduit à la grâce mais à la disgrâce.

3.2.1. L'espoir

Bunyan était à cette époque là un solitaire qui errait dans la Bible. Il s'était concentré sur l'Ancien Testament parce qu'il était incapable de comprendre le Nouveau. Jésus, comme Fils de Dieu envoyé par son Père pour sauver l'homme, lui était complètement inconnu. C'est à ce moment d'ignorance que Bunyan va rencontrer les « pauvres femmes » de Bedford, événement considéré comme le point de départ de sa conversion. Il est important de parler de cette rencontre, car ces

⁶⁴ Galates 3, 24. Voir aussi Jean 4, 22, où Jésus dit à la Samaritaine que le salut vient des juifs.

⁶⁵ Nous devons cette idée de Bunyan face au verset de Paul à Greaves, *John Bunyan*, p. 102.

⁶⁶ Romains 6, 14.

femmes ont joué un rôle prépondérant dans la théologie de l'auteur. Elles lui ont offert un nouveau regard sur la foi chrétienne.

Durant les années passées avec le Pentateuque, Bunyan ressemblait aux Israélites qui avaient erré avec douleur dans le désert pendant quarante ans sans trouver Canaan. De même, Bunyan souffrait avant sa conversion, parce qu'il n'avait pas trouvé la Cité de Dieu. À ce stade, il avait besoin d'un Dieu non vengeur et courroucé, mais clément dans sa justice. Les « femmes » lui ont permis de découvrir un Dieu autre que celui qu'il avait imaginé jusqu'alors par sa lecture de l'Ancien Testament. Il nous rapporte que leur discussion concernait la « nouvelle naissance » (*new birth*), qui est une étape décisive de la conversion. L'homme renaît après avoir été tué par le péché. Cette renaissance, selon ces femmes, démontre la bonté de Dieu à vouloir sauver l'homme à travers le Christ : « They talked how God had visited their souls with His love in the Lord Jesus⁶⁷ ». Sa bonté fut sans limite : il avait envoyé son Fils unique vers l'homme pour le sauver de son ignorance, car ce dernier ne le peut par lui-même. Cette doctrine, qui est le pilier de la théologie chrétienne, est l'écho direct de l'Épître de Paul :

But God, who is rich in mercy, for his great love wherewith he loved us, Even when we were dead in sins, hath quickened us together with Christ, (by grace ye are saved). And hath raised *us* up together, and made *us* sit together in heavenly places in Christ Jesus: That in the ages to come he might shew the exceeding riches of his grace in *his* kindness toward us through Christ Jesus⁶⁸.

L'enseignement que Bunyan a retenu de ces femmes l'a comme illuminé : il venait de comprendre pour la première fois le rôle de Jésus, tel qu'il est décrit dans l'Écriture. Cette doctrine évangélique allait révolutionner son ancienne conception de Dieu : il y avait, en dépit de sa sévérité, de l'amour dans ce Dieu qu'il croyait

⁶⁷ GA, parag. 37, p. 14.

⁶⁸ Ephésiens 2, 4-7.

exclusivement vengeur. Il y avait donc de l'espoir avec un Dieu aussi miséricordieux et un Fils aussi compatissant. Bunyan était touché par l'euphorie des « pauvres femmes » lorsqu'elles parlaient de Dieu :

And methought they spake as if joy did make them speak: they spake with such pleasantness of Scripture language, and with such appearance of grace in all they said, that they were to me as if they had found a new world⁶⁹.

C'était un monde nouveau pour Bunyan, qui venait de découvrir l'amour divin dans le Nouveau Testament. En pleine immersion dans la partie historique de la Bible, il nous avoue avec sincérité son ignorance totale du Nouveau Testament : « [A]s for *Pauls* Epistles, and Scriptures of that nature, I could not away with them, being as yet but ignorant⁷⁰ ». Le « nouveau monde » dont les femmes s'entretenaient a donc constitué une véritable révélation. Elles l'ont effectivement introduit dans ce monde scripturaire du Nouveau Testament.

Nous avons vu aussi que ses lectures de l'Ancien Testament ont généré chez Bunyan l'autosuffisance et l'outrecuidance. Sa pratique stricte de la religion lui a donné le sentiment de mériter le royaume de Dieu. Or les femmes vont lui révéler un autre visage de la piété : « They also discoursed of their own wretchedness of heart, of their unbelief; and did contemn, slight, *and abhor their own righteousness, as filthy and insufficient to do them any good*⁷¹ ». Ces mots l'affecteront longtemps. En effet, en soulignant, en dépit de leur piété, l'insuffisance de leurs bonnes œuvres à l'égard de Dieu, ces femmes lui font prendre conscience que son assurance démesurée est comme une sorte de rébellion à l'égard de Dieu.

Sa reconnaissance à leur égard ne cessera jamais. Pour souligner leur influence, l'auteur introduit la scène des « pauvres femmes » par un rappel de son

⁶⁹ GA, parag. 38, p. 15.

⁷⁰ GA, parag. 29, p. 12.

⁷¹ Les italiques sont de nous.

ignorance totale de Jésus : « [P]oor wretch as I was, I was all this while ignorant of Jesus Christ », et conclue par la même ignorance : « what a blind, ignorant, sordid, and ungodly wretch but just before I was ». Les propos des « pauvres femmes » remirent en cause tout ce qu'il avait appris jusqu'alors : « and the other was a great bending in my mind to a continual meditating on it, and on all other good things which at any time I heard or read of ». Ainsi entra-t-il dans le Nouveau Testament. La méconnaissance de ce dernier était pour lui source de terreurs, comme le soutient Gordon Wakefield : « Apart from Christ and the divine grace through him there is only 'a just God, a sin revenging God, a God that will by no means spare the guilty'. In Christ there is infinite mercy and a love which passes knowledge and grace to cover all sin⁷² ».

Après cet épisode, Bunyan enchaîne avec une autre rencontre : celle des divagateurs. De nombreux habitants de la région de Bedford, même des chrétiens, réputés pour leur observance stricte de la religion, avaient succombé à leur théologie⁷³. L'auteur lui-même ne cache pas son penchant pour leurs pratiques libertines⁷⁴. Son désarroi le reprit et le plongea à corps perdu dans les Écritures en quête du « vrai » chemin qui mène vers Dieu⁷⁵. Mais nous avons maintenant un Bunyan plus instruit. Après ses lectures intensives du châtement de Dieu dans

⁷² Wakefield, *op. cit.*, p. 48.

⁷³ « I happened to light into several people's company, who, though strict in Religion formerly, yet were also swept away by these Ranters », *GA*, parag. 45, p. 17.

⁷⁴ Les divagateurs se donnaient le droit de jouir des plaisirs de la vie, sans aucune retenue, car Jésus a effacé les péchés du monde par son sacrifice. Lorsque Fearful dit à Presumption : « Truly, Sir, seeing him very sick, I thought he [le personnage Riches] might die in his sins », Presumption lui rétorque : « Thou fool! what if he should, did not Jesus Christ die for sinners? God is merciful, and will forgive men their sins at any time, even at the last hour, if they do but call upon him », Keach, *The Travels*, pp. 45-46. Cette théologie a séduit un grand nombre de chrétiens, dont Bunyan, comme il le confesse lui-même : « Oh these temptations were suitable to my flesh, I being but a young man, and my nature in its prime », *GA*, parag. 45, p. 17.

⁷⁵ On peut noter comment Bunyan a recours à la Bible chaque fois qu'il se trouve perdu mentalement. D'ailleurs il le confesse ouvertement : « The Bible was precious to me in those days », *GA*, parag. 45, p. 17. Bunyan donne ici une résonance à la tradition puritaine, qui exige du croyant de se référer toujours à la Bible pour résoudre tout problème. Voir ce que nous avons dit dans le deuxième chapitre sur l'autorité de la Bible chez les puritains.

l'Ancien Testament et sa découverte de la « nouvelle naissance », via le Christ, Bunyan aborde l'Écriture avec un nouveau regard :

And now, methought, I began to look into the Bible with new eyes, and read as I never did before; and especially the Epistles of the Apostle *S. Paul* were sweet and pleasant to me; and, indeed, I was then never out of the Bible, either by reading or meditation; still crying out to *God*, that I might know the truth, and way to Heaven and Glory⁷⁶.

3.2.2. Bunyan et la rencontre avec le Christ

Nous avons vu que lorsque Bunyan était sous le joug de la terreur du Dieu de l'Ancien Testament, il accordait une grande importance aux actes. En voulant imiter les personnages bibliques Adam, Noé, Abraham, Moïse et autres, il avait observé une vie religieuse stricte pendant quelque temps afin d'obtenir le pardon de Dieu. C'est ainsi qu'un contrat tacite naquît entre lui et son Dieu.

Mais ses nouvelles lectures du Nouveau Testament lui firent découvrir que le pardon de Dieu est une grâce. Jésus a donné sa vie pour porter les péchés de l'homme et expier ses iniquités. Une telle théologie a supprimé de l'esprit de Bunyan la croyance en la justification par les actes, qu'il avait jusqu'alors adoptée. L'alliance de grâce (*covenant of grace*) a supplanté l'alliance des œuvres (*covenant of works*). La relation qu'il entretenait avec Dieu, lorsqu'il était dans l'Ancien Testament, était bilatérale : d'un côté, l'homme doit observer les commandements, et d'un autre, Dieu accomplit sa promesse. Chacun a donc un rôle à assumer. Mais sous les ailes de la grâce, Bunyan a développé une relation unilatérale à Dieu : il n'y a plus deux rôles mais un seul rôle, celui de Dieu. Cette fois-ci le contrat n'est pas entre Dieu et Bunyan, mais entre Dieu le Père et Jésus le Fils, comme Bunyan l'expliquera quelque années plus tard : « For you must understand that the covenant [of grace]

⁷⁶ GA, parag. 46, p. 17.

was made between the Father and the Son long before it was accomplished, or manifestly sealed with Christ's blood; it was made before the world began⁷⁷ ». La justification ne s'obtient pas par les actes mais par la foi : il faut avoir la foi en ce que Jésus Christ a fait pour sauver l'homme de son péché. Dieu promet alors son royaume à ses élus, et c'est Dieu, encore Lui seul, qui leur donne la grâce de le mériter. Le contrat de la grâce est donc, en ces termes, unilatéral :

O Lord, I am a fool, and not able to know the Truth from Error: Lord, leave me not to my own blindness, either to approve of, or condemn this doctrine; if it be of God, let me not despise it; if it be of the Devil, let me not embrace it. Lord, I lay my Soul, in this matter, only at Thy foot; let me not be deceived, I humbly beseech Thee⁷⁸.

Lorsque Bunyan lut les livres des divagateurs, il fut incapable de les juger. Il ne savait pas s'il devait les réprimander ou les adopter. Par cette prière, il s'en remit complètement à Dieu. À Lui seul revenait le choix du bon discernement de la Vérité afin d'orienter son cœur dans la bonne direction. Le salut de son âme était entre les mains de Dieu, et ce Dernier l'offrait à qui Il voulait. A ce stade de son voyage théologique, Bunyan ne parle plus de la justification par les actes mais de la justification comme une grâce : il nous confie ses prières et ses pleurs. Mais en même temps, il reconnaît que ses efforts pour implorer son Seigneur lui sont insufflés par Dieu :

And blessed be God, who put it into my heart to cry to him to be kept and directed, still distrusting mine own Wisdom; for I have since seen even the effect of that prayer, in his preserving me not only from *ranting* Errors, but from those also that have sprung up since⁷⁹.

⁷⁷ WJB 1, p. 77.

Pour le thème de l'alliance de la grâce chez Bunyan, voir Greaves, « The Covenant of Grace », *John Bunyan*, pp. 103-118.

⁷⁸ GA, parag. 44, p. 16.

⁷⁹ GA, parag. 45, p. 15.

Sa découverte de la grâce dans le Nouveau Testament fait qu'il se focalise maintenant beaucoup plus sur la grâce, alors qu'auparavant, il privilégiait les actes pour obtenir le salut. Richard Greaves commente cette relation unilatérale de Dieu avec Bunyan : « As in his emphasis on the covenant of grace between the Father and Son, and in the covenant of grace as being without conditions on man's part, he veered sharply toward the Antinomians », écrit-il dans *John Bunyan*⁸⁰.

Une autre conséquence de cette étape est l'intériorisation de son anxiété. Quand Bunyan était immergé dans l'Ancien Testament, il voulait modifier son comportement externe pour plaire à Dieu : surveiller son langage, par exemple, et aller le plus souvent à l'Église, « Wherefore I fell to some *outward* Reformation, both in my words and life⁸¹ ». Mais la nature de son obéissance se modifia avec les Épîtres de Paul. Lorsqu'il lut l'Épître aux Corinthiens⁸², sa préoccupation majeure fut sa propre recherche intérieure : « On this word I mused, and could not tell what to do, especially this word Faith put me to it, for I could not help it, but sometimes must question, whether I had any Faith or no⁸³ ». Bunyan entamait maintenant un voyage plus introspectif. Son problème, à cette étape de son pèlerinage spirituel n'était pas d'éviter la danse, la musique ou les jurons, mais de consolider sa foi. Il voulait d'ailleurs essayer de produire quelque miracle pour voir s'il avait réellement la foi : « That there was no way for me to know I had Faith, but by trying to work some miracle⁸⁴ », probablement pour exécuter le mot d'ordre de Paul : « Examine yourself to see if you are in the faith⁸⁵ ». C'était le monde intérieur de son âme qui l'intéressait, non le monde extérieur qui l'entourait.

⁸⁰ Greaves, *John Bunyan*, p. 99.

⁸¹ GA, parag. 30, p. 12. (Les italiques sont de nous).

⁸² « *To one is given by the Spirit the word of wisdom; to another the word of knowledge by the same Spirit; and to another Faith, &c.* I Cor. 12 », GA, parag. 47, p. 17.

⁸³ GA, parag. 47, p. 17.

⁸⁴ GA, parag. 51, p. 18.

⁸⁵ 2 Corinthiens 13, 5.

Bunyan avait alors atteint une certaine connaissance des Écritures. Il savait que le pardon de Dieu était une grâce. La question de ce qu'il devait faire pour plaire à Dieu ne le tourmentait plus. Ses peurs étaient d'une autre nature : « Whether I was elected; but how, if the day of grace should now be past and gone? ⁸⁶ » Il éprouvait de l'angoisse à l'idée qu'il était trop tard pour être sauvé. Il était alors plus déprimé que jamais, car il se sentait impuissant. Puisque le salut de son âme n'était pas acquis par les actions, que devait-il faire ? Sa situation précédente était angoissante, mais la solution était en quelque sorte entre ses mains : s'il voulait que ses péchés soient expiés, il devait observer les Commandements. Or il n'avait plus la mainmise sur son salut. Il ne pouvait plus compter sur lui-même, mais sur la grâce de Dieu, pour être pardonné. Il se retrouva soudainement spectateur alors qu'il était acteur auparavant. C'est justement cette incapacité à agir pour son destin qui se mit à le terroriser. Cet état est l'une des conséquences directes de la prédestination calviniste, puisque, à cette époque, l'interprétation de la Bible par Bunyan était imprégnée de cette doctrine : « Calvinist theology interprets for him the Scriptures ⁸⁷ ».

3.2.3. La relation de Christian à la Bible

« Under its allegorical disguise, the plot of *The Pilgrim's Progress* reproduces the plot of *Grace Abounding* », écrit W. R. Owens dans son introduction à *Grace Abounding* ⁸⁸. De même, la relation de Bunyan à la Bible transparait dans *The Pilgrim's Progress*. Avant de voir la lueur de l'espoir en Jésus Christ, Bunyan est paralysé par la terreur du Dieu du décalogue. On peut voir l'écho de la personnalité de l'auteur dans le personnage de Christian.

⁸⁶ GA, parag. 57, p. 20.

⁸⁷ Wakefield, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁸ W. R. Owens, « Introduction », dans GA, p. xxiii.

Bunyan nous emmène dans son pèlerinage spirituel via son héros Christian. Ce dernier nous a été présenté au début du voyage comme étant la cible de la vengeance de Dieu. Terrifié, tremblant de tous ses membres, perplexe et incapable de trouver son chemin, Christian est cloué au sol :

I saw a man clothed with Rags, standing in a certain place, with his face from his own House, a book in his hand, and a great burden upon his back. I looked, and saw him open the Book, and read therein; and as he Read, he wept and trembled⁸⁹.

Dans cette introduction magistrale de *The Pilgrim's Progress*, nous pouvons reconnaître le jeune Bunyan, avant qu'il ne fasse connaissance avec le Christ. « Rags » et « burden » sont deux images bibliques qui représentent l'impureté et le péché. Toutes les deux sont empruntées à l'Ancien Testament : « But we are all as an unclean thing, and all our righteousnesses are as filthy rags; and we all do fade as a leaf; and our iniquities, like the wind, have taken us away⁹⁰ » ; « For mine iniquities are gone over mine head: as an heavy burden they are too heavy for me⁹¹ ». Cette première phase de la régénération pourrait être celle de Bunyan lorsqu'il était terrorisé par le Dieu de l'Ancien Testament. Le sujet de la conviction du péché est un thème cher à l'Ancien Testament. Dans ce contexte, Gordon Wakefield écrit : « [T]he covenant of Law has [...] its first use to make us aware of our sins and to bring us to penitence⁹² ». Dieu, dans l'Ancien Testament, détruit des peuples entiers, qui ont osé l'offenser par leurs pratiques pécheresses. Avec ses habits sales et déchirés (*rags*) et son lourd fardeau (*burden*), Christian pourrait aussi être la proie d'un Dieu prédateur, comme celui que Bunyan a connu dans la partie historique de la Bible. Aussi, l'auteur de *The Pilgrim's Progress* nous décrit les angoisses de

⁸⁹ *PP*, p. 10.

⁹⁰ Esai 64, 6.

⁹¹ Psaume 38, 4.

⁹² Wakefield, *op. cit.*, p. 46.

Christian par ces mots : « I looked, and saw him open the book, and read therein; and as he read, he wept and trembled ». Il souligne cette terreur, en disant : « Now, I saw upon a time, when he was walking in the Fields, that he was (as he was wont) reading in his Book, and greatly distressed in his mind; and, as he read, he burst out, as he had done before, crying⁹³ ». Nous pouvons suggérer que c'est surtout l'Ancien Testament qui déclenche la peur chez Christian. Chaque fois qu'il lit le courroux de Dieu, qui est omniprésent dans cette partie, il tremble et pleure. Deux éléments nous autorisent à formuler une telle hypothèse. Premièrement, Bunyan nous donne un indice lorsque Christian explique à sa famille les raisons de sa terreur : « our City will be burned with fire from Heaven⁹⁴ ». Il a peur que sa ville ne connaisse le sort des villes qui furent détruites par Dieu dans l'Ancien Testament. D'ailleurs sa ville natale porte bien son nom : Cité de la Destruction (*City of Destruction*). Mais on pourrait objecter que la réponse de Christian à Evangelist, « Sir, I perceive by the book in my hand, that I am condemned to die, and after that to come to Judgment⁹⁵ », renvoie au Nouveau Testament⁹⁶. Donc on pourrait dire que cette terreur, Christian ne la tire pas seulement de l'Ancien Testament. Cependant, la terreur du pèlerin est l'écho de l'Ancien Testament, où l'homme doit faire face à la justice divine, le Jour du Jugement dernier. Ce verset s'inscrit dans le contexte qui met en relief le sacrifice du Christ pour abolir le péché commis dans le passé (dans l'Ancien Testament)⁹⁷. Ce sacrifice reconforte le pécheur qui doit rendre des comptes à Dieu le jour de la Résurrection.

Deuxièmement, pendant cette période, Christian est complètement perdu : « I know not where to go ». Il ne sait pas comment faire pour fuir cette colère de Dieu ; comme Bunyan qui était égaré dans ses premières lectures étriquées de la

⁹³ *PP*, p. 11.

⁹⁴ *PP*, p. 10.

⁹⁵ *PP*, p. 11.

⁹⁶ Hébreux 9, 27.

⁹⁷ Voir les chapitres 9 et 10 de l'Épître aux Hébreux.

Bible. L'autre trait qui unit Bunyan et Christian est leur solitude face à l'Écriture dans cette étape de leur progression spirituelle. Emprisonné dans sa terreur, Bunyan passait des mois entiers très seul à essayer d'esquiver le châtement de Dieu, rencontré dans l'Ancien Testament. Christian, lui aussi, connaît cet isolement avec la Bible :

[W]herefore he began to retire himself to his Chamber to pray for, and pity them; and also to condole his own misery: he would also walk solitarily in the Fields, sometimes reading and sometimes praying: and thus for some days he spent his time⁹⁸.

C'est à ce moment qu'Evangelist apparaît pour écouter Christian, qui est pécheur, solitaire et désespéré. Le terme « Evangelist » implique forcément la rencontre avec le Nouveau Testament. Selon Neil Keeble, « Evangelist represents a minister of the gospel⁹⁹ ». Comme pour les « pauvres femmes » de Bunyan, ce personnage providentiel introduit Christian dans un nouveau monde, celui du Christ. Jésus s'avère être la seule solution à son errance spirituelle et psychologique. Evangelist lui montre deux choses : le chemin et la porte étroite, qui sont deux images bibliques qui représentent Jésus-Christ¹⁰⁰. Nous pouvons ainsi dire que Christian vient maintenant de découvrir un autre Dieu que celui de l'Ancien Testament. Il vient de faire connaissance avec un Dieu plus compatissant et aimant, parce qu'Il a fait de son Fils unique le passage (chemin et porte) pour aller le retrouver dans la Cité céleste. Cette découverte de Jésus, donc du Nouveau Testament, est comme une *nouvelle naissance* pour Christian, car, pour la première fois, il sent l'espoir naître en lui, l'espoir de se sauver de la Cité de Destruction. Il est intéressant de souligner, comme Richard Greaves l'a fait, que cette porte était fermée lorsque Christian l'a atteinte. Et ce n'est pas lui qui ouvre la porte, mais Goodwill. La solution à ses souffrances et ses

⁹⁸ *PP*, p. 11.

⁹⁹ N. H. Keeble, « Explanatory Notes », John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, The World's Classics, Oxford, Oxford UP, 1996, p. 265.

¹⁰⁰ Pour l'image du chemin, voir la troisième partie.

angoisses est entre les mains de Dieu, non pas entre les mains du pèlerin. C'est Dieu qui montre la porte, et c'est Dieu qui l'ouvre. L'élection est une grâce que l'on obtient, non un trophée que l'on gagne¹⁰¹.

Après avoir pris connaissance de la terreur puis de la grâce de Dieu, Bunyan va maintenant pénétrer dans le monde biblique avec l'Ancien Testament dans une main et le Nouveau Testament dans l'autre.

3.3. Bunyan et l'Ancien et le Nouveau Testament

3.3.1. Le conflit entre la terreur et l'espoir

Bunyan a connu un grand désespoir lorsqu'il était immergé dans l'Ancien Testament. L'espoir lui sourit quand il découvrit la grâce dans le sacrifice de Jésus-Christ, avant de sombrer à nouveau dans le désespoir. Après ces deux phases, Bunyan a vécu une autre étape de sa métamorphose spirituelle. Dans cette dernière phase, il fut quotidiennement ballotté entre la peur et l'espoir, l'angoisse et la joie. Il donne l'impression que les angoisses de la première phase (Bunyan et l'Ancien Testament) et l'espoir de la deuxième (Bunyan et le Nouveau Testament) se sont finalement rejoints en un troisième temps de l'expérience spirituelle :

And I remember one day [...] several Scriptures that came in upon my mind; if this of Grace, then was I quiet; but if that of *Esau*, then tormented; Lord, thought I, if both these Scriptures would meet in my heart at once, I would which of them would get the better of me ; yea, I desired of God they might.

Well, about two or three dayes after, so they did indeed; they bolted both upon me at a time, and did work and struggle strangely in me for a while¹⁰².

¹⁰¹ Greaves, *John Bunyan*, p. 104-5.

¹⁰² *GA*, parag. 212-213, p. 66-67.

Bunyan devint, des mois durant, le champ de bataille des Écritures. D'un côté l'Ancien Testament qui le terrorisait par la vengeance d'un Dieu impitoyable et, d'un autre, le Nouveau Testament qui le réconfortait par le pardon illimité du Christ.

Pendant cette période de régénération, il semble devenir l'otage des Écritures. Il vit dans un état de passivité absolue, subissant l'assaut des textes bibliques. Ce n'est pas lui qui détient la Bible mais c'est la Bible qui a la mainmise sur lui. Même lorsque l'espoir du Nouveau Testament prend le dessus, Bunyan semble impuissant devant la force des mots de la Bible :

At last, that about *Esau's* birthright began to wax weak, and withdraw, and vanish and this about the sufficiency of Grace prevailed with peace and joy. And as I was in a muse about this thing, that Scripture came home upon me, *Mercy rejoiceth against Judgment*, Jas. 2.13¹⁰³.

Il se sent tantôt terrifié par les avertissements de l'Ancien Testament, et tantôt réconforté par l'espoir de la grâce du Nouveau Testament, mais tout en restant passif. Ce n'est pas lui qui va chercher dans le Nouveau Testament la solution aux angoisses générées par l'Ancien Testament. Ce sont les Écritures, elles-mêmes, qui s'imposent à lui : « that scripture came ome upon me, 'Mercy rejoiceth against judgment' ». Sa propre personne s'efface complètement dans ce bras de fer entre deux Testaments.

Nous assistons dans cette troisième phase au retour au désespoir des deux premières phases¹⁰⁴. Ses terreurs vont maintenant s'accroître à la lecture de certains textes du Nouveau Testament. L'épisode qui illustre au mieux cette réaction de Bunyan face à la Bible est le péché impardonnable qu'il croyait avoir commis, après la lecture de ce verset de Marc : « But he that shall blaspheme against the Holy Ghost

¹⁰³ GA, parag. 213, p 67.

¹⁰⁴ Des deux premières phases, car Bunyan avait connu aussi le désespoir dans le Nouveau Testament (comme nous l'avons signalé). Toutefois, l'espoir pendant la deuxième phase était prépondérant.

hath never forgiveness, but is in danger of eternal damnation¹⁰⁵ ». L'auteur croit avoir commis l'irréparable faute contre le Saint Esprit. Cette faute impardonnable dont parle l'Évangile s'insinue en lui derechef, le convainquant que c'est bien lui qui a vendu le Christ¹⁰⁶. Il nous confie alors comment sa souffrance fut grande : « And now was I both a burden and a terror to myself, nor did I ever so know, as now¹⁰⁷ ». Ces mots nous rappellent les anciennes angoisses de Bunyan face au Dieu de la partie historique de la Bible. Voilà maintenant que le Yahvé vengeur de l'Ancien Testament se manifeste dans le Nouveau comme un Dieu impitoyable. La déprime ressentie lors de la première phase (Bunyan et l'Ancien Testament), parce que Dieu ne voulait pas de lui, réapparaît soudainement : « God hath let me go, and I am fallen¹⁰⁸ ». Cette fois-ci, c'est l'abandon du Fils de Dieu du Nouveau Testament qui le fait sombrer dans l'abysse du désespoir. L'espoir du Nouveau Testament qui l'a libéré quelque temps des peurs du Dieu de la Loi le fait maintenant replonger dans de nouvelles angoisses.

Le calvinisme est une doctrine qui fait de l'autocritique un credo. Se voir comme grand pécheur est une preuve de la prise de conscience de son état dégénéré. Une telle théologie pousse le croyant, consciemment ou inconsciemment, à se considérer comme le plus injuste sur terre. Cependant, ce que peut-être les pasteurs qui ont succédé à Calvin ne semblent pas avoir prévu, c'est que cette doctrine peut s'avérer fatale pour les chrétiens excessivement sensibles qui se cherchent encore spirituellement. Le péché impardonnable agit sur un grand nombre d'entre eux comme l'aimant qui attire le métal. Maints auteurs ont signalé que Bunyan n'était pas le seul à avoir cru en l'existence de ce péché : « Conviction of hollowness

¹⁰⁵ Marc 3, 29.

¹⁰⁶ Le péché impardonnable que Bunyan pense commettre, a été le sujet de discussion de plusieurs critiques. Voir par exemple M. P. Willcocks, *Bunyan Calling : A voice from the Seventeenth Century*, Londres, George Allen & Unwin, 1978, pp. 71-74.

¹⁰⁷ GA, parag. 149, p. 45.

¹⁰⁸ GA, parag. 150, p. 46.

¹⁰⁸ GA, parag. 150, p. 46.

attended Howgill to the doors of the Calvinists, within which, under the uncomfortable doctrine of imputed righteousness, he found that he had sinned the unpardonable sin¹⁰⁹ ».

Dans *Grace Abounding*, Bunyan nous confie que son salut était la première préoccupation de sa quête spirituelle. Le lecteur moins averti pourrait avoir l'impression que l'auteur n'évoluait pas dans son voyage spirituel. Pourtant l'objectif majeur de Bunyan, en retraçant sa vie, était de montrer à ses disciples les périples de sa conversion¹¹⁰. Après avoir été initié par les femmes de Bedford au monde scripturaire du Nouveau Testament, Bunyan fut soulagé de découvrir que le pardon des péchés et l'accès au royaume de Dieu dépendaient de la grâce de Dieu et non du mérite des actions de l'homme. Mais sa rechute fut rapide quand le doute s'insinua à nouveau en lui :

After this I found, by reading the Word, that those that must be glorified with Christ in another world *must be called by Him here* [...] Here, again, I was at a very great stand, not knowing what to do, fearing I was not called; for, thought I, if I be not called, what then can do me good? None but those who are effectually called, inherit the Kingdom of Heaven¹¹¹. But that which made me sick was that of Christ, in Mark, *He went up into a mountain and called to Him whom He would, and they came unto Him*, Mark 3.13. This scripture made me faint and fear, yet it kindled fire in my

¹⁰⁹ Tindall, *op. cit.*, p. 26. Voir aussi Julius H. Rubin, « Unpardonable Sin and Religious Melancholy », *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, Oxford, Oxford UP, 1994, p. 169-176.

¹¹⁰ Ce cheminement progressif est le cadre qui structure *The Pilgrim's Progress*. Le voyage de Christian depuis la Cité de Destruction jusqu'à la nouvelle Jérusalem est une image de la régénération progressive de l'âme. Stanley Fish rejette sa progression en affirmant que la progression du voyage spirituel *The Pilgrim's Progress* est une illusion. Voir Knott, *op. cit.*, pp. 185-6. Ce qui réfute aussi la thèse de Fish ce sont les circonstances dans lesquelles *The Pilgrim's Progress* a vu le jour. Comme le signale Macaulay, Bunyan était en train d'écrire un sermon : les spécialistes de Bunyan affirment qu'il s'agit de *The Heavenly Footman*, dans lequel il étudie les étapes de la progression du chrétien. Le sermon lui donna l'idée, par la suite, de construire son œuvre sous la forme de l'allégorie que l'on connaît.

¹¹¹ *GA*, parag. 71-72, p. 24.

Soul. That which made me fear was this, lest Christ should have no liking to me, for He called *whom he would*¹¹².

Les versets du Nouveau Testament ne lui procurèrent plus alors la même douceur qu'il avait jadis goûtée. Les paroles d'espoir et d'amour que Jésus avait prononcées à ses apôtres avaient, maintenant, l'effet inverse. Ce n'était plus à Dieu qu'il reprochait de ne pas lui envoyer sa grâce, mais bien plus à lui-même :

Sometimes, also, I should have a touch from that in Luke 22.31, *I have prayed for thee, that thy Faith fail not*; but it would not abide upon me; neither could I indeed, when I consider'd my state, find ground to conceive in the least, that there should be the root of that Grace within me, having sinned as I had done. Now was I torn and rent in heavy case, for many days together¹¹³.

La prise de conscience de cette nouvelle « vérité » le bouleversa. Son angoisse était pire à chaque rencontre avec les textes du Nouveau Testament : « [N]ow I grow worse and worse [...] I was driven as with a Tempest, my heart would be unclean, the *Canaanites* would dwell in the land¹¹⁴ ». Rien d'étonnant, quand on lit l'Évangile de Matthieu, Chapitre 5, où Jésus compare les commandements de l'ancienne Loi à son commandement, dont l'exigence est beaucoup plus stricte. Nous pouvons avancer que les peines de Bunyan pendant cette période étaient plus douloureuses, car il était maintenant terrassé psychologiquement par la terreur du Dieu courroucé de l'Ancien Testament et par la déception de ne pas se sentir apte à faire partie du royaume de la grâce de Jésus, donc du Dieu du Nouveau Testament.

L'auteur de *Grace Abounding* fait maintenant appel au Nouveau Testament, non pas pour apaiser ses souffrances générées par la peur excessive d'un Dieu

¹¹² GA, parag. 74-75, p. 24-25. Pour la position de Bunyan sur la doctrine calviniste de l'élection et de la damnation, voir Greaves, *John Bunyan*, chapitre 2.

¹¹³ GA, parag. 146, p. 44-45.

¹¹⁴ GA, parag. 78, p. 26.

inclément, comme ce fut le cas auparavant pendant la deuxième étape, mais pour les renforcer :

That sin unpardonable [...] And I did the rather give credit to this, because of that sentence in the Hebrews, *For you know how that afterward, when he would have inherited the blessing he was rejected; for he found no place of repentance, though he sought it carefully with tears*¹¹⁵.

Bunyan avait très longuement souffert à la pensée que Dieu ne lui pardonnerait jamais ses péchés. Les événements de l'Ancien Testament lui ont appris que la justice de Dieu était imminente. L'histoire d'Esäü, par exemple, lui a fait comprendre que Dieu peut bannir quelqu'un à cause d'une seule maladresse, aussi triviale soit-elle. Cet événement, comme nous allons le voir, l'a profondément bouleversé. La terreur de Bunyan était plus grande, dans cette nouvelle phase, car le Nouveau Testament lui rappelait la vengeance de Dieu contre Esäü¹¹⁶. Les mots de Paul lui confirmèrent que Dieu est sévère dans son jugement. Ainsi, le même sentiment, la terreur, générée autrefois seulement par l'Ancien Testament, est à présent générée par les deux Testaments de la Bible. En d'autres termes, le Nouveau Testament renforce la lecture de l'Ancien, dans l'esprit de Bunyan, mais pour aggraver son anxiété.

Les exemples qui illustrent cette chute dans le désespoir, provoquée cette fois-ci par les textes du Nouveau Testament, sont nombreux. Certes Bunyan a rencontré des textes de ce dernier Livre qui lui ont procuré de l'espoir et de la joie de vivre, mais ce fut un espoir fragile puisque l'auteur va bientôt replonger dans

¹¹⁵ GA, parag. 148, p. 38.

¹¹⁶ La même situation apparaît quand Dieu consacre David comme roi, le substituant ainsi à Saül.

l'anxiété. John R. Knott exprime ce point de vue en disant :

The characteristic pattern of the central part of the work [*Grace Abounding*] is that of alternating states of comfort and despair, prompted by the momentary ascendancy of particular texts in Bunyan consciousness. The reader learns to recognize that periods of helpfulness are exceedingly fragile, since a threatening text may "seize upon" Bunyan's soul at any time¹¹⁷.

Nous pouvons voir les traces de cette nouvelle optique du Nouveau Testament quelques années plus tard dans les allégories de Bunyan. Dans *The Pilgrim's Progress*, le Christ est représenté par la Croix au pied de laquelle Christian perd son fardeau. Le pèlerin est soulagé de la charge de la terreur du péché par le Christ. Bunyan fait ainsi de Jésus une incarnation d'amour et de bonté par sa souffrance offerte, et une source de joie et de béatitude. Mais il le représente aussi par le Chemin et la Porte. Ces deux derniers sont présentés comme étant étroits (*narrow*), une image qui signifie la souffrance que doit endurer celui ou celle qui veut marcher sur les pas du Christ. La vie avec le Christ peut être une vie de douleur. En somme, le Dieu du Nouveau Testament peut procurer dans le même temps la joie et la tristesse. Knott fait allusion à cette idée : « His [Bunyan] Emmanuel can be a familiar and approachable figure, and embodiment of divine mercy as well as of divine power¹¹⁸ ». Emmanuel, personnage principal de *The Holy War*, est justement une parfaite illustration du Nouveau Testament comme étant à la fois source de terreur et d'amour. Le Fils de Saddai n'hésite pas à user de la force, voire de la terreur, pour sommer les Mansouliens de revenir à lui. Mais ce Dieu implacable contre les Diaboloniens, qui se sont emparés de Mansoul, s'avère bon et

¹¹⁷ Knott, *op. cit.*, p. 133.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

miséricordieux envers ses habitants, qui l’ont pourtant offensé, en acceptant de servir

Diabolus :

Then the Prince called for the prisoners to come and to stand again before him, and they came and stood trembling. And he said unto them, “The sins, trespasses, iniquities, that you, with the whole town of Mansoul, have from time to time committed against my Father and me, I have power and commandment from my Father to forgive to the town of Mansoul, and do forgive you accordingly.” And having so said, he gave them, written in parchment, and sealed with seven seals, a large and general pardon.

Moreover, the Prince stripped the prisoners of their mourning weeds, and gave them beauty for ashes, the oil of joy for mourning, and the garment of praise for the spirit of heaviness¹¹⁹.

Knott fait remarquer que les derniers mots d’Emmanuel dans la conclusion de *The Holy War* incarnent la polarité principale de la loi et de la grâce, la colère et la clémence, qui traversent l’œuvre¹²⁰.

3.3.2. La justification par la foi ou par les œuvres ?

La doctrine de la justification a suscité de grandes controverses dans le milieu chrétien à la fin du Moyen Âge. Les réformateurs, comme Luther et Calvin, ont ouvertement prôné que l’élus n’a aucun mérite dans sa conversion. Bunyan, nous l’avons vu, pouvait varier. Dans la première étape de sa rencontre avec les Écritures il était préoccupé par l’idée de plaire à un Dieu non compatissant. Pour obtenir son pardon, il fallait, d’un côté, cesser de pécher et, de l’autre, observer les préceptes de la religion. En conséquence, il a tout misé sur les œuvres. Mais aussitôt qu’il découvrit un « autre Dieu », Jésus Christ, plus compatissant, dans le Nouveau Testament, il se focalisa sur la foi. Le pardon est une grâce que Dieu donne à celui

¹¹⁹ *HW*. pp, 105-106.

¹²⁰ Knott, *op. cit.*, p. 162.

qu'il veut sauver. En d'autres termes, le sentiment de la terreur de Dieu de l'Ancien Testament poussa Bunyan à croire aux bonnes œuvres et l'amour de Dieu du Nouveau Testament lui apprit que la foi en Christ est la clé pour entrer dans la Cité de Dieu. La troisième phase est plus ambivalente. Comme la terreur et l'espoir des deux Testaments semblaient se contredire dans son esprit, tantôt il favorisa la foi, tantôt les œuvres. Pendant cette période, la peur angoissante de décevoir le Dieu de la loi par ses actes réapparut fortement. Il en fut ainsi car la tentation du péché, donc les mauvaises œuvres, se faisait sentir plus que jamais : « But all this while as to the act of sinning, I never was more tender than now¹²¹ ». Mais comme l'auteur était quelqu'un de profondément religieux, très sensible aux menaces de Yahvé, il ne pouvait feindre l'indifférence : « I saw I had a heart that would sin, and that lay under a law that would condemn ». Le sentiment d'avoir offensé Dieu agit en lui comme un moteur afin de se justifier par les œuvres : « I saw that I wanted a perfect righteousness to present me without fault before God¹²² ». Mais contrairement à la première phase, lorsqu'il était seulement obsédé par un idéal de conduite vertueuse, Bunyan se ressaisit rapidement, car il a appris durant sa deuxième phase que le chrétien ne peut être justifié si Jésus ne le sauve par sa grâce : « and this righteousness was nowhere to be found, but in the person of Jesus Christ¹²³ ».

La présence concomitante de l'Ancien et du Nouveau Testament pendant cette période faisait croire à Bunyan que la justification peut s'accomplir tantôt par les actes tantôt par la foi. L'oscillation entre les deux doctrines souligne son instabilité théologique. Une instabilité qui se remarque aussi dans son traité *The Doctrine of Law and Grace Unfolded*, publié en 1659, soit un an avant son arrestation. Bunyan y expose sa doctrine calviniste : le salut par la grâce est un thème

¹²¹ GA, parag. 82, p. 26.

¹²² GA, parag. 83, p. 27.

¹²³ GA, parag., 83, p. 27.

central. L'auteur, toutefois, ne néglige pas le rôle des œuvres dans la justification. Il va même jusqu'à dire que le salut de l'individu dépend de lui : « If thou wouldst be saved, thou mayest come to Christ; if thou wantest a righteousness, as I said before, there is one in Christ; if thou wouldst be washed, thou mayest come to Christ¹²⁴ ». Cette tension entre action et foi, Richard Greaves la nomme « l'arminianisme pastoral »¹²⁵. Francis Bremer signale, implicitement, que la théologie de la justification chez les puritains peut s'avérer paradoxale. Les puritains calvinistes qui essayaient d'offrir une aide pastorale à leurs frères étaient accusés par certains d'être trop proches de l'arminianisme : la vie pieuse qu'ils recommandaient flirtait avec la théologie arminienne, qui stipule que les œuvres contribuent au salut de l'individu¹²⁶. Peut-être est-ce à cause de ce caractère paradoxal de la justification dans le puritanisme qu'une certaine confusion chez l'auteur de *Grace Abounding* est perçue. La théologie de Bunyan restera peu claire pendant de nombreuses années. En théorie, il semble penser comme Luther : la foi est l'unique source de la justification. En pratique, il semble plutôt opter pour la foi et les actions en même temps, à la manière d'ailleurs de Jean Calvin qui affirme que les œuvres et la foi sont intimement liées. Bunyan, cependant, est sévère envers les « professeurs » qui pensent mériter le salut par les actes. On peut prendre l'exemple d'Ignorance qui pense pouvoir entrer dans la Cité Céleste (*Celestial City*), car il est un bon chrétien : « I have been a good Liver, I pay every man his own; I Pray, Fast, pay Tithes, and give Alms, and have left my Countrey, for whither I am going¹²⁷ ». Ces pratiques sont une preuve qu'Ignorance est un homme d'action. Il a même fait preuve d'une grande motivation pour devenir un bon chrétien en laissant derrière lui son pays et sa famille, comme le

¹²⁴ *MW* 3, p. 223.

¹²⁵ Voir Greaves, *Glimpses of Glory*, pp. 109-113.

¹²⁶ Francis J. Bremer, *Puritanism : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford UP, 2009, p. 42.

¹²⁷ *PP*, p. 120.

recommande Jésus dans l'Évangile de Luc¹²⁸. Pour Bunyan, l'erreur d'Ignorance est justement dans cette assurance excessive de son salut : il croit que le royaume des cieux lui est acquis car il a bien observé la religion. Autrement dit, il pense que la justification de son âme est méritoire car il est un bon pratiquant, « I shall be justified before God from the curse, through his gracious acceptance of my obedience to his Law : Or thus, Christ makes my Duties that are Religious, acceptable to his Father by Vertue of his Merits, and so shall I be justified¹²⁹ ». Bunyan lui fait remarquer son ignorance : la justification vient seulement avec la foi. « *Thou believest with a False Faith [...] This faith maketh not Christ a Justifier of thy person, but of thy actions; and of thy person for thy actions' sake, which is false*¹³⁰ ». À l'inverse, Talkative est un homme dépourvu de foi : « religion hath no place in his heart » ; « His house is as empty of religion as the white of an egg is of flavour », car c'est quelqu'un qui méprise les œuvres. La justification s'obtient par les belles paroles sur Dieu et la religion, comme il le confesse à Faithful : « What thing is so pleasant, and what so profitable, as to talk of the things of God? » Il continue de croire que le salut est une grâce, qui ne se mérite pas par les actes :

Alas! the want of this is the cause that so few understand the need of faith, and the necessity of a work of grace in their Soul, in order to eternal life : but ignorantly live in the works of the Law, by which a man can by no means obtain the Kingdom of Heaven¹³¹.

Talkative ne semble pas hésitant à afficher sa doctrine. Il est confiant en lui-même car la Bible lui donne raison, pense-t-il : « all is of Grace, not of works: I could give you an hundred scriptures for the confirmation of this¹³² ». Par ces mots, Bunyan

¹²⁸ Luc 14, 26-7.

¹²⁹ *PP*, p. 140. De même, Ignorance de Keach est lui aussi quelqu'un qui pense que les bonnes actions effacent tous les péchés et requièrent le salut : « Charity is more than all your new notions of religion: Charity covers a multitude of sins », Keach, *The Travels*, p. 48.

¹³⁰ *PP*, p. 140.

¹³¹ *PP*, p. 75.

¹³² *PP*, p. 76.

nous donne une description des divagateurs, en particulier, et des antinomiens, en général. Ces chrétiens sont de faux croyants, car ils négligent le rôle des œuvres dans la religion, sous prétexte que la foi par la grâce leur suffit pour sauver leur âme. L'auteur dénonce cette croyance car la prière, le jeûne et autres services religieux font partie de la foi. Il répond à Talkative, qui prétend tirer son point de vue des Écritures, avec les versets de la Bible : « Thou that makest thy boast of the law, through breaking the law dishonourest thou God? For the name of God is blasphemed among the Gentiles through you, as it is written¹³³ ». Ainsi les Écritures ne donnent-elles pas raison à Talkative et aux gens qui lui ressemblent, mais plutôt les accablent. Transgresser la loi et ses commandements est une offense à Dieu. L'importance des œuvres chez Bunyan dans cet épisode est indiscutable.

L'auteur de *The Pilgrim's Progress* introduit une sorte de chassé-croisé dans son allégorie. Avec Talkative, il met en relief les œuvres et, avec Ignorance, la foi. Cette ambivalence pourrait être l'écho de l'état de gestation de la théorie de la justification dans son esprit, pendant la troisième phase. Bunyan semble être encore incapable de gérer l'Ancien et le Nouveau Testament en même temps, pendant cette étape de conversion, comme si, en quelque sorte les deux Testaments lui paraissaient se contredire.

3.3.3. Le corps à corps avec la Bible.

À la lecture du portrait qu'il nous dépeint sans ménagement, avec un souci de sincérité, dans *Grace Abounding*, nous pouvons sentir un Bunyan seul et introverti. Il était certes marié et avait des compagnons autour de lui. Mais ses préoccupations mystiques l'isolaient toujours du groupe, à l'image de Christian contraint de s'enfermer dans sa chambre, seul à méditer sur la justice divine. Cette

¹³³ Romains 2, 23-4.

solitude est encore plus présente après sa conversion. Son acharnement à éviter la foudre de la colère de Dieu le poussa à se jeter à corps perdu dans la Bible. Mais au lieu d'apaiser ses angoisses, ses lectures scripturaires le maintinrent sous tension des années durant. Bunyan se trouva seul comme il ne l'avait jamais été. L'auteur de *Grace Abounding* était surtout seul avec les Écritures. Cette rupture avec le monde réel contribua à son enfermement dans le monde imaginaire des Écritures qui lui suffisait. C'est alors qu'il commença à s'identifier sans cesse à des personnages bibliques, chose qui prouve une communion intime de pensée et de cœur avec eux : il se croyait damné avec Judas, déchu comme Esaü, encouragé par d'autres, comme Esther. Son attachement à la Bible, pendant cette phase, était tel qu'il s'appropriait, lors de certaines situations de son existence, les sentiments de ces derniers. Ainsi Judas, qui trahit le Christ pour 30 deniers, le hanta au point de se croire traître lui-même. Dans le personnage d'Esaü, il voyait que le pardon lui était impossible, car il était trop tard pour se repentir. Nabuchodonosor lui rappelait que les plaisirs de la vie étaient éphémères, et la sévérité de Dieu impossible à soutenir le jour du jugement dernier¹³⁴. Caïn accentua aussi ses terreurs de la justice de Dieu et sa culpabilité d'être pécheur¹³⁵. Cette identification intime avec ces personnages démontre à quel point Bunyan est habité par la Bible. Dans ce contexte, on comprend bien Charles Haddon Spurgeon, surnommé le prince des puritains, lorsqu'il parle de Bunyan en ces termes : « if you pricked him anywhere, his blood would be bibline! », comme si la Bible coulait dans ses veines au sens propre. Avant même qu'il se convertisse, déjà très jeune, Bunyan éprouvait le besoin de s'identifier aux Israélites, comme nous l'avons vu.

¹³⁴ « I should often also think on *Nebuchadnezzar*, of whom it is said, *He had given him all the kingdoms of the earth*, Dan. 5.18. Yet, I thought, if this great man had all his portion in this world, one hour in hell fire would make him forget all », *GA*, parag. 70, p. 23.

¹³⁵ « I feared also that this was the mark that the Lord did set on *Cain*, even continued fear and trembling, under the heavy load of guilt that he had charged on him for the blood of his Brother *Abel* », *GA*, Parag. 165, p. 50.

C'est à cause de cet isolement qu'on a pu voir en Bunyan un névrosé ; il vivait dans un monde d'hallucinations (entendre des voix ou voir de ses propres yeux le Christ). Dans cet univers imaginaire, une évidence, nous dirons une transformation, va prendre forme aux contacts des Écritures allant crescendo en dépit des échecs et des chutes qu'il rencontrera. Ces défaillances qui, certes, le découragèrent des mois durant, allaient devenir pour lui une sorte de tremplin, un sursaut vers une exigence de perfection à poursuivre, un but à atteindre que seul le Nouveau Testament lui fera connaître en la personne du Christ et son royaume. Ce désir de devenir meilleur, dont il n'aura de cesse de communiquer aux autres, prémices de sa vocation de prédicateur, deviendra une réalité quotidienne faite de tensions psychologiques, de crises jusqu'à altérer sa sensibilité, passant du découragement où il se croyait damné, pour atteindre une sorte de ravissement où il aura, alors, des visions comme, par exemple, celle où il contemple les femmes de Bedford sur le flanc ensoleillé d'une haute montagne.

Pour Bunyan, dans son voyage solitaire à travers l'Écriture, les phrases, les versets, les mots qu'il rencontre vivent au sens propre du terme. Il ressent que c'est Dieu en personne, par sa parole, qui lui parle et se fait connaître en l'accablant jusqu'à le faire mourir pour le faire revivre et lui montrer ainsi sa puissance. C'est Dieu encore, quand il prêchera, qui lui inspirera les mots pour le faire connaître. C'est pendant cette intimité solitaire avec la Bible que Bunyan nous confie le harcèlement des Écritures :

Oh! one sentence of the Scripture did more afflict and terrify my mind, I mean those sentences that stood against me, (as sometimes I thought they every one did) more, I say, than an army of forty thousand men that

might have come against me. Woe be to him against whom the Scriptures bend themselves¹³⁶.

Bunyan voyait surgir les mots dans la Bible comme une armée pointée contre lui, de la même façon que Don Quichotte voyait dans les moulins à vent une armée à combattre. Ainsi aux pieds du Sinaï les Hébreux voyaient les tonnerres et les bruits du cor¹³⁷. Les phrases s'animaient autour de Bunyan comme une foule qui le portait plus loin qu'il ne l'aurait voulu. Cette suprématie du texte de la Bible devint, à la longue, un fardeau très difficile à porter : « Thus did I wind, and twine, and shrink, under the burden that was upon me; which burden also did so oppress me, that I could neither stand, nor go, nor lie, either at rest or quiet¹³⁸ ». Bunyan se sentait écrasé sous le poids d'une charge mystérieuse, lorsqu'il repensait, par exemple, à l'histoire de Caïn, telle qu'elle est relatée par la Bible. Cette dernière s'était comme personnifiée à ses yeux en un tyran qui exige une soumission absolue. Le fardeau des Écritures était trop grand à supporter et le rendait malade : « I could neither eat my food, stoop for a pin, chop a stick, or cast mine eye to look on this¹³⁹ ». Ce corps à corps avec les Écritures devint un véritable combat, un peu à la manière de celui de Jacob avec Dieu ; lui aussi devait en sortir blessé à vie.

De nombreuses études sur Bunyan ont tenté d'expliquer pourquoi il fut ainsi torturé par la Bible. Charter Piggott nous donne son point de vue : « His troubles were exaggerated by his ignorance, his strangely literal and arbitrary way of the Bible, and by some aspects of the austere and rather forbidding theology which was the background of his thought¹⁴⁰ ». Donc, deux raisons expliquent ce duel acharné entre Bunyan et la Bible : son interprétation littérale et la théologie de son

¹³⁶ GA, parag. 246, p. 77.

¹³⁷ Exode 20, 18.

¹³⁸ GA, parag. 165, p. 50.

¹³⁹ GA, parag. 135, p. 42.

¹⁴⁰ Charter W. Piggott, *John Bunyan*, Londres, Congregational Union of England and Wales, 1928, p. 26.

temps, à la lueur desquelles sa lecture de la Bible devenait trop étriquée. Depuis que la Bible fut traduite en anglais après la Réforme, comme nous l'avons vu¹⁴¹, les puritains accordaient une grande importance à la lecture littérale de son texte : « In seeking to extend the claim of Scripture the Puritans opponents of the Elizabethan church were more concerned with following the letter than the early reformers had been », écrit John R. Knott¹⁴². James Froude apporte le même jugement. En décrivant l'arrière plan du XVII^e siècle, avant d'introduire la biographie de Bunyan, il écrit :

It [Bible] was received as the authentic word of God Himself. The Old and New Testament alike represented the world as the scene of a struggle between good and evil spirits; and thus every ordinary incident of daily life was an instance or illustration of God's providence. This was the universal popular belief, not admitted only by the intellect, but accepted and realised by the imagination. No one questioned it, save a few speculative philosophers in their closets. The statesman in the House of Commons, the judge on the Bench, the peasant in a midland village, interpreted literally by this rule the phenomena which they experienced or saw¹⁴³.

Cette lecture littérale entraîna une identification systématique aux personnages bibliques. Le mot d'ordre venant de la chaire, à cette époque, était de rappeler les histoires bibliques pour donner un sens aux souffrances que les pieux personnages subissaient. William Tyndale, par exemple, au début du XVI^e siècle, cherchait à apporter un réconfort aux croyants pour qui il avait traduit la Bible. Il leur demanda de s'identifier aux élus de Dieu, « God's truth brought the Israelites out of Egypt, and planted them in the land of the giants. This is also written for our

¹⁴¹ Notamment la Bible de Genève et la Bible du Roi Jacques. Voir plus haut, dans le deuxième chapitre, le rôle de ces deux Bibles dans l'histoire anglaise.

¹⁴² Knott, *op. cit.*, p. 35. C'est pour cela sans doute que M. Foster de Bedford, qui était connu pour son animosité vis-à-vis des puritains, reprocha à Bunyan, lors de son procès, d'être littéraliste : « He told me, that I was the nearest the papist of any [...] He said, in that we understood the Scripture literally », *GA*, p. 110.

¹⁴³ Froude, *op. cit.*, p. 16.

learning¹⁴⁴ ». Il était courant de s'identifier à l'itinéraire des Israélites. Le chapitre de l'Exode des Hébreux alimentait les esprits des croyants : la servitude de ce peuple pendant plusieurs années, leur délivrance, l'errance dans le désert puis la reprise de la terre de Canaan avaient fait comprendre aux chrétiens que les souffrances étaient une étape incontournable dans le pèlerinage vers le royaume de Dieu, et que le bien triomphe toujours à la fin. John Knott exprime la même idée :

The habit of identifying with experience of the Israelites, by an essentially ahistorical leap to the truth of the Word, pervades the Geneva Bible. It can be seen in notes on the book of Isaiah remarking on God's power to punish the wicked and deliver the faithful, and, most noticeably, in the woodcut printed on the original titlepage, which reveals the Israelites on the shore of the Red Sea with pursuing Egyptians behind them and a pillar of fire on the other side¹⁴⁵.

Bunyan fait partie de ces gens pour qui la Bible ne présente aucune faille. L'histoire de l'Exode, par conséquent, était une bonne matière pour conseiller à ses disciples de faire preuve de patience et de courage, car la promesse de Dieu est certaine¹⁴⁶. Avant qu'il ne trouve une assise solide pour sa théologie, il s'accrochait trop à la lettre du texte biblique. Mais à la différence de Tyndale et d'autres théologiens, Bunyan, dans sa troisième phase, ne cherchait pas à s'identifier aux héros de la Bible. Ce sont les personnages de la Bible qui s'imposèrent à lui. Sa réaction à ses lectures scripturaires était plutôt spontanée et irréfléchie. En d'autres termes, ce n'était pas lui qui allait chercher son état d'âme dans la Bible, mais c'est la Bible, par ses personnages, qui venait à lui : « I was much followed by this scripture¹⁴⁷ ». Judas et Esaü, par

¹⁴⁴ William Tyndale and John Firth, *The Works of the English Reformers : William Tyndale and John Frith*, ed., Thomas Russell, vol. 3, Londres, Ebenezer Palmer, 1831, p. 168.

¹⁴⁵ Knott, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁴⁶ « Out of Egypt, thorow must go through the *Red Sea*; you must Run a long and tedious journey, throrow the vast howling Wilderness, before thou come to the Land of Promise », *MW* 5, p. 150. Et dans *The Pilgrim's Progress*, Christian se rappelle de l'Exode quand il revient à la Colline Difficulté (*Hill Difficulty*) pour chercher le parchemin qu'il a perdu : « Thus it happened to Israel; for their sin they were sent back again by the way of the Red Sea », *PP*, p.41.

¹⁴⁷ *GA*, parag. 93, p. 30.

exemple, arrivent dans sa vie, sans prévenir, pour lui faire croire que Dieu ne veut pas de lui. Les personnages de la Bible viennent vers lui, tantôt pour lui annoncer sa damnation, tantôt pour apaiser son angoisse. Son intime relation à la Bible était telle, que les mots de la Bible, qu'il croyait auparavant lettres mortes, devinrent plus vivants que jamais : des mots sonores. Les versets venaient retentir à son oreille malgré lui. Il les sentait même courir derrière lui comme pour le harceler. Il nous donne un bon exemple de cet acharnement de la Bible :

I was much followed by this scripture, *Simon, Simon, behold Satan hath desired to have you*, Luke 22.31. And sometimes it would sound so loud within me, yea, and as it were call so strongly after me, that once above all the rest, I turned my head over my shoulder, thinking verily that some man had, behind me, called to me; being at a great distance, methought he called so loud; it came, as I have thought since, to have stirred me up to prayer, and to watchfulness ; it came to acquaint me that a cloud and a storm was coming down upon me, but I understood it not.

Also, as I remember, that time that it called to me so loud, was the last time that it sounded in mine ear; but methinks I hear still with what a loud voice these words, *Simon, Simon*, sounded in mine ears. I thought verily, as I have told you, that somebody had called after me, that was half a mile behind me; and although that was not my name, yet it made me suddenly look behind me, believing that he that called so loud meant me¹⁴⁸.

Les textes bibliques interpellent Bunyan. Il le signale par la répétition de ces mots : « *sounds* », « *lound* » et « *call* ». Ces mots démontrent que ce n'est pas Bunyan qui va vers la Bible, mais c'est cette dernière qui va à sa rencontre. Il se sent envahi par elle, car elle est omniprésente autour de lui. Il croit entendre les voix des figures de la Bible derrière lui, mais, en vérité, elles sont en lui, car la Bible le pénètre, comme le signale Spurgeon.

¹⁴⁸ GA, parag. 93-94, p. 30.

Pendant cette période, Bunyan n'entendit pas seulement les personnages de la Bible l'appeler. Ces figures étaient si réelles qu'il pouvait même les voir. Juste après avoir entendu le bruit de voix, Bunyan pense voir réellement la personne du Christ :

From the relation of the four Evangelists [...] me thought I was as if I had seen Him [Christ] born, as if I had seen him grow up, as if I had seen him walk thro' this world, from the Cradle to his Cross. to which, also, when he came, I saw how gently he gave himself to be hanged and nailed on it for my sins and wicked doings¹⁴⁹.

Il croyait voir Jésus du berceau à la croix, où il fut crucifié, un peu à la manière de Thérèse D'Avila qui voyait le Christ devant elle. Mais l'apparition de Jésus, pour Bunyan, va devenir beaucoup plus intense que celle de Thérèse d'Avila quelques années plus tard. La vision de cette dernière était plutôt spirituelle : « Notre-Seigneur se montra présent *aux yeux de mon âme*, en la manière accoutumée¹⁵⁰ ». La vision de Bunyan était plus réelle, car il vit Jésus non pas avec les yeux de l'âme, mais avec les yeux du corps : « Jesus Christ also was never more real and apparent than now; here I have seen him, and felt him indeed¹⁵¹ ». Cette nuance montre combien la Bible le possédait.

Mais l'exemple le plus saisissant qui souligne à quel point Bunyan fut possédé par les Écritures est l'épisode où il croit voir Satan :

[S]ometimes I have thought I should see the Devil; nay, thought I have felt him behind me pull my clothes: he would be also continually at me in

¹⁴⁹ GA, parag. 120, p. 38.

¹⁵⁰ Sainte Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même*, trad., Marcel Bouix, Evreux, Stock, 1981, p. 287. Les italiques sont de nous.

¹⁵¹ GA, parag. 321, p. 96. Mais dans *The Pilgrim's Progress*, où Bunyan est plus mature, il se montre plus spirituel. Cela transparait dans le dialogue entre Hopeful et Christian :

« So I [Christian] continued praying, until the Father showed me his Son.

Christian: And how was he revealed unto you?

Hopeful: I did not see him with my bodily eyes, but with the eyes of mine understanding », *PP*, p. 124.

the time of prayer, to have done, break off, make haste, you have prayed enough, and stay no longer: still drawing my mind away¹⁵².

Bunyan non seulement crut avoir entendu et vu Satan, mais il se sentit être saisi par lui au sens propre. Cette hallucination était sans doute le fruit de ses lectures de la Bible. Dans cette dernière, le pouvoir qu'a Satan de nuire à l'homme est nettement mis en avant. Dans l'Ancien Testament, il se manifeste à Job à travers tous ses malheurs, et dans le Nouveau Testament à Jésus quand il lui est apparaît dans le désert pour le tenter. Bunyan, dans son interprétation littérale de la Bible, croit que Satan lui apparaît aussi. Il se croit vivre au milieu des figures de la Bible à tel point qu'il peut sentir leur joie, leur angoisse, leur doute. En un mot, Bunyan est dans la Bible.

John Knott souligne la capacité extraordinaire de Bunyan à s'appropriier le langage et les événements bibliques, et les convertir dans sa propre expérience.¹⁵³ En effet, il arrive, et avec une aisance incroyable, à retracer sa vie spirituelle à travers le monde de la Bible. On peut même dire qu'il transpose l'univers biblique, événements, personnages, miracles, etc., dans sa propre vie pour dresser son parcours spirituel. Dans ce contexte, Knott parle de la relation de Bunyan à la Bible en ces termes : « Shifting from the world of the Bible to that of Bedfordshire presented no difficulties¹⁵⁴ ». C'est probablement cette technique d'appropriation du langage biblique dans sa vie personnelle qui fait de *Grace Abounding* l'une des autobiographies spirituelles les plus lues de la littérature anglaise. C'est d'ailleurs le même procédé stylistique qu'il emploie pour construire *The Pilgrim's Progress* : il est arrivé à capturer le sens abstrait de la Bible et à le représenter dans le monde visuel et auditif, donc surtout sensitif, de Christian. Le lecteur de l'allégorie peut

¹⁵² GA, parag. 107, p. 34.

¹⁵³ Pour le thème de l'identification de Bunyan à la Bible, voir Knott, « John Bunyan and the Experience of the word », *op. cit.*, pp. 131-163.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

ainsi voir les images bibliques dans le voyage de Christian. C'est cette technique qui consiste à concrétiser l'abstrait par les images qui donne force à *The Pilgrim's Progress*¹⁵⁵.

L'autre point fort de *Grace Abounding*, qui démontre aussi l'emprise de la Bible sur Bunyan, est sa façon de nous confier ses états psychologiques à la lumière de la Bible. Lorsque Bunyan médite la question du salut de son âme, il compare son état désespéré à celui d'Esther, des serviteurs de Benhadad (*Benhadad's servants*), de la femme de Canaan et de l'homme qui alla emprunter du pain à minuit (*the man that went to borrow bread at midnight*)¹⁵⁶. Les histoires de ces personnages jettent la lumière sur ce que Bunyan était en train de vivre. Ses lecteurs contemporains, familiers de ces histoires, pouvaient aisément comprendre son état psychologique. En cette période, on peut deviner que le mental de Bunyan était difficile à décrire, par la complexité de ses sentiments : le désir ardent de faire partie des élus, la terreur d'être damné, l'incertitude de sa justification, la prise de conscience de la souillure de son âme, etc. Décrire de tels sentiments relève des plus grands défis. Bunyan, par un coup de génie, s'est montré capable de décrire sa situation de façon très concise. L'histoire d'Esther peut symboliser la persévérance et le courage de se dépasser, quand elle prit la décision d'affronter le roi sans y être invitée¹⁵⁷, celle des serviteurs de Benhadad, l'humilité face au vainqueur pour avoir la vie sauve, celle de la femme de Canaan, l'insistance humble à la réponse du Christ pour se contenter des miettes sous la table et celle de l'homme qui alla emprunter du pain à minuit, l'insistance acharnée à déranger son ami à minuit pour du pain. Toutes ces histoires se

¹⁵⁵ Nous allons revenir à cette idée en détail dans la deuxième partie.

¹⁵⁶ « Yea, often when I have been making to the Promise, I have seen as if the Lord would refuse my Soul for ever. [...] Then I should think of *Esther*, who went to petition the King contrary to the Law, Esth 4.16. I thought also of *Benhadad's* servants, who went with ropes upon their heads to their Enemies for mercy, I Kin. 20.31&c. The woman of *Canaan* also, that would not be daunted, though called dog by Christ, Matt. 15.22 &c. and the man that went to borrow bread at midnight, Luke II.5, 6, 7, 8 &c., were great encouragements unto me », *GA*, p. 78, parag. 251.

¹⁵⁷ Ce livre d'Esther inspira Jean Racine au XVII^e siècle pour en faire une tragédie, intitulée *Esther*.

télescopent pour mettre à jour ce que Bunyan était en train de vivre. Ainsi, Bunyan invite le lecteur à venir vers lui via les personnages de la Bible, qui l'habitent au plus profond de son âme. La connaissance de ces figures de la Bible devient une clé pour entrer dans l'univers intérieur de Bunyan¹⁵⁸. Dans son combat avec Satan, par exemple, il décrit ce qu'il ressent par la Bible : « I have thought sometimes of that, *Fall down, or, If thou wilt fall down and worship me*, Matt. 4.9¹⁵⁹ ». On peut alors comprendre Willcock qui disait de Bunyan : « He lived, spiritually, on the Bible¹⁶⁰ ». Il est intéressant aussi de constater que les quatre figures bibliques nous renvoient à l'Ancien et au Nouveau Testament en même temps : Esther et les serviteurs Benhadad sont des personnages de l'Ancien Testament, et la femme de Canaan et l'homme qui alla emprunter du pain à minuit sont du Nouveau. Cela illustre bien la troisième étape de la vie spirituelle de Bunyan, où l'Ancien et le Nouveau Testament coexistaient.

¹⁵⁸ De même la Bible est une clé dans la poitrine de Christian : « I have a key in my bosom called Promise », *PP*, p. 114.

¹⁵⁹ *GA*, parag. 107, p. 34.

¹⁶⁰ Willcocks, *op. cit.*, p. 170.

Conclusion

Grace Abounding est une autobiographie qui a pour thème central la grâce de Dieu sur son auteur. Elle est souvent comparée à d'autres autobiographies telle *Les Confessions de saint Augustin*. Certains auteurs vont même jusqu'à avancer que l'autobiographie de Bunyan dépasse toutes les autres¹⁶¹. Le détail minutieux de ses angoisses, avant et après sa conversion, et son combat, corps à corps, avec les Écritures, donnent un timbre particulier aux confessions de Bunyan. Maintes études ont été consacrées à cette autobiographie. Aussi, les introductions à *Grace Abounding*, comme celle de Roger Sharrock et W. R. Owens, ont beaucoup contribué à dresser le portrait de Bunyan. Toutefois, un aspect, pourtant important, semble être marginalisé : la solitude de Bunyan (avec les Écritures). Après la lecture de son histoire, nous avons constaté que *Grace Abounding* avait une certaine ressemblance avec *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe. Certes Bunyan n'est pas seul sur une île, après un naufrage, comme Robinson Crusoé. Mais il s'est retrouvé seul d'une autre manière. Dans son voyage intérieur à la recherche de Dieu, les fortes tempêtes mystiques et angoissantes ont isolé Bunyan du monde, pour le projeter sur une terre inconnue, qui n'est autre que la Bible. Il y vivra seul, de longues années durant, notamment pendant ses premières années de la conversion. L'unique monde existant pour lui est le monde biblique, et les seuls êtres vivants sur cette « île » sont les personnages de la Bible. Il gémit avec David, il tremble avec Esaü et Judas, il affronte les ennemis avec Samson, il pleure de joie avec Jésus. Certaines personnes ont bien tenté de l'arracher à son isolement, mais en vain. John Gifford, le pasteur de l'Église de Bedford, a tenté de l'introduire dans sa congrégation, pour lui éviter une vie solitaire. Mais les angoisses denses et intenses de Bunyan l'isolaient encore des

¹⁶¹ Comme Willcocks, *op. cit.*, p. 25.

autres. Sa famille et ses amis du monde réel ont été remplacés par les figures de la Bible.

Bunyan, comme nous l'avons vu, n'est pas issu d'un milieu érudit. Ses connaissances limitées de la théologie chrétienne sont celles d'un simple artisan du XVII^e siècle, en Angleterre. Son manque d'érudition a contribué, à notre avis, à le faire se recroqueviller sur lui-même. Durant son tâtonnement dans le monde des Écritures, Bunyan se sentait seul car il croyait qu'il était seul au monde : il ne connaissait pas ceux qui avaient connu avant lui les mêmes crises spirituelles, comme Savonarole, Thérèse d'Avila, Jean Calvin et tant d'autres. S'il les avait connus plus tôt, il se serait probablement senti moins seul. Martin Luther fut la seule exception à cette liste. Mais sa rencontre avec Luther fut relativement tardive : il avait déjà passé plusieurs années en solitaire dans son « île ». Mais dès l'instant où il découvrit Luther, à travers ses commentaires sur l'Épître aux Galates, Bunyan s'identifia promptement à lui. Il fut encore moins seul lorsqu'il découvrit, quelques années plus tard, les souffrances de certains martyres chrétiens dans le livre de John Foxe. Nous pensons par conséquent que sa méconnaissance de la religion chrétienne et de son histoire l'ont sans doute tenu à l'écart de ses frères dans la foi.

Cette relation intime et solitaire de Bunyan avec la Bible ne fut pas sans conséquences : d'abord, sur le plan théologique, les lectures scripturaires de Bunyan ont généré des interprétations ne reflétant pas l'orthodoxie de la religion puritaine où Dieu était caricaturé en un véritable bourreau ; ensuite, sur le plan psychologique, Bunyan sombra dans une grande dépression, tellement il était terrorisé par le courroux de Dieu. *Grace Abounding* nous donne l'impression que son auteur était, seul, que le Dieu courroucé n'avait d'yeux que pour lui. Il le poursuivait en quelque sorte, comme s'il était sa seule et unique créature. Cette réaction, négative, face aux Écritures, peut aussi s'expliquer par l'expérience que la solitude a aiguisée. Lorsque

Bunyan lisait les versets où la justice de Dieu s'était manifestée, il se focalisait sur cette partie de la Bible, au point d'oublier les autres. C'est probablement au sujet de ces puritains qui regardaient la Bible avec une optique si étroite que Hobbes écrit : « They that insist upon single texts, without considering the main design, can derive nothing from them clearly; but rather by casting atoms of Scripture, as dust before men's eyes, make every thing more obscure than it is¹⁶² ». Effectivement Bunyan semble appréhender le texte biblique avec un esprit très étroit. Les versets qui soulignent la vengeance de Dieu révèlent en parallèle la clémence de Dieu. Dans les parties historiques de la Bible, la bonté d'un Dieu aimant est aussi présente: si Dieu s'est montré sévère avec Jonas, il est par contre bien clément avec les habitants de la ville, car il leur a pardonné leurs iniquités ; certes Dieu a détruit le roi Pharaon et ses soldats, mais il a sauvé un peuple démuné et persécuté, les Hébreux.

La décontextualisation du texte à laquelle Bunyan était sujet ne concerne pas seulement sa première phase avec les Écritures. Même pendant la deuxième et la troisième phase, quelques années après, Bunyan n'a pas encore acquis le sens de discernement global du texte biblique. Dans la deuxième phase, Bunyan a du mal à comprendre Jésus qui, à la fois, tend la main au pécheur et ferme la porte aux Vierges folles. Bunyan n'avait pas la capacité intellectuelle de lire la Bible sans se heurter à des cloisons d'incompréhension. Si le Christ a donné sa vie pour sauver le pécheur, comment pouvait-il refuser les vierges imprudentes, pécheresses en d'autres termes, de se joindre à lui¹⁶³ ? On sent un Bunyan dépassé par les nuances que la Bible porte en son sein. De même, Bunyan demeure toujours confus, dans la troisième phase de son évolution théologique. Il ne semble pas pouvoir concilier l'Ancien Testament, où la colère de Dieu poursuit les pécheurs, et le Nouveau

¹⁶² Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed., William Molesworth, vol. 3, Londres, John Bohn, 1839, p. 602.

¹⁶³ « Afterward came also the other virgins, saying, Lord, Lord, open to us. But he answered and said, Verily I say unto you, I know you not », Matthieu, 25, 11-12.

Testament, où la lueur d'espoir est présente, mais non affirmée. Cette incapacité à prendre la Bible dans sa globalité fait voir à Bunyan, même s'il ne le dit pas explicitement, des contradictions dans les Écritures. Cela transparaît dans son comportement, Bunyan étant ballotté sans cesse entre l'espoir et le désespoir. Cette décontextualisation est une interprétation propre à Bunyan. Contrairement à lui, les écrivains puritains exigeaient de tenir compte du contexte pour comprendre le sens des Écritures. William Bridge, par exemple, recommande : « If you would understand the true sense of a controverted Scripture, then look well into the coherence, the scope of and context thereof¹⁶⁴ ». Et un peu plus loin, il fait remarquer : « If you would understand the Scripture rightly, then compare one Scripture with another; for, says the apostle, 'No Scripture is of private interpretation; or rather thus, no Scripture is of our own exposition [...] But holy men of God wrote it as they were inspired by the Holy Ghost'¹⁶⁵ ». De nombreux puritains insistaient sur ce principe. Selon eux, la Bible formait une unité cohérente. Il en est ainsi, car c'est la Parole de Dieu. Et Dieu ne peut se contredire :

When controversy then happens, for the right understanding of any place or sentence of scripture, or for the reformation of any abuse within the kirk of God, we ought not so much to look what men before us have said or done, as unto that which the Holy Ghost uniformly speaks within the body of the scriptures, and unto that which Christ Jesus himself did, and commanded to be done. For this is a thing universally granted, that the Spirit of God (which is the Spirit of unity) is in nothing contrary unto himself¹⁶⁶.

¹⁶⁴ William Bridge, *The Works of the Rev. William Bridge*, vol. 1, London, Printed for Thomas Tegg, 1845, p. 454.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 455.

¹⁶⁶ John Knox, *The Scottish Confession of Faith* (1560), [en ligne], 1993 par Presbyterian Heritage Publications, consulté le 15 mars 2009. URL: <http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/ScotConf.htm>

Pour éviter de voir des contradictions dans la Bible, il fallait interpréter l'Écriture par l'Écriture, comme l'avance Alexander Henderson : « Scripture cannot be interpreted but by Scripture¹⁶⁷ ».

En somme, on peut conclure que *Grace Abounding* est une œuvre sur un Bunyan à l'esprit trop étriqué. Comme cela a été signalé, Bunyan s'accrochait trop à la lettre dans ses lectures bibliques. Il prend le texte au sens littéral, et hors contexte, pour le ruminer très longtemps. Ne peut-on dire, cependant, que cette interprétation trop à la lettre des Écritures a finalement été une étape obligatoire dans sa formation théologique ? Certes, cette interprétation trop personnelle du texte l'a rendu malade, mais en même temps, elle contribua à parfaire sa maturité spirituelle. L'appriovissement de la douleur causée par une caricature d'un Dieu sanguinaire et l'appropriation des personnages bibliques vont lui permettre de bien connaître la Bible. Et quelques années après, comme nous allons le voir, Bunyan arriva à prendre de la distance vis-à-vis du texte ; il ne s'enfermera plus dans ses interprétations littérales et décontextualisées. Ces longues années passées seul avec la Bible l'ont écarté de la société, au point de lui faire vivre le monde fantastique de la Bible. Mais d'un autre côté, ce monde virtuel, chargé de visions et d'hallucinations, stimula son sens de l'imagination, déjà très fort. Si, à l'âge de cinq ans déjà, Bunyan crut entendre Dieu l'interpeler depuis le ciel, les visions des prophètes tels Abraham, Jacob, et Daniel stimulèrent d'autant plus son imagination. Et qui dit imagination, dit capacité de créer des images. C'est cette faculté d'imaginer et d'imager qui fournit à Bunyan des circonstances favorables pour concrétiser l'abstrait et simplifier le complexe. L'illustration parfaite de cette imagination, aiguisée par une longue expérience et une lecture assidue de la Bible, est l'allégorie : « Bunyan's overall fictive 'originality', lies in the power which enabled him to project his visions and

¹⁶⁷ *Ibid.*

obsessions on the objective reality of a work of art: to turn *Grace Abounding* into *Pilgrim's Progress*¹⁶⁸ ».

¹⁶⁸ Roger Sharrock, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968, p. 157.

PARTIE II : Bunyan et l'image littéraire

Introduction

Après avoir analysé la place de la Bible chez les puritains et la position de Bunyan vis-à-vis des Écritures, nous nous interrogerons à présent sur les raisons pour lesquelles Bunyan s'est exprimé en images, alors que ce style était controversé dans son propre milieu. Cette partie se veut un peu plus technique : elle abordera certaines théories littéraires afin de définir le terme « image ». Nous tenterons de donner une classification des principales images et d'étudier celles qui sont pertinentes pour notre propos. Pour une meilleure compréhension du terme « image » dans la littérature puritaine, nous retracerons un bref historique de l'image matérielle et de l'interprétation de la Bible, ainsi que les controverses théologiques survenues pendant cette même période. Nous examinerons ensuite la position de Bunyan face à l'image. Enfin, dans le troisième chapitre, nous analyserons les techniques que Bunyan a utilisées.

L'emploi du terme « image », très présent dans le langage courant, tant à l'écrit qu'à l'oral, pourrait suggérer que sa définition est simple. Mais le terme est si chargé de nuances qu'il prête facilement à confusion. Dans son étude philosophique, Jean-Jacques Wunenburger écrit en effet :

Le terme d'image [...] sert ainsi de terme générique pour tout un ensemble d'expressions limitées qui sont autant d'espèces ou sous-ensembles de la catégorie, formés à partir d'autres racines linguistiques : signe, symbole, allégorie, métaphore, emblème, type, archétype, prototype, schème, schéma, illustration, diagramme, engramme, monogramme, figure, plan, carte, etc.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, p. 6.

Le terme s'applique donc à un champ lexical très large : il oscille entre l'idée de forme visible et l'idée de contenu invisible¹⁷⁰, ce qui rend son discernement ambigu : « The Word 'image' is one of the most common and, at the same time, most troublesome terms in literary criticism¹⁷¹ ». Toutefois, comme le soulignent les linguistes et sémioticiens, le terme a fasciné l'homme depuis toujours. Dans les religions abrahamiques, le mot « image » occupe une place ancestrale. La Torah nous apprend que le terme est aussi vieux que le monde, puisqu'il est dit que Dieu créa le premier homme à Son image. Mais le christianisme suggère que le mot « image » est beaucoup plus vieux que le monde car Dieu engendra son Fils qui est sa propre image avant la création des cieux et la Terre. Mais qu'entend-t-on par ce terme ? Quel est son rapport à Dieu ?

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Theodore Ziolkowski, *Disenchanted Images : A Literary Iconology*, Princeton, Princeton UP, 1977, p. 6.

Chapitre 1 L'image dans la religion

1.1. Qu'est ce qu'une image ?

Pour tenter de cerner le sens et les fonctions de l' « image », il faut tout d'abord s'attarder sur son sens étymologique. « Image » tire son origine du latin « *imago* » qui signifie portrait, représentation, image, copie.... Originellement et étymologiquement, le terme concerne exclusivement le visible : il désigne la reproduction d'un modèle fidèle à l'original. En un mot, une copie ou un reflet du réel¹⁷². D'ailleurs, observe Martine Joly, spécialiste de l'image, le terme latin « *imago* » est lui aussi issu du latin « *imitari* », c'est-à-dire imitation. Joly constate que le conflit que nous allons étudier remonte en fait très loin :

Présente à l'origine de l'écriture, des religions, de l'art et du culte des morts, l'image est aussi un moyen de réflexion philosophique dès l'Antiquité. Platon et Aristote en particulier la combattront ou la défendront pour les mêmes raisons. Imitatrice, elle trompe pour l'un, éduque pour l'autre. Détourne de la vérité ou au contraire conduit à la connaissance. Séduit les parties les plus faibles de notre âme pour le premier, est efficace par le plaisir même qu'on y prend pour le second¹⁷³.

Platon définit ainsi l'image : « J'appelle image d'abord les ombres ensuite les reflets qu'on voit dans le reflet dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants et toutes les représentations de ce genre¹⁷⁴ ». Ce que l'on appelle donc une image « naturelle »¹⁷⁵. Dans ce sens-là, le terme « image » est l'inverse d'une

¹⁷² Robert Escarpit, ed., *Dictionnaire international des termes littéraires*, Bern, Francke, 1979, p. 55.

¹⁷³ Martine Joly, *Introduction à l'image*, Paris, Nathan Université, 1993, p. 13.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁵ François Juhel, ed., *Dictionnaire de l'image*, Paris, Vuibert, 2006, p. 55.

« figure » et c'est ainsi que Wycliffe et Tyndale l'employèrent pour désigner une reproduction fidèle d'un objet, dans la réalité¹⁷⁶.

Au XVII^e siècle, le mot apparaît dans le domaine psychologique pour désigner les représentations psychiques lorsque l'individu, par exemple, lit un texte : il s'agit alors d'« images mentales¹⁷⁷ ». Mais le terme évolue et désigne, au XVIII^e siècle, l'évocation par analogie d'une réalité différente de celle que propose le sens propre et littéraire du texte. C'est donc une véritable figure sémantique¹⁷⁸. Désormais le terme « image » peut désigner le visible comme l'invisible, selon le contexte. L'anglais moderne est ici plus précis que le français. Car l'anglais désigne ces deux réalités par deux termes différents : « *image* » pour les choses abstraites, et « *picture* » pour les choses concrètes.

Pour cerner plus la signification du mot « image », Boespflug nous propose sa propre classification. Il recense quatre sortes d'images principales : image mentale, image culturelle, image matérielle et image littéraire¹⁷⁹. Nous jugeons pertinent d'expliquer les quatre types d'images par rapport à Dieu, car la présentation de Dieu par l'image a joué un rôle prépondérant dans l'histoire de la littérature et de la religion. L'image mentale, comme la définit Martine Joly : « correspond à l'impression que nous avons, lorsque, par exemple, nous avons lu ou entendu la description d'un lieu, de le *voir* presque comme si nous y étions. Une représentation mentale s'élabore de manière quasi hallucinatoire, et semble emprunter ses caractéristiques à la vision. On *voit*¹⁸⁰ ». Concernant Dieu, c'est la représentation psychique que l'on se fait de Lui. Comme le signale Boespflug, toutes les religions

¹⁷⁶ Voir plus loin pour des exemples.

¹⁷⁷ Ziolkowski, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷⁸ Michel Pougeoise, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 55. Bien que l'image comme figure de style fût essentiellement appelée métaphore et allégorie avant le XVIII^e siècle, le terme « image » était cependant quelquefois utilisé.

¹⁷⁹ François Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Bayard, Paris, 2006, pp. 24-26.

¹⁸⁰ Joly, *Introduction à l'image*, p. 13.

se font le devoir de présenter à l'homme la « vraie image » de Dieu. Les images mentales d'un Dieu vengeur, bourreau, jaloux et impitoyable sont fortement combattues¹⁸¹. Les images mentales de Dieu que Bunyan, par exemple, s'était créées dans sa première relation à la Bible (l'Ancien Testament) sont complètement fausses pour les théologiens. L'image culturelle de Dieu se rapporte à l'idée qu'on se fait de lui dans une culture ou une époque donnée. Ainsi on parle du Dieu dans des civilisations précolombiennes, du Dieu du Moyen Âge, etc. L'image matérielle, en suite, est ce que l'on appelle image plastique ou image fixe. Il s'agit, par exemple, des reproductions artistiques en dessin, peinture ou sculpture, comme les tableaux et les sculptures qui représentent Dieu, les saints, la croix, etc. Enfin, l'image littéraire de Dieu est cet ensemble d'images que les textes scripturaires transmettent : comme le rocher, l'époux, le lion, la porte, le chemin, etc.¹⁸² Les ouvrages que nous avons consultés affirment que ces quatre catégories d'images (plastique, culturelle, littéraire et mentale) sont intimement reliées, mais nous insisterons davantage sur les relations entre les deux dernières.

L'image littéraire est avant tout une image verbale. Son support n'est pas un objet mais la langue. Traditionnellement, on oppose le terme « image » à la comparaison. Car quand on qualifie une personne de lion, par exemple, on est bien dans le domaine de la comparaison. Mais la comparaison est un rapprochement « grammaticalement construit où les deux termes sont réunis par un lien : comme, ainsi que, de même que, pareil à, tel que, l'air, sembler, etc.¹⁸³ », alors que l'image se présente aussi, et très souvent, comme une comparaison qui supprime le lien entre les deux termes. Dans ce sens elle est très proche de la métaphore, d'où la confusion

¹⁸¹ Pour les théologiens et historiens contemporains qui luttent contre ces « fausses images » de Dieu, voir Thomas Römer, *Dieu obscur : Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1998.

¹⁸² Boespflug, *op. cit.*, p. 55.

¹⁸³ Pougeoise, *op. cit.*, p. 143.

entre ces deux figures¹⁸⁴. Mais en réalité, la métaphore est l'une des figures de style de l'image. En d'autres termes, l'image peut s'appliquer à des formes aussi diverses que la métaphore, la comparaison, l'allégorie, la métonymie, le cliché, etc. (appelées aussi tropes¹⁸⁵). Le rhéteur se sert de ces figures pour représenter quelque chose. C'est pour cela d'ailleurs que Wunenburger se montre nuancé quand il distingue l'image de la métaphore :

Pourtant le développement des travaux rhétoriques et stylistiques va amener à classer les images en fonction de la dominante du déplacement (selon la ressemblance, la continuité et la correspondance). La métaphore va être restreinte à un cas particulier et mise en concurrence avec d'autres figures spécifiques comme la métonymie, la synecdoque, etc.¹⁸⁶

Puis il définit l'image en ces termes : « L'image [...] est donc une représentation seconde et indirecte chargée, à partir d'un lien de ressemblance, d'amplifier le sens d'une première, qui sert de référence à l'intention expressive¹⁸⁷ ». Autrement dit, l'image se manifeste dans une relation d'analogie entre deux référents différents : le comparé, ou l'imagé, désigne proprement ce dont parle le texte, et le comparant, ou l'imageant, est le deuxième référent. Ce dernier référent éclaire et illustre le premier, ou encore jette sur lui une lumière nouvelle en utilisant ce qu'ils ont d'analogue ou de proche. Les figures d'analogie qui mettent en rapport les deux référents sont la comparaison, la métaphore, l'allégorie, le symbole, etc.

¹⁸⁴ La métaphore est une « Figure d'analogie ou de similarité qui, selon Fonyanier, consiste à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun lien que celui d'une certaine conformité ou analogie », Michel Jarrety, *Lexique des termes littéraires*, Paris, Gallimard, 2001, p. 266. On compte deux métaphores principales : métaphore *in praesentia* : le comparé et le comparant sont tous deux présents dans la phrase (ex. *The past is a foreign country*, L. P. Hartly, *The Go-Between*), et la métaphore *in absentia* : le comparé est implicite et seul le comparant est présent dans la phrase. Il y a confusion entre l'image et la métaphore, car l'image littéraire se manifeste très souvent dans la métaphore. D'ailleurs, affirme Joly, elle est la figure la plus étudiée. Pour une étude plus élaborée sur la métaphore, voir Andrew Goatly, *The Language of Metaphor*, Londres, Routledge, 1997 ; Yves Hersant, *La Métaphore baroque : d'Aristote à Tesauro*, Paris, Seuil, 2001.

¹⁸⁵ « Trope [is] a word or expression used with a figurative meaning. All metaphors and similes are tropes », Christina Ruse and Marilyn Hopton, *The Cassell Dictionary of Literary and Language Terms*, Londres, Cassell, 1992, p. 299.

¹⁸⁶ Wunenburger, *op. cit.*, pp. 41-2.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

On peut donner les exemples suivants d'images : « Cette vie aura passé *comme* un château triste que tous les vents traversent¹⁸⁸ » ; « He is as timid *as* a mouse¹⁸⁹ » ; « The enemy was after that as still as a stone¹⁹⁰ » ; « Christians are like the flowers in the garden¹⁹¹ ».

En revanche, appeler la mort « la faucheuse » est une métaphore, mais la métaphore devient image dans ces vers de Victor Hugo : « je vis cette *faucheuse*. Elle était dans son champ. / Elle allait à grands pas, moissonnant et fauchant¹⁹² ».

On peut donc dire que l'image par métaphore est plus forte que l'image par comparaison : celle-ci compare deux personnes, objets ou idées : « The woman is like a feather » ; ou la métaphore unit la comparaison dans une seule idée : « The women is a feather¹⁹³ ».

L'image se manifeste aussi très souvent dans l'allégorie. Cette dernière est définie dans le *The Cassel Dictionary of Literary and Language Terms* de la façon suivante : « A form of narrative writing in which the people, objects or events are used symbolically to put across a particular (usually moral or religious) meaning¹⁹⁴ ». L'allégorie a des points communs avec la métaphore : les deux entretiennent une relation d'analogie entre le comparé et le comparant. De plus, les deux ont pour fonction principale la concrétisation de l'abstrait. On les distingue essentiellement par le fait que la première est largement plus longue que la deuxième. C'est pour cela que l'allégorie est surnommée « métaphore continuée »¹⁹⁵. Angus Fletcher souligne

¹⁸⁸ Louis Aragon, *Les Poètes, poème*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210.

¹⁸⁹ Ruse and Hopton, *op. cit.*, 1992, p. 268.

¹⁹⁰ *PP*, 149.

¹⁹¹ *MW* 3, p. 55.

¹⁹² Victor Hugo, *Les Contemplations. Aujourd'hui 1843-1855*, vol. 2, ed., Hetzel, Bruxelles, A. Lebègue et Cie, 1856, p. 39.

¹⁹³ Ruse and Hopton, *op. cit.*, p. 179.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹⁵ Elle est appelée ainsi par les rhéteurs latins, tel Quintilien, car, pour eux, « l'allégorie ne semble différer de la métaphore que par la longueur », Laurence Gosserez, *Poésie de lumière : Une lecture de Prudence*, Bibliothèque d'Étude Classique no 23, Paris, Peeters, 2001, p. 13. Notons que Benjamin Keach l'appelle aussi « continued metaphor », Benjamin Keach, *Tropologia: A Key to Open Scripture Metaphors*, London, William Hill Collingridge, City Press, 1851, p. 192.

cette similitude entre les deux figures :

By definition a continued metaphor, *allegoria* exhibits the normal relation of concretion to abstraction found in metaphor, in the shape of a series of particulars with further meanings. Each concretion or sensuous detail is by virtue of its initial base already a metaphor¹⁹⁶.

The Pilgrim's Progress serait donc une image de la régénération; *The Life and Death of Mr Badman*, une image de la damnation. Au XX^e siècle, *La Peste* d'Albert Camus (1947) a le même fonctionnement allégorique. L'auteur établit une analogie entre la peste que les rats répandent et la peste que les occupants militaires allemands propagent à Oran. Cette histoire représente en images le danger mortel de l'occupation nazie. Il faut noter que l'allégorie, en tant que moyen de représenter les choses figurativement, fut de tout temps très importante et elle a notamment joué un rôle capital dans le destin de la religion chrétienne depuis l'ère apostolique.

Mais l'image peut se manifester aussi dans une relation autre que l'analogie : la synecdoque et la métonymie sont aussi des images en ce qu'elles représentent la chose sous un jour différent. La métonymie est une « figure qui consiste à substituer à un terme un autre terme qui entretient avec lui une relation de contiguïté¹⁹⁷ ». Ce type de rapport prend plusieurs formes :

- le contenu pour le contenant : « boire une bouteille », « Ye cannot drink the cup of the Lord and the cup of devils¹⁹⁸ » ;
- l'auteur pour l'ouvrage : « admirer un Van Gogh », « They have Moses and the prophets; let them hear them¹⁹⁹ » ;
- le concret pour l'abstrait : « Tenir le gouvernail d'une entreprise », « Think

¹⁹⁶ Angus Fletcher, *Allegory : The Theory of Symbolic Mode*, Londres, Cornell UP, 1990, p. 71. C. S. Lewis définit, lui aussi, l'allégorie comme un « extended metaphor » dans son article « The Vision of John Bunyan », dans Roger Sharrock, ed., *The Pilgrim's Progress : A Selected of Critical Essays*, Londres, Macmillan, 1976, pp. 195-202.

¹⁹⁷ Pougeoise, *op. cit.*, p. 166.

¹⁹⁸ 1 Corinthiens 10, 21.

¹⁹⁹ Luc 16, 29.

not that I am come to send peace on earth: I came not to send peace, but a sword²⁰⁰ » ;

- la matière pour l'objet : « le fer (épée, couteau...) qui les tua », « David and all the house of Israel played before the Lord on all fir wood²⁰¹ », « Their idols are silver and gold²⁰² », etc.

Ce qui distingue cependant l'image des autres figures (comparaisons, métaphores, allégorie, etc.), c'est qu'au lieu d'insister sur un rapport purement intellectuel entre deux termes analogues, l'image essaie de donner le sentiment du concret, en provoquant une représentation sensible de la couleur, de la forme, du mouvement²⁰³. Nous pouvons dire que la métaphore (comme la comparaison et l'allégorie) concerne le texte : quand on analyse ces figures, on s'intéresse davantage aux mécanismes du texte ou de la langue. Mais lorsqu'on étudie les images, on est plus intéressé par ce que produit le mot, l'expression, la phrase, le paragraphe ou l'histoire entière sur le lecteur, que par le texte lui-même : on est dans la relation écrivain-lecteur : « [I]magery can be used for communication between intimates who share the same experiences and memories²⁰⁴ ». L'une des fonctions des images, c'est de pouvoir communiquer l'expérience du locuteur avec plus d'exactitude : « One function of images [is] the accurate conveying of the sensuous qualities of experience²⁰⁵ », et l'impact du texte sur le lecteur : « It [the image] is a mental picture or idea produced by reading a piece of writing, especially a poem²⁰⁶ ». Ainsi, l'une des fonctions principales de l'image est d'interpeler les sens du lecteur : lui

²⁰⁰ Matthieu 10, 34. Benjamin Keach explique la mytonémie du « sword » par ces mots : « that is, no such peace as that men will rest contented and quiet in Paganism, or irreligion, but contend earnestly for the true religion in their confessions and preaching of the Gospel, even through sufferings, persecution, and blood, &c. », Keach, *Tropologia*, p.6.

²⁰¹ 2 Samuel 6, 5. La version moderne de la Bible du roi Jacques écrit : « David and all the house of Israel played before the Lord on all manner of instruments made of fir wood ».

²⁰² Psaume 115, 4.

²⁰³ Henri Bénac and Brigitte Réuté, *Vocabulaire des études littéraires*, Paris, Hachette, 1993, p. 117.

²⁰⁴ Andrew Goatly, *op. cit.*, p. 84.

²⁰⁵ Rosemond Tuve, *Elizabethan and Metaphysical Imagery : Renaissance Poetic and Twentieth-Century Critics*, Chicago, U of Chicago P, 1947, p. 3.

²⁰⁶ Ruse and Hopton, *op. cit.*, p. 146.

permettre mentalement de voir les couleurs, de sentir les odeurs, d'entendre les bruits, etc., « [the image is] the actual description in the writing which appeals to our senses and produces a mental picture or idea²⁰⁷ ».

Henri Morier affirme qu'il est plus rare de trouver des images ou des métaphores concrètes pour des réalités abstraites²⁰⁸. Cependant, Bunyan s'en sert abondamment dans ses œuvres pour concrétiser l'abstrait. Le poète religieux George Herbert en faisait usage aussi. Dans son poème « The Church Floore », tiré de *The Temple* (1633), il écrit :

Mark you the floore? that square and speckled stone,
Which looks so firm and strong,
Is *Patience!*
And th'other, black and grave, wherewith each one
Is checker'd all along,
*Humilitie*²⁰⁹.

Les pierres du sol de l'église symbolisent les vertus du chrétien : sa patience est ferme, forte comme la pierre du sol de l'église ; son humilité est comme la pierre noire. Dans ce type d'image il y a transformation du sens. La pierre ne désigne pas son sens propre mais quelque chose d'autre.

L'image peut se manifester dans une comparaison objective entre le comparé ou l'imagé et le comparant ou l'imageant. C'est-à-dire, il y a un rapport formel, de poids, de masse, ou de couleur entre l'imagé et l'imageant, comme par exemple lorsque Baudelaire dit : « La femme cependant de sa *bouche de fraise* ...²¹⁰ ». Il y a un rapport objectif entre la bouche et la fraise. Chacun y trouve des analogies : couleur, fraîcheur, saveur ou caractère fruité. Aussi, l'image peut se manifester dans une comparaison subjective, c'est-à-dire sans rapport formel, de

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 146.

²⁰⁸ Henri Morier, *Dictionnaire de la poésie et de la rhétorique*, Paris, PUF, 1998, pp. 565-566.

²⁰⁹ George Herbert, *The Poems of George Herbert*, ed., Henry Frowde, Londres, Oxford UP, 1913, p. 66.

²¹⁰ Ce ver est tiré de son poème « Les Métamorphoses du Vampire ».

poids, de masse, ou de couleur. On appelle cette dernière image : image impressive. Lorsque Baudelaire écrit : « Tes yeux sont la *citerne* où boivent mes ennuis », il n'y a pas de rapports directs entre une citerne et les yeux. Mais l'impression de l'objet imagé « yeux » sur Baudelaire est analogue à l'impression que fait sur lui l'objet imageant : impression de tristesse, désespérance²¹¹. C'est ce genre d'images dépourvues de rapports formels entre l'imagé et l'imageant qui font la richesse et la rhétorique d'un texte. Pierre Reverdy écrit : « Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte – plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique²¹² ». L'exemple qui illustre l'image impressive dans *The Pilgrim's Progress* est la « clé » (*key*) pour la « Bible ». A priori, il n'y a aucun rapport formel entre les deux objets, mais Bunyan s'en sert pour représenter le rôle de la Bible dans la vie du croyant : la Bible est un outil qui permet de passer d'un état (errance, souffrance, désespoir, ignorance, etc.) à un autre (paix, espoir, connaissance, etc.), comme la clé qui a permis à Christian de s'échapper du Château du Doute (*Doubting Castle*)²¹³.

Il faut noter que l'une des conséquences principales des images est la transformation du sens du texte :

L'image se présente formellement comme une comparaison qui supprime non seulement le lien entre les deux termes, mais souvent même le premier terme auquel elle substitue directement le second qui en est l'équivalent imagé. D'où la transfiguration de la réalité. Exemple : « Pluie. Les arbres marchent dans l'eau, branches retroussées » (J. Renard, *Journal*)²¹⁴.

²¹¹ Morier, *op. cit.*, p. 566.

²¹² Jarrety, *op. cit.*, pp. 221-222.

²¹³ Dans le contexte de l'importance de l'image qui permet le rapprochement entre l'écrivain et le lecteur, nous pouvons citer ce que Roger Sharrock dit sur Bunyan : « His comparisons always elucidate his moral message; they appeal to common experience and bring reader and writer nearer together », *John Bunyan*, p. 53.

²¹⁴ Michel Pougeoise, *Dictionnaire de rhétorique*, p. 143.

Cette utilisation de l'image survient souvent dans les proverbes : « It never rains but it pours », qui offre un autre concept de la réalité de la pluie. On la retrouve aussi fréquemment dans le langage familier : « She's honey²¹⁵ ».

En somme, le terme d'image a parcouru un long chemin pour avoir l'acception qu'on lui connaît de nos jours. Il a commencé son voyage depuis l'évocation d'un objet concret dans l'Antiquité pour aboutir à la désignation d'une figure abstraite d'un objet à l'époque contemporaine. Autrement dit, l'image est passée du visible à l'invisible. Dans ce qui va suivre, nous allons analyser deux aspects du mot « image » : image plastique et image littéraire.

Bien que l'image littéraire soit celle qui nous importe le plus, nous pensons que l'image plastique mérite d'être brièvement évoquée, car elle a joué un grand rôle, même indirectement, chez les écrivains réformés.

1. 2. L'image plastique

L'image religieuse, appelée le plus souvent icône, ne concerne au départ que la figuration de Dieu²¹⁶. Les autres, figurations de la Vierge, des saints et des anges, n'ont vu le jour que beaucoup plus tard. Lors des trois premiers siècles (première moitié du I^e – III^e siècle), l'Église apostolique et l'Église primitive étaient caractérisées par l'aniconisme, c'est-à-dire l'absence d'images matérielles. Jésus, ainsi que les apôtres, ne manifesta aucun intérêt pour les images plastiques. Ce fut une époque, comme nous allons le voir, où la prédication avait davantage recours à l'image littéraire comme support pédagogique, « Ni Dieu ni le Christ ni les apôtres

²¹⁵ Tuve, *op. cit.*, p. 9-10. Ce dernier point (l'image dans le langage familier) est important car nous étudions un écrivain non érudit et l'impact de ses images sur un lectorat non savant.

²¹⁶ Nous remercions François Boespflug, à qui nous devons beaucoup dans l'élaboration de cette section. Voir François Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Bayard, Paris, 2006.

n'étaient alors représentés dans les arts plastiques²¹⁷ ». Mais dès la seconde moitié du III^e siècle, on commence à se servir d'icônes. Ce changement survient surtout sous le règne de Constantin, qui légalisa et autorisa la pratique de la religion chrétienne en 313, et de Théodose, qui proclama le christianisme religion d'État en 380. Trois grands modes de figuration de Dieu vont se déployer : sa figuration, du moins par des symboles indirects ; sa figuration en Dieu âgé, omnipotent (avec une barbe blanche) ; enfin sa figuration en Christ. Cette dernière, que l'on nomme mode « christomorphique » est celle qui caractérise le mieux l'art chrétien. « Le développement des images du Dieu des chrétiens ira donc dans un sens de plus en plus spécifique, nettement identitaire²¹⁸ ». Cette représentation plastique de Dieu en Jésus reflète en fait une grande polémique de l'époque : est-il homme ou Dieu ? C'est lors du premier concile œcuménique de Nicée, en 325, que l'Église déclara officiellement, contre Arius, que Jésus est « Dieu, né de Dieu, Lumière née de Lumière, vrai Dieu né du vrai Dieu ; engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par lui tout a été fait²¹⁹ ». C'est ainsi que le Christ-Dieu va désormais s'exprimer dans des formes d'art, notamment la fresque, la mosaïque, et le relief de tous supports²²⁰. Et ces images vont devenir bientôt une source de culte. Mais les iconodules (partisans des images), qui gagnèrent du terrain progressivement, se heurtèrent aux contre-attaques des iconoclastes (adversaires de l'image), qui

²¹⁷ Boespflug, *op. cit.*, p. 104.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 106. Notons l'accumulation de termes précis pour tenter de sceller la nature divine de Jésus, qui était largement controversée à cette époque, et même avant. Certains historiens affirment que quelques évêques britanniques avaient assisté à ce concile, comme Restitutus, évêque de Londres ; Eborius, évêque de York ; Adelphius, évêque de Caerleon. David Hughes, *The British Chronicles*, Book One, Maryland, Heritage Books, 2007, p. 125. Cependant cette supposition est réfutée par la plupart des historiens, qui notent l'absence de preuve quant à la présence de représentants britanniques. Les trois évêques, Restitutus, Eborius et Adelphius ont assisté plutôt au concile d'Arles en 314. Il faut toutefois signaler que la plupart des Églises britanniques étaient hostiles à l'arianisme. J.B. Bury, *The Cambridge Medieval History : The Contest of Empire and Papacy*, vol. 5, Cambridge, Cambridge UP, 1957, p. 255 ; R. G. Collingwood and J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements*, New York, Biblo and Tanning, 1928, p. 271.

²²⁰ Alors que les premières représentations imagées du Jésus étaient symboliques. On le représentait sous les traits d'un berger faisant ainsi référence aux paraboles, ou d'un agneau mystique.

estimaient que les premiers s'éloignaient de l'orthodoxie de l'Église apostolique et primitive. Mais lors d'un autre concile, Nicée II, en 787, on officialisa la vénération des images, en soulignant la légitimité de leur utilisation comme moyen pour rappeler les archétypes, et comme intermédiaires entre le monde matériel et le monde spirituel²²¹. C'est ce concile qui renforça la légitimité de l'icône du Christ. Jusque là, la figuration ne concernait que « Jésus-Dieu ». Mais la légitimité de la représentation du Christ en image, lors du concile de Nicée II, stimula puissamment la figuration du Christ et, dans son sillage, celle de la Vierge, des saints et des anges. La Croix comme symbole de crucifixion n'était pas représentée non plus dans l'art primitif. Sur le portail de l'église de Sainte Sabine de Rome, par exemple, daté du V^e siècle, Jésus et les deux larrons crucifiés y sont représentés en image sculptée, mais sans aucune représentation de la croix. L'empereur Constantin est le premier à faire de la Croix un symbole de triomphe.

On assiste à un autre glissement de la situation iconique de Dieu entre les IX^e et XII^e siècles, avec le dédoublement de la figure divine : on représente non les deux natures du Christ, mais Dieu le Père (sous les traits d'un homme), à côté du Christ. Au XII^e siècle, la Trinité apparaît dans l'art sous différentes formes : « Trinité du Psautier » (Père et Fils siégeant ensemble, avec une colombe représentant l'Esprit Saint, entre eux), le « Trône de grâce » (Père assis tenant le Christ en croix), la « Trinité triandrique » (Trinité sous forme de trois hommes), la « Paternité » (Dieu le Père avec le Fils-Emmanuel sur ses genoux). Ces représentations encouragèrent les artistes à créer des images à partir de leur imagination pour représenter Dieu, quitte à braver certains interdits bibliques. C'est ainsi qu'au XIII^e siècle, on assiste à l'émergence du triface (Dieu Trinité figuré par un corps doté de trois têtes ou d'une

²²¹ Julie Spraggon, *Puritan Iconoclasm during the English Civil War*, Woodbridge, The Boydell P, 2003, pp. 10-11.

tête à trois visages)²²², et au XIV^e siècle, à la représentation de Dieu le Père en pape²²³ et le couronnement de la Vierge par la Trinité. À la fin du XV^e siècle, une peinture montre le crucifié descendu de la croix et soutenu par le Père. Cette dernière création picturale ne correspond à aucun texte biblique, qui insiste sur le fait que le Christ est mort sur la croix pour souligner le sacrifice et du Père et du Fils.

²²² Boespflug, *op. cit.*, p. 114.

²²³ Sur ce sujet, voir François Boespflug, « Dieu en pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Âge », *Revue Mabillon*, 1991, vol. 63 2, pp. 167-205.



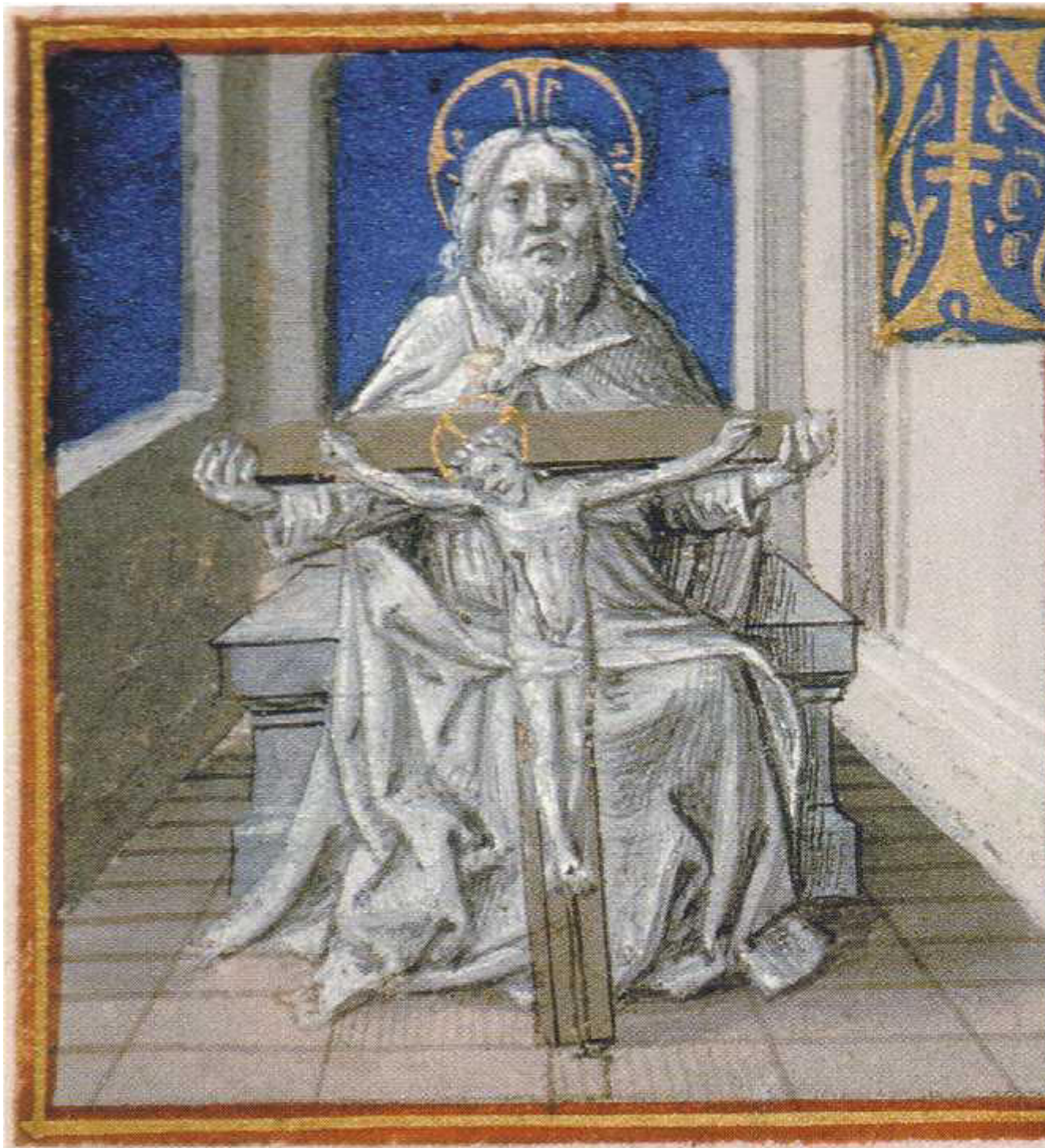
Détail du portail en bois de Sainte Sabine à Rome, vers 432. On peut voir Jésus et les deux larrons crucifiés avec lui, mais aucune croix n'est présente. [En ligne], URL : <http://arras.catholique.fr/page-11722-christ-passion-dans.html>



Dieu triface. Bois polychrome, 15 x 21 x 4 cm, vers 1500. Lucerne, Historisches Museum, inv. 1124. Extrait de *Iconoclasse*, donné en référence (Wirth), p. 282.



Kathryn A. Smith, *Art, Identity and Devotion in Fourteenth-Century England : Three Women and their Books of Hours*, Toronto, U of Toronto P, 2003, p. 172.
Abraham en train d'adorer un être divin aux trois têtes, symbolisant la Trinité.



Trône de grâce

François Boespflug, *Le Moyen Âge en lumière : Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, ed., Jacques Dalarun, Paris, Fayard, 2002, p. 313.



La Trinité du Psautier, miniature vers 1210, Psautier de Cantorbéry.
François Boespflug, *Le Moyen Âge en lumière : Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, ed., Jacques Dalarun, Paris, Fayard, 2002, p. 316.



Trinité triandrique, Lectionnaire de la Sainte-Chapelle de Bourges, Paris entre 1404 et 1416. François Boespflug, *Le Moyen Âge en lumière : Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, ed., Jacques Dalarun, Paris, Fayard, 2002, p. 323. Trois Personnes divines sous formes humaines disposées sans hiérarchie côte à côte et les Trois bénissent et tiennent ensemble le globe de l'univers.



Le Couronnement de la Vierge (1454), par le peintre Enguerrand Quarton. Musée Pierre du Luxembourg, Villeneuve-les-Avignon (183x220). [En ligne], URL: <http://www.enguerrandquarton.com/panneaux/couronnement.html>



Le Couronnement de la Vierge, par le peintre Michel Sittow (de 1496 à 1505). La Vierge est agenouillée devant Dieu le Père et le Christ, surmontés de la colombe du Saint-Esprit. Deux autres anges s'appêtent à la couronner. [En ligne], URL: <http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-couronnement-de-la-vierge-par-les-anges-en-presence-de-la-sainte-trinite>

Durant la fin du Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle), on assiste à une sorte de rivalité entre la figuration de Dieu en tant que Père et Fils. Le premier gagna vite du terrain avec des artistes de renom tel Raphaël et Michel-Ange (1510). Mais sous l'influence de l'art byzantin, on assiste à la montée en puissance de l'image du Rédempteur souffrant ou du Christ de douleur. L'art se met alors à détailler les souffrances du Christ en sa Passion, en imaginant le corps meurtri, les plaies, le sang du Christ, une couronne d'épines sur sa tête et les instruments de la passion²²⁴. Il faut signaler que cette représentation du Christ n'était pas un art en soi, mais un moyen pédagogique religieux pour inviter les croyants à prier en méditant sur la Passion du Christ. C'est durant cette époque que l'iconoclaste est considéré blasphémateur par les catholiques romains, alors que c'était l'inverse durant les premiers siècles de l'Église, où le peintre avait été assimilé à un blasphémateur, essentiellement parce que cet art s'était transformé en une adoration de l'image.

Lors de la création du drame liturgique, au X^e siècle, il était hors de question de présenter le Christ ou Dieu le Père en Occident. La première figuration du Christ vit le jour au XII^e siècle. Le drame liturgique le plus connu est « Le jeu d'Adam », ayant pour thème principal la chute et la rédemption de l'homme. Le Christ était bien figuré dans ce jeu. Mais ce n'est que vers le XV^e siècle que l'on osa donner des rôles aux hommes pour représenter Dieu le Père. Dans les quatre comédies bibliques de Marguerite de Navarre (1536-1540), Dieu le Père est le personnage principal²²⁵.

Les artistes réussissaient à créer des chefs-d'œuvre plastiques du Christ, de Dieu le Père, des anges, de la Vierge, de la Croix et des saints en se servant de l'Ancien et du Nouveau Testament comme sources primaires, mais tout en faisant appel à leur imagination. L'Église encourageait ce genre d'art, car il contribuait à

²²⁴ Les instruments de la Passion sont la croix, les clous et la couronne d'épines. L'Église byzantine les vénérât. Au XIII^e siècle, on y rajoute, en Occident, la lance, l'échelle, le marteau, les tenailles, une main et une lanterne.

²²⁵ François Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Bayard, Paris, 2006, pp. 103-133.

l'enseignement de la Bible, estimait-on. C'est ainsi que le *Catéchisme du Concile* (1564) indiqua que cette figuration avait sa raison d'être comme symbole, pour enseigner la providence de Dieu. Des artistes étaient même sollicités pour représenter par des sculptures les dogmes de la chrétienté à l'intérieur, comme à l'extérieur, des églises. Ces icônes fonctionnaient comme une Bible ouverte, pour tout homme désireux de connaître la foi chrétienne. On en trouve des exemples à Notre Dame de Paris ou à l'Église de l'Abbaye de Bath, dans le Somerset, sur laquelle est sculptée l'échelle de Jacob, où l'on peut voir les anges monter l'échelle, comme dans la vision de Jacob. Les statues à l'extérieur et les vitraux, les sculptures et les peintures à l'intérieur avaient pour rôle non seulement d'embellir l'édifice religieux, mais surtout d'instruire les gens. Cet art a connu son épanouissement durant la Renaissance et au XVII^e siècle grâce aux jésuites. Ce n'est donc pas le côté artistique qui motivait l'Église. Son souci primordial fut surtout la visualisation de ce que l'on ne pouvait voir : les mystères de la foi. Pour matérialiser ces mystères, on avait recours aux images qui figurent les miracles de la Bible mais aussi les pratiques religieuses. On peut citer aussi un autre exemple qui souligne bien l'importance des images dans l'éducation religieuse : les Bibles du Moyen Âge en regorgent, ces images ayant pour but d'éclairer le lecteur sur certains passages de l'Écriture. En effet, elles n'étaient pas destinées à embellir le texte ou créer une œuvre d'art autonome, mais elles servaient à instruire le petit peuple illettré, d'où le nom de ce genre de Bible, la « Bible des Pauvres ». Chaque page montre une scène du Nouveau Testament, encadrée de petites scènes de l'Ancien Testament préfigurant l'enseignement de la scène centrale²²⁶. Cet aspect visuel est important pour

²²⁶ Sur ce sujet, voir Lobrichon Guy, « La Bible des pauvres du Vatican, Palat. lat. 871. Essai sur l'émergence d'une spiritualité laïque dans l'Allemagne de la fin du Moyen Âge », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1986, vol. 98.1, pp. 295-327.

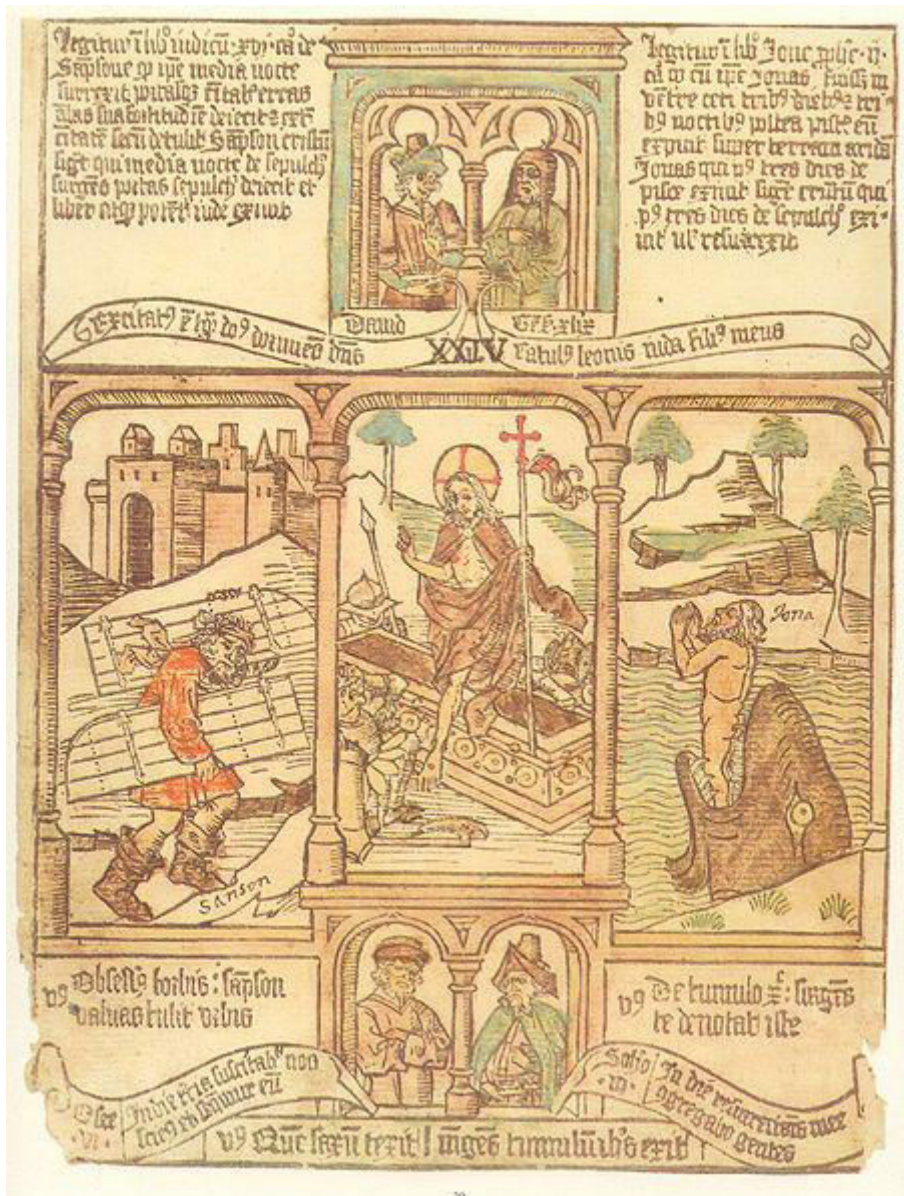
comprendre l'utilisation des images littéraires chez Bunyan, comme nous le verrons dans le deuxième chapitre.



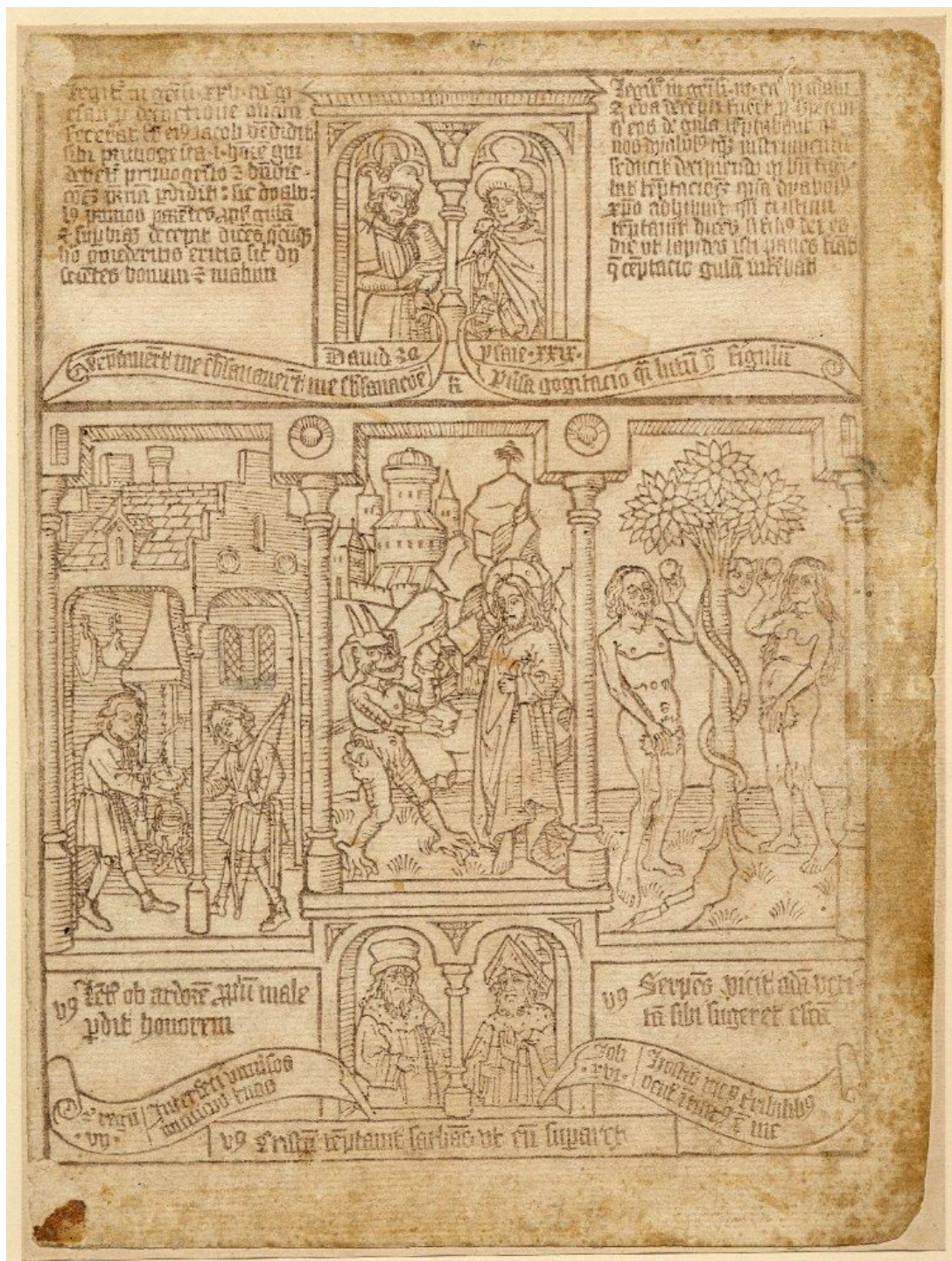
Les instruments de la Passion, Église Saint-Pierre de Collonges-la-Rouge.
Photographie de Jean Poussin. [En ligne],
<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Passion-instruments.jpg>



L'Église romane Notre Dame de Gargillesse (Indre) - fresques datées du XIIIe au XVIe siècle. [En ligne], URL: <http://www.premiumorange.com/tapisseries-licornes/CHASSE/03-%20les%20instruments%20de%20la%20Passion.htm>



Fac-similé de la feuille de la Bible des pauvres : La Résurrection du Christ. [En ligne], URL: <http://www.britishmuseum.org>
 Sur le principe de la typologie, l'Ancien Testament préfigure le Nouveau : sur la gauche, Samson arrache les portes de la cité (Juges 16, 3) ; sur la droite, Jonas sort du ventre de la Baleine (Jonas 2, 11) ; au centre, le Christ sort de son sépulcre.



Fac-similé de la feuille de la Bible des pauvres : « la tentation du Christ ». [En ligne],
 URL: <http://www.britishmuseum.org>

Au centre de la page, tentation dans le désert (Matthieu 4, 1-11) ; sur la gauche, Esäü vend à Jacob son droit d'aînesse pour un plat de lentille (Genèse 25, 29-34) ; sur la droite, Adam et Ève succombent au péché de la gourmandise (Genèse 3, 1-6)



Les anges montant et descendant l'échelle de Jacob décorent la façade de L'Église de l'Abbaye de Bath. [En ligne], URL: <http://pinterest.com/violetswagon/angels/>

Le recours à l'image plastique dans la chrétienté peut également expliquer l'apparition de l'emblème dans l'enseignement religieux. Beatrice Batson donne la définition suivante de l'emblème :

In its strictest sense, the Emblem consists of a picture illustrating some moral truth followed by a scriptural citation, a poem commenting on the significance of the picture, a quotation, or quotations, from the Church Fathers or other authorities, and frequently a concluding epigram²²⁷.

On retrouve la même définition chez Yves Giraud qui définit l'emblème comme : « une figure symbolique accompagnée d'une brève formule d'intitulé et d'une épigramme, l'ensemble ayant valeur didactique et moralisante²²⁸ ». Cet art s'est développé en Europe aux XVI et XVII^e siècles. Durant ces deux siècles, plus de 600 écrivains ont produit plus de 2000 livres d'emblèmes, considérés comme des supports pédagogiques dans les domaines religieux et profane. Le premier livre de ce genre est sans doute *Emblematum Liber* d'André Alciat (1492-1550), publié en 1531. Son succès fut tel que l'ouvrage fut réédité en Europe et en Angleterre 175 fois jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. La première collection d'emblèmes en anglais fut celle de Geoffrey Whitney, *A Choice of Emblems*, parue en 1586²²⁹. L'emblème connut un franc succès au XVII^e siècle surtout dans le domaine religieux. *Emblemes, Divines and Morall* (1635) de Francis Quarles (1592-1644) fut l'une des œuvres les plus populaires en Angleterre à cette époque. Quarles s'est inspiré des gravures des livres d'emblèmes des jésuites.

²²⁷ E. Beatrice Batson, *John Bunyan : Allegory and Imagination*, Londres, Croom Helm, 1984, p. 87. Il faut cependant signaler que la définition de l'« emblème » demeure très difficile à cerner avec exactitude, comme le démontre le spécialiste de l'emblème Peter Daly, qui souligne la confusion que le terme peut générer, « Definitions and Descriptions of Emblem-Books », *Literature in Light of the Emblem : Structural Parallels Between the Emblem and literature in the sixteenth and seventeenth centuries*, Toronto, U of Toronto P, 1979, pp. 3-9.

²²⁸ Yves Giraud, ed., *L'Emblème à la Renaissance : actes de la journée d'études du 10 mai 1980*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982, p. 9.

²²⁹ Batson, *Allegory and Imagination*, p. 87.

L'emblème est constitué de trois éléments indissociables et complémentaires : épigramme, gravure et texte. Chaque élément contribue à une meilleure compréhension d'une idée morale ou religieuse. Leur union est souvent comparée à l'union du corps et de l'âme. *Emblemes, Divines and Morall* exige que le lecteur interprète et décrypte progressivement l'idée exprimée par l'épigramme, la gravure et le poème : « The embleme is but a silent parable²³⁰ ». Quarles prône la nécessité de faire le lien entre l'image et le mot en ces termes : « Before the knowledge of letters, God was knowne by Hieroglyphicks ; And indeed, what are the Heavens, the Earth, nay every Creature, but Hieroglyphics and Emblemes of his Glory?²³¹ »

Nous avons tenu à retracer brièvement le parcours de l'image à travers l'Antiquité et le Moyen Âge pour deux raisons essentielles : pour mieux comprendre le rejet des images plastiques par les protestants, et les puritains en particulier, et pour mieux comprendre l'impact de cette situation iconique dans la littérature puritaine.

Cependant, ces représentations bibliques dans la peinture, la sculpture et la littérature étaient loin de faire l'unanimité dans le monde chrétien occidental. Certains chefs de file de la Réforme, au XVI^e siècle, déclarèrent ouvertement que cet art était blasphématoire, car les Écritures, selon eux, l'interdisaient. Par exemple Calvin, dès son arrivée à Genève, fit une priorité de la question de la représentation. Tout juste nommé Lecteur de la Sainte Écriture en l'Église de Genève (où il était en charge de l'organisation religieuse), il entreprit de réformer les mœurs, les Genevois n'étant pas assez pieux à ses yeux. Pour ce faire, il fallait détruire toutes les images

²³⁰ Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*, 3rd ed., Oxford, Oxford UP, 2004, p. 204.

²³¹ *Ibid.*

qui nuisaient à la foi du croyant dans la maison même de Dieu : « *Les articles sur la discipline ecclésiastique*, dès novembre 1536, atteignirent le premier objectif : les églises, devenues ‘temples’, furent dépouillées de leurs ornements, les images détruites, les croix elle[s]-mêmes ‘enseignes de la diablerie papale’ condamnées²³² ». Ainsi, sous l’exhortation du réformateur Guillaume Farel (1489-1565), le peuple déclara haut et fort, la même année, appartenir à la religion réformée :

With a single voice it was generally ordered, concluded, promised, and sworn to God by the raising of hands in the air that we all, unanimously, with the aid of God, wish to live in this holy evangelical law and Word of God as it is announced to us, wishing to abandon all Masses and other papal ceremonies and abuses, images, and idols, to live in union and obedience to justice²³³.

Calvin fustigea toutes les images plastiques représentant Dieu, affirmant que ce dernier n’avait pas besoin d’image pour être visible, puisqu’il s’exprime dans la vie quotidienne, et qu’il est présent dans la nature pour celui qui veut et sait le voir²³⁴. En 1536, il publia *L’institution de la religion chrétienne*, d’abord en latin puis dans une traduction française en 1541. Le chapitre 11 est intitulé : « Qu’il n’est licite d’attribuer à Dieu aucune figure visible : et que tous ceux qui se dressent des images, se révoltent du vrai Dieu », titre éloquent qui témoigne de son hostilité envers les images plastiques, appelées « idoles ».

Calvin n’est cependant pas le pionnier de l’iconoclasme protestant. Avant lui, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1480-1541) était connu pour sa haine sans limite à l’égard des images, qu’il place au même niveau que le meurtre et l’adultère. C’est d’ailleurs à cause de ses virulentes positions contre l’image qu’il se fâcha avec

²³² Daniel Rops, *L’Église de la Renaissance et la Réforme*, Paris, Fayard, 1955, p. 437.

²³³ Bernard Cottret, *Calvin, A Biography*, trad., Wallace M. McDonald, Michigan, Berdmans Publishing, 2000, p. 117.

²³⁴ Les historiens considèrent qu’il est difficile de déterminer avec exactitude les motivations des iconoclastes, mais on peut y lire des raisons théologiques, sociales, politiques et économiques à la fois.

son collègue et ami Martin Luther. Les deux réformateurs, en dépit de leur convergence sur plusieurs points théologiques, comme la suprématie de la Bible dans la foi, ne parvinrent jamais à s'entendre sur les versets qui interdisent l'image : Exode 20, 4-6 et Lévitique 5, 8-10, qui sont la source principale du premier Commandement. Pour Luther, cette interdiction n'était plus valable pour les chrétiens (tout comme, par exemple, la circoncision).

Le protestantisme de la plupart des réformateurs est ainsi caractérisé par un violent iconoclasme. La destruction se propagea quasiment partout en Europe, occasionnant la perte d'une partie de l'héritage catholique médiéval²³⁵. Les réformateurs s'opposaient aux icônes car ils estimaient qu'elles étaient une pure invention de Rome. Ils réclamaient, par conséquent, le retour aux sources de la chrétienté : « Le christianisme aurait pu rester une religion sans images [...] toute grande réforme en son sein se réfère à l'Église primitive, qui n'en avait pas », observe François Boespflug²³⁶. En Angleterre, certains théologiens ont également exprimé leur hostilité à l'égard des images. Selon John Wycliffe, par exemple, « Thou schalt not make to thee a grauun ymage ... thou schalt not herie tho, nether thou schalt worship » ou encore William Tyndale, « Abstayne them selves from filthies of ymages²³⁷ ».

Cette haine des premiers réformateurs trouva écho chez les puritains. Ces derniers, qui étaient à la recherche d'un christianisme pur, voyaient les images comme des innovations papales qui corrompaient la « vraie » Église. Leur argument était que les trois premiers siècles du christianisme, comme nous l'avons vu, étaient caractérisés par l'absence d'images. Ils accusaient ainsi les catholiques d'avoir

²³⁵ Voir Lee Palmer Wandel, « The images in the churches », *Voracious Idols & Violent Hands : Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, pp. 26-53.

²³⁶ Boespflug, *op. cit.*, p. 104.

²³⁷ J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, eds, « Image », *The Oxford English Dictionary*, vol. 7, Oxford, Clarendon P, 1989, p. 665.

falsifié la foi apostolique par des pratiques inventées à des fins purement personnelles. En outre, les puritains affirmaient que le catholicisme, et du coup la religion Établie, qui était en partie « souillée » par l'Église de Rome, étaient trop attachés aux objets, vêtements, cérémonies et signes extérieurs : surplis, reliques, genuflexion, etc., en un mot, les adiaphores, ou « choses indifférentes²³⁸ ». Les images étaient rangées parmi ces éléments non apostoliques. John Hooper (1495-1555) fut l'un des premiers à fustiger les tenues vestimentaires et les images :

The outward preparation; the more simple it is, the better it is, and the nearer unto the institution of Christ and his apostles. If he have bread, wine, a table, and a fair tablecloth, let him not be solicitous nor careful for the rest, seeing they are not things brought in by Christ, but by popes; unto whom, if the king's majesty and his honourable council have good conscience, they must be restored again; and great shame it is for a noble king, emperor, or magistrate, contrary to God's will, to detain and keep from the devil or his minister any of their goods or treasure, as the candles, vestments, crosses, altars! For if they are kept in the church as indifferent things, at length they will be maintained as necessary things²³⁹.

Après avoir habilement commenté le deuxième commandement qui interdit l'image, John Hooper explicite :

Moses, Deut. iv. giveth a reason of the first part, why no image should be made : "Remember," saith he to the people, "that the Lord spake to thee in the vale of Oreb. Thou heardest a voice, but sawest no manner similitude, but only a voice heardest thou." Esay, cap. 40, 41, 45, 46. diligently sheweth what an absurdity and undecent thing it is, to profane the majesty of God incomprehensible with a little block or stone; a spirit with an image. The same doth Paul, Acts xvii. The text therefore

²³⁸ Pour le sujet des adiaphores, voir plus haut, la première partie, pp. 106-110.

²³⁹ John Hooper, *Writings of the Dr. John Hooper, Bishop of Gloucester and Worcester*, Londres, The Religious Tract Society, 1831, p. 534.

forbiddeth all manners of images, that are made to express or represent Almighty God²⁴⁰.

Les puritains, au XVI^e, sous le règne du roi Édouard VI, prêchaient ouvertement contre les abus papaux, et beaucoup de fidèles, encouragés par le discours des prédicateurs, brisèrent les sculptures dans les églises. Selon eux, ces images et ces tenues vestimentaires étaient responsables de la superstition du peuple²⁴¹. De même, le Livre des Prières Publiques (*The Book of Common Prayer*) fut la cible de nombreuses attaques.

Un siècle plus tard, les attaques contre ces rites, images et vêtements, se retrouvent dans la littérature puritaine. Bunyan y fait allusion dans ses allégories à maintes reprises, comme par exemple à travers les personnages Talkative et Formalist. Il lui arriva aussi de les dénoncer explicitement dans ses sermons et traités. Beth Lynch remarque que les minutes de la congrégation de Bedford révèlent que Bunyan exhortait clairement ses frères et sœurs à ne pas toucher au Livre des Prières Publiques²⁴². De la même façon, les puritains du Nouveau Monde ne portaient pas dans leur cœur les images et vêtements de l'Église catholique. Le puritain John Cotton exporta en Nouvelle-Angleterre la tradition iconoclaste des non-conformistes anglais : « About 1615, shortly after he had become vicar of St. Botolph's church in Boston, Lincolnshire, he adopted the Puritan practice of refusing vestments, genuflection, and the use of the cross in baptism - all 'images' he believed to be false²⁴³ ».

Selon les puritains, l'Église catholique romaine s'était embourbée dans des rites, des pratiques et des traditions qui égarèrent les croyants et mettaient en danger

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 317.

²⁴¹ Pour le thème de l'iconoclasme sous le règne d'Édouard VI, voir Eamon Duffy, « The Attack on Traditional Religion III : The Reign of Edward VI », *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven, Yale UP, 2005, pp. 448-477 ; James A. Patrick, ed., *Renaissance And Reformation*, vol. 1, New York, Marshall Cavendish Corporation, 2007, pp. 608-609.

²⁴² Beth Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, Cambridge, D. S. Brewer, 2004, p. 35.

²⁴³ Anne Kibbey, *The Interpretation of Material Shapes in Puritanism : A Study of Rhetoric, Prejudice, and Violence*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, p. 65.

leur salut. Cette conviction s'étendait aussi à la liturgie, conservée par l'Église Établie. La suppression de cette liturgie, dans la foulée de celles des images et ornements vestimentaires, pourrait alors, selon les puritains, rapprocher l'Église d'Angleterre de la foi pure.

Les puritains s'inquiétaient notamment de l'importance qu'accordait l'Église catholique romaine à l'image : du simple moyen pédagogique pour illustrer les mystères de la foi, elle était devenue un objet de culte à part entière. Daniel Arasse nous rapporte que si les représentations des plaies du Christ ressemblent à des bouches, c'est parce que les textes de dévotion recommandent les croyants d'en baiser l'image en tentant d'imaginer qu'elle est réelle²⁴⁴. Les mots de la sainte Melchide peuvent bien illustrer cette dévotion excessive : « Très-miséricordieux Jésus, permettez-moi de baiser cette plaie d'amour. Embrasez mon cœur du feu de votre charité. Vos plaies sont des bouches qui parlent à votre Père en faveur de ceux qui les honorent. Par ces saintes plaies, ayez pitié de tous les pécheurs, convertissez-les²⁴⁵ ». Cette attitude a nourri l'animosité que les puritains avaient pour le catholicisme romain qu'ils estimaient idolâtre²⁴⁶. Le deuxième commandement, en effet, interdit les images : « You shalt have no other gods before me. Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness of any thing that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth²⁴⁷ ». Notons que le terme « image » cité dans ces versets est en hébreu *pessel* qui signifie image taillée et idole. En français, l'hébreu est généralement rendu de la façon suivante, « Tu ne te feras

²⁴⁴ Daniel Arasse, *Le Détail : Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996, p. 85.

²⁴⁵ J.-B. Lasausse, *Le chrétien brûlant d'amour pour Jésus-Christ crucifié ou Nécessités et avantages qu'on retire de la Méditation des souffrances de Jésus-Christ*, Paris, Chez Rusan, 1825, p. 268.

²⁴⁶ Il faut noter qu'à cette époque certains catholiques, pour démontrer que les statues et les icônes étaient dotées d'un pouvoir divin, comme Marie qui pleurait de « réelles » larmes, n'hésitaient pas à recourir à certains stratagèmes, comme des ruses mécaniques. Les protestants iconoclastes durant la Réforme étaient contents de révéler au grand public les mécanismes avec lesquels les images magiques arrivaient à réaliser des « miracles ». Dans l'abbaye de Boxley de Kent, une certaine image était vénérée pour sa capacité de bouger la tête. Mais lorsqu'elle fut détruite, on découvrit alors que l'animation miraculeuse était causée mécaniquement. Ziolkowski, *op. cit.*, p. 22.

²⁴⁷ Exode 20, 3-4.

point d'*idole*, ni une *image* quelconque de ce qui est en haut dans le ciel²⁴⁸ », là où la traduction anglaise, comme la Bible de Genève et de la Bible du roi Jacques, préfère « *graven image* ». Notons aussi le lien fort entre le Veau d'or et l'idolâtrie dans la Torah. L'expression « *graven image* » offrait en effet de multiples interprétations (la croix, la colombe, l'agneau, les saints, Marie, le paradis...) et c'est ainsi que les puritains détruisirent beaucoup de ces représentations²⁴⁹. Dans son ouvrage *An Answer to the Lamentation of Cheapside Crosse* (1642), le baptiste Samuel Loveday répondit aux attaques à l'encontre des puritains, en démontrant que les Écritures condamnent les images, et que la Croix (notamment *Cheapside Crosse*) est dangereuse pour l'homme, car elle peut le pousser à l'idolâtrie²⁵⁰. Pour Loveday, l'être humain a par nature tendance à vouloir adorer « un Dieu visible²⁵¹ ». Ainsi, la croix peut engendrer le blasphème. Pour appuyer son argumentation, Loveday cite Exode 20, 23, puis fait observer que l'interdiction des images par Dieu est mentionnée deux fois dans le même chapitre (c'est-à-dire 4 et 5), et Exode 32, dans lequel il est dit que Dieu frappa de la peste ceux qui adorèrent le veau²⁵². Bunyan, lui

²⁴⁸ *La Bible : Hébreu-Français*, ed., Zadoc Kahn, Tel-Aviv, Sinaï, 1994, p. 141. C'est probablement la raison pour laquelle l'interdiction de l'image dans l'ancienne tradition juive est plus générale. En d'autres termes, elle concerne toutes les images (statues, peinture, etc.). « Toutes les images », écrit Pierre Prigent, « semblent être englobées par ces commandements solennels car l'image a partie liée avec l'idolâtrie », Pierre Prigent, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen, Mohr-Paul Siebeck, 1990, p. 1.

²⁴⁹ Daniel Neal, *The History of the Puritans ; or Protestant Nonconformists : From Reformation in 1517, to the Revolution in 1688*, Londres, J. Tegg and Son, 1837, p. 543.

²⁵⁰ Le titre complet est *An Answer to the Lamentation of Cheapside Crosse. Together with Reasons why so many doe desire the downfall of it, and all such Popish Reliques* (1642).

²⁵¹ Cela fait écho à Calvin qui affirme que l'esprit humain est une forge perpétuelle d'idoles. Spraggon, *op. cit.*, p. 11.

²⁵² *Ibid.*, pp. 43-44. En vérité cette interdiction est soulignée plusieurs fois dans l'Ancien Testament : « Thou shalt make thee no molten gods », (Exode 34, 17) ; « Turn ye not unto idols, nor make to yourselves molten gods: I am the Lord your God », (Lévitique 19, 4) ; « Ye shall make you no idols nor graven image, neither rear you up a standing image, neither shall ye set up any image of stone in your land, to bow down unto it: for I am the Lord your God », (Lévitique 26, 1) ; « Take ye therefore good heed unto yourselves; for ye saw no manner of similitude on the day that the Lord spake unto you in Horeb out of the midst of the fire: lest ye corrupt yourselves, and make you a graven image, the similitude of any figure, the likeness of male or female, The likeness of any beast that is on the earth, the likeness of any winged fowl that flieth in the air, the likeness of any thing that creepeth on the ground, the likeness of any fish that is in the waters beneath the earth: And lest thou lift up thine eyes unto heaven, and when thou seest the sun, and the moon, and the stars, even all the host of heaven, shouldest be driven to worship them, and serve them, which the Lord thy God hath divided unto all nations under the whole heaven », (Deutéronome 4, 15-19). Et plus loin : « thy people which thou hast brought forth out of Egypt have corrupted themselves; they are quickly turned aside

aussi, critique la tradition iconique de l'Église romaine, la jugeant idolâtre et contraire aux Écritures :

That God forbids not only images, but the *likeness of any thing*; books, altars, fancies, imaginations, or any thing in heaven above, or in the earth beneath, to bow down to, or to make them a means to worship or come to God by, if he has not commanded nor tolerated them in his holy word²⁵³.

Des puritains, comme Thomas Watson, par exemple, dans son traité sur les dix commandements, ou bien Richard Baxter, qui affirme que le Décalogue est l'une des premières règles morales à apprendre²⁵⁴, avancèrent l'idée que les catholiques avaient délibérément omis le deuxième commandement du Décalogue et qu'ils ont dû alors diviser en deux le dixième pour arriver au nombre exact. Cette falsification, qui contribue à justifier l'« idolâtrie », est, selon Richard Sibbes, un pur poison pour l'esprit humain :

What if there were liberty given for men to go about the country to poison people ! Would we endure such persons, and lay hold of them? So in that we are freed from Jesuits who go about the country to poison the souls of God's people, let us shew our thankfulness for this, and shun idolatry of all sorts whatsoever [...] See from hence that there can be *no toleration of that religion*, no more, as was said, than to tolerate poisoners²⁵⁵ ».

out of the way which I commanded them; they have made them a molten image », (Deutéronome 9, 12) et « Cursed be the man that maketh any graven or molten image, an abomination unto the Lord, the work of the hands of the craftsman, and putteth it in a secret place. And all the people shall answer and say, Amen », (Deutéronome 27, 15) « Confounded be all they that serve graven images, that boast themselves of idols: worship him, all ye gods », (Psaumes 97, 7).

²⁵³ John Bunyan, *Of Antichrist and His ruine*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol. 2, p. 43. ([http : //www.bunyanministries.org](http://www.bunyanministries.org)) Notons que Bunyan rejette donc les adjectifs. Selon lui, les choses qui ne sont pas tolérées ou recommandées par la Bible sont interdites. Le fait que l'Écriture n'ait pas explicitement autorisé la prosternation devant les images prouve leur interdiction.

²⁵⁴ Contrairement à Milton qui ne voyait pas dans le Décalogue le code moral parfait : « Milton admitted that he was 'not one of those who are consider the decalogue a faultless moral code'. He believed that 'we are released from the decalogue' », écrit Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993, p. 374.

²⁵⁵ Richard Sibbes, *The Complete Works of Richard Sibbes*, Alexander B. Grossart, ed., vol. 2, Londres, James Nisbet, 1862, pp. 288-300.

Ainsi, les historiens pensent que les puritains se montraient plus calvinistes que luthériens dans leur façon de traiter l'image plastique. La position de Luther semble se rapprocher de celle des catholiques sur ce point. Il déclare que la première partie du deuxième commandement est toujours valide pour les chrétiens mais pas la deuxième, qui, pour lui, ne concerne que les Israélites, car ces derniers étaient à cette époque entourés par des nations païennes, qui vénéraient les idoles.

Après une première vague iconoclaste sous le règne d'Édouard VI, le désir de détruire les images religieuses en Angleterre reprit de l'ampleur durant les années 1640-1660. C'est ainsi que John Dryden décrit cette période dans *Absalom and Achitophel* (1679) : « And never was Rebel to Arts a friend²⁵⁶ ». En 1641, le Parlement ordonne d'enlever les images à l'intérieur des églises et, en 1643, de démolir les croix dans tous les lieux, qu'ils soient publics, religieux ou profanes²⁵⁷. C'est cette même année, comme le fait remarquer Julie Spraggon, que le Parlement crée aussi un comité chargé de la démolition des « monuments de la superstition et de l'idolâtrie²⁵⁸ ». À la question : « Is it well done of our souldiers (which seem to be religious) to break down Crosses and Images where they meet with any? », Cromwell répond :

I confess but nothing ought to be done in a tumultuous manners. But seeing God hath put the Sword of Reformation into the souldiers hand, I think it is not amiss that they should cancel and demolish those Monuments of Superstition and Idolatry, especially seeing the Magistrate and the Minister that should have done it formerly neglected it²⁵⁹.

Parmi les images que le Parlement fait enlever, se trouvent, par exemple, les treize statues (Jésus et les apôtres) sur le portail de la cathédrale de Canterbury, ainsi que

²⁵⁶ Voir Spraggon, « The Official Iconoclasm: the Long Parliament and the Reformation of Images », *op. cit.*, pp. 61-98.

²⁵⁷ Voir Spraggon, *op. cit.*, pp. 40-46.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁹ Oliver Cromwell, *The Souldiers Catechisme : Composed for the Parliament Army* (1644), Londres, E. Stock, 1900, pp. 20-21.

les images des saints. Il y a aussi, sur les vitraux de la cathédrale, les images de saint Augustin et sept grandes images de la Vierge Marie, portée au ciel par des anges (à ses pieds, on pouvait admirer le soleil, la lune et les étoiles), ainsi que de nombreuses représentations de Dieu le Père, du Saint Esprit et du Christ²⁶⁰.

Le puritain William White, en 18 janvier 1573, justifie l'attitude des puritains à l'égard de l'art plastique en déclarant :

In Deuteronomy, and other places, the Israelites are commanded, not only to destroy the alters, groves, and images, with all thereto belonging, but also to abolish the very names; and God by Isaiah commandeth not to pollute ourselves with garments of the image, to cast it away as a monstrous clout²⁶¹.

Si les images ont suscité l'hostilité des iconoclastes puritains, elles ont, au contraire, fait rebondir l'amour que les iconodules leur portaient. Des écrivains et poètes s'élevèrent ainsi contre les actions des puritains. Margaret Cavendish, duchesse de Newcastle, en est un bon exemple. Dans son poème « An antient Cross », publié en 1656 dans *Natures Pictures drawn by Fancies Pencils to the Life*, elle critique l'iconoclasme puritain :

An antient Cross liv'd in our Fathers time,
With as much Fame, as did the Worthy nine;
No harm it did, nor injury to none,
But dwelt in peace, and quietly alone;
...
Yet peacefull Nature, nor yet humble Minde,
Shall not avoyd rude Ignorance that's blinde,
That superstitiously beats down all things
Which smell but of Antiquity, or springs
From Noble Deeds, nor love, nor take delight,

²⁶⁰ Pour d'autres exemples, voir Daniel Neal, *The History of the Puritans ; or Protestant Nonconformists ; From Reformation in 1517, to the Revolution in 1688*, Londres, J. Tegg and Son, 1837, pp. 544-545.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 209.

In Laws, or Justice, hating Truth and Right;
But Innovations love, for that seems fine,
And what is new, adore they as divine;
...
And so this Cross, poor Cross, all in a rage
They pull'd down quite, the fault was onely Age²⁶².

Cavendish fait ici allusion à la Croix de Cheapside, démolie en 1643. Bien avant Cavendish, Ben Jonson illustre bien la réaction à l'égard du puritanisme iconoclaste. Dans *Bartholomew Fair* (1614), pour souligner le caractère absurde de la religion puritaine, il satirise le personnage Zeal-of-the-Land Busy. Ce dernier se dispute avec une marionnette dans la foire, parce qu'il la considère comme une idole païenne (« *heathenish idol* »). Les écrivains royalistes rappelaient souvent les ravages excessifs du comité cromwellien pour démontrer l'esprit fanatique des puritains²⁶³.

Ce long conflit autour de l'image démontre à quel point le sujet est sensible. D'ailleurs l'image ne demeure pas moins conflictuelle de nos jours, dans certaines cultures. La représentation iconique du sacré (Dieu, paradis, prophètes) en islam, par exemple, pose toujours problème²⁶⁴.

1.3. L'image littéraire

Les réformateurs, comme nous l'avons vu, rejetaient farouchement la tradition iconique de l'Église catholique mais nous avons aussi signalé que cette hostilité n'était pas forcément partagée par tous. Il y avait ceux qui rejetaient l'image

²⁶² Margaret Cavendish, « An Ancient Cross », dans Peter Davidson, ed., *Poetry and Revolution : An Anthology of British and Irish Verse, 1625-1660*, Oxford, Oxford UP, 1998, p. 450.

²⁶³ C'est cette propagande qui a perpétué le portrait d'un puritanisme philistin pendant des siècles. Les historiens, comme Francis Bremer et Christopher Hill, aujourd'hui, ont nuancé le propos : le gouvernement de Cromwell aimait la littérature la musique et l'architecture.

²⁶⁴ Pour l'étude de la position de l'image en islam, voir Boespflug, *op. cit.*, pp. 39-63 ; Martine Joly, « Image et Islam », *L'image et les signes : Approche sémiologique de l'image fixe*, Paris, Nathan U, 1994, pp. 51-54 ; Ziolkowski, *op. cit.*, p. 26.

en bloc, sans négociation aucune, à l'instar de Karlstadt, et ceux qui souhaitaient l'abolir parce qu'elle représentait une fausse image du Christ.

Cette divergence entre les réformateurs sur la place de l'image plastique dans la religion est comparable à la dispute puritaine concernant l'image littéraire. Beaucoup de puritains iconoclastes condamnaient à la fois l'image plastique et l'image littéraire, souvent appelée métaphore ou allégorie. Ils considéraient que l'image littéraire était aussi frappée de sanction par le deuxième commandement, parce qu'elle est une création de l'imagination. John Cotton explique cette position en ces termes : « The second *commandment*, in forbidding Images, forbiddeth not only bodily images, (Graven or Molten, or Painted) but all spiritual Images also; which are the Imaginations and Inventions of men ²⁶⁵ ». Il est aussi intéressant de rappeler la position plus tardive de William Blake quant à l'imagination. En analysant le rôle de la raison et de l'imagination dans la littérature, le poète affirme que l'imagination est beaucoup plus importante que la raison. Pour lui, l'imagination possède un trait divin : comme Dieu, elle a la capacité de *créer* des idées. Ce n'est peut-être pas sans raison que Blake est l'un des plus célèbres illustrateurs de *The Pilgrim's Progress*²⁶⁶.

Cotton et beaucoup de puritains du XVII^e siècle considéraient au même titre image littéraire et image plastique et se montrèrent hostiles aux deux. Ces puritains combattirent l'image littéraire car ils estimaient que beaucoup de chrétiens (même certains puritains, comme nous allons le voir) s'en servaient largement dans leurs récits. L'emploi récurrent de métaphores, allégories, comparaisons, métonymies, etc. était semblable, à leurs yeux, à l'amour des catholiques pour les icônes. Selon Anne Kibbey,

²⁶⁵ John Cotton, *A Modest and Clear Answer to Mr Ball's Discourse of Set Forms of Prayer*, London, H. Overton, n. d., p. 29.

²⁶⁶ Voir Gerda S. Norvig, *Dark Figures in the Desires : Blake's Illustrations to The Pilgrim's Progress*, Berkeley, U of California P, 1993.

Cotton's emphasis on the comprehensiveness of the commandment reflects his concern to find a sanction for images that were verbal, poetic, or visionary, what we would call literary or mental images rather than icons. His interpretation reflects the fact that his iconoclasm, aside from his nonconformity in dress and gesture, was a verbal phenomenon. Like the beliefs of the early Protestants concerning icons, his attitude toward verbal images was one of oblique reverence that often found expression in seeming repudiation²⁶⁷.

Pour les adversaires de l'image littéraire, la métaphorisation pouvait éloigner le lecteur du sens propre que Dieu veut transmettre. Ils recommandaient donc de rester fidèle à la lettre, sans laisser libre cours à l'imagination : ils privilégiaient une lecture littérale.

Tyndale peut ainsi attaquer les catholiques, car, selon lui, à travers l'image littéraire, ils utilisaient les Écritures pour servir leurs causes personnelles, en un geste totalement contraire à la « pure » foi des premiers chrétiens :

And as they are false prophets which prove with allegories, similitudes, and worldly reasons, that is no where made mention of in the Scripture; even so count them for false prophets which expound the Scriptures darwing them unto a worldly purpose clean contrary unto the ensample, living, and practising of Christ and of his apostles, and all the holy prophets²⁶⁸.

Dans son livre *Pseudochristus*, le puritain Ellis Humphrey fustige William Franklin et Mary Gadbury car ses derniers, selon lui, allaient toujours au-delà du texte biblique pour aboutir à des interprétations purement personnelles et, surtout, contraires à l'exégèse orthodoxe. Pour Ellis, les anabaptistes, Chercheurs, Quakers et autres sectes, même les juifs et les catholiques, « abusent d'Écritures » (*abusers*

²⁶⁷ Kibbey, *op. cit.*, p. 66.

²⁶⁸ William Tyndale and John Firth, *The Works of the English Reformers : William Tyndale and John Firth*, ed., Thomas Russell, III Vol, Londres, Ebenezer Palmer, 1831, pp. 353-354.

Scriptures) car ils les interprètent spirituellement²⁶⁹. Thomas H. Luxon écrit à ce sujet :

The specific abuses of the scriptures he [Ellis] charges against Franklin and Gadbury are : (1) they perversely interpret Scripture according to « Allegorical fancies », (2) they apply specific portions of Scripture too directly to themselves, (3) they reject and condemn the Scripture altogether even as they use « seeming Scripture-Gospel expressions » and (4) they exhibit a deceitful theatricakity in their use and abuse of Scripture and Scripture language calculated to lend actions and speeches the authority of the very Scripture they abuse and reject²⁷⁰.

En un mot, Ellis leur reproche de s'éloigner du « vrai sens » (*true sense*) des Écritures.

Comme le fait remarquer Luxon, le « vrai sens » de l'Écriture fut l'une des raisons de la querelle entre les catholiques (mais aussi les juifs) et les protestants. Pour ces derniers, le texte scripturaire ne possède qu'une seule interprétation : la signification immédiate obtenue par le sens littéral. Luther écrit : « The Holy Spirit is the plainest writer and speaker in heaven and earth, and therefore His words cannot have more than one, and that the very simplest, sense, which we call the literal, ordinary, natural, sense²⁷¹ ». On retrouve le même point de vue chez William Tyndale : « Thou shalt understand, therefore, that the Scripture hath but one sense, which is the literal sense²⁷² ».

²⁶⁹ Le terme « abuser » (*to abuse*) est très souvent présent pour signaler les interprétations hétérodoxes de l'Écriture. Bunyan, par exemple, tente de justifier dans son apologie qu'il reste fidèle à la Bible tout en allégorisant son texte :

« I find not that I am denied the use
Of this my method, so I no abuse
Put on the words, things, readers; or be rude
In handling figure or similitude », *PP*, p. 7.

Henri Wansbrough a intitulé son livre sur l'histoire de l'interprétation de la Bible : *The Use and Abuse of the Bible : A Brief History of Biblical Interpretation*, Londres, T & T Clark, 2010.

²⁷⁰ Thomas H. Luxon, *Literal Figures : Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation*, Chicago and Londres, U of Chicago P, 1995, p. 8.

²⁷¹ Martin Luther, *Luther's Works*, ed., Helmut T. Lehman, Vol III, Philadelphie , Fortress Press, 1960, p. 335.

²⁷² Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 339.

Mais ce littéralisme, voire hyper littéralisme, comme l'appelle Luxon, est-il réellement le langage ou le style des Écritures, comme l'affirment les premiers réformateurs ? Et la métaphorisation du texte biblique est-elle vraiment une innovation de l'Église catholique du Moyen-Âge, comme ils le maintiennent ? Avant d'analyser l'image littéraire chez les puritains défenseurs de l'emploi du langage figuratif dans l'interprétation des Écritures, nous estimons pertinent d'aborder ces deux questions. Pour répondre à la première question, Bunyan aurait considéré l'approche exégétique de Tyndale, Luther et autres adversaires de l'image littéraire comme allant à contre courant des Écritures. Bunyan, en effet, considérait qu'on pouvait chercher le sens d'un texte au-delà de la lettre, puisque la Bible elle-même s'exprime maintes fois par des métaphores :

The prophets used much by Metaphors
To set forth truth; Yea, who so considers
Christ, his Apostles too, shall plainly see²⁷³.

Le langage métaphorique est donc tout simplement celui de l'Ancien et du Nouveau Testaments²⁷⁴.

Un thème qui a occupé une grande place dans l'histoire de l'herméneutique chrétienne, et qui est toujours d'ailleurs d'actualité dans certains pays, notamment aux États-Unis, est l'Apocalypse. On scrutait scrupuleusement les images bibliques en les comparant avec les événements de leur époque pour prédire la fin du monde, car c'est à cet instant que Dieu allait sauver ses élus et que la paix règnerait à jamais. Ces allusions à l'intervention providentielle de Dieu, signalées par un style figuratif, sont en fait récurrentes dans l'Ancien Testament où les prophètes sont chargés de rappeler au peuple hébreu la crainte de la justice de Yahvé et surtout de rappeler les

²⁷³ *PP*, p. 6.

²⁷⁴ Nous allons voir le non littéralisme de Bunyan dans le deuxième chapitre.

bienfaits dont ils étaient les bénéficiaires, puisqu'ils avaient été sauvés de l'emprise de leurs ennemis. Henry Wansbrough explique bien ce point :

Such cosmic imagery had first been used by the prophets to describe the disastrous divine intervention to punish unfaithful Israel by the hand of the Assyrian and Babylonian invaders, and then later to describe the saving divine interventions by which Israel was brought back from exile and re-established in Jerusalem. This becomes the classic language and imagery of divine intervention²⁷⁵.

Dans le Nouveau Testament, les exemples qui montrent la présence des images sont nombreux. Nous pouvons notamment en citer deux, tirés des écrits de Paul et Jean. Dans l'Épître aux Corinthiens, Paul s'appuie sur une exégèse spirituelle du Deutéronome pour légitimer le droit des envoyés (missionnaires) de recevoir des salaires :

Say I these things as a man? or saith not the law the same also? For it is written in the law of Moses, *Thou shalt not muzzle the mouth of the ox that treadeth out the corn. Doth God take care for oxen?* Or saith he it altogether for our sakes? For our sakes, no doubt, this is written: that he that ploweth should plow in hope; and that he that thresheth in hope should be partaker of his hope. If we have sown unto you spiritual things, is it a great thing if we shall reap your carnal things?²⁷⁶

C'est Paul qui vit en Christ le second Adam²⁷⁷ ; c'est lui aussi qui est à l'origine de l'image du sportif dans sa course pour représenter l'effort et la volonté du croyant qui veut vivre dans le royaume des cieux²⁷⁸. Par ces exemples, Paul privilégie une

²⁷⁵ Wansbrough, *op. cit.*, pp. 8-9.

²⁷⁶ 1 Corinthiens 9, 8-11. (Les italiques sont de nous, Deutéronome 25, 4).

²⁷⁷ « But not as the offence, so also is the free gift. For if through the offence of one many be dead, much more the grace of God, and the gift by grace, which is by one man, Jesus Christ, hath abounded unto many », Rome 5, 15.

²⁷⁸ C'est une image que Bunyan a reprise dans *The Heavenly Footman* et à laquelle il fait allusion à maintes reprises dans *The Pilgrim's Progress*. Sur ce sujet, voir Nigel Smith « Bunyan and the Language of the Body in Seventeenth-Century England », dans Anne Laurence, W. R. Owens and Stuart Sim, eds, *John Bunyan and his England 1628-88*, Londres, The Hambledon P, 1990, p. 164 ; Roger Sharrock, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968, p. 72 ; M. P. Willcocks, *Bunyan Calling : A voice from the Seventeenth Century*, Londres, George Allen & Unwin, 1978, p. 18.

lecture non littéraliste, voire, quelquefois, complètement opposée au littéralisme : « Who also hath made us able ministers of the new testament; not of the letter, but of the spirit: for the letter killeth, but the spirit giveth life²⁷⁹ ». Dans ses débats avec les Juifs, il affirme que la Jérusalem des chrétiens est céleste, non la Jérusalem des Écritures²⁸⁰. Ainsi donc Paul confirme « que la démarche allégorique [...] est pour les chrétiens fondamentale²⁸¹ ».

Dans l'Apocalypse, à travers les visions de Jean, nous retrouvons les révélations apocalyptiques des prophètes de l'Ancien Testament, mais d'une manière plus soutenue en matière d'allégories, métaphores et comparaisons. Même les chiffres ont un sens allégorique. La Nouvelle Jérusalem décrite par Jean est structurée par les nombres : les douze portes avec le nom des douze tribus d'Israël, douze fondements (assises) qui représentent les douze apôtres. Le chiffre douze semble d'ailleurs remplacer le chiffre sept. Henry Wansbrough fait remarquer que le chiffre sept est celui de la perfection, alors que le chiffre six est celui de l'imperfection et de la malédiction²⁸². Jean semble être plus favorable au style imagé que les autres Évangélistes, son expression est souvent figurative, et c'est pour cette raison que son Évangile est surnommé « l'Évangile spirituel ».

De même, nous trouvons, dès l'aube de la chrétienté, des docteurs ayant un penchant pour les figures rhétoriques, comme les métaphores et les allégories. Méliton de Sardes, par exemple, figure importante de la christologie au II^e siècle, a souvent recours aux images. Dans son œuvre le *Peri Pasha*, il s'exprime par un style riche en images. Dans sa haine des Juifs, qu'il tient responsables de la mort de

²⁷⁹ 2 Corinthiens 3, 6.

²⁸⁰ Galates 3, 21-3.

²⁸¹ Hersant, *op. cit.*, p. 173.

²⁸² Wansbrough, *op. cit.*, p. 9.

Jésus,²⁸³ il représente le rôle de la Loi par rapport à Jésus en ces termes :

For this reason a preliminary sketch is made of the future thing
Out of wax or of clay or of wood,
In order that what will soon arise
Taller in height,
And stronger in power,
And beautiful in form,
And rich in its construction,
May be seen through a small and perishable sketch.
But when that of which it is the model arises,
That which once bore the image of the future thing
Is itself destroyed as growing useless
Having yielded to what is truly real the image of it;
And what once was precious becomes worthless
When what is truly precious has been revealed²⁸⁴.

Les images du « moule » et du « produit » sont deux métaphores qui lui permettent de montrer que la doctrine de Jésus est plus précieuse et plus durable que la Loi des juifs. Le moule en cire, en argile ou en bois, qui est une métaphore de la Torah, s'usera, mais non le produit pour lequel il est destiné : Jésus lui-même et sa doctrine.

Le Père de l'Église Irénée de Lyon, autre figure illustre du christianisme du II^e siècle, a, lui aussi, recours à l'allégorie et à la typologie dans ses écrits. Ses réflexions philosophiques sur le texte scripturaire firent de lui « le véritable créateur de l'exégèse moderne²⁸⁵ ». Il fut l'un des premiers Pères de l'Église à prêcher la divinité de Jésus. Il considérait que Jésus n'était pas le Fils de Dieu ni le Père-Dieu, mais Dieu lui-même. Au II^e siècle, les évangiles qui voulaient se démarquer de la Loi

²⁸³ Comme le montre ces versets : « It is he that has been murdered. / And where has he been murdered? In the middle of Jerusalem. / By whom? By Israel? / Why? Because he healed their lame / and cleansed their lepers / And brought light to their blind / And raised their dead, / That is why he died », Méliton de Sardes, *On Pascha and fragments*, trad. et ed., Stuart George Hall, Oxford, Clarendon P, 1979, [en ligne], consulté 5 juin 2009. URL : http://www.bc.edu/dam/files/research_sites/cjl/sites/partners/cbaa_seminar/melito.htm. Ses écrits avaient largement contribué à l'antijudaïsme chrétien et la théologie de substitution.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Wansbrough, *op. cit.*, p. . 30.

de Moïse étaient nombreux. En plus des quatre qui figurent actuellement dans le Nouveau Testament, il y avait l'Évangile de Philippe, de Pierre, de Thomas, de Nicodème... Mais Irénée fut l'un des premiers docteurs, pour ne pas dire le premier, à affirmer que seuls quatre évangiles, ni plus ni moins, étaient canoniques. Pour légitimer sa théorie, il interpréta les quatre animaux sur le trône de Dieu dans l'Apocalypse comme symboles des quatre évangélistes : le lion pour Marc, le taureau pour Luc, l'homme pour Matthieu et l'aigle pour Jean. Dans cette interprétation, qui devint importante dans l'iconographie chrétienne, Irénée ne s'en est pas tenu à la lettre du texte. Comme d'ailleurs dans l'exégèse de certains passages, « He uses occasional symbolism, like the symbolic significance of the gifts of the Magi to the infant Jesus, and typology (the water falling on Gideon's fleece in Judg. 6.37-38 is a type of the fruitful moisture of the Spirit on the people of God)²⁸⁶ ».

Mais le plus grand pas dans l'allégorisation des Écritures fut certainement franchi par le théologien Origène (né en 185 ap. J-C.). Dans ses commentaires sur l'Ancien Testament, Origène fait preuve d'une analyse très minutieuse. Presque chaque phrase et mot de la Bible possède, selon lui, un sens spirituel. Il exhorte souvent à voir au-delà de la lettre pour pouvoir saisir ce que Dieu veut transmettre comme message. Une lecture littérale de certains passages de la Bible peut tourner au ridicule : « If God is represented as walking in the evening in the garden and Adam hiding under the tree, no one can doubt that this is not meant in a material sense, but that in a transferred sense some mystery is indicated. And as for Cain fleeing the face of God²⁸⁷ ». Origène avance que l'interprétation de l'Écriture est triple : le sens littéral, le sens typologique et le sens allégorique. Pour lui, les vrais sens du texte biblique sont les sens typologique et allégorique.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

On peut également citer Tychonius, dont le commentaire est considéré comme le meilleur livre latin sur l'Apocalypse, et qui avance que l'Ancien Testament est partout la figure du Nouveau²⁸⁸. Autrement dit, l'interprétation typologique est un principe fondamental pour la lecture des Écritures. Cette thèse est enfin reprise par Césaire d'Arles (470-502).

Par ce bref historique, on peut constater que l'attitude des premiers protestants, qui excluent toute interprétation métaphorique et allégorique, est contraire à celle des premiers théologiens du christianisme. De surcroît, elle est différente de celle des apôtres et des évangélistes. C'est pour cette raison que Bunyan rappelle souvent dans l'apologie de *The Pilgrim's Progress*, que l'emploi des images (métaphores, allégories, comparaisons...) est le style des Écritures. Mais pour les réformateurs, cette interprétation figurative est un héritage que les chrétiens ont reçu de l'interprétation quadruple de l'Église médiévale inspirée par Satan, comme le signale Thomas Luxon : « Calvin dubbed scholastic medieval exegesis, the *quadriga* or fourfold method of scriptural interpretation, a 'licentious system' contrived by Satan 'to undermine the authority of Scripture, and to take away from the reading of it the true advantage'²⁸⁹ ».

Luxon fait remonter la tradition à Augustin, dont l'héritage fut si important pour les théologiens réformés. En plus des trois sens d'Origène, Augustin rajoute un quatrième élément : la lettre enseigne le fait, l'allégorie ce qu'il faut croire, le sens moral ce qu'il faut faire et l'anagogie le but suprême. Un exemple pouvant illustrer le quatrième principe est le mot « Jérusalem » dans l'Écriture. Ce terme peut désigner tour à tour la ville des juifs, les mystères de la foi chrétienne, la perfection de l'âme

²⁸⁸ Tychonius (370 – 390) contemporain d'Augustin. Son influence sur ce dernier fut grande. « [I] [Augustin] s'inspira de son exégèse pour rédiger le livre XX de la *Cité de Dieu* », Césaire d'Arles, *L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles*, trad., J. Courreau, Les Pères dans la foi, Paris, Desclée De Brouwer, 1989, p. 23.

²⁸⁹ Luxon, *op. cit.*, p. 10.

au sein de l'Église et la Cité Céleste²⁹⁰. Bunyan nous renvoie souvent à ce dernier sens²⁹¹. La théorie d'Augustin fut largement reprise au Moyen-Âge et hiérarchisée de façon différente, par exemple, Bède le Vénérable (672/5 ?-754) : le sens littéral en signe de ce qui a été fait (cela concerne surtout l'histoire), le sens allégorique (ce qu'il faut croire), le sens tropologique ou moral (ce qu'il faut faire) et le sens anagogique, où on se dirige²⁹².

Pour William Perkins cependant, cette classification n'est qu'une aberration des catholiques, qui se plaisent à rendre un enseignement complexe avec une terminologie inutile : « The Church of Rome maketh four senses of the scriptures, the literal, allegorical, tropological and anagogical [...] but this her device of the fourfold meaning of the scripture must be exploded and rejected. There is only one sense and the same is the literal²⁹³ ». Tyndale, quant à lui, ne voit que deux sens : le sens littéral et le sens allégorique. Les deux autres sens, tropologique et anagogique, étaient en fait des variantes du sens allégorique : « Tropological and anagogical are terms of their own feigning, and altogether unnecessary. For they are but allegories both of them, and this word allegory comprehendeth them both, and is enough²⁹⁴ ». Bien que les deux niveaux soient importants, le sens spirituel est plus important que

²⁹⁰ Hersant, *op. cit.*, p. 174.

²⁹¹ Comme lorsque les gens de la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) demandent à Christian et Faithful où ils vont : « The men told them that they were pilgrims and strangers in the world, and that they were going to their own country, which was the heavenly Jerusalem » *PP*, p. 80. Dans son discours moralisateur, M. Wiseman dit à M. Attentive : « and that whosoever loveth and maketh a lye, should not have any part in the new and heavenly Jerusalem », John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (1680), eds, James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1988, pp. 18-19.

²⁹² Pour cette interprétation, voir Henri de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, 1993 ; Jacques Blondel, « Allégorie et réalisme dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, p. 9 ; W.R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, p. 45. Pour la critique des premiers réformateurs voir par exemple, William Tyndale, « The Four Senses of the Scripture », Tyndale and Firth, *op. cit.*, pp. 339-366.

²⁹³ William Perkins, *The Work of William Perkins*, ed., Ian Breward, Foxton, Burlington P, 1970, p. 338.

²⁹⁴ Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 339.

le sens littéral : « The literal meaning is important, but more important, and real object of the search, is the ‘hidden’ meaning²⁹⁵ ».

L’interprétation quadruple du Moyen-Âge peut nous faire penser à l’approche exégétique des juifs, qui, elle aussi, comprend quatre sens : *Peshat*, le sens littéral, *Remez*, le sens allégorique, *Drash*, le sens tropologique et *Sod*, le sens anagogique. Il faut cependant noter que l’allégorie est « inessentielle dans le judaïsme [mais] pour les chrétiens fondamentale²⁹⁶ ». Toutefois, une similitude existe : dans les deux cas, on préconise qu’il faut aller au-delà de la lettre. C’est probablement ce rapprochement entre les deux interprétations qui fait que les premiers protestants, défenseurs du littéralisme, fustigent simultanément les catholiques et les juifs quand il s’agit de l’exégèse des Écritures.

Les protestants et les puritains s’opposent à la lecture spirituelle des Écritures, car celle-ci présente des dangers : l’une des conséquences de l’utilisation des images est la transformation du sens premier du mot : « Metaphor is [...] the general name for any and all ‘transfer’ of meaning²⁹⁷ ». En effet, le terme « métaphore » vient du verbe grec « *metaphorein* » signifiant transformer. Arnold H. Modell, après avoir défini la métaphore, se montre plus explicite : « Metaphor not only transfers meaning between different domains, but by means of novel recombinations metaphor can transform meaning and generate new perceptions²⁹⁸ ». Cette transformation peut entraîner une défiguration du « vrai sens » du texte scripturaire. Si les versets qui stipulent que Jésus est le Fils de Dieu sont interprétés spirituellement, cela pourrait aboutir à des contresens : par exemple, interpréter le

²⁹⁵ Wansbrough, *op. cit.*, p. 70.

²⁹⁶ Hersant, *op. cit.*, p. 173.

²⁹⁷ Christina Ruse and Marilyn Hopton, *The Cassell Dictionary of Literary and Language Terms*, Londres, Cassell, 1992, p. 179.

²⁹⁸ Arnold H. Modell, *Imagination and the Meaningful Brain*, Cambridge, A Bradford Book, 2003, p. 27.

Fils comme simplement l'élus de Dieu n'ayant rien de divin²⁹⁹, comme le pensaient les ariens et les sociniens. En outre, l'allégorisation du texte biblique peut quelquefois tourner au ridicule. Comme, par exemple, voir dans les deux seins de la femme dans le Cantique des Cantiques³⁰⁰ une représentation de l'Ancien et Nouveau Testament³⁰¹. Pour éviter ce genre de dangers, la lecture littéraliste du texte semble la meilleure. On peut citer les mots de Tyndale : « Thou shalt understand, therefore, that the Scripture hath but one sense, which is the literal sense. And that literal sense is the root and ground of all, and the anchor that never faileth, whereunto of thou cleave thou canst never err, or go out of the way. And if thou leave the literal sense, thou canst not but go out of the way³⁰² ».

Il est important de lier cette controverse entre les spiritualistes, d'un côté, et littéralistes, de l'autre, aux problématiques de l'accessibilité de la Bible et de l'autorité de la Bible, déjà évoquées dans notre première partie. Les protestants et les puritains s'opposaient à l'allégorisation du texte scripturaire, car cela sous-entendait que ce dernier était loin d'être clair. Une telle constatation devait légitimer l'intermédiation des prélats et le recours à la tradition pour simplifier le texte à l'attention des plus humbles des croyants. Dans ses critiques contre les exégètes médiévaux, Luther affirmait que l'exégèse spirituelle impliquait deux choses : (1) que l'Écriture est obscure (2) qu'il faut des intermédiaire ou interprètes (Église de Rome) entre le lecteur et l'Écriture pour comprendre celle-ci. Or, selon lui, l'Écriture

²⁹⁹ Comme lorsque le livre d'Osée dit que le peuple hébreux est le fils de Dieu : « *When Israel was a child, I loved him, and out of Egypt I called my son* ». Osée 11, 1.

³⁰⁰ Cantique des Cantiques 4, 5.

³⁰¹ Le Cantique des Cantiques avait été au Moyen-âge longuement allégorisé pour donner des sens atypiques. Voir Paul Tanner, « The History of Interpretation of the Song of Songs », *Bibliotheca Sacra*, 1997, vol. 154.613, pp. 23-46 ; Meredith G. Kline, « Bible Book of the Month : The Song of Songs », *Christianity Today*, 1959, vol. 3, pp. 22-39. Dans la conclusion de *The Pilgrim's Progress* Bunyan avertit son lecteur qu'il ne faut pas se moquer de son allégorie :

« *Take heed also, that thou be not extream
In playing with the out-side of my dream :
Nor let my figure, or similitude*

Put thee into a laughter or a feud », *PP*, p. 155.

³⁰² Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 339.

est simple, claire et non obscure, elle n'a donc pas besoin d'intermédiaire : « Elle [l'Écriture] est par elle-même tout à fait certaine, facile à comprendre, entièrement accessible, (elle est) son propre interprète, examinant tout et jugeant de tout, discernant et éclairant³⁰³ ». En d'autres termes, il faut interpréter l'Écriture par elle-même. Par conséquent, selon Marc Lienhard, cette lecture « implique la règle qu'il faut interpréter un passage selon le sens littéral le plus simple. Il ne faut abandonner cette règle que si, de toute évidence, le langage employé est imagé. Mais, en règle générale, il faut se méfier des interprétations trop spiritualistes parce qu'elles ouvrent la porte au subjectivisme³⁰⁴ ».

Les premiers réformateurs, tout en maintenant que le texte biblique était clair et univoque, ne pouvaient en réalité entièrement occulter les zones d'ombres, les contradictions et les ambiguïtés qui le parcourent. Pour remédier à ce problème, les érudits de la Réforme nuancèrent leur littéralisme. Ils établirent ainsi quatre principes pour asseoir leur herméneutique : le *sensus literalis* (le sens littéral), l'*analogia fidei* (l'analogie de la foi), l'*analogia Scripturae* (l'analogie de l'Écriture), et enfin le *scopus Scripturae* (le *scopus* de l'Écriture). Ces principes avaient pour but de prévenir les interprétations erronées dans lesquelles tant de chrétiens avaient sombré. Et ils étaient nombreux, ces mélancoliques du XVII^e siècle, qui ne pouvaient pas concilier l'amour de Dieu avec sa vengeance, faute de leur lecture dite *proof-texting*, à l'instar de Bunyan lors de ses premiers pas dans les Écritures, comme nous l'avons vu plus haut³⁰⁵.

Le *Sensus literalis* est le sens littéral qui se dégage immédiatement du texte. Il est clair et limpide. L'*analogia fidei* consiste à utiliser le sens général de l'Écriture, qui est clair et sans ambiguïté, pour interpréter les passages obscurs et ambigus.

³⁰³ Marc Lienhard, *Martin Luther : Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991 p. 327.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 328.

³⁰⁵ Voir le troisième chapitre de la première partie : « Bunyan 'man of one book' ».

L'*analogia Scripturae* est l'inverse de l'*analogia fidei*, il s'agit d'interpréter les passages difficiles et ambigus de l'Écriture en les comparant avec les passages clairs qui traitent du même thème. Cette herméneutique, largement adoptée par les puritains, révèle trois principaux éléments. Tout d'abord, la Bible est infaillible, en dépit des prétendues contradictions qu'on peut remarquer, car elle est la Parole de Dieu. Deuxièmement, bien que les protestants et les puritains préfèrent une interprétation littérale de la Bible, ils ne peuvent s'empêcher de reconnaître, même indirectement, l'existence d'allégories et de métaphores dans certains passages. Ce sens spirituel doit cependant être soumis au sens littéral des autres textes, qui eux, sont plus clairs. Le Cantique des Cantiques en est une illustration. Selon le puritain écossais James Durham :

The Second Proposition is, that this Song is not to be taken properly or literally, that is, as the words do at first sound; but it is to be taken and understood Spiritually, Figuratively and Allegorically, as having some Spiritual meaning contained under these Figurative Expressions, made use of throughout this Song: My meaning is, that when it speaketh of a *Marriage, Spouse, Sister, Beloved, Daughters of Jerusalem, &c.*, these Expressions are not to be understood properly of such, but as holding forth something of a Spiritual Nature under these³⁰⁶.

Mais, juste après, il enchaîne avec ces mots :

I grant that it hath a Literal meaning, But I say, that literal meaning is not immediate, and that which first looketh out, as in Historical Scriptures, or others which are not figurative, but that which is spiritually, and especially meant by these Allegorick and Figurative Speeches, is the Literal meaning of this Song : So that its Literal Sense is mediate, representing the meaning, not immediately from the Words, but mediately from the Scope, that is, the Intention of the Spirit, which is couched under the Figures and Allegories, here made use of : For, a Literal Sense (as it is defined by *Rivet* out of the School-men) is that

³⁰⁶ James Durham, *Clavis Cantici : or, a Key of the Song, Useful for opening up thereof* (1669), Michigan, U of Michigan P, 2004, p. 5.

which floweth from such a place of Scripture, as intended by the Spirit in the words, whether Properly or Figuratively used, and is to be gathered from the whole complex expression together, applied thereunto, as in the Exposition of Parables, Allegories, and Figurative Scriptures is clear; And it were as improper and absurd to deny a Figurative Sense (tho' Literal) to these, as it were to fix Figurative Expositions upon plain Scriptures, which are properly to be taken³⁰⁷.

C'est ce que la *Westminster Confession* impose aux exégètes : « The infallible rule of interpretation of Scripture, is the Scripture itself; and therefore, when there is a question about the true and full sense of any scripture (which is not manifold, but one), it may be searched and known by other places that speak more clearly³⁰⁸ ». Bien avant le XVII^e siècle, Tyndale recommandait de toujours confronter les passages allégoriques avec le sens littéral d'autres passages : « The Scripture useth proverbs, similitudes, riddles, or allegories, as all other speeches do; but that which the proverb, similitude, riddle, or allegory signifieth is ever the literal sense which thou must seek out diligently³⁰⁹ ».

Le troisième élément concerne la place et le rôle de la raison face à l'autorité de la Bible chez les puritains. Ces derniers rejetaient la position des philosophes du XVII^e siècle qui accordaient une place prépondérante à la raison, allant même jusqu'à la faire entrer en concurrence avec la Bible. La Bible étant la seule source de foi pour les puritains, ils pensaient que la raison devait être au service de l'exégèse, et non l'inverse³¹⁰. Un bon exégète est celui qui utilise son intelligence pour interpréter la Bible dans sa globalité. En d'autres termes, un passage particulier

³⁰⁷ Durham, *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁸ Westminster Assembly, *The Westminster Confession of Faith* (1646), [en ligne], consulté le 1 janvier 2008. URL : <http://www.westminsterconfession.org/confessional-standards/the-original-text-of-1646.php>

³⁰⁹ Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 339.

³¹⁰ Pour les puritains, la raison ne pourrait jamais comprendre le surnaturel, qui est par définition au delà de l'expérience. Comme Richard Sibbes explique qu'il est possible d'appréhender Dieu mais pas de le comprendre ; voir Francis J. Bremer, *Puritanism : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford UP, 2009, p. 34.

doit être étudié dans un contexte biblique plus large, pour ne pas défigurer le texte, à la manière peut-être de la méthode exégétique juive, dite *Midrash*³¹¹.

Le dernier principe de cette herméneutique est le *scopus Scripturae*, il consiste à bien saisir l'essentiel des Écritures. Pour les puritains, comme pour les premiers réformés, la visée principale de l'Écriture est le Christ. Ce principe consiste à réduire toute la Bible en un seul enseignement, le Christ est l'image de Dieu, seule vérité, qui est aussi le sujet central de la prédication puritaine : « Preach one Christ, by Christ, to the praise of Christ. To God alone be the glory³¹² ». On parle ici de « christocentrisme³¹³ ».

Les premiers protestants se sont largement impliqués dans l'élaboration de cette méthode exégétique, qui devint, par la suite, la méthode de l'orthodoxie réformée, et ce, afin de contrecarrer les catholiques et leur quadruple sens. Les puritains ont jalousement conservé cette herméneutique pour défendre leur interprétation littéraliste³¹⁴. Cette différence de lecture explique les différents styles d'écriture chez les puritains : les puritains fidèles aux premiers réformateurs imposaient une lecture littéraliste des Écritures, et s'interdisaient l'utilisation des images dans leur récit, alors que d'autres, qui étaient convaincus que la Bible doit être lue « spirituellement », s'autorisaient à avoir recours au langage imagé. Ces derniers, contrairement à Luther qui affirmait que l'Écriture était claire et simple, envisageaient le texte biblique comme étant obscur et difficile à percer. D'ailleurs Bunyan évoque cette obscurité de l'Écriture dans l'apologie de *The Pilgrim's*

³¹¹ Le terme *Midrash* vient de la racine *drash* qui signifie : étudier, rechercher, etc. On constate par là une similitude avec l'arabe qui désigne avec le mot *dars* enseignement et *darassa* étudier et *madrassa* le lieu où l'on étudie. On entend en général par le terme *Midrash* dans herméneutique juvaise, l'explicitation du sens d'un verset par d'autre(s) pris(s) dans différents livres.

³¹² Perkins, *op. cit.*, p. 349.

³¹³ Ces définitions sont données par l'historien spécialiste de la Réforme Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids, Baker Academic, 1985.

³¹⁴ Richard C. Barcellos, « Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy, The Theological Methodology Of High Orthodoxy, John Owen, And Federal Theology », *Reformed Baptist Theological Review*, [en ligne], mis en ligne en 2008, consulté le 5 mai 2010. URL : [http : //www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf](http://www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf) ; RBTR 05 : 2

Progress : « Dark clouds ». Le style biblique est en effet opaque, car il est souvent figuratif :

*That Truths to this day in such Mantles be.
Am I afraid to say that holy Writ,
Which for its Stile, and Phrase puts down all Wit,
Is every where so full of all these things
(Dark Figures, Allegories), yet there springs
From that same Book that lustre, and those rayes
Of light, that turns our darkest nights to days*³¹⁵.

Comme l'ont signalé des critiques de Bunyan³¹⁶, cette apologie insinue que les puritains ne tenaient pas en grande estime le style métaphorique « They drown'd the weak ; Metaphors make us blind³¹⁷ ». Ces mots sont l'écho de Tyndale : « Now if we shall leave that right use and turn ourselves unto vain questions, and search the unsearchable secrets of God, then no doubt shall the Scripture *blind* us as is hath done our schoolmen and our subtle disputers³¹⁸ ». Selon Bunyan, cependant, la Bible parle en allégories et s'exprime en métaphores.

*[...] was not God's Laws,
His [God] Gospel-laws, in older time held forth
By Types, Shadows and Metaphors?*³¹⁹

Bunyan pense avoir le droit d'instruire ses disciples par l'image car il s'agit du style de Jésus lui-même : celui-ci dit qu'il est la porte, le chemin, la vie, le voleur qui vient dans la nuit, etc. Il appelle les chrétiens (apôtres), le « sel de la terre ». Interpréter ces textes littéralement relèverait de l'absurde, comme le constate Thomas Luxon³²⁰.

³¹⁵ *PP*, p. 6.

³¹⁶ John R. Knott Jr., *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980, p. 55 ; Michael Mullett, *John Bunyan in Context*, Studies in Protestant Nonconformity, Keele, Keele UP, 1996, p. 203 ; Sanders, *op. cit.*, p. 166 ; Smith, *op. cit.*, pp. 166-7.

³¹⁷ *PP*, p. 5.

³¹⁸ Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 353. (les italiques sont de nous)

³¹⁹ *PP*, p. 5.

³²⁰ Luxon, *op. cit.*, p. 63.

D'autres illustres écrivains puritains s'inscrivent dans le même courant que Bunyan. Benjamin Keach, lui aussi, fait souvent allusion à cette divergence de lecture des Écritures dans la préface de *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* : « By the precepts of Rhetoric, what may be one man's eloquence, may be another's folly³²¹ ». Comme Bunyan, Keach se défend en affirmant que son style imagé est celui avec lequel Dieu s'est révélé dans les Écritures :

And having a particular inclination to study the nature of metaphors, tropes, and figures [...] As for carpers and censoring critics, that are pleased with nothing but their own performances, such gentlemen are beneath regard. I have met with an objection against my method, viz., that no parallels are to be drawn beyond the scope of the text. To which I answer, that I have endeavoured with all diligence, to conform, all my parallels to plain scripture, and the analogy of the orthodox faith. If I go beyond what the scope of a particular text is, yet I agree with the general tenor of God's word³²².

Et pour appuyer la légitimité de ce style il donne un exemple de l'image du mot « Père » :

As for example, God (in a metaphorical notion) is called a Father; how can a parallel be limited, till you apply all the beneficial properties of a natural father? It is therefore demonstrable to every one, that the volume of God's word abounds with metaphors, allegories, and other tropes and figures of speech³²³.

Un autre exemple qui illustre bien l'emploi des images est John Milton. *Paradise Lost*, *Paradise Regained* et *Samson Agonistes* illustrent parfaitement l'emploi des images dans la littérature. De plus, ces trois œuvres, inspirées de l'Ancien Testament, sont des allégories qui représentent la désillusion face à un idéal poétique auquel

³²¹ Benjamin Keach, *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* (1681), Londres, William Hill Collingridge, City Press, 1851, p. v.

³²² *Ibid*, p. vi.

³²³ *Ibid*.

Milton avait sacrifié sa vie³²⁴. Milton, comme Luther, parle de l'absence d'intermédiaire entre le lecteur et la Bible, mais Milton exige une interprétation du texte biblique, ce qui sous-entend que la Bible n'est pas aussi claire que Luther veut le laisser entendre : « Milton Believed that the 'rule and canon of faith is Scripture alone'; but Scripture must be interpreted »³²⁵. Le rejet de l'interprétation littérale peut se lire dans la doctrine de Milton sur la transsubstantiation. Lire littéralement les versets qui racontent la Cène, c'est transformer l'Eucharistie (*Lord's Supper*) en cannibalisme. Après avoir discuté les versets relatifs à l'Eucharistie, Milton déclare :

I have quoted above the passages at length, inasmuch in them is comprised the whole Scripture doctrine relative to the Lord's Supper. Whosoever interprets these with true Christian simplicity of heart according to their plain and obvious meaning, will be at loss to account for the numberless absurd speculations on this subject, by which the peace of the church has been destroyed, and which have well nigh converted the Supper of the Lord into a banquet of cannibals³²⁶.

Si l'on prend au sens propre les termes du Christ « Prenez et mangez, ceci est mon Corps livré pour vous », on mange donc littéralement sa chair. Ces mots de Milton soulignent bien l'exégèse spiritualiste du poète : « It is not the stubborn letter must govern us, but the divine and softening breath of charity, which turns and winds the dictate of every positive command, and shapes it to the good of mankind³²⁷ ».

Les écrivains qui avaient recours aux images littéraires pour représenter les mystères de la foi, abhorraient les images plastiques que les jésuites, notamment,

³²⁴ Hill, *The English Bible*, p. 373. Sur l'implication de Milton dans son œuvre, nous pouvons citer les mots de Coleridge : « In the Paradise Lost – indeed, in every one of his poems – it is Milton himself whom you see ; his Satan, his Adam, his Raphael, almost his Eve – are all John Milton », Samuel Taylor Coleridge, *Specimens of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1, New-York, Happer and Brothers, 1835, p. 123.

³²⁵ Hill, *The English Bible*, p. 374.

³²⁶ John Milton, *A Treatise on Christian Doctrine : Compiled from the Holy Scriptures Alone*, trad., Charles R. Sumner, Cambridge, Cambridge UP, 1826, p. 442.

³²⁷ John Milton, *The Prose Works of John Milton*, vol. 3, ed., Robert Fletcher, Londres, Paternoster Row, 1838, p. 184.

employaient dans leur enseignement de la religion catholique. Pour les prédicateurs puritains, la Bible, parole parfaite, car elle vient de Dieu, suffit par elle-même pour instruire le croyant³²⁸. Ainsi donc, tout outil extra scripturaire est banni³²⁹. C'est dans cette ambiance que l'image littéraire supplanta l'image plastique, chez les écrivains. Nigel Smith exprime cette idée en ces termes :

For patriarchs of Puritan soteriology, especially William Perkins, iconoclasm was married with classical rhetorical theory (Quintillian), where words, as *figurae*, partook of the physical nature of the objects they named. External icons were to be destroyed and replaced by internally known and uttered words which evoked the material nature of the objects they named³³⁰.

En effet, les puritains (ces défenseurs des tropes) se concentrèrent dès lors sur toutes les figures du langage, que l'on appelle figures de style, pour susciter des images mentales dans l'esprit des lecteurs ou auditeurs³³¹. C'est ainsi que ces figures, métaphores, comparaisons, allégories, etc. prévalaient dans la littérature puritaine. Les images que ces formes littéraires généraient remplacèrent les gravures dans les livres d'emblèmes et les icônes sur les vitraux et les murs des églises.

Les écrivains, comme Bunyan et Milton, semblent se délecter de ces formes littéraires, qui sont omniprésentes dans leurs œuvres. Paradoxalement, pour critiquer l'emploi des images plastiques par les catholiques, les puritains se servaient des

³²⁸ Selon Bunyan, « All Scripture is given by inspiration of God, and is profitable for doctrine, for reproof, for corrections, for instruction in righteousness [...] The Scriptures, I say, they are able to give a man perfect instruction into any of the things of God necessary to faith and godlines », *MW* 1, p. 324. En fait cette citation est un verset de l'Épître de Paul, 2 Timothée 3, 16.

³²⁹ Cette conception montre combien l'influence de Calvin sur le puritanisme était grande. Contrairement aux Luthériens qui affirmaient que ce qui n'était pas interdit dans la Bible pouvait être autorisé dans l'adoration de Dieu (« principe normatif »), les puritains, sous l'influence de Calvin, soutenaient que seuls les éléments que la Bible avaient prescrits étaient admis à être un culte (« principe régulateur »).

³³⁰ Smith, *op. cit.*, p. 170.

³³¹ Notons que la peinture était souvent comparée à la poésie au XVI^e et au début du XVII^e siècle. Le point commun était l'image. Pour ce thème, voir Tuve « *Ut pictura poesis* and functional sensuous imagery », *op. cit.*, pp. 50-60. Il y a eu même de la rivalité entre les deux arts pendant plusieurs siècles, comme le montre notamment Heinrich F. Plett, « Oscar Wilde, Whistler et l'esthétique des impressions », dans Leo H. Hoek et Kees Meerhoff, eds, *Rhétorique et Image*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 1995, pp. 263-276.

images bibliques. Ils affirmaient que l'amour, les prières et les prosternations devant ces images étaient des signes d'idolâtrie. Il ne leur était pas difficile de le démontrer puisque le deuxième commandement l'explique, comme nous l'avons vu plus haut. Mais ils allèrent plus loin dans leur dénonciation en associant l'Église catholique à la putain de Babylone³³². Dans l'Ancien Testament, la relation entre Dieu et l'homme est souvent scellée par une alliance. La relation est quelquefois si forte entre Dieu et son élu qu'elle est représentée par une relation maritale. C'est une métaphore pour représenter l'amour divin. C'est en ces termes que la Bible décrit la relation entre Dieu et le peuple hébreu. On est donc dans une relation époux-épouse. Le premier commandement dit que Dieu a sauvé le peuple hébreu de la servitude des Égyptiens et dans le deuxième, Dieu demande à ce peuple, qui devient désormais le sien, car il l'avait libéré (d'où le terme « racheter »), de n'aimer que Lui, de n'adorer que Lui, car le Dieu de l'Ancien testament, rappelons-le, est un Dieu jaloux³³³ ? Mais lorsque ce peuple se détourna de Lui pour adorer des idoles, Dieu les traita d'infidèles. Pour les puritains, le peuple élu était désormais les chrétiens (il était très fréquent pour les puritains de s'identifier au peuple d'Israël³³⁴). Dieu les avait choisis comme il avait choisi auparavant les Israélites. Ils étaient donc devenus ses élus par la Nouvelle Alliance, ses bien-aimés. Une nouvelle relation maritale devait alors naître entre eux et Dieu. Thomas Watson explique ainsi cette relation : « To make God to be a God to us, is to enter into solemn covenant with him, that he shall be our God: After choice follows the marriage covenant: As God makes a covenant with us [...] so we make a

³³² Pour cette thématique, nous tenons à remercier Jens Zimmermann. Voir Jens Zimmermann, « Puritan iconoclasm : Its origin and motivation », The University of British Columbia, a thesis submitted in partial fulfillment of Master of Arts, 1993.

³³³ Surtout qu'il dit que Dieu est jaloux, juste après l'interdiction des images : « Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness of any thing that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth. Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them: for I the Lord thy God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation of them that hate me », Exode 20, 4-5.

³³⁴ Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans le deuxième chapitre de la première partie. Il s'agit de la tradition des Pères de l'Église : « On the medieval Augustinian model, we recall, the Israelite of the Hebrew scriptures was no more than an allegorical fiction representing Christian fulfillment », Luxon, *op. cit.*, p. 55.

covenant with him³³⁵ ». Pour honorer cette relation, il était obligatoire de n'aimer, de n'adorer que Lui, et de Lui être fidèle : « A wife cannot lawfully have two husbands at once; nor may we have two gods³³⁶ ». Ainsi donc, on peut comprendre comment les puritains ont pu représenter l'Église romaine par l'image de la putain de Babylone : puisque cette Église a violé son alliance avec Dieu, en aimant (adorant) des idoles (images) fabriquées de la main de l'homme, elle est devenue infidèle et putain : « In 1570 William Fulker preached *A Sermon* proving Babylon to be Rome. 'God first called his people out of Babylon by Luther's reformation, as Thomas Manton put it 1658³³⁷ ». Avant même les puritains, les chefs de file de la Réforme, comme Calvin, s'étaient servis de l'image de la putain. Même Luther qui fut moins intransigent que Calvin et Karlstadt la considérait ainsi. Il est courant, chez les puritains, de représenter les catholiques de l'Église romaine à l'aide d'autres images bibliques. Richard Sibbes écrit : « But what is the reason that they are so impudent and audacious? [...] to answer with the Scripture, *they are drunk with the whore's cup*, Rev. xvii. 2.³³⁸ »

L'Église Établie n'est pas épargnée par les puritains. Ils n'avaient aucune sympathie envers elle et la considéraient comme héritière du catholicisme par sa liturgie, ses vêtements, et ses icônes. Ainsi, les puritains se faisaient un devoir de prendre l'Église d'État pour cible avec des métaphores bibliques :

Certain Biblical metaphors seemed particularly appropriate to radical Puritans. Those who felt strongly that the Pope was Antichrist, and the

³³⁵ Thomas Watson, *A Body of Practical Divinity: Containing of above One Hundred Seventy Six Sermons on The Letter Catechism*, Londres, 1692, p. 273.

³³⁶ *Ibid.* Toute opinion hétérodoxe pourrait ainsi faire l'objet de cette image de la putain de Babylone. Par exemple lorsque John Cotton condamna l'antinomienne Anne Hutchinson pour hérésie, il associa son acte d'« infidélité » à l'adultère, Voir Kibbey, *op. cit.*, p. 3.

³³⁷ Hill, *The English Bible*, p. 110.

³³⁸ Richard Sibbes, *The Complete Works of Richard Sibbes*, Alexander B. Grossart, ed., vol. 2, Londres, James Nisbet, 1862, p. 380.

Laudians were moving in the direction of Rome, would find Egypt, Babylone, Sodom, natural code words to describe what they opposed³³⁹.

L'image de la prostituée de Babylone revient souvent dans le récit puritain : tout chrétien resté sous la tutelle papale était considéré lui-même comme infecté par la déchéance des mœurs de l'Église romaine. Dans *The Whore of Babylon* (1607), par exemple, Thomas Dekker considérait les rois d'Espagne et de France comme de vils personnages, car ils n'avaient pas rompu avec l'Église catholique³⁴⁰. Bunyan, lui aussi, reprocha presque à tous les rois de la terre, donc à la monarchie anglaise, de se laisser « souiller » par les tentations de la « putain de Babylone » :

[M]ost of the kings and great ones of the earth will be found employed and taken up in another work, than to fall in love with Mount Zion, and with the hill thereof. They will be found in love with mistress Babylon, the mother of harlots, the mistress of witchcrafts, and abominations of the earth (Rev 17 : 2, 12-14 ; 18 : 3, 9)³⁴¹.

Plusieurs images bibliques ont nourri les controverses contre l'Église établie. On y retrouve « le déluge », « l'épée », « la montagne », « la hache », etc. Selon Milton, les Phariséens du Nouveau Testament étaient les prélats de cette Église officielle³⁴².

L'image biblique fut un outil si important qu'on la retrouve non seulement dans des disputes théologiques mais dans des conflits politiques. Les puritains persécutés voyaient en effet le roi Jacques I^{er}, par exemple, comme l'image de l'Antéchrist et l'Angleterre comme la Rome cruelle ou la bête de l'Apocalypse. Ainsi le montre ce long titre d'un traité écrit par plusieurs baptistes en 1615 : « *Persecution judged and condemned: in a discourse between an Antichristian and a Christian. Proving by the law of God and of the land, and by King James his many*

³³⁹ Hill, *The English Bible*, p. 109.

³⁴⁰ Pour les puritains, écrivains et prédicateurs, qui assimilaient l'Angleterre à Babylone, voir Hill, *The English Bible*, pp. 110- 113.

³⁴¹ John Bunyan, *The Holy City*, dans *The Works of John Bunyan* (WJB 3, p. 1).

³⁴² Pour les images bibliques des puritains, voir Hill, « Metaphors and Programmes », Hill, *The English Bible*, pp. 107-125.

testimonies, that no man ought to be persecuted for his religion, so he testifie his allegiance by the oath appointed by law. Proving also, that the spiritual power in England, is the image of the spiritual cruel power of Rome, or that the beast mentioned Rev. 13. Manifesting the fearful estate of those who are subject to such powers, that tyrannize over the conscience; and shewing the unlawfulness of flying because of the trouble men see or fear is coming upon them ».

C'est dans ce contexte historique que la typologie, comme moyen d'interprétation de la Bible, est très répandue au XVII^e siècle. Cette méthode était utilisée par les exégètes chrétiens pour comprendre le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien : « According to the earliest Christian writers, persons, events and things in the Old Testament were to be understood as not only historical, but also as symbolic 'types' or pefegurations of persons, events and the things in the New Testament³⁴³ ». Comme évoqué plus haut, les écrivains puritains méditaient le texte biblique, car, pensaient-ils, c'est à travers lui que Dieu leur parlait. Chaque histoire, personnage, verset et, même, mot cité dans les Écritures, portait, selon eux, un précieux enseignement. Ils saisissaient d'abord les images que ces textes et mots leur fournissaient pour se les approprier et s'y identifier. « [A believer will be able] to parallel his Estate in some of the Saints, he shall see his own case in some of them, and so shall obtain instruction, direction, and consolation by them³⁴⁴ ». Plusieurs prédicateurs puritains faisaient de cette technique typologique un instrument pour interpeler les frères³⁴⁵. Dans *Grace Abounding*, Bunyan utilise cette méthode de façon quasi-systématique pour décrire ses états spirituels et psychologiques. Sa connaissance profonde de la Bible lui a permis de procéder à une sorte d'analogie entre le texte biblique et son état, avec aisance. L'interprétation typologique lui

³⁴³ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, p. 45.

³⁴⁴ *Ibid*, p. 45.

³⁴⁵ Pour d'autres exemples, voir W.R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, pp. 39-50.

permet d'agencer ses images. En effet, un des matériaux essentiels pour construire les allégories, fut le recours concomitant à l'Ancien et au Nouveau Testament. La plupart des scènes de *The Pilgrim's Progress* sont ainsi composées d'images empruntées aux deux Livres. Bunyan emploie cette technique, dans la plupart des cas, à des fins pédagogiques, pour appuyer un enseignement.

La problématique de l'emploi des images a divisé les puritains au XVI^e et XVII^e siècle. Mais les deux camps partageaient un point commun : l'utilité de la typologie. Car les protestants et les puritains, comme Luther, Calvin et Ellis, qui étaient contre l'allégorisation du texte scripturaire, s'autorisaient le langage typologique dans leurs travaux³⁴⁶. Mais cette typologie est en fait une variante de l'allégorie³⁴⁷. L'exégète est poussé à voir un sens autre que celui que présente le sens littéral du mot. Par exemple, Jonas avalé par la baleine annonce le Christ au tombeau et sa descente aux enfers. Mais au fil des années, cette typologie fut remise en question, car elle devenait de plus en plus dangereuse : beaucoup de chrétiens (comme Franklin) se prenaient pour le Christ, au prétexte que celui-ci vivait en eux, comme l'avait proclamé, avant eux, Paul³⁴⁸. Cette inquiétude, qui pouvait aussi avoir des répercussions dans le domaine politique, a contribué à agrandir le gouffre qui séparait déjà les deux camps. Les adversaires de l'image littéraire se cramponnaient à la lettre, pour ne pas sombrer dans une interprétation fantasmagorique du texte. Même s'ils reconnaissaient l'existence des métaphores, des paraboles, des comparaisons et des allégories dans la Bible, ils insistaient sur le fait que ces figures de style devaient être ramenées à leur sens premier, le sens littéral : « The Scripture useth proverbs, similitudes, riddles, or allégories, as all other speches do; but that

³⁴⁶ « Although in the Protestant Reformation of the sixteenth century the 'fourfold' method of interpretation was rejected as departing too far from the literal sense, typology itself was not rejected, and indeed it was developed and extended throughout the seventeenth century », W.R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Dunan-Page, ed., *Bunyan*, p. 45.

³⁴⁷ Hersant, *op. cit.*, p. 173.

³⁴⁸ Galates 2, 20. Voir Luxon, *op. cit.*, pp. 1-33, 215.

which the proverb, similitude, riddle, or allegory signifieth is ever the literal sense which thou must seek out diligently », explique Tyndale³⁴⁹. Les défenseurs de l'image, quant à eux, donnaient libre cours à leur imagination pour rappeler à l'ordre « la brebis égarée ». Pour ces derniers, l'image littéraire restait le meilleur support pédagogique pour instruire le peuple.

³⁴⁹ Tyndale and Firth, *op. cit.*, p. 339.

Chapitre 2 La pédagogie de l'image

2.1. La Bible et le signe

Dans le Nouveau Testament, Jésus utilise diverses manières pour s'adresser aux croyants. Mais la parabole comme moyen de prédication semble être privilégiée¹. Michael Mullett la définit en ces termes : « Parabol is a narrative containing abiding truths presented through the medium of everyday or real life² ». Jésus intervient souvent au moyen de paraboles. On les retrouve notamment dans ses nombreuses controverses avec les Pharisiens, par exemple. Dans l'Ancien Testament, Nathan lui aussi s'adresse à David au moyen de paraboles en lui contant l'histoire du riche possédant en grande quantité de petit et gros bétail et du pauvre ne possédant rien, si ce n'est qu'une seule brebis³. En somme, la parabole est une des méthodes pédagogiques les plus sollicitées dans la Bible. Elle est, en effet, un moyen didactique subtil et habile. L'utilisateur l'emploie, d'une part, pour inviter son interlocuteur à méditer sur son message, et d'autre part, pour ne pas heurter son amour propre (si celui-ci est concerné par le message). Nathan a révélé à David son crime (celui du meurtre de Urie le Hittite qui permit à David d'épouser sa femme, Bethsabée fille d'Eliam) sans l'accabler. En se servant du moyen indirect de la parabole, Nathan veut amener David à reconnaître sa faute, qu'il semble ignorer. S'il l'avait sommé d'une manière plus directe, David, grand roi à cette époque, aurait peut-être réagi violemment⁴.

¹ « And he spake many things unto them in parables », Matthieu 13, 3, ce qui suppose que c'est une habitude chez Jésus de s'exprimer par des paraboles.

² Michael Mullett, *John Bunyan in Context*, Studies in Protestant Nonconformity, Keele, Keele UP, 1996, p. 192.

³ II Samuel 12.

⁴ Lui qui avait tendance à être violent, selon Meir Zlotowitz, « Introduction », in Chaim Avrohom, comp., *Tehilim Les Psaumes : La Bible commentée*, Paris, Colbo, 2004, p. xxix.

Ce qui caractérise aussi la parabole biblique est le style du discours. Prenons un exemple tiré de la parabole rapportée par Matthieu. Jésus s'adresse à la grande foule, qui s'est rassemblée auprès de lui, en une multitude d'images. Matthieu présente Jésus au sein d'une mise en scène : l'orateur assis dans le bateau, des foules nombreuses rassemblées sur le rivage⁵. C'est ainsi qu'il leur parle du semeur, de semences, d'un chemin, d'oiseaux, d'endroit pierreux, de terre, d'un sol non profond, du soleil, de racines, d'épines, de fruits, de graines, etc. Tous ces mots sont des images visuelles, à l'instar de nombreuses images de la Bible, et on constate que Jésus emploie très souvent des images empruntées au monde agraire. Ce qui requiert surtout notre attention est la raison pour laquelle Jésus s'adresse à ses auditeurs par le biais de paraboles. Lorsque ses disciples lui posent la question : « Why speakest thou unto them in parables? », il répond : « Because it is given unto you to know the mysteries of the kingdom of heaven, but to them it is not given [...] Therefore speak I to them in parables: because they seeing see not⁶ ». Jésus dit d'abord que le royaume de Dieu est mystérieux, puis il affirme que les gens regroupés auprès de lui sont incapables de voir. On retrouve là deux thèmes souvent associés dans la Bible : la Lumière (le royaume de Dieu, qui est le mystère de la foi) et la vision. Dans le Psautier, les deux phénomènes sont souvent assimilés, car ils sont intimement liés. La lumière n'est en fait accessible que par les yeux, donc la vision. Le phénomène est aussi spirituel : la Vérité est une Lumière que seuls les yeux de l'âme peuvent voir. C'est ainsi que le sens de la vue prend une acception spirituelle dans la Bible en général⁷. Pour les hébraïsants, ce point est beaucoup plus clair, car le verbe « voir »

⁵ « The same day went Jesus out of the house, and sat by the sea side. And great multitudes were gathered together unto him, so that he went into a ship, and sat; and the whole multitude stood on the shore », Matthieu 13, 1-2.

⁶ Matthieu 13, 10-11.

⁷ Notons que « *roui* » est le nom hébreu donné au prophète avec « *nabi* ». « *Roui* » vient du verbe « *raa* » qui signifie « voir ». Littéralement le prophète est donc celui qui voit. Comme pour Jérémie. (1, 11).

en hébreu, comme le souligne Louis Monloubou⁸, signifie, en sus de l'expérience sensible, la connaissance et aussi l'expérience⁹. Jésus s'adresse à la foule par des paraboles, car ces gens ne peuvent pas voir le mystère de Dieu. En d'autres termes, il s'exprime par des images, dans la parabole, pour pouvoir leur permettre de visualiser le mystère de Dieu. La parabole sert donc de support pédagogique pour concrétiser l'abstrait de la religion.

En effet, la Bible emploie souvent des mots concrets pour simplifier la parole de Dieu : « If I have told you of earthly things, and ye believe not; how shall ye believe, if I tell you of heavenly things¹⁰ ». C'est ainsi que les Écritures tendent à rendre l'invisible visible, pour que l'homme n'ait aucune excuse s'il refuse la vérité : « For the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, even his eternal power and Godhead; so that they are without excuse¹¹ ». C'est ainsi qu'à Capharnaüm, lorsque les scribes juifs refusent de voir en Jésus son pouvoir de remettre les péchés, il les confond par le signe visible d'une guérison physique :

And, behold, certain of the scribes said within themselves, This man blasphemeth. And Jesus knowing their thoughts said, Wherefore think ye evil in your hearts? For whether is easier, to say, Thy sins be forgiven thee; or to say, Arise, and walk? But that ye may know that the Son of man hath power on earth to forgive sins, (then saith he to the sick of the palsy,) Arise, take up thy bed, and go unto thine house. And he arose, and departed to his house. But when the multitudes saw it, they marvelled, and glorified God, which had given such power unto men¹².

⁸ Louis Monloubou, *L'imaginaire des psalmistes : Psaumes et symboles*, Paris, Cerf, 1980, p. 41.

⁹ Nombreux sont les psaumes où la vision est combinée avec la connaissance.

¹⁰ Jean 3, 12. Benjamin Keach cite ce verset pour prouver que la Bible emploie un style simple dans le but de faire comprendre les choses spirituelles à l'homme. Il l'attribue cependant à la deuxième Épître de Jean et non à l'Évangile de Jean. Voir Keach, *Tropologia*, p. vi.

¹¹ Romains 1, 20.

¹² Matthieu 9, 3-8. Nous devons cette idée à saint Bernard, *Sermons pour l'année*, Pierre-Yves Emery, trad., 2nd ed., Taizé, Brepols, 1990, p. 825.

Les prophètes ont accompli des miracles pour que les mystères du royaume de Dieu deviennent visibles et accessibles à l'homme. L'exemple qui nous vient à l'esprit est celui de l'histoire de Moïse, où la colère de Dieu, qui est une abstraction, se matérialise par les dix plaies subies par les Égyptiens. Sa providence devint visible lorsqu'Il marche devant le peuple hébreu, le jour dans une colonne de nuée pour les guider, et la nuit dans une colonne de feu pour les éclairer¹³.

Lorsque la Bible n'emploie pas les miracles comme support pédagogique, elle fait appel à l'image littéraire. Les Psaumes sont très riches en la matière. Mais l'Apocalypse reste le meilleur exemple du genre. Ce livre a retenu l'attention des auteurs chrétiens dès les premiers siècles de l'Église. Au troisième siècle, Victorine, premier commentateur latin de l'Apocalypse, a eu souvent recours à l'interprétation allégorique pour expliquer les événements : « Il voit dans la Bête l'empereur Néron. Il ne conçoit pas l'Apocalypse comme une série continue d'évènements, mais les mêmes faits, sous des images différentes (sceaux, trompettes, coupes)¹⁴ ».

2.2. Bunyan et le mot

Depuis que la congrégation de Bedford avait, pour la première fois, demandé à Bunyan de prêcher, en 1656, celui-ci accepta et se fit un devoir de mener les chrétiens vers la Jérusalem céleste. Dans son traité *Christian Behaviour* (1663),

¹³ Exode 13.

¹⁴ Césaire d'Arles, *L'Apocalypse expliquée par Césaire d'Arles*, trad., J. Courreau, Les Pères dans la foi, Paris, Desclée De Brouwer, 1989, p. 23. D'ailleurs ce style imagé du Livre a donné du grain à moudre aux millénaristes (*Fifth Monarchists*) et d'autres puritains du XVII^e siècle en Angleterre, comme Bunyan et Milton. Bunyan a construit son sermon *The Holy City* sur la vision de Jean dans l'Apocalypse. Voir Beth Lynch, *John Bunyan and the Language of Conviction*, Cambridge, D. S. Brewer, 2004, pp. 51, 52-3 ; W.R Owens, « Bunyan and the Millennium », dans Anne Laurence, W. R. Owens and Stuart Sim, eds, *John Bunyan and his England 1628-88*, Londres, The Hambledon P, 1990, pp. 77-94.

considéré comme l'un de ses meilleurs traités¹⁵, il se sent responsable de son groupe comme un berger de son troupeau. Dans ses recommandations aux parents vis-à-vis de leurs enfants, Bunyan écrit : « To instruct them as the Scripture saith [...] Thus God spake to his children, and Paul to his, Hos. 12. 10. 1 Cor. 3 : 2.¹⁶ ». Il conseille à ses disciples de parler à leurs enfants comme Dieu le fait avec les siens. Bunyan a fait de ce conseil une règle. Dans ses allégories, il reprend cette approche psychopédagogique du visuel de la Bible pour aller vers ses lecteurs. Il souligne l'importance du miracle et du signe, par exemple à travers les mots de Talkative, lorsque Faithful l'invite à parler des choses de Dieu :

What things so pleasant? (that is, if a man hath any delight in things that are wonderful) for instance : If a man doth delight to talk of the History or the Mystery of things; or if a man doth love to talk of Miracles, Wonders, or Signs, where shall he find things Recorded so delightful, and so sweetly penned, as in the holy Scripture?¹⁷

Les allégories de Bunyan sont ponctuées par des récits de châtement providentiels qui renforcent les signes visibles de la présence de Dieu invisible. Dans *The Life and Death of Mr. Badman*, il relate une série d'événements extraordinaires pour souligner la présence de Dieu : Dorothy Mately est engloutie dans la terre parce qu'elle ment, vole et se parjure¹⁸. Le père d'un certain Edward est possédé par les démons car il

¹⁵ Comme l'affirme Offor : « It is the best and most scriptural guide that has ever appeared to aid us in the performance of relative duties : written with originality of thought and that peculiar and pious earnestness which so distinguishes all his works », John Bunyan, *Christian Behaviour*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol. 2, p. 1, [en ligne], consulté le 1 janvier 2007. URL : [http : //www.bunyanministries.org](http://www.bunyanministries.org)

¹⁶ *MW* 3, pp. 28-29.

¹⁷ *PP*, 75.

¹⁸ « So she and her Tub twirled round, and round, till they sunk about three yards into the Earth, and then for a while staid. Then she called for help again, thinking, as she said, that she should stay there. Now the man, though greatly amazed, did begin to think which way to help her; but immediately a great stone which appeared in the Earth, fell upon her head, and broke her Skull, and then the Earth fell in upon her, and covered her. She was afterwards digged up, and found about four yards within ground », John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (1680), eds, James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1988, p. 33.

s'est montré cruel envers son fils, qui prie Dieu¹⁹. Ces anecdotes, du moins en partie, comme l'affirme Offor, sont inspirées des ballades de la littérature populaire et du livre de Samuel Clark (1599–1683), *Looking-glass for Saints and Sinners* (1646). Bunyan ne semble pas douter de la réalité de l'intervention divine directe pour punir les pécheurs, comme le laisse entendre Mr. Attentive : « I told you before, that I was an ear and eye-witness of what I here say²⁰ ». Bunyan rapporte ces événements non pas par souci d'historicité, mais pour convaincre son lecteur que Dieu est visible pour celui qui veut le voir.

Au-delà de l'interprétation providentialiste, chaque histoire est également une image de la société anglaise de la fin du XVII^e siècle. Offor souligne le talent de l'auteur pour cette fresque imagée :

Bunyan's pictures, of which the life of Badman is a continued series, are admirably painted from life. The extraordinary depths of hypocrisy, used in gaining the affections of a pious wealthy young woman, and entrapping her into a marriage, are admirably drawn, as is its companion or counterpart, when Badman, in his widower-hood, suffers an infamous strumpet to inveigle him into a miserable marriage, as he so richly deserved. The death-bed scene of the pious broken-hearted Mrs. Badman, is a masterpiece. In fact the whole is a series of pictures drawn by a most admirable artist, and calculated to warn and attract the sinner from his downward course²¹.

Certains critiques, comme M.P Willcocks, partagent l'admiration d'Offor. Ils affirment que l'allégorisation de la société anglaise de l'époque peut faire de lui le premier romancier, devant Defoe²². Nous pensons que Bunyan doit cet art

¹⁹ « [I]t came to pass, through the righteous Judgment of God, that Ned's Wishes and Curses were in a little time fulfilled upon his father; for not many months passed between them after this manner, but the Devil did indeed take him, possess him, and also in a few days carried him out of this world by death », *Badman*, p. 35.

²⁰ *Badman*, p. 35.

²¹ John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (WJB 3, p. 2).

²² M. P. Willcocks, *Bunyan Calling : A voice from the Seventeenth Century*, Londres, George Allen & Unwin, 1978, p. 55 ; Jacques Blondel voit en Bunyan un romancier ; il considère *The Pilgrim's Progress* le premier roman de la littérature anglaise. Voir Jacques Blondel, « Allégorie et réalisme

essentiellement à sa connaissance intime de la Bible. Tout comme Jésus tisse ses paraboles par des images empruntées à son environnement, Bunyan, lui aussi, construit ses allégories avec les images de son temps et de sa propre expérience. Aussi, le style simple et concret de ses allégories, qui sont par définition des formes de paraboles, quoique beaucoup plus longues, rappelle celui des paraboles bibliques.

Mais la force artistique de Bunyan réside davantage dans l'importance qu'il donne au mot. Nous avons vu dans la première partie la façon dont il était assiégé par les mots de la Bible, au point de voir en eux une armée de quarante mille hommes dressés contre lui²³. Cette expérience lui a permis de croire que le mot biblique proprement dit a un pouvoir extraordinaire sur l'homme. Certain que Dieu l'a prononcé dans la Bible, Bunyan s'y accrochait de toutes ses forces, afin que l'ennemi ne le lui arrache pas²⁴. La Bible lui apprend que le verbe de Dieu est une épée, il s'en sert alors comme une arme contre les quakers dans son premier traité *Gospel-truths* (1656), et contre Apollyon dans le long dialogue entre ce dernier et Christian, avant qu'ils n'entament un corps à corps. Combattre ses ennemis avec les mots de la Bible signifie leur livrer bataille avec le Christ, car celui-ci est la parole de Dieu, dans l'Évangile de Jean. Bunyan s'est très largement servi de la métaphore militaire dans *The Holy War* (1680).

dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, pp. 1-48. Leopold Damrosch souligne que *Grace Abounding* a également contribué à la naissance du roman : « *Grace Abounding* does indeed contribute to the novel, for as Lukàs argues the early novel has a strong lyric component, exploring the recesses of individual consciousness », *God's Plot and Man's Stories : Studies in the Fictional Imagination from Milton to Fielding*, Chicago, U of Chicago P, 1985, p. 140. Voir aussi Wolfgang Iser, « Bunyan's *Pilgrim's Progress* : The Doctrine of Predestination and the Shaping of the Novel », *The Implied Reader : Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (1972), 2nd ed., Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1978, pp. 1-28 ; Roger Sharrock, « Life and Story in *The Pilgrim's Progress* », dans Vincent Newey, ed., *The Pilgrim's Progress : Critical and Historical Views*, Liverpool, Liverpool UP, 1980, pp. 55-59.

²³ Voir plus haut Bunyan : le corps à corps avec la Bible.

²⁴ « If ever Satan and I did strive for any word of God in all my life, it was for this good word of Christ; he at one end and I at the other. Oh, what work did we make! It was for this in *John*, I say, that we did so tug and strive; he pull'd and I pull'd; but, God be praised, I got the better of him, I got some sweetness from it », *GA*, parag. 215, p. 67-68.

Selon l'allégoriste, un mot n'est pas simplement un terme qui désigne quelque chose. Il y a comme une unité linguistique, composée de deux paliers : superficiel (littéral) et profond (spirituel). Le premier concerne le référent du mot tel qu'il apparaît dans le langage de tous les jours, et le second est le soubassement du premier, auquel seule l'imagination a accès. C'est dans ce dernier sens que Bunyan puise ses images et captive ainsi son lecteur. On peut retrouver le même point de vue chez le philosophe et physicien Robert Boyle. Dans son livre *Some Considerations Touching the Style of the Holy Scriptures* (1661), il affirme que plusieurs passages dans la Bible sont exprimés avec des mots fort ordinaires, pour que les gens incultes puissent les comprendre, tandis que d'autres enferment des termes plus complexes. Mais ce qui différencie Bunyan de Boyle, sur ce point, c'est que le premier affirme que l'explicite et l'implicite (mystérieux) de la Bible peuvent se trouver dans le même mot. Bunyan attribue l'explicite au sens littéral du mot et l'implicite au sens spirituel²⁵. On trouve ce cas de figure pratiquement dans tous ses ouvrages. Dans *Grace Abounding*, par exemple, l'auteur donne au mot « cymbale » (*cymbal*) sa première signification : « A tinkling cymbal is an instrument of music »²⁶, puis il y voit un outil inerte, qui n'a aucune fonction sans l'intervention de celui qui le tient. Enfin, il en fait une image pour parler du don de l'homme. Si ce dernier n'a pas reçu la grâce, ce don sera comme une cymbale entre les mains d'un mauvais musicien. Cette technique permet de simplifier certains enseignements théologiques qui pourraient sinon paraître abscons et inaccessibles au lecteur.

²⁵ Dans son chapitre, « Words, The Word, and Narrative », *God's Plot and Man's Stories : Studies in the Fictional Imagination from Milton to Fielding*, pp. 136-141, Leopold Damrosch, après avoir affirmé que Bunyan voit dans le mot une signification littérale et une signification spirituelle, suggère que Bunyan se sentait quelquefois tiraillé entre les deux sans pouvoir prendre partie. Damrosch illustre son point de vue par les mots de Bunyan cités dans *Grace Abounding* (GA, parag. 212-213). Nous ne partageons pas son point de vue. Ce passage de *Grace Abounding*, à notre avis, n'illustre pas le tiraillement de Bunyan entre le texte littéral et spirituel, mais plutôt entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

²⁶ GA, parag. 298, p. 91.

Lorsqu'il explore les contours sémantiques du mot pour construire ses images, Bunyan ne s'emprisonne pas dans le sens littéral du texte biblique. Selon lui, ce dernier est le propre des mots articulés par Dieu. Il lui est inadmissible que le Tout-Puissant puisse dire quelque chose d'insignifiant :

Since it is the wisdom of God to speak to us oftentimes by trees, gold, silver, beasts, fowls, fishes, spiders, ants, frogs, flies, lice, dust, etc. and here by wood; how should we them understand his voice, if we count there is no meaning in them?²⁷

Il faut donc aller chercher au plus profond du mot pour saisir ce que Dieu entend réellement. Pendant ses fouilles, il se laisse guider par son imagination pour aboutir à des créations uniques. Beatrice Batson commente ce talent en ces termes :

Unlike those who criticize without understanding the nature of metaphorical language, Bunyan discerns the multi-dimensional power of metaphor to generate new meaning by marking words suggest more than they ordinarily mean²⁸.

C'est aussi cette recherche du « vrai sens », qui l'emmène à fustiger le Livre des Prières Publiques.

On peut prendre pour exemple de cette interprétation non littérale le commentaire sur l'image biblique de la porte étroite dans *The Strait Gate* : « The straitness of this gate is not to be understood carnally, but mystically²⁹ ». Bunyan explique tout d'abord le sens superficiel du terme puis il explore les acceptions spirituelles que le mot semble projeter³⁰. Un autre exemple dans *The Water of Life* démontre également cette interprétation spirituelle des Écritures : « 'He opened the rock and water gushed out; they ran in the dry places like a river' (Psa 105 : 41) This

²⁷ John Bunyan, *Solomon's Temple Spiritualized* (WJB 3, p. 53).

²⁸ E. Beatrice Batson, *John Bunyan's "Grace Abounding" and "The Pilgrim's Progress" : An Overview of literary Studies 1960-1987*, New York, Garland Publishing, 1988, p. xvi.

²⁹ MW 5, p. 76.

³⁰ « Temporal things are spiritualized », Batson, *Allegory and Imagination*, p. 94.

rock, saith he, was Christ, that is figuratively³¹ ». Cette nécessité d’aller au-delà du mot lui donne quelquefois le droit d’intervenir dans le texte de la Bible. Dans *The Pilgrim’s Progress*, il prend l’image de la porte étroite de Jésus et la place sur la route du pèlerin Christian, sous le nom de La Porte Étroite (*Wicket Gate*). L’étroitesse de la porte est l’image, entre autres, de la difficulté à entrer dans le royaume de Dieu. Pour souligner ce point, Bunyan va même au-delà de la porte étroite telle qu’elle est décrite dans la Bible. Jésus en parle en ces termes : « Because strait is the gate [...] few there be that find it³² ». Mais pour marquer la difficulté à la franchir, Bunyan rajoute des éléments : non seulement il est difficile d’y entrer parce qu’elle est étroite, mais elle est en outre fermée. Cette fermeture constitue un obstacle supplémentaire qui n’est pas mentionné dans la Bible : il faut frapper pour parvenir à entrer, et donc fournir de l’effort³³. Autre ajout : Bunyan fait garder la Porte Étroite par Goodwill. Ce dernier fait subir un véritable interrogatoire à Christian avant de lui ouvrir la porte. Cette façon de renforcer la difficulté à entrer sur les chemins de Dieu, en ajoutant des éléments nouveaux à la parabole de Jésus, Bunyan l’explicite aussi dans son sermon *The Strait Gate*. Il affirme qu’il y a trois choses qui rendent la porte plus étroite et difficile à pénétrer : le péché, la Loi, et les anges qui la protègent³⁴. On constate donc bien que l’imagination de l’auteur l’entraîne parfois plus loin que le texte biblique³⁵. C’est justement cette force de l’auteur à créer tout un monde imaginaire à partir d’un simple mot qui va lui permettre de s’inscrire parmi les plus illustres écrivains de sa génération. Il aime faire engendrer une multitude d’images à partir d’un seul terme. Un mot est une

³¹ John Bunyan, *The Water of Life* (WJB 3, p. 16).

³² Matthieu 7, 14.

³³ « Now, over the gate there was written, *Knock and it shall be opened unto you* », PP, pp. 24-25.

³⁴ « But more particularly, to shew what it is that maketh this gate so strait : There are three things that make it strait : 1. There is sin. 2. There is the word of the law. 3. There are the angels of God », MW5, p. 78.

³⁵ C’est sans doute pour cela que certains de ses coreligionnaires puritains s’opposaient à la publication de *The Pilgrim’s Progress*.

graine que son imagination va faire germer jusqu'à trente, soixante ou cent fois, comme le dit Jésus lui-même³⁶. Bunyan tient à faire fructifier les images, car il est conscient de leur impact sur le lecteur. Cet éloignement du texte biblique peut s'observer aussi chez Milton. Dans *Samson Agonistes*, par exemple, le poète se permet de rajouter des éléments qui ne figurent pas dans le livre des Juges, comme le montre Harold Fisch :

The added material, such as Samson's bitter meditations on his blindness, his reflections on the justice or injustice of God's dealings with him (with frequent echoing of Job), Dalila's renewed attempt to attract him back to her and his new-found resist her allurements, the introduction by association of Harapha, a giant mentioned in 2 Samuel 21: 22 as belonging to Gat – all these are metonymic extensions of the biblical story itself as Milton found it in the Hebrew Scriptures³⁷.

Si ces additions sont louables sur le plan littéraire, car elles traduisent l'imagination de Bunyan et de Milton, elles pouvaient devenir méprisables pour les puritains littéralistes. Car ces ajouts auraient pu paraître comme une mutilation du texte sacré de la Bible et/ou un impardonnable mensonge pour les opposants de l'image : « Every word of God is pure [...] Add thou not unto his words, lest he reprove thee, and thou be found a liar³⁸ ». Cependant, Bunyan estimait cette « transformation » du texte scripturaire profitable pour des lecteurs du XVII^e siècle sans grande éducation et souvent peu soucieux des débats théologiques.

Comme la plupart des écrivains religieux, Bunyan a pour objectif de porter la parole de Dieu à l'homme. Pour ce faire, il adopte l'image comme outil pédagogique. Comme nous l'avons déjà souligné, cette technique est fort utilisée

³⁶ Matthieu 13, 8.

³⁷ Harold Fisch, *The Biblical Presence in Shakespeare, Milton, and Blake : A Comparative Study*, Oxford, Clarendon P, 1999, p. 162.

³⁸ Proverbes 30, 5-6. Les puritains avaient tendance à qualifier de « menteur » non seulement celui qui osait ajouter quelque chose à la Bible, mais aussi celui qui adoptait une interprétation différente de la leur. Keach, par exemple, cite ce verset pour dénoncer les papistes qui avaient osé, à ses yeux, interpréter la Bible de façon erronée, en trahissant la lettre du texte. Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 30.

dans le milieu de la prédication depuis l'ère de l'Église primitive. Dans ce qui va suivre, nous allons voir pourquoi ce genre littéraire a tant intéressé des écrivains puritains, comme Bunyan et Keach, qui se croient porteurs, à la manière peut-être des prophètes, de la parole de Dieu.

2.3. L'image : un moyen de simplifier le texte

Un puritain comme Bunyan a conscience d'écrire pour un lectorat qui n'est pas toujours savant. Avant de commencer son sermon *Absolute Sovereignty of Christ*, le presbytérien Richard Baxter écrit ces mots à l'attention de ses lecteurs potentiels :

I have labored to fit all, or almost all, for matter and manner, to the capacity of the vulgar. And though, for the matter, it is as necessary to the greatest, yet it is for the vulgar, principally, that I publish it; and had rather it might be numbered with those books which are carried up and down the country from door to door in pedlers' packs, than with those that lie on booksellers' stalls, or are set up in the libraries of learned divines³⁹.

Bien entendu, Baxter force le trait et les puritains pouvaient se montrer par ailleurs très hostiles à la littérature de colportage, même s'ils en ont compris le potentiel et tenté de l'exploiter. Pour tenter de susciter les conversions, les prédicateurs étaient invités à s'exprimer dans un style simple, afin de toucher un auditoire important, le petit comme le grand, le lettré et l'illettré. Dans *The Arte of Prophesying* (1592), considéré comme un ouvrage de référence pour les générations successives de prédicateurs puritains, William Perkins recommande : «To apply, if he have the gift, the doctrines rightly collected, to the life and manner of men in a simple and plain

³⁹ Richard Baxter, *Select Practical Works of Richard Baxter : With a Life of the Author*, vol. 2, New Haven, Durrie & Peck, 1835, p. 196.

speech⁴⁰ ». C'est dans ce contexte pastoral qui favorise le style simple (*plain style*) que les prédicateurs-artisans (*mechanick preachers*) ont trouvé leur vocation, durant la Guerre Civile et la période du Commonwealth. L'éloquence était sinon méprisée, du moins amoindrie dans leurs prêches, puisqu'ils la jugeaient contraire à l'esprit simple et humble du puritanisme. Samuel How, par exemple, ne concevait pas qu'un chrétien humble puisse s'exprimer à l'aide de termes pompeux. Pour lui, le style que l'on considère comme éloquent, était aux antipodes de l'esprit des Écritures, qui recommandent de ne pas dérouter les simples gens. Cette conception était justifiée par certains passages bibliques, comme chez Paul : « For they that are such serve not our Lord Jesus Christ, but their own belly; and by good words and fair speeches deceive the hearts of the simple⁴¹ ». Cette insistance à s'exprimer avec un langage à la portée de tous contrastait avec le style de prédication plus élégant et recherché du clergé de la religion Établie. Selon Roger Sharrock, « The Puritan advocated and practised the plain style, in contrast to the humanistic or metaphysical elegance of some high Anglican preachers⁴² ». Pour ces derniers, le style ordinaire des puritains démontrait à quel point ils étaient incultes, donc incompetents pour être les porte-paroles de l'Évangile. Mais après la Restauration, à partir des années 1670, la donne changea, puisque les prédicateurs de la religion Établie, adoptèrent eux aussi un style simple. Dans *A Discourse of Ecclesiastical Politie* (1670), Samuel Parker, évêque d'Oxford, se vante que son Église a l'intelligence d'expliquer les préceptes de la religion par un langage clair et facilement accessible. Ce style, que l'Église Établie accusait naguère d'être rudimentaire, devint désormais signe d'intelligence⁴³. Ce changement de situation pourrait traduire la volonté de l'Église de faire certaines modifications, à

⁴⁰ Perkins, *op. cit.*, p. 349.

⁴¹ Romains 16, 18.

⁴² Roger Sharrock, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968, p. 21.

⁴³ Roger Pooley, « Plain and Simple : Bunyan and Style », dans N. H. Keeble, ed., *John Bunyan : Conventicle and Parnassus : Tercentenary Essays*, Oxford, Clarendon P, 1988, pp. 93-4.

l'instar de l'Église catholique qui réagissait à la propagation de la religion protestante par la Contre-Réforme.

Les spécialistes de Bunyan affirment unanimement que le style simple, concret et populaire de l'auteur est l'un des secrets de la réussite de *The Pilgrim's Progress*. John Knott parle du style de Bunyan en ces termes : « Bunyan found his own ways of accommodating biblical language to the understanding of ordinary people and creating characters who inhabited allegorical landscapes yes spoke the idiom of the Bedfordshire countryside⁴⁴ ». Bunyan pense que la simplicité du langage dans la prédication est une règle indiscutable, puisqu'elle est l'expression des apôtres du Christ eux-mêmes : « It was the great care of the apostle Paul to deliver his gospel to the churches in its own simplicity, because so it is the power of God unto salvation to every one that believeth. And if it was his care so to deliver it to us, it should be ours to seek so to continue it⁴⁵ ». Pour ce faire, Bunyan s'exprime en images dans son autobiographie, ses allégories et ses sermons. C'est grâce à des mots ordinaires qu'il arrive à rendre le message de la rédemption par le Christ aux artisans de son époque : l'invisible devient visible grâce aux images que le mot produit. Des mots tels que « burden », « dog », « chain », « rags », « key », « lion », « tavern »... peuvent être compris par tout le monde : enfants, hommes, femmes, jeunes et vieux, savants ou incultes. Le témoignage du satiriste et poète Jonathan Swift (1667-1745) illustre bien ce point. Dans sa célèbre *A Letter to a Young Clergyman*, il écrit : « I have been entertained, and more informed, by a few pages in the Pilgrim's Progress, than by a long discourse upon the will and the intellect, and simple or complex ideas⁴⁶ ». D'ailleurs, ses allégories, notamment *The Pilgrim's Progress*, ont trouvé un écho pendant des siècles auprès des enfants. *The Pilgrim's*

⁴⁴ John R. Knott Jr., *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980, p. 6 ; voir aussi Sharrock, « The Style : Biblical and Colloquia », *John Bunyan*, pp. 101-104.

⁴⁵ John Bunyan, *Light for them that sit in Darkness* (WJB 1, p. 2).

⁴⁶ Jonathan Swift, *The works of Jonathan Swift : Containing Additional Letters, Tracts, and Poems*, ed., Walter Scott, Vol 8, Édimbourg, Archibald Constable, 1824, p. 222.

Progress a notamment été utilisé à l'époque victorienne dans les *Sunday Schools* et il existe de multiples versions abrégées, destinées au lectorat le plus jeune. Les aventures de Christian ont été transformées en lanternes magiques, en jeux de société, en papiers-peints pour orner les murs des *murseries*, et les éditions illustrées pouvaient être coloriées, comme le démontre Maggie Tulliver dans *The Mill on the Floss* de George Eliot :

“Oh, but, Tom,” said Maggie, her eyes filling with tears, as she rushed up to the table to see what books had been rescued. “Our dear old Pilgrim's Progress that you colored with your little paints; and that picture of Pilgrim with a mantle on, looking just like a turtle—oh dear!” Maggie went on, half sobbing as she turned over the few books, “I thought we should never part with that while we lived; everything is going away from us; the end of our lives will have nothing in it like the beginning!”⁴⁷

La première force de l'image sert à la visualisation des concepts purement abstraits : « Similitudes or metaphors are borrowed from visible things, to display and illustrate the excellent nature of invisible things⁴⁸ », affirme Benjamin Keach. Emanuele Tesauro (1592-1675), lui aussi, attribue à l'image un pouvoir de visualisation : « Métaphoriser, pour Tesauro, c'est bien plus qu'orne le langage et bien mieux que l'enrichir; c'est constituer en spectacle tant l'invisible que le visible⁴⁹ ». Ce pouvoir du visuel semble émerveiller aussi Camilo Pellegrino :

Aussi, le *concetto*, que Camillo Pellegrino définissait dès 1598 (dans son dialogue *Del concetto*) comme une sorte d'illumination intellectuelle, suscitant la *meraviglia* par les images et transférant aux mots la piquante vivacité du visible, trouve-t-il dans la figure métaphorique son instrument privilégié⁵⁰.

⁴⁷ George Eliot, *The Mill on the Floss*, New York, J. Milnor Dorey, 1914, p. 243.

⁴⁸ Benjamin Keach, *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* (1681), Londres, William Hill Collingridge, City Press, 1851, p. vi.

⁴⁹ Yves Hersant, *La Métaphore baroque : d'Aristote à Tesauro*, Paris, Seuil, 2001, p. 23.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 23-24.

La compréhension de doctrines complexes peut devenir ainsi accessible pour tout lecteur. Pour les masses populaires de la société anglaise du XVII^e siècle, l'image simplifie les abstractions, que peut-être seuls les érudits peuvent comprendre. C'est la raison pour laquelle Benjamin Keach, comme Bunyan s'en servit souvent dans ses récits, l'œuvre des deux prédicateurs baptistes étant par certains côtés très proche : « And having a particular inclination to study the nature of metaphors, tropes, and figures, principally for the edification of my hearers, I betook myself to preach upon some metaphors⁵¹ ».

2.4. L'image : un moyen d'impliquer le lecteur

Pour certains écrivains puritains, Dieu s'adresse souvent à l'homme avec un langage figuratif : « His [God's] gospel-laws in older time held forth / By Types, Shadows, and Metaphors », comme l'explique Bunyan dans son apologie de *The Pilgrim's Progress*⁵². On retrouve la même observation chez Benjamin Keach : « The scripture is a large field for spiritual employment, and it is obvious to every one's observation, that it abounds with metaphors, allegories, and other tropes and figures of speech⁵³ ». Le lecteur de cette époque aurait tendance à préférer le langage imagé par manque d'érudition. Rappelons qu'au XVII^e siècle la Bible était accessible à tous, par la lecture orale ou silencieuse et par la prédication. En la lisant avec assiduité, et en méditant les métaphores et les paraboles, comme le recommandaient les écrivains puritains, le peuple était entraîné à chercher le sens profond des versets pour comprendre Dieu. L'image était donc un moyen idéal pour interpeller ce lecteur. Ce dernier peut en effet voir dans un seul mot plusieurs

⁵¹ Keach, *Tropologia*, p. vi

⁵² *PP*, p. 5.

⁵³ Keach, *Tropologia*, p. vi

représentations symboliques. Par exemple, dans le verset de l'Épître aux Ephésiens⁵⁴, conjugué avec celui de l'Apocalypse⁵⁵, « l'épée de l'Esprit » peut être sujette à plusieurs interprétations : la Parole de Dieu est une force destructive qui agit sur Ses ennemis ; elle peut être une arme pour un soldat chrétien. Ainsi, les écrivains puritains voyaient dans la Parole de Dieu un arsenal pour le chrétien afin de combattre le mal. Christian remporte la bataille contre Apollyon grâce à son épée (qui n'est que la Parole de Dieu), ayant été équipé dans l'armurerie du Palais de Beauté (*Palace Beautiful*), saturé de métaphores militaires. Milton, comme le fait remarquer John Knott, lisait lui aussi dans l'image de l'épée de Dieu une arme spirituelle qui détruirait le papisme et ses prélats⁵⁶.

Si le mot imagé possède ce pouvoir de générer tant d'interprétations, c'est parce qu'il excite l'imagination. Celui qui le lit ou l'entend est invité à faire preuve d'imagination pour saisir le message. Dans ses recommandations pour méditer le texte biblique, le pasteur presbytérien Edmund Calamy écrit :

You must *join reading with your meditation*; understand me aright, I propound this to *weak Christians* that want a stock of knowledge [...] you that are *weak Christians*, my advice is this, *that you would join reading with your meditation*. As for example, would you meditate of Christ? go and take the *Bible*, and *read* the History of his Passion; and when thou readest any thing remarkable, *lay thy book aside*, and meditate seriously of that passage. As for example, when thou comest to *read of Christ sweating drops of blood*; that Christ in a cold Winter night upon the cold ground for thy sake should shed drops of blood: *lay thy book aside, and meditate of these drops of blood*⁵⁷.

⁵⁴ Ephésien 6, 17.

⁵⁵ Apocalypse 1, 16.

⁵⁶ Knott, *op. cit.*, pp. 6-8.

⁵⁷ Edmund Calamy, *The Art of Divine Meditation. Or, A Discourse of the Nature, Necessity, and Excellency thereof. With Motives to, and Rules for the better performance of that most Important Christian Duty*, Londres, Tho. Parkhurst, 1680, pp. 118-119.

Calamy incite le lecteur à chercher l'implicite des mots, des phrases, de la Bible, car ils peuvent révéler des enseignements précieux. Bunyan, dont l'imagination était une des pièces maîtresses, s'attend aussi à ce que son lecteur soit à même de puiser dans sa propre imagination pour comprendre ses enseignements. Dans *The Book for Boys and Girls* (1686), Bunyan, qui se veut pédagogue, tente de transmettre sa théologie par le biais des emblèmes. Il ponctue ses vers d'images, non seulement pour orner sa poésie, mais surtout pour interpeller l'imagination de l'apprenant. Dans son Emblème XVIII « The Sinner and the Spider » le démon devient ainsi une araignée. Une telle représentation peut sans aucun doute stimuler l'imagination des puritains qui sont souvent sensibles au langage imagé. Le lecteur peut voir dans l'araignée, la rapidité, la discrétion, et les pièges du démon ; c'est la femelle qui tisse la toile (comme Eve pour Adam et Dalila pour Samson). De même, le lecteur peut lire dans l'emblème la faiblesse de l'homme devant un tel prédateur (il faut donc s'en remettre à Dieu pour ne pas tomber dans les pièges démoniaques, d'où la justification par la grâce non par les œuvres). Si le pécheur succombe à Satan, il est coupable : c'est lui qui va vers le mal (c'est la proie qui va vers la toile et non l'inverse, comme M. Badman va à la taverne). En outre, l'araignée construisant une toile bien solide mais à partir de fils très fragiles, voire imperceptibles, le lecteur apprend par la comparaison qu'il ne faut jamais négliger les petits péchés. Les parallèles sont interminables : « The richness of images depends on their multiple and diverse associations [...] So, the multiple associations of metaphors with high image value create the potential for rich interpretation and multiplicity of Grounds, perhaps emotive, perhaps idiosyncratic, always evocative⁵⁸ ».

⁵⁸ Andrew Goatly, *The Language of Metaphor*, Londres, Routledge, 1997, p. 84.

Bunyan présente les images dans un contexte qui incite le lecteur à fouiller les enseignements dissimulés derrière les mots et phrases. Nous retrouvons la même conception chez Benjamin Keach, qui s'appuie lui aussi sur les Écritures :

Is wisdom and understanding man's most invaluable jewel? Where is he to find it? Let wisdom herself be the guide "Search the scriptures," &., which, as the beloved apostle saith, "are able to make us wise unto salvation through faith in Jesus Christ," John v. 39. How to obtain it we are elsewhere told, "We must ask it of God, who giveth liberally, and upbraideth not, and it shall be given to us," James i. 5. It is to be "Sought for as silver, and searched for as hid treasure," Prov. ii. 3. He who sincerely gives himself to prayer and meditation, and re-solves to be in the pursuit of this chief of blessings, may assure himself of success, having the promise of a faithful God who cannot lie⁵⁹.

Ne peut-on voir dans cette pédagogie par l'image une forme du caractère laborieux du puritanisme ? Il est normal que le créateur de l'image fasse preuve d'habileté artistique dans son texte : le choix des images, leur harmonisation, les termes adéquats pour les représenter, tout cela demande un effort intellectuel non négligeable. Mais le lecteur, lui aussi, doit fournir un effort pour voir et interpréter ces images. Il est impliqué dans l'élaboration de l'œuvre. Comme Bunyan qui se croit appelé par Dieu pour parler à ses disciples comme le faisait Dieu avec ses enfants, son lecteur doit, lui aussi, fournir l'effort pour déceler l'enseignement qui se cache derrière la métaphore, l'emblème et la parabole :

*Will any sober man be to find fault
With them, lest he be found for to assault
The highest Wisdom. No, he rather stoops,
And seeks to find out what by pins and loops,
By Calves and Sheep; by Heifers, and by Rams,
By Birds and Herbs, and by the blood of Lambs;
God speaketh to him: And happy is he*

⁵⁹ Keach, *Tropologia*, p. vi.

*That finds the light, and grace that in them be*⁶⁰.

Bunyan savait que son style imagé pourrait lui attirer les critiques de certains de ses coreligionnaires, ceux qui estimaient que la métaphore peut induire les gens en erreur. Il persista cependant à s'exprimer par des métaphores, étant persuadé que cette approche était la plus efficace, en dépit de l'opposition qu'elle pourrait susciter : « To Bunyan, the Emblem is another literary form through which he may attack the accusation 'Metaphors make us blind'⁶¹ ». Il demeura sourd aux critiques, car il estimait que cette méthode découlait de Dieu. De surcroît, le style indirect et énigmatique pouvait, selon lui, porter davantage de fruits que le style dépourvu de figures rhétoriques : « Dark Clouds bring Waters, when the bright bring none⁶² ». L'allégorie, dans ce contexte, remplit ce rôle. De la même façon, dans *The Holy War*, Emmanuel divertit les habitants de Mansoul par des énigmes :

Now after the feast was over, Emmanuel was for entertaining the town of Mansoul with some curious riddles of secrets drawn up by his Fathers secretary, by the skill and wisdom of Shaddai; the like to these there is not in any kingdom. These riddles were made upon the King Shaddai himself, and upon Emmanuel his Son, and upon his wars and doings with Mansoul⁶³.

Emmanuel s'adresse aux habitants sous forme d'énigmes, car la Parole de son Père est mystérieuse, de la même façon que Jésus s'adressait à la foule par des paraboles. En invitant les habitants de Mansoul à réfléchir sur la sagesse de Shaddaï au moyen d'énigmes, il les incite ainsi à voir les secrets de Dieu : « The riddle becomes for the Mansoul something significant. It is not a mere embellishment for them; it sparks

⁶⁰ *PP*, p. 6.

⁶¹ Batson, *Allegory and Imagination*, p. 99.

⁶² *PP*, p. 4.

⁶³ *HW*, p.116.

their imaginations and minds to discover new insights », fait remarquer Beatrice Batson⁶⁴.

Nous pouvons supposer que ces énigmes renferment des images. Deux éléments nous permettent d'avancer cette hypothèse. Tout d'abord, la façon dont Emmanuel s'adresse aux habitants est préfigurée dans l'Ancien Testament, dans lequel Samson divertit ses convives par une énigme où il est question d'images : le miel et le lion⁶⁵. Deuxièmement, la réaction des habitants eux-mêmes sous-entend la présence d'images : « *Emmanuel* also expounded unto them some of those Riddles himself, but oh how they were lightened! They saw what they never saw, they could not have thought that such rarities could have been couched in so few and such ordinary words⁶⁶ ». Ils sont éclairés, voire illuminés : ils peuvent voir les secrets de Dieu à travers des mots simples.

Aucun commentateur n'a pourtant remarqué que le mot « lightened » pouvait, dans ce contexte avoir deux sens : « éclairés », mais aussi « détendus ». Nous avons vu que les images sont produites par des mots ordinaires, mais pour pouvoir y avoir accès, un effort est exigé de la part de celui qui écoute ou lit. L'exigence de Bunyan fait écho à celle de Jésus qui déclare qu'il frappera à la porte du cœur de l'homme, et si celui-ci lui ouvre (donc fait l'effort), il pourra alors entrer et y élire demeure⁶⁷. Cependant, dans *The Holy War*, comme dans *The Pilgrim's*

⁶⁴ Batson, *Allegory and Imagination*, p. 86. Il faut signaler que lorsque la reine de Saba voulant éprouver le roi Salomon, pour savoir s'il était aussi sage comme on le prétendait, elle le fit par des énigmes : « And when the queen of Sheba heard of the fame of Solomon concerning the name of the Lord, she came to prove him with hard questions ». La réponse de la reine est intéressante, celle-ci implicite l'importance de la relation du style indirect et imagé avec le sens visuel : « And Solomon told her all her questions: there was not any thing hid from the king, which he told her not [...] And she said to the king, It was a true report that I heard in mine own land of thy acts and of thy wisdom. Howbeit I believed not the words, until I came, and mine eyes had seen it: and, behold, the half was not told me: thy wisdom and prosperity exceedeth the fame which I heard », 1 Rois 10, 1-7. (Les italiques sont de nous).

⁶⁵ « And the men of the city said unto him on the seventh day before the sun went down, What is sweeter than honey? and what is stronger than a lion? », Juges 14, 18.

⁶⁶ *HW*.p.116.

⁶⁷ « Behold, I stand at the door, and knock: if any man hear my voice, and open the door, I will come in to him, and will sup with him, and he with me », Apocalypse 3, 20.

Progress, Bunyan fait de l'enseignement énigmatique, emblématique ou allégorique une source de divertissement spirituel. C'est en s'amusant que les habitants de Mansoul, comme les jeunes enfants de la seconde partie de *The Pilgrim's Progress* ou les jeunes lecteurs auquel *A Book for Boys and Girls* est destiné, peuvent être instruits dans les desseins divins. Chez Bunyan, comme chez beaucoup de ces contemporains, il n'y a pas d'opposition entre herméneutique et plaisir.

Le langage figuratif du récit de Bunyan a dérangé certains de ses coreligionnaires puritains. Les images abondantes de ses allégories composent un style hétérodoxe. Cependant, Bunyan a bravé cette tradition littéraliste, quitte à se faire des ennemis dans ses propres rangs, car Dieu, pensait-il, a choisi ce langage pour parler à ses enfants. Et si ce langage fut le favori de Dieu, c'est bien parce qu'il détient une force sur l'homme.

Cette caractéristique de l'image, Bunyan l'avait bien comprise. Il préfère s'exprimer à l'aide d'images pour que son lecteur puisse mieux comprendre ses enseignements et vivre son expérience. L'image lui a permis de captiver ses disciples, car il a pu solliciter leurs sens. Des images comme le fardeau, les chaînes, la route étroite, le feu, l'eau, etc. peuvent faire appel à plusieurs sens. En outre, Bunyan qualifie souvent ces termes d'épithètes pour créer une sorte de synesthésie. Et ces épithètes sont souvent identiques pour exprimer des sensations entièrement différentes. Par exemple, Bunyan peut qualifier le sommeil (une image du péché) de « doux », « sweet », une manière de représenter la « douce sensation » que le plaisir charnel suscite au moment de son accomplissement. Mais c'est le même épithète qui qualifie Jésus dans *The Holy War* : « [T]he Son of *Shaddai* (a sweet and comely Person [...] promised that he would be his servant to recover his *Mansoul* again⁶⁸ ».

⁶⁸ *HW*, p. 29.

Pour mieux apprécier la bonté de Jésus envers l'humanité, Bunyan nous présente le Christ par des images sensorielles.

On peut multiplier les exemples d'images convoquant plusieurs sens. Bunyan a souvent recours au verbe pleurer, « to weep » pour décrire Christian durant son long pèlerinage. Tout au début du rêve, le narrateur le décrit en ces termes : « he wept and trembled ». Bunyan souligne la prise de conscience du péché (et de ses dangers) par deux images : « he wept » est une image auditive et « trembled » est une image visuelle⁶⁹. De la même manière, *The Holy War* contient un nombre important d'images auditives, comme par exemple le mot « thunder », dans ce passage :

The old Gentleman too, the Recorder, that was so before *Diabolus* took *Mansoul*; he also began to talk aloud, and his words were now to the Town of *Mansoul*, as if they were *great claps of thunder*. No noise now, so terrible to *Mansoul*, as was his, with the noise of the soldiers and shoutings of the captains⁷⁰.

L'image auditive est importante pour cette allégorie militaire, car le bruit de la guerre est presque palpable. Dans un paysage auditif considérablement différent du nôtre, le tonnerre et les coups de canon étaient, avec les cloches des églises, parmi les sons les plus forts qui pouvaient se faire entendre dans l'Angleterre moderne. Bunyan sollicite également son lecteur par le sens olfactif : « [T]he *captains* and *elders* of *Mansoul* sought yet to find out more *Diabolonians* [...] But though they could see their footing, and so follow them by their track, and smell to their holds, even to mouths of their caves and dens⁷¹ ». Les disciples de Satan, bien qu'ils soient habiles, rusés, et discrets, comme leur maître, laissent tout de même des traces susceptibles de les trahir pour qui sait les lire. Autrement dit, les disciples de Satan sont

⁶⁹ Comme lorsqu'il prend conscience d'avoir perdu son parchemin : « Sometimes he sighed, sometimes he wept, and oftentimes he chid himself, for being so foolish as to fall asleep in that place », *PP*, p. 44.

⁷⁰ *HW*, p. 54.

⁷¹ *HW*, p. 185.

reconnaissables grâce à une odeur particulière, et qui leur est propre. On peut penser à la résurrection de Lazare, représentant l'incarnation du péché ou du mal : « Il sent déjà⁷² ». Le croyant doit faire littéralement appel à son flair pour démasquer les minions de Satan. Dans ce contexte, on peut également constater que Bunyan a souvent recours au terme « filth » afin de souligner le côté répugnant du péché. Il donne ainsi au péché une dimension sensorielle. Cette image est récurrente dans *The Life and Death of Mr. Badman*, cette œuvre ayant pour objectif de faire haïr le péché sous toutes ses formes. Il faut souligner dans ce contexte que l'anglais est une langue qui se prête bien à ce genre d'expression, à savoir l'image, selon les linguistes. Andrew Goatly explique ce phénomène des images olfactives :

« In the English language, at least, we have difficulty conceptualizing smells, because our language is poor in words to label them. This inadequacy of the conceptual system is the very reason that when we encounter them they evoke images, with all their associations. Trying to identify a familiar but uncategorized smell or taste, we explore our episodic for the events and places in which we previously encounter it, and with which we associate it⁷³.

Grâce aux images sensorielles de toutes sortes, générées par des mots simples, le lecteur peut se sentir proche de l'écrivain et partager son expérience. C'est cette relation étroite entre Bunyan et son lecteur, scellée par un style simple et captivant, qui signe la réussite de ses allégories, notamment *The Pilgrim's Progress*.

⁷² Jean 11, 39.

⁷³ Andrew Goatly, *The Language of Metaphor*, Londres, Routledge, 1997, p. 84.

Chapitre 3 Le style de *The Pilgrim's Progress*

Le succès de *The Pilgrim's Progress* fut immédiat, comme en témoignent à la fois le nombre important d'éditions parues les premières années et la rareté des exemplaires ayant survécu, preuve de l'avidité des lecteurs. Comme nous l'avons démontré, ce succès est, selon nous, largement imputable à la façon dont Bunyan a su utiliser les images littéraires. Pourtant, il n'est pas pionnier dans ce domaine. Bien d'autres auteurs, avant et après lui, ont fait appel aux mêmes figures pour transmettre leurs idées et leurs doctrines. Bunyan n'est donc pas original de ce point de vue. Mais ce qui peut-être le distingue des autres, et c'est là le secret de son succès, c'est sa façon artistique d'habiller ces images. Quels sont donc les matériaux qui lui ont permis de construire ces images ? Il ne s'agit pas ici de faire toute la liste de ces matériaux, mais d'en étudier quelques-uns que nous jugeons intéressants et pertinents.

3.1. Le contraste

Le contraste est un procédé auquel Bunyan a eu recours pour mettre en avant ses images et donner du mouvement à son texte.

3.1.1 Le visuel

Le visuel est le premier élément auquel nous pouvons nous intéresser. Cette dimension visuelle est importante chez Bunyan pour construire une image. L'auteur est bien conscient du pouvoir que le visuel peut exercer sur l'esprit de l'homme. C'est la raison pour laquelle il ponctue souvent ses allégories par le sens de la vue.

Le visuel est présent dans toutes les images de cette allégorie. L'épisode de Christian devant la croix en est un bon exemple. Habilement, Bunyan introduit cet épisode en faisant appel au sens de la vue :

Now I saw in my dream [...] He [Christian] ran thus till he came at a place somewhat ascending; and upon that place stood a *Cross*, and a little below in the bottom, a Sepulcher. So I saw in my Dream, that just as *Christian* came up with the *Cross*, his burden loosed from off his Shoulders, and fell from off his back; and began to tumble; and so continued to do, till it came to the mouth of the Sepulcher, where it fell in, and I saw it no more¹.

Trois fois le mot « saw » intervient pour décrire la scène. La scène contient plusieurs images, dont « Cross », « sepulchre », « burden », et le terme « saw » agit comme un message subliminal pour marquer un appel au sens de la vue chez lecteur. Un autre moyen réside dans la façon d'agencer les images. Bunyan nous décrit le lieu où se trouve la croix comme étant en hauteur, sur une sorte de colline (« a place somewhat ascending »). Sur cette hauteur se dresse une croix². Ce qui signifie que cette dernière est visible de loin et de tout côté. Le lecteur, lui aussi, peut aisément l'imaginer, même la voir, dans son esprit. L'image de la hauteur est inscrite dans son cerveau. Puis brusquement Bunyan nous apprend la présence d'un sépulcre au pied de la croix. On est alors invité à détacher les yeux de la croix sur la colline pour regarder en bas, vers le sépulcre. Ainsi, Bunyan sollicite le sens visuel du lecteur en insistant sur les termes qui délimitent l'espace : « and a little below, in the bottom ». Un artiste peintre, lorsqu'il veut captiver l'esprit de quelqu'un se trouvant devant sa peinture, joue surtout sur le contraste des couleurs. Le tableau de Georges de La Tour « Le Nouveau-né » en est un bon exemple. Le contraste entre le blanc et le noir incite le regard de l'observateur à se déplacer d'un point à un autre. Cette technique, dite du

¹ *PP*, p. 37.

² On appelle l'endroit où le Christ fut crucifié Golgotha, qui signifie en hébreu « crâne », car la colline est en forme du crâne.

clair-obscur, est la méthode la plus largement utilisée par les artistes peintres de la Renaissance et du XVII^e siècle pour attirer le regard. Le peintre joue sur les couleurs : la partie claire côtoie la partie sombre sans dégradations de couleurs, créant un effet de contraste. Bunyan emploie en quelque sorte la même technique. Il crée cet effet de contraste grâce aux termes antonymes, comme « ascending » et « bottom ». Ces derniers marquent l'opposition des images et font ressortir le message que l'auteur veut transmettre. Ainsi, le lecteur a l'impression de voir les événements se dérouler devant ses yeux.



Georges de la Tour (1593-1652), Le Nouveau-né (1645-1648). [En ligne], URL : <http://www.bretagne-musees.fr/Nouveau-ne>

Nous retrouvons la même technique tout au début de l'allégorie :

I dreamed, and behold *I saw a Man clothed with Raggs, standing in a certain place, with his face from his own House, a Book in his hand, and a great burden upon his back.* I looked, and saw him open the Book, and Read therein³.

L'auteur nous présente une pluralité d'images : « raggs », « burden », « house » et « book ». Les termes qui sollicitent le sens de la vue, eux aussi, sont présents : « saw » et « looked ». Pour situer Christian dans l'espace, Bunyan le positionne par rapport à sa maison, puis revient vers lui pour nous le décrire. En parlant d'abord de cet homme debout, le lecteur le voit comme sous un projecteur. Sa description et l'évocation des haillons (signes d'indigence, mais aussi parfois de folie) renforcent l'image dans l'esprit du lecteur. Puis l'auteur change d'orientation pour parler de la maison, ce qui oblige le lecteur, lui aussi, à détacher ses yeux du personnage pour observer cette dernière. Ce changement est un moyen pour stimuler le sens de la vue dans l'esprit du lecteur. Bunyan implique directement ce dernier dans son œuvre imaginaire. C'est pour cette raison qu'il ouvre cette scène par cette expression : « I dreamed; and behold ». Il veut que son lecteur prenne part au pèlerinage en compagnie de Christian.

Il est intéressant de noter le silence révélateur de Bunyan quant à la maison dans cette scène. La « maison », ici, est une image métonymique qui symbolise la vie terrestre. Elle représente tout ce qui est cher pour l'homme dans ce bas monde : sa femme, ses enfants, la communauté à laquelle il appartient⁴. D'ailleurs, Bunyan donne un indice qui confirme cette lecture : « So likewise, whosoever he be of you

³ *PP*, p. 10.

⁴ Comme le sous-entend ce verset : « The Lord telleth thee that he will make thee an house », 2 Samuel 7, 11. Keach le commente en ces termes : « that is, give thee an offspring or posterity to possess the royal dignity », Benjamin Keach, *Tropologia: A Key to Open Scripture Metaphors*, London, William Hill Collingridge, City Press, 1851, p. 15.

that forsaketh not all that he hath, he cannot be my disciple. (Luke 14 : 33)⁵ ». Le christianisme affirme que si l'homme s'attache aux plaisirs temporels et charnels, ils deviennent une entrave au bon déroulement du pèlerinage spirituel vers la Cité de Dieu. C'est pour cette raison qu'Élysée se devait de quitter la charrue et les bœufs pour suivre Élie. C'est la raison pour laquelle Jésus commande de faire preuve de foi lorsque l'homme est amené à un choix : Dieu ou sa maison, autrement dit lui-même. Bunyan s'abstient de nous donner la moindre description de cette maison, une façon de signifier que la vie terrestre est si insignifiante qu'elle ne mérite aucun commentaire. En revanche, comme le salut est au centre de l'expérience chrétienne, Bunyan nous donne une description très élaborée d'un être qui souffre spirituellement : les haillons, le fardeau, la lecture du livre, les pleurs, etc. Cette description est un moyen de souligner l'importance de la vie spirituelle. Ainsi donc nous retrouvons la même technique du contraste, moyennant cette fois-ci non pas des termes mais des images antonymiques : d'un côté, il y a la maison ; de l'autre, il y a Christian avec son fardeau et un livre à la main. En s'attardant sur Christian, Bunyan semble vouloir faire durer ce passage pour en montrer l'importance. Ce contraste d'images produit le même effet que le clair-obscur de la peinture. Henri Talon fait d'ailleurs remarquer cette analogie entre la technique de Bunyan et celle de la peinture :

Dans le clair-obscur de la forge du village, il peint le chien qui sommeille au pied de l'enclume, insouciant des étincelles qui volent devant sa gueule [...] Deux lignes de texte à peine, et la scène surgit, si nette au

⁵ Noter que « fils », « fille » et « maison » ont la même racine en hébreu : « *benah* ». Aussi, la maison et les enfants font partie des marchandises qui séduisent les pèlerins à la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) : « Therefore at this fair are all such merchandise sold, as houses, lands, trades, places, honours, preferments, titles, countries, kingdoms; lusts, pleasures, and delights of all sorts, as whores, bawds, wives, husbands, children, masters, servants, lives, blood, bodies, souls, silver, gold, pearls, precious stones, and what not », *PP*. p.79.

regard et si douce au cœur de quiconque a l'âme villageoise et quasi-paysanne⁶.

Bien entendu, cette évocation romancée de la vie rurale du XVII^e siècle peut faire sourire aujourd'hui, mais l'important est de noter que Talon s'attache à la comparaison entre les techniques allégoriques et picturales. Le point commun entre un artiste peintre et Bunyan est la capacité à engendrer une sorte de fascination irrésistible, l'un avec un pinceau l'autre avec sa plume.

Bunyan vécut dans un siècle où les doctrines chrétiennes s'entrechoquaient. La conversion (dans le sens de conversion spirituelle, telle qu'elle est entendue dans le calvinisme) était l'objet d'innombrables traités et d'innombrables prêches. Des homélies proliféraient pour sensibiliser les pécheurs à leur état. La première scène de *The Pilgrim's Progress* s'inscrit dans cet objectif religieux. Grâce à des termes simples, précis et concrets, Bunyan arrive à faire visualiser son enseignement : le péché mène à la perdition et à la misère spirituelle. Le lecteur peut comprendre cet enseignement par la façon dont Christian est décrit : les haillons sont l'image visuelle de la pauvreté de son âme et ses sanglots sont les signes visuels de la conviction du péché. Mais le fardeau de Christian demeure l'une des images les plus fortes sur le plan visuel⁷.

⁶ Henri A. Talon, *John Bunyan (1628-1688) : L'homme et l'œuvre*, Moulins, Crépin-Leblond, 1948, pp. 138-9. La citation se trouve dans *A Few Sighs From Hell* (1658) : « Though the same man at another time (when his conscience is fallen asleep, and grown hard) will lie like the Smith's dog at the foot of the anvil though the fire-sparks fly in his face », *MW* 1, p. 344.

⁷ Cette description externe démontre que le puritanisme accorde beaucoup d'importance à l'aspect extérieur du croyant. En parlant des vêtements de son personnage True Godliness, Keach, écrit : « The description of True Religion would not be complete without this view of what may be called the *externals* of piety. *Everything* in religion is important », Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 29. Cette insistance sur l'aspect extérieur est une manière de dénoncer certaines sectes, comme les quakers, qui se focalisaient sur l'intériorité au détriment de l'extériorité, et les divagateurs qui négligeaient l'aspect extérieur. La forme avait donc son importance pour les puritains plus modérés, même si le fond demeure bien entendu essentiel pour la foi, comme le souligne Keach un peu plus loin : « It is only necessary to note one thing more, viz. you must be sure to be receive the power of *Godliness* with his form: for his form, without his inward life and power will do you no good: it is but as the body without the soul, or the shell without the kernel, or the cabinet without the jewel », Keach, *The Travels*, p. 31.

Le tableau proprement dit de Christian courbé sous le poids du fardeau est une image visuelle de l'humilité. Contrairement à l'arrogant, convaincu de sa perfection, qui se tient debout, la tête haute et marche fièrement⁸, le dévot manifeste son humilité par une posture courbée, fragilisée. Paul dit : « What then? are we better than they? No, in no wise: for we have before proved both Jews and Gentiles, that they are all under sin⁹ ». Bien que les juifs soient les garants de la théologie et la tradition abrahamiques, « Much every way: chiefly, because that unto them were committed the oracles of God¹⁰ », et que les Grecs soient les Pères de la philosophie et la pensée humaine, ils ne doivent aucunement se sentir hautains ; ils sont tous enfants du péché pour l'apôtre Paul. Notons que dans la préface de son autobiographie, *Grace Abounding*, Bunyan cite le Deutéronome pour rappeler l'humilité de l'homme accablé par le poids du péché : « 'Thou shalt remember all the way which the Lord thy God led thee these forty years in the wilderness, to humble thee, and to prove thee, and to know what was in thine heart, whether thou wouldst keep his commandments or no' (Deut. 8.2)¹¹ ».

Juste après la description de Christian, ce dernier rencontre Evangelist qui va l'aider à se mettre en route et, une fois encore, on peut noter le caractère hautement visuel de la scène. Selon Beatrice Batson :

In this emblematic scene the metaphor of sight pervades. Evangelist sees 'yonder Wicket-gate', but the beginning pilgrim emphatically does not see it. When the Evangelist then speaks of 'yonder shining light' the

⁸ Comme l'explique Bunyan dans *Christian Behaviour* : « Pride also there is in outward carriage, behaviour, and gesture, which is odious for Christians to be tainted with; and this pride is discovered by mincing words, a made carriage, and an affecting the toys and baubles that Satan and every light-headed fool bringeth into the world. As God speaketh of the daughters of Zion, *they walk with stretched forth necks, and wanton eyes, mincing as they go, and making a tinkling with their feet*, Isa. 3. 16. », *MW* 3, p. 49. On retrouve la même image chez Arthur Dent : « Phil. Yet it is a world to see how proud, surly, haughty, stately, insolent, and thrasonical some be, because of their gifts; they think they touch the clouds with their heads », Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven* (1601), Belfast, North of Ireland Book, 1859, p. 32.

⁹ Romains, 3, 9.

¹⁰ Romains, 3, 2.

¹¹ *GA*, p. 2.

pilgrim falteringly says he thinks he *sees* it, and is told he will *see* the Gate if he keeps that light, which Evangelist apparently sees, in his eyes. The narrator sees a man beginning to run; the wife and children perceive or *see* a husband and father literally running them. That the pilgrim is beginning to see – or at least desires to see – from a vantage point not clear on the visible level, is evident in his cry. ‘Life, Life, Eternal Life’¹².

Ce qui est original dans cette scène est la façon de présenter Christian avant qu’il n’entame son pèlerinage. Après sa prise de conscience du péché, Christian pose cette question en pleurant : « What shall I do? » Presque immédiatement, il devient plus explicite : « What must I do to be saved? » Entre les deux, éloquente ellipse, il y a bien entendu eu prise de conscience de l’existence du « salut ». Christian insiste sur cette question car il est conscient de la portée théologique qu’elle implique : il doit laisser derrière lui tout ce qu’il a de précieux. Plus concrètement, il doit abandonner sa famille pour aller vers la Cité de Dieu : « So likewise, whosoever he be of you that forsaketh not all that he hath, he cannot be my disciple¹³ ». Bunyan visualise cet enseignement en introduisant le mot « maison » dans le tableau. Nous ne sommes plus dans l’abstrait de la doctrine du sacrifice. Nous sommes dans le réel et dans l’« application » (terme utilisé par les puritains) des promesses générales de rédemption à des individus en particulier : si Christian tient à sa vie spirituelle, il ne doit pas rester dans cette maison. Il est naturel que l’indécision s’en suive et que la chair de l’homme se rebelle à l’instant du sacrifice suprême. En outre, Christian est novice sur la route du salut. Il ne sait pas encore que faire pour sauver son âme. Bunyan visualise cette ignorance par le comportement de Christian : « I saw also that he looked this way, and that way, as if he would run; yet he stood still, because, as I perceived, he could not tell which way to go¹⁴ ». Il se trouve à un carrefour, placé devant plusieurs chemins mais il ignore lequel mène vers la Cité Céleste (*Celestial*

¹² E. Beatrice Batson, *John Bunyan : Allegory and Imagination*, Londres, Croom Helm, 1984 p. 36.

¹³ Luc 14, 33.

¹⁴ *PP*, p. 11.

City). Remarquons encore une fois que l'auteur emploie dans cette phrase deux termes qui renvoient au sens visuel : « saw » et « look », une façon de renforcer l'image visuelle dans l'esprit du lecteur.

Un autre aspect visuel important dans tout ce décor est Christian lui-même. Ce dernier est certes pécheur, désespéré et incapable d'agir pour son salut, mais c'est un élu de Dieu. Il est le portrait de Bunyan dans sa jeunesse : son hypersensibilité à la vengeance divine souligne sa foi et crée chez lui une sorte de prédisposition au pèlerinage spirituel. Bunyan nous décrit Christian debout mais courbé, le dos tourné à sa maison : « standing in a certain place, with his face from his own house ». Cette posture semble indiquer un personnage prédisposé à laisser derrière lui les plaisirs de ce bas-monde, avant même qu'Evangelist le lui recommande. « Tourner le dos à sa maison » est une image de son désintéressement. La femme de Lot, dans la Bible, a justement péri pour avoir refusé de tourner le dos à sa ville, donc à sa propre maison.

La justification, cette étape essentielle dans l'ordre du salut calviniste, a elle aussi droit à un traitement visuel dans *The Pilgrim's Progress*. Lorsque Christian arrive à la Croix, son fardeau se détache enfin de ses épaules. Spurgeon a critiqué Bunyan pour avoir tant tardé à faire tomber le fardeau de Christian. Selon lui, Christian aurait dû le perdre aussitôt la Porte Étroite franchie. C'est une observation intéressante qui mérite d'être analysée. La justification pour Bunyan intervient par la foi, non par les œuvres, quoiqu'il demeure quelquefois ambigu dans *The Pilgrim's Progress*. Cette doctrine, indissociable de la question de la prédestination, faisait débat parmi les calvinistes et arminiens¹⁵. Bunyan tente alors de la simplifier dans son allégorie. Pour ce faire, il choisit le moment propice : arrivé au pied de la Croix, le fardeau de Christian tombe d'un seul coup et de lui-même. Christian est alors seul

¹⁵ Pour ces controverses, voir Elisabeth Soubrenie, « Théologie de la conversion », *L'Art de la conversion : Au siècle de poésie métaphysique*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, pp. 35-56.

à cet endroit et il n'est engagé dans aucune action précise, qu'il s'agisse de prier ou de lire la Bible. C'est au contraire son inaction qui domine. Christian est débarrassé du fardeau sans avoir fourni aucun effort particulier, sa volonté n'est certainement pas engagée. Au contraire, lorsqu'il a tenté de trouver divers remèdes pour se débarrasser de son fardeau, notamment guidé par Worldly-Wiseman, tous ont échoué. Notons une fois encore l'insistance sur le sens de la vue dans ce passage, qui souligne la justification comme une grâce :

Then he stood still awhile to *look* and wonder; for it was very surprising to him, that the *sight* of the cross should thus ease him of his burden. He *looked* therefore, and *looked again*, even till the springs that were in his head sent the waters down his cheeks¹⁶.

Si le fardeau était tombé à la Porte Étroite (*Wicket Gate*), comme le souhaite Spurgeon, cela aurait pu signifier que le salut s'obtient par les œuvres, non par la grâce. Car pour entrer par la porte étroite, il faut fournir beaucoup d'efforts¹⁷.

Cependant nous n'affirmerons pas que la technique du contraste est une originalité de Bunyan. Andrew Sanders fait remarquer que John Donne, par exemple, emploie le contraste dans sa poésie : « Donne forges unities out of opposition, ostensible contradictions, and imaginative contradictions¹⁸ ». En effet dans « Hymn to God, My God, in My Sickness » le poète oppose des images d'un contraste flagrant :

We think that Paradise and Calvary,
Christ's cross and Adam's tree, stood in one place;
Look, Lord, and find both Adams met in me;

¹⁶ Les italiques sont de nous.

¹⁷ « Christian's burden of guilt and sin falls so suddenly and effortlessly from him represents free imputation of Christ's righteousness to sinners. Christian has become sinless in the eyes of God through Christ's atoning sacrifice, though not, as he well knows [...] sinless in fact », N. H. Keeble, ed., dans John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come*, The World's Classics, Oxford, Oxford UP, 1996, p. 269.

¹⁸ Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*, 3rd ed., Oxford, Oxford UP, 2004, p. 200.

As the first Adam's sweat surrounds my face,
May the last Adam's blood my soul embrace¹⁹.

Le mot « Paradise » représente le bonheur absolu, puisque c'est le royaume de Dieu ; la douleur et la souffrance sont palpables dans le Golgotha : « Calvary ». L'image du pardon et de l'amour de Dieu, « Christ's cross », contraste avec le péché et la colère de Dieu, « Adam's tree ». Enfin les conséquences du péché, « the first Adam's sweat », sont en opposition avec les conséquences de la foi, « the last Adam's blood ». Cette technique permet ainsi de mieux faire ressortir les nuances de la doctrine chrétienne. Nous pouvons citer aussi un autre exemple qui rapproche un artiste peintre d'un écrivain poète, à l'aide d'un poème de Henry Vaughan. Dans son « The Night », le poète parle de l'histoire de Nicodème qui rend visite discrètement à Jésus dans la nuit²⁰. Comme un peintre qui veut transmettre son message par la technique clair-obscur, le poète joue sur la lumière et l'obscurité :

Wise Nicodemus saw such light
As made him know his God by night.
Most blest believer he!
Who in that land of darkness and blind eyes
Thy long expected healing wings could see,
When thou didst rise,
And what can never more be done,
Did at mid-night speak with the Sun!²¹

Le poème révèle le paradoxe de la nuit comme moment d'illumination solaire. En d'autres termes, la lumière peut paraître beaucoup plus forte dans l'obscurité. Ainsi, c'est dans l'obscurité que le croyant peut mieux voir Jésus, car il est Lumière.

¹⁹ John Donne, *Poems of John Donne*, ed., E. K. Chambers, vol. 1, Londres, Lawrence & Bullen, 1896, pp. 211-212.

²⁰ Jean 3, 1.

²¹ Henry Vaughan, *The Poems of Henry Vaughan, Silurist*, ed., E. K. Chambers, vol. 2, Londres, Routledge, 1905, p. 251.

Cependant, chez Bunyan, le contraste est plus réaliste que chez Donne et Vaughan. Chez ces derniers, les images sont purement bibliques : « l'arbre d'Adam » nous renvoie directement à l'histoire de la chute d'Adam, et la « Croix du Christ » est signe de la rédemption dans le Nouveau Testament. La lumière et l'obscurité sont le sujet d'une longue discussion entre Jésus et Nicodème²². Mais le contraste chez Bunyan est plus fort, car il est plus réaliste. L'image de la maison va au-delà d'un simple renvoi à la Bible. Bunyan a choisi le mot « maison » pour représenter la famille, car c'est quelque chose qui se trouve dans l'environnement immédiat du lecteur. Il renforce cette image du sacrifice de la famille en étant plus explicite au moment de la fuite de Christian : « Now he had not run far from his own door, but his wife and children perceiving it, began to cry after him to return²³ ». C'est une image empruntée au réel, habillée par une tunique biblique. Rosemary Freeman explique ainsi cette touche artistique :

Bunyan's handling of the convention is, in fact, much freer than that of his predecessors; he has not collected his material from familiar literary sources nor is he tied to a particular mode of representation. The 'emblematic' quality of his images depends not upon their content but upon their application²⁴.

On retrouve le même point de vue chez l'historien Charles Firth :

Whatever adventure his pilgrims pass through, they are always flesh and blood Englishmen of the seventeenth century, speaking and acting as English Puritans of their class have acted under the conditions which Bunyan's imagination created²⁵.

²² Voir Jean 3, 19-21 et 9, 35-41.

²³ Dans *The Resurrection of the Dead* (1665) Bunyan avait déjà exprimé cette idée de fuite : « What acts of self-denial, hast thou done for the name of the Lord Jesus, among the Sons of men? I say, what house, what friend, what Wife, what Children, and the like, hast thou lost, or left, for the Word of God, and the Testimony of his truth in the World », *MW* 3, p. 278.

²⁴ Rosemary Freeman, *English Emblem Books*, Londres, Chatto et Windus, 1967, p. 55.

²⁵ Charles Harding Firth, *John Bunyan*, Oxford, Oxford UP, 1911, p. 22

3.1.2. Le mouvement

Aux XVI^e et XVII^e siècles, les auteurs protestants mettaient l'accent sur les étapes graduelles à traverser pour obtenir le salut. Dans *A Mapp Shewing the Order & Causes of Salvation & Damnation*, Bunyan, en suivant une tradition élaborée par William Perkins, énumère vingt quatre étapes que le chrétien doit accomplir pour la progression spirituelle de son âme vers le salut. Il y a vingt-quatre étapes correspondantes vers la damnation²⁶. Dans *The Pilgrim's Progress*, la conversion est présentée sous cette forme progressive, constituée de différents paliers, et le salut exige de les traverser tous, les uns après les autres, et dans un ordre particulier. Afin de rendre cette doctrine plus présente et plus réelle pour son lecteur, l'auteur choisit donc de donner du mouvement à son texte. C'est ainsi qu'il présente la conversion sous forme de voyage²⁷. Le pèlerinage de Christian depuis la Cité de la Destruction (*City of Destruction*) jusqu'à la Cité Céleste (*Celestial City*) est une image de la régénération progressive de l'âme qui passe par toutes les étapes de l'ordre du salut calviniste (vocation, justification, sanctification, jusqu'à la mort et la glorification). Le terme « pèlerinage » crée immédiatement l'image du voyage, du déplacement, donc du mouvement, dans l'esprit du lecteur qui peut ainsi imaginer la conversion comme parcours spirituel.

Afin de donner davantage de dynamique à l'allégorie, Bunyan joue également sur l'espace. Dans la scène de l'apparition d'Evangelist, par exemple, l'auteur parle de deux lieux différents : l'endroit où Christian se tient debout et la

²⁶ Voir W.R. Owens, « Introduction », *Miscellaneous Works of John Bunyan*, vol. 12, Oxford, Clarendon P, 1994, pp. xxv-xxvi.

²⁷ Ce qui n'est pas original. Le pèlerinage est un thème très présent dans la littérature religieuse du Moyen Âge et de la Renaissance. Voir Henry Stebbing, « Books of Pilgrimages », *The Complete Works of John Bunyan*, New York, Johnson Reprint Corporation, 1870, vol. 4, pp. 534-563 ; Jacques Blondel « Allégorie et réalisme dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, pp. 14-16 ; Stuart Sim « 'Vertuous Mediocrity' and 'Fanatick Conventicle' : Pilgrimage Style in John Bunyan and Bishop Simon Patrick », *English Studies*, 1987, vol. 68.4, pp. 316-326.

Porte Étroite, où il doit se rendre pour continuer son pèlerinage. Bunyan a ainsi créé un itinéraire dans l'esprit du lecteur, et implicitement l'idée du mouvement puisque, pour franchir la distance entre les deux lieux, il faut passer d'un point à l'autre. Bunyan renforce cette idée de mouvement à l'aide de mots et de phrases qui dénotent le déplacement : « go up directly thereto; so shalt thou see the gate ». Les mots d'Évangéliste incitent Christian à fuir pour sauver son âme.

Bunyan évoque en outre plusieurs fois la possibilité d'apercevoir le point d'arrivée, comme si le lecteur pouvait utiliser un télescope. Au début de son pèlerinage, Christian arrive tout juste à apercevoir une lumière qui doit le guider jusqu'à la Porte Étroite, mais le fait de posséder cette capacité à discerner ne serait-ce qu'un simple point lumineux l'incite à se mettre en route sur la bonne voie. Le lecteur, lui aussi, peut partager l'enthousiasme du personnage et le suivre dans son voyage. Plus loin, au Palais de Beauté (*Palace Beautiful*), Christian peut apercevoir de façon plus précise la prochaine étape :

When the Morning was up, they had him to the top of the House, and bid him look South; so he did; and behold at a great distance he saw a most pleasant Mountainous Country, beautiful with Woods, Vineyards, Fruits of all sorts; Flowers also; with Springs and Fountains, very delectable to behold²⁸.

Les hôtes du Palais de Beauté tiennent à lui montrer cet endroit pour l'encourager dans sa foi²⁹. Elles lui assurent même qu'il pourra apercevoir la Cité Céleste depuis ces Montagnes Délectables (*Delectable Mountains*) : « [W]hen thou comest there, from thence, thou maiest see to the Gate of the Celestial City³⁰ ». Enfin, une fois arrivé parmi les bergers, ces derniers prêtent un télescope à Christian et Hopeful, Bunyan littérisant cette fois l'image optique de la lunette pour permettre aux

²⁸ *PP*, p. 54.

²⁹ « We will [...] show you the Delectable Mountains ; which, they said, would yet further add to his comfort », *PP*, p. 50.

³⁰ *PP*, p. 54.

pèlerins de visualiser la Cité, encore éloignée dans l'espace comme dans le temps. Cette technique de liaison entre les différentes « stations » du pèlerinage donne une continuité au texte. Si l'on essaie de schématiser le voyage de Christian, la station A représente le présent et la station B l'avenir, puisque l'endroit n'est pas encore atteint. Autrement dit, la station A est l'état actuel spirituel du pèlerin, et la station B est l'état spirituel auquel aspire le pèlerin. Le passage d'un état à un autre implique un changement, donc un mouvement, sur le plan spirituel. Le fait que la station B soit visible depuis la station A matérialise la croissance de la foi de Christian. Ainsi, le lecteur peut lui aussi contempler la progression dans le voyage du personnage, et sentir une sorte de mouvement dans sa quête spirituelle personnelle.

Un autre moyen donnant également l'impression de mouvement dans *The Pilgrim's Progress* est la trajectoire du voyage. Le chemin qui sépare le point de départ du point d'arrivée est bien droit. Cette route bien droite est une image qui permet de visualiser la droiture de la voie religieuse telle que Bunyan la conçoit³¹. Mais cette image peut présenter des inconvénients sur le plan structurel, car elle peut s'avérer monotone à la longue. L'auteur casse cette monotonie en créant une autre course sur la piste de la voie sacrée, mais en sens inverse : Pliable, par exemple, rebrousse chemin, un procédé que Bunyan utilise pour dénoncer l'apostasie, et le personnage forme ainsi un parfait contraste avec Christian. Ce chassé-croisé donne de la dynamique au texte, élus et réprouvés parcourant ainsi le paysage allégorique dans tous les sens, suivant parfois des routes parallèles, parfois opposées, se retrouvant parfois pour un temps sur le même chemin. Le mouvement est ainsi toujours maintenu, notamment grâce à la technique du contraste dans la course. Tandis que Christian, Faithful et Hopeful marchent toujours droit devant eux, Bunyan fait surgir sur la même route des personnages en sens inverse : Timorous,

³¹ Nous consacrons une étude détaillée à cette image dans la partie suivante.

Mistrust et Atheist. Ces rencontres répétées entre les vrais et les faux pèlerins rappellent le perpétuel combat entre le bien et le mal. Et c'est justement cette dialectique entre les deux univers qui crée la sensation du mouvement dans l'esprit du lecteur.

Ce va-et-vient peut également s'observer dans la course même de Christian. Ce dernier est tenu de marcher sans cesse droit devant et d'enjamber tous les obstacles, s'il veut atteindre la Cité de Dieu. Mais alors qu'il est en train de marcher droit devant sur la Colline Difficulté (*Hill Difficulty*), il s'arrête tout net car il vient de se rendre compte qu'il a perdu son parchemin en route. Il rebrousse chemin immédiatement et ne sera pas autorisé à reprendre sa route avant de l'avoir retrouvé. Il s'agit-là du seul moment dans l'allégorie où Christian, comme les damnés, est obligé de parcourir une partie du chemin en sens inverse, son péché (symbolisé ici par son sommeil) lui ayant fait pour un temps oublier les promesses de rédemption qui sont inscrites sur son parchemin et sans lequel il ne pourra pas entrer dans la Cité Céleste. Les calvinistes, par opposition aux arminiens, sont attachés à l'idée de la persévérance de la grâce qu'ils ont défendue contre leurs détracteurs au synode de Dordrecht. Mais Bunyan entretient une relation complexe entre persévérance et oubli. Si Christian ne peut pas perdre la grâce il peut en revanche en perdre l'assurance, autrement dit, oublier les promesses personnelles de salut. Moïse doit ainsi rappeler aux Hébreux la grâce de Dieu en les faisant sortir d'Égypte³². Le parchemin dans *The Pilgrim's Progress* symbolise l'assurance perdue de l'élection³³.

Si Christian ne retourne jamais en arrière, hormis lors de cet épisode, on peut cependant constater qu'il lui arrive de bifurquer deux fois du chemin, pourtant

³² « Moses (Numb. 33.1, 2) writ of the Journeyings of the children of Israel, from Egypt to the land of Canaan; and commanded also, that they did remember their forty years' travel in the wilderness », *GA*, p. 2.

³³ « A Roll : indetified [...] as assurance of salvation, which in Puritan thought was a mark of elected saint. That Ignorance is subsequently found to have no 'roll' or 'certificate' proves he has not experienced regeneration », explique Neil Keeble dans *The Pilgrim's Progress*, p. 269.

censé être droit. Une première fois pour aller au village *Morality*³⁴, suivant les conseils de Worldly-Wiseman, et une seconde fois pour se retrouver dans une prairie jouxtant le Château du Doute (*Doubting Castle*)³⁵. Cette déviation est une image qui représente les fausses religions qui s'écartent de la droiture de la Vérité : « Behind *The Pilgrim's Progress* are the literal wanderings of itinerant craftsmen or beggars, as well as the spiritual pilgrimage of seekers passing through all sects³⁶ ». C'est pourquoi Evangelist exhorte Christian à délaisser toute voie qui pourrait l'éloigner du droit chemin : « thou, must utterly abhor his turning thee out of the way³⁷ ». En même temps, l'auteur crée une dynamique dans le texte en cassant la trajectoire linéaire du voyage.

Nous retrouvons également la technique du contraste dans la phrase citée plus haut : « I saw also that he looked this way and that way, as if he would run; yet he stood still ». « Run » est une image importante dans *The Pilgrim's Progress*. Le danger est partout (Satan, les faux croyants, les persécuteurs), la colère de Dieu peut frapper d'un moment à l'autre et la vie est courte avant le grand Jugement Dernier, il faut donc faire très vite. Cette course, qui sert à donner du mouvement à la narration, représente la volonté ardente de Christian d'échapper à la mort spirituelle et de sauver son âme. En d'autres termes, de vivre. D'ailleurs il crie : « Life! life! Eternal life! » en courant à toute vitesse. Il faut aussi rappeler que la conversion de Paul a eu lieu sur le chemin de Damas, donc en mouvement. Et c'est encore lui qui fait explicitement le lien entre le mouvement et la vie : « For in him [God] we *live*, and *move*, and have our being³⁸ ». Ce lien entre le mouvement et la vie, ou plutôt cette condition du mouvement pour la vie, est l'essence même de la chrétienté. Le

³⁴ *PP*, p. 22.

³⁵ *PP*, pp. 89-99.

³⁶ Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988, pp. 212-213.

³⁷ *PP*, p. 23.

³⁸ Actes des Apôtres 17, 28. Les italiques sont de nous.

christocentrisme est une théologie qui implique le mouvement, car le croyant ne peut aller vers Dieu sans passer par son Fils. C'est pourquoi ce dernier dit dans l'Évangile de Jean : « I am the way, the truth, and the life³⁹ ». Le mot « chemin » (*way*) implique une notion de mouvement. Ainsi le mouvement (chemin) et la vie (*life*) sont liés. Juste après, Jésus dit : « no man cometh unto the Father, but by me⁴⁰ ». Le croyant, s'il veut atteindre sa destination finale qui est Dieu, doit effectuer un mouvement qui l'amène d'abord vers le Fils (*cometh*). Bunyan souligne l'importance de cette progression spirituelle du mouvement par le contraste : « yet he stood still ». Cette posture figée représente l'indécision, l'ignorance, la perte⁴¹ ; en un mot la paralysie (pour ne pas dire la mort) spirituelle. L'absence de mouvement est donc souvent dangereuse pour Bunyan, ce qu'il illustre par l'image du sommeil, comme à travers Simple, Sloth and Presumption, trois dormeurs au bord du Chemin. Le réprouvé Ignorance, quant à lui, ne dort pas mais il est plus lent sur le chemin allégorique que Christian et Hopeful qu'il tente pourtant de rattraper.

Bunyan est un auteur qui apprécie la technique de contraste (ou antithèse, comme l'appelle Henri Talon). Elle n'est pas présente que dans ses ouvrages de fiction, puisque Bunyan l'utilise aussi à maintes reprises dans ses sermons. Dans *The Strait Gate*, par exemple, il parle de l'hypocrite (entendu comme celui qui change de position en fonction des personnes avec lesquelles il se trouve) en ces termes : « he is a frog of *Egypt* and can live *in* the water and out of the water⁴² ».

³⁹ Jean 14, 6.

⁴⁰ Jean 14, 6.

⁴¹ Comme devant la colline de Sinai : « wherefore there he stood still, and knew not what to do », *PP*, p. 20.

⁴² *MW* 5, p. 126. Pour d'autres exemples, voir Talon, *op. cit.*, p. 145-148.

3.2. Le réseau d'images

Dans l'apologie de *The Pilgrim's Progress*, Bunyan nous confie comment son allégorie a vu le jour :

*Fell suddenly into an Allegory
About their Journey, and the way to Glory,
In more than twenty things, which I set down;
This done, I twenty more had in my Crown,
And they again began to multiply,
Like sparks that from the coals of Fire do flie*⁴³.

Au départ il travaillait sur une autre œuvre. Quand il décida d'écrire une allégorie sous la forme d'un pèlerinage, les idées lui sont venues comme des « étincelles », abondantes et rapides. Cette révélation dénote comment les « choses » (*things*), autrement dit les images, se sont accumulées dans l'inconscient de l'auteur. Mais dès qu'elles trouvèrent une brèche, elles sortirent aisément et en grande quantité. Ce réservoir inconscient (« Before I was aware ») a permis la création d'une histoire imaginaire sous la forme d'un rêve⁴⁴. Thomas Babington Macaulay exprime ainsi le phénomène de création soudaine et involontaire :

The history of that book [*The Pilgrim's Progress*] is remarkable [...] Images came crowding his mind faster than he could put them into words, quagmires and pits, steep hills, dark and horrible glens, soft vales, sunny pastures, a gloomy castle? of which the courtyard was strewn with skulls and bones of murdered prisoners, a town all bustle and splendour, like London on the Lord Mayor's Day, and narrow path, straight as a rule

⁴³ *PP*, p. 3.

⁴⁴ Il est intéressant de noter que Bunyan a choisi le rêve pour conter son allégorie, alors même que ce mode d'expression était décrié par ses contemporains, et notamment le clergé de l'Église Établie, qui y voyait une dangereuse manifestation de l'« enthousiasme » religieux. Pour ces derniers, les radicaux comme Bunyan ne pouvaient pas faire la distinction entre rêves divins et rêves démoniaques et toute inspiration divine directe finissait par devenir suspecte. Pour Freud, les refoulements dans l'inconscient s'échappent, entre autres, dans le rêve.

could make it, running on up hill and bown hill, through city and through wilderness, to the black river and the shining Gate⁴⁵.

Bunyan construit toutes ces images à l'intérieur d'une seule, qui est le pèlerinage. Le pèlerinage est l'image englobante dans lequel le réseau métaphorique peut se contruire et se multiplier : c'est une grande image qui porte en son sein toutes les autres parce que la conversion spirituelle et les étapes du l'ordre du salut calviniste sont au cœur même de la théologie de Bunyan. Il peut donc ensuite parsemer tout au long du Chemin des images accessoires empruntées à la Bible pour appuyer l'idée principale : l'image du lion souligne la dangerosité du pèlerinage, l'image du fardeau la souffrance (résultat du péché), l'image de la porte étroite la difficulté, etc. C'est une technique habile pour mettre en relief une idée, une doctrine ou un enseignement. Les images s'intègrent les unes dans les autres pour former un seul faisceau puissant qui éclaire l'idée de l'image principale. En d'autres termes, les réseaux connexes n'éloignent pas le lecteur de l'image principale mais au contraire contribuent à focaliser l'attention sur la route et le pèlerinage.

On peut appliquer le même raisonnement à des épisodes particuliers de l'allégorie. Prenons l'exemple du monstre Apollyon. Apollyon, dans cet épisode, constitue l'image centrale, principale. La créature représente la férocité des ennemis du croyant. Mais cette image en porte d'autres en son sein, toutes issues de la Bible. Ces images secondaires constituent tout un réseau éclairant l'image principale. La description de George Offor peut servir à illustrer notre théorie :

The description of Apollyon is terrible. This dreadful imagery is collected from various parts of Scripture, where the attributes of the most terrible animals are given him; the attributes of leviathan, the dragon, the lion,

⁴⁵ Harold Boardman and John Ivore B., eds, *Macaulay's Lives of Bunyan and Goldsmith*, Londres, M.A, Adam and Charles Black, 1914, p. 11.

and the bear; to denote his strength, his pride, his rage, his courage, and his cruelty⁴⁶.

Il est très habile de décrire Apollyon, non pas par des qualificatifs, mais par des noms d'animaux. C'est une méthode concise et efficace : Bunyan est bien conscient que chaque animal dans cette liste renvoie à plusieurs images : le lion, par exemple, représente la force, la souplesse, la puissance royale, etc. Le lecteur peut ainsi imaginer tous les attributs possibles de ce monstre par les nombreuses images générées par le lion ou le dragon et l'auteur peut donc s'abstenir de dresser une longue liste de qualificatifs pour souligner la cruauté de la bête. Toutes ces images gravitent autour de l'image principale, qui est une sorte d'épicentre.

Christopher Hill prend un autre exemple qui montre qu'à l'aide d'un simple mot, plusieurs images peuvent naître. « Rag » est un mot court, une syllabe seulement, mais il projette de nombreuses images :

When we first see him the Pilgrim is in rags – allegorical rags, to be sure, but they also represent his real poverty [...] The Pilgrim is a 'labouring man', of 'base and low estate and condition' [...] The Pilgrim had been 'driven out of his native country'; the Pilgrims are 'strangers in the world'. Like any seventeenth-century vagabond, the Pilgrim has no property ties: he is free to leave home, his wife, and children; they are free ultimately to follow him⁴⁷.

Pour décrire Christian, qui représente le chrétien en général, Bunyan lui attribue ces images : « *burden* », « *rags* », « *house* », et chaque image renferme une multitude d'images. L'auteur est sans aucun doute conscient de l'effet ainsi produit. Henri Talon, lui aussi, semble être interpellé par cette accumulation d'images : « Mais la fresque ne prend toute son ampleur que située dans sa vraie perspective, celle de l'éternité. Pour essayer de faire sentir cet infini, Bunyan accumule les images de

⁴⁶ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol. 3, p. 32, [en ligne], consulté le 01 janvier 2007. URL : [http : //www.bunyanministries.org](http://www.bunyanministries.org)

⁴⁷ Hill, *A Turbulent*, p. 213.

l'immensité spatiale, comme le fait Arthur Dent, un des guides de son adolescence⁴⁸ ».

Cette technique n'est certes pas propre à Bunyan mais ce qui frappe chez ce dernier, c'est l'harmonisation de ces images dans une même scène. L'exemple qui l'illustre le mieux est la scène où Christian perd son fardeau. Bunyan construit cette scène à l'aide de différentes images : il y a le fardeau (image du péché), la croix (image du Christ) et le sépulcre (image d'absolution du péché). En faisant le lien entre ces images, on obtient un triangle : la Croix est le pôle haut de l'angle, Christian avec son fardeau et le sépulcre en bas de la Croix sont les deux autres pôles. La connexion se fait comme suit : l'homme, sous la charge du fardeau, est viscéralement pécheur. Pour que son péché soit absout, il faut aller vers le Christ, qui dit : « Come unto me, all ye that labour and are heavy laden, and I will give you rest⁴⁹ ». Il est en hauteur car il est Dieu qui surplombe tout⁵⁰. Une fois que le pécheur atteint le Christ, le fardeau tombe d'en haut, roule jusqu'au sépulcre où il disparaît à tout jamais, comme lorsqu'on dépose un mort au tombeau. Ici, Bunyan rend visible la théorie de la justification. Mais le pouvoir de cette scène ne s'arrête pas là. L'auteur la construit à l'aide de trois images. Ne peut-on voir par là une forme de Trinité ? Christian avec son fardeau est comme Jésus qui porte le péché d'Adam et de toute l'humanité⁵¹, la croix est indiscutablement le lieu où il fut crucifié pour le rachat du monde et le sépulcre là où il fut enterré, pour emporter avec lui les péchés des hommes en attendant sa résurrection. Notons aussi les mots de Christian lorsqu'il

⁴⁸ Talon, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁹ Matthieu 11, 28.

⁵⁰ Quand Christian et Hopeful sont reçus par les deux Esprit après la traversée de la Rivière de la Mort, ils leur demandent de monter vers la Cité, qui est au sommet d'une gigantesque colline : « City was framed was higher than the clouds. They therefore went up through the regions of the air ». Sur ces hauteurs où demeure Dieu, ils ne connaîtront plus le péché ou la mort : « There you shall not see again such things as you saw when you were in the lower region upon the earth: to wit, sorrow, sickness, affliction, and death; *for the former things are passed away* », *PP*, p. 138.

⁵¹ Il est intéressant d'observer que dans l'art plastique de la fin du Moyen Âge, les artistes peintres présentaient régulièrement un crâne au pied de la croix. On affirmait que le crâne d'Adam était réapparu, faisant ainsi allusion au péché originel d'Adam. De ce fait, le Christ est le Nouvel Adam.

exprime sa joie : « *He hath given me rest by his sorrow, And life, by his death*⁵² ». On retrouve l'idée de Jésus porteur des péchés de l'homme dans ces mots : « *He hath given me rest by his sorrow* » (il a donné le repos à l'homme en portant le fardeau du péché et de la tristesse) ; l'idée qu'il soit crucifié vivant sur la croix dans le mot « *life* » ; enfin sa mort pour le rachat de tous les péchés dans « *his death* ». Un autre point faisant allusion à cette Trinité est le nombre de ceux qui viennent saluer Christian : « *Now as he stood looking and weeping, behold three shining ones came to him, and saluted him*⁵³ ». La question de savoir ce que représentent ces trois personnages est encore débattue par les critiques. W.R. Owens et N.H. Keeble, par exemple, voient en eux Enoch, Moses et Elie⁵⁴. Roger Sharrock, plutôt des anges.⁵⁵ Certains critiques voient enfin en eux les trois anges qui viennent annoncer à Abraham la naissance d'Isaac, les théologiens chrétiens voyant en ces trois anges de L'Ancien Testament la Trinité même.

Selon nous, les trois « Rayonnants » de Bunyan (*Shining Ones*) font beaucoup plus écho à la Trinité que les trois anges reçus par Abraham. Ils annoncent à Christian que ses péchés sont absous : « *Thy sins be forgiven*⁵⁶ », ils l'habillent de nouveaux vêtements, le marquent sur le front et lui donnent le parchemin, symbole de la grâce de l'élu mais également de l'assurance du salut, parchemin que Christian perdra en route, comme nous l'avons vu plus haut. Cette récompense est le propre de la Trinité. D'ailleurs Bunyan nous renvoie dans la marge à l'Épître aux Ephésiens où il est question du Saint Esprit, une des trois personnes de la Trinité : « *ye were sealed with that holy Spirit of promise*⁵⁷ ». Bunyan insiste encore sur cet aspect trinitaire, comme pour dissiper l'ombre d'un doute qui pourrait subsister dans l'esprit du

⁵² *PP*, p. 37.

⁵³ *PP*, p. 37.

⁵⁴ *The Pilgrim's Progress*, W. R. Owens, ed., p. 295, n. 33 ; *The Pilgrim's Progress*, N. H. Keeble, ed., p. 268, n. 28.

⁵⁵ *PP*, p. 282, n. 34.

⁵⁶ *PP*, p. 37.

⁵⁷ Ephésiens 1, 13.

lecteur au sujet de la Trinité : « Then Christian gave *three* leaps for joy, and went on singing⁵⁸ ». Bunyan révèle cette théologie par un simple triangle. Mais pour la voir, encore faut-il faire le lien entre le fardeau, la Croix et le sépulcre. Faire le lien entre ces images crée une sorte de mouvement dans l'histoire de la scène, qui la rend vivante comme un tableau⁵⁹. C'est d'ailleurs l'une des scènes qui avec l'épisode d'Apollyon et de la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*), sont les plus souvent représentées dans les éditions illustrées de *The Pilgrim's Progress*.

Bunyan est capable de voir la force des images qui se dégagent du fardeau, de la Croix et du sépulcre, et de les harmoniser en créant cette scène, qui représente les fondements même de la foi chrétienne. On peut ainsi dire que l'auteur de *The Pilgrim's Progress* est un artiste peintre de clair-obscur, mais aussi un bon chef d'orchestre, capable de créer l'harmonie dans une composition musicale. L'emploi de plusieurs images dans une seule scène démontre la forte imagination que Bunyan possède. Ce qui est particulier chez lui, c'est l'aisance avec laquelle il est capable de combiner ces images :

So one day I walked to a neighbouring town, and sat down upon a settle in the Street, and fell into a very deep pause about the most fearful state my sin had brought me to; and, after long musing, I lifted up my head, but methought I saw as if the Sun that shineth in the Heavens did grudge to give light, and as if the very stones in the street, and tiles upon the houses, did bend themselves against me; methought that they all combined together to banish me out of the world⁶⁰.

⁵⁸ *PP*, p. 37. Les italiques sont de nous.

⁵⁹ Cette constatation nous rappelle l'étude sémiologique que Charles Sanders Peirce a faite sur le signe. Pour lui un signe est constitué de trois pôles sous forme de triangle : le signifiant, le signifié et le référent. Ce qui nous intéresse dans cette comparaison avec notre triangle, fardeau, Croix et sépulcre, c'est le mouvement que peut créer un schéma triangulaire dans l'esprit du récepteur. Martine Joly explique la théorie de Peirce : « Cette triangulation représente bien aussi la dynamique de tout signe en tant que processus sémiologique, dont la signification dépend du contexte de son apparition comme de l'attente de son récepteur », Martine Joly, *Introduction à l'image*, Paris, Nathan Université, 1993, p. 26.

⁶⁰ *GA*, parag. 187, pp. 58-59.

Dans l'apologie de *The Pilgrim's Progress*, Bunyan nous confie que les images sortent comme des étincelles, et nous apprenons dans son autobiographie que le soleil, les pierres et les tuiles se sont unis pour le bannir du monde. La création des combinaisons est naturelle et vient sans effort, « When he came to write *Pilgrim's Progress*, the allegory bubbled out of his mind without any conscious effort at creation », écrit G. B. Harrison⁶¹. Peut-être Bunyan cherche-t-il à marteler son enseignement dans l'esprit du lecteur par la répétition ? Comme à la manière des mots qu'il personnalise et qui tentent, dans plusieurs passages de son œuvre, de le persuader : « the words began thus to kindle in my spirit, *Thou art my Love, thou art my Love, twenty times together*⁶² ». C'est justement cette façon naturelle de s'exprimer en images qui le distingue des prédicateurs non éduqués de son temps (*mechanic preachers*) ou même de la plupart des autres écrivains puritains. Selon Roger Sharrock :

But the style is Bunyan's own; the rough texture of his prose is lightened by passionate conviction, by imagination and humour, and above all by a fund of realistic imagery drawn from the life of people. Other "mechanic preachers" might cultivate such imagery, and such similar rhetoric of emphatic repetition, but none comes near to Bunyan. The reason is that there is nothing self-conscious about his rusticity. Many of the other artisan preachers are acutely class-conscious. They see themselves as the elect who have been preferred by God before the rich and learned; they exploit their lack of education to the utmost, and emphasize their kinship with apostolic Christianity with somewhat too intellectual an assurance. In contrast, Bunyan draws quite naturally on common life and the culture

⁶¹ George Bagshaw Harrison, M. A., *John Bunyan : A Study in Personality*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1928, p. 29.

⁶² GA, parag. 91, p. 29. Cette répétition, même excessive, est également présente dans les sermons de Bunyan, notamment *A Few Sigh from Hell*, un des premiers sermons de Bunyan. À propos de ce sermon, George Bagshaw Harrison écrit : « The digression is linked to the main argument by the one word 'tongue' (which Bunyan probably pronounced 'tong'), and this word, repeated almost at even intervals, clangs solemnly with the insistence of a funeral bell. If this effect is unconscious it is the more remarkable. Repetition is common in Bunyan's sermons; he had suffered himself from the reverberation of words and rhythms, and as it was his habit to measure others by his own standard, he tried to induce the same effect in them by the same means », Harrison, *op. cit.*, p. 60.

of the countryside : in expounding the Gospel he can echo the very tones of the parables⁶³.

Bunyan est un auteur qui voit les dangers partout, ce qui peut également expliquer la multiplication d'images dans son récit. Il pense que ce n'est pas un seul ennemi mais plusieurs qui veulent sa mort (temporelle et spirituelle). La description en images de ses nombreux ennemis aboutit à une mosaïque d'images dans la même scène.

3.3. Personnification de l'abstrait

La personnification de l'abstrait est un procédé récurrent chez Bunyan. Tous les personnages de ses allégories personnifient un attribut invisible. Comme l'auteur ne voit que deux catégories d'hommes, les élus et les réprouvés, aussi ses personnages incarnent-ils le bien ou le mal. Cette vision simpliste les rend d'ailleurs un peu insipides. Grâce à leur nom, toujours révélateur, on devine tout de suite la fin et le sort du héros ou de l'antagoniste. Dès le début de *The Life and Death of Mr. Badman*, on sait que la course de M. Badman le mènera droit en enfer, selon la théologie calviniste de Bunyan. De même, rien n'étonne, lorsqu'on apprend que Christian est élu au pied de la Croix ou reçu enfin dans le royaume de Dieu. Cette anticipation de la fin de l'histoire, qui est décrite sur la page de titre même, pourrait ôter tout suspens à l'allégorie, mais le sujet de *The Pilgrim's Progress* est ailleurs, non pas dans la fin de son pèlerinage mais dans la façon dont Christian est parvenu à son terme. En outre, quand bien même le lecteur connaît la fin de l'histoire avant même la première page, Bunyan a su maintenir des éléments de suspens au sein même des épisodes narratifs les plus marquants, que ce soit dans la rencontre avec Worldly-Wiseman, le combat avec Apollyon, ou l'épisode du Château du Doute

⁶³ Roger Sharrock, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968, p. 53.

(*Doubling Castle*), le lecteur oublie la macrostructure de l'allégorie et le sort de Christian paraît être indéterminé.

La situation est un peu différente dans *The Holy War*. Le lecteur peut penser, dès le départ, qu'Emmanuel triomphera sur Diabolus et règnera dans la ville de Mansoul à la fin de l'histoire. Rien n'est ainsi, car l'allégorie est soumise au cadre de la théologie chrétienne, qui stipule que le triomphe du bien sur le mal ne se produira qu'à la fin des temps, avec la venue du Messie. Ainsi, Emmanuel n'a pas le contrôle sur la ville à la fin de l'histoire. Mais une réserve est marquée par son intention d'y revenir un jour.

Cependant, en dépit de ce manque de suspens dans *The Pilgrim's Progress* et *The Life and Death of Mr. Badman*, nous pouvons dire que Bunyan a su le compenser par les techniques du contraste et du « réseau d'images », citées plus haut. La personnification de l'abstrait, par ailleurs, joue un rôle non négligeable sur le plan théologique. Bunyan, pour qui l'objectif majeur est d'ordre didactique, arrive à visualiser l'impact des péchés sur l'individu et sur la société toute entière. La Bible affirme que le péché mène à la ruine de l'individu, tant sur le plan spirituel que sur le plan temporel. Cette doctrine se concrétise surtout dans le personnage de Badman. Par l'accumulation des péchés, on peut voir la régression de ce personnage jusqu'au dépouillement de tous ses biens, et sa mort à la fin : « *Mr. Badman* is presented as an image of one suffering from divine malediction (pp. 11-13), and the narrative affirms the progressive degradation and eternal perdition attendant upon such condition⁶⁴ ». La mort tragique de sa femme est aussi la preuve des retombées de l'iniquité de M. Badman sur la société. La loi du talion, approuvée par les Écritures, devient, elle aussi, concrète pour le lecteur dans cette allégorie : Badman escroque sa femme, par le mensonge, mais la faillite l'attend au tournant, à son tour, causée par

⁶⁴ Baird, *op. cit.*, p. 26.

sa seconde femme adultère, qui l'entraîne dans les tavernes et la débauche. La mauvaise fréquentation, un thème cher aux puritains, que Bunyan ressent comme un danger pour le croyant, devient visible dans *The Pilgrim's Progress* : Christian évite Talkative et Ignorance, car ils représentent une mauvaise compagnie. Cette personnification devient plus forte lorsque l'auteur incarne de multiples aspects abstraits dans un seul personnage. De tous les personnages de Bunyan, Badman en est la plus parfaite illustration. Il personnifie la « débauche » de la société de la Restauration, les hypocrites et « *professors* », les riches arrogants, les faux chrétiens, le mauvais arbre de la Bible, etc. En somme, il représente le mal de tout l'univers. De même, Christian possède de multiples facettes, mais toutes positives.

On retrouve ainsi la technique utilisée par Bunyan dans l'utilisation des images (un seul mot peut produire plusieurs images) dans les personnages même, un seul personnage pouvant personnaliser plusieurs vices ou vertus. Cette manière de dégager une pluralité d'enseignements dans un seul personnage évite à Bunyan de multiplier les personnages, ce qui pourrait finir par alourdir le texte. Le lecteur peut voir à la fois la modestie, la bravoure, la persévérance, le sacrifice, la providence et d'autres qualités, sans rencontrer un nombre de personnages trop important. Christian, à lui seul, a suffi à Bunyan pour représenter ces qualités ; c'est l'unité dans la pluralité.

Mais, quelquefois, lorsqu'il veut appuyer un enseignement, parce qu'il est capital à ses yeux, Bunyan aura recours au procédé inverse, c'est-à-dire la pluralité dans l'unité. Mistrust et Timorous sont deux personnages qui représentent un seul pseudo croyant : un chrétien lâche. Simple, Sloth et Presumption sont les attributs d'un faux pèlerin paresseux. Christian et Hopeful peuvent, par leur complémentarité, fusionner pour ne former qu'une seule unité. L'espoir inébranlable de Hopeful et le désespoir de Christian dans le Château du Doute, par exemple, représentent la dualité

qui existe dans chaque croyant. Ils sont en quelque sorte les hauts et les bas qui jalonnent le pèlerinage de chaque chrétien. Selon Nathan Vonnahme : « Each character is an example of a particular quality of personality (eg., Pliable, Mr. Fearing, Hopeful⁶⁵ ».

Cette personnification permet de rendre les notions abstraites réelles. Le lecteur peut voir le vice, la trahison, la patience, le pardon, la faiblesse humaine, etc., à travers les personnages de Bunyan. Mais cette concrétisation de l'abstrait ne peut-elle pas se voir aussi dans l'anthropomorphisme ? Dieu est invisible. Pour être accessible à l'esprit humain, expliquent les théologiens chrétiens, Il se fait connaître par des attributs humains : quand Moïse demande à Dieu de lui faire voir sa gloire, Dieu lui affirme qu'il Le verra de dos mais non pas de face. Dans ces versets, Il parle de sa main⁶⁶. À en croire d'autres, Dieu aurait une voix, des yeux⁶⁷ et des pieds⁶⁸. Dans la Genèse n'affirme-t-il pas qu'Il possède des passions semblables à l'homme ? Il se repent d'avoir créé l'homme (sur terre)⁶⁹. Les théologiens utilisent aussi un autre terme pour parler de l'anthropomorphisme : anthropopathie. Benjamin Keach explique cette figure:

Anthropopatheia is a metaphor by which things properly belonging to creatures, especially man, are by a certain similitude attributed to God and divine things. It is likewise called *συγκαταβαδισ*, condescension, because God in his holy word descends as it were, so low as our capacities, expressing his heavenly mysteries after the manner of men, which the Hebrews elegantly call the way of the sons of men⁷⁰.

⁶⁵ Nathan Vonnahme, « *Fearful Allegories : Bunyan's Vision of Christian Life* », *Cistercians & Puritans*, [en ligne], mis en ligne le 28 February, 2000, consulté le 19 Juin 2008. URL : [http : //nathan/portfolio/writing/2000/pilgrims_progress_paper.html](http://nathan/portfolio/writing/2000/pilgrims_progress_paper.html), SPIR/THEO 710.

⁶⁶ Exode 33, 18-23.

⁶⁷ 1 Samuel 15, 19.

⁶⁸ 1 Samuel 2, 33.

⁶⁹ Genèse 6, 6.

⁷⁰ Keach, *Tropologia*, 1851, p. 40.

Pour Keach, ces métaphores anthropomorphiques sont classées en quatre catégories :

1. His [man's] parts and members.
2. His affections.
3. His actions.
4. His adjuncts⁷¹.

Il donne ensuite une longue liste d'exemples pour illustrer son étude. Nous pouvons en citer deux qui soulignent la technique de la personnification de l'abstrait :

A face is attributed to God, by which the manifestation of himself to angels and men, and the various workings of his providence are to be understood: for so God is known to us, as one man is known by his face to another: the face of God signifies manifestation [...] God is said to have eyes, by which we are to understand his most exact knowledge, Psalm xi. 4, « His eyes behold, his eye-lids try the children of men »⁷².

Nous pouvons donc dire que cette manière de rendre l'invisible par le visible est aussi un langage biblique.

La technique de la pluralité dans l'unité est en effet aussi celle de la Bible. Élohim est le terme le plus utilisé dans L'Ancien Testament pour désigner Dieu. Il est le pluriel grammatical d'Éloah. Dans la plupart des cas, il a toujours ce sens pluriel : une pluralité de dieux (sémantiquement parlant) :

Le pluriel Élohim peut s'expliquer comme un pluriel d'excellence, désignant l'être qui concentre en lui tout les divins, ou, plus probablement, comme un pluriel d'abstraction qui exprime un concept générique, en l'occurrence celui de « divinité ». Cet emploi du pluriel d'un mot concret pour signifier une notion abstraite et générique est courant en hébreu⁷³.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, pp. 41-42.

⁷³ Pierre-Maurice Bogaet, *et al.*, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 410.

La pluralité des personnages de Bunyan s'inscrit dans ce registre. Simple, Sloth et Presumption (Mistrust/Timorous et Christian/Hopeful) sont une pluralité de conceptions abstraites, mais qui se concrétisent dans l'unité. Car ces qualités convergent toutes pour prendre forme dans un pèlerin paresseux. On peut noter le même phénomène dans la doctrine chrétienne, où le Fils, le Saint Esprit et le Père forme une seule unité dans la pluralité.

L'anthropomorphisme de la Bible est nettement présent dans *The Holy War*. Bunyan personnifie Dieu dans le personnage d'Emmanuel et le met au même pied d'égalité que Satan, Diabolus. Le combat entre les deux donne l'impression d'une guerre symétrique. Seules les motivations qui les animent feront la différence : Emmanuel veut donner l'amour et le bien aux habitants de *Mansoul* et Diabolus le désespoir et l'anarchie.

Diabolus paraît défier Shaddai et tenir tête à Emmanuel mais ne pouvons-nous pas lire dans cette dégradation apparente du Tout-puissant, le miroir de Dieu de l'Ancien Testament qui livre bataille à Jacob, corps à corps, et permet à Satan de nuire à l'homme ? Ou bien celui de Jésus-Christ qui subit les tentations de Satan dans le désert ? Cet anthropomorphisme des Écritures semble encourager Bunyan à tout miser sur la personnification de l'abstrait. L'auteur enferme toujours des notions purement théoriques dans des personnages, pour les rendre plus concrètes. Ainsi, le concret est le trait majeur qui caractérise ses allégories. Cette caractéristique a sans aucun doute contribué à leur réussite.

Cependant, la donne est parfois inversée. Dans *The Life and Death of Mr. Badman*, par exemple, Bunyan explique le désir de nuire à son prochain en ces termes :

Besides, these wicked men, in their wicked cursing of their Neighbour,
&c.do even Curse God himself in his handy work. Man is God's Image,

and to curse wickedly the Image of God is to curse God himself. Therefore as when men wickedly swear, they rend, and tare Gods Name, and make him, as much as in them lies, the avoucher and approver of all their wickedness; so he that curseth and condemneth in this sort his Neighbour, or that wisheth him evil, curseth, condemneth, and wisheth evil to the Image of God, and, consequently judgeth and condemneth God himself. Suppose that a man should say with his mouth, I wish that the kings Picture was burned; would not this man's so saying render him as an Enemy to the Person of the King? Even so it is with them that, by cursing, wish evil to their neighbour, or to themselves, they contemn the Image, even the image of God himself⁷⁴.

Bunyan inverse le principe de la personnification : il s'appuie sur le visible pour décrire l'invisible. En d'autres termes, il ne personnifie pas l'abstrait (comme dans l'anthropomorphisme), mais fait l'inverse. Ce style est beaucoup plus fréquent dans *Grace Abounding*. Bunyan part du personnage pour aboutir à des discussions fort abstraites, comme c'est le cas avec Esäu. Bunyan se fonde sur ce dernier, personnage concret dans la Bible, pour en faire un monde abstrait : celui de la perdition et de la damnation. Il se fonde sur Judas, Ester, Samson, les prophètes et tant d'autres personnages bibliques, et les dissèque pour libérer tous les enseignements divins qu'ils renferment. Dans *The Life and Death of Mr. Badman*, Bunyan incarne le péché à travers le personnage de M. Badman. Mais dans *Grace Abounding*, il désincarne le péché dans le personnage de Judas. Le simple nom de ce dernier lui suffit pour évoquer la trahison et le mensonge. Il rumine ces péchés si longuement que le personnage de Judas se dilue totalement dans des notions abstraites. C'est alors qu'il commence à extrapoler à partir de ces notions au point d'oublier Judas, lui-même :

Then, again, I began to compare my sin with the sin of *Judas*, that if possible, I might find that mine differed from that which, in truth, is unpardonable. And, O thought I, if it should differ from it, though but the breadth of an hair, what a happy condition is my Soul in! And, by

⁷⁴ *Badman*, pp. 31-32.

considering, I found that *Judas* did his intentionally, but mine was against my prayer and strivings; besides, his was committed with much deliberation, but mine in a fearful hurry, on a sudden; all this while I was tossed to and fro, like the locusts, and driven from trouble to sorrow; hearing always the sound of *Esau's* fall in mine ears, and of the dreadful consequences thereof⁷⁵.

On pourrait multiplier des exemples de la dématérialisation des personnages dans *Grace Abounding*. De même, Bunyan fait des événements concrets des moyens de transcender le quotidien. Dans sa rencontre avec les « pauvres femmes », un événement réel, il s'appuie sur ces personnages et leur expérience pour aller vers un monde invisible : Bunyan lit à travers elles la grâce divine qui illumine ses élus. Tout, alors devient soudainement abstrait. Si le style des allégories est caractérisé par le fait de rendre l'invisible visible, le style de *Grace Abounding* réalise parfois précisément l'inverse. L'auteur effectue un mouvement du concret vers l'abstrait. Et si l'on poursuit le parallèle entre la personnification du style de Bunyan et l'anthropomorphisme, on pourrait ajouter que l'« impersonnification » du style dans *Grace Abounding* a son parallèle dans un « anthropomorphisme à l'envers ». Nous l'appelons « anthropomorphisme à l'envers » car l'homme se fait connaître par des attributs divins, comme lorsque Dieu dit avoir créé l'homme à son image. La Bible dans ce cas, part du visible (l'homme), donc du concret, pour aller vers l'invisible (Dieu), donc l'abstrait. Dans *Grace Abounding*, Bunyan effectue un même mouvement de bas en haut.

⁷⁵ GA, parag. 158, p. 48.

3.4. Bunyan et les Psaumes

C. S. Lewis affirme que le langage de la Bible du Roi Jacques (*King James Bible*) est différent de celui de Bunyan. Le style très simple, surtout populaire, des allégories (notamment *The Pilgrim's Progress*) pourrait appuyer cette thèse⁷⁶. Toutefois, l'affirmation de C. S. Lewis n'est qu'en partie vraie. La Bible qui a habité Bunyan des années durant s'exprime dans son style consciemment ou inconsciemment : « it is clear from all his writing – and not least from *The Pilgrim's Progress* – that he had absorbed the language of the Bible so thoroughly that his own prose was infused in the most natural way with Biblical references, phrases and idioms⁷⁷ ». Nous allons voir l'influence du langage biblique sur Bunyan dans sa relation avec les Psaumes.

Le livre des psaumes est caractérisé par un style riche en images, car, très souvent, le psalmiste « s'exprime sous forme de symboles, de paraboles et de comparaisons⁷⁸ ». Ce langage figuratif, comme nous l'avons vu plus haut, a captivé Bunyan, étant donné son amour pour ce type de langage indirect, comme l'indique son apologie dans *The Pilgrim's Progress* :

That truths to this day in such mantles be,
Am I afraid to say that Holy Writ,
Which for its style and phrase puts down all wit,
Is everywhere so full of all these things,
(Dark figures; allegories), yet there springs
From that same book that lustre and those rays
Of light that turn our darkest nights today⁷⁹.

⁷⁶ Selon Sharrock « But the general staple of his diction and rhythm is popular and colloquial, not biblical », *John Bunyan*, « The Style : Biblical and Colloquial », *John Bunyan*, pp. 101-104 (p. 101).

⁷⁷ W. R. Owens, « John Bunyan and the Bible », dans Anne Dunan-Page, ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010, p. 49.

⁷⁸ Patrick Calame and Frank Lalou, *Les psaumes*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 18.

⁷⁹ *PP*, p.6.

Lorsque nous parlons de l'influence des psaumes sur Bunyan, nous n'entendons pas par là le fait que celui-ci les cite souvent dans ses œuvres. En effet, il n'y avait là rien d'original puisque les psaumes constituaient le corpus privilégié de presque tous les docteurs de l'Église, depuis la création de celle-ci. En discutant avec le juif Tryphon, Justin insiste sur le fait que Jésus a accompli l'Écriture, et notamment les psaumes. À cette époque, on faisait souvent appel aux psaumes dans les controverses entre les juifs et les païens⁸⁰. Le psautier est le livre le plus cité par les Pères de l'Église : « A. La Bonnardière a comptabilisé 11 500 citations des psaumes sur 20 000 de l'Ancien Testament, chez saint Augustin. Mais chez Origène, on recense plus de 6000 citations⁸¹ ». Cette tradition se perpétue jusqu'à nos jours. Pour souligner l'importance que les psaumes occupaient à la Réforme, nous pouvons citer Calvin comme exemple. En 1549, il avait fait du psautier la source principale de ses nombreux sermons. Il publia dans la même décennie son commentaire des psaumes en latin puis en français⁸².

En Angleterre, dès que la Bible devint accessible à tous, au XVI^e siècle, les psaumes gagnèrent du terrain dans la sphère littéraire et religieuse. Les hommes de lettres découvrirent alors, à travers le psautier, la poésie hébraïque. Tombé sous le charme de celle-ci, Ben Jonson attribua l'origine de la poésie aux Hébreux⁸³. Au XVII^e siècle, les psaumes offrirent même matière à réflexion aux non-conformistes. Oliver Cromwell cita le psaume 119 pour une réforme sociale en juin 1651. Plus tard, les non-conformistes y firent appel pour souligner les persécutions dont ils étaient victimes et critiquer la monarchie. Le recours aux Psaumes à cette époque

⁸⁰ Pour ce thème voir l'introduction de Hamman Adalbert-Gautier dans *Les Psaumes commentés par les Pères*, Paris, Desclée De Brouwer, 1983, pp. 9-22.

⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

⁸² Pour plus de détail, voir Robert Martin-Achard, « Calvin et les Psaumes », *Approche des Psaumes*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1969, pp. 9-17.

⁸³ Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993, p. 351.

avait d'ailleurs souvent une tonalité politique. Psalmodier les psaumes était ainsi une pratique largement répandue dans l'armée parlementaire, la *New Model Army*⁸⁴.

Dans ses sermons, Bunyan cite souvent les psaumes, ainsi lorsqu'il attaque les persécuteurs de l'Église établie : « The righteous shall rejoice when he seeth the vengeance⁸⁵ ». Mais ce n'est guère le cas pour ses allégories, où le livre des psaumes est moins cité explicitement. Cependant, l'esprit de ce livre s'y exprime abondamment en filigrane. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'un des styles qui caractérise *The Pilgrim's Progress* est le contraste. Il y a la lumière et l'obscurité ; il y a le feu et l'eau ; il y a chemin étroit et large ; il y a le silence et le bruit⁸⁶. Des exemples de ce genre sont abondants. Or ce style dichotomique est l'élément de base de la poésie du psautier. Le psaume 138 en est un bon exemple. Le contraste est l'élément dominant et les antonymes sont présents pour exprimer chaque idée. Comme le psalmiste, Christian avance aussi par le contraste : il marche et se repose ; il va droit devant lui et rebrousse chemin ; il incarne l'espoir et le désespoir. L'autre aspect qui rapproche *The Pilgrim's Progress* du Psautier est le contact physique. Dieu agit avec le toucher : Il pose Sa main sur le psalmiste, et le guide. Dans le psaume 34, le contact se fait à l'aide d'autres sens, comme pour souligner la proximité : « O taste and see that the Lord is good⁸⁷ ». Le sens du toucher est aussi présent dans *The Pilgrim's Progress* : la main de la Providence se manifeste pour Christian à deux reprises : après être tombé dans le Bourbier de la Désespérance (*Slow of Dispond*) : « Then said he, Give me thy hand. So he gave him his hand, and

⁸⁴ *Ibid.*, p. 356. Pour la place des psaumes dans la littérature puritaine, voir dans le même livre « Psalms », pp. 351-362.

⁸⁵ Psaume 58, 10.

⁸⁶ « A place where was a fire burning against a wall, and one standing by it always, casting much water upon it to quench it », *PP*, p. 31.

⁸⁷ Psaume 34, 8. (l'italique est de nous).

he drew him out, and set him upon some ground, and bade him go on his way⁸⁸ », et après le combat courageux avec Apollyon : « Then there came to him a hand with some of the leaves of the Tree of life⁸⁹ ». Cette main providentielle illustre l'intervention divine directe dans le pèlerinage de Christian.

Certaines images du Psautier dans *The Pilgrim's Progress* témoignent aussi de l'influence des Psaumes sur Bunyan. L'image de la position debout, par exemple, est récurrente dans le Psautier. Elle représente la vitalité, la vie et la vivacité, alors que l'incapacité à se redresser est une image de la mort. Christian et les trois dormeurs incarnent ces notions. La mort spirituelle de Sloth, Simple et Presumption est représentée par leur sommeil (donc la position horizontale, sur le sol) ; au contraire, Christian est bien vivant car il est toujours debout. Cette posture peut être aussi une image d'orgueil dans le Nouveau Testament, tout comme le pharisien qui priait debout : « The Pharisee stood and prayed thus with himself, God, I thank thee, that I am not as other men are, extortioners, unjust, adulterers, or even as this publican. I fast twice in the week, I give tithes of all that I possess⁹⁰ ». Bunyan humilie son héros trop orgueilleux en le faisant courber sous la charge du fardeau, se mettre à genoux devant Evangelist, en reconnaissant son erreur⁹¹ ou implorer le pardon pour avoir fauté en sombrant dans un profond sommeil et en oubliant ainsi son parchemin⁹². Tant d'autres exemples (la montagne, le feu, la lumière, le chemin, l'homme en marche, l'arbre, le lion, etc.) puisés dans le Livre des Psaumes attestent de l'impact de ces images psalmodiques dans *The Pilgrim's Progress*. Quant aux images du fardeau et du borbier du *Slow of Dispond*, elles tirent indiscutablement leur racine du Psautier, comme l'explique Bunyan par son renvoi aux psaumes « For

⁸⁸ *PP*, p 16. Notons que Bunyan nous renvoie en marge du texte de cette scène au Psaume 40, 2 : « He brought me up also out of an horrible pit, out of the miry clay, and set my feet upon a rock, and established my goings ».

⁸⁹ *PP*, p 55.

⁹⁰ Luc 18, 11-12.

⁹¹ « Then Christian fell down at his foot as dead », à la vue d'Evangelist, *PP*, p. 22.

⁹² « ... and falling down upon his knees, he asked God forgiveness for that his foolish act », *PP*, p. 40.

mine iniquities are gone over mine head: as an heavy burden they are too heavy for me⁹³ » pour le fardeau et « He brought me up also out of an horrible pit, out of the miry clay, and set my feet upon a rock, and established my goings⁹⁴ » pour le bourbier.

Parallèlement au style, la personnalité de David, qui est le protagoniste des Psaumes, a certainement marqué Bunyan. En étudiant *Grace Abounding*, les critiques ont souvent établi des correspondances entre la vie de Bunyan, ponctuée de souffrances et de hauts et de bas, et celle de figures emblématiques de la foi chrétienne. Ils voient en lui, par exemple, Luther, dans ses tourments avant sa conversion, et Augustin, qui se livre aux lecteurs dans ses *Confessions*. Mais l'âme meurtrie de Bunyan dans *Grace Abounding* peut trouver aussi son parallèle dans le personnage de David et les souffrances qu'il a subies⁹⁵. Les mots avec lesquels *Hovot Halevovot*⁹⁶ résumant les souffrances de l'auteur du Psautier montrent combien la ressemblance entre David et Bunyan est frappante :

Il [David] a composé les *Psaumes* en pleine tourmente. C'est un livre qui n'a pas été écrit comme un compte rendu détaché d'évènements lointains. Ce n'est ni plus ni moins qu'un journal de guerre, rapportant l'âpre conflit entre le bien et le mal qui se déchaînait en David, et autour de lui⁹⁷.

Ne peut-on pas reconnaître Bunyan dans ces mots ? *Grace Abounding* n'est-elle pas aussi le théâtre de conflits entre le bien et le mal ?

Le Christian de *The Pilgrim's Progress* ressemble beaucoup au David du Psautier. Tous les deux représentent l'homme dans sa faiblesse comme dans sa force.

⁹³ Psaumes 38, 4.

⁹⁴ Psaumes 40, 2.

⁹⁵ Voir par exemple le Psaume 132.

⁹⁶ *Hovot Halevovot* (*Les Devoirs du Cœur*) est la transcription française du titre d'un livre écrit par un rabbin et philosophe juif Bahya ibn Paquda qui vécut en Espagne dans la première moitié du XI^e siècle. Cette œuvre a été écrite en arabe *Kitab al-Hidāya ilā Fara'id al-Qulūb*.

⁹⁷ Cité par Meir Zlotowitz, « Introduction », in Chaim Avrohom, comp., *Tehilim Les Psaumes : La Bible commentée*, Paris, Colbo, 2004, p. xxxiii.

David commet le péché d'adultère parce qu'il est, avant tout, humain. Les rechutes de Christian durant son pèlerinage démontrent aussi l'imperfection de l'homme : il écoute Wordly-wiseman, qui lui demande de quitter le chemin sacré, il dort plus qu'il ne faut et perd son parchemin, il quitte encore une fois le chemin pour se trouver dans la propriété de Giant Despair. Et les deux personnages, David et Christian, sont otages de leur péché, d'où la présence du fardeau. Mais de tous les pécheurs de la Bible, nul n'a pleuré autant ses péchés que ne l'a fait David. C'est alors que cette faiblesse devient la grande force de David sur le plan spirituel. Elle lui révèle combien il a besoin de Yahvé pour lui pardonner et aussi pour le protéger contre les animaux sauvages qui sommeillent en lui et ses ennemis qui le guettent⁹⁸. Christian, lui aussi, est meurtri par le souvenir de ses infractions. A chaque faute, il pleure et tremble parce qu'il a partagé la vie des gens de la Cité de Destruction⁹⁹, et gémit d'angoisse parce qu'il a écouté Worldly-Wiseman¹⁰⁰. Christian se rend alors compte que les conseils d'Evangelist lui sont précieux s'il veut poursuivre le pèlerinage. Comme David, qui s'empresse, sans perdre un moment, d'observer les commandements¹⁰¹, Christian presse le pas à la rencontre du Christ à la Porte Étroite, et court à grands pas, durant tout le voyage, vers la Cité Céleste pour y vivre en Dieu. Comme David eut besoin de Nathan pour prendre conscience de sa faute¹⁰², Christian était incapable, lui aussi, de trouver le chemin sans Evangelist¹⁰³, et de le retrouver sans Help¹⁰⁴.

En dépit de son péché, qui n'est pas négligeable, David n'a pas sombré dans le désespoir. Bien au contraire il a prié Dieu plus fort encore : « O lord I beseech thee

⁹⁸ Psaumes 25, 15-19.

⁹⁹ « [H]e wept and trembled », *PP*, p. 11.

¹⁰⁰ « Then Christian fell down at his foot as dead, crying, 'Woe is me, for I am undone' », *PP*, p. 22.

¹⁰¹ Psaume 119, 60.

¹⁰² II Samuel 12.

¹⁰³ « Keep that light in your eye, and go up directly thereto, so shalt thou see the Gate », *PP*, pp. 12-13.

¹⁰⁴ « [S]o he gave him his hand, and he drew him out; and set him upon some ground, and bade him go on his way », *PP*, p. 16.

deliver my Soul¹⁰⁵ ». Bunyan souligne cette persévérance dans le pèlerinage de Christian, qui prononce les mêmes paroles que celles de David, lorsqu'il se trouve dans la Vallée de l'Ombre de la Mort (*Valley of the Shadow of Death*) et qui ne rebrousse jamais chemin et, *a contrario*, le danger du désespoir dans l'homme dans « la Cage de Fer » (*Iron Cage*), qui est voué à la mort parce qu'il a désespéré. Christian illustre ainsi la « persévérance des saints », un thème cher aux calvinistes qui l'ont défendu contre les arminiens lors du synode de Dordrecht.

David et Bunyan se rejoignent aussi sur le plan de la classe sociale. David est d'un milieu très modeste : c'est un simple berger¹⁰⁶, cadet des huit enfants de Jessé. Il est si jeune que son père le voit indigne de le convier à venir accueillir Samuel. Pourtant Dieu l'a choisi. Et c'est ce petit David qui tuera un lion, puis Goliath et règnera en roi. C'est dans la faiblesse que naît la force, comme le dit Paul¹⁰⁷. On peut supposer que Christian, lui aussi, est issu de milieu modeste. Ses haillons peuvent être aussi considérés comme un signe de son milieu social, comme le souligne Christopher Hill, il est vrai dans la perspective marxiste qui est la sienne¹⁰⁸. Les voisins de Christian, de même que sa propre famille, ne le prennent pas au sérieux. C'est pourtant lui que Dieu a élu, et c'est lui qui tue le monstre Apollyon, et c'est lui qui entre dans le royaume de Dieu. La ressemblance des biographies de David et Christian montre l'influence du Psautier sur Bunyan. Les docteurs juifs voient dans l'itinéraire de David une incarnation de la progression. Dans son ouvrage, qui a pour thème la progression de l'homme, Rabbi Moché 'Haïm Luzzato prend David comme principal modèle de l'ascension¹⁰⁹. Et Bunyan, dans *The Pilgrim's Progress*, retrace les étapes progressives par lesquelles il faut passer

¹⁰⁵ Psaume 16, 4.

¹⁰⁶ Zlotowitz, *op. cit.*, p. xxix.

¹⁰⁷ 2 Corinthiens 12, 9-10.

¹⁰⁸ « The Pilgrim is a 'labouring man', of 'base and low estate and condition' », Hill, *A Turbulent*, p. 213.

¹⁰⁹ Zlotowitz, *op. cit.*, p. xxix.

pour rentrer dans la Cité de Dieu dans le personnage de Christian. Enfin, la fin de l'odyssée des deux personnages souligne, elle aussi, leur affinités. Tous les deux furent pardonnés par Dieu, et triomphèrent ainsi sur le mal qui freinait à chaque fois leur course vers le royaume de Dieu.

Conclusion

Nous nous sommes penchés dans cette deuxième partie sur la controverse des protestants et puritains quant à l'utilisation des images. Bunyan s'en défendait dans son apologie de *The Pilgrim's Progress* en disant que ce style, en plus du fait qu'il soit celui de la Bible, était un bon moyen didactique pour éclairer l'homme. Cependant, il semblait en appréhender aussi les risques. Le style figuratif ne pouvait-il pas induire en erreur ses lecteurs, comme l'affirmaient les premiers réformateurs ? Ses préoccupations et ses positions ambivalentes quant aux dangers du style imagé transparaissent dans sa conclusion à *The Pilgrim's Progress* :

Now, reader, I have told my dream to thee;
See if thou canst interpret it to me,
Or to thyself, or neighbour: *but take heed*
Of misinterpreting; for that, instead
Of doing good, will but thyself abuse:
By misinterpreting evil ensues¹¹⁰.

Bunyan ne réfutait pas toujours les avertissements de ses opposants, des avertissements comme ceux de Tyndale :

We had need to take heed everywhere that we be not be guided with false allegories, whether they be drawn out of the New Testament or the Old, either out of any other story, or of the creatures of the world, but namely in this book. Here a man had need to put on all his spectacles, and to arm himself against invisible spirit¹¹¹.

Bunyan était certes défenseur de l'allégorie et de la métaphore, tout en reconnaissant que ce style pouvait aussi, selon l'interprétation donnée, être la cause de la perdition

¹¹⁰ *PP*, p. 143. (Les italiques sont de nous)

¹¹¹ William Tyndale and John Firth, *The Works of the English Reformers : William Tyndale and John Frith*, ed., Thomas Russell, vol 3, Londres, Ebenezer Palmer, 1831, p. 32.

de l'homme, comme le laissaient entendre ses opposants : « They drown'd the weak; Metaphors make us blind¹¹² ».

Autrement dit, l'image pour Bunyan est comme une arme à double tranchant. Elle est certes efficace comme moyen d'édification, car elle concrétise l'abstrait, visualise le mystère de la foi et, surtout, interpelle le lecteur pour qu'il fasse preuve d'imagination. Mais en même temps, et dans certains cas, elle peut s'avérer dangereuse, car toute image peut devenir équivoque et entraîner ainsi une mauvaise interprétation du texte. Dans l'apologie à *The Pilgrim's Progress* Bunyan légitime l'emploi de la métaphore, de l'allégorie et de la comparaison par le style de la Bible. Et dans la conclusion, il recommande à son lecteur d'être vigilant. L'allégorie tout entière est enchâssée entre ces deux positions apparemment antinomiques. Mais si le lecteur fait preuve d'une « bonne » recherche du vrai sens des images de l'auteur, il pourra être alors bien instruit :

Put by the Curtains, look within my Vail;
Turn up my Metaphors and do not fail:
There if thou seekest them, such things to find,
As will be helpful to an honest mind¹¹³.

Il y a deux conditions pour ne pas tomber dans une mauvaise interprétation des métaphores : le lecteur doit fournir son propre effort quand il cherche le sens caché de cette derrière, et il doit être honnête dans sa quête de la « vérité ». Bunyan écrit pour l'honnête croyant du XVII^e siècle dans le sens de respectable, droit, probe et sincère.

Au-delà de ses avertissements de prudence, Bunyan indique souvent dans la marge de chaque page de *The Pilgrim's Progress* des versets ou de courtes

¹¹² *PP*, p. 5.

¹¹³ *PP*, p. 155.

explications en guise d'indices pour que le lecteur ne s'éloigne pas trop de l'essentiel de ce qu'il veut transmettre. Neil Keeble souligne ce point en disant :

Although within his allegories Bunyan has (largely) forgone any direct address, they are governed by the same determination to instruct. He cannot be content to rely on implication and indirect narration. He is, like all nonconformist writers (including even Milton in *Paradise Lost*), intrusive, constantly watching and guiding his reader's responses. That is why he is so persistently and conscientiously present in the margins of the texts. The self-reflexive nature of Bunyan's fiction insists that they be read as a means, not an end¹¹⁴.

Les notes en marge du texte nous rappellent le but didactique et pédagogique de la fiction de Bunyan. En effet, elles guident le lecteur tout au long de l'histoire pour l'éclairer sur le vrai sens des images. Dans son prologue à *The Holy War*, l'auteur montre l'importance de ces notes à son lecteur :

Nor do thou go to work without my key,
(In mysteries men soon do lose their way)
And also turn it right, if thou wouldst know
My riddle, and wouldst with my heifer plow.
It lies there in the window, Fare thee well,
My next may be to ring thy passing-bell¹¹⁵.

Eifion Evans commente ces vers en disant : « 'The key' refers to the marginal texts and they become 'the window' through which his mysteries may be reliably seen, for the profit from in his own diary struggles with sin, the world and the devil¹¹⁶ ». Ces « clés » peuvent être aussi ces « lunettes » que Tyndale recommande à l'homme de mettre pour mieux voir. Grâce à ces avertissements et ses notes récurrentes, Bunyan remplit plusieurs de ses objectifs à la fois: d'un côté, il se montre pédagogue et

¹¹⁴ N. H. Keeble, *Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth Century England*, Leicester, Leicester UP, 1987, p. 55.

¹¹⁵ *HW*, p. 5.

¹¹⁶ Eifion Evans, « The Puritan Use of Imagination », *A Quarterly Journal for Church Leadership*, 2001, vol. 10. 1, 2001, pp. 47-84.

conscientieux, en étant plus clair et prévoyant, de l'autre, il met son lecteur devant ses responsabilités face à l'acte de l'écriture et la lecture « honnête » des métaphores qui ne le sont pas toujours.

Partie III : les images de Bunyan à la lueur de la Bible

Introduction

Dans la première partie de cette thèse nous avons examiné l'autorité de la Bible chez les puritains en général et la relation que Bunyan entretenait avec elle, en particulier. Dans la deuxième, nous avons démontré que l'auteur se réfugiait dans la Bible pour justifier son choix de s'exprimer en images littéraires. Dans cette dernière partie, nous allons voir comment Bunyan a puisé ses images dans la Bible pour élaborer *The Pilgrim's Progress*, sa principale allégorie.

De nombreux spécialistes de Bunyan mettent l'accent sur le réalisme de l'auteur dans ses textes de fiction, dans les allégories tout comme dans le dialogue *The Life and Death of Mr. Badman*¹. L'environnement immédiat, topographique et socioculturel, lui aurait fourni une bonne matière pour modeler ses images et les rendre plus actuelles. De même, ses lectures de jeunesse profanes auraient constitué l'ingrédient de base de ses images et personnages. Les critiques décèlent aussi chez Bunyan l'influence de la tradition chrétienne et de la littérature médiévale, où le héros doit faire face avec bravoure aux monstres et fauves qu'il rencontre tout au long de son voyage. Le roman (*romance*) *Bevis of Southampton*, par exemple, l'aurait inspiré.

Selon nous cependant, les références principales pour l'élaboration des images sont bien l'Ancien et le Nouveau Testament. Si le réalisme qui se dégage de *The Pilgrim's Progress* ne peut être contesté, l'Écriture reste néanmoins la source principale pour instruire les lecteurs, comme les auditeurs de sermons. Il paraît en effet évident que les images de *The Pilgrim's Progress* sont d'abord et avant tout

¹ Parmi les auteurs qui font ressortir ce lien entre les images des œuvres de Bunyan et son environnement, on peut citer à titre d'exemple Albert John Foster, *Bunyan's Country : Studies in the Bedfordshire Topography of The Pilgrim's Progress*, Londres, H. Virtue and Company, 1901 ; Henri A. Talon, *John Bunyan (1628-1688) : L'homme et l'œuvre*, Moulins : Crépin-Leblond, 1948 ; Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988 ; M. P. Willcocks, *Bunyan Calling : A voice from the Seventeenth Century*, Londres, George Allen & Unwin, 1978.

bibliques. En témoignent le renvoi par l'auteur aux versets en marge du texte qui explicitent les images, comme « rags » et « burden », par exemple, au tout début de l'allégorie. C'est sans doute cette évidence qui a poussé les critiques à étendre alors leur investigation au-delà de la Bible afin de varier les points de vue et de trouver d'autres sources potentielles d'influence. Toutefois, cette démarche n'est qu'en partie valide. Lorsque Bunyan tisse son récit (avec des images), il ne le fait pas d'une manière « mécanique », en prenant une image de l'Écriture pour en faire le parallèle avec le monde qui l'entoure. Dans ce domaine, Benjamin Keach peut être considéré comme le meilleur, notamment dans ses œuvres théologiques : *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors, Together with Types of the Old Testament* (1681) et *An Exposition of The Parables and Express Similitudes of our Lord and Saviour Jesus Christ* (1701). Il a même écrit lui aussi une allégorie sur le voyage, *The Travel of True Godliness* (1683). Ce qui est intéressant chez Keach, tout comme chez Bunyan, c'est cette liberté qu'il prend dans son œuvre à transcrire la théologie puritaine dans une seule allégorie, tout en restant soumis à l'autorité de la Bible. En ce sens, Coleridge loue le génie du chaudronnier :

I know of no book, the Bible excepted as above all comparison, which I, according to my judgment and experience, could so safely recommend as teaching and enforcing the whole saving truth according to the mind that was in Christ Jesus, as the Pilgrim's Progress. It is, in my conviction, incomparably the best *summa theologiae evangelicae* ever produced by a writer not miraculously inspired².

Bien entendu, il y aurait beaucoup à commenter dans cette citation. On peut récuser, par exemple, l'idée que l'allégorie soit véritablement une « somme théologique », puisque bien des aspects de l'ordre du salut calviniste en sont absents, à commencer par l'Élection. Cependant, Coleridge a le mérite tout d'abord d'attirer l'attention sur

² Samuel Taylor Coleridge, *Specimens of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1, New-York, Happer and Brothers, 1835, p. 114.

la comparaison directe entre l'allégorie et la Bible, et ensuite de rappeler que la lecture de Bunyan touche les lecteurs en faisant appel à leur propre expérience spirituelle. Coleridge peut ainsi mêler son « jugement » (un processus intellectuel de raisonnement) et son « expérience », terme cher aux protestants dissidents mais beaucoup plus délicat à définir, impliquant une réaction émotionnelle et non rationnelle. Il ne s'agit pas simplement de l'« expérience » telle qu'on peut l'entendre aujourd'hui dans un sens moderne, à savoir la capacité à acquérir des connaissances par la pratique.

L'étude des images bibliques nous permettra également de mettre en relief un point déjà débattu dans la deuxième partie, à savoir, qu'un simple mot suffit à stimuler l'imagination du lecteur. Cette partie va prendre un tour descriptif, car elle propose d'étudier le génie de Bunyan. Comment, par le biais d'un seul terme, arrive-t-il à faire surgir plusieurs enseignements théologiques ? Ainsi, elle va devenir une illustration des deux premières parties, à savoir l'autorité de la Bible et l'importance de l'image dans l'édification. Nous avons choisi d'analyser deux images en particulier : l'image du « Chemin » dans un premier chapitre et l'image du « Lion » dans un second. Elles ne constituent pas bien sûr une liste exhaustive de toutes les images que nous rencontrons dans *The Pilgrim's Progress*. Nous nous sommes arrêtés sur ces images, car selon nous, elles sont les plus représentatives. En outre, elles nous paraissent les plus aptes à cerner la personnalité et la théologie de l'auteur, et à mieux faire ressortir le contexte religieux du XVII^e siècle.

Chapitre 1 Le chemin sacré (*Holy Way*)

Le « pèlerinage » n'est guère un thème nouveau lorsque Bunyan l'aborde. Déjà au Moyen Âge, pour beaucoup d'écrivains, il était devenu un sujet majeur d'inspiration littéraire. Le voyage était devenu une allégorie fascinante. Bunyan, lui-même, l'a choisi dans *The Pilgrim's Progress* pour faire connaître Dieu à ses disciples. Alors que, paradoxalement, les protestants regardaient le « pèlerinage » d'un œil suspect parce qu'il leur rappelait les pratiques catholiques et le culte des saints et des lieux sacrés que les réformés cherchaient à éradiquer dans la culture populaire. Dans son traité *Treatise on Good Works* (1520), Martin Luther écrit :

The first commandment forbids us to have any other gods. This means we are to believe in one God, the true God with a firm faith, and with trust, confidence, hope, and love. These are the only good works by which a man may have, honor, and hold the one God [...] There is no need at all to make a distant pilgrimage or to see holy places³.

Le « pèlerinage » s'était donc très tôt attiré les foudres du père de la Réforme. Selon Luther, ce culte était le signe du déclin de la chrétienté, provoqué et encouragé par l'Église de Rome. Les longs voyages des pèlerins au Moyen Âge s'accompagnaient souvent de rites que les réformateurs jugeaient idolâtres. Ne s'agenouillaient-ils pas devant des images et statues, alors que le Décalogue les condamnait formellement ? En outre, le pèlerinage pouvait faire germer, selon Luther, un sentiment d'arrogance. En effet, les pratiques cultuelles au cours du chemin parcouru, pouvaient donner le sentiment au pèlerin qu'il allait mériter son salut par les bonnes œuvres. Ainsi, Luther écrit-il dans *To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate* (1520) : « To eradicate such false, seductive faith

³ Martin Luther, *Luther's Works*, gen. ed., Helmut T. Lehman, vol. 44, Philadelphie, Fortress press, 1960, p. 40.

from the minds of simple Christian people and to restore a right understanding of good works, all pilgrimages should be dropped⁴ ». Il alla même plus loin dans ses critiques, en assimilant le pèlerinage à la Loi des juifs et à la sharia des musulmans : « [P]ilgrimages became an abuse because they were ‘no different from the way in which Turks and the Jews console themselves with their works and worship’⁵ ».

Calvin y vit ensuite une superstition de la religion papiste. Pire, pour ces réformateurs, le pèlerinage était un moyen pour le pape et ses prélats d’extorquer de l’argent aux pauvres ignorants chrétiens. On retrouve la même position chez l’anglais William Tyndale : « Neither needeth a Christian man to run hither or thither, to Rom, to Jerusalem, or St James, or any other pilgrimage far or near, to be saved⁶ ». Comme Luther, Tyndale réfuta le pèlerinage, car la justification s’obtient par la foi non par les œuvres : « When the people believe therefore, if they do so much work, or suffer so much pain, or go so much a pilgrimage, that they are safe, [it] is a false faith. For a Christian man is not saved by works, but by faith in the promises before all good works⁷ ». Dans ses sermons, Hugh Latimer, l’une des grandes figures du martyrologe protestant, condamna lui aussi le pèlerinage comme une innovation superstitieuse du catholicisme. Gordon Wakefield résume l’attitude des protestants face au pèlerinage par ces mots :

There were also the antecedents of medieval pilgrimages. These were regarded by Protestants Reformers as « fooleries » at best, and at worst occasions of gross superstition and scandal, tending to idolatry, the veneration of images and relics and immoral behaviour by the way⁸.

⁴ *Luther's Works*, p. 171.

⁵ *Luther's Works*, vol. 38, p. 159.

⁶ William Tyndale et John Firth, *The Works of the English Reformers : William Tyndale and John Frith*, ed., Thomas Russell, vol. 1, Londres, Ebenezer Palmer, 1831, p. 314.

⁷ *Ibid.*

⁸ Gordon S. Wakefield, *Bunyan the Christian*, Londres, Harper Collins Religious, 1992, p. 72.

On pourrait donc penser que Bunyan s'éloigne de l'orthodoxie des pères de la Réforme, non seulement, comme nous l'avons vu, par le choix d'un enseignement au moyen d'images, mais surtout par celui du pèlerinage, qui devient chez lui le mode de vie du vrai chrétien⁹. Or, bien entendu, ce n'est pas un pèlerinage catholique et superstitieux que Bunyan décrit mais un pèlerinage calviniste et spirituel, dont l'issue est la Cité Céleste et non quelque lieu prétendument sacré dédié à tel ou tel saint local. Bunyan doit en outre sa démarche à sa propre lecture de la Bible, comme nous l'avons vu précédemment. Pensons à certains prophètes, à l'instar d'Abraham, qui sur la demande de Dieu, ont entrepris un « pèlerinage ». Jacob affirme que la plus grande partie de sa vie était en effet un pèlerinage, à l'instar de ses aïeux prophètes : « And Jacob said unto Pharaoh, The days of the years of my pilgrimage are an hundred and thirty years: few and evil have the days of the years of my life been, and have not attained unto the days of the years of the life of my fathers in the days of their pilgrimage¹⁰ ». Le psalmiste approuve, lui aussi, l'idée du pèlerinage : « Thy statutes have been my songs in the house of my pilgrimage¹¹ ». On retrouve ce thème dans le Nouveau Testament. Par exemple, l'Épître aux Hébreux déclare clairement que les élus sont « étrangers et pèlerins » sur terre, à la recherche de la patrie céleste : « [T]hey were strangers and pilgrims on the earth [...] that they seek a country [...] they desire a better country, that is, an heavenly¹² ».

⁹ D'ailleurs, ce choix lui valut des critiques qui remettent en cause l'originalité de *The Pilgrim's Progress*. En effet, les études sur Bunyan considèrent l'utilisation de l'image du « pèlerinage » comme une preuve de l'influence de certains ouvrages (notamment les versions du XVII^e siècle des romans médiévaux). L'ouvrage qui est souvent cité est *Le Pèlerinage de l'Homme* de Guillaume de Deguillville (1511). Sur ce sujet, voir Henry Stebbing, « Books of Pilgrimages », *The Compleat Works of John Bunyan*, Johnson Reprint Corporation, New York, 1870, vol. 4, pp. 534-563 ; Jacques Blondel « Allégorie et réalisme dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, pp. 14-16 ; Stuart Sim « 'Vertuous Mediocrity' and 'Fanatick Conventicle' : Pilgrimage Style in John Bunyan and Bishop Simon Patrick », *English Studies*, 1987, vol. 68.4, pp. 316-26 ; Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988, pp. 197-230.

¹⁰ Genèse 47, 9.

¹¹ Psaumes 119, 54.

¹² Hébreux 11, 13-16.

Dans *The Pilgrim's Progress*, Bunyan fait du voyage une bonne image sotériologique. Mais comme il est loin d'être de ceux qui disent « la fin justifie les moyens¹³ » ou que « tous les chemins mènent à Rome¹⁴ », il va élaborer une description détaillée de l'itinéraire du pèlerin, un chemin que tout individu est appelé à emprunter. Le point de départ de ce long voyage est la Cité de la Destruction (*City of Destruction*) et la destination, la Cité Céleste (*Celestial City*). Entre les deux villes, se trouve un long chemin semé d'embûches, aux enseignements profonds. Certains critiques voient dans les nombreuses péripéties du chemin emprunté par Christian une image des routes de cette époque que Bunyan connaissait bien, étroites autant que dangereuses, et dont il se serait inspiré. Or s'arrêter à cette réalité reviendrait, à notre avis, à mutiler l'inspiration de Bunyan. L'image du chemin est en fait directement emprunté à l'Écriture, où Jésus dit : « I am the way ». Ce parcours se décline en deux étapes : de Cité de la Destruction à la Porte Étroite (*Wicket Gate*), et de la Porte Étroite à la Cité Céleste. Cette division représente les divisions du voyage spirituel du croyant.

1.1. Le chemin avant la conversion

Avant d'atteindre la Porte Étroite, allégorie de la conversion au Christ, l'homme est complètement perdu. Il est dans un labyrinthe dont il ne trouve pas

¹³ La fin pour Bunyan est bien sûr le royaume de Dieu et le seul moyen pour y parvenir est le Christ : « Christ is the way through whom the soul hath admittance to God », *A Discourse Touching Prayer* (WJB 1, p. 7).

¹⁴ « If thou wouldest so Run as to obtain the Kingdom of Heaven, then *be sure that thou get into the Way that leadeth thither*: For it is a vain thing to think, that ever thou shalt have the Prize, though thou runnest never so fast, unless thou art in the *Way* that leads to it. Set the case that there should be a Man in *Londres* that was to run to *York* for a Wager: Now, though he run never so swiftly, yet if he run full *South*, he might run himself quickly out of Breath, and be never the nearer the Prize, but rather the further off. Just so is it here; it is not simply the Runner, nor yet the hasty Runner, that winneth the Crown, unless he be in the *way* that leadeth thereto », John Bunyan, *The Heavenly Foot-man : Or, A description of The Man that gets to Heaven* (1698), ed., Graham Midgley, Oxford, Clarendon P, 1986, p. 152.

d'issue. « I saw also that he [Christian] looked this way and that way, as if he would run; but he stood still, because, as I perceived, he could not tell which way to go¹⁵ ». Bunyan fait de cette ignorance la cause directe et principale des tourments de Christian. Ignorer le chemin de la Vérité est le pire des cauchemars. Il sait que sa vie est en danger car le chemin sur lequel il est en train de marcher, de vivre, est celui de la malédiction. Mais il ignore le chemin de la bénédiction, le chemin de Dieu. C'est pour cette raison qu'il tremble de tous ses membres et crie en sanglotant : « *What shall I do to be saved?*¹⁶ ».

Cette phrase célèbre est la plus poignante de tout l'ouvrage. Ce cri de détresse est un écho du Nouveau Testament : « Then he called for a light, and sprang in, and came trembling, and fell down before Paul and Silas. And brought them out, and said, Sirs, what must I do to be saved?¹⁷ ». Les commentateurs ne mentionnent que le lien entre le cri de Christian et celui du geôlier philippien, alors que l'intertexte biblique est plus riche et que le questionnement de Christian fait aussi penser à celui du jeune homme riche qui demande à Jésus : « what shall I do that I may inherit eternal life?¹⁸ ». Très peu de commentateurs ont repéré ce parallèle avec Marc, or cet énoncé interrogatif détient pourtant un indice important de la foi judaïque. Cette dernière se caractérise en effet par une théologie des commandements. Les rabbins juifs avaient recensé six cent treize commandements dans la Loi, trois cent soixante cinq négatifs et deux cent quarante-huit affirmatifs. Et il était coutume à cette époque que le croyant pose des questions aux rabbins. La question « que faire pour obtenir la vie éternelle ? » revenait souvent. La réponse, elle aussi, était pratiquement toujours la même : l'observance des commandements de la Torah, notamment le Décalogue. D'ailleurs la réponse de Jésus au jeune

¹⁵ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come* (1678), ed., W. R. Owens, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford UP, 2003, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Actes des Apôtres 16, 29-31.

¹⁸ Marc 10, 17.

homme riche s'inscrit, elle aussi, dans cette tradition de respect de la Loi : « Thou knowest the commandments, Do not commit adultery, Do not kill, Do not steal, Do not bear false witness, Defraud not, Honour thy father and mother¹⁹ ». On peut ainsi dire que la solution à cette question problématique était immédiate et concrète, loin de celle que les protestants proposaient aux XVI^e et XVII^e siècles, qui, elle, était beaucoup plus philosophique et spirituelle. La question « *What shall I do to be saved?* » a forgé l'essence de la théologie de la conversion chez les protestants. Cette interrogation résume les terreurs spirituelles dans lesquelles beaucoup de fidèles du XVII^e siècle ont sombré. En effet, la doctrine calviniste de la prédestination a créé une sorte d'« épidémie mélancolique » dans le milieu des croyants puritains à cette époque, « parce que, après qu'elle [la doctrine de la prédestination] ait été explicitée, les individus croyants ne pouvaient échapper à la question : comment puis-je savoir si je suis, ou non, du nombre des élus ?²⁰ » Les théologiens puritains tentèrent alors de donner des « indices » pour que le croyant, à titre individuel, puisse déterminer s'il figurait, ou pas, parmi les Élus. De très nombreux ouvrages parurent alors sur la détection des « preuves » du salut. Arthur Dent, par exemple, y consacre un ouvrage, *The Plain Man's Path-Way to Heaven*, comme l'indique le sous-titre : « *Wherein Every Man May Clearly see Whether he shall be Saved or Damned* ». Cet ouvrage, qui a tant influencé les puritains, dont Bunyan, comme nous l'avons signalé précédemment, présente tout un chapitre (Chapitre 3) sous la forme d'un dialogue donnant des indices de salut différenciés, selon que l'on est élu ou réprouvé : « *It sheweth the marks of the Children of God, and of the Rebobates, with the apparent signs of Salvation and Damnation* ».

¹⁹ Marc 10, 19.

²⁰ Philip Benedict, « Deux calvinismes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2005, 151.1, pp. 37-60.

Cette préface au chemin sacré, qui ouvre l'allégorie sur une interrogation liée à l'Élection divine, montre bien que les angoisses de Christian (ou celles de Bunyan ?) sont encore loin d'être apaisées. La foudre de la colère de Dieu est toujours là, prête à s'abattre sur la Cité de la Destruction et sur Christian et sa famille. Mais la route dans laquelle le personnage s'engage, n'est pas des plus certaines. Il faudra attendre d'avoir atteint la Porte Étroite avant d'obtenir davantage de certitudes : « but the ground is good when they are once got in at the Gate²¹ ». C'est l'étape du doute et des incertitudes où les questions abondent sans aucune réponse. Bunyan, comme son personnage, s'est posé ces questions avant de pouvoir obtenir davantage d'assurance sur son salut : est-il damné pour toujours ? Avait-il perdu le droit d'aînesse comme Ésaü ? Avait-il vendu Jésus comme Judas ? Serait-il racheté par le Christ ? Y a-t-il une vie après la mort²² ? Le Coran ne serait-il pas aussi authentique que la Bible²³ ? Le Seigneur Jésus était-il à la fois homme aussi bien que Dieu, Dieu aussi bien qu'homme²⁴ ?, etc. Ces doutes accentuèrent la fragilité de son âme avant de franchir la porte de la conversion. Combien de fois

²¹ *PP*, p. 17.

²² Cette question que l'on trouve dans *Grace Abounding* peut être liée à l'influence des divagateurs. Ces derniers croient qu'« Il n'y a pas de vie après la mort, vu que chaque être se désintègre dans le cosmos », Emma Renaud, *L'Angleterre au XVII^e siècle 1603-1690*, Rennes, PU de Rennes, 1997, p. 32.

²³ « How can you tell that the Turk has as good scriptures to prove their Mahomet the Saviour, as we have to prove our Jesus is », John Bunyan, *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), ed., Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1962, parag. 97, p. 27. Ces mots semblent confirmer que Bunyan n'est pas aussi ignorant qu'il le prétend : ses œuvres, notamment *The Pilgrim's Progress*, doivent beaucoup à des théologiens l'ayant précédé comme Arthur Dent ou bien encore William Perkins. Le paragraphe prouve que Bunyan ne connaît le Coran que de nom. Les Turques/Maures (musulmans) ne voient pas, en effet, dans Mahomet le Sauveur dans le sens dans lequel les chrétiens perçoivent Jésus Christ. Mahomet n'a rien de divin. Il n'est que prophète, messenger et serviteur de Dieu. Cette confusion est en fait la croyance de beaucoup de chrétiens qui ne connaissent le Coran que de nom. Cela démontre que le chaudronnier Bunyan n'avait probablement aucune connaissance du Coran. Nous avons tenu à signaler ce point car il est toujours passé sous silence dans les sources secondaires.

²⁴ *GA*, parag. 122, pp. 35-36. Ce questionnement est probablement l'écho des débats théologiques de son époque. Comme nous l'avons signalé dans la première partie, les discussions sur la nature du Christ étaient très présentes entre les théologiens baptistes particuliers, baptistes généraux et les presbytériens.

s'était-il vu au fond du gouffre, sur le point de mourir, car les doutes le submergeaient :

.... Whether there were in truth a God or Christ, or no? And whether the holy Scriptures were not rather a fable and cunning story than the holy and pure Word of God. The tempter also would much assault me with this: How can you tell but that the Turks had as good Scriptures to prove their Mahomet the Saviour, as we have to prove our *Jesus* is; And, could I think that so many ten thousands, in so many Countreys and Kingdoms, should be without the knowledge of the right way to Heaven (if there were indeed a Heaven) and that we only who line in a corner of the Earth, should alone be blessed therewith? Everyone doth think his own Religion rightest both *Jews* and *Moors*, and *Pagans*! and how if all our faith, and Christ, and Scriptures, should be but a think-so too?²⁵

Dans cette période, le croyant se trouve en perpétuel « ballottage » : rien n'est tranché quant à son devenir spirituel. Comme Bunyan, Hannah Allen, l'une de ses contemporaines, a vécu les douleurs de l'incertitude et du désespoir, « Now, little to be heard from me but lamenting my woeful state, in very sad and dreadful expressions, as that I was forever, that I was worse than Cain or Juda²⁶ ». Comme l'homme est pécheur dans la doctrine calviniste, et ne peut en outre rien faire pour son salut, le croyant passait souvent par une étape (généralement considérée comme préliminaire de la conversion) très difficile et qui (selon les commentateurs qui imposent une grille de lecture médicale ou psychanalytique aux ouvrages religieux du XVII^e siècle) pouvait aller jusqu'à la névrose. Puisque les élus étaient censés être peu nombreux, les croyants étaient angoissés à l'idée d'être parmi les damnés. Les Arminiens ne vivaient pas le même type d'angoisse, car ils considéraient que la grâce du Christ était accessible à tous les pécheurs. De plus, leur théologie de la justification par les œuvres, sans pour autant nier la nécessité de grâce divine, leur

²⁵ GA, parag. 97, p. 31.

²⁶ Hannah Allen, *Satan his Methods and Malice Baffled*, dans Elspeth Graham, *et al.*, ed., *Her Own Life : Autobiographical Writings by Seventeenth-Century Englishwomen*, Londres, Routledge, 2005, p. 198.

permettait peut-être de vivre plus sereinement leur vie spirituelle que les puritains calvinistes.

Le protagoniste de *The Pilgrim's Progress* a goûté lui aussi à l'amertume du doute et de l'insécurité avant d'atteindre la Porte Étroite (*Wicket Gate*). Avant d'y arriver, Christian a dû en effet subir deux épreuves : la traversée du Bourbier de la Désespérance (*Swamp of Despond*) et la rencontre avec Mr. Wordly-Wiseman. Ce choix n'est pas fortuit. Deux questions se posent d'emblée : les raisons qui ont poussé Bunyan à décrire des épreuves dans cette première partie du chemin et la nature même de ces deux épreuves. Pour répondre à la première question, on peut constater que Bunyan signale au tout début du pèlerinage qu'il existe un long et périlleux chemin à parcourir. La conversion est une grâce qu'il faut aussi vouloir et solliciter : « God would give his Holy Spirit to them that ask him²⁷ ». Dans la tradition puritaine, l'homme doit souffrir avant d'être complètement converti, comme le signale Thomas Goodwin, « It is hard matter, therefore, my brethren, to be converted and turned to God; it is hard for a man to come out of this world, to swim against this stream²⁸ ».

Cette souffrance est l'indice que l'on veut réellement fuir la colère de Dieu et trouver le chemin qui mène à Lui, comme nous l'apprend aussi le psalmiste : « Before I was afflicted I went astray : but now have I kept thy word²⁹ ». C'est dans ce but que Bunyan a introduit le personnage de Pliable, pour nous montrer l'attitude du faux pèlerin avant la conversion, qui espère passer par la Porte Étroite tout en refusant de surmonter les difficultés préalables qui se trouvent plantées sur le chemin. Pour appuyer le point de vue contraire, Bunyan introduit alors le personnage d'Evangelist, en un moment bien propice : la Providence survient pendant que les

²⁷ John Bunyan, *I Will Pray with the Spirit, and I Will Pray with the Understanding also : Or, A Discourse Touching Prayer* (1662?), ed., Richard L. Greaves, Oxford, Clarendon P, 1976, p. 21.

²⁸ Christopher Hill, *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988, p. 197.

²⁹ Psaume 119, 67.

souffrances de Christian atteignent leur apogée. Evangelist fait éruption pour montrer à Christian le chemin qui pourrait apaiser ses douleurs.

Pour répondre maintenant à la question de la nature des épreuves, on peut émettre l'hypothèse que ces deux exemples sont des échantillons représentatifs de tout ce qui attendra Christian sur le chemin : les difficultés peuvent survenir dans le chemin lui-même, comme l'épreuve du Bourbier de la Désespérance (*Slow of Dispond*), ou venir de l'extérieur, tels les faux prophètes et prédicateurs, mauvaises fréquentations et démons, à l'image de Mr. Wordly-Wiseman. Ce dernier, écrit Neil Keeble, « represents the specific 'worldliness' of moralism, which Bunyan associated with latitudinarianism³⁰ ». En outre, le Bourbier représente les tendances de Christian à désespérer et, à l'inverse, Worldly-Wiseman son outrecuidance et sa tendance à faire confiance à son propre mérite. Toute l'allégorie est construite autour de cette polarité qui apparaît chez Christian dès le début de son pèlerinage, dans la phase qui précède la conversion à proprement parler. On peut même dire que toutes les épreuves ultérieures sont liées à cette difficulté à se maintenir dans un état d'équilibre entre l'espoir excessif d'un côté et le désespoir, de l'autre.

Christian ne peut tout d'abord pas apercevoir la Porte Étroite qu'Evangelist lui montre : « 'Do you see yonder *Wicket-gate*? The Man said, No. Then said the other, Do you see yonder shining light? He said, I think I do³¹ ». La Porte Étroite est sans équivoque la représentation du Christ³². Christian est incapable de voir la Porte car les yeux de son cœur sont encore aveuglés par le péché. Le cumul des péchés peut constituer un voile entre le pécheur et la Vérité. Le cœur de celui-ci est tellement endurci que même le souffle de la Parole ne peut l'adoucir. Il ne voit rien et

³⁰ N. H. Keeble, « The Feminine in the Thought and Work of John Bunyan », dans Anne Laurence, W. R. Owens and Stuart Sim, eds, *John Bunyan and his England, 1628-88*, Londres, The Hambleton P, 1990, p. 139.

³¹ *PP*, p. 11.

³² D'ailleurs Bunyan a consacré tout un ouvrage au concept de la « porte » : John Bunyan, *The Strait Gate, Or, Great Difficulty of going to Heaven* (1676), ed., Graham Midgley, 1986

n'entend rien, tel un cadavre. Puisque Christian est atteint par le péché originel, comment pourrait-il voir le Christ, la Vérité Absolue ? Cependant, contrairement à Simple, Sloth et Presumption dont le cœur est tout à fait imperméable à la Vérité et complètement inerte, Christian a un cœur rendu malade par le péché mais qui n'est pas endurci ou insensible. Il ne peut pas apercevoir la Porte puisqu'il est pécheur mais il peut en distinguer la « Lumière » car il n'est pas mort. Ce dont Christian a le plus besoin en début de l'allégorie, c'est donc de Lumière plus que de certitude ; d'espoir plus que d'assurance. La Cité de la Destruction est une ville d'obscurantisme. Tous ses habitants vivent dans les ténèbres : c'est un peuple qui ne distingue pas la bonne de la mauvaise voie ; le bien du mal ; le Salut de la damnation. Seule la Lumière, en conséquence, peut éclairer le chemin pour Christian qui est encore dans les ténèbres. De même, lorsqu'il se trouve un peu plus loin dans son périple dans la Vallée de l'Ombre de la Mort (*Valley of the Shadow of Death*), « which is as dark as pitch [...] The path way here so dark, that oft times, when he lift up his foot to set forward, he knew not where, or upon what he should set it next³³ », c'est aussi de lumière dont il a ardemment besoin, et c'est encore cette lumière qui guide ses pas : « the Sun was rising. Then said he *His candle shineth on my head, and by his light I go through darkness.*³⁴ ». On retrouve la même insistance sur cette lumière dans la seconde partie de *The Pilgrim's Progress*, lorsque le groupe de pèlerins se trouve dans l'obscurité dans de la Vallée de l'Ombre de la Mort : « [B]efore they could be prepared to go over that, a great mist and darkness fell upon them, so that they could not see ». Greatheart recommande alors à tout le monde de prier afin que la lumière dissipe cette obscurité : « Come let us pray for

³³ *PP*, pp. 62-63.

³⁴ *PP*, p. 66.

light to him that can lighten our darkness, and that can rebuke, not only these, but all the Satans in Hell³⁵ ».

C'est probablement la même lumière dont Bunyan nous parle dans *Grace Abounding* en repensant aux « pauvres femmes », qui l'ont tant marqué : « I saw as if they were set on the sunny side of some high mountain, there refreshing themselves with the pleasant beams of the sun, while I was shivering and shrinking in the cold, and afflicted with frost, snow, and dark clouds³⁶ ». Cette théorie prend sa source dans l'Ancien Testament. On lit en effet dans l'histoire de Moïse :

Now Moses kept the flock of Jethro his father in law, the priest of Midian: and he led the flock to the backside of the desert, and came to the mountain of God, *even* to Horeb. And the angel of the Lord appeared unto him in a flame of fire out of the midst of a bush: and he looked, and, behold, the bush burned with fire, and the bush *was* not consumed. And Moses said, I will now turn aside, and see this great sight³⁷.

C'est à la lumière du feu qui éclaire sans brûler que débute la vocation de Moïse pour sauver son âme et celle des Hébreux sous l'oppression de Pharaon. La même résonance se fait entendre dans les Psaumes : « Thy word is a lamp unto my feet, and a light unto my path³⁸ ».

La réponse de Christian lorsque Evangelist lui demande s'il aperçoit la lumière peut paraître, de prime abord, curieuse : « I think I do³⁹ ». Pourquoi cette hésitation à apercevoir la lumière ? Deux réponses sont possibles : premièrement, cette hésitation marque l'incertitude du croyant encore sous l'emprise du péché. Christian vit dans le paradoxe et la contradiction : d'un côté, il est convaincu du danger de sa situation, de la colère de Dieu, et de la perte de son âme ; d'un autre côté, il ignore complètement comment s'y prendre, où se trouve la solution à son

³⁵ *PP*, p. 228.

³⁶ *GA*, parag. 53, p.19.

³⁷ Exode 3, 1-3.

³⁸ Psaume 119, 105.

³⁹ *PP*, p. 11.

problème et la sortie de son désert. Ce tiraillement crée chez lui une confusion telle qu'il doute de tout, même de lui-même et de ce qu'il voit et entend. Comme Bunyan avant sa conversion, Christian voit des choses et entend des voix spirituelles, mais il n'est sûr de rien.

Deuxièmement, cette hésitation peut aussi signifier l'humilité et la discrétion d'un bon pèlerin devant la sagesse d'Evangelist. C'est l'attitude qu'un bon croyant doit adopter s'il ne veut pas succomber sous le poids de son arrogance. Affirmer apercevoir la Lumière, c'est comme dire prématurément qu'on est sûr d'être parmi les élus. Christian pense voir la Lumière car son cœur n'est pas mort, mais en même temps, il marque une certaine réserve car il est loin d'être parfait. On retrouve la même hésitation et le même doute lorsqu'il parvient à la Porte Étroite :

*May I now enter here? will he within
Open to sorry me, though I have bin
And undeserving Rebel?*⁴⁰

Christian a pu apercevoir la Lumière (bien qu'avec hésitation) non parce qu'il est intelligent ou vertueux, mais parce que Dieu l'a choisi. S'il avait pensé l'apercevoir parce qu'il était un bon croyant, il aurait commis le pire des péchés, le péché d'orgueil. Ce dernier ne germe que dans un cœur aride et mort. Seule la Grâce permet à Christian de distinguer cette Lumière ; c'est la bonté du Seigneur qui a ouvert les yeux du cœur de Christian, « L'erreur de l'intelligence est liée à la corruption du cœur par l'orgueil, l'homme ne trouve la vérité béatifiante qu'en pliant son intelligence à la foi et sa volonté à la grâce, par l'humilité », écrit Etienne Gilson⁴¹.

⁴⁰ *PP*, p. 25.

⁴¹ Marcel Neusch, *Initiation à Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2003, p. 255.

1.2. Le chemin après la conversion

Une fois la Porte franchie, le pèlerinage change de nature. Mais le but est encore plus loin ; le chemin qui mène à la Cité Céleste est plus long et plus dangereux encore que le premier, même si une étape essentielle vient d'être franchie : les réprouvés qui contournent la Porte ne sont jamais sur les chemins de Dieu.

Les premières épithètes qui qualifient le chemin que le pèlerin ne doit jamais quitter sont « droit » et « étroit » : « But *thus* thou may'st distinguish the right from the wrong, *that* only being straight and narrow⁴² ». Ces qualificatifs sont très fréquents dans les religions monothéistes. Il est étonnant, cependant, de constater que Benjamin Keach, l'écrivain puritain qui défend l'image littéraire, n'a pas véritablement prêté attention à ces deux images (*straight way* et *narrow way*), bien qu'elles soient importantes dans la littérature religieuse. Effectivement, le *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* et le *Parables and Metaphors of Scripture*, ouvrages dans lesquels il dresse un catalogue de métaphores bibliques, n'abordent ni de près ni de loin ces images. Contrairement à lui, Bunyan les met en avant tout au long du voyage, car il est conscient de leur impact dans l'esprit du lecteur.

1.2.1. Le chemin étroit

L'image de l'étroitesse nous offre plusieurs enseignements bibliques forts subtils. Le premier enseignement est l'unicité du chemin. Le bon chemin est tellement étroit qu'il ne permet qu'une seule voie, contrairement au mauvais chemin qui est large et immense et où l'on trouve plusieurs voies dispersées, parfois

⁴² *PP*, p. 29.

parallèles les une ou autres, parfois qui contournent les obstacles. Le bon chemin est également à sens unique. Si le pèlerin veut entreprendre son voyage, il doit savoir qu'il ne peut s'agir que d'un aller sans retour. Il est formellement interdit de rebrousser chemin. Car le chemin s'étire de la mort (Cité de la Destruction (*City of Destruction*)) à la vie (la Cité Céleste (*Celestial City*)). Si donc un (faux) pèlerin revient sur ses pas, il revient à la mort. C'est ce que Bunyan a retenu de la Bible : « We know that we have passed from death unto life⁴³ ». Le retour en arrière est aussi une métaphore d'apostasie, comme l'explique Keach : «To go backward denotes apostasy⁴⁴ ».

Cet enseignement est rendu dans *The Pilgrim's Progress* à l'aide d'images mobiles, une technique habile, chère à Bunyan pour personnifier l'abstrait, comme nous l'avons évoqué dans la deuxième partie. Les personnages qui ont osé rebrousser chemin sont des faux pèlerins qui préfèrent la mort à la vie de leur âme : Pliable fait demi-tour car il n'est pas digne de marcher dans le bon chemin ; Mistrust et Timorous reviennent sur leurs pas, par manque de courage ; deux hommes de la Vallée de l'Ombre de la Mort reviennent en arrière par faiblesse. Même Christian, fragilisé par un nombre indéterminé de contrariétés, sera lui aussi tenté de rebrousser chemin :

[H]e stopt; and began to muse what he has best to do. Sometimes he had half a thought to go back. Then again he thought he might be half way through the Valley; he remembred also how he had already vanquished many a danger: and that the danger of going back might be much more then for to go forward; so he resolved to go on⁴⁵.

Le chemin sacré oblige toujours à aller de l'avant, là où demeure Dieu, et de ne jamais faire demi-tour, car là est la tentation du monde matériel : « [Y]e should turn

⁴³ 1 Jean 3, 14.

⁴⁴ Benjamin Keach, *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors* (1681), Londres, William Hill Collingridge, City Press, 1851, p. 170.

⁴⁵ *PP*, p. 63.

from these vanities unto the living God⁴⁶ ». Quand on a décidé de tourner le dos à son passé au sens propre comme au sens figuré, il ne faut jamais regarder par-dessus son épaule, « So he [Christian] looked not behind him⁴⁷ ». Le pèlerin doit s'interdire de revenir sur ses pas car il n'y a pas d'autre moyen de fuir la colère divine que de marcher toujours droit devant sur le chemin de Dieu, « How shall we escape, 'If we turn away him that speakth from heaven?'⁴⁸ ».

Le second enseignement a trait à la difficulté du chemin. Les écrivains puritains évoquent souvent les difficultés que le croyant endure pour sa foi. Benjamin Keach, par exemple, considérait comme une évidence la souffrance du pèlerin pendant son voyage :

So the spiritual Pilgrim is also exposed to many difficulties in his journey heavenwards. Terrible storms sometimes arise, winds of persecution and temptation blow so hard, that he is scarce able to stand upon his legs [...] He is often beset with crosses and afflictions, that he is as a man in the mire, and can hardly get out⁴⁹.

Bunyan répète de nombreuses fois que le bon chemin est très difficile à suivre. La particularité de Bunyan est intéressante, les entraves sont énumérées non par la bouche d'un bon croyant, mais par celle d'un damné. En effet, de tous les personnages qui ont décrit ces difficultés, la description de M. Worldly-Wiseman reste la plus précise et la plus exhaustive :

Worldly-Wiseman. *I beshrew him for his counsel; there is not a more dangerous and troublesome way in the world, than is that unto which he hath directed thee; and that thou shalt find, if thou wilt be ruled by his counsel. Thou hast met with something (as I perceive) already; for I see the dirt of Slow of Dispond is upon thee; but that Slow is the beginning of the sorrows that do attend those that go on in that way: hear me, I am*

⁴⁶ Actes 14, 15

⁴⁷ *PP*, p. 13.

⁴⁸ John Bunyan, *The Water of Life* (1688?), ed., Graham Midgley, Oxford, Clarendon P, 1989, p. 13.

⁴⁹ Keach, *Tropologia*, p. 750.

*older than thou! thou art like to meet with in the way which thou goest, Wearisomeness, Painfulness, Hunger, Perils, Nakedness, Sword, Lions, Dragons, Darkness, and in a word, death, and what not? These things are certainly true, having been confirmed by many testimonies. And why should a man carelessly cast away himself, by giving heed to a stranger?*⁵⁰

Bunyan ne semble pas rejeter cette description. Tous les dangers et les menaces que Mr. Worldly-Wiseman prédit : fatigue, soif, faim, souffrance, danger, lions, dragons, etc. Christian les a rencontrés, et à aucun moment Evangelist ne les a démentis. Tout simplement, parce que le sentier du pèlerin est bel et bien pavé de dangers périlleux.

Ce que nous tenons d'abord à mettre ici en avant, c'est cette technique pédagogique qui montre le génie de Bunyan qui fait décrire les dangers du pèlerinage non pas par un homme juste et dévot mais par un homme injuste et mondain. Qui peut mieux déceler et dégager les difficultés du bon chemin que celui qui ne veut pas le suivre ? Si on confiait cette tâche narrative à un bon pèlerin dont le cœur ne vit que pour Dieu, celui-ci ne pourrait pas faire une analyse profonde des difficultés qui pourraient entraver le pèlerinage. En effet, sa foi est si intense qu'il se focaliserait plutôt sur les bons côtés. Donc, sa description du danger serait sûrement incomplète. Le mauvais chrétien qui ne vit que pour ce monde, dirige au contraire toute son attention sur la tristesse et la douleur que l'on trouve dans cette voie. Il se réglera alors de disséquer et d'amplifier les problèmes qu'on y trouve. Son étude sera donc minutieuse et sans pareille. Ainsi Bunyan préfère-t-il la voie franche à la démagogie. Le pèlerin est donc averti : s'il s'engage, qu'il se prépare à porter sa croix⁵¹.

⁵⁰ *PP*, p. 19.

⁵¹ Bunyan lui-même rumina les souffrances qu'il appréhendait pendant son incarcération, afin d'être mieux préparé et d'éviter toute surprise : « Before I came to prison, I saw what was a-coming, and had especially two considerations warm upon my heart; the first was how to be able to endure, should my imprisonment be long and tedious; the second was how to be able to encounter death, should that be here my portion; for the first of these, that scripture (Col 1 : 11) was great information to me, namely, to pray to God to be 'strengthened with all might, according to his glorious power, unto all patience and long-suffering with joyfulness.' I could seldom go to prayer before I was imprisoned, but not for so little as a year together, this sentence, or sweet petition, would, as it were, thrust itself into my

Une autre difficulté du chemin étroit est la facilité avec laquelle on peut s'en détourner : il semble parfois que le moindre faux-pas engendre l'exclusion. Bunyan redoutait les tentations car elles étaient difficiles et surtout multiples. On peut tout d'abord citer les tentations du démon : Satan rôde toujours autour de l'homme pour le perturber et le décourager :

Though you do, said Satan, I shall be too hard for you, I will cool you insensibility, by degrees, by little and little; what care I, saith he, though I be seven years in chilling your heart, if I can do it at last; continual rocking will lull a crying child asleep: I will ply it close, but I will have my end accomplished⁵².

Il en fut ainsi pendant des années jusqu'à ce que Bunyan confesse : « Now I thought surely I am possessed of the Devil⁵³ ». Bunyan a bien démontré cet acharnement diabolique dans *The Holy War* où Diabolus use de tous les stratagèmes pour s'emparer de Mansoul.

Il est d'usage, chez les écrivains religieux du XVII^e siècle, de personnifier le démon. De très nombreux ouvrages soulignent sa dangerosité et décrivent ses ruses dans un but didactique⁵⁴. Ils exposent tout d'abord l'opiniâtreté et la rage de Satan à perdre l'homme, puis, dans certains cas, la victoire de ce dernier, après de longues

mind, and persuade me, that if ever I would go through long-suffering, I must have all patience, especially if I would endure it joyfully. As to the second consideration, that saying was of great use to me : 'But we had the sentence of death in ourselves, that we should not trust in ourselves, but in God that raiseth the dead.' 2 Cor. 1 : 9. By this scripture I was made to see that if ever I would suffer rightly, I must first pass a sentence of death upon every thing that can be properly called a thing of this life, even to reckon myself, my wife, my children, my health, my enjoyment, and all, as dead to me, and myself as dead to them. The second was, to live upon God that is invisible, as Paul said in another place; the way not to faint is, to 'look not at the things which are seen, but at the things which are not seen; for the things which are seen are temporal, but the things which are not seen are eternal.' And thus I reasoned with myself: If I provide only for a prison, then the whip comes at unawares, and so doth also the pillory. Again, if I only provide for these, then I am not fit for banishment; further, if I conclude that banishment is the worst, then if death comes I am surprised; so that I see the best way to go through sufferings is to trust in God through Christ, as touching the world to come ; and as touching this world, to count the grave my house, to make my bed in darkness—to say to corruption, thou art my father, and to the worm, thou art my mother and sister: that is to familiarize these things to me », *GA*, parag. 324-6.

⁵² *GA*, parag. 110, p.35.

⁵³ *GA*, parag. 101, p. 32.

⁵⁴ « One of the chief enemies of this great favorite of heaven, is the Devil », Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 39.

années de souffrance. Les autobiographies spirituelles, telles *Grace Abounding* et *Satan's Methods and Malice Baffled* de Hannah Allen, constituent les meilleurs exemples dans ce domaine.

Un autre type de tentations provient du Monde et de la Chair. Le confort matériel en est la meilleure image. Judas, le disciple de Jésus, n'a-t-il pas vendu son maître pour de l'argent ? Mr. Badman ne sombre-t-il pas dans le péché, parce qu'il court derrière la richesse ? Le personnage de Riches chez Benjamin Keach n'est-il pas incapable d'entendre True Godliness frapper à sa porte, car il est trop occupé à compter son argent et trop préoccupé à trouver le moyen d'épargner sa richesse ? Dans *The Pilgrim's Progress*, Bunyan explique l'appât de la richesse pour le pèlerin :

Then I saw in my Dream, that a little off Road, over against the *Silver-Mine* stood, *Demas* (gentlemanlike), to call to Passengers to come to see: who said to Christian and his fellow, Ho, turn aside hither, and I will shew you a thing.

Christian: *What thing so deserving as to turn us out of the way?*

Demas: Here is a silver-mine, and some digging in it for treasure; if you will come, with a little pains you may richly provide for yourselves.

Hopeful: Then said Hopeful, *Let us go see.*

Christian: Not I, said *Christian*; I have heard of this place before now, and how many have there been slain; and besides, that Treasure is a snare to those that seek it, for it hindereth them in their pilgrimage. Then *Christian* called to *Demas*, saying, *is not the place dangerous? hath is not hindred many in their pilgrimage ?*⁵⁵

Un troisième type de tentations est représenté par certains personnages que Christian rencontre et qui symbolisent les faux prophètes. Leur mission est de tenter de faire sortir Christian du droit chemin. Mr. Worldly-Wiseman, *the Flatterer*, Mr. Talkative et Formalist en sont les principaux exemples. Les prédicateurs divagateurs

⁵⁵ *PP*, p. 104.

et quakers illustrent bien ce fait. Avec leur verbe charmeur, ils arrivent à séduire tant de pèlerins. Bunyan, lui-même, a failli succomber à leur charme : « Bunyan came to hate Ranters and Quakers because he had so nearly been convinced by them. Their ideas attracted him⁵⁶ ».

On peut enfin mentionner les tentations charnelles. Si l'homme ne transcende pas ses désirs et ses passions, il finira comme Mr. Badman qui, entraîné par des jouissances immédiates, est l'artisan de sa propre ruine, ou comme Mr. Love-Lust, un des douze jurés de la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*), qui est aveuglé par ses obsessions charnelles. Les tentations sexuelles sont très présentes dans ce schéma. Bunyan utilise la femme dans *The Pilgrim's Progress* comme un agent de Satan⁵⁷. L'auteur avoue que résister à cette tentation est impératif si on veut être un bon pèlerin. Faithful a pu rattraper Christian et marcher à ses côtés uniquement parce qu'il n'a pas succombé aux « carnal and fleshly content » de Madam Wanton⁵⁸. Néanmoins, l'auteur en reconnaît la difficulté : la bravoure de Faithful rappelle à Christian celle de Joseph avec la femme de Putiphar : « Christian : *'Twas well you escaped her Net; Joseph was hard put it by her, and he escaped her as you did*⁵⁹ ».

Les tentations qui restent cependant les plus dangereuses sont d'ordre subjectif, et l'orgueil en est la principale, comme nous l'avons évoqué précédemment. Ainsi, la chaussée de Dieu est parsemée de tentations, et le pèlerin se voit donc obligé de livrer le combat sur plusieurs fronts : « *What Danger is the Pilgrim in, / How many are his Foes*⁶⁰ ».

Si le chemin est étroit, à sens unique, difficile et pavé de tentations, il est également très long, tout simplement parce qu'il imite la « persévérance » des saints,

⁵⁶ Hill, *A Turbulent*, p. 75.

⁵⁷ Pour le thème de la femme comme appât de Satan, voir N. H. Keeble, « The Feminine in the Thought and Work of John Bunyan », *John Bunyan and his England, 1628-88*, pp. 115-48.

⁵⁸ *PP*, p. 69.

⁵⁹ *PP*, p. 69.

⁶⁰ *PP*, p. 282.

notion chère aux calvinistes qui l'ont défendue contre les arminiens au synode de Dordrecht. Il faut en outre le suivre dès le départ — et jusqu'à la fin — sans prendre le moindre raccourci. Dans cette perspective, Bunyan entoure le chemin allégorique d'un mur, jusqu'à la destination finale, sans ouverture aucune, autre que la Porte Étroite. Ainsi, le pèlerin ne peut pas entamer son voyage au milieu du chemin. Cette description de la voie sacrée est en fait une image du Christ qui dit « I am the way », mais aussi : « I am Alpha and Omega, the beginning and the end, the first and the last⁶¹ ». Marcher sur la voie sacrée consiste à suivre le Christ jusqu'à son dernier moment de vie. Autrement dit, de la Cité de la Destruction à la Cité Céleste.

Que le pèlerin soit donc averti : ce voyage est un engagement à vie, sans un regard en arrière (comme pour la femme de Loth), à parcourir à la manière d'un coureur : « Not to run a little now and then, by fits and starts, or halfway, or almost thither; but to run for my life, to run through all difficulties, and to continue therein to the end of the race, which must be to the end of my life. 'So run, that ye may obtain.'⁶² ». L'auteur enrichit cette idée en introduisant Pliable, personnage opportuniste voulant tout obtenir, le plus vite possible et surtout sans effort : « Endless Kingdom to be Inhabited, and everlasting life [...] Crowns of Glory [...] Garments that will make us shine [...] Heaven [...] There shall be no more crying, nor sorrow [...] Holy Virgins with their Golden Harps⁶³ ». Bunyan insiste clairement sur les termes inverses : « Strive, it is as much as to say, Run for heaven, Fight for heaven, Labour for heaven, Wrestle for heaven, or you are like to go without it⁶⁴ ».

Pliable est l'exemple à ne pas imiter. Entreprendre sans aboutir est un leurre. En effet, quand Pliable revient en arrière, sa situation est bien pire que s'il

⁶¹ Apocalypse 22, 13

⁶² *MW5*, p. 55.

⁶³ *PP*, pp. 15.

⁶⁴ John Bunyan, *The Strait Gate, Or, Great Difficulty of going to Heaven* (1676), ed., Graham Midgley, 1986, p. 9.

n'avait jamais entamé de pèlerinage. D'ailleurs ses amis et ses voisins n'ont de cesse de le rendre ridicule et l'excluent comme un pariah. C'est également la raison du reproche indirect que Bunyan adresse à Mrs Badman, pour n'avoir pas pris toutes ses dispositions, avant de s'engager aux côtés de son époux. Ces versets ont certainement inspiré Bunyan :

For which of you, intending to build a tower, sitteth not down first, and counteth the cost, whether he have sufficient to finish it? Lest haply, after he hath laid the foundation, and is not able to finish it, all that behold it begin to mock him, Saying, This man began to build, and was not able to finish⁶⁵.

De la même façon, Christian rétorque à By-Ends : « [I]f we [Christian et Hopeful] at all turn aside, our Lord the King will certainly hear thereof; and will there put us to shame⁶⁶ ».

Les enseignements de l'image de la route ne s'arrêtent pas là. Une lecture en filigrane fait ressortir des points importants qui nous informent de la doctrine de Bunyan et des écrivains puritains de son époque. Le chemin sacré est étroit au sens propre et au sens figuré. Au sens propre, il est si étroit qu'il ne faut pas être trop chargé des biens du Monde, car cela encombre la marche, comme le laisse entendre Jésus :

And he called unto him the twelve, and began to send them forth by two and two; and gave them power over unclean spirits. And commanded them that they should take nothing for their journey, save a staff only; no scrip, no bread, no money in their purse: But be shod with sandals; and not put on two coats⁶⁷.

Bunyan, encore, marqué par ces versets, écrit dans *The Heaven Footman* : « [W]ould you not say that such a Man would be in danger of losing, though he Run, if he fill

⁶⁵ Luc 14, 28-30.

⁶⁶ *PP*, p. 104.

⁶⁷ Marc 6, 7-10.

his Pockets with Stones, hang heavy Garments on his Shoulders, and great lumpish Shoes on his Feet?⁶⁸ »

Spirituellement parlant, un trop grand amour du Monde risque d'entraver le voyage du pèlerin :

[T]hou talkest of going to Heaven, and yet fillest thy Pocket with Stones (i.e.) fill'st thy Heart with this World, letttest that hang on thy Shoulders, with it's profits and pleasures. alas, alas, thou art widely mistaken : If thou intendest to win, thou must Strip, thou must lay aside every weight, thou must be temperate in ALL things. Thou must So Run⁶⁹.

Ainsi Bunyan recommande à ses disciples de vider leur cœur des plaisirs charnels pour obtenir la vie éternelle, « It shewed me, that none could enter into life, but those that were in down-right earnest, and unless they left this wicked world behind them⁷⁰ ». S'attacher au monde matériel est un grand péché aux yeux de Bunyan, ce qui a aussi alimenté la critique marxiste de ses œuvres, par Jack Lindsay et Christopher Hill notamment. Si le Christ apparaît sous les traits du Seigneur ou du Prince, les riches, grands et puissants de ce monde sont unanimement condamnés par Bunyan, l'idée étant que leur richesse est souvent mal acquise et qu'elle entraîne inexorablement l'oppression des plus humbles. Paradoxalement, c'est cette critique économique qu'Apollyon adresse au Christ, maître bien peu soucieux, selon lui, du bien de ses sujets qu'il récompense fort mal.

Il est important de remarquer, dans ce contexte, que les écrivains puritains avaient pour habitude d'assimiler le pèlerin à un étranger sur terre, puisqu'il fallait se prémunir contre tout amour excessif de la chair et des plaisirs mondains : « The men [Christian and Faithful] told them, that they were Pilgrims and Strangers in the

⁶⁸ *MW* 5, pp. 154-155.

⁶⁹ *MW* 5, p. 155.

⁷⁰ *GA*, parag. 55, p. 20.

world, and that they were going to their own Countrey, which was the Heavenly *Jerusalem*⁷¹ ». Nous pouvons citer aussi Benjamin Keach, qui écrit dans *Tropologia*, « A Pilgrim is a stranger in the country through which he passeth; and being not known, he is much gazed on⁷² ». Ces écrivains, s'inspirent donc de l'Ancien Testament (« And I [the Lord] have also established my covenant with them, to give them the land of Canaan, the land of their pilgrimage, wherein they were strangers⁷³ »), mais aussi du Nouveau qui confirment tous deux cette idée (« confessed that they [Abraham and Sara] were strangers and pilgrims on the earth⁷⁴ »). Puisque l'homme est un étranger, un voyageur, sur cette Terre, pourquoi chercher à devenir propriétaire de quoi que ce soit ? Benjamin Keach insiste :

Therefore it sharply reprehends those Christians, that settle themselves as inhabitants and dwellers here below, like other people. Alas! sirs, ye forget that ye are strangers and pilgrims, and but sojourners as it were for a night. Why do ye seek great things for yourselves, and seem to « be so much taken with the pleasures and profits of this life? Ye are not of this world, » John xv. 19⁷⁵.

Et, encore, dans *The Travels of True Godliness*, lorsque True Godliness demande l'hospitalité à Riche, Covetousness déconseille à ce dernier d'accorder la requête, sous-peine de perdre toutes ses richesses :

Sir, in a word, if you open to *Godliness*, you will be undone; for though you are not put upon selling all you have presently, as some that would have received him in ancient days were required to do, yet you will be forced to give to the poor saints, as they call them, not merely a little, but according to what your estate and their necessity are [...] Besides all this, you do not think what an amount of money he will tell you it is your duty to give Ministers of the gospel, who are his great instruments and

⁷¹ *PP*, p. 88.

⁷² Keach, *Tropologia*, p. 750.

⁷³ Exode 6, 4.

⁷⁴ Hébreux 11, 13.

⁷⁵ Keach, *Tropologia*, p. 753.

promoters in the world [...] and many have as much out of your estate, as to be able to give to others also, that so they may be examples of charity; for the Scriptures say they ought to be men given to hospitality, Tit. i. 8.; and many of them are poor, and therefore that they should do this⁷⁶.

Covetousness n'a pas tout à fait tort sur ce point, car les Écritures encouragent le croyant à tout donner aux pauvres : lorsque le jeune homme riche affirme à Jésus qu'il observe bien les commandements, et ce depuis sa jeunesse, ce dernier lui répond : « One thing thou lackest: go thy way, sell whatsoever thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven: and come, take up the cross, and follow me⁷⁷ ».

Le chemin du mal, au contraire, est si large que les faux pèlerins qui le fréquentent, ne se déchargent jamais tout à fait des biens de ce monde, leur cœur, trop attaché au confort, flanche à la moindre séduction qui freine, sur ce long chemin, leur empressement spirituel.

Au sens figuré, l'étroitesse du chemin est une image de la restriction, appelée « mortification » dans la religion chrétienne. Elle fait l'objet de règles fondamentales dans le puritanisme⁷⁸ : il ne faut pas chercher commerce avec une

⁷⁶ Keach, *The Travels*, pp. 51-53.

⁷⁷ Marc 10, 21.

⁷⁸ Dans sa thèse *John Bunyan (1628-1688): L'homme et l'œuvre*, qui a tant apporté à la compréhension de Bunyan, Talon semble s'opposer au fait que le puritanisme est une doctrine dont la seule caractéristique serait la restriction. En parlant de Bunyan, il écrit : « Et l'on sait justement, dans le détail de ses renoncements [jeu, lectures profanes, danse, etc.], son erreur d'interprétation des préceptes moraux du calvinisme anglais qui n'a jamais demandé à l'homme d'abandonner toutes les saines impulsions humaines, quoi qu'en aient dit tant d'écrivains », p. 58. Il se met ensuite à contrecarrer ces derniers en citant d'autres écrivains qui démontrent que la musique n'est pas bannie dans le puritanisme de XVII^e siècle. D'ailleurs « Cromwell aimait la musique [...] le colonel Hutchinson aussi », écrit-il. p. 59. Nous répondons à cela, tout en saluant ses critiques excellentes sur Bunyan, qu'il est vrai que les puritains manifestent un amour pour la musique, et que certains écrivains sont excessifs dans leur jugement à l'encontre du puritanisme, mais cela n'adoucit pas le caractère austère de leur religion. Les jeux et les loisirs, surtout durant l'Interrègne sont regardés d'un mauvais œil car ils distraient les croyants de Dieu ; les lectures profanes sont répréhensibles car elles ont une mauvaise influence sur le croyant. Il faut ajouter que ces interdictions sont une réaction à l'« immoralité » de la société de cette époque et aux excès de la Cour : la puritaine Lucy Hutchinson décrit la Cour du roi Jacques comme étant « a nursery of lust and intemperance » ; les quakers semblent eux aussi être dérangés par le manque de piété et de rigueur de la cour : « in 1660 [George Fox] writes with an equally presumptuous informality to Charles II, recommending him not to encourage Maygames with Fidders, drumms, trumpetts and Maypoles with the Image of a Crowne on top of them », Andrew Sanders, *The Short Oxford History of English Literature*, 3rd ed., Oxford,

femme en dehors de l'union sacrée, le mariage ; on ne tolère pas les images dans les lieux du culte ; on condamne les plaisirs du théâtre et la lecture d'histoires profanes ; on n'amasse pas de richesses sans conscience ; et surtout, on observe de façon très stricte le Sabbat. Le portrait du père de la femme de Bunyan est en tout point celui d'un bon puritain du XVII^e siècle ou membre du parti « de Dieu » (*godly*), comme on les surnommait :

She [Bunyan's wife] also would be often telling of me what a godly man her Father was, and how he would reprove and correct Vice, both in his house and amongst his neighbours, what a strict and holy life he lived in his day, both in world and deed⁷⁹.

L'Écossais presbytérien Samuel Rutherford souligne lui aussi ce point :

Christ commandeth His hearers to a strict and narrow way, in mortifying heart-lust, in loving our enemy, in feeding him when he is hungry, in suffering for Christ's sake and gospel's, in bearing His cross, in denying ourselves, in becoming humble as children, in being to all men and at all times meek and lowly in heart⁸⁰.

Mais pour beaucoup de gens de l'époque, ces objectifs ne pouvaient guère être atteints. Ainsi les divagateurs, faux pèlerins pour Bunyan, appuyé par leur refus de la vie après la mort, ne considéraient pas qu'ils devaient obéir à la Loi : « The Ranters Clarkson and Coppe extended antinomianism to cover sexual licence and

Oxford UP, 2004, p. 248. Un retour à la morale s'impose, si on veut faire de l'Angleterre « a land of saints and pattern of holiness to all the world », comme le souhaite Baxter. Richard Baxter, *Select Practical Writings of Richard Baxter : With a Life of the Author*, ed., Leonard Bacon, vol. 1, New-Haven, Durrie & Peck, 1831, p. 106. Cette rigidité a même inspiré certains poètes et écrivains royalistes à contre-attaquer les Puritains. Robert Herrick, pasteur dans le Devonshire, en veut aux puritains dans ses poèmes *Hesperides*, publiés pendant la Guerre civile, puritains qu'il accuse de vouloir interdire des plaisirs bucoliques, des fêtes et autres manifestations de la vie collective traditionnelle comme les veillées. Samuel Butler est lui aussi connu pour son poème *Hudibras*, une satire burlesque anti-puritaine, qui immortalisa Samuel Luke, le commandant de la garnison, dans laquelle Bunyan avait servi pendant la Guerre Civile. Cette satire valut à Butler l'admiration de Charles II.

⁷⁹ GA, parag. 15, p. 9.

⁸⁰ Cité par Alexander Whyte, *Bunyan Characters*, Londres, Oliphant Anderson and Ferrier, 1903, pp. 71-72.

promiscuity. The practice of some on the fringes of the similar of the Quaker movement made it easy to accuse all Quakers of similar immoralism⁸¹ ».

L'autre enseignement concerne la quantité des vrais croyants chez Bunyan. L'étroitesse de la route sacrée fait que le nombre de pèlerins qui la parcourent est nécessairement restreint. Au contraire, la route du mal est très large (« Enter ye in at the strait gate: for wide is the gate, and broad is the way, that leadth to destruction, and many there be which go in threat⁸² ») et toutes les religions et confessions s'y rencontrent : quakers, divagateurs, latitudinariens, antinomiens, mais aussi juifs et les musulmans. Par contraste, le sentier de la vérité est très étroit et seuls les puritains ont le privilège de l'emprunter jusqu'au bout. Cette croyance n'est pas le propre des puritains. Les juifs réduisent, le nombre des pèlerins au peuple élu, donc ils sont également peu nombreux. Le Coran et les hadiths mentionnent clairement, et plusieurs fois, que la plupart des hommes sont sourds à la Parole divine. Le chrétien protestant, en général, prônait la même foi⁸³. Cependant, comme nous l'avons expliqué plus haut⁸⁴, ceux qui élaborèrent cette thèse au point d'en faire une doctrine sotériologique furent les calvinistes. Ils insistaient sur le fait que, contrairement aux nombreux damnés, les élus étaient peu nombreux, comme l'explique par exemple le calviniste Arthur Dent, auteur qui a tant influencé Bunyan⁸⁵, par la bouche de son

⁸¹ Hill, *Turbulent*, p. 81.

⁸² Matthieu 7, 13.

⁸³ Abraham Joshua Heschel écrit : « La véritable foi, selon la pensée de Reb Mendel, est le joug du petit nombre des privilégiés appelés à le porter à la place de l'humanité [...] Chez Kierkegaard on découvre une intention de secouer de la foule pour saisir 'l'individuel' [...] La plus grande preuve de la décadence chrétienne est le nombre prodigieux de chrétiens [...] L'histoire de l'Église s'avère être une décadence continue. Elle a commencé le jour même de la Pentecôte, lorsque les apôtres ont admis en une seule fois dans l'Église trois mille fidèles. Comment un pareil mouvement peut-il être authentique ? », *Le tourment de la vérité*, Georges Passelecq, trad., Paris, Cerf, 1976, pp. 96-7.

⁸⁴ Le deuxième chapitre de la première partie.

⁸⁵ Dans son autobiographie, Bunyan parle brièvement de son premier mariage. Il ne dit rien sur sa femme, ni son nom ni son origine, sauf que celle-ci était issue d'une famille pauvre et qu'elle apporta avec elle deux livres, appartenant à son père : *The Plain Man's Pathway to Heaven* d'Arthur Dent et *The Practice of Piety* de Lewis Bayly. *The Plain Man's Pathway to Heaven* fut publié en 1601 à Amsterdam. Ce livre était en vogue dans la première moitié du XVII^e siècle. En 1640, il en était déjà à sa 25^e édition et fut vendu à près de 100000 exemplaires. L'influence de ce livre sur Bunyan peut se constater, entre autres, dans la technique de la narration. En effet, comme Arthur Dent (*Theologus vs Philagathus*) Bunyan opte lui aussi pour la technique du dialogue dans certains épisodes de *The*

personnage Theologus :

But yet, further, I will shew, by another very manifest and apparent reason, that the number of God's elect upon the face of the earth are very few in comparison; which may thus be considered; first, let there be taken away from amongst us all papists, atheists, and heretics; secondly, let there be shoaled out all vicious and notorious evil livers, as swearers, drunkards, whoremongers, worlding, deceivers, cozerers, proud men, rioters, gamesters, and all the profane multitude; thirdly, let there be refused and sorted out, all hypocrites, carnal protestants, vain professors, backsliders, decliners, and cold Christians; let all these I say, be separated, and then tell me how many sound, sincere, faithful and zealous worshippers of God will be found among us. I suppose we should not need the art of arithmetic to number them: for I think there would be very few in every village, town, and city : I doubt they would walk very thinly in the streets⁸⁶.

Un peu plus loin, Dent met en garde ses lecteurs contre le fait de se laisser impressionner par le nombre :

We see, in these our days, by lamentable experience, how thousands are violently carried down this stream, and for defence of it some will say, « Do as the most men do, and the fewest will speak of you; » which is a very wicked speech, for if we will follow the course the most we shall have the reward of the most, which is eternal perdition⁸⁷.

La littérature puritaine, qui a hérité du calvinisme, met en relief cette doctrine. Contrairement aux arminiens qui pensaient que tous les croyants pouvaient bénéficier du sacrifice du Christ, les puritains, affirmaient que seuls les élus, en petit nombre, pouvaient être sauvés. Pour les prédicateurs puritains, la proportion la plus souillée de l'humanité est représentée par le plus grand nombre, un point de vue bien

Pilgrim's Progress, dans *The Life and Death of Mr Badman*, mais aussi dans ses sermons. Gordon Wakefield a ainsi pu constater : « It is fair to say that there would have been neither *The Pilgrim's Progress* nor *The Life and Death of Mr Badman* without *The Plain and Man's Pathway* », Wakefield, *op. cit.*, p. 13. Pour l'influence de Dent sur Bunyan, voir aussi Hill, *Turbulent*, pp. 157-169.

⁸⁶ Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven* (1601), Belfast, North of Ireland Book, 1859, pp. 206-207.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 236.

résumé par William Crashaw : « The greater part generally is the worst part⁸⁸ ». Cet élitisme spirituel fait dire à Edmund Venables, « It [puritanism] was the religion not for the common herd, but of a spiritual aristocracy⁸⁹ ».

Bunyan l'illustre bien dans *The Pilgrim Progress*. De tous les habitants de Cité de la Destruction, seul Christian (et Faithful) possède la grâce. En outre, de tous les pèlerins, seuls Christian (et Hopeful) atteignent la Cité Céleste (*Celestial City*). Nombreux sont les personnages rencontrés par Christian, sur son parcours, mais aucun n'arrive au terme de son voyage. Certains sont morts, d'autres rebroussement chemin, d'autres disparaissent soudainement et d'autres s'apostasient, une résonance de ce verset : « For many are called, but few are chosen⁹⁰ ». Dans la seconde partie de *The Pilgrim Progress*, le nombre des pèlerins est plus important encore que celui de la première partie, mais cela n'affecte en rien notre point de vue. Les élus sont toujours très peu nombreux par rapport aux habitants des villes qu'ils laissent derrière eux et le chemin toujours trop étroit : Bunyan fait alors marcher les pèlerins en file indienne.

Comme chez Arthur Dent, ce n'est pas la quantité mais la qualité qui intéresse notre auteur. Son personnage préfère en effet n'avoir qu'un seul compagnon de cœur Faithful/Hopeful, plutôt que plusieurs compagnons de route ; et il préfère souvent cheminer seul que mal accompagné. De même, sur le plan spirituel, l'individu n'est pas justifié par ses actes ou son grand nombre de prières, mais plutôt par la sincérité de son cœur : « One word spoken in faith, is better than a thousand prayers, as men call them, written and read, in formal, cold, lukewm

⁸⁸ William Crashaw, *A Sermon Preached in London Before the Right Honorable the Lord Lavvarre [...]*, Londres, William Welby, 1610, p. 2.

⁸⁹ Edmund Venables, *Life of John Bunyan*, Londres, Walter Scott, 1888, p. 77.

⁹⁰ Matthieu 22, 14.

way⁹¹ ». Et selon le psalmiste, il vaut mieux la médiocrité d'un juste que l'opulence d'une foule de méchants⁹².

Bunyan fit de la Porte Étroite un moyen d'expliciter la théologie du Salut, en soulignant l'impossibilité pour beaucoup de gens d'entrer par la Porte « Étroite », « Bunyan, in fact, strongly reasserted the smallness of the number of the elect », écrit Mullett⁹³. Pour l'auteur, la « vraie » religion devait être qualitative non quantitative, ce point de vue est rendu explicite dans *The Strait Gate*, un sermon dans lequel il élabore la doctrine calviniste, en donnant la liste des damnés : « opinionists », « formalists », « legalists », « libertines », « latitudinarians⁹⁴ ». Pourtant, l'auteur ne s'arrête pas là, l'éventail est élargi lorsqu'il ajoute : « *either fornicators, nor Idolaters, not adulterers, nor effeminate, nor abusers of themselves with mankind, nor thieves, nor covetous, nor drunkards, nor revilers, nor extortioners, shall inherit the kingdom of God. 1 Cor 6.9*⁹⁵ ». Et cette liste de gens qui ne peuvent jamais passer par la Porte Étroite n'est certainement pas exhaustive. Nous pouvons aisément l'étendre encore, en ajoutant les autres sectes pour lesquelles Bunyan n'éprouvait aucune sympathie, comme les quakers ou les divagateurs en passant par d'autres religions non protestantes : les catholiques, les juifs et les musulmans. De tous ces croyants, seuls les baptistes de la congrégation de Bedford pouvaient se considérer comme détenteurs de la Vérité. Ces derniers, en effet, avaient été soumis à un long et strict processus de cooptation, comme tous les membres des Églises en marge de l'Église anglicane, y compris les congrégationalistes. Les membres de l'Église de Bedford se nommaient, entre eux, « les Saints visibles » et avaient été admis dans la communauté sur la foi, entre autres, d'un récit de conversion et de témoignages de

⁹¹ *MW* 2, p. 12.

⁹² « A little that a righteous man hath is better than the riches of many wicked », Psaume 37, 16.

⁹³ Michael A. Mullett, *John Bunyan in Context*, Studies in Protestant Nonconformity, Keele, Keele UP, 1996, p. 185.

⁹⁴ *MW* 5, p. 35.

⁹⁵ *MW* 5, p. 77.

bonnes mœurs. C'est cette attitude différente dans l'admission des membres d'une Église qui séparait notamment les baptistes des membres de l'Église d'Angleterre.

Outre les écrits calvinistes, on peut mentionner deux grands types de sources dans lesquelles se retrouvent l'idée d'un nombre réduit de croyants ayant reçu la grâce divine. Nous rencontrons ce concept chez saint Augustin, qui utilise la métaphore des olives et du pressoir. Les croyants sont comparés aux olives qui passent par le pressoir pour donner de l'huile. Cette image est déclinée en deux temps. Tout d'abord, le broyage des olives par le pressoir pour obtenir de l'huile. Au IV^e siècle, le nombre de chrétiens n'a jamais été aussi important. Mais les vrais croyants se distinguent des pseudos croyants par leur patience et leur courage à supporter les épreuves de la vie. Deuxièmement, pour produire un litre d'huile pure, il faut environ cinq kilos d'olives. Par analogie, c'est d'un grand nombre de chrétiens qu'est extrait un tout petit nombre de « purs ».

Mais si, à l'instar de la plupart des puritains calvinistes, héritiers de la tradition augustinienne, Bunyan était persuadé que la grâce de Dieu ne se manifestait pas à la grande majorité des hommes sur terre, c'est encore une fois la Bible, davantage que les grands textes patristiques ou réformée, qui lui fournit ses principaux arguments :

In the old world, when it was most populous, even in the days of Noah, we read but of eight persons that were saved out of it [...] There were therefore but eight persons that escaped the wrath of God, in the day that the flood came upon the earth; the rest were ungodly; there was also a world of them, and they are to this day in the prison of hell. (Heb 11: 7, 1 Peter 3: 19,20) Nay, I must correct my pen, there were but seven of the eight that were good; for Ham, though he escaped the judgment of the water, yet the curse of God overtook him to his damnation [...] One Lot

out of Sodom and Gomorrah, out of Admah and Zeboim; one Lot out of four cities!⁹⁶

Comme la plupart des puritains, Bunyan était attiré par les chiffres et les calculs dérivant du texte biblique. Et si les élus sont en tout petit nombre, raison de plus pour tenter de les identifier à l'échelle de son comté, de sa ville ou même de son village. Selon les congrégationalistes, il était en effet possible de faire coïncider, même imparfaitement, l'Église visible et l'Église invisible. Une chose était sûre : les centaines de paroissiens qui recevaient le sacrement dans l'église paroissiale n'étaient pas tous des Saints, au sens calviniste du terme.

Ces élus de Dieu suffisent au salut, puisque Jésus les compare au sel de la terre : « Ye are the salt of the earth : but if the salt have lost his savour, wherewith shall it be salted?⁹⁷ » Une pincée de sel suffit pour donner du goût à une bonne quantité de nourriture. Dans une autre parabole, qui mérite d'être citée en entier, Jésus enrichit encore ce point de vue :

Behold, a sower went forth to sow; And when he sowed, some seeds fell by the way side, and the fowls came and devoured them up: Some fell upon stony places, where they had not much earth: and forthwith they sprung up, because they had no deepness of earth: And when the sun was up, they were scorched; and because they had no root, they withered away. And some fell among thorns; and the thorns sprung up, and choked them: But other fell into good ground, and brought forth fruit, some an hundredfold, some sixtyfold, some thirtyfold⁹⁸.

Charles Doe, disciple et premier biographe de Bunyan, nous apprend que Bunyan affectionnait tout particulièrement ses versets. Il raconte comment Bunyan, violemment interpellé par un homme qui avait écouté l'un de ses prêches (« You are a

⁹⁶ *MW* 5, p. 23.

⁹⁷ Matthieu 5, 13.

⁹⁸ Matthieu, 13, 3-8.

deceiver, a person of no charity⁹⁹ »), lui répondit par les versets et qu'il développa la parabole de Jésus sur les quatre types de sol, un seul étant fertile. Puis Bunyan ajouta ces mots : « [T]hose represented by the good ground were the only persons to be saved¹⁰⁰ ».

Au XVII^e siècle, particulièrement au moment où la répression des dissidents fut la plus intense, les auteurs puritains orientèrent leur discours vers les persécutions historiques : martyrs chrétiens, prophètes méprisés et opprimés, ou tout simplement, clergé et croyants tournés en ridicule par la religion dominante. L'Ancien Testament nous relate aussi ces formes de persécutions physiques ou psychologiques : Abraham qui quitte les habitants d'Ur ; Moïse qui fuit l'Égypte pour Madian ; Amos, rejeté par le Grand prêtre Amacias ; Elie qui s'enfuit au désert. Comme dit le proverbe : nul n'est prophète en son pays. Joseph fut jaloué et haï chez lui par ses propres frères, mais porté aux nues ailleurs, en Égypte. Jésus connut le même sort : il fut rejeté par les siens et accueilli par les païens en Égypte : « He came unto his own, and his own received him not¹⁰¹ ». C'est pour cette raison d'ailleurs que les chrétiens voient en Joseph la figure du Messie. C'est donc de ce rejet des Prophètes bibliques, et pas simplement des martyrologes protestants comme celui de John Foxe, que Bunyan s'inspira pour décrire la misère de Christian et tous les pèlerins du *Pilgrim's Progress*.

Le troisième enseignement porte sur le comportement du pèlerin marchant sur la route étroite. L'étrangeté semble être l'interprétation la plus courante de la vraie religion dans l'esprit de Bunyan : plus la doctrine de l'individu rompt avec les

⁹⁹ Rien d'étonnant dans la réaction de cet homme. Les disciples de Jésus, eux aussi, étaient choqués par les propos de leur maître lorsqu'il leur dit : « how hard is it for them that trust in riches to enter into the kingdom of God! [...] It is easier for a camel to go through the eye of a needle, than for a rich man to enter into the kingdom of God ». Les disciples stupéfaits et déconcertés par ces paroles se demandaient alors entre eux : « Who then can be saved? », Marc 10, 24-26.

¹⁰⁰ *MW* 5, p. 2. Mullett fait remarquer que cet événement est probablement la raison qui poussa Bunyan à écrire *The Strait Gate*. Mullett, *op. cit.*, pp. 185-7.

¹⁰¹ Jean 1, 11.

usages et les conventions de ses concitoyens, plus celui-ci s'approche de la Vérité. En d'autres termes, on assiste à une sorte de retournement des liens entre norme, orthodoxie et nombre : plus le nombre des saints s'amointrit, plus grandes sont les chances que ce soit eux qui représentent la semence divine, alors même que pour leurs détracteurs, ce ne sont au fond qu'une poignée d'« enthousiastes » religieux : dangereux, certes, mais minoritaires. Les puritains, et les congrégationalistes en particulier, qu'ils soient au départ séparatistes ou non, étaient considérés par l'Église officielle comme des gens à l'esprit étroit, à l'image de la voie qu'ils avaient choisie. En s'éloignant de la « norme » religieuse, mais aussi sociale (refus de participer au culte qui marquait la vie des comtés mais aussi aux fêtes, endogamie, relations étroites avec les autres membres de la congrégation...), leur « étrangeté » finit par aliéner une partie de la population et le discours populaire, comme le discours savant, jouèrent sur les images de fous, d'agitateurs et d'hérétiques. Autrement dit, tous ces croyants finirent par devenir responsables du désordre social qui, pour les commentateurs, caractérisa les années 1640 et au-delà : « Therefore must that man be looked upon as factious, seditious, erroneous, heretical – a disparagement to the church, a seducer of the people, and what not? », écrit Bunyan¹⁰². Christian est pris pour un fou pour avoir fui la facilité apparente et choisi la voie étroite qui mène à la Cité céleste :

At his relations were sore amazed; not for that they believed, that what he said to them was true, but because they thought that some frenzy distemper had got into his head.... They began to be hardened; they also thought to drive away his distemper by harsh and surly carriages to him [...] wherefore he began to retire to himself to his chamber to pray for,

¹⁰² *MW* 2, p. 12.

and pity them, and also to condole his own misery: he would also walk solitarily in the Fields¹⁰³.

Comment ne pas prendre Christian pour un fou, lui qui crie « Life, Life, Eternal Life!¹⁰⁴ », mais semble partir à la rencontre de la mort, en bravant les dangers ? C'est bien entendu dans l'adjectif « Eternal » que se trouve la justification de ces actions mais les habitants de la ville sont incapables d'identifier d'autres motifs au départ de Christian qu'un désordre psychologique et physique.

Cette conclusion est bien entendu reprise par Worldly-Wiseman. Il paraît à ce dernier « anormal » de vouloir emprunter un chemin étroit, un lourd fardeau sur le dos, alors que le chemin qu'il indique est bien plus large, bien plus confortable et sans aucune difficulté. En ce sens, le personnage se fait l'écho d'une « raison » anglicane que Bunyan cherchait à condamner. C'est ainsi que Worldly-Wiseman recommande à Christian d'aller plutôt au village *Morality* au lieu de poursuivre sa course sur cette route étroite, qui ne mène, elle aussi, qu'à une Porte Étroite. Selon lui, Christian est un pauvre pèlerin souffrant d'une pathologie. Il lui suggère donc d'aller voir un certain gentleman, Legality, qui pourrait le soigner : « he [Mr. Legality] hath skill to *cure* those that are somewhat crazed in their wits with their burdens¹⁰⁵ ».

A la Foire aux Vanités, Faithful et Christian sont accusés d'être de dangereux perturbateurs parce qu'ils n'épousent pas les idées des gens qui viennent goûter les plaisirs de la foire et qu'ils optent pour la voie étroite comme route de pèlerinage. Lorsque ces deux pèlerins sont entrés dans la ville de Vanité, les

¹⁰³ *PP*, pp. 10-11. « Le terme 'frenzy', à la Restauration, dénote chez certains auteurs un degré de 'folie' supérieur à la mélancolie, une pathologie qui s'accompagne toujours de fièvre », fait observer Anne Dunan-Page dans son article « Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente. » *Etudes Epistémè*, n° 7, [en ligne], Printemps 2005, Consulté le 06 février 2007. URL : http://revue.etudes-episteme.org/IMG/pdf/ee_7_art_dunan.pdf. Pour une étude plus détaillée sur le thème de la folie, voir Anne Dunan-Page, « Melancholics, Fools and Madmen », *Grace Overwhelming : John Bunyan, The Pilgrim's Progress, and the Extremes of the Baptist Mind, Religions and Discourse*, vol. 22, Oxford, Peter Lang, 2006, pp. 149-191.

¹⁰⁴ *PP*, 13.

¹⁰⁵ *PP*, p. 20. (Les italiques sont de nous)

habitants étaient tous choqués : « as they entered into the *Fair*, all the people in the *Fair* were moved, and the Town it self as it were in a Hubbub about them¹⁰⁶ ». Bunyan donne trois raisons principales qui expliquent la réaction violente de gens de la Foire, dont deux mettent en avant la thèse de l' « étrangeté » des vrais pèlerins :

First, The Pilgrims were cloathed with such kind of Raiment, as was diverse from the Raiment of *any* that traded in that *fair*. The people therefore of the *fair* made a great gazing upon them: Some said they were Fools, some they were Bedlams, and some they are Outlandish-men. Secondly, And as they wondered at their Apparel, so they did likewise at their Speech; for few could understand what they said; they naturally spoke the Language of *Canaan* ; But they that kept the *fair*, were the men of this World: So that from one end of the *fair* to the other, they seemed Barbarians each to the other¹⁰⁷ .

Les gens de la foire considèrent Christian et Faithful comme des gens fous et étranges, à cause de la singularité de leurs habits et de leur langage. Ainsi, ils décident de les mettre à mort :

Therefore they took them, and beat them, and besmeared them with dirt, and then put them into the Cage, that they might be made a Spectacle to all the men of the *fair*. There therefore they lay for some time, and were made the objects of any mans sport, or malice, or revenge, the great one of the *fair* laughing still at all that befel them¹⁰⁸ .

Effectivement, Faithful et Christian sont enfermés dans la « cage », avant que Faithful ne soit exécuté. Et il était d'usage à cette époque, si l'on en croit George B. Cheever¹⁰⁹, de mettre les fous en cage.

¹⁰⁶ *PP*, p. 87.

¹⁰⁷ *PP*, p. 87.

¹⁰⁸ *PP*, p. 88.

¹⁰⁹ George B. Cheever, *Lectures on the Pilgrim's Progress, and on the Life and Times of John Bunyan*, Glasgow, William Collins & Co., 1846, p. 378. Anne Dunan-Page a su bien souligner ce lien entre le confinement (cage) et la folie en analysant la représentation symbolique de l'enfermement de l' « homme dans la cage de fer » (*Man in an Iron Cage*), de Christian et de Hopeful dans la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) et de Christian et Hopeful dans le Château du Doute (*Doubting Castle*). L'auteur, contrairement à nous, met surtout l'accent sur l'aspect sociologique que l'allégorie *The*

Bunyan, et bien d'autres écrivains puritains, insistaient sur ce point et dénonçaient ceux qui tournaient le vrai croyant en dérision. Benjamin Keach décrit comment son héros est tourné en ridicule :

True Godliness being a great stranger to most men, and indeed known but by few, I shall, in the first place, before treating of his Travels, and of the entertainment he meets with, give you a description of him. Many persons are subject to so great an error, as to take *Morality* for him: some have mistaken *Counterfeit Godliness* for him; and others, either through ignorance or malice, rail and ignominiously call him *Singularity*, *Stubbornness*, *Pride* or *Rebellion*. These last declare him not fit to live, being a seditious disturber of peace and order, wherever he comes; yea, such a factious and quarrelsome companion, that he is indeed the cause of all those unhappy differences, divisions, troubles, and miseries, with which the world abounds¹¹⁰.

Thomas Goodwin résume cette situation par ces mots : « Many good thoughts and motions may pass as strangers through a bad man's heart¹¹¹ ».

La route de la foi semblait toujours étrange à ceux qui ne la suivaient pas. Et la dérision faisait partie des difficultés à vaincre (pour les pèlerins). Quelquefois, les difficultés les reconfortaient, comme les apôtres satisfaits d'avoir été fouettés pour Jésus ou les martyrs que l'on accuse parfois d'orgueil spirituel. Le Christ, lui aussi, connut cette situation : il fut injurié jusqu'à passer pour un fou et même un imposteur. Donc paraître « étrange » ou « anormal » dans la société était presque un privilège, rappelons à ce sujet l'histoire de Lot, tourné en dérision par ses gendres, quand il leur recommanda de fuir avec lui avant la destruction¹¹² ; Daniel, pris pour

Pilgrim's Progress nous fournit : cette œuvre retrace les épreuves que les pèlerins rencontrent tout au long de leur voyage et la réussite de leur entreprise spirituelle, en dépit de l'immense adversité, qu'elle vienne du Monde, de Satan ou des croyants eux-mêmes. Cette œuvre est en fait le reflet de la société dans laquelle il a vécu, où les enthousiastes étaient traités de malades mélancoliques, à cause de leur état psychologique, à savoir leur tristesse. Dunan-Page, *Grace Overwhelming*, pp. 181-191.

¹¹⁰ Keach, *The Travels*, p. 23.

¹¹¹ Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, ed., John Miller, vol. 3, Édimbourg, James Nichol, 1861, p. 260.

¹¹² Genèse 19, 14. Comparer avec la scène où Christian demande à sa famille de fuir *City of Destruction* avec lui.

un fou et jeté en prison, pour avoir prophétisé le courroux de Dieu ; Abraham incompris lorsqu'il prit la décision de quitter la Chaldée pour se rendre dans une nouvelle contrée. Ces prophètes, fous pour les hommes, étaient sages pour Dieu, comme le laisse entendre Jérémie : «The wise men are ashamed, they are dismayed and taken¹¹³ », et Paul : « Let no man deceive himself. If any man among you seemeth to be wise in this world, let him become a fool, that he may be wise. For the wisdom of this world is foolishness with God. For it is written, He taketh the wise in their own craftiness¹¹⁴ ».

Dans un renversement du discours, puisque la sagesse de Dieu était folie pour les hommes, les écrivains puritains allèrent jusque qu'à encourager leurs lecteurs à paraître étranges, voire fous : « If you will not choose to become a fool in the esteem of carnal men, you can never be truly wise [...] Let worldly wise men account you a fool; if you are spiritually wise, wise unto salvation, it matters not how you are called and censured by such whom Satan has blinded », écrit Benjamin Keach¹¹⁵. Le prédicateur Samuel Ward, qui affirmait préférer suivre la voie des puritains, insista, lui aussi, sur ce point :

“These Puritans, these singular fellows, unfit for all honest company!”
With that which most all Puritanism I deserve to worship God. For singularity, Christ calls for it, and presseth and urgeth it. What singular thing do you? Or what odd thing do you? Shall God's peculiar people do nothing peculiar? I believe none shall ever please Christ till they appear odd, strange and precise men to common sort. Let him that hath a right ear what Christ saith to the churches; “Be zealous¹¹⁶”.

Thomas Shepard reconforta les croyants qui paraissaient étranges en leur affirmant que leur récompense serait grande : « When we are mocked and scorned by men of

¹¹³ Jérémie 8, 9.

¹¹⁴ 1 Corinthiens 3, 18-19.

¹¹⁵ Keach, *The Travels*, p. 63.

¹¹⁶ Samuel Ward, *A Coal From The Altar, To Kindle The Holy Fire of Zeale*, Londres, 1628, p. 55.

the World, let us look into the Bible, and we shall find bags of Promises, true treasure; and therein let us rejoyce¹¹⁷ ». Selon Arthur Dent, que nous avons déjà cité :

Note, I pray you, how Jesus Christ, the fountain of all wisdom, calleth this man a fool, and yield a reason thereof, to wit because he gathered riches to himself, and was not rich in God: he has great care of this life, and none at all for that which is to come. So then, it followeth that all such are right fools indeed, and may be chronicled for fools, how wise soever they may be taken and reputed in the world, which have much care for their bodies, and none for their souls: great care for this life, and little for that which is to come¹¹⁸.

Bunyan a su faire ressortir ce point de vue dans la Foire aux Vanités avec finesse. Christian ne semble pas vouloir essayer de convaincre les habitants de la ville de se joindre à son pèlerinage. Durant tout son voyage, aucun prosélytisme n'apparaît dans les discussions qu'il peut avoir avec Ignorance, Formalist, Talkative, Atheist, etc. À peine les informera-t-il qu'il est dans la vérité. La seule exception est Pliable, au début de l'allégorie. Christian déploie tous ses efforts pour le persuader de partir avec lui. Il se montre même très compatissant et heureux de trouver un compagnon de route. Mais Christian est encore novice dans la foi. Une fois plus averti, et plus expérimenté sur les chemins de Dieu, il se montre plus détaché vis-à-vis des damnés qu'il rencontre.

Dans l'esprit de Bunyan, suivre Jésus c'est accepter d'être traité de fou et d'agitateur, à l'instar des élus de Dieu. Il le souligne dans *A Discourse Touching Prayer*, en ayant recours à la Bible, une phrase aujourd'hui célèbre car elle fut reprise par Christopher Hill comme sous-titre à sa biographie de John Bunyan : « God's people are, as it hath always been, looked upon to be turbulent,

¹¹⁷ Thomas Shepard, *The Saint's Jewel Showing how to Apply the Promise* (1655), Lafayette, Sovereign Grace Publishers, 2007, p. 3.

¹¹⁸ Dent, *op. cit.*, p. 238.

seditions, and factious people (Ezra 4 : 12-16)¹¹⁹ ». Selon Bunyan, il n'existe donc qu'une seule voie, celle périlleuse et jalonnée de souffrance, excluant ainsi toutes les autres, y compris celle de l'Église d'État, qui l'avait emprisonné. Les élus de Dieu souffrent toujours des représentations (« looked upon ») de la société qui les entoure. Mais ces représentations, et les souffrances qu'elles engendrent lorsqu'elles servent à justifier les politiques religieuses des états, doivent encourager les vrais croyants dans leur foi : « all these Troubles that I am like to meet with in the way, they are so far off from being to me a discouragement, that they shew I am in the right. *The bitter must come before the sweet*¹²⁰ ». Par ailleurs, on peut voir dans la position de Bunyan face aux souffrances l'influence d'Arthur Dent, comme nous l'avons précédemment souligné, qui donne une explication positive aux tourments qu'endure le croyant :

Phil. All this being true, that you say, it followeth that God's children are chastised only for their good, and evermore sure of deliverance in his appointed time. Which thing being so, methinketh there is no cause at all why they should be over heavy, or too much cast down in their afflictions.

Theol. Assuredly there is no cause at all; but rather cause why they should rejoice, clap their hands, and sing care away. For can a father forsake his children? a king his subjects? a master his servants? or a shepherd his sheep? Doth not Jehovah say, "I will not leave thee nor forsake thee?" Heb. xiii. 5. Doth not our heavenly Father know, we have need of these things? Hath not God given us his word, that we shall not want outward things. Hath he not said, they shall be cast upon us? Why then should we be dismayed? Why should we hang down our heads? Why do we not pluck up our hearts, and be of good cheer? [...]God is our dear Father; he is our best friend [...] Let us therefore rejoice and be merry: for heaven is ours¹²¹.

¹¹⁹ *MW* 2, p. 13.

¹²⁰ *PP*, pp. 173-174.

¹²¹ Dent, *op. cit.*, pp. 93-94.

Il convient de souligner qu'à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, les attaques contre les puritains se multiplièrent. Bunyan et son œuvre, durant cette période, commencèrent à se faire connaître dans le pays : « Quand paraissent les ouvrages littéraires de Bunyan, entre 1666 et 1684, on est donc au cœur des réactions philosophiques, religieuses et médicales contre l'enthousiasme et des développements sur les pathologies du cerveau¹²² ». Connaissant le caractère farouche de notre auteur, épargné par personne, nous sommes certains que les attaques ne venaient pas seulement des philosophes et médecins mais émanaient aussi des théologiens officiels et des pasteurs radicaux.

Ses ennemis s'en prenaient aussi à la vie personnelle de Bunyan, accusé de toutes sortes de perversions : « It began therefore to be rumoured up and down among the people, that I was a witch, a jesuit, a highwayman, [...] that I had my misses, my whores, my bastards, yea, two wives at once, and the like¹²³ ». Il fit même l'objet de réflexions blessantes de la part de certains baptistes parce qu'il accepta dans son Église des croyants qui refusaient de se faire rebaptiser à l'âge adulte, comme nous l'avons mentionné plus haut. Cependant, la haine et les critiques de ses ennemis le confirmaient dans sa foi et instaurent en lui le sentiment d'être dans la vérité.

Il faut noter aussi que si l'accusation d'étrangeté était un signe de la grâce divine, Bunyan n'en faisait aucunement une condition nécessaire de la foi, mais plutôt un résultat inévitable de la foi. Bunyan n'encourageait jamais le croyant à rompre avec les usages culturels de sa société, sauf si ceux-ci allaient à l'encontre de

¹²² Anne Dunan-Page, « Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente », *Études Epistémè*, n° 7, [en ligne], Printemps 2005, Consulté le 06 février 2007. URL : http://revue.etudes-episteme.org/IMG/pdf/ee_7_art_dunan.pdf.

¹²³ GA, parag. 307, p. 75, parag. 309, p. 76.

l'Écriture. Un des enseignements qu'il avait reçu de son mentor John Gifford était de ne jamais chercher la discorde et de toujours valoriser le compromis¹²⁴.

Enfin, le Monde est un désert (au sens biblique), les puritains ne cessaient de le répéter, Bunyan en tête puisque l'allégorie s'ouvre sur l'expression « the wilderness of this world ». Dans cette métaphore « monde-désert », les études théologiques s'intéressent de prime abord à la dangerosité des lieux. Or la métaphore du désert nous intéresse par rapport à l'image de l'étroitesse de la voie. Du désert, nous voyons surtout l'immensité des lieux et le silence.

Le monde, gangrené par le péché dans lequel vivaient les puritains, était loin d'être parfait à leurs yeux. La seule voie était celle de Dieu : « The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the way of the Lord, make straight in the desert a highway for our God¹²⁵ ». Ce qui rend la tâche encore plus difficile c'est le « parasitage » des fausses religions. Il convient de rappeler ici que Bunyan a beaucoup erré avant de trouver la « vraie voie ». Dans *Grace Abounding*, l'influence des divagateurs est rapportée avec soin :

About this time I met with some Ranters books, that were put forth by some of our Country men; which Books were also highly in esteem by several old Professors; some these I read, but I was not able to make a Judgement about them; where, as I read them, and thought upon them, feeling myself unable to judge, I should betake myself to hearty prayer, in this manner; O Lord, I am a fool, and not able to know the Truth from Error; Lord leave me not to my own blindness, either to approve of, or condemn this Doctrine; if it be of God, let me not despise it; if it be of the Devil, let me not embrace it. Lord, I lay my Soul, in this matter, only at thy foot, let me not be deceived, I humbly beseech thee. I had one religious intimate Companion all this while, and that was the poor man that I spoke of before; but about this time he also turned a most devilish

¹²⁴ Voir la première partie pour la position de Bunyan sur le baptême des adultes qui lui valut de nombreuses critiques de la part de ses confrères selon lesquels il mettait en danger les fondements même des congrégations baptistes.

¹²⁵ Isaïe 40, 3

Ranter, and gave himself up to all manner of filthiness, especially Uncleanness; he would also deny that there was a God, Angel, or Spirit, and would laugh at all exhortation to sobriety. When I laboured to rebuke his wickedness, he would laugh the more, and pretend that he had gone through all Religions, and could never light on the right till now, he told me also that in little time I should see all Professors turn to the ways of the Ranters [...] Neither was this man onely a temptation to me, but my Calling lying in the Country, I happened to light into several people's company; who though strict in Religion formerly, yet were also swept away by these Ranters. These would also talk with me of their ways, and condemn me as legal and dark, pretending that they only had attained to perfection that could do what they would and not sin. O these temptations were suitable to my flesh, I being but a young man and my nature in its prime¹²⁶.

Un autre exemple de parasitage provient des « mauvaises » interprétations de la Bible, comme celle des niveleurs (*Levellers*), par exemple. Nous savons que les puritains ne portaient pas les riches dans leur cœur, Bunyan, lui-même, voyait dans la richesse une entrave à la foi. Or les niveleurs la voyaient comme un signe de bénédiction divine : David et Salomon étaient de grands rois et Joseph un grand ministre dans l'empire pharaonique. Ainsi, ils considéraient que l'individu était libre de cumuler la richesse, et ils jugeaient que la loi devait protéger le droit à la propriété.

Enfin, il ne faut surtout pas oublier l'impact des quakers sur la population, avec leur religion « tolérante » et « démocratique »¹²⁷, qui se répandit rapidement dans la société. Bunyan vit en eux des rivaux potentiels. Christopher Hill dépeint ainsi la situation :

A second reason for Bunyan's hostility to Quakers was their sudden and successful propaganda campaign in Bedfordshire. In 1654 William Dewsbury, "the Quaker Apostle of Bedfordshire", converted John Crook,

¹²⁶ *GA*, parag. 44- 45, pp. 16-17.

¹²⁷ « The most democratic dissenters were the Quakers, who addressed people, whatever their rank, as 'thou' and refused to doff hats », Briggs, *op. cit.*, p. 172.

a county magistrate who had been a captain in the Parliamentary army [...] From 1656 onwards there were clashes between Quakers and the Bedford congregation; they led to Bunyan's attack. As early as 1654-5 the Quakers Thomas Stubbs and Thomas Storey were making conversions around Dunstable, a former Digger centre [...] Quakers appear to have looked especially to Baptist congregations for converts. By 1669 there were more Quakers than Independents in Bedford¹²⁸.

Avec toutes ces « interférences » sectaires, capter ou trouver « la fréquence de la bonne confession » n'est pas chose aisée. La Bible elle-même enseigne qu'il faut chercher pour trouver la vérité. Il faut donc fournir un effort pour trouver la bonne voie.

1.2.2. Le chemin droit

Le droit chemin est une autre image importante qui invite le lecteur à voir à travers elle plusieurs enseignements bibliques. Bunyan s'en sert comme support pédagogique pour ses prêches et ses allégories. Faire connaître aux gens le chemin (étroit et droit), c'est leur montrer ce que Dieu leur ordonne ou/et leur interdit de faire. C'est pourquoi le premier enseignement que Good-will donne à Christian concerne la route :

Good-will: [...] good Christian, come a little way with me, and I will teach thee about the way thou must go. Look before thee; dost thou see this narrow way? That is the way thou must go. It was cast up by Patriarchs, Prophets, Christ, and his Apostles, and it is as straight as a Rule can make it. This is the way thou must go¹²⁹.

Comme l'étroitesse, la droiture du chemin est aussi une image empruntée à la Bible. Cependant, contrairement à l'image de l'étroitesse qui n'offre que des

¹²⁸ Hill, *A Turbulent*, p. 80.

¹²⁹ *PP*, p. 28.

représentations négatives (souffrance, marginalisation, difficulté d'orientation...), l'image du « chemin-droit » en comporte aussi de positives.

Les souffrances et les dangers que nous avons rencontrés dans l'image du chemin étroit sont accentués par l'image du chemin droit. La difficulté sous-jacente que ce dernier nous offre est d'ordre essentiellement psychologique. Il pourrait, en effet, paraître ennuyeux d'emprunter toute une vie durant un chemin qui n'a « no turnings nor windings?¹³⁰ » Les pèlerins qui marchent toujours droit devant eux ne risquent-ils pas de se lasser par monotonie ? Cette dernière aura forcément des conséquences néfastes sur leur entreprise spirituelle car « La routine est un danger de ruine pour la foi¹³¹ ». L'Ancien Testament nous confie que les Israélites étaient fatigués de manger toujours la même chose : la manne et les caillies, lors de leur errance de quarante ans dans le désert, jusqu'à regretter les oignons d'Égypte¹³².

L'angoisse de la monotonie est double dans l'esprit du pèlerin parce que la route de Dieu pour se rendre à la Cité Céleste est droite et unique : « All saints shall walk [...] even in one street, in one way, and in one light¹³³ ». C'est alors que peut intervenir le risque d'assoupissement qui peut mener à l'accident et à la mort spirituelle, contrairement au mauvais chemin qui s'avère moins monotone puisque tortueux : les virages à droite, à gauche, peuvent procurer une certaine distraction. En outre, la mauvaise voie comporte beaucoup de ramifications qui distraient les voyageurs : « [T]here are many ways *but down* upon this, and there are Crooked and Wide¹³⁴ » ; « There was also in the same place two other ways besides that straight from the Gate¹³⁵ ». Dans cette pluralité de voies, la routine s'estompe, par contre les distractions affluent. Pour le même péché, par exemple, l'homme dispose de

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Heschel, *op. cit.*, p. 124.

¹³² Nombres 11, 5-6.

¹³³ *The Holy City, or The New Jerusalem* (WJB 3, p. 54).

¹³⁴ *PP*, pp. 28-29.

¹³⁵ *PP*, p. 41.

plusieurs voies, qui provoquent la colère de Dieu, comme : le juron, le mensonge, le vol, l'ivrognerie, le meurtre, l'adultère, l'inceste, la fornication, la sodomie, etc.¹³⁶ Bunyan l'avoue en tout cas dans son autobiographie : « There might be more ways than one to commit the unpardonable sin¹³⁷ ». On peut noter également toutes les voies que les « fausses » religions et sectes proposent, donnant l'impression d'une liberté dans le plaisir de passer de l'une à l'autre, cassant ainsi la monotonie.

Il était de coutume pour les auteurs religieux du XVII^e siècle de mettre en avant l'anxiété comme signe de l'insatisfaction de l'homme en cette vie. Malheureux de se savoir pécheur, ce type de tristesse était encouragé, car considéré comme étant bénéfique pour la conversion. Un autre type d'angoisse faisait débat : le désespoir. L'anxiété se manifestait par une sorte de mélancolie que le croyant vivait quotidiennement (on parlerait aujourd'hui de névrose ou de dépression). Elle était réprimée par Bunyan, car elle entraînait une certaine mollesse dans la foi. Cependant, Bunyan se montra réaliste et compréhensif, à la fois parce qu'il est probable qu'il ait lui-même souffert de mélancolie et parce qu'en tant que pasteur, il était quotidiennement confronté aux croyants venant lui exposer leur tourment spirituel. Bunyan était donc particulièrement conscient de la tension psychologique que le pèlerinage spirituel peut provoquer, et il la traduit donc dans les deux parties de son allégorie.

Par ailleurs, ce chemin droit comporte des avantages, semble nous dire Bunyan, qui valent la peine qu'on le suive sans détours et sans tenter de prendre des raccourci. Nous pouvons prendre plusieurs exemples. Premièrement, le chemin sacré est parfaitement bien déterminé : il s'étire de la Cité de la Destruction (*City of Destruction*) à la Cité Céleste (*Celestial City*). Géométriquement, le chemin le plus

¹³⁶ Ces « péchés » étaient cités dans le *Blasphemy Act* (1650), pour fustiger indirectement les divagateurs et les antinomiens qui semblaient dans l'immoralité.

¹³⁷ *GA*, parag. 159, p. 84.

court d'un point à un autre est la ligne droite. Christian a pu rattraper de faux pèlerins comme Simple, Sloth et Presumption qui sont partis avant lui car son chemin est droit, donc plus rapide et plus court (lorsqu'il n'est pas stoppé dans sa course par des créatures maléfiques comme Apollyon ou ne s'arrête pas de son plein gré dans des lieux d'instruction comme Palais de Beauté ou la Maison de l'Interprète (*House of the Interpreter*). De plus, Christian ne peut jamais se perdre s'il marche toujours droit devant lui, l'arrivée à destination est assurée, au contraire des chaussées tortueuses, où il peut s'égarer facilement, comme s'il tournait en rond. C'est ce qu'Atheist semble confier : « I [...] have been seeking this City this twenty years; But find no more of it, than I did the first day I set out¹³⁸ ». Selon Bunyan, l'homme vit dans un désert (*wilderness*) : sans la foi, il erre d'un endroit à l'autre et le seul moyen de se sortir du labyrinthe est de suivre la voie unique et étroite. Ainsi le lui enseigne le psaume :

O give thanks unto the Lord, for he is good: for his mercy endureth for ever. Let the redeemed of the Lord say so, whom he hath redeemed from the hand of the enemy; And gathered them out of the lands, from the east, and from the west, from the north, and from the south. They wandered in the wilderness in a solitary way; they found no city to dwell in. Hungry and thirsty, their soul fainted in them. Then they cried unto the Lord in their trouble, and he delivered them out of their distresses. And he led them forth by the right way, that they might go to a city of habitation¹³⁹.

Si l'on compare le voyage de Christian à celui de True Godliness de Benjamin Keach, un point fondamental les distingue : l'itinéraire. Contrairement à celui de Christian qui est bien tracé, celui de True Godliness s'étale de ville en ville : « *Godliness*, therefore, received a commission from the King of heaven and earth, to travel and ascertain who would embrace and entertain him. His commission

¹³⁸ *PP*, p. 129.

¹³⁹ Psaume 107, 4-7.

was very large; not limited to the land of Canaan, but embracing all nations, countries, and kingdoms¹⁴⁰ ». Alors qu'il est recommandé à True Godliness de voyager vers plusieurs villes, sans préciser le point de départ, Christian, lui, reçoit l'ordre de quitter sa ville natale pour atteindre une seule ville même s'il doit en traverser plusieurs. Dans *The Travels of True Godliness* (à la manière d'Abraham), il y a bien un point de départ, mais nulle précision quant à la destination : « Now the Lord had said unto Abram, Get thee out of thy country, and from thy kindred, and from thy father's house, unto a land that I will shew thee¹⁴¹ ». On est un peu dans le flou ici : pas de nom de la ville de destination, pas d'itinéraire. Bunyan a su dissiper ce flou en précisant le lieu d'arrivée et, surtout, le chemin unique et droit qui y mène et ce, dès la page de titre de *The Pilgrim's Progress* de sorte que ce n'est ni la destination finale ni le succès de Christian qui maintiennent le suspense narratif mais bel et bien la façon dont il va parvenir à rejoindre la Jérusalem Céleste. Et cet apparent manque de tension narrative fait de Bunyan un écrivain hors norme : il puise dans la Bible mais en même temps se donne la liberté d'aller au bout de son imagination.

Deuxièmement, on constate que Bunyan multiplie les épisodes où les pèlerins sont invités à contempler, de loin, leur destination finale, une vision en quelque sorte « en tunnel » : plus on avance, plus l'ouverture se précise et plus la Lumière devient vive, comme nous avons vu précédemment. Cette stratégie permet également aux trois temps, passé, présent et avenir, de se rencontrer dans l'esprit du pèlerin en un seul instant¹⁴². Tout d'abord, il a, en dépit des difficultés rencontrées, l'assurance qu'elles ne sont pas vaines, en plus du soulagement d'être dans la bonne direction. Ensuite, sa foi se consolide sur le moment puisqu'il est bien sur le bon

¹⁴⁰ Keach, *The Travels*, p. 41.

¹⁴¹ Genèse 12, 1.

¹⁴² Voir plus haut, dans le troisième chapitre de la deuxième partie, ce que nous avons dit sur la technique de Bunyan.

chemin. Enfin, la lumière de l'espoir pointe à l'horizon, il pourra certainement atteindre la Cité Céleste pour s'émerveiller de la vue de son Seigneur. Cette lueur au bout du tunnel lui évite les distractions qui pourraient lui faire perdre son ultime objectif. On peut citer dans ce contexte les mots de Calvin qui exhortent le croyant à ne penser qu'à son avenir : « So the only prop of our faith and patience is to disregard the state of our present life and direct our minds and sense to the last day, and pass through the world's hindrances until the fruit of our faith as last appears¹⁴³ ». Le faux pèlerin connaîtra aussi ces trois temps mais à contresens, car son chemin est tortueux : n'apercevant jamais le bout de tunnel, il ne connaîtra aucun soulagement à ses souffrances ; le doute persistera alors toujours dans son esprit ; et l'avenir restera désespéré.

Troisièmement, l'image du chemin droit renferme aussi celle du sentier qui coupe les champs, les rivières et les obstacles pour tracer un sillon vers la Cité Céleste, alors que le chemin des démons contourne, évite, enjambe les difficultés : « There was also in the same place two other ways besides that which came straight from the Gate; one turned to the left hand, and the other to the right, at the bottom of the Hill; but the narrow way lay right up the Hill¹⁴⁴ ». Une lecture en filigrane fait apparaître dans le « chemin-droit » une tresse d'images bibliques qui souligne la force d'imagination de Bunyan qui jongle avec les enseignements de l'Écriture en toute aisance. Le chemin de Dieu est droit, donc direct, parce que sans détour. De même, Jésus, celui qui a dit : « I am the way », manifeste de la franchise en n'usant d'aucun détour. Le Christ est direct : il ne ment jamais : « God is not a man, that he should lie », lit-on dans les Nombres¹⁴⁵ ; « I am the way, the truth¹⁴⁶ ». Par contre le démon ne vit que par le mensonge. C'est par la ruse mensongère qu'il a

¹⁴³ Cité par John R. Knott, *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980, p. 67.

¹⁴⁴ *PP*, p. 41.

¹⁴⁵ Nombres 23, 19.

¹⁴⁶ Jean 14, 6.

fait chuter Adam ; c'est par la même tactique qu'il a fait se détourner les habitants de Mansoul de Shaddai ; c'est par le verbe flatteur qu'il a pu bernier même les plus grands ambassadeurs de la ville : « My Lord *Mayor*, my Lord *Willbewill*, and Mr *Recorder* were also all taken with the words of this tatling *Diabolian* Gentlman¹⁴⁷ ». Bref, le mensonge est l'arme du démon.

Comme le chemin droit qui ne contourne pas les obstacles, le Christ est aussi direct : il se manifeste ouvertement, sa mission étant de racheter l'humanité. Dans *The Holy War*, Bunyan ponctue cette idée de la « transparence » de Jésus et de son chemin par ces mots : *badge, treasury, robes, garnment, banners*, etc. Emmanuel ébruite son entrée et affiche sa venue avec de grands étendards. Cela consiste à dire que la Vérité est apparente, évidente, contrairement à Satan, qui, indirect, est l'image du chemin tortueux. Une autre arme redoutable contre les croyants est la dissimulation pour mieux séduire. Pour circonvenir Eve, Satan a eu recours au « déguisement »¹⁴⁸. Cette histoire de la Genèse, Bunyan s'en serait inspirée pour représenter le démon qui séduit Christian et Hopeful :

They went then till they came at a place where they saw a way put itself into their way, and seemed withal to lie as straight as the way which they should go; and here they knew not which of the two to take, for both seemed straight before them, therefore here they stood still to consider. And as they were thinking about the way, behold, a man of black of flesh, but covered with a very light Robe, came to them, and ask them why they stood there? They answered, They were going to the Celestial City, but knew not which of these ways to take. 'Follow me', said the man, 'it is thither that I am going'. So they followed him in the way that but now came into the road, which by degrees turned, and turned them so from the City that they desired to go to, that in little time their faces were turned away from it; yet they followed him¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *HW*, p. 152.

¹⁴⁸ Genèse 3, 1-6.

¹⁴⁹ *PP*, pp. 127-128.

Le personnage du Flatteur (noir de peau) est une représentation de l'hypocrisie chez Bunyan. Il tente de séduire Christian et Hopeful en se déguisant avec sa robe blanche. Pour souligner cette ruse diabolique, Bunyan conjugue le déguisement avec le changement de nom : « [E]ven let, quoth he, so many of our friends [...] disguise themselves with apparel, change their names¹⁵⁰ » ; « *They are disguised in garb, they have changed their names*¹⁵¹ ». Ainsi, les démons peuvent agir discrètement sans que personne ne puisse s'en rendre compte : « And the first thing that they [diabolonians] agreed upon was to keep all things from Mansoul as close as they could. 'Let it not be known, let not *Mansoul* be acquainted with what we design against it¹⁵² ».

Le chemin droit est en outre clair, limpide, manifeste, car Jésus lui-même est Lumière¹⁵³. Le chemin tortueux, quant à lui, est confusion¹⁵⁴ et obscurité¹⁵⁵. En plus du déguisement, les démons aiment les ténèbres pour dissimuler leur forfait. D'ailleurs, *The Holy War* recèle de nombreux termes tel « lurk » et « hide » qui dénoncent le dessein clandestin des Diaboloniens. Ces derniers sont actifs de nuit, pour agir en toute discrétion, à l'abri des regards humains. Là encore, Bunyan nous renvoie avec subtilité vers l'Évangile de Jean : « For every one that doeth evil hateth the light, neither cometh to the light, lest his deeds should be reproved. But he that doeth truth cometh to the light, that his deeds may be made manifest, that they are wrought in God¹⁵⁶ ».

Il faut noter que le thème de la clandestinité et de la dissimulation du mal revient souvent sous la plume de Bunyan. C'est la raison pour laquelle il conseille

¹⁵⁰ *HW*, p. 167.

¹⁵¹ *HW*, p. 171.

¹⁵² *HW*, p. 166.

¹⁵³ « Then spake Jesus again unto them, saying, I am the light of the world : he that followeth me shall not walk in darkness, but shall have the light of life », Jean 8, 12.

¹⁵⁴ « So shall we, in all likelihood, be able to put Mansoul to utter confusion », *HW*, p. 104. Et David dit « In thee, O Lord, do I put my trust: let me never be put to confusion. Deliver me in thy righteousness, and cause me to escape: incline thine ear to me, and save me », Psaume 71, 1-2.

¹⁵⁵ « Walk while ye have the light, lest darkness come upon you: for he that walketh in darkness knoweth not whither he goeth », Jean 12, 35.

¹⁵⁶ Jean 3, 20-1.

sans cesse d'ouvrir l'œil et d'être sur le qui-vive. Chez Bunyan, le sens visuel est très important pour discerner le vrai du faux, le bien du mal. Le seul moyen de démasquer les machinations des démons, c'est d'être perpétuellement en éveil :

Now, as I [Emmanuel] set before your eyes the vagrants & runagates by name, so I will tell you, that among yourselves some of them shall creep in to beguile you [...] And they, if you watch not, will do you a mischief, such an one as at present you cannot think of. These, as I said, will shew themselves to you in other hue than those under description before. Wherefore, Mansoul, watch and be sober, and suffer not thyself to be betrayed¹⁵⁷.

Les puritains se servaient de ces deux images (droiture et limpidité) à l'encontre des catholiques, considérés comme des hypocrites qui prônaient le mensonge et la confusion. Benjamin Keach est du même avis : « The Fox never goes straight forward, but *tortuosis incedit anfractibus*, or by crooked windings », après avoir décrit la course tortueuse du renard, Keach dresse le parallèle entre cet animal et la ruse des catholiques :

So the Romish Foxes never walk in the straight path of the Gospel, nor follow the even and straight rules thereof, but in crooked Windings, and by-paths of error and human traditions, not leading to God by Christ, but by saints and angels; nor to his merits only for satisfaction, but to the sacrifice of the mass, pardons of their own, and to purgatory, &., using all deceitfulness and error to compass their own cursed ends¹⁵⁸.

Conclusion :

Le chemin sacré, sans détour et étroit, fait écho au caractère de notre auteur. De même que le chemin droit traverse l'obstacle pour arriver à son but, ainsi Bunyan se lance droit devant vers la Cité Céleste. Pour lui, l'attitude flexible de ses

¹⁵⁷ HW, pp. 145-146.

¹⁵⁸ Keach, *Tropologia*, p. 815.

contemporains timorés, à l'image du mauvais sentier qui contourne, dévie une obstruction, est synonyme de la tergiversation spirituelle, du manque d'engagement pour sa foi, d'absence de courage à porter sa croix, voire de pusillanimité morale. Lorsqu'on est sûr de son entreprise rien ne peut arrêter, quitte à traverser le Bourbier de la Désespérance (*Slow of Dispond*), grimper la Colline Difficulté (*Hill Difficulty*), affronter Apollyon, passer par la Vallée de l'Ombre de la Mort (*Valley of the Shadow of Death*), entrer dans la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) et traverser le Fleuve (*River*). Pour Bunyan l'engagement total et sans réserve est primordial¹⁵⁹. « Pliable », dont le nom est éloquent, est le premier des faux croyants. Ce tempérament de Bunyan transparaît également dans *A Discourse Touching Prayer* :

When the affections are indeed engaged in prayer, then, then the whole man is engaged, and that in such sort, that the soul will spent itself to nothing, as it were, rather than it will go without that good desired, even communion and solace with Christ. And hence it is that the saints have spent their strengths, and lost their lives, rather than go without the blessing¹⁶⁰.

Les valeurs de sa doctrine, Bunyan les a rendues palpables grâce au voyage, le meilleur moyen, pour lui, de visualiser les difficultés que le croyant puritain rencontrait au cours de sa vie. Ce choix, pourtant, est controversé dans le milieu puritain, comme nous l'avons signalé. En effet, comment Bunyan peut-il avoir osé construire toute son allégorie autour du pèlerinage, une pratique encore largement associée à la tradition papiste médiévale ? Bunyan a refusé de se laisser convaincre par les « amis » qui ont tenté de le dissuader de publier *The Pilgrim's Progress*. Le

¹⁵⁹ Le mépris de Bunyan envers les divagateurs et les autres sectes s'est accentué durant la Restauration, car ils se sont « apostasiés » pour éviter les persécutions, tout comme le clergé qui s'est finalement rangé à l'Acte d'Uniformité de 1662. En revanche, il semblerait que son animosité envers les Quakers se soit atténuée, parce qu'ils ont franchi les obstacles par fidélité à leur croyance. « But his attitude towards Quakers mellowed after he had shared Bedford gaol with fifty of them. Their unflinching courage under persecution won the admiration of many who did not agree with them », Hill, *A Turbulent*, p. 79.

¹⁶⁰ *MW* 2, p. 6.

pèlerinage, constituait, selon lui, un bon support pédagogique pour convaincre ses lecteurs. Les désagréments de la vie étaient souvent présents lors des voyages, notamment au XVII^e siècle où les routes empruntées étaient souvent impraticables et peu sûres. En outre, Bunyan, comme beaucoup de ses contemporains croyants, a longuement enduré ces mêmes souffrances des années durant, lors de son voyage spirituel. Il était donc bien conscient des tourments que le pèlerinage spirituel génère. Ainsi, il choisit de représenter ce dernier avec l'image du « chemin étroit ». En effet, le mot « étroit » est un choix subtil pour visualiser les nombreuses péripéties du chemin emprunté par le croyant pour arriver à la Cité Céleste : mortification, persécution et persévérance accompagne toujours le pèlerin. Les Écritures, elles aussi, associent le voyage à la souffrance : « And Moses sent messengers from Kadesh unto the king of Edom, Thus saith thy brother Israel, Thou knowest all the travail that hath befallen us¹⁶¹ ».

La pénibilité du chemin ne se résume pas à ces difficultés, l'engagement moral va devenir aussi une préoccupation majeure pour mener à bien le sacrifice entrepris, comme en témoigne ce passage de l'Évangile : « If any man come to me, and hate not his father, and mother, and wife, and children, and brethren, and sisters, yea, and his own life also, he cannot be my disciple. And whosoever doth not bear his cross, and come after me, cannot be my disciple¹⁶² ». Ces versets ont eu un impact considérable sur les premiers réformateurs, comme sur les puritains quelques années plus tard, qui prêchaient une abnégation totale. Calvin et son disciple Théodore Bèze, eux aussi, exhortaient les convertis français, à ce même sacrifice, quand ils leur demandaient de quitter leur pays et leur famille pour rejoindre les fidèles à Genève, la Cité Céleste, en quelque sorte. En effet, nombreux étaient ces hommes qui quittèrent leurs familles, restées fidèles à leur foi catholique, pour

¹⁶¹ Nombres 20, 14.

¹⁶² Luc 14, 26-7.

s'installer à Genève. La recommandation de Jésus, comme le fait remarquer Christopher Hill, explique l'engagement de beaucoup d'hommes dans les rangs de l'armée au XVII^e siècle en Angleterre, abandonnant ainsi tout pour le Christ, un principe qu'adoptèrent tant de théologiens radicaux¹⁶³. Le baptiste Benjamin Keach dit : « Take heed thou dost not love husband, wife, children, or estate, above Christ, and so in love to them neglect to seek peace with God through Jesus Christ¹⁶⁴ ». De même chez le quaker William Penn : « The lawful self which we are to deny is that convenience, ease, enjoyment, and plenty [...] as husband, wife, child, house, land, reputation, liberty, and life itself¹⁶⁵ ». Dans *The Pilgrim's Progress*, Evangelist impose à Christian de quitter sa famille, sa ville et ses voisins pour entrer par la Porte Étroite, autrement dit, pour sauver son âme, à l'instar des élus de Dieu tels Abraham et Lot et plus tard les Hébreux pour fuir l'Égypte dans l'Ancien Testament¹⁶⁶. L'auteur lui-même n'a-t-il pas choisi la prison pour rester fidèle à son engagement de prédicateur, conformément aux paroles du Christ ?

Pour appuyer ces peines et douleurs subies durant le voyage, l'auteur multiplie les obstacles à franchir. En effet, il fait surgir des bêtes sauvages et des monstres de nulle part pour ainsi visualiser tout ce que le croyant aura à subir pour Dieu, s'il veut atteindre la Cité Céleste. C'est ainsi que dans le deuxième chapitre, après le chemin, nous allons nous intéresser à l'image du lion.

¹⁶³ Hill, *A Turbulent*, p. 201.

¹⁶⁴ Benjamin Keach, *An Exposition of the Parables, and Express Similitude of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Londres, Aylott and CO., 1858, p. 68.

¹⁶⁵ William Penn, *The Selected Works of William Penn*, vol. II, Londres, West, Newman, 1886, p. 34.

¹⁶⁶ Lorsque Obstinate comprend alors le prix qu'il faut payer pour suivre Christian dans sa voie, il refuse catégoriquement : « 'What', said Obstinate, 'and leave our friends and our comforts behinds us!' », *PP*, p. 13.

Chapitre 2 Le lion

La Bible nous apprend que Dieu a créé les animaux, avant l'homme, le cinquième jour. Il ordonne à Noé d'embarquer sur l'Arche un couple de chaque espèce vivante, de sorte que les animaux sont plus nombreux à être sauvés que les hommes. Leur présence dans les Écritures est donc essentielle. La Bible fait très fréquemment appel aux animaux pour exprimer des idées fortes. Leur symbolique est complexe.

Au XVII^e siècle, l'animal en tant que créature a tenu une place considérable dans la littérature en général. L'ouvrage *Historium animalium Sacra* (1612) de Wolfgang Franzius était, par exemple, souvent cité. Les écrivains se posaient maintes questions sur l'animal en tant qu'être vivant : était-il conscient ? Jouissait-il de la raison ? Si la domination de l'homme était évidente, qu'elle était au fond la place de l'animal et son utilité ? Bref, l'animal en tant que tel fut omniprésent dans le récit des écrivains à cette époque¹. Ces derniers le citaient en particulier souvent pour souligner les vices ou les vertus de l'homme. C'est ainsi que le philosophe et théologien allemand Jakob Böhme pense que l'homme est la bête des bêtes (*a Beast of all beasts*) puisque toutes les vertus des bêtes sont en l'homme :

Whereupon there are now so many and various properties in man, as one a fox, wolf, bear, lion, dog, bull, cat, horse, cock, toad, serpent. And, in brief; as many kinds of creatures as are upon the earth, so many and various properties likewise there are in the earthly man².

¹ Voir l'article de Peter Harrison, « The Virtues of Animals in Seventeenth-Century Thought », *Humanities & Social Sciences papers*, 1998, vol. 7.1, pp. 1-18.

² Jacob Boehme, *Mysterium Magnum. Or an Exposition of the first Book of Moses called Genesis* (1623), vol. 1, trad., John Sparrow, Londres, 2009, p. 175, [en ligne], mis en ligne en 2009, consulté le mois de janvier 2011. URL: <http://ia600401.us.archive.org/12/items/JacobBoehmesMysteriumMagnumPartOne/JacobBoehmeMysteriumMagnumPartOne-FreeElectronicText.pdf>

Les théologiens puritains y firent souvent référence pour mieux expliquer certaines notions abstraites et même spirituelles. Ils aimaient, par exemple, faire appel aux animaux pour faire ressortir l'habileté et la polyvalence de Satan et donc le danger qu'il représente pour l'homme. Benjamin Keach en parle ainsi : « Satan is a serpent for subtilty, a lion for strength, and a dragon for cruelty³ ».

Beaucoup d'animaux sont présents dans l'œuvre de Bunyan, chiens, ours, chevaux, baleines, lapins, brebis, loups.... En plus de ces mammifères, on trouve aussi des oiseaux, des insectes, des reptiles et des arachnides. Tous ces animaux, du plus petit au plus grand, sont des outils pédagogiques permettant à Bunyan de simplifier et de personnifier l'abstrait. Il alla même jusqu'à les employer pour faire comprendre à ses lecteurs la sagesse de Dieu. Dans *A Book for Boys and Girls* il montre que Dieu peut se révéler à travers la nature⁴ et notamment à travers les animaux, comme dans le poème « Spider » :

Thus in my ways God wisdom doth conceal,
And by my ways that wisdom doth reveal⁵.

A l'instar de Jésus qui cite les animaux pour visualiser son enseignement⁶, Bunyan s'en sert, lui aussi, comme moyen d'expression pour ses disciples. Le seul nom d'un animal lui permet d'expliquer plusieurs idées et comportements pédagogiques. Il exploite presque toutes les nuances sémantiques que ce nom pouvait évoquer. A l'aide de la métaphore de l'araignée, par exemple, il élucide des concepts théologiques purement abstraits. Comme Keach qui donne d'abord le nom et le comportement de l'animal puis dresse le parallèle entre ce dernier et les agissements

³ Benjamin Keach, *An Exposition of the Parables, and Express Similitude of our Lord and Saviour Jesus Christ*, Londres, Aylott and CO., 1858, p. 309.

⁴ Peut-être comme David qui dit : «The heavens declare the glory of God; and the firmament sheweth his handywork. Day unto day uttereth speech, and night unto night sheweth knowledge. There is no speech nor language, where their voice is not heard. Their line is gone out through all the earth, and their words to the end of the world. In them hath he set a tabernacle for the sun », Psaumes 19, 1-4.

⁵ *MW6*, p 15.

⁶ Par exemple, « For it is easier for a camel to go through a needle's eye, than for a rich man to enter into the kingdom of God », Luc 18, 25

de l'homme, Bunyan accole le comportement de l'animal à celui de l'être humain, comme dans son poème XI « Upon the Bee », dans *A Book for Boys and Girls* :

The bee goes out, and honey home doth bring,
And some who seek that honey find a sting.
Now would'st thou have the honey, and be free
From stinging, in the first place kill the bee.
Comparison.
This bee an emblem truly is of sin,
Whose sweet, unto a many, death hath been.
Now would'st have sweet from sin and yet not die
Do thou it, in the first place, mortify⁷.

Bunyan a observé le comportement des animaux autour de lui et dans les Écritures avant d'en faire une technique pédagogique, atout majeur du réalisme qui se dégage de ses œuvres, surtout de ses allégories. Dans ce chapitre, nous allons étudier comment le mot « lion » a servi l'auteur pour lui permettre de se rapprocher de son lecteur, et ainsi démontrer sa puissance imaginative dans le parallélisme qu'il établit entre l'usage de l'animal et la théologie calviniste du puritain du XVII^e siècle.

Le lion est un animal fort présent dans la littérature religieuse du XVII^e siècle en Angleterre⁸. Les écrivains et théologiens utilisaient souvent la métaphore du lion, fascinés qu'ils étaient par sa morphologie et sa force. En général, la métaphore du lion est ambivalente, utilisée aussi bien dans un sens positif que négatif, comme nous le verrons. Ainsi, elle est souvent évoquée pour incarner le mal comme le bien. Bunyan, à l'aide de cette métaphore, crée dans *The Pilgrim's Progress* une scène qui

⁷ MW6, p 25.

⁸ « L'association entre le rêve et l'antre du lion est particulièrement féconde au XVII^e siècle », Anne Dunan-Page, « Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente », *Etudes épistémè*, n° 7, [en ligne], Printemps 2005, Consulté le 06 février 2007. URL : http://revue.etudes-episteme.org/IMG/pdf/ee_7_art_dunan.pdf.

l'exprime très bien :

Now, thought he, I see the dangers by which *Mistrust* and *Timorous* were driven back by, (The Lions were chained; but he saw not the Chains.) Then he was afraid, and thought also himself to go back after them, for he thought nothing but death was before him, But the *Porter* at the Lodge, whose name is *Watchful*, perceiving that *Christian* made a halt, as if he would go back, cried unto him, saying, Is thy strength so small? fear not the Lions; for they are Chained, and are placed there for trial of faith where it is; and for discovery of those that have none: keep in the midst of the path, and no hurt shall come unto thee⁹.

Cet épisode marquant où la scène des deux lions enchaînés est évoquée offre en réalité une véritable fresque d'images employées par l'auteur pour transmettre à ses frères sa pensée théologique sur le mal. L'auteur cerne, dans cette métaphore du lion, la représentation du mal, sous toutes ses formes et dans ses expressions les plus tragiques.

2.1. Le sens négatif de l'image du lion

2.1.1. Le lion et le mal

Les critiques voient dans les deux lions l'État et l'Église Établie en Angleterre¹⁰. Ces deux institutions, selon Bunyan, tentèrent le tout pour le tout pour obstruer le « chemin sacré ». Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de la première partie, les puritains ont toujours eu maille à partir avec les autorités, dont

⁹ *PP*, p. 45.

¹⁰ En commentant le passage de Timourous et Mistrust, George Offor écrit : « The two lions, civil despotism and ecclesiastical tyranny, terrified many young converts, when desirous of joining a Christian church », *The Pilgrim's Progress*, dans *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, vol. 3, p. 24. (<http://www.bunyanministries.org>) ; Neil Keeble est du même avis qu'Offor : « The Lions: represent the persecution of nonconformists by the 'Clarendon Code' », *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come*, ed., N. H. Keeble, The World's Classics, Oxford, Oxford UP, 1996, p. 269, n. 35 ; voir aussi Richard L. Greaves, *Glimpses of Glory: John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford UP, 2002, pp. 244-245.

les lois imposaient la conformité aux règles établies de la religion officielle. Ainsi, les non-conformistes avaient souffert des années durant pour avoir écouté leur conscience au lieu de se soumettre aux recommandations de l'État et de l'Église. Leurs persécutions s'illustraient par l'incarcération de gens innocents. Ainsi, Bunyan se retrouva en prison, loin de sa famille, notamment de sa fille aveugle, Mary. Dans cet isolement Bunyan eut tout le temps de méditer sur sa triste situation. Seul les livres qu'il possédait, la Bible et le *Book of Martyrs* de John Foxe, allaient le reconforter dans son désarroi, et lui donner le sentiment d'avoir Dieu à ses côtés. Ainsi Bunyan a pu résister, car il était persuadé qu'il irait droit au ciel, vers le royaume de Dieu, comme Faithful dans la Foire aux Vanités. Notons aussi la réponse de Hopeful qui tente de reconforter Christian : « *Indeed our present condition is dreadful, and death would be far more welcome to me than thus for ever to abide: but yet let us consider, the Lord of the Country to which we are going, hath said*¹¹ ». Cette foi, Bunyan s'en servit comme tremplin pour lutter. Pour ce faire, il devait aller au bout de sa vocation, écrire pour ses disciples. Pour dénoncer les douleurs que les puritains enduraient, Bunyan choisit un style cette fois-ci plus indirect dans ses allégories, certainement pour échapper à la censure. Beaucoup d'événements et de personnages dans *The Pilgrim's Progress* souhaitaient offrir une représentation des autorités de la Restauration qui persécutaient les dissidents. La scène des deux lions devant le Palais de Beauté (*Palace Beautiful*) s'inscrit dans ce registre.

Bunyan a probablement puisé dans l'Ancien Testament cette idée de représenter ses ennemis par des animaux sauvages : « Persecutors, while they remain in their spirit of outrage against the church and people of God, they are frequently in the Scripture compared to the venomous dragons, fierce lions, and ravenous wolves

¹¹ *PP*, p. 112.

(Jer 51 : 34, 37)¹² ». David, dans le psaume 17, par exemple, assimile ses agresseurs aux lions en embuscade. Le choix de cet animal est compréhensible, on retient de lui sa férocité évoquée par ces versets :

They have set their eyes bowing down to the earth;
Like as a lion that is greedy of his prey¹³.

Les agressions de l'État et de l'Église établie, comme cet animal féroce, sauvage et puissant, étaient impitoyables quand ils s'acharnaient contre les puritains. Pour représenter cette férocité sans merci à l'égard de ses coreligionnaires, l'auteur, lui-même victime, construisit la scène des deux lions sur le chemin du pèlerin. Après un long parcours, Christian anéanti de fatigue, faible et diminué, se trouve subitement devant les deux prédateurs, dotés d'une force extraordinaire et d'une cruauté sans limite, qui font régresser tout homme ayant entrepris le voyage vers la Cité de Dieu. Timorous et Mistrust, que Christian rencontre, font partie de ceux qui se sont sauvés. L'Église officielle et l'État, représentés par les deux lions, semaient la terreur chez les « vrais » chrétiens. Par leurs persécutions, ils arrivaient à faire fuir un grand nombre de croyants.

La dureté de ces tyrans faisait fuir les gens du droit chemin, en les forçant à quitter leur propre foi pour épouser celle de la religion établie. En d'autres termes, de s'apostasier, puisque, pour un prédicateur comme Bunyan, les différences qui le séparaient de l'Église établie étaient essentielles au salut¹⁴. Lorsque Timorous et Mistrust voient les lions, ils ne prennent pas la fuite en bifurquant à droite ou à gauche¹⁵, mais ils rebroussement chemin : « the Further we go, the more danger we

¹² HW, p. 55.

¹³ Psaume 17, 11-12.

¹⁴ De tous les gens que Bunyan détestait, les apostasiés arrivaient en tête. Pour lui, ils n'étaient que des opportunistes incapables de souffrir pour l'amour du Seigneur.

¹⁵ Alors que dévier à droite ou à gauche de la route est une image que l'homme s'éloigne de la voie de Dieu comme l'explique la Bible traduction rabbinique : « Ayez donc soin d'observer ce que l'Éternel, votre Dieu, vous a ordonné ; ne vous en écarterez ni à droite ni à gauche », Deutéronome 5, 29 (La Bible Hébreu – Français, les éditions Sinaï, Tel-Aviv, 1994).

meet with, wherefore we turned, and are going back again¹⁶ », explique Timorous à Christian, qui leur répond sans ménagement : « Sirs, What's the matter you run the wrong way?¹⁷ » Revenir sur leurs pas signifie que les deux pèlerins retournent à la Cité de la Destruction (*City of Destruction*). En filigrane, on peut y voir les oppresseurs de l'Église d'État tyranniser les puritains non seulement pour les forcer à abandonner leur foi, mais aussi pour les faire revenir à la religion officielle et s'y conformer, autrement dit, pour Bunyan, se perdre à nouveau.

La même image du lion et de sa férocité se retrouve dans le personnage d'Apollyon. Cette créature épouvantable est recouverte d'écailles. Elle a les ailes d'un dragon et les pieds d'un ours. De son ventre sortent du feu et de la fumée. Pour appuyer l'horreur de ce monstre, Bunyan lui attribue une gueule semblable à celle d'un lion : « His mouth was as the mouth of a Lion¹⁸ ». Notons la similarité du rôle entre cette bête et les deux lions cités plus haut : comme eux, Apollyon obstrue la voie de Dieu et tyrannise les « vrais religieux » comme pour les avaler vivants. Lorsque Christian le rencontre, il est frappé de frayeur de se voir en face d'une créature aussi horrible¹⁹. De plus, Apollyon ordonne à Christian de rebrousser chemin : « *be content to go back*²⁰ », donc, de revenir à la Cité de la Destruction. Lorsque Christian résiste à ses menaces, son oppresseur lui rétorque : « *thou wast also almost perswaded to go back, at the sight of the Lions*²¹ », comme c'est le cas pour Timorous et Mistrust. Les critiques voient dans le personnage Apollyon le roi

¹⁶ *PP*, p. 42.

¹⁷ *PP*, p. 42.

¹⁸ *PP*, p. 57. Il est intéressant aussi de noter que dans l'Apocalypse Apollyôn, qui est un ange de l'abîme, est le roi des bêtes, qui tourmenteront les hommes cinq mois durant. Ces bêtes sont des sauterelles aux dents comme celles de lion. 9, 8. Le terme grec Apollyôn est la traduction du mot hébreu « Abadôn », qui signifie « destruction ». On retrouve aussi le terme « Abadôn » dans le Psaume 88, 11, traduit dans la traduction rabbinique par « le séjour de la perdition ».

¹⁹ « Christian begin to be afraid », *PP*, p. 51.

²⁰ *PP*, p. 57.

²¹ *PP*, p. 58.

Charles II, dont la brutalité à l'égard des non-conformistes est assimilée à la cruauté du monstre²².

Cette critique indirecte à l'encontre de la monarchie marque une certaine prudence chez Bunyan. Les critiques et commentateurs, en effet, affirment que c'était bien les autorités qu'il fustigeait, à travers ses allégories, pour échapper à la censure. On savait bien que les éditeurs et écrivains (non-conformistes) étaient surveillés de très près par l'État. L'éditeur John Darby a eu souvent des ennuis avec les autorités quand il acceptait de publier une littérature non autorisée. Il y en eut beaucoup d'autres, comme John Twyn, Thomas Brewster, Nathan Brooks et Simon Dover qui furent même arrêtés en 1663. Le crime de ce dernier était la publication d'un pamphlet, *The Speeches of some of the late Kings Justices*. Il fut condamné à payer une amende considérable et contraint de passer deux jours au pilori. De même, l'éditeur Nathaniel Ponder a connu d'énormes problèmes avec les autorités quand il publia certains non-conformistes, dont John Owen. Il fut aussi emprisonné en 1676, après la publication de *The Rehearsal Transpros'd: Strategies of Controversial Prose* par Andrew Marvell²³. Cela ne l'empêcha pas de publier en 1678, pour la première fois, *The Pilgrim's Progress*. Si la censure était une bonne raison pour Bunyan et les autres non-conformistes de s'exprimer dans un style indirect, on peut s'en étonner aussi, puisqu'ils n'avaient d'ordinaire jamais peur d'affronter directement le Pouvoir. L'explication est dans les Écritures, comme nous l'avons montré dans la deuxième partie. Bunyan pouvait s'offrir le droit de s'exprimer en images puisque la Bible lui donnait raison. Cette argumentation lui suffisait pour

²² Diabolus, qui représente lui aussi le roi Charles II, est qualifié de lion dans *The Holy War*.

²³ Pour le thème de la censure au XVII^e siècle, voir N. H. Keeble, « Puritanism and Literature », dans John Coffey and Paul LIM, eds, *The Cambridge Companion To Puritanism*, Cambridge, Cambridge UP, 2008, 309-326 ; Christopher Hill, « Censorship and English Literature », *Writing and Revolution in 17th Century England*, Brighton, Harvester Press, 1985, pp. 32-71. Pour d'autres exemples des éditeurs qui furent constamment sous les menaces des autorités, voir Henry Robert Plomer, *A Dictionary of Booksellers and Printers who Were at Work in England, Scotland and Ireland from 1641 to 1667*, Londres, East & Blades, 1907.

insinuer à travers ses images et son exégèse biblique sa propre analyse sur la politique de son époque dans une société qu'il n'aimait guère. On comprend mieux cette critique oblique à l'encontre de la Restauration par le biais de l'image du « lion », puisqu'elle est aussi d'origine biblique.

Bunyan était un auteur fortement marqué par les psaumes de David²⁴. Ce dernier prie sans cesse Yahvé de lui épargner la férocité des lions qu'il assimile à ses ennemis. L'image du lion s'inspire aussi de Paul. En effet, dans sa lettre adressée à Timothée, Paul écrit : « I was delivered out of the mouth of the lion²⁵ ». Le lion auquel il fait allusion ici, explique John Owen, est Néron. Cet empereur romain était réputé pour son acharnement dans les persécutions des premiers chrétiens, les accusant d'être les responsables du Grand incendie de Rome. On fait le même lien entre le lion et Néron dans ce verset : « Be sober, be vigilant; because your adversary the devil, as a roaring lion, walketh about, seeking whom he may devour²⁶ ». Depuis la Réforme, les protestants et les puritains avaient tendance à voir une allusion à Néron chez Pierre. Spurgeon, lui aussi, affirme dans son sermon « The Roaring Lion » que le lion de Pierre est une allusion à l'empereur Néron²⁷. Daniel lui aussi associe l'empereur babylonien au lion. Dans le verset « And four great beasts came up from the sea, diverse one from another. The first was like a lion²⁸ », le lion ici est une allusion à Nabuchodonosor. Ainsi, représenter les rois par l'image du « lion » est une tradition scripturaire, comme le sous-entend Thomas Brooks : « The Scripture calls them lions for their fierceness²⁹ ». David, Daniel, Paul et Pierre auraient encouragé Bunyan à critiquer indirectement Charles II, par l'image du « lion ». Bien

²⁴ Comme nous l'avons signalé plus haut dans la deuxième partie.

²⁵ 2 Timothée 4, 17 ; comparer avec le Psaume 22, 22.

²⁶ 1 Pierre 5, 8. Signalons également que ce verset était au centre de la scène de Simple, Presumption et Sloth dans *The Pilgrim's Progress*.

²⁷ Charles H. Spurgeon, *Spurgeon's Sermons on Angels*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1996, p. 41.

²⁸ Daniel 17, 3-4.

²⁹ Thomas Brooks, *The complete works of Thomas Brooks*, vol. 1, Londres, Nisbet, 1866, p. 62.

avant Bunyan, Arthur Dent souligna le parallèle entre les rois, jugés mégalomanes et terrifiants, et le lion :

Where is Cyrus, Darius, Xerxes, Alexander, Caesar, Pompey, Scipio, and Hannibal? Where are the valiant Henrys, and noble Edwards of England? Are they not all gone down to the house of oblivion? Are they not all returned to their dust, and all their thoughts perished? Though they were as gods, yet have they died as a man, are fallen like others. Who now careth for them? who talketh of them? who feareth them? who regardeth them? Do not beggars tread upon them? Yet, while they lived, they were the lords of the world; they were as terrible as lions; fearful to all men; full of pomp and glory, dignity and majesty³⁰.

On peut également voir dans ces bêtes féroces l'incarnation des forces spirituelles du mal en général, et pas seulement une représentation des deux institutions officielles, l'Église et l'État. Elles peuvent aussi bien symboliser les démons. En effet, cette représentation des démons par les lions était fortement présente dans l'esprit des gens du XVII^e siècle :

They not only believed that there had been a witch at Endor, but they believed that there were witches in their own villages, who had made compacts with the devil himself. They believed that the devil still literally walked the earth like a roaring lion³¹.

La dangerosité de cet animal aurait inspiré Bunyan à faire le parallèle entre le lion et le démon : « Who, that sees the devils as roaring lions, continually devouring souls, will not make an out-cry?³² » Les démons sont comme des lions qui dévorent les âmes des croyants à la foi chancelante. *Grace Abounding* montre parfaitement comment l'auteur fut maintes fois une proie de Satan qui s'acharne à le faire désespérer. Le diable fait montre d'une grande force et use de nombreuses stratégies

³⁰ Arthur Dent, *The Plain Man's Pathway to Heaven* (1601), Belfast, North of Ireland Book, 1859, p. 65.

³¹ James Anthony Froude, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1880, p. 16.

³² John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (1680), eds, James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1988, p. 7.

pour en finir avec Bunyan. Ces ruses multiples poussent l'auteur à le comparer sans cesse à un fauve prédateur, tel un lion. Comme ce dernier qui est passé maître dans la chasse, Satan est un être très ingénieux pour séduire les croyants. C'est ainsi que beaucoup de théologiens puritains consacraient des chapitres entiers de leurs ouvrages à développer les stratagèmes de Satan, comparant ce dernier à des bêtes féroces dont le lion, bien sûr, pour que les croyants prennent leur ennemi au sérieux. Nous pouvons citer, à titre d'exemple, Thomas Brooks, *Precious Remedies Against Satan's Devices* (1652) ou William Gurnall, *The Christian in Complete Armour; Or, A Treatise on the Saints' War with the Devil* (1657). Comme le montre le titre, l'auteur décrit le croyant comme un soldat qui livre combat contre Satan. Ainsi, l'ouvrage énumère les ruses et les instruments de Satan pour que le saint puisse les déjouer. Il y a aussi le prédicateur Richard Gilpin, qui passe pour un spécialiste des ruses de Satan ; il est d'ailleurs l'auteur de *Daemonologia Sacra; Or, A Treatise of Satan's Temptations* (1677), un ouvrage qui dissèque le pouvoir de Satan. John Owen, quant à lui, décrit Satan en ces termes « Has Satan any more friendly aim and intention toward you who is a sharer in every temptation? To beguile you as a serpent, to devour you as a lion, is the friendship that he owes you³³ ». Selon Benjamin Keach, enfin, Satan est affamé « Satan is called a hungry lion³⁴ ». Rien d'étonnant dans cette obsession à décrire les ruses de Satan lorsqu'on lit ces mots de Paul : « Lest Satan should get an advantage of us : for we are not ignorant of his devices³⁵ ».

³³ John Owen, *Overcoming Sin & Temptation*, eds, Kelly M. Kapic and Justin Taylor, Wheaton, Crossway Books, 2006, p. 206.

³⁴ Keach, *An Exposition of the Parables*, p. 343.

³⁵ 2 Corinthians 2 : 11

2.1.2. Les stratégies du lion

Non seulement la férocité du lion, mais aussi sa technique d'attaque a pu interpeler Bunyan et les écrivains puritains. En effet, avant de bondir pour saisir sa proie, le lion rôde autour d'elle, cherchant le lieu et le moment décisif pour se lancer à sa poursuite. Thomas Brooks dit de lui : « Satan is a lion, not a lamb; a roaring lion, not a sleepy lion; not a lion standing still, but a lion going up and down³⁶ ». L'âme du chrétien est la cible potentielle de Satan. Seulement, ce dernier agit toujours avec prudence et fait preuve d'une stratégie digne d'un grand général des armées : il rôde longuement autour d'elle pour mieux discerner ses points faibles³⁷. Cette métaphore de la guerre transparaît dans toute l'allégorie de Bunyan, *The Holy War*. Bunyan nous montre Diabolus rôder sans cesse autour de Mansoul avant de s'emparer de cette ville, preuve qu'avant de donner l'assaut, il ne s'engage pas à la légère³⁸. C'est pourquoi les avertissements contre les démons sont récurrents dans l'œuvre de Bunyan. La Bible recommande d'être sans cesse aux aguets : « Be sober, be vigilant; because your adversary the devil, as a roaring lion, *walketh about*, seeking whom he may devour³⁹ ».

Le lion est un animal fort habile. Lorsqu'il aperçoit sa proie, il s'accroupit et reste à l'affût. Il épit le moment d'inadvertance de sa proie, occupée à se nourrir ou à divertir ses petits, caché entre les hautes herbes où il se fond. C'est à petits pas, sans bruit, faisant tout pour se faire oublier qu'il se rapproche. Le comportement de

³⁶ Brooks, *op. cit.*, p. 272.

³⁷ On peut remarquer que les disciples les plus proches de Diabolus, les démons les plus virulents, sont appelés des « généraux » : « [T]his army of five and twenty thousand strong was, by their General, the great Lord *Incredulity* », *HW*, p. 229.

³⁸ Les critiques affirment que les mois que Bunyan a passé à Newport Pagnell, en tant que soldat dans l'armée parlementaire, lui ont été utiles pour écrire *The Holy War*. Voir, par exemple, Roger Sharrock, « The Christian warfare », *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1968, pp.118-137. Nous pensons, cependant, que sa source d'inspiration pour cette allégorie fut principalement la Bible. Les guerres, incarnation du perpétuel conflit entre le Bien et le Mal, dans l'Ancien Testament sont une matière riche en images pour Bunyan. D'ailleurs, Bunyan ne fait presque jamais allusion à ses trois ans de service militaire. La seule fois où il nous renvoie à cette période c'est dans *Grace Abounding* lorsqu'il raconte comment un camarade prit un jour son tour de garde, et fut tué par une balle.

³⁹ I Pierre 5, 8.

l'animal a été certainement consolidé dans l'esprit de Bunyan et ses contemporains prédicateurs puritains par les paroles du psalmiste : « Like as a lion that is greedy of his prey, and as it were a young lion *lurking in secret places*⁴⁰ ». L'efficacité du fauve réside surtout dans sa technique de chasse. Semblable à lui, Satan flaire le pèlerin marchant dans les voies du Seigneur, et il se cache habilement, pour donner l'impression qu'il n'existe pas, avant de se lancer à sa poursuite. C'est l'image que l'auteur nous offre du petit groupe des Diabolonians qu'Emmanuel n'a pas pu trouver pour chasser. Ces Diabolonians restent cachés dans la ville de Mansoul. Dans un silence total, ils agissent discrètement pour préparer l'assaut de leur maître, Diabolus⁴¹.

Bunyan insiste beaucoup sur l'utilisation de cette méthode démoniaque contre les chrétiens. Selon lui, Satan est un adversaire redoutable par ses techniques, le mensonge et la ruse. Il est capable de tenter Adam et Eve, les êtres les plus proches de Dieu, entraînant avec eux toute leur descendance. Les œuvres de Bunyan soulignent comment l'homme court un réel danger s'il ne se méfie pas. Satan est dangereux, patient et séducteur pour perdre l'homme. Contrairement à certains théologiens puritains⁴², Bunyan pense que son acharnement vise surtout les puritains baptistes, les seuls « vrais » enfants de Dieu, qui sont donc des proies de choix pour le démon. Les sectaires (quakers, divagateurs, niveleurs, etc.) ne l'intéressent pas, ni les autres croyants (ministres officiels, catholiques, juifs et musulmans), puisqu'ils vont au contraire servir sa cause. Le puritain Spurgeon, grand admirateur de Bunyan,

⁴⁰ Psaume 17, 12. (Les italiques sont de nous)

⁴¹ Voir aussi plus haut ce que nous avons dit sur les démons et leurs activités nocturnes.

⁴² Comme Thomas Brooks qui écrit : « Satan hath snares for the wise and snares for the simple; snares for hypocrites, and snares for the upright; snares for generous souls, and snares for timorous souls; snares for the rich, and snares for the poor; snares for the aged, and snares for youth, &c. Happy are those souls that are not taken and held in the snares that he hath laid! », Brooks, *op. cit.*, p. 12.

explicite bien ce point :

Too generally I have noticed that when a man has no devil, he has no God! Usually when a man does not believe there is a devil, it is because he never experiences his attacks, and probably never will, for the devil does not take the trouble to go and look after those he is sure of! « Oh, no, » he says, « let them take their ease; I do not need to tempt them. » Experience will be to man, after all, the best proof of this, and we cannot expect that those who have never known the joys of the Holy Spirit will know much about the attacks of the Evil Spirit; nor that those who doubt that there is a God, can ever be much tormented with the devil. « Oh, » says Satan, « let them alone, they will fall into the ditch of themselves! There is no need that I should go abroad after them. » I think I remember telling you of Mr. Beecher's illustration. When the Negro went out with his master to catch wild ducks, one of the ducks being a little wounded, the master made the most desperate efforts to get it, but he observed that when it was dead and had fallen down, his master did not bother much about it because he could pick it up at any time. And so it is with dead souls. The devil can pick them up at any time! It is those that are wounded, that have some life left, that he is afraid of losing. Such as these he is sure to pursue; he will be always striving to get them safe in his grasp⁴³.

Pour les puritains, le monde est un désert où rôdent des bêtes sauvages en quête d'une proie facile. Les prédicateurs ne cessaient de le rappeler aux croyants, d'où la nécessité, contre sa dangerosité, de rester en groupe pour survivre. Dans son *An Exposition of the Parables* Benjamin Keach écrit :

In a howling wilderness are many savage and devouring beasts of prey, so that it is dangerous to pass through it; and especially if a sheep should chance to stray away, and be lost in a wilderness, it is by those beasts in eminent danger of being devoured: so in this world are many wicked men, who are of a savage and cruel nature; and although they are in the

⁴³ Spurgeon, *op. cit.*, p. 45.

shape of human creatures, yet they have the nature or qualities of lions, tigers, wolves, bears, serpents, foxes⁴⁴.

D'une manière encore plus subtile, le poète Milton avertit son lecteur du risque d'être seul dans ce monde-désert. Dans *Paradise Lost* (Book IX), Eve devient une proie facile pour le serpent lorsqu'elle est seule. En effet, le serpent a pu persuader Eve de manger le fruit de l'arbre défendu lorsqu'elle s'est éloignée d'Adam pour la récolte. La métaphore de Satan comme lion s'inscrit dans ce registre là. Le lion s'empare souvent de la « brebis égarée », lorsque celle-ci s'écarte du troupeau. A cet instant seulement, elle devient alors une proie facile pour lui. Pour Satan, la tactique est la même, il s'acharne sur le croyant qui s'éloigne de la communauté : « Christ's lost sheep were seized and made a prey of by dogs, lions, bears, and wolves; and they had torn them in a cruel manner », explique Benjamin Keach⁴⁵.

Bunyan décrit également ce danger dans *The Life and Death of Mr. Badman*. L'une des causes de la ruine de Mrs Badman est justement son éloignement de la vie sociale puritaine (de l'Église). Elle prendra seule la décision d'épouser Mr. Badman au lieu de se concerter avec ses frères de foi, ou avec un pasteur de son Église. De même, lorsqu'elle se trouve en plein conflit avec lui, elle veut assumer seule la situation au lieu de la partager avec son Église. Ce genre de comportement amène Bunyan à prononcer ces paroles : « What if she had engaged a Godly Minister or two to have talked with Mr. Badman?⁴⁶ » Son attitude, elle en prendra conscience trop tard, dénote un manque d'humilité, en dépit de sa piété, qui va la fragiliser face à un prédateur, agile et habile, tel Satan⁴⁷.

⁴⁴ Keach, *An Exposition of the Parables*, p. 332.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 343.

⁴⁶ *Badman*, p. 73.

⁴⁷ Juste avant sa mort, Mrs Badman s'aperçoit de son erreur, et exhorte ses enfants à ne jamais mener une vie solitaire (prendre des décisions seuls) : « If thou shalt live to marry, [...] trust not thine own eyes, nor thine own judgment; I mean as to that persons godliness that thou art invited to marry. Ask counsel of good men, and do nothing therein, if he lives, without my Minister's advice », *Badman*, p. 144.

Bunyan tient Mrs Badman pour seule responsable, considérant la communauté ecclésiale comme une force pour chaque individu. Il faut se rappeler que lorsque Christian, voulant quitter sa ville vouée à la destruction, n'aurait pu s'en échapper seul, sans l'aide d'Evangelist, ni trouver son chemin vers la cité de Dieu. Ceci souligne, en particulier, l'importance du prédicateur baptiste, dans la congrégation de Bedford, pour aider l'âme qui s'égare au milieu des dangers du désert de ce monde⁴⁸. A noter aussi, que, pour soulager Christian de l'étreinte de la solitude qui l'accompagne durant son voyage, Bunyan l'autorise à faire des pauses comme dans la Maison de l'Interprète (*House of the Interpreter*) et le Palais de Beauté, des lieux où Christian peut s'instruire et se ressourcer spirituellement avec les membres de sa congrégation. Cette idée, Roger Sharrock l'explique bien :

Like the Interpreter's House, the House Beautiful is a place of reaction and instruction [...] The House Beautiful symbolizes Christian's attachment to a community of believers, like Bunyan's entry into fellowship with the Bedford Separatists who had Gifford for pastor. He meets the damsels Discretion, Piety, Charity and Prudence; that is to say, he learns to cultivate these virtues; and here is prepared for the battles of temptation that are to come by obtaining armour which is called All Prayer⁴⁹.

Après les longues journées de marche de Christian pendant son pèlerinage, ces pauses sont impératives pour le stimuler. L'instruction et le repos, il les trouve dans son Église au milieu de ses frères et sœurs. L'Église à cette époque, surtout, est une société dans une société, comme le fait remarquer Roger Sharrock⁵⁰. Les souffrances spirituelles des frères d'Église lui rappellent qu'il n'est pas seul à connaître angoisses

⁴⁸ Pour le thème d'Evangelist comme personnage qui symbolise le prédicateur de l'Église de Bedford, voir Sharrock, *John Bunyan*, p. 77 et dans *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come*, ed., Roger Sharrock, Londres, Penguin Classics, 1987, p. 280 ; Keeble, *The Pilgrim's Progress*, pp. 265-6, n. 9.

⁴⁹ Sharrock, *John Bunyan*, p. 81. Pour le thème de *House Beautiful* comme représentation de l'Église de la congrégation de Bedford, voir Michael Mullett, *John Bunyan in Context*, pp. 201-2 ; Sharrock, *The Pilgrim's Progress*, p. 281, n. 15 ; Hill, *Turbulent*, p. 201.

⁵⁰ Sharrock, *John Bunyan*, de, p. 109.

et luttes intérieures, et que leurs conseils l'éclairent contre les pièges des démons. Ainsi, Christian sort du Palais de Beauté (*Palace Beautiful*), bardé d'une armure efficace pour affronter Apollyon, ce monstre à la gueule de lion, cette créature qui lui demande : « To transfer his allegiance from God to Satan⁵¹ ». L'introduction du personnage de Hopeful, sans lequel il serait difficile d'imaginer Christian dans le Fleuve (*River*) et le Château du Doute (*Doubting Castle*), montre que ses conseils lui ont été d'une aide fort précieuse : « Here is the blessing of a hopeful companion; here is excellent counsel », écrit George Offor. De même, Hopeful se félicite d'avoir Christian à ses côtés, sans lui, il aurait peut-être succombé aux tentations : « I acknowledge myself in a fault; and had I been here alone, I had, by sleeping, run the danger of death. I see it is true that the wise man saith, 'Two are better than one'⁵² ».

C'est justement ce contact spirituel qui fait défaut à Mrs Badman. Si elle avait demandé aux pasteurs de son église, ils lui auraient peut-être recommandé, plutôt que Mr. Badman, un mari pieux, qui aurait partagé sa foi pour son bonheur⁵³. Mais Mr. Badman, symbole du mal, comme le lion est le symbole du démon, interdit à sa femme de garder contact avec son Église, symbole du bien.

Le fait de recommander l'esprit communautaire peut paraître contradictoire avec l'aspect plus individuel qui se dégage dans *The Pilgrim's Progress*. Dans ce dernier, Bunyan semble plutôt vouloir caractériser une vie spirituelle intériorisée plus proche de la sienne. Le fait que Christian quitte ses voisins, ses amis et même sa propre famille pour vivre seul des années durant, le suggère en tout cas. Rappelons aussi que le pèlerin a eu l'opportunité de vivre en société dans le Village *Morality* et la Ville de la Vanité, il a pourtant préféré la solitude. En vérité, Bunyan, ainsi que les théologiens baptistes, ne recommandaient pas aux croyants de vivre en marge de la

⁵¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵² « The wise man » est sans aucun doute la Bible : « Two are better than one; because they have a good reward for their labour », Ecclésiaste 4, 9.

⁵³ « If this women had had a good Husband, how happily might they have lived together! », *Badman*, p.72.

société ou de mener une vie trop individualisée. Les baptistes particuliers auxquels appartenait Bunyan ne cessaient de prôner la vie de groupe. Le premier pasteur de l'église de Bedford, John Gifford, leur recommandait de la vivre dans une fraternité exemplaire, le contraire pouvant les affaiblir face à leurs ennemis, à l'instar de la bête qui s'éloigne du troupeau. Bunyan s'exprima clairement sur la dislocation et l'isolement des frères :

And since you would know by what name I would be distinguished from others; I tell you, I would be, and hope I am, A Christian ; and choose, if God should count me worthy, to be called a Christian, a Believer, or other such name which is approved by the Holy Ghost (Acts 11 : 26). And as for those factious titles of Anabaptists, Independents, Presbyterians, or the like, I conclude, that they came neither from Jerusalem, nor Antioch, but rather from hell and Babylon; for they naturally tend to divisions⁵⁴.

Pour lui, les frères doivent rester groupés, soudés, car le lion démoniaque rôde toujours alentour guettant le moment propice pour dévorer les indisciplinés. Dans *Christian Behaviour*, Bunyan exprime l'importance pour les croyants de mener une vie solidaire par cette belle image : « Christians are like the several flowers in a garden, that have upon each of them the dew of heaven, which being shaken with the wind, they let fall their dew at each other's roots, whereby they are jointly nourished, and become nourishers of one another⁵⁵ ». Dans son *Last Sermon* (1688), il reprend l'un des derniers conseils de son mentor, Gifford, pour sensibiliser ses disciples aux dangers de la discorde entre les frères : « If you are the children of God, live together lovingly. If the world quarrel with you, it is no matter; but it is sad if you quarrel together. If this be amongst you, it is a sign of ill-breeding, it is not according to rules you have in the Word of God⁵⁶ ».

⁵⁴ John Bunyan, *Peaceable Principles and True: Or, A Brief Answer to Mr. D'Anver's and Mr. Paul's Books Against my Confession of Faith* (WJB 2, p. 2).

⁵⁵ MW 3, p. 55.

⁵⁶ John Bunyan, *Bunyan's Last Sermon* (WJB 3, p. 4).

La solitude de Christian, image de tout croyant, ne remet pas en cause cette théologie du vivre ensemble. Si le pèlerin reste seul ce n'est surtout pas un choix délibéré. Avant de quitter son entourage, il fait tout ce qu'il peut pour convaincre ses proches de fuir avec lui la Cité de la Destruction. Personne n'ayant voulu l'écouter, il se voit contraint de partir seul, d'autant que le puritanisme met en garde les fidèles de la mauvaise compagnie. Mieux vaut être seul que mal accompagné, ainsi s'affirme une solitude par la force des choses. On retrouve aussi cette solitude dans la théologie calviniste de la prédestination. *The Pilgrim's Progress* donne l'impression que toute l'humanité est sur le point de périr, hormis Christian (Faithful et Hopeful). Il en est ainsi, car le nombre des élus est compté.

L'autre point qui fait ressortir la solitude dans cette allégorie est, cette fois-ci, d'ordre plus réaliste. Comme nous l'avons signalé plus haut, Bunyan lui-même a expérimenté une grande solitude avant de trouver une certaine stabilité spirituelle. C'est seul et terrorisé à l'idée d'être parmi les damnés qu'il traverse ce qu'il nomme les « hauts et les bas » de son existence. Nombreux étaient ceux qui basculèrent dans le désespoir au XVII^e siècle. Ce constat réaliste du croyant solitaire est bien représenté par Christian qui évite presque tous les pèlerins dans sa course vers la Cité Céleste (*Celestial City*).

Mais ce n'est pas pour autant qu'il faut penser que Bunyan encourage la solitude. Si le croyant doit éviter la mauvaise compagnie, il est invité, en revanche, à ne pas s'éloigner du groupe, pour ne pas être dévoré par le prédateur à l'affût. La seconde partie de *The Pilgrim's Progress* recommande de vivre en communauté. Les pèlerins et la famille de Christiana nous donnent une image d'un groupe, si petit soit-il, fort harmonieux et bien soudé. Ce groupe nous renvoie à la congrégation de Bedford qui prêche l'union des frères et sœurs. « Some of the new characters of the Second Part seem convincing likenesses of the Bedford 'brethren' and 'sister' », écrit

Roger Sharrock⁵⁷. On peut en déduire aussi que Mercy, contrairement à Mrs. Badman, n'a pas succombé à la séduction de M. Brisk parce qu'elle se trouve au milieu de Christiana, James, Samuel et autres. D'ailleurs, c'est avec Matthew qu'elle se marie, et ce sera un mariage réussi, au contraire de celui de Mrs. Badman⁵⁸.

2.1.3. L'illusion du danger du lion

Nous avons vu les principales images représentées par le mot « lion ». Nous étudierons à présent le passage où Christian se trouve face aux deux lions, car cette scène à elle seule mérite l'attention.

Dans *The Pilgrim's Progress*, juste à côté de la route étroite, se trouve un magnifique palais dont le nom est « Beautiful ». C'est un lieu pour recevoir et récompenser les pèlerins. Les démons, qui ne supportent pas de voir l'homme se réjouir des bienfaits de Dieu, multiplient les obstacles pour en rendre l'accès difficile. Ce danger qui terrorise les pèlerins, qu'il soit la représentation de l'État, de l'Église Établie ou des démons, peu importe, n'est en fait qu'une illusion. Ces lions féroces qui rugissent face aux pèlerins sont prêts à bondir pour les dévorer. Mais, même si on ne peut le voir, ces terribles fauves sont attachés, ils ne peuvent pas dévorer les pèlerins. Voici l'image que Bunyan nous offre : les lions sont une incarnation du danger qui guette les croyants pendant leur pèlerinage. Cependant, ces embûches rencontrées dans la voie sacrée, bien qu'elles soient cruelles, ne pourront jamais annihiler ou atteindre les « vrais chrétiens », car leur pouvoir démoniaque est limité. Cette image, reflet d'un dogme chrétien qui tire ses racines de la Bible. L'Apocalypse nous rapporte que le Christ reviendra pour régner avec les saints pendant mille ans, s'emparera du dragon (Satan) et de toutes les forces maléfiques,

⁵⁷ Sharrock, *John Bunyan*, p. 138.

⁵⁸ Pour l'importance de l'Église dans la vie du chrétien, voir Gordon S. Wakefield, « Bunyan and his Church », *Bunyan the Christian*, Londres, HarperCollins Religious, 1992, pp. 66-71.

pour les enchaîner durant toute cette période. Ainsi attaché, l'emprise du diable est limitée⁵⁹.

Nabuchodonosor et Pharaon avaient le pouvoir d'asservir les Israélites pendant de longues années, sans jamais arriver à affaiblir leur foi, ni les anéantir. Néron et les autres empereurs romains des premiers siècles de notre ère avaient, eux aussi, pouvoir sur les Chrétiens, mais leur tyrannie fut vaine : le christianisme se propagea aux quatre coins du monde, en dépit des terreurs que les premiers chrétiens subissaient.

L'autre passage de la Bible qui illustre cet enseignement est l'histoire de l'épreuve de Job. Bien que Satan ait eu le pouvoir, reçu de Dieu, de le priver de ses richesses, de lui faire perdre ses fils et filles et de l'atteindre dans sa chair, de la tête aux pieds (pour le détourner de la droiture), il ne put toutefois atteindre sa vie, elle appartient à Dieu qui peut seul la lui reprendre, comme il le dit dans une phrase devenue célèbre : « Dieu donne, Dieu reprend ». En fait, Job en sortira vainqueur. John Owen, dans *Overcoming Sin & Temptation*, explicite ce pouvoir en fait limité du démon contre les élus de Dieu, en s'appuyant sur les Écritures. Et le passage mérite d'être cité longuement :

God stops many men in their ways, upon the conception of sin, by an argument taken from the difficulty, if not impossibility, of doing that [which] they aim at. They have a mind unto it, but God sets a hedge and a wall before them, that they shall judge it to be so hard and difficult to accomplish what they intend, that it is better for them to let it alone and give over. Thus Herod would have put John Baptist to death upon the first provocation, but he feared the multitude, because they accounted him as a prophet (Matt. 14 : 5) [...] The Pharisees were in the very same state and condition. They would fain have decried the ministry of John, but durst not for fear of the people (Matt. 21 : 26); and by the same

⁵⁹ Voir l'Apocalypse 20. Cette vision de Jean est le cheval de bataille des *quinto monarchistes* (*Fifth Monarchists*), qui croyaient que le millénaire apocalyptique était proche, durant le XVII^e siècle. Les études sur Bunyan ont démontré que l'auteur fut influencé par cette secte.

argument were they deterred from killing our Savior, who had highly provoked them by a parable setting out their deserved and approaching destruction (Matt. 21 : 46). They durst not do it for fear of a tumult among the people, seeing they looked on him as a prophet. Thus God overawes [restrains] the hearts of innumerable persons in the world every day, and causes them to desist from attempting to bring forth the sins which they had conceived. Difficulties they shall be sure to meet with ; yea, it is likely, if they should attempt it, it would prove impossible for them to accomplish. We owe much of our quiet in this world unto the efficacy given to this consideration in the hearts of men by the Holy Ghost; adulteries, rapines, murders are obviated and stifled by it. Men would engage into them daily, but that they judge it impossible for them to fulfill what they aim at⁶⁰.

Bien avant Owen, Luther considérait que les tyrans n'avaient pas réellement le pouvoir absolu sur les croyants : « Although, then, that these tyrants, and these enemies of ours, do accuse us, and make us afraid, yet can they not drive us to despair, nor condemn us⁶¹ ».

Bunyan représente très bien ce point à travers Appolyon et Giant Despair dont Christian finalement triomphe. Dans le même esprit, les lions devant le Palais de Beauté ont le pouvoir de semer la terreur. Ils sont là uniquement pour faire rebrousser chemin aux pèlerins. Cette frayeur devient une épreuve de plus pour distinguer les vrais des faux pèlerins : « [Lions] are placed there for trial of faith where it is », dit Watchful à Christian⁶². Christian en sort vainqueur, contrairement aux Timorous et Mistrust, qui échouent. Ces derniers sont semblables à Ésaü qui va jusqu'à vendre son droit d'aînesse à Jacob pour assouvir sa faim avec un plat de lentilles.

Bunyan nous apprend que Christian ne peut savoir que les pouvoirs des forces du mal ont des limites, représentées par les chaînes qu'il ne peut voir : « The

⁶⁰ John Owen, *Overcoming Sin & Temptation*, pp. 345-346.

⁶¹ Marthin Luther, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Philadelphie, Smith & Co, 1860, p. 36.

⁶² *PP*, p. 45.

Lions were chained, but he saw not the Chains⁶³ ». Pourtant, il continue sa course. Pareillement, Mistrust et Timorous n'aperçoivent pas les chaînes : c'est bien pour cela qu'ils rebroussent chemin, terrorisés par les fauves. Peut-on en déduire alors que Christian n'a pas eu peur ?

Bien au contraire, Bunyan l'affirme, son héros fut saisi, lui aussi, de peur : « Christian, You make me afraid » ; « Now, thought he, I see the dangers by which Mistrust and Timorous were driven back. Then he was afraid, and thought also himself to go back after them » ; « Then I saw that he went on, trembling for fear of the lions » ; « *Thou [Christian] wast also almost perswaded to go back, at the sight of the Lions*⁶⁴ ». Et c'est là où nous constatons que Bunyan ne veut pas faire de son personnage un héros au courage inébranlable, à l'instar des héros de la littérature médiévale, comme Beowulf, qui affrontent toute sorte de dangers sans éprouver la moindre terreur ou connaître la moindre faille.

Dans plusieurs scènes, Bunyan dépeint un héros fragile, faible comme chacun de nous peut l'être. Mais pourquoi alors Mistrust et Timorous reviennent-ils sur leur pas et non Christian ? Bunyan nous transmet sa théologie avec subtilité : la technique de « la pluralité dans l'unité », citée plus haut. Mistrust et Timorous ne sont que deux faces de la même pièce ; en d'autres termes, ils sont deux attributs du même personnage, un faux croyant. C'est un chrétien de Bedford du XVII^e siècle qui prétendit avoir la vraie foi et voulut se recueillir dans le royaume de Dieu⁶⁵, mais qui fut à la fois peureux (Timorous) et méfiant par manque de confiance en Dieu, en se montrant trop pessimiste pour l'avenir (Mistrust). Les deux faiblesses conjointes deviennent une tare que le puritanisme fustigeait. Ainsi voit-on toute la différence entre le personnage Mistrust/Timorous et celui de Christian, qui, certes, a eu peur lui

⁶³ *PP*, p. 45.

⁶⁴ *PP*, p.58.

⁶⁵ « *Timorous* answered, That they were going to the City of Zion », *PP*, p. 42.

aussi des dangers que représentent les lions (de la même manière que Timorous), mais a su rester croire en Dieu pour l'avenir : « If I can get to the Celestial City, I am sure to be in safety there. I must venture⁶⁶ », tandis que Mistrust affirme : « if we came within reach, but they would presently pull us in pieces⁶⁷ ». Ainsi Bunyan comprenait la peur du croyant devant un danger, mais à la condition de ne pas céder au pessimisme⁶⁸. Car cela va à l'encontre de la Bible qui exhorte le croyant à avoir confiance en Jésus Christ⁶⁹.

Cette illusion du danger, Bunyan l'a vécue et assimilée. En effet, une fois qu'il eut atteint une certaine stabilité spirituelle, il prit conscience que tous les dangers qui le guettaient n'étaient qu'une illusion, puisque la providence était là pour le protéger et même le délivrer. Cependant, ce fut pour l'auteur une expérience de longue durée, à la manière de Christian, les chaînes qui tenaient Satan enchaîné ne devinrent visibles qu'au bout d'un long chemin, à ce moment seulement il se rendit maître de sa propre situation, en dépit des nombreuses menaces. C'est la raison pour laquelle, il écrit à ses disciples pour les reconforter dans leur foi. C'est alors que les images du lion et des chaînes lui sont utiles pour démontrer que le danger des forces maléfiques ne peut rien contre le croyant, ni l'atteindre dans sa foi. C'est le même enseignement que l'on peut voir dans la Vallée de l'Ombre de la Mort :

In this light therefore; he came to the end of the *Valley*. Now I saw in my Dream, that at the end of this Valley lay blood, bones, ashes, and mangled bodies of men, even of Pilgrims that had gone this way formerly: and while I was musing what should be the reason, I espied a little before me a cave, where two Giants, *Pope* and *Pagan*, dwelt in old

⁶⁶ *PP*, p.42.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ C'est une critique subtile à l'encontre de certaines sectes dissidentes de cette époque, comme les divagateurs (*Ranters*), certains quakers, les niveleurs (*Levellers*) ou les bêcheurs (*Diggers*), qui manquaient de foi en l'avenir, aux yeux de Bunyan. C'est ce que nous pouvons lire entre les lignes de Michael A. Mullett : « Bunyan espouses a 'strictly conservative' political outlook and – no Levellers or Diggers – expresses hopes which are 'centered on the next world, not on this », *John Bunyan in Context*, p. 199.

⁶⁹ Par exemple, « For we are saved by hope », Romains 8, 24.

time, by whose Power and Tyranny, the Men whose bones, blood, ashes, etc., lay there, were cruelly put to death. But by this place *Christian* went without much danger; whereat I somewhat wondered. But I have learnt since, that *Pagan* had been dead many a day; and as for the other, though he be yet alive, he is, by reason of age, and also of the many shrewd brushes that he met with in his younger dayes, grown so crazy and stiff in his joynts, that he can now do little more than sit in his *Caves* mouth grinning at Pilgrims as they go by, and biting his nails, because he cannot come at them⁷⁰.

Le danger est représenté dans cette scène par le sang et les os des nombreux cadavres de pèlerins qui avaient autrefois marché dans le chemin sacré. Comme les deux lions devant le Palais de Beauté, les géants persécuteurs sont aussi deux : *Rome* et *Pagan*. Et comme eux, ils tyrannisent les pèlerins.

Un autre point de convergence entre les deux scènes, est l'illusion du danger. Les deux géants peuvent effrayer les pèlerins mais ils ne peuvent pas les atteindre. La menace du Pape (« You will never mend, till more of you be burned »), est comme les deux lions qui rugissent mais ne peuvent réellement atteindre *Christian*. Mais ce qui distingue les deux scènes c'est la manière artistique avec laquelle Bunyan représente le fait que les persécuteurs ne peuvent jamais arriver à leur fin. Dans la première scène, les lions sont attachés. Le terme « *chains* » est une image concrète qui visualise l'impuissance des lions (et donc le danger qu'ils représentent pour le croyant). Dans la scène la Vallée de l'Ombre de la Mort, l'auteur choisit de représenter l'illusion du danger par des images abstraites : *Pagan* ne peut nuire au croyant, car il est en fait « mort », et *Pope*, car il est trop « vieux ». Ici, Bunyan nous donne son propre avis sur le paganisme et le catholicisme qu'il considère comme un danger pour le croyant. Il était persuadé que le paganisme avait disparu en Angleterre et en Europe, puisque les gentils n'étaient plus païens. En allégorisant ainsi le pape, Bunyan fait notamment allusion aux massacres des

⁷⁰ *PP*, p. 66.

protestants durant le règne catholique de Marie Tudor (1553-1558). L'ouvrage qui aurait aiguisé sa sensibilité à ce sujet est le *Book of Martyrs* de John Foxe. Selon Richard Greaves, la menace de *Pope* de brûler d'autres pèlerins est un avertissement implicite de ce qui pourrait arriver aux protestants sous un roi ou une reine catholique⁷¹. Ce n'est peut-être pas cependant la seule façon d'envisager cette scène. En effet, la menace directe de la tyrannie catholique semblait moindre au milieu des années 1670, tout du moins avant le *Popish Plot* de 1678. C'est peut-être la raison pour laquelle Bunyan décrit *Pope* perclus par la vieillesse, ne pouvant que ronger ses ongles :

But by this place *Christian* went without much danger [...] and as for the other, [...] by reason of age, [...] grown so crazy and stiff in his joynts, that he can now do little more then sit in his Caves mouth, grinning at Pilgrims as they go by, and biting his nails, because he cannot come at them. *Christian* went on his way [...] he held his peace, and set a good face on't, and so went by and catcht no hurt⁷².

La mort du paganisme et la sénilité du catholicisme semblent offrir une image sereine du futur de la religion protestante dans le royaume mais pourtant le danger reste encore présent dans l'allégorie. Les lions ne peuvent certes pas dévorer le croyant, car ils sont enchaînés, mais ils ne sont pas morts ou sur le point de mourir de vieillesse. En d'autres termes, ils peuvent atteindre les pèlerins si leurs chaînes se brisent, par exemple, ou s'ils arrivent de se libérer d'une manière ou d'une autre. Ils ne sont que momentanément hors d'état de nuire. Cette distinction entre le danger que représentent les lions du Palais de Beauté et celui que représentent les deux tyrans peut s'observer dans le comportement de *Christian*. Devant les lions, il a tout d'abord très peur : « He was afraid, and thought also himself to go back after them,

⁷¹ Geaves, *The Glimpses of Glory*, p. 245.

⁷² *PP*, p. 66.

for he thought nothing but death was before him⁷³ ». En revanche, devant Pope et Pagan, l'auteur semble nous parler de ces tyrans avec détachement, car Christian ne semble pas effrayé. Ce dernier scrute les lieux puis reprend son chemin tranquillement, comme si de rien n'était, car le danger est mort ou sur le point de mourir.

Si le danger des lions n'est qu'une illusion, comment vient-on à dépasser sa peur ? Par quel moyen peut-on voir que ces dangers ne sont pas réels ?

2.1.4. La foi et le danger des lions

L'autre enseignement que Bunyan veut transmettre est que la foi est le seul et l'unique moyen qui permet d'obtenir le discernement et de voir que le danger n'existe pas, malgré les apparences. Comme nous l'avons signalé, les lions ne peuvent atteindre Christian, car ils sont attachés. Les forces du mal ne peuvent nuire à celui qui croit en Dieu, car leur pouvoir diabolique est limité. Le danger irréel par lequel Satan et ses disciples (Diablonians) terrorisent les hommes est illusoire pour le croyant. Ce n'est qu'une ruse et un moyen pour faire croire qu'il y a bel et bien un réel danger dans la voie choisie pour aller vers Dieu. L'Exode⁷⁴ raconte comment les sages égyptiens ont tenté d'effrayer Moïse et Aaron en transformant leurs verges en serpents. Ils tentèrent ainsi de dissuader les prophètes, osant se dresser contre Pharaon, de cesser leur entreprise. Mais comme Moïse et Aaron étaient des prophètes et avaient la foi en Dieu, ils étaient capables de voir dans les serpents non un danger mais un semblant, une illusion de danger ; d'apparence, les créatures étaient des serpents dangereux, mais en vérité, elles n'étaient que de simples verges, en d'autres termes, un trompe-l'œil. De même, les puritains pensaient que Satan arrivait à faire

⁷³ *PP*, p. 45.

⁷⁴ Exode 7, 8-12.

déchoir l'homme en usant d'enchantement. Offor commente le désespoir du Christians dans le Château du Doute (*Doubling Castle*): « Satan has the art of making the most of every sin; he can make every hair on the head as big as a cedar⁷⁵ ». Ce stratagème est efficace sur les gens qui n'ont pas la vraie foi en Dieu ; sur les chrétiens qui n'ont pas assez de confiance en leur Seigneur, comme c'est le cas pour Timorous/Mistrust. En revanche, si l'on a une foi forte en Dieu, l'apparence du danger n'a pas prise. C'est pour cette raison que Watchful fait ce reproche à Christian : « Is thy strength so small? » n'a-t-il pas assez de foi pour voir et s'apercevoir que les lions sont attachés ? Lorsque Darius donna l'ordre qu'on amenât Daniel et qu'on le jetât dans la fosse aux lions, la férocité de ces fauves ne fait pas flancher Daniel, car sa foi en Dieu est si grande qu'il perçoit dans la menace des lions une simple illusion⁷⁶. Et Jésus dit des gens de grande foi qu'ils feront des miracles dans des situations fort périlleuses : « He that believeth and is baptized shall be saved [...] They shall take up serpents; and if they drink any deadly thing, it shall not hurt them⁷⁷ ». Les protestants aimaient relater dans leurs ouvrages ces histoires bibliques où l'élu de Dieu résiste stoïquement aux dangers et aux menaces de leurs persécuteurs. Dent écrit :

Abraham was in trouble, but delivered. Job in trouble, but delivered.
David in great troubles, but delivered. The three children in the furnace,
but delivered. Daniel in the lion's den, but delivered. Jonah in the whale's
belly, but delivered. Paul in innumerable troubles, but delivered out of
all⁷⁸.

Cette victoire des prophètes inspira les écrivains et théologiens puritains à voir en eux des exemples qu'il faut toujours observer durant la vie du croyant. Selon Thomas Watson : « Observe the examples of God's mercy to saints. Jeremiah was preserved

⁷⁵ *The Pilgrim's Progress* (WJB 3, p. 73).

⁷⁶ Daniel 6.

⁷⁷ Marc 16, 16-18.

⁷⁸ Dent, *op. cit.*, p. 93.

in the dungeon; the three children in the furnace; Daniel in the lion's den. These examples are props to faith, spurs to holiness⁷⁹ ».

Rappelons aussi l'épisode de Jésus et des apôtres sur le lac de Tibériade. Lorsque ses disciples aperçoivent leur Seigneur marchant sur l'eau, Pierre se précipite à sa rencontre mais, pris de peur, commence à se noyer, « [H]e cried, saying, 'Lord, save me'. And immediately Jesus stretched forth his hand, and caught him, and said unto him, 'O thou *of little faith*, wherefore didst thou doubt?'⁸⁰ ». On retient la morale suivante : si la foi de Pierre avait été grande, il aurait vu que le danger de la noyade n'était qu'une illusion; pareillement, si Christian était un homme de grande foi, il pourrait se rendre compte que les lions étaient enchaînés. L'analogie entre le reproche de Jésus à Pierre et celui de Watchful à Christian conforte cette thèse (du danger comme étant une illusion, une apparition irréaliste) : « O thou *of little faith*, wherefore didst thou doubt? » ; « Is thy strength [*faith*] so small? ». Avoir une grande foi signifie ne pas se laisser vaincre par sa peur, continuer à aller droit devant et surtout marcher toujours « au milieu » de la route, comme le dit Bunyan, entre tous les excès. Ainsi, les lions ne pourront jamais atteindre les pèlerins : « Keep in the midst of the Path, and no hurt shall come unto thee⁸¹ ». Whyte interprète ces mots de Bunyan en leur donnant un sens particulier :

The lions may roar at us till they have roared us deaf and blind, but we are far safer in the midst of that path than we would be in our own bed. Only let us keep in the midst of the path. When their breath is hot and full of blood on our cheek; when they paw up the blinding earth; when we feel as if their teeth had closed round our heart,—still, all the more, let us keep in the midst of the path⁸².

⁷⁹ Thomas Watson, *The Bible and the Closet : Or How we may Read the Scriptures with the most spiritual Profit*, Boston, Kendall & Lincoln, 1842, p. 39.

⁸⁰ Matthieu 14, 30-31 (Les italiques sont de nous)

⁸¹ *PP*, p. 45.

⁸² Alexander Whyte, *Bunyan Characters*, Londres, Oliphant Anderson and Ferrier, 1903, p. 149.

L'autre pèlerin, Faithful, lui aussi rencontre les lions sur sa route. Le Mal est toujours au rendez-vous pour terroriser les croyants. Cependant, l'expérience de Faithful est différente puisque les lions sont endormis lorsqu'il franchit la voie. Pour George Offor, le sommeil des lions est une image de l'accalmie des persécutions : « When Faithful passed they were asleep. It was a short cessation from persecution⁸³ ». Henri Talon y voit plutôt une référence à la conversion de Bunyan à la moitié des années 1650. Selon Roger Sharrock, ce sommeil représente la dernière période de persécution des dissidents. Richard Greaves, enfin, se montre plus explicite :

Although they are chained and sometimes sleep, their threat should not be minimized, especially during pilgrim's darker. In addition to disuading Timorous and Mistrust from continuing the pilgrimage, the lions terrify Christian, causing him to fear for his life. To the perspicacious reader the lions evoke the Foxian accounts of martyrs torn asunder by wild beasts. The Stuart state, Bunyan was suggesting, had the capacity to destroy nonconformists even though it might be relatively tolerant at the time he wrote⁸⁴.

Sur le plan littéraire, nous pensons que l'image du « lion endormi » s'inscrit aussi dans la thèse que nous avons développée : bien que le danger puisse paraître grand, il est toutefois limité. En d'autres termes, le danger n'est pas réel. Il est là, présent, mais incapable de nuire aux enfants de Dieu. Il est intéressant de souligner que Faithful affirme qu'il n'est pas sûr que les lions soient endormis, il dit : « I think they were a sleep⁸⁵ ». Comme si Bunyan nous disait que Faithful n'a pu voir (ou être certain d'avoir vu) les lions endormis, comme Christian qui n'a pas pu les voir

⁸³ *The Pilgrim's Progress* (WJB 3, p. 24).

⁸⁴ Greaves, *Glimpses of Glory*, p. 245.

⁸⁵ *PP*, p. 71.

enchaînés. Mais sa foi, comme son nom l'indique (Faithful), lui permet de persévérer et de traverser indemne : « I passed by the Porter⁸⁶ ».

Comparons maintenant Faithful à Mistrust. Le premier déclare à Christian : « *I think they were asleep* » et le deuxième lui déclare : « for just before us lye a couple of Lions in the way, whether sleeping or Waking we know not⁸⁷ ». L'hésitation de Faithful (*I think*) marque le manque de foi de celui-ci. Sa foi n'est pas assez grande pour prendre conscience réellement du danger. Mais c'est quelqu'un qui n'est pas totalement dépourvu de foi. Son sacrifice dans la Foire aux Vanités (*Vanity Fair*) en est la preuve. Quant à Mistrust et Timorous, ils n'ont point de foi, pour Bunyan. Ils ne savent rien : « whether sleeping or Waking we know not ». Ils ignorent si le danger est là ou non ; si le danger est actif ou non ; si le danger est éminent ou non. Ils ignorent tout. C'est justement par cette ignorance que le pèlerin du même nom termine en enfer à la fin de l'allégorie. C'est une ignorance qui dénote l'absence de foi. Atheist n'a pas pu aller jusqu'au bout de son voyage, car il ignore l'existence de la cité de Dieu : « There is no such place as you Dream of, in all this World⁸⁸ ». Mais Hopeful rappelle immédiatement à Christian que leur foi leur apprend qu'il y a bel et bien un tel endroit : « [A]re we not now to walk by Faith? Let us go on⁸⁹ ». Ici encore c'est cette foi qui fait défaut à Mistrust et Timorous pour voir si les lions sont endormis ou non ; ou s'ils sont enchaînés ou non. Elle manquera aussi à Simple, Sloth et Presumption qui sombrent dans un sommeil alors que le lion pourrait bondir à tout moment et les dévorer.

Dans la deuxième partie, Bunyan souligne encore une fois cette thèse du danger et de l'illusion. Cette fois, la scène est devant la Porte Étroite (*Wicket Gate*)

⁸⁶ *PP*, p. 71.

⁸⁷ *PP*, p. 42.

⁸⁸ *PP*, p. 129.

⁸⁹ *PP*, p.130.

au lieu du Palais de Beauté (*Palace Beautiful*), et le lion est remplacé par un chien⁹⁰. Lorsque Christiana arrive avec ses compagnons pèlerins devant la Porte, un gros chien aboie très fort pour les empêcher d'entrer : « [A] Dog came barking upon them. A Dog, and a great one too⁹¹ ». Mais en vérité, c'est plus de peur que de mal : le chien aboie mais il n'a pas le pouvoir de mordre, du moins, ceux qui ont le courage de persévérer dans leur foi, comme Christiana et ses compagnons. Notons comment Bunyan introduit cette idée : « Christiana began to knock, [...] she knocked and knocked again. But instead of any that answered, they all thought that they heard as if a Dog came barking upon them⁹² ». L'auteur n'écrit pas : « they all heard a Dog came barking upon them », mais « they all *thought* that they heard ». Il n'affirme pas que Christiana et son groupe ont réellement entendu les aboiements du chien ; ils n'ont eu que l'impression de les avoir entendus (« they all *thought* »). Bunyan renforce cette idée par une assertion hypothétique : « *as if* a Dog came barking upon them ». En somme, tous ces chiens et leurs aboiements⁹³ ne sont qu'une simple illusion. Ils sont comme toutes ces forces démoniaques (les autorités civiles et religieuses et les démons) qui tentent d'obstruer la voie de Dieu aux pèlerins.

Mais ces ennemis de la Vérité ne peuvent absolument rien contre les puritains puisqu'ils ont la foi. Les pèlerins de Bunyan (Christiana et ses compagnons de voyage) ont eu peur au départ : « [T]his made the Women and Children afraid⁹⁴ ». Mais au lieu de laisser la peur les envahir et ainsi leur faire rebrousser chemin, comme Timotous et Mistrust, ils persévèrent dans leur entreprise : « At last they

⁹⁰ Bunyan, comme ses contemporains puritains, utilise souvent la métaphore des animaux. Pour représenter le Mal, il a recours, en sus du lion, à l'ours et au chien : « [S]ince the lion and the bear hath not as yet devoured me », *PP*, p. 115 ; « Then they roar like Lions, yell like Dragons, howl like Dogs », *Badman*, p. 169. Le Roi David est connu comme celui qui emploie divers animaux sauvages pour représenter le Mal : « Le psalmiste accumule les images pour dépeindre la férocité de ses ennemis (taureaux, v 13 ; lions, v 14.22 ; chiens, v 17.21 ; buffles, v 22 », lit-on dans la Bible Osty, p. 1185. Dans la littérature religieuse, le chien personnifie souvent les forces démoniaques.

⁹¹ *PP*, p. 178.

⁹² *PP*, p. 178.

⁹³ Les aboiements des chiens nous rappellent les rugissements des lions, qui sont omniprésents dans *The Pilgrim's Progress*.

⁹⁴ *PP*, p. 178.

thought of knocking again, and knocked more vehemently than they did at the first⁹⁵ ». Cette insistance à dépasser leur peur intérieure est la preuve de leur grande foi, qui leur permet de percevoir dans la présence du danger l'absence de danger.

Cette image a déjà interpellé les théologiens chrétiens du Moyen Âge. Le commentateur du *Secret Marie* de St L.-M. Grignon de Montfort dit que « Les pères de l'Église nous disent qu'il [démon] est comme un chien attaché. Il peut bien tenter de nous effrayer, *il n'est pas véritablement dangereux*⁹⁶ ». Bunyan pense que les obstacles qui surgissent sur la route ralentissent certes le pèlerinage mais ne peuvent en définitive empêcher les vrais pèlerins d'arriver à destination. Le danger pour lui n'est qu'une illusion, une impression. Si l'on est vraiment armé de foi, on pourra assurément arriver à la cité de Dieu sain et sauf, comme Daniel qui sort indemne du danger des lions. Cela consiste à dire que posséder une grande foi peut faire des miracles, comme Jésus qui marcha sur les eaux. Rappelons que lorsque Satan dit à Bunyan qu'il est dépourvu de foi, ce dernier, pour se prouver qu'il a la foi, veut accomplir des miracles : « That there was no way for me to know I had faith, but by trying to work some miracle⁹⁷ ».

2.1.5 La mort du lion

L'Ancien Testament, où l'image du lion vaincu en tant que force du mal, nous offre deux scènes dont l'analogie avec *The Pilgrim's Progress* est frappante. Le Livre des Juges rapporte le combat de Samson contre un lion : lorsque Samson est sur le chemin vers Timna pour demander la main de sa nouvelle épouse (Dalila), un lion rugissant surgit en travers de sa route, que Samson va mettre en pièces sans

⁹⁵ *PP*, p. 178.

⁹⁶ Louis Sankale, *Avec Marie au pas de l'Esprit*, Marseille, Le Serment Fayard, 1990, p. 170.

⁹⁷ *GA*, parag. 51, p. 17.

armes, nous dit la Bible. L'homme a immortalisé cette scène scripturaire dans son œuvre artistique de l'antiquité à nos jours : de la peinture à la sculpture en passant par la littérature et même un opéra. Le lion, symbole du mal puissant et fort, est tué par un seul homme. L'autre personnage biblique, et non des moindres, qui va renforcer cette image est David. Alors qu'il n'est qu'un jeune berger, il a pu terrasser le lion et l'ours au grand étonnement de tous ceux qui l'entendaient⁹⁸. Les théologiens affirment que l'on a ici de belles images pour répondre aux questionnements, toujours d'actualité, relatifs au perpétuel conflit du mal et du Bien : ce conflit connaîtra-t-il une fin ? Qui sera le gagnant ? Et qui l'emportera ? La victoire de Samson, c'est la victoire du bien sur le mal. La force que le lion possède lui donne un ascendant sur les autres animaux : il les terrorise pour les dévorer. Mais Samson qui tire sa force de Dieu le déchire à mains nues comme un chevreau. Cette victoire est d'ailleurs un prélude à sa victoire sur les Philistins, ennemis de toujours du peuple de Dieu qu'ils terrorisaient.

On retrouve le même parallélisme dans le combat de David avec le lion qu'il terrasse, dont le souvenir le rassurera pour affronter le puissant Goliath devant Saül qui hésite à lui faire confiance, « The Lord that delivered me out of the paw of the lion, and out of the paw of the bear, he will deliver me out of the hand of this Philistine⁹⁹ ».

Ainsi, l'Écriture ne fait pas du lion un mal invincible. Bunyan reconnaît que cet animal est une force difficile à combattre, mais pas impossible à vaincre. Apollyon est représenté par l'auteur comme un redoutable monstre qui inflige toute sorte de maux aux pèlerins. Cette créature qui a une gueule de lion est sans aucun

⁹⁸ 1 Samuel 17.

⁹⁹ 1 Samuel 17, 37. Remarquons dans ce chapitre comment le lion et l'ours viennent rôder autour du troupeau. Lorsqu'ils enlèvent une brebis du troupeau, David, pasteur au sens propre et figuré, est là pour l'arracher de leur gueule. Cela souligne l'importance de rester en groupe sous la direction d'un chef spirituel.

doute l'écho des Écritures. Elle symbolise le mal personnifié¹⁰⁰. En la faisant fuir, Christian triomphe du mal. On retrouve la même idée un peu plus loin dans le pèlerinage : lorsque Christian a réussi à passer devant les deux lions qui se trouvent devant *House Beautiful*. Cette réussite est une victoire sur l'une des ruses des démons, qui s'acharnent à terroriser les pèlerins¹⁰¹.

Il est intéressant de noter une différence entre ces événements de *The Pilgrim's Progress*. Apollyon représente le mal qui nous assaille de l'extérieur, autrement dit, nos ennemis. Tandis que la lutte avec les deux lions dans la scène mentionnée plus haut se passe en fait dans notre intériorité. En passant devant ces lions, Christian réussit un sursaut psychologique : il se dépasse pour vaincre les propres forces animales qui sommeillent en lui, et qui tentent d'obstruer son chemin, par toute forme de tentations, comme la suffisance et cette recherche du plaisir et du confort : « *Temptations, when we meet them at first, are as the Lyon that roared upon Samson* », écrit Bunyan dans son autobiographie¹⁰². C'est pour cette raison qu'on ne voit pas Christian livrer un combat corps à corps avec ces lions comme il le fait avec Apollyon. Cette guerre plus psychologique et spirituelle l'oblige à vaincre cette peur interne qui le terrorise et l'empêche de se dépasser. Il n'y a ni épée ni

¹⁰⁰ George Offor résume l'image générée par ce monstre : « The description of Apollyon is terrible. This dreadful imagery is collected from various parts of Scripture », *The Pilgrim's Progress* (WJB 3, p. 89). Voir dans l'Apocalypse 9, 11 où le nom du roi des forces du mal est nommé Apollyôn.

¹⁰¹ *House Beautiful* est une récompense : après le danger, vient le réconfort. Une image qui nous rappelle l'histoire de Samson, qui trouve du miel (symbole de douceur) dans la carcasse du lion (symbole du danger). Cette image n'a pas échappé à Bunyan, qui la reprend dans son autobiographie pour exprimer la récompense après les tentations et les souffrances : « *Temptations when we meet them at first, are as the lion that roared upon Samson; but if we overcome them, the next time we see them, we shall finde a nest of honey within them* », *GA*, p. 1. Si Bunyan fait ce parallèle entre l'histoire de Samson et le croyant, c'est parce qu'il en a fait l'expérience. Lui-même a rencontré les dangers en étant menacé d'être incarcéré et d'être tué s'il ne revenait pas à la religion établie (donc rebroussait chemin comme Timorous et Mistrust). Il emploie le mot « lion » pour justement décrire cette dangerosité dans la préface de *Grace Abounding* : d'abord il affirme qu'il est dans la tanière : « I now [...] from the lions' dens, and from the mountains of the leopards (S. of S. 4 : 8), do look yet after you all », *GA*, p 1, en se référant à (Song of Song 4 : 8), puis il se décrit comme étant entre les dents des lions lorsqu'il est en plein tourments psychologiques : « I stick between the teeth of the lions in the wilderness », *GA*, 1. Mais à la différence de ceux qui ont fui le danger des lions (les « turncoats », comme il les appelait) l'auteur n'a pas succombé aux menaces de ses persécuteurs. En bravant le danger des lions, au prix de douze ans d'incarcération, il a été en définitive récompensé : il est devenu pasteur de la paroisse de Bedford et grand écrivain.

¹⁰² *GA*, p. 1.

armure, car l'ennemi est intérieur et son bouclier est Dieu. C'est ce qui amène Captain Conviction à déclarer : « [A] lion may be tamed by continual molestation¹⁰³ ». Ce combat est sans aucun doute plus pénible et plus long à mener, car plus sournois et difficile à cerner. C'est pourquoi le thème du péché d'orgueil est prédominant dans presque tous les ouvrages de Bunyan. Il insiste sur ce point, car il le considère comme la source de toute iniquité, comme Dent, qui avance que l'orgueil est la mère de tous les vices : « Phil. I pray you then, first of all begin with pride. Theol. You say well: for that indeed may well stand in the fore-front, since it is a master-devil, and the master-pock of the soul¹⁰⁴ ». En vérité, la thèse sur l'orgueil tient une place prépondérante dans la littérature anglaise en général. Le dramaturge élisabéthain Christopher Marlowe (1564-1593), par exemple, fit de l'orgueil la cause de la chute des anges :

Faustus: Was not that Lucifer an angel once?
Mephistophilis: Yes, Faustus, and most dearly lov'd of God.
Faustus: How comes it then that he is prince of the devils?
Mephistophilis: O, by aspiring pride and insolence;
For which God threw him from the face of heaven¹⁰⁵.

Bunyan n'est pas le premier à représenter le mal qui sommeille dans l'homme par un lion. Déjà bien avant l'apparition du protestantisme, on avait recours à cet animal pour souligner le mal intérieur, « L'Antiquité représentait souvent les dieux ou les héros mythiques, comme Hercule, comme des vainqueurs de lions, afin de signifier la victoire de l'esprit humain sur la nature animale¹⁰⁶ ».

Chez les puritains le croyant est véritablement une proie que Satan cherche à perdre. Alors que le Christ veut sauver l'homme, le démon veut sa chute et tout lui

¹⁰³ HW, p. 64.

¹⁰⁴ Dent, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁵ Christopher Marlowe, *The Tragical History of Doctor Faustus* (1604), Londres, Aldine House, 1905, p. 13.

¹⁰⁶ Michel Cazenave, ed., *Encyclopédie des Symboles*, trad., Françoise Périgaut, Gisèle Marie and Alexandra Tondat, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 365.

est bon, même le mensonge, pour dissuader les hommes de croire en Dieu et les persuader de suivre leurs propres passions sans aucune retenue. Il tenta l'humanité, à travers Adam et Eve, en les persuadant que l'obéissance à Dieu n'était qu'un leurre et signa ainsi sa damnation et la leur. Cette férocité est à l'image du lion. En effet, le lion entraîne sa proie une fois saisie pour la dévorer, comme Satan veut entraîner l'homme dans sa chute. Mais ne peut-on pas voir une sorte de contradiction entre cette attitude et la théologie puritaine de la justification ? Cette dernière affirme l'individu justifié et sanctifié une fois pour toute pour lui permettre de vivre plus sereinement sa foi. Or les prédicateurs répétaient que chaque croyant pouvait être à tout moment une victime de Satan, à la manière du lion qui guette sa proie. Ces avertissements donnent l'impression que le chrétien est appelé à subir sa vie durant les tentations, contrairement aux principes de la justification. On le voit dans le cas de Christian qui endure les épreuves tout au long de son voyage. Même à deux pas de la Cité Céleste, en franchissant la Rivière de la Mort, il doit de nouveau subir la souffrance de la traversée du fleuve. Mourir dans cette épreuve signifierait, spirituellement, une damnation. On peut donc se demander si le voyage de Christian s'inscrit bien dans le schéma traditionnel puritain de la transformation spirituelle. En effet, il a perdu son fardeau (image du péché) et revêtu d'une nouvelle tunique, reçu le parchemin (image de la grâce d'être élu). Pourtant il peine toujours spirituellement dans l'angoisse de perdre la confirmation d'être sauvé. La règle fondamentale qui émerge de *The Pilgrim's Progress* est rien n'est acquis définitivement, ce qui permet de penser alors que Bunyan, dans ce sens, se rapproche un peu de la doctrine arminienne, qui soutient que le saint peut perdre son salut, un point qui est tout à fait aux antipodes de la théologie calviniste. Cette obsession des puritains à représenter Satan comme un lion voulant déchirer les croyants peut remettre en question le schéma type de la conversion. Pourquoi Christian continue-t-il d'endurer les affres

de l'angoisse tout au long de son voyage ? Où est l'étape de la sanctification dans le voyage du pèlerin ? En effet, cette assurance spirituelle que peut donner la prédestination d'être sauvé contraste avec les angoisses que le croyant endure avant de prendre définitivement conscience de son élection. D'ailleurs certains historiens voient dans cette assurance d'être sauvé l'une des raisons majeures de l'émergence du capitalisme en Angleterre et dans le Nouveau Monde. La stabilité spirituelle, soutenue par la thèse calviniste, aurait contribué à la prospérité économique et sociale de certains puritains. Certains historiens l'affirment haut et fort, l'émergence du capitalisme vient de cette affirmation. Christopher Hill exprime ce point de vue en ces termes : « Calvinism liberated those who believed themselves to be the elect from a sense of sin, of helplessness; it encouraged effort, industry, study, a sense of purpose. It prepared the way for modern science¹⁰⁷ ». Max Weber est peut-être celui qui a le mieux insisté sur le lien entre le calvinisme et le capitalisme dans son œuvre *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

De ce fait, nous pouvons dire que *The Pilgrim's Progress* enfreint les règles de l'orthodoxie calviniste, car il ne suit pas, du moins à la lettre, le schéma traditionnel du salut. En théorie Bunyan est, comme William Perkins, pointilleux sur les étapes de la conversion (élection, vocation, justification, sanctification, glorification). Mais en pratique il ne peut pas rejeter en bloc la justification par les œuvres, comme s'il lui paraissait impensable de reléguer les œuvres dans un second rôle. C'est pour cela que la dichotomie espoir/désespoir traverse *The Pilgrim's Progress*. Cette conviction de l'importance de l'action (peut-être patente) lui permit de transcender la théologie puritaine de son Église. Et c'est justement cette position hétérodoxe qui donne à son allégorie une touche plus humaine et par la même une dimension presque universelle. Ainsi, plusieurs lecteurs, de génération, de culture et

¹⁰⁷ Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, Londres, Routledge Classics, 2010, p. 91.

de milieu différents, peuvent s'y reconnaître. Certes, il y a de la prédestination dans *The Pilgrim's Progress*, mais avec une marge de manœuvre. De là provient le suspense dans *The Pilgrim's Progress*, bien que l'ouvrage soit une allégorie de la conversion, donc d'un processus bien déterminé. Si Christian avait suivi, étape par étape, le cheminement de la conversion établie chez les puritains de cette époque, comme nous l'avons évoqué plus haut, *The Pilgrim's Progress* serait devenu une allégorie avec une évolution spirituelle : un cheminement de bien, en mieux et en meilleur. Alors que c'est plutôt une progression jalonnée de hauts et de bas, comme Bunyan nous l'indique d'ailleurs dans son autobiographie. Nous pensons que Bunyan devait cette position à son expérience personnelle, autrement dit, Bunyan, n'a pas érigé son œuvre en système mais plutôt en une expérience vitale pour aider le croyant et le mener au but sans aucune désespérance. Bien qu'en théorie, il reconnaisse que sa conversion a suivi le cheminement du salut, tel qu'il fut théorisé par les théologiens puritains, il ne pouvait, d'une manière ou d'une autre, ne pas considérer les efforts de l'homme pour son salut de moindre importance. C'était trop s'éloigner d'une certaine orthodoxie et faire fi des raisonnements théologiques quand l'Écriture fait autorité. Si Bunyan devint pasteur, c'est parce qu'il avait beaucoup œuvré pour trouver le vrai chemin avant d'être appelé : il lisait sans cesse la Bible, il assistait aux sermons, il s'était interdit les jeux et la danse, il observait les commandements, etc. Ces efforts auraient pu contribuer à son salut, croyait-il probablement en son for intérieur, il ne suffisait pas de croire pour être sauvé. Là est éventuellement une différence entre lui et le grand théologien puritain de la théologie calviniste, William Perkins. Cette distinction est indiquée par Mireille Gueissaz : « La route du saint de la *new gentry* [saint tel que Perkins le concevait] était tout de même mieux balisée et moins dangereuse que celle du saint baptiste [tel

que Bunyan le concevait], même si l'enjeu final était le même : *la certitudo salutis*¹⁰⁸ ».

2.2. Le sens positif de l'image du lion

Souvent, le langage biblique est paradoxal. Quelquefois, le même objet est désigné par deux termes antonymiques. C'est le cas pour Dieu, dont il est dit qu'Il est lumière et ombre à la fois : « God is light, and in him is no darkness at all »¹⁰⁹ ; « The Lord is thy keeper : the Lord is thy shade upon thy right hand¹¹⁰ ». On a deux imageants (ou comparants) contradictoires pour un seul imagé (ou comparé). Cependant, le style de la Bible est quelquefois inverse : deux imagés pour un seul imageant, ainsi le mot « voleur » est appliqué à la fois pour Satan et pour Jésus : «The thief cometh not, but for to steal, and to kill, and to destroy¹¹¹ » ; « I will come on thee as a thief¹¹² ». Ainsi, l'image du voleur peut être négative ou positive, selon le contexte. Quelquefois le même terme désigne plusieurs référents, par exemple le mot le « levain » désigne l'hypocrisie « Beware ye of the leaven of the Pharisees, which is hypocrisy¹¹³ » ; la méchanceté « Purge out therefore the old leaven [...] Therefore let us keep the feast, not with old leaven, neither with the leaven of malice and wickedness¹¹⁴ » ; ou le royaume de Dieu « The kingdom of heaven is like unto leaven¹¹⁵ ». Les deux premiers désignent un sens négatif, le mal, et dans le troisième, le sens est positif. Pour Benjamin Keach, ce style paradoxal

¹⁰⁸ Mireille Gueissaz, « Comment devenait-on un 'saint' puritain en Grande-Bretagne au XVII^e siècle », *Le For intérieur*, PUF, 1995, pp. 80-96.

¹⁰⁹ 1 Jean 1, 5.

¹¹⁰ Psaumes 121, 5.

¹¹¹ Jean 10, 10.

¹¹² Apocalypse 3, 3.

¹¹³ Luc 12, 1.

¹¹⁴ 1 Corinthiens 5, 7-8.

¹¹⁵ Matthieu 13, 33.

interpelle mieux l'esprit de l'homme¹¹⁶. En effet, comme nous l'avons signalé dans la deuxième partie, l'opposition ou le contraste permettent de faire mieux ressortir le sens des mots, des notions. Ainsi, Milton s'en sert largement dans *Paradise Lost*, comme le souligne bien J. C. Gray¹¹⁷. Bunyan reprend le même registre dans ses allégories. L'image du lion est comme une pièce à deux faces opposées. Elle représente le mal avec ses différentes variantes, et le bien avec toutes ses nuances.

2.2.1. Le lion et le croyant

Le lion avec ses effroyables rugissements incarne certes le mal chez les écrivains puritains, mais a suscité chez eux l'admiration avec sa position de force dans le royaume animal et une certaine majesté qu'il déploie dans sa nature. Certains hommes de Dieu ont droit eux aussi à cette métaphore. Pour ne citer qu'un exemple, le prophète Michée nous rapporte dans son livre que Jacob et sa lignée sont au milieu des gentils comme un lion parmi des animaux de la forêt¹¹⁸.

Le sens positif du mot lion est aussi présent dans l'œuvre de Bunyan. On lit dans *The Holy War* : « [T]heir [Captain Boanerges and Captain Conviction] faces were like the faces of Lions¹¹⁹ ». Les capitaines qui ont mis la main sur les Diabolonians sont au nombre de quatre : Captain Boanerges, Captain Conviction, Captain Judgment et Captain Execution. Les généraux qui ont le visage d'un lion sont Captain Boanerges et Captain Conviction. Nous avons montré plus haut que Bunyan a employé le mot lion pour souligner la terreur que font régner les démons sur les croyants ; dans *The Holy War*, nous la retrouvons cette terreur, mais elle est inversée. Captain Boanerges est un général qui use de la terreur comme stratégie de

¹¹⁶ Keach, *An Exposition of Parables*, p. 150.

¹¹⁷ J. C. Gray, « Paradox in *Paradise Lost* », *Milton Quarterly*, 1973, vol. 7.3, pp. 76-82.

¹¹⁸ Michée 5, 8.

¹¹⁹ *HW*, p. 93.

guerre¹²⁰. Comme Satan qui terrifie les croyants par sa férocité à l'image du lion, Captain Boanerges est un général qui sème la terreur simplement avec ses discours enflammés, à l'image des rugissements du lion, pour paralyser ses proies. Le mot Boanerges est révélateur. Etymologiquement, le terme aurait tiré son origine de l'hébreux *b'ney regesh* qui signifie « sons of rage »¹²¹, puis fut repris par le grec et introduit dans la langue anglaise par la suite pour donner le sens « sons of thunder ». On le retrouve au sens figuré pour désigner « loud preacher »¹²². Les deux acceptions sont présentes dans *The Holy War* : « Boanerges [...] His Ensign was Mr. Thunder¹²³ », et « to give a very loud summons¹²⁴ ». Les deux attributs sont subordonnés l'un à l'autre pour créer un personnage aussi terrifiant qu'un lion. Le tonnerre est un bruit puissant qui frappe l'homme de stupeur.

La source de cette image est clairement biblique. Bunyan se montre ingénieux et subtil à agencer les versets entre eux pour créer une image. Dans l'Évangile de Marc, l'apôtre Jean est appelé « Boanerges » par Jésus¹²⁵. On ne trouve pas dans cet Évangile la raison pour laquelle Jean est appelé ainsi. C'est dans l'Évangile de Luc que devons chercher la réponse. Lorsque Jésus et ses disciples s'apprêtent à entrer dans un village de Samarie, Jean dit au Christ : « Lord, wilt thou that we command fire to come down from heaven, and consume them, even as Elias did ?¹²⁶ » Le caractère impulsif de l'apôtre est très clair dans cette demande : Jean n'hésite pas à prier contre les samaritains qui avaient refusé d'accueillir Jésus et ses disciples. Ce tempérament lui vaut le titre de Boanerges, « enfant du tonnerre ».

¹²⁰ Nous avons préféré appeler ce capitaine général pour souligner que sa démarche est comme une stratégie de guerre, qui contrebalance la stratégie des généraux démoniaques, cités plus haut. Bunyan lui-même les avait appelés ainsi : « Captain *Boanerges*, general of the Forces of the great King *Shaddai* », *HW*, p.42 ; « They came up to *Mansoul* under the conduct of four stout Generals », *HW*, p. 36.

¹²¹ Au conditionnel, car l'étymologie exacte de ce terme demeure très discutée par les experts, comme le démontre bien André-Marie Gérard dans *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989.

¹²² *The Oxford English Dictionary*, Second Edition, vol. 2, Oxford, Clarendon P., 1989.

¹²³ *HW*, 36.

¹²⁴ *HW*, p.41.

¹²⁵ Et Jacques, Marc 3, 17.

¹²⁶ Luc 9, 54.

Captain Boanerges n'hésite pas lui aussi à utiliser la force, voire la violence, pour obliger les Diabloniens à se rendre et les habitants de Mansoul à se soumettre. Sa violence ressemble à celle d'un lion, qui n'est satisfait qu'une fois sa proie dévorée.

Captain Conviction est lui aussi un général au visage de lion. Sa fonction est de condamner les habitants de Mansoul pour leur rébellion. Sa façon impitoyable de sommer les injustes à revenir à Shaddai lui vaut l'analogie avec le lion. Lorsque le lion chasse pour sa pitance, il ne connaît ni pitié ni miséricorde. Captain Conviction est dénué de sentiments qui pourraient adoucir son jugement. Dans sa sommation, il exhorte les habitants qui ont péché de revenir à Dieu, pour ne pas être anéantis, « [W]ho is of power to tear thee in pieces, for so is *Shaddai*, our King; nor when he is angry, can anything stand before him¹²⁷ ». Il utilise principalement le langage de la force et de la menace pour souligner la terreur que Captain Boanerges a déjà employée. Ces mots nous rappellent également ceux de Mistrust : « they [lions] would presently pull us in pieces¹²⁸ ». Captain Conviction est aussi terrifiant et impitoyable à l'égard des rebelles que le lion avec sa proie.

L'autre point qui démontre que Captain Boanerges et Captain Conviction (et même les deux autres capitaines : Judgement et Execution) sont des symboles de terreur à l'image des lions est le sens allégorique de ces personnages. Lorsqu'Emmanuel se prépare pour aller délivrer Mansoul de Diabolus, il envoie d'abord une armée de quarante mille hommes commandée par ces quatre généraux. Cette armée, en fait, est une allégorie de la Loi de Moïse, comme le signale Roger Sharrock¹²⁹. Bunyan y voit une loi sévère qui terrorise les hommes afin qu'ils observent les dix Commandements¹³⁰. Moïse recommande la crainte à son peuple

¹²⁷ *HW*, 44.

¹²⁸ *PP*, p.42.

¹²⁹ Sharrock, *John Bunyan*, p. 123.

¹³⁰ Les premiers protestants réfutent la Torah comme seule source de foi, à l'instar des juifs, car, à leurs yeux c'est une foi qui se focalise trop sur les Commandements, ce qui signifie que le Salut s'obtient par les œuvres non pas par la grâce. Bunyan fait écho à cette théologie en introduisant Mr.

pour observer la Loi : « His [God's] fear may be before your faces, that ye sin not¹³¹ ». Mais comme Moïse n'a pas pu réussir le travail de la foi, Dieu envoie son Fils Emmanuel pour parachever la mission¹³².

2.2.2. Le lion et Dieu

L'analogie constatée entre le comportement de Dieu et celui du lion trouve sa source dans l'Ancien Testament. Le prophète Osée nous rapporte que lorsque Israël a sombré dans l'injustice, la prostitution, l'idolâtrie et l'infidélité, Yahvé a prononcé ces mots : « For I will be unto Ephraim as a lion, and as a young lion to the house of Judah : I, even I, will tear and go away; I will take away, and none shall rescue him¹³³ ». Le châtement sévère de Dieu rappelle la férocité du lion¹³⁴. Plus loin

Worldly-Wiseman dans *The Pilgrim's Progress*. Ce dernier conseille à Christian d'aller au village Morality en passant par mont Sināi (ce qui nous revoie au peuple hébreu, donc à la Torah), s'il veut se débarrasser de son fardeau. Il met ainsi la grâce entre les mains de Legality et de Civility au lieu de laisser Christian continuer sa route vers le Wicket-gate, qui n'est autre que le Christ, donc la grâce. Notons que Benjamin Keach, lui aussi, souligne cette théologie par le biais de de Sir Worldly-Wisdom. Ce dernier essaie de persuader Riches de ne pas laisser True Godliness rentrer chez lui en dénigrant le Christ et le dogme de la trinité : « I exhort you, neither to believe nor regard what those beblers say, who talk of things that lie above all human reason, as *Mr. Self-Love* notes. Can three be one, or one be three? or, can a man be that God who made the world? or, can his righteousness be yours? or, can God give men a religion to guide them, and yet have *mysteries* in it? No, no, your own deeds must justify you: this *Godliness* is foolish; regard him not », Benjamin Keach, *The Travels of True Godliness*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831, p. 57. Cette conception, comme le fait remarquer Neil Keeble, fut dénoncée par les puritains. Voir *The Pilgrim's Progress*, pp. 266-7. Ce qui explicite aussi la terreur de la Torah c'est le dialogue entre Faithful et Christian : « *Faithful*: so soon as the man [Moses] overtook me, he was but a word and a blow: for down he knocked me and laid me for dead. But when I was a little come to myself again, I asked him wherefore he served me so. He said, 'Because of my secret inclining to Adam the First'; and with that he struck me another deadly blow on the breast, and beat me down backward, so I lay at his foot as dead as before. So when I came to myself again, I cried him mercy; but he said, 'I know not how to show mercy,' and with that knocked me down again. He had doubtless made an end of me, but that one [Christ] came by, and bade him forbear », *PP*, p. 63. Nous avons tenu à citer ces passages pour souligner la terreur des quatre généraux qui font écho à Moïse.

¹³¹ Exode 20, 20.

¹³² « *I came to thee [Mansoul] first by my law, then by my gospel* », *HW*, p. 245.

¹³³ Osée 5, 14.

¹³⁴ Nous pensons que le livre d'Osée est la source principale d'inspiration pour *The Holy War*. Les habitants de Mansou, comme les habitants d'Israël, ont sombré à leur tour dans le péché et le vice : « O Israel, thou hast destroyed thyself; but in me is thine help », (13, 9.) se sont retournés vers des nations ennemies comme l'Égypte et l'Assyrie à la recherche d'alliances afin de trouver la solution à leurs problèmes au lieu de demander secours à Dieu lui seul : « I will be thy king: where is any other that may save thee in all thy cities? » (13, 10.). Cette « infidélité » rappelle la rébellion des habitants de Mansoul (contre Saddai) et leur alliance avec Diabolus après avoir sombré dans des péchés de toute sorte. Les personnages qui soulignent parfaitement ce passage de Dieu à Satan sont Understanding et

dans le livre d’Osée, Dieu insiste pour afficher sa fureur : « Therefore I will be unto them as a *lion* : as a leopard by the way will I observe them. I will meet them as a bear that is bereaved of her whelps, and will rend the caul of their heart, and there will *I devour them like a lion* : the wild beast shall tear them¹³⁵ ». La même terreur retentit aussi dans le livre d’Amos. Ce dernier condamne Israël pour ses péchés et prophétise deux ans à l’avance la punition divine qui lui sera infligée. Amos declare : « The Lord will *roar* from Zion, and utter his voice from Jerusalem; and the habitations of the shepherds shall mourn, and the top of Carmel shall wither¹³⁶ ». Le Seigneur dévastera Israël comme le lion qui dévore sa proie¹³⁷. Enfin, l’Apocalypse, le livre qui parle de l’eschatologie, décrit la fureur de Dieu à l’égard de Gog et Magog en ces termes : « And fire came down from God out of heaven, and *devoured* them¹³⁸ ».

Amos dresse le parallèle entre la terreur du lion et la terreur de Dieu : « The lion hath roared, who will not fear? the Lord God hath spoken, who can but prophesy?¹³⁹ » En effet, la Parole de Dieu est terrifiante. Ceux qui ne ressentent pas la crainte de Dieu n’ont pas pris la mesure de leur péché. C’est sans doute dans cet esprit que Bunyan a composé *Treatise of the Fear of God*. Mais l’image ne se limite pas seulement à la fureur de Dieu. Au sens figuratif, cette image peut prendre des dimensions purement théologiques, ce qui est un bon outil pour personnifier des

Conscience, Tradition et Human-wisdom, qui ont abandonné le service de Shaddai et accepté de servir Diabolus. Sharrock affirme que ce genre de personnages correspond aux contemporains dont Bunyan pensait qu’ils avaient tourné leur veste à la Restauration en se rapprochant du régime Stuart et en acceptant les termes de la Loi d’Uniformité ; Roger Sharrock, *John Bunyan*, p. 130.

¹³⁵ Osée 13, 7, 8. (Les italiques sont de nous.)

¹³⁶ Amos 1, 2.

¹³⁷ Au XVII^e la terreur de Dieu sur les damnés était prépondérante. On représentait la colère de Dieu comme une vengeance à l’égard de celui qui donna libre cour à ses plaisirs. Selon James A. Froude, Bunyan fait partie de ceux qui pensent que « God's justice once offended knows not pity or compassion, but runs on the offender like a lion and throws him into prison », Froude, *op. cit.*, p. 55. C’est ainsi que l’on voit émerger de nombreux ouvrages sur le thème de la terreur et des récits de jugement, dont par exemple : *Theatre of God’s Judgments* de Thomas Beard, *The Triumphs of Gods Revenge against the crying and execrable Sinne of Murther* de John Reynolds et *A Mirrour and Looking-glass for both Saints and Sinners* de Samuel Clark. Ce dernier a fortement inspiré Bunyan pour *The Life and Death of Mr. Badman*. Voir Sharrock, *John Bunyan*, pp. 115-6.

¹³⁸ Apocalypse 20, 9.

¹³⁹ Amos 3, 8.

concepts par ailleurs difficiles à saisir pour les gens peu éduqués du XVII^e siècle. En effet, l'image du lion permet de rendre la théologie de la prédestination plus accessible, parce que plus concrète.

Le lion est un grand prédateur. Outre l'agilité et la souplesse de son corps, il possède une gueule très puissante : il a quatre crocs pointus. Lorsqu'il attaque sa proie, il la saisit au cou, et enfonce ses crocs dans sa chair. Ainsi, sa proie n'a aucune chance de lui échapper. De même, quand Dieu choisit quelqu'un, rien ne peut contrecarrer sa volonté : il l'attrape et ne le lâche jamais. Selon les théologiens calvinistes, lorsque Dieu choisit son élu, ce dernier ne pourra jamais échapper à son dessein sotériologique : c'est la « persévérance » des saints. Jonas se rebelle contre Dieu en refusant sa mission de prêcher la Parole à Ninive et fuit loin du but assigné, et il sera dévoré par la baleine. Mais Dieu le sauvera et le ramènera à sa mission malgré lui. Nul ne peut échapper au destin de Dieu. Moïse a lui aussi refusé sa mission, ne se sentant pas à la hauteur, mais le Seigneur lui donne son frère Aaron pour l'accompagner ; ainsi il n'échappe pas au dessein de Dieu. Cela démontre que Dieu est au-dessus de tout. Jérémie reconnaît sa faiblesse devant Dieu en ses termes : « O Lord, thou hast deceived me, and I was deceived: thou art stronger than I¹⁴⁰ ». L'exemple qui souligne le mieux cette emprise de Dieu se trouve chez Paul/Saul. Les Actes des Apôtres le présentent comme ennemi de Dieu et grand persécuteur des chrétiens. Mais comme Dieu l'a choisi, « depuis le sein de sa mère », Il le fait revenir à Lui malgré lui : le persécuteur de Dieu¹⁴¹ devient le persécuté pour Dieu. Paul n'a pas pu échapper au destin de son Seigneur. D'ailleurs il deviendra avec Pierre l'un des deux piliers sur lesquels est fondée l'Église.

Le sort de Christian s'inscrit sans équivoque dans ce dessein divin. Le narrateur décrit Christian depuis le début de son rêve jusqu'à la fin comme quelqu'un

¹⁴⁰ Jérémie 20, 7.

¹⁴¹ Comme dit le Jésus : « Saul, Saul, why persecutest thou me? », Actes 26, 14.

subissant tous les risques qui entravent son chemin vers la cité de Dieu : il est né dans une ville sur le point d'être détruite car ses habitants sont infidèles, il vit avec une famille qui le prend pour fou lorsqu'il leur parle de Dieu, il subit les tentations et la pression des « faux » chrétiens, il rentre dans la ville de la Vanité, où il trouve les plaisirs de la chair, et malgré toutes ces tentations et ces possibilités d'égarement, il finit par rejoindre les saints, car son Dieu l'a choisi. Bunyan nous montre par là que l' élu ne peut jamais échapper à Son emprise.

La proie du lion ne tombe pas de sa gueule parce qu'elle est bien saisie. De même, Dieu ne laisse jamais tomber celui qu'il a élu¹⁴². Les prophètes et les dévots de Dieu ont toujours été lapidés, lynchés, torturés et humiliés, mais Dieu ne les a jamais laissés tomber ou abandonnés. La main de la Providence qui les tient les protège continuellement. Christian peut très bien illustrer ce schéma. Il rencontre les pires horreurs : Apollyon, les lions et Giant Despair, et il traverse les pires obstacles : le Bourbier de la Désespérance (*Slow of Dispond*), la Vallée de l'Ombre de la Mort (*Valley of the Shadow of Death*) et le Fleuve (*River*) ; cependant, la main de Dieu qui l'a choisi et l'a attrapé le tient fort et ne lâche jamais. Dieu tient dans sa main Christian, son enfant, fermement mais sans l'écraser comme la lionne qui tient son petit dans sa gueule mais sans le mordre. Nous pouvons lire cette idée inspirée de livre d'Amos dans les mots de Neher lorsqu'il dit : « Dieu et le prophète tiennent l'un à l'autre comme le lion et sa proie¹⁴³ ».

Le contraire est aussi vrai : quand Dieu décide de la damnation de quelqu'un, rien ne vient en travers de son destin. La femme de Lot, par exemple, a tout pour mener la vie d'une sainte : son mari est prophète et neveu du patriarche Abraham ; pourtant elle a terminé dans le camp des damnés. Dieu qui l'a attrapée ne

¹⁴² Comme le laissent entendre ces versets : « But know that the Lord hath set apart him that is godly for himself », Psaume 4, 3 et « The Lord knoweth how to deliver the godly out of temptations », 2 Pierre 2, 9.

¹⁴³ André Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 100.

l'a pas lâchée pour rejoindre sa famille. Elle est condamnée à mourir avec les impies même si elle a eu un entourage exemplaire de foi. Bunyan donne écho à cette image dans *The Life and Death of Mr. Badman*. Mr. Badman devait « normalement » être un homme pieux: ses parents sont de bons chrétiens et ses professeurs l'ont été aussi ; pourtant il meurt en incrédule. Sa fin est ainsi car la main de damnation de Dieu ne l'a jamais lâché. Il fut la proie de Dieu avant même sa naissance, il le restera pour toujours. Bunyan se veut plus explicite encore, mais dans un autre registre, dans *The Strait Gate* où il nous confie ce point de vue : « I. *Judas* perished from among the apostle. Acts. I. 2. *Demas* as I think perished from among the Evangelists. 2. Tim. 4. 10. 3. *Diotrephes* from among the Minister, or them in office in the Church. 3. John. 9¹⁴⁴ ».

Cette double prédestination calviniste de l'élus et du damné montre que les proies de Dieu, Christian et Mr. Badman, ne lui échappent jamais. Cette emprise de Dieu, qui est semblable à celle du lion, frappe aussi cet homme qui, dans *The Life and Death of Mr. Badman*, critique Jésus Christ et remet en question l'autorité des Écritures¹⁴⁵. Pour lui infliger un horrible châtement, Dieu décide de le faire souffrir par les remords et le faire mourir par l'intermédiaire de sa mauvaise conscience au vu et au su de ses voisins. Ne supportant pas cette situation, l'homme tente de se suicider en se jetant par la fenêtre. Mais ses voisins tentent de l'en empêcher. Aussi, il meurt dans son lit, rongé par les remords, puisque Dieu l'a décidé ainsi. Bunyan souligne que sa mauvaise conscience l'a déchiré comme le lion déchire sa proie. Il a essayé de fuir le dessein de Dieu, mais Dieu ne l'a pas lâché¹⁴⁶. Le XVII^e siècle était

¹⁴⁴ MW 5, p. 127.

¹⁴⁵ Comme nous l'avons souligné dans la première partie, les jurons contre Jésus-Christ ou les Écritures étaient considérés comme un grave blasphème.

¹⁴⁶ « There was a man dwelt about 12 miles off from us, that had so trained up himself in his atheistical Notions, that at last he attempted to write a book against Jesus Christ, and against the Divine Authority of the Scriptures [...] Well, after many days, God struck him with sickness, whereof he dyed. So, being sick, and musing upon his former doings, the Book that he had written came into his mind, and with it such a sense of his evil in writing of it, that it tore his Conscience as a Lyon

friand de ce genre d'anecdotes, ces « récits de châtements » qui montraient l'intervention directe de Dieu dans la vie du pécheur servaient à expliciter aux plus humbles la doctrine de la providence divine.

Le lion peut aussi symboliser la grandeur de Dieu. On trouve cette image dans l'Apocalypse : « the Lion of the tribe of Juda¹⁴⁷ ». Le mot lion ne nous renvoie pas ici à la fureur ou au châtement impitoyable de Yahvé, mais à la majesté et la puissance du Christ et à sa victoire sur ses ennemis¹⁴⁸, comme l'explique Benjamin Keach : « He [Christ] is so called [lion], because of his great and divine fortitude in his resurrection from the dead, and his victory over the devil, the world, and hell¹⁴⁹ ». Comme le lion, roi des animaux¹⁵⁰, Jésus, roi d'Israël¹⁵¹, est supérieur à tous les prophètes envoyés pour les juifs. Comment ne pas l'être alors qu'il est Fils de Dieu ? C'est ainsi qu'il est appelé le Seigneur de l'univers. Un autre exemple du lion comme image de grandeur est la vision de Jean. L'auteur de l'Apocalypse décrit le trône de Dieu en disant : « And round about the throne, were four beasts full of eyes before and behind. And the first beast was like a lion¹⁵² ». Les exégètes voient dans ces versets l'écho de la vision d'Ezéchiel dans l'Ancien Testament. Les quatre vivants sont transformés en animaux, cette représentation est appelée le tétramorphe. Ils interprètent les bêtes du trône comme symboles des quatre évangélistes : le lion pour Marc. Le trône, qui est un symbole par excellence du pouvoir de Dieu, est mis de surcroît en valeur par ces quatre figures animales, dont le lion. Il faut également

would tear a Kid. He lay, therefore, upon his deathbed in sad case, and much affliction of conscience; some of my friends also went to see him [...] And would also have leaped out of the window of his house, to have killed himself, but was by them prevented of that: so he dyed in his bed, such a death as it was », *Badman*, p. 136.

¹⁴⁷ Apocalypse, 5, 5.

¹⁴⁸ A noter que le Christ est représenté aussi par l'agneau, qui symbolise (en plus de la force du lion) la douceur, ce qui rejoint un peu l'énigme de Samson : « et du fort [lion] est sorti le doux [agneau] », Juges 14, 14.

¹⁴⁹ Keach, *Tropologia*, p. 76.

¹⁵⁰ Le lion est considéré par Salomon comme le roi des animaux : « A lion which is strongest among beasts », Proverbes 30, 30, et par certaines fables comme roi des animaux, telles dans les fables de la Fontaine.

¹⁵¹ « Rabbi, thou art the Son of God; thou art the king of Israel », Jean 1, 49.

¹⁵² Apocalypse 4, 6-7.

rappeler que le trône et le temple, construits par Salomon, images de la majesté, sont décorés avec des figures de lion aussi¹⁵³. Nous remarquons ainsi que le lion dans ces derniers exemples est rattaché à quelque chose de noble et de grandiose. Il ne serait pas adroit pour représenter la majesté de Dieu de trouver une image qui n'en soit pas digne.

Bunyan donne écho à cette image dans son récit. Les personnages au visage de lion dans *The Holy War*, Captain Boanerges and Captain Conviction, représentent aussi cette grandeur symbolique : « Captain *Boanerges* and Captain *Conviction* were both of them men of very great majesty¹⁵⁴ ». Leur supériorité spirituelle sur les habitants rebelles de Mansoul est nettement affichée dans cette allégorie. Lorsque Dieu, par exemple, exhorte Boanerges à se rendre dans la ville de Mansoul pour faire entendre à ses habitants sa Parole, il fait appel à sa *force* : « I command thee to make use of all thy cunning, power, might, and force¹⁵⁵ ».

¹⁵³ 1 Rois 7, 29 ; 10, 19.

¹⁵⁴ *HW*, p. 93.

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 38



Une page du livre de *Lectionnaire de l'office de l'abbaye de Corbie* (vers XIV^e s.).
[En ligne], consulté le 1 janvier 2009. URL:<http://www.culture.gouv.fr/public/mistral>
Christ en majesté entouré du tétramorphe.



Le Christ entouré du tétramorphe sur le portail central de la cathédrale de Chartres.
[En ligne], consulté en 2009. URL: <http://architecture.relig.free.fr/chartres3.htm>

Conclusion

Le lion a toujours été un animal emblématique dans presque toutes les religions, comme dans les traditions profanes. Quand on veut porter quelqu'un aux nues on l'appelle un lion, comme le roi Richard Cœur de Lion (*the Lionheart*) et le roi protestant suédois Gustavus Adolphus (1594-1632) Le lion du Nord (*The lion from the North*) ; ou quand on veut déifier quelqu'un ou quelque chose, on le représente sous les traits d'un lion, comme les Pharaons qui furent représentés par des sphinx, lions à la tête humaine, dans l'Égypte antique. Dans la chrétienté, dans le sens positif comme dans le sens négatif, il représente toujours une image de l'extrême. Dieu est un lion, car aucun n'égale sa grandeur ; Satan est un lion, car nul n'est plus méchant que lui.

L'image du lion et la crainte qu'il suscite jouissent d'un double sens, positif et négatif, bien que ce dernier soit de loin le plus dominant. La référence aux forces maléfiques par la métaphore du « lion » est récurrente dans la littérature puritaine. En tout cas, l'image du lion a permis à Bunyan de nous faire connaître le quotidien des non-conformistes en Angleterre au XVII^e siècle. L'auteur a tenu à souligner les persécutions que ses frères de la foi enduraient. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les critiques trouvent *The Pilgrim's Progress* une œuvre intéressante, tant sur le plan artistique que sur le plan historique. Mais cette œuvre montre surtout combien Bunyan est habité par la Bible. En effet, l'auteur incarne nettement deux personnages bibliques : Paul et Amos. Dans le Nouveau Testament, Paul insiste sur le fait que la grâce du Christ se manifeste dans les souffrances et les persécutions, qui le rendent fort dans sa faiblesse. Il voit même dans la persécution un facteur

important pour se reconstruire spirituellement :

And he said unto me, My grace is sufficient for thee: for my strength is made perfect in weakness. Most gladly therefore will I rather glory in my infirmities, that the power of Christ may rest upon me. Therefore I take pleasure in infirmities, in reproaches, in necessities, in persecutions, in distresses for Christ's sake: for when I am weak, then am I strong¹⁵⁶.

Cette apparente complaisance dans la souffrance s'illustre dans la personne même de Bunyan, quand il préfère la prison au quotidien de la vie à Bedford. De même encore dans *The Pilgrim's Progress*, Christian préfère la route étroite et périlleuse semée d'obstacles où surgissent monstres et lions à la vie dans la Cité de la Destruction et le village *Morality*. Ainsi, on peut constater une similitude entre Bunyan et Luther, qui donne à la fois un sens intellectuel et spirituel aux afflictions, car selon lui, les souffrances permettent aux croyants de mieux comprendre les Écritures et à s'identifier aux martyres :

Therefore it was impossible that they should understand Paul. But we by the grace of God, have sound and sincere doctrine, which also we preach and teach freely, and therefore are compelled to suffer the bitter hatred, afflictions and persecutions of the devil and the world. And if we were not exercised outwardly by tyrants and heretics with force and subtilty, and inwardly with terrors and the fiery darts of the devil, Paul should be as obscure and unknown unto us as he was in times past to the whole world, and yet is to the Papists, the Anabaptists, and other adversaries¹⁵⁷.

A la manière d'Amos dans l'Ancien Testament, Bunyan appelle à la lutte contre Satan pour amener les hommes à trouver Dieu, tandis qu'Amos lutte lui-même contre son peuple à la dérive. Vis-à-vis de la religion officielle, ce sont tous les deux d'étranges perturbateurs. Amos est virulent dans son verbe, afin de mettre en garde son peuple contre la colère de l'Éternel. Dans ses visions, les jugements de Dieu sont

¹⁵⁶ 2 corinthiens 12, 9-10.

¹⁵⁷ Marthin Luther, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Philadelphie, Smith & Co, 1860, p. 483.

accompagnés de feu¹⁵⁸. Bunyan, quant à lui, voulait avertir ses lecteurs des dangers qu'ils encouraient avec un vocabulaire fort. Comme Amos, c'est par un rêve, autrement dit une vision, qu'il met en garde les habitants de la Cité de la Destruction, que le feu de Dieu va s'abattre sur eux. Et les deux se retrouvent aussi, lorsqu'ils emploient l'image du lion pour représenter la terreur de Dieu.

On peut dire d'Amos comme de Bunyan que la forme pédagogique de leur expression est éthique et surtout théocentrique, l'un pour exhorter ses concitoyens de revenir à Dieu et l'autre au Christ. On peut affirmer aussi qu'ils sont tous deux des hommes de la conversion. Amos rappelle sans cesse le peuple à ses devoirs envers l'Alliance contractée avec l'Éternel. Bunyan, lui-même converti, rappelle que dans l'Écriture Dieu s'est révélé aux hommes et aux chrétiens par le Christ. A travers ses écrits, Bunyan est, tout comme Amos, un prophète. Comme lui, il veut livrer un message à ses contemporains. Ils veulent tout deux encourager des gens qu'ils rencontrent à changer de comportement, et les aider à vivre un contexte social où abondent les injustices, le formalisme religieux de l'Église d'état, mais aussi ce qu'ils considèrent une morale trop laxiste.

¹⁵⁸ Amos 7, 4.

Conclusion générale

Le fait que nous soyons sollicités aujourd'hui par une extraordinaire variété d'images, de sonorités et de couleurs, nous a permis d'en mesurer l'impact et ses conséquences sur chacun de nous. Il suffit d'en prendre conscience pour réaliser qu'il faut toujours réajuster à notre entendement même ce qui paraît le plus définitif. Bunyan l'a très bien compris, lui, qui, par son œuvre, va restituer les images bibliques, que son imagination, incontrôlable, va étoffer pour les rendre accessible à sa génération. Il fait revivre l'Écriture, non à la manière d'idées qui atteindraient ses lecteurs seulement de l'extérieur, comme des images regardées superficiellement, mais pour les inviter à s'en revêtir à la manière de St. Paul pour qu'elles agissent en eux et les transforment. Là se trouve les raisons essentielles de l'élaboration de son œuvre majeure, *The Pilgrim's Progress*, et de sa vocation. A travers le pèlerinage, les images que Bunyan présente à ses disciples dans toute son œuvre, y compris son autobiographie, vont éveiller en eux les exigences morales de leur conscience au point de les entraîner et les mener à un dépassement d'eux-mêmes, peut-être d'une façon plus efficace que ne l'auraient fait celles de l'Écriture elle-même, parce qu'inactuelles. Ses allégories, notamment *The Pilgrim's Progress*, ont captivé ses coreligionnaires et ne cessent d'interpeler tout lecteur, de toute génération, jusqu'à nos jours. En effet, à travers Christian, le pèlerin, les valeurs réapparaissent plus authentiques pour qui sait les regarder. Aucun effort ne nous est demandé, du moins en apparence, puisqu'elles nous retracent celles de la Bible en prenant, grâce au génie de Bunyan, l'habit de notre époque pour tous les hommes qui les verront. L'érudit Charles Haddon Spurgeon loue le génie du chaudronier en disant : « Next to the Bible, the book that I value most is John Bunyan's '*Pilgrim's Progress*' [...] It is the Bible in another shape¹ ». Le poète romantique Samuel Taylor Coleridge

¹ Charles H. Spurgeon, *Notable Quotes of Charles H. Spurgeon*, ed., Emmett O'Donnell, Part 2, p. 12, [en ligne], mis en ligne en 2008, consulté le 5 mai 2010. URL : <http://www.spurgeongems.org/quotes2.pdf>

souligne, lui-aussi, ce point : « This wonderful work [*The Pilgrim's Progress*] is one of the very few books which may be read over repeatedly at different times, and each time with a new and a different pleasure² ». Benjamin Disraeli, lui-même, en tant qu'écrivain, désigne Bunyan comme « the Spenser of the people³ », et le biographe de Bunyan Robert Southey qualifie son auteur de « the spiritual Shakespeare of the world⁴ ».

Bunyan a choisi dans cette allégorie l'image du « Pèlerinage » pour parler de Dieu à ses disciples. Il préfère s'exprimer dans ce style, convaincu qu'il est le meilleur moyen d'édification. Outre le fait que l'image visualise et personnifie l'abstrait, elle est aussi, pour lui, un excellent moyen pour marquer les esprits en instensifiant la mémoire. Ainsi, lorsque Interpreter veut former Christian, il emploie des images, entre autres, « a Picture of a very grave Person hang up against the wall⁵ ». Après cette forme d'instruction, il lui recommande : « bear well in thy mind what thou hast seen⁶ ». Ainsi, par cette démarche, Interpreter lie la mémoire au visuel, puis, après lui avoir montré la scène de « L'homme prisonnier d'une cage de fer », il ajoute, s'adressant à Christian : « Let this mans misery be remembered by thee, and be an everlasting caution to thee⁷ ». Par là, Bunyan veut insister encore une fois sur l'importance de la relation entre le visuel et son impact sur la mémoire. Un peu plus loin, il souligne cette relation :

Prudence : « Can you *remember* by what means you find your annoyances, at times, as if they were vanquished? »

² Samuel Taylor Coleridge, *Specimens of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1, New-York, Happer and Brothers, 1835, p. 114.

³ Cité par George B. Cheever, *Lectures on the Pilgrim's Progress, and on the Life and Times of John Bunyan*, Glasgow, William Collins & Co., 1846, p. 135.

⁴ Jared Sparks, *et al.*, ed., *The North American Review*, vol. 36, Boston, Charles Bowen, 1833, p. 450.

⁵ *PP*, p. 29.

⁶ *PP*, p. 30.

⁷ *PP*, p. 35.

Christian : « Yes; when I think what I *saw* at the Cross, that will do it; and when I *look* upon my Broidered Coat, that will do it; also when I *look* into the Roll that I carry in my bosom, that will do it »⁸.

Mais la scène qui illustre le mieux le rôle de l'image pour stimuler la mémoire est celle où Christian et Hopeful se retrouvent devant un étrange monument, la statue de la femme de Lot : « it seemed to them as if it had been a woman transformed into the shape of a pillar; here therefore they stood looking, and looking upon it ». Bunyan est persuadé que l'image visuelle est le meilleur moyen de faire ancrer un enseignement dans l'esprit de ses disciples, d'ailleurs il le montre explicitement lorsqu'il écrit sur le front de la statue : « Remember Lot's wife ». Outre le fait que cette image permet de rendre une notion purement abstraite, en l'occurrence ici la désobéissance, plus concrète et accessible, elle permet aussi de rappeler bien d'autres faits semblables, décrits comme tels dans les Écritures :

she may be to us both *caution* and *example*; *caution*, that we should shun her sin; or a sign of what judgment will overtake such as shall not be prevented by this caution so *Korah*, *Dathan*, and *Abiram*, with the two hundred and fifty men, that perished in their sin, did also become a sign or example to others to beware (Num. 26: 9, 10). But above all, I muse at one thing, to wit, how *Demas* and his fellows can stand so confidently yonder to look for that treasure, which this Woman, but for looking behind her, after (for we read not that she stept one foot out of the way) was turned into a pillar of Salt; specially since the Judgment which overtook her did make her an example, within sight of where they are; for they cannot chuse but see her, did they but lift up their eyes⁹.

Cette technique, que l'on pourrait assimiler à un procédé mnémotechnique, va aider la représentation mentale chez le lecteur et ainsi exciter l'imagination. Le simple fait de voir la statue de la femme de Lot suffit à imaginer le sort de tout individu refusant d'obéir de façon stricte sur le plan moral, comme l'entendent les

⁸ *PP*, p. 50. (Les italiques sont de nous).

⁹ *PP*, p. 106.

puritains calvinistes. C'est justement sur ce point que Bunyan diverge du grand puritain William Perkins. Ce dernier a formellement critiqué l'utilisation des images comme support pédagogique :

Because it is the received custom for preachers to speak by heart before the people, something must be here annexed concerning memory. Artificial memory which standeth upon places and images will very easily without labour teach how to commit sermons to memory, but it is not to be approved¹⁰.

Perkins rejetait cette technique pédagogique pour deux raisons : la première, il jugeait cette méthode impie, car elle risque de générer des idées fantasmagoriques et dépravées : « The animation of the image, which is the key of the memory, is impious, because it requireth absurd, insolent and prodigious cogitations¹¹ »; la deuxième, elle sature l'esprit et la mémoire : « It dulls the wit and memory, because it requireth a threefold memory for one : the first of the places, the second of the images, the third of the thing that is to be declared¹² ». On voit par là que Bunyan a dépassé les appréhensions de Perkins et des autres puritains : pour lui, les images ne dépravent pas l'esprit de l'homme ni dispersent son attention, mais bien au contraire, elles vivifient son esprit et incrustent chez lui les enseignements de sa foi. Bunyan a probablement raison de croire que l'image est efficace comme support pédagogique. Les linguistes, en tout cas, le confirment. Andrew Goatly souligne ce point : « Imagistic metaphors either intentionally, or as a by-product, enhance memory, because their visual nature, as has been experimentally demonstrated¹³ ». En effet, le lecteur arrive à se souvenir de *The Pilgrim's Progress*, à la manière d'un exemple à suivre surtout grâce à ses métaphores. Paul Fussell nous donne une bonne

¹⁰ William Perkins, *The Work of William Perkins*, ed., Ian Breward, Foxton, Burlington P, 1970, p. 344.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Andrew Goatly, *The Language of Metaphor*, Londres, Routledge, 1997, p. 164.

illustration : lors de la Première Guerre Mondiale, les soldats britanniques se reconnaissaient dans l'allégorie, preuve que celle-ci a vraiment marqué leur mémoire¹⁴. L'imagination, qui fait peur à Perkins, lorsque celle-ci est bien encadrée, est fort utile dans l'édification. Bunyan en est convaincu, car la Bible lui donna raison, et sa vie personnelle le lui confirma. Tout l'art de Bunyan réside dans ce fait : il a su à la suite de sa conversion mettre les conjectures de son opinion personnelle sous l'autorité des Écritures seules, en assimilant les images bibliques à son expérience personnelle, jusqu'à prendre ses distances par-rapport à toutes les traditions de son temps. De la contingence de sa vie difficile et de son cheminement dans la Bible à la recherche de sa foi chrétienne, va naître sa littérature construite sur les images comme des statues de pierre, qui va défier le temps à la manière d'une cathédrale.

Sa position s'assimile à celle de Paul. Ce dernier était un apôtre de Jésus, même s'il se définit comme un « avorton »¹⁵ par rapport aux autres qui avaient connu le Christ. Il était apôtre au même titre qu'eux, car il était serviteur et disciple de Jésus, dans sa foi chrétienne. Mais ce qui le distingue des autres, c'est qu'il se tourna vers les non-juifs (*goyim*); pour cela il est appelé « l'apôtre des gentils », comme il le dit de lui-même, et Pierre (et pourquoi pas les autres) est appelé « l'apôtre des circoncis¹⁶ ». Cette position le rend différent (hétérodoxe) dans le cercle apostolique, et c'est cette distinction qui fait sa notoriété à travers les quatre coins du monde. L'Évangile, grâce à lui, s'est vulgarisé pour atteindre les gentils les plus éloignés, grâce à sa volonté de dépasser les limites instaurées par une langue (hébreu) et ses frontières. De même, Bunyan se démarquait de Luther, Calvin et Tyndale, en allant chercher le lecteur en dehors des frontières de son environnement avec ses

¹⁴ A ce sujet, voir Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Londres, Oxford UP, 1975, pp. 137-144.

¹⁵ 1 Corinthiens 15, 8.

¹⁶ Galates 2, 8.

métaphores et ses allégories. D'ailleurs, certains de ses disciples, n'hésitaient pas à voir en lui saint Paul, comme Charles Doe qui le qualifie dans *The Struggler* du « second Paul ». La démarche « hétérodoxe » de Bunyan fait de lui un auteur presque universel, grâce à *The Pilgrim's Progress*. Depuis sa publication en 1678 (Partie I), l'allégorie n'a cessé d'être rééditée, et commentée par des auteurs religieux aussi bien que par des critiques profanes. Comme Paul qui devient universel grâce à ses Épîtres pour la plupart écrites en prison, Bunyan, dont l'œuvre peut s'identifier à une mission et un enseignement, va se faire connaître dans le monde surtout grâce à ses images, notamment l'image du pèlerinage, écrite elle aussi dans une cellule pendant son incarcération. *The Pilgrim's Progress* fut exaltée en Écosse et en Nouvelle-Angleterre plus que dans son pays ; elle attira de nombreux admirateurs en Europe, comme en Hollande et en France¹⁷, et en Asie, comme en Chine, et en Afrique. Le succès de l'allégorie était tel qu'il servit de tract par le « Mouvement d'Oxford » en 1833.

Mais ce qui est le plus remarquable dans cette allégorie, c'est qu'elle a pu intéresser non seulement les protestants, au Nouveau Monde et ailleurs, mais aussi ses opposants. Le génie de *The Pilgrim's Progress* était tel que même les catholiques étaient attirés par ce livre, « The popularity of *The Pilgrim's Progress* remained sufficiently strong to prompt a Catholic version in 1772, which went through several editions », écrit Greaves¹⁸. Sharrock le souligne encore mieux dans son introduction :

The Pilgrim's Progress is a book which in three hundred years of its existence has crossed most of those barriers of race and culture that usually serve to limit the communicative power of a classic. It has penetrated into the non-Christian world; it has been read by cultivated

¹⁷ Thomas Babington Macaulay, *Macaulay's Lives of Bunyan and Goldsmith*, eds, J. Harold Boardman and Ivore B. John, Londres, M. A. Adam and Charles Black, 1914, p. 18.

¹⁸ Greaves, Richard L., « Bunyan Through the Century; Some Reflections », *English Studies*, 1983, vol. 64, pp. 113-21.

Moslems during the rise of religious individualism within Islam, and at the same time in cheap missionary editions by American Indians and South Sea Islanders. Its uncompromising evangelical Protestantism has not prevented it from exercising an appeal in Catholic countries¹⁹.

Le succès de *The Pilgrim's Progress* est dû sans aucun doute à ses images. Ne dit-on pas parfois : « le mot divise et l'image unit²⁰ » ? En effet, presque tout le monde peut se reconnaître dans *The Pilgrim's Progress*. Le musulman, par exemple, peut très bien se voir, sans le vouloir, dans cette allégorie. Hormis l'image de la Croix, toutes les autres l'interpelleront (le sommeil, la montagne, le chemin, les chaînes, la marche rapide, etc.), et lui feront oublier que cette fiction est l'œuvre d'un chrétien. L'image de Christian qui s'enfonce dans le Bourbier de la Désespérance (*Slow of Dispond*), sous la charge du fardeau, par exemple, ne peut pas ne pas lui rappeler le Coran, qui affirme que le péché est une charge, lourde à porter. Cette image, en fait, interpelle tout homme, car elle est universelle. Qui ne sent pas quelquefois sa conscience alourdie ? D'ailleurs lorsque Bunyan nous parle pour la première fois du fardeau il dit : « *I saw a Man [...] and a great burden upon his back*²¹ ». Il dit « a man » et non Christian. Comme si ce personnage représentait l'homme en général, et le fardeau le poids de sa conscience que chaque individu possède, musulman, juif, chrétien, athée ou autre. Tout le monde est concerné par cette image, c'est le fardeau des remords de Dimmesdale de Nathaniel Hawthorne et la charge (sac à dos) du capitaine Rodrigo Mendoza (Robert De Niro) dans le Film *The Mission*²². Quel homme, lorsque ses

¹⁹ John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, ed., Roger Sharrock, Londres, Penguin Classics, 1987, p. vii.

²⁰ François Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006, p. 105.

²¹ *PP*, p. 10.

²² *The Mission* (1968) est un drame historique britannique réalisé par Roland Joffé. Le film relate l'histoire d'un jésuite missionnaire du XVIII^e siècle en Amérique du Sud. Il est joué par Robert de Niro (Rodrigo Mendoza, un ancien chasseur d'esclaves converti et cherchant la rédemption) et Jeremy Irons (le Père Gabriel, un prêtre jésuite espagnole). Le film reçoit la Palme d'or au Festival de Cannes, le prix de *Academy Award* et classé numéro 1 des Top 50 films religieux par *Church Times*. Pour une étude du fardeau de Christian de *The Pilgrim's Progress* et de Rodrigo Mendoza, voir Larry Kreitzer, « Matthew 11 : 28-30 and 'Rest' from Heavy Burdens : Bunyan and De Niro Meet Jésus », dans George Aichele and Richard Walsh, eds, *Those Outside : Noncanonical Readings of the Canonical Gospel*, Londres, T & T Clark, 2005, pp. 65-86.

soucis disparaissent, n'a pas senti un soulagement, comme débarrassé d'un lourd fardeau ? On peut alors se sentir léger, joyeux comme Christian lorsqu'il perd le sien : « Then was Christian *glad and lightsome*²³ ». Paul Fussell raconte comment le soldat, Private Anthony French, pendant la Seconde Guerre Mondiale s'assimila à Christian et son fardeau :

Christian's burden drops away when he beholds the Cross; Private Anthony French's when his equipment is blown off by the shell that wounds him in the thigh « I had ceased to be a soldier.... Only my helmet remained.... I found myself without a waterbottle, iron rations, gasmask. My watch had lost cover and glass.... Then an enormous burden of responsibility seemed to roll away as if this were the end of a pilgrim's progress. There was no pain. I felt at rest²⁴ ».

Ce sentiment du bien-être juste après la difficulté est universel, car il est humain. Bunyan l'a bien compris, comme tant d'autres écrivains d'ailleurs. Mais il est peut-être un des rares qui a su créer cette sorte de connivence, de complicité, entre les lecteurs et ses personnages. A l'aide de mots simples et concrets, il réduit l'espace entre eux et ses personnages. L'image du fardeau lui permet de quantifier l'impalpable : l'intensité de l'état d'âme de chacun est alors pesé, en effet, tout ce qui est désagréable à l'homme est pesant, et peut d'un coup s'alléger et devenir agréable. En d'autres termes, les difficultés, les problèmes, les douleurs et les soucis sont ressentis comme une charge lourde à porter. Nous nous sentons alors sans force, las, presque incapables de faire quoi que ce soit. Mais la joie et le bonheur nous donnent l'impression d'être légers et souples. Entre les deux pôles, celui de l'angoisse et celui de la joie, il y a une échelle des degrés, et le poids est un indicateur de cet état d'âme. Plus le souci est grand, plus le poids est lourd, et vice versa. Bunyan fait de ce fardeau en ce sens un outil de mesure de détresse, comme par exemple lorsqu'il dit

²³ *PP.* 35. Les italiques sont de nous.

²⁴ Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Londres, Oxford UP, 1975, p. 138.

« [H]is burden, now, seemed *heavier* to him, than while he was in his way²⁵ ». Après ces quelques lignes sur le poids, représenté par le fardeau, nous nous sommes posés ces questions : Bunyan avait-il conscience de la notion du nombre dans la Bible, la *guematria* ? Savait-il que dans la Parole de Dieu livrée à Moïse en hébreu, chaque lettre avait une valeur numérique ? Savait-il aussi que trois caractéristiques, poids, nombre et mesure étaient l'expression du créé, si l'on croit la Bible : « But thou hast ordered all thing in measure and number and weight²⁶ » ? Nous l'avons déjà signalé pour les deux autres images choisies dans la troisième partie, à savoir le lion en tant que nombre, pourquoi par exemple deux lions ; le chemin, en tant que mesure, sa longueur à parcourir et le but à atteindre, et maintenant le fardeau, en tant que poids. Comme Dieu qui avait créé l'univers et tout réglé avec mesure, avec nombre et avec poids, Bunyan voulait représenter la vie métaphysique du croyant par un long chemin (mesure), les deux lions (nombre) et le fardeau (poids). Nous pensons qu'une étude plus développée sur le nombre des personnages (pourquoi 3 dormeurs, 1 athée, 2 rebrousseurs chemin, etc.) aurait pu nous éclairer mieux encore sur les images choisies par Bunyan. En tout cas, l'image du fardeau est la représentation de l'angoisse (péché) la plus connue de *The Pilgrim's Progress*. Il faut dire que si Bunyan a aussi bien rendu l'angoisse de l'homme par le fardeau, c'est qu'il connaissait la nature humaine. Cette connaissance, Bunyan en a fait l'expérience à l'école de sa vie quotidienne. N'oublions pas que lui-même a souffert atrocement de ce fardeau qu'il a lui-même porté. Décrire cette image biblique dans le contexte de détresse et d'angoisse de sa propre expérience, rend cette image immédiate et plus réelle pour tout lecteur :

I feared also that this was the mark that the Lord did set on Cain, even continued fear and trembling, under the heavy load of guilt that he had

²⁵ *PP*, p. 20. (Les italiques sont de nous)

²⁶ *Sagesse*, 11, 20. (Livre apocryphe)

charged on him for the blood of his brother Abel. Thus did I wind, and twine, and shrink, under the burden that was upon me; which burden also did so oppress me, that I could neither stand, nor go, nor lie, either at rest or quiet²⁷.

Les images bibliques de Bunyan ont pu toucher des gens de tous horizons, car il les a vécues et expérimentées pendant son très long cheminement intérieur, durant son contact avec la Bible, avant de les présenter dans ses allégories. Comme Christian, il a failli se noyer, il a affronté Apollyon et les lions, et surtout précipité sa course sans regarder en arrière sur une route étroite et périlleuse, et, comme lui, il a failli mourir en prison (*Doubting Castle*). Bunyan ne parle pas de la foi dans ses allégories à la manière d'un théologien ou d'un philosophe, généralement détachés dans leur érudition trop intellectualisée, mais comme le témoin d'une scène extrêmement marquante et vécue, et dont la mémoire est toujours présente. Ainsi, décrit-il les personnages et les événements comme s'il les voyait, et c'est ainsi qu'il nous pousse à les voir nous-mêmes : nous voyons ce qu'il voit et entendons ce qu'il entend. Sharrock a raison de dire : « From the start we are made to see everything from Christian's point of view, so that his plight is humanly touching and convincing: we accept even his abandonment of his family²⁸ ».

Il y a eu identification entre Bunyan et la Bible, comme il y aura aussi identification entre les images symbolisant la marche du chrétien dans celle du Pèlerinage de Christian vers la terre promise, et chaque homme du monde entier. La vie de tout homme est un pèlerinage dans ce monde, depuis la naissance jusqu'à la mort, comme le fait remarquer Gordon Wakefield : « We are on a journey whether we like it or not from birth to death [...] The journey is the truest metaphor of human life²⁹ ». En fait, toute entreprise en chacun de nous est une sorte de voyage, depuis

²⁷ GA, parag. 165.

²⁸ Roger Sharrock, « Introduction », *The Pilgrim's Progress*, p. xiii.

²⁹ Gordon Wakefield, *Bunyan the Christian*, Londres, HarperCollins Religious, 1992, p. 73.

l'idée du projet jusqu'à sa réalisation, il y a une longue route à parcourir, comme celle de Christian. Les fauves et monstres rencontrés par ce dernier sont les obstacles que nous rencontrons tous avant l'aboutissement de notre projet. Il y a une grande similitude entre notre vie et celle de Christian que Bunyan nous propose pour notre avancement dans son allégorie. Elle nous interpelle dans nos aspirations si difficiles à réaliser. Dans sa quête de la Cité de Dieu, son ultime raison d'être, Christian demeure durant tout le voyage insatisfait, à la manière du psalmiste qui entreprend un voyage et dit : « I will lift up mine eyes unto the hills, from whence cometh my help³⁰ ». Christian a pu surmonter l'insurmontable, sans pour autant se croire autorisé à penser qu'il est définitivement sauvé. Ainsi, Bunyan souligne que rien n'est jamais acquis, même après avoir perdu son fardeau devant la Croix et reçu un nouvel habit splendide, la marque sur le front et le parchemin du Salut, Christian aura encore à endurer bien des incertitudes face aux dangers. Or, la tradition calviniste veut qu'une fois reçue la grâce d'être élu, l'homme peut se sentir enfin en sécurité. Mais Bunyan fait toujours planer l'insécurité autour de son héros. Tant que celui-ci n'a pas mis pieds sur le sol de la Cité Céleste, le doute le rattrape à chaque fois. Il demeure incertain, car le temps futur, symbolisé par le royaume de Dieu, n'est pas entre ses mains. Là encore, Bunyan se montre hétérodoxe face aux conceptions puritaines, ce qui va pourtant faire sa popularité. Cette démarche nous pousse à nous identifier à son héros : nous vivons tout le temps dans l'incertitude de l'avenir, qui ne nous est pas encore dévoilé. Avant d'atteindre notre but, la Cité de Dieu pour Christian, nous appréhendons les impondérables, car rien n'est acquis. Le sentiment du doute, puisque incapable seul d'assurer son devenir, est inhérent à l'homme. En cela, pour certains écrivains, Bunyan est un auteur universel : « Bunyan's Allegory is a

³⁰ Psaume 121, 1.

universal language », écrit George Cheever³¹. Kathleen M. Swaim exprime la même idée : « [M]illions of readers over three centuries have found *Pilgrim's Progress* transcending history and echoing universal truths³² ».

Voilà tout le génie de *The Pilgrim's Progress* qui fait peut-être défaut à ses autres allégories et œuvres. Dans *The Life and Death of Mr. Badman*, nous ne nous sentons pas aussi captivés, comme si cela ne nous concernait pas autant : nous lisons la régression de M. Badman, nous assistons à son agonie, un exemple à ne pas suivre, sans plus. Cette fiction est linéaire, comme si Bunyan ne fait que constater les faits dans sa narration. En conséquence, presque rien n'interpelle son lecteur en termes d'identification avec le personnage. Le dialogue entre Wiseman et Attentive donne même l'impression d'un simple monologue, sans conséquences. Alors que dans *The Pilgrim's Progress*, comme le signale N. H. Keeble³³, on entend les personnages comme si on les voyait, à travers le dialogue. Pareillement, on se sent moins touché et même investi dans *The Holy War* que dans *The Pilgrim's Progress*, bien que les deux allégories traitent du même thème de la dualité entre le bien et le mal. Les images bibliques y sont certes très intéressantes, mais pas au point de nous interpeller dans l'histoire racontée. L'identification entre Bunyan et la Bible est plus intense dans *The Pilgrim's Progress*. L'auteur était capable de nous fasciner dans cette dernière, parce qu'il s'est exprimé plus librement, autrement dit, avec moins de contrainte doctrinale. Pour mieux les réactualiser, ses images puisées dans la Bible étaient assimilées à sa propre expérience avant d'être présentée au lecteur. Dans *The Holy War*, il est plus prudent quant aux principes doctrinaux, à notre avis. Il lui fallait respecter le thème du conflit du bien et du mal dans l'esprit millénariste. Cette

³¹ George B. Cheever, *Lectures on the Pilgrim's Progress, and on the Life and Times of John Bunyan*, Glasgow, William Collins & Co., 1846, p. 135.

³² Kathleen M. Swaim, *Pilgrim's Progress, Puritan Progress: Discourses and Contexts*, Illinois, UP of Illinois, 1993, p. 2.

³³ N. H. Keeble, « Viewpoints on *The Pilgrim's Progress* », dans Beatrice Batson, *John Bunyan's « Grace Abounding » and « The Pilgrim's Progress » : An Overview of Literary Studies 1960-1987*, New York, Garland Publishing, 1988, p. 168.

restriction, ou plutôt cette orthodoxie, fait que sa fiction touche un public beaucoup plus restreint que celui de *The Pilgrim's Progress*, où l'auteur se risque à transcender les limites doctrinales. En somme, nous pouvons dire que la source de *The Life and Death of Mr Badman* et *The Holy War* est toujours la Bible mais à la lumière de la doctrine calviniste, tandis que celle de *The Pilgrim's Progress* est la Bible à la lumière surtout de son expérience personnelle dans une interprétation plus intime et imaginative. En conséquence, Bunyan est plus présent dans *The Pilgrim's Progress* que dans ses autres œuvres.

Bunyan, comme le démontre si bien son autobiographie, était intérieurement l'image de son époque dans sa recherche de la Vérité, et ses allégories sont bien l'écho, le reflet, la synthèse en quelque sorte de la société où il vit, qui fut une Angleterre bien agitée sur les plans social, politique et religieux. Religieux, parce que son époque, comme lui-même, recherchait sa foi dans la Bible. Mais Bunyan est surtout, et avant tout, l'image même de l'Écriture, que nous retrouvons à sa lecture, une lecture personnalisée, individualisée, construite par son hypersensibilité et sa forte imagination. Nous avons essayé de le démontrer dans cette thèse, à travers son style, ses personnages et ses images choisies dans l'interprétation de son contact absolu avec l'Écriture, c'est ainsi que *The Pilgrim's Progress* deviendra une œuvre unique et accessible à tous et pour tous les temps.

En voulant rendre la Bible accessible aux paysans illettrés de Bedford, il la fit entrer dans la vie d'une foule de ses contemporains, qu'il sut toucher. Seuls les superficiels et certains intellectuels, érudits envieux de son époque, pouvaient le trouver trop simpliste³⁴. A travers ses propres troubles, il va, grâce à l'Écriture,

³⁴ Il faut signaler que cette œuvre fut critiquée à cette époque par certains de ses contemporains, allant jusqu'à la mépriser, la considérant comme une œuvre d'un simple chaudronnier, qui voulait se prendre pour un écrivain. D'autres, et voici une reconnaissance indirecte au génie de Bunyan, répandirent la rumeur selon laquelle *The Pilgrim's Progress* n'était une œuvre plagiée. A ces critiques, l'auteur écrit à la fin de *Holy War* : It came from my own heart, so to my head, / And thence into my fingers trickled; / Then to my pen, from whence immediately / On paper I did dribble it daintily. / Matter and

recevoir les dons qui vont le transformer et dont il se servira pour transformer à son tour le petit monde qui l'entoure ; par ses prêches, seul moyen de communication à son époque, dont il sera interdit, jusqu'à son incarcération qui ne le découragera pas, et dans sa prison, à l'instar de Paul, il va exhorter ses concitoyens, avec une œuvre qui marquera des générations.

Si Bunyan s'est éloigné de l'orthodoxie trop conditionnée des puritains, nous l'avons déjà dit, le but de sa démarche, en réalité, ne le différenciait pas des autres écrivains et théologiens puritains, dans le fond. Ces derniers, en effet, ont beaucoup insisté sur deux points fondamentaux qui caractérisent le puritanisme : l'éducation et l'accessibilité de la Bible. Les puritains se voyaient les seuls détenteurs de la vérité. Le croyant se devait alors de bien éduquer sa famille et toute la société dans laquelle il vivait. Il employait tous les moyens pour les instruire vers une conduite morale exemplaire, et leur permettre aussi l'accès à la Parole de Dieu. Bunyan s'est parfaitement conformé à ce principe. *The Pilgrim's Progress*, ainsi que les autres œuvres, remplissent bien ce critère : toutes sont rédigées dans un but d'édification. Le souci de l'auteur est de loin plus didactique que littéraire. Depuis que Dieu l'avait appelé, comme il pensait, sa vocation était d'instruire sa génération. Ainsi, Bunyan était hétérodoxe dans sa démarche et la façon de l'exprimer, toutefois il restait orthodoxe dans l'objectif du but à poursuivre.

Nous avons insisté dans cette thèse sur l'engagement de Bunyan à s'exprimer dans un style figuratif, en s'inspirant de l'Écriture, qui, selon lui, lui donna raison. Mais il convient de constater qu'en optant pour un style métaphorique, Bunyan a fait « d'une pierre deux coups » : d'abord il reste dans la tradition puritaine, qui veut que la source de la foi soit uniquement la Bible, puis il échappe

manner too was all mine own, / Nor was it unto any mortal known, / Till I had done it. Nor, did any then, / By books, by wits, by tongues, or hand or pen / Add five words to it, or write half a line / Thereof; the whole and every whit is mine.

ainsi à la censure. En effet, durant la période du règne des Stuart, la publication, notamment politique, est soumise à une stricte restriction. Avant la Révolution puritaine, William Laud infligea des mutilations barbares aux écrivains puritains, qui osaient défier l'Église officielle. Après la Restauration, le *Licensing Act* en 1662 est un exemple de cette censure : cet acte spécifie qui peut exactement éditer, importer ou vendre des livres en Angleterre. En effet, pendant cette période, un système de censure très élaborée fut mis en place. Chaque livre, avant sa publication, devait avoir l'approbation des autorités : les livres d'histoire devaient être soumis aux secrétaires d'État ; les livres de religion, philosophie, science et art devaient avoir au préalable l'accord de l'archevêque de Canterbury. Le censeur était appelé à écrire sur le manuscrit que rien n'était en contradiction avec la foi, la doctrine et la discipline de l'Église d'Angleterre :

He or they, who shall so license the same shall testify under his or their hand or hands that there is not anything in the same contained that is contrary to the Christian faith or the doctrine or discipline of the Church of England, or against the state or government of this realm, or contrary to good life or good manners³⁵.

Ainsi, en plus des auteurs qui écrivaient anonymement ou sous des pseudonymes, certains écrivains puritains utilisaient le style indirect pour critiquer le roi et son Église officielle. Les images bibliques sont devenues pour les radicaux un moyen subtil pour s'en prendre aux autorités établies. Les mots comme « Égypte », « Babylone » et « Sodome » étaient omniprésents dans leur texte pour décrire la société décadente en Angleterre. L'avantage de ces termes, fait remarquer Christopher Hill, réside dans le fait qu'ils sont imprécis. En effet, tout le monde était

³⁵ « Charles II, 1662: An Act for preventing the frequent Abuses in printing seditious treasonable and unlicensed Bookes and Pamphlets and for regulating of Printing and Printing Presses », *Statutes of the Realm*: 1819, vol. 5. 1628-80, pp. 428-435, [en ligne], consulté 01 mai 2001. URL: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=47336>. Sur le thème de la censure au XVII^e siècle en Angleterre, voir par exemple Dorothy Aucter, « Introduction », *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England*, Westport, Greenwood P, 2001, pp. xiii-xxiv.

contre l'Égypte, Sodome et Babylone en général, sans comprendre vraiment à quoi ces noms faisaient référence exactement³⁶. L'ambiguïté de la métaphore aurait ainsi sauvé beaucoup de livres de la disparition, sous le coup de la censure. Bunyan s'est montré lui aussi plus prudent, cette fois-ci, dans *The Pilgrim's Progress*, en se dissimulant derrière le style biblique, oblique et allusif, selon lui, comme nous l'avons signalé plus haut. Dans cette allégorie, l'auteur s'est permis de critiquer à plusieurs reprises et la monarchie et l'Église Établie. C'est donc une stratégie à double fonctions : accomplir son devoir didactique en rappelant sans cesse le danger de ces deux institutions et insister sur l'autorité de la Bible, en se défendant que l'Écriture a été sa seule inspiration pour décrire les étapes de la conversion de Christian par un long pèlerinage, jalonné par moult obstacles, avant d'arriver à la Cité Céleste.

Une autre façon de conclure cette thèse serait de rappeler que le message de notre auteur, qui ne l'a jamais rédigé en quête d'une notoriété quelconque et dont le style, aujourd'hui peut sembler un peu démodé, s'apparente plutôt à un genre oratoire qui reflète bien son talent de prédicateur, reconnu d'ailleurs par les siens. Alors qu'il est interdit de prêcher, il va l'écrire dans sa prison à l'aide d'images, lui le puritain, un paradoxe à son époque, mais avec toute la vigueur de sa foi, et non pas à la façon trop rationnelle de son temps et de l'Église officielle, afin d'apporter une nourriture, puisée dans l'Écriture, qui va réchauffer le cœur de ses paroissiens de Bedford, rendu tiède par la monopolisation de la Bible par les autorités du pays à des fins personnelles, politiques et sociales, pour devenir une œuvre unique et accessible à tous et pour tout les temps.

³⁶ Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993, p. 110.

Bibliographie

Bibliographie

Sources primaires

- AUGUSTIN, Saint, *La Cité de Dieu*, ed., Jean-Claude Eslin, 3 vols, Paris, Seuil, 1994.
- BARLOW, William, *The Sum and Substance of the Conference [...] at Hampton Court January 14, 1603*, (1604), eds, William T. Costello and Charles Keenan, Gainesville, Scholars' Facsimiles & Reprint, 1965.
- BARROW, Henry, *The Writings of Henry Barrow, 1590-1591*, ed., Leland H. Carlson, Elizabethan Non-Conformist Textes, vol. 5, Londres, Routledge, 2003.
- BAXTER, Richard, *Select Practical Writings of Richard Baxter : With a Life of the Author*, ed., Leonard Bacon, 1 vols, New Haven, Durrie & Peck, 1831.
- *The Practical Works of Richard Baxter: With a Preface, Giving Some Account of the Author*, vol. 3, Londres, Paternoster Row, 1838.
- BAXTER, Richard, *Reliquiæ Baxterianæ : or, Mr. Richard Baxter's Narrative of the Most Memorable Passages of His Life and Times*, Londres, 1696.
- BAYLY, Lewis, *The Practice of Piety : Directing a Christian How to Walk, that He May Please God*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1955.
- BERNARD, Saint, *Les sermons pour l'année*, trad., Pierre-Yves Emery, 2nd ed., Taizé, Brepols, 1990.
- The Bible and Holy Scriptures conteyned in the Olde and Newe Testament*, Genève, Jean Crespin, 1569.
- La Bible d'Osty*, ed., et trad., Emile Osty et Joseph Trinquet, Tours, Seuil, 1973.
- La Bible : Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Société Biblique Française, Paris, le Cerf, 1988.
- The Complete Parallel Bible*, Oxford, Oxford UP, 1993.
- La Bible : Hébreu-Français*, ed., Zadoc Kahn, Tel-Aviv, Sinaï, 1994.
- The Authorized King James Version*, ed., Robert Carroll and Stephen Prickett, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford UP, 1998.

- BOEHME, Jacob, *Mysterium Magnum. Or an Exposition of the first Book of Moses called Genesis* (1623), vol. 1, trad., John Sparrow, Londres, 2009, [en ligne], mis en ligne en 2009, consulté le mois de janvier 2011. URL: <http://ia600401.us.archive.org/12/items/JacobBoehmesMysteriumMagnumPartOne/JacobBoehmeMysteriumMagnumPartOne-FreeElectronicText.pdf>
- BRIDGE, William, *The Works of the Rev. William Bridge*, 5 vols, Londres, Thomas Tegg, 1845.
- BROOKS, Thomas, *The complete works of Thomas Brooks*, vol. 1, Londres, Nisbet, 1866.
- BUNYAN, John, *The Whole Works of John Bunyan*, ed., George Offor, 3 vols, Londres, Blackie and Son, 1858.
- *The Works of John Bunyan*, ed., George Offor, 3 vols, [en ligne], consulté au mois de janvier 2007. URL : [http : //www.bunyanministries.org](http://www.bunyanministries.org)
- *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, gen. ed., Roger Sharrock, 13 vols, Oxford, Clarendon P, 1976-1994.
- *A Vindication of the Book Called, Some Gospel-Truths Opend* (1657), MW 1, ed., T.L. Underwood and Roger Sharrock, 1980.
- *A Few Sighs from Hell : Or, The Groans of Damned Soul* (1658), MW 1, ed., T.L. Underwood and Roger Sharrock, 1980.
- *The Doctrine of the Law and Grace Unfolded : Or, A Discourse touching the Law and Grace* (1659), MW 3, ed., Richard L. Greaves, 1976.
- *I Will Pray with the Spirit, and I Will Pray with the Understanding also : Or, A Discourse Touching Prayer* (1662?), MW 2, ed., Richard L. Greaves, 1976.
- *Christian Behaviour : Being The Fruits of true Christianity* (1663), MW 3, ed., J. Sears McGee, 1987.
- *The Resurrection of the Death, And Eternal Judgment : Or, The Truth of the Resurrection of the Bodies, both of Good and Bad at the last day : Asserted, and proved by, Gods Word* (1665), MW 3, ed., J. Sears McGee, 1987.
- *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), ed., Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1962.
- *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666), ed., W. R. Owens, Londres, Penguin Books, 1987.
- *L'Abondance de la grâce. Suivi de Relation de l'emprisonnement et de La vie et la mort de Monsieur le Mauvais*, trad., Renée Métivet-Guillaume, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001.
- *The Strait Gate, Or, Great Difficulty of going to Heaven* (1676), MW 5, ed., Graham Midgley, 1986.

- *The Pilgrim's Progress. With a Life of John Bunyan*, ed., Robert Southey, New-York, Harper and Brothers, 1837
- *The Pilgrim's Progress from the World to that which is to come. With Memoir of John Bunyan*, ed., George Offor, Routledge, 1857.
- *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come* (1678 et 1684), ed., Roger Sharrock, Londres, Penguin Classics, 1987.
- *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come* (1678 et 1684), ed., N. H. Keeble, The World's Classics, Oxford, Oxford UP, 1996.
- *The Pilgrim's Progress from this World to That which is to Come* (1678 et 1684), ed., W. R. Owens, Oxford World's Classics, Oxford, Oxford UP, 2003.
- *The Life and Death of Mr. Badman* (1680), eds, James F. Forrest and Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1988.
- *The Holy War, Made by Shaddai upon Diabolus, For the Regaining of the Metropolis of the World : Or, The Losing and Taking Again of the Town of Mansoul* (1682), eds, Roger Sharrock and James F. Forrest, Oxford, Clarendon P, 1980.
- *The Water of Life* (1688 ?), MW 7, ed., Graham Midgley, Oxford, Clarendon P, 1989.
- *A Book for Boys and Girls : Or, Country Rhimes for Children* (1686), MW6, ed., Roger Sharrock, Oxford, Clarendon P, 1980.
- *The Heavenly Foot-man : Or, A description of The Man that gets to Heaven* (1698), MW 5, ed., Graham Midgley, 1986.
- CALAMY, Edmund, *The Nonconformist's Memorial : Being an Account of the Ministers, Who were Ejected or Silenced after the Restoration, Particularly by the Act of Uniformity, Which Took Place on Bartholomew-Day, Aug. 24, 1662*, ed., Samuel Palmer, 2 vols, Londres, W. Harris, 1775.
- *The Art of Divine Meditation. Or, A Discourse of the Nature, Necessity, and Excellency thereof. With Motives to, and Rules for the Better Performance of that Most Important Christian Duty*, Londres, Thomas Parkhurst, 1680.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, 5 vols, Genève, Chez Guers, 1812.
- CALVIN, Jean, *La vraie piété : Divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- CAVENDISH, Margaret, « An Ancient Cross », dans *Poetry and Revolution : An Anthology of British and Irish Verse, 1625-1660*, ed., Peter Davidson, Oxford, Oxford UP, 1998.
- CÉSAIRE d'Arles, *L'Apocalypse expliquée*, trad., J. Courreau, Les Pères dans la foi, Paris, Desclée De Brouwer, 1989.

- A Collection of Choice, Sacred, and Valuable Tracts*, Londres, G. Strahan, 1721.
- CORBET, John, *An Account Given of the Principles and Practices of Several Nonconformistes*, Londres, Thomas Parkhurst, 1682.
- COTTON, John, *A Modest and Clear Answer to Mr Ball's Discourse of Set Forms of Prayer*, London, H. Overton, n. d.
- CRASHAW, William, *A Sermon Preached in London Before the Right Honorable the Lord Lavvarre [...]*, Londres, William Welby, 1610.
- CROMWELL, Oliver, *The Souldiers Catechisme : Composed for the Parliament Army* (1644), Londres, E. Stock, 1900.
- DENT, Arthur, *The Plain Man's Pathway to Heaven* (1601), Belfast, North of Ireland Book, 1859.
- DONNE, John, *Poems of John Donne*, ed., E. K. Chambers, vol. 1, Londres, Lawrence & Bullen, 1896.
- DURHAM, James, *Clavis Cantici : or, a Key of the Song, Useful for Opening Up thereof* (1669), Michigan, U of Michigan P, 2004.
- EDWARDS, Thomas, *The First and Second Part of Gangraena : Or A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this time [...]* (1646), 3rd ed., Londres, printed by T.R. and E.M. for Ralph Smith, 1855.
- ERBERY, William, *The Testimony of William Erbery, Left Upon Record for the Saints of Succeeding Ages*, Londres, printed for Giles Calvert, 1658.
- FOX, George, *A Journal or Historical Account of the Life, Travels, Sufferings, Christian Experiences, and Labour of Love*, Philadelphie, Marcus T., 1831.
- FRANZIUS, Wolfgang, *The Historia Animalium Sacra* (1612), trad., N. W., The History of Brutes, Londres, 1670.
- GEREE, John, *The Character of Old English, or Non-Conformist*, ed. W. Wilson, Londres, 1646.
- GILPIN, Richard, *Daemonologia Sacra ; Or, A Treatise of Satan's Temptations* (1677), Édimbourg, J. Nichol, 1867.
- GOODWIN, Thomas, *The Works of Thomas Goodwin*, ed., John Miller, vol. 2 et 3, Édimbourg, James Nichol, 1861.
- GURNALL, William, *The Christian in Complete Armour ; Or, A Treatise on the Saints' War with the Devil* (1657), Londres, William Tegg, 1862.
- HAMMOND, Henry, *The Miscellaneous Theological Works*, 3rd ed., vol. 3, Oxford, John Henry Parker, n. d.

- HASTINGS, Robinson, ed., *The Zurich Letters, or, The Correspondence of Several English Bishops and Others with Some of the Helvetian Reformers During the Reign of Queen Elizabeth*, Cambridge, Cambridge UP, 1846.
- HERBERT, George, *The Poems of George Herbert*, ed., Henry Frowde, Londres, Oxford UP, 1913.
- HOBBS, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed., William Molesworth, vol. 3, Londres, John Bohn, 1839.
- HOOPER, John, *Writings of the Dr. John Hooper, Bishop of Gloucester and Worcester*, Londres, The Religious Tract Society, 1831.
- HUME, David, *The History of England*, vol. 7, Oxford, Talboys, n. d.
- Imitation de Jésus-Christ*, trad., F. de Lamennais, Paris, Seuil, 1961¹.
- KEACH, Benjamin, *An Exposition of the Parables, and Express Similitude of our Lord and Saviour Jesus Christ (1671)*, Londres, Aylott and Co., 1858.
- *Tropologia : A Key to Open Scripture Metaphors (1681)*, Londres, William Hill Collingridge, City Press, 1851.
- *The Travels of True Godliness (1682)*, Boston, Lincoln & Edmands, 1831.
- KIFFIN, William, *A Sober Discourse of Right to Church - Communion (1681)*, Londres, George Larkin for Enoch Prosser, 1883.
- KNOX, John, *The Scottish Confession of Faith (1560)*, [en ligne], mis en ligne en 1993 par Presbyterian Heritage Publications, consulté le 15 mars. URL: <http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/ScotConf.htm>
- LUTHER, Martin, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, Philadelphie, Smith & Co, 1860.
- *What Luther Says : An Anthology*, ed., Edwald M. Plass, vol. 3, St. Louis, CPH, 1959.
- *Luther's Works*, gen. ed. Helmut T. Lehman, 53 vols, Philadelphie, Fortress press, 1960.
- *The Christian in Society*, ed., James Atkinson, vol. 38 et 44, Philadelphie, Fortress P, 1966.
- *The Smalcald Articles (1537)*, trad., F. Bente et W. H. T. Dau, Faculty Editor Hazleton, The Pennsylvania State University 1998, *Electronic Classics Series*, [en ligne], consulté le 15 juin 2009. URL : <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/m~luther/smalcald.pdf>
- *Treatise on Good Works : Together with The Letter of Declaration*, Mryland, Serenity, 2009.

¹ L'auteur de cette œuvre demeure inconnu, mais les spécialistes aujourd'hui attribuent la paternité de l'ouvrage à Thomas à Kempis.

- MARLOWE, Christopher, *The Tragical History of Doctor Faustus* (1604), Londres, Aldine House, 1905.
- MATHER, Cotton, *A Companion for Communicants : Discourses Upon the Nature, the Design, and the Subject of the Lords Supper*, Boston, Samuel Green for Benjamin Harris, 1690.
- MATHER, Cotton, *et al.*, *The Principles of the Protestant Religion Maintained : And Churches of New-England in the Profession and Exercise Thereof Defended Against all the Calumnies of One George Keith, A Quaker, in a Book Lately Published at Pensilvania*, Boston, Richard Pierce, 1690.
- MATHER, Increase, *The Mystery of Israel's Salvation Explained and Applied : Or, A Discourse Concerning the General Conversion of the Israelitish Nation* (1669), New York, AMS Press, 1983.
- MÉLITON, de Sardes, *On Pascha and fragments*, trad. et ed., Stuart George Hall, Oxford, Clarendon P, 1979, [en ligne], consulté 5 juin 2009. URL: http://www.bc.edu/dam/files/research_sites/cjl/sites/partners/cbaa_seminar/melito.htm
- MILTON, John, *The Prose Works of John Milton*, vol. 1, ed., Charles Symmons, Londres, Nichols and Son, 1806.
- ____ *The Prose Works of John Milton*, vol. 3, ed., Robert Fletcher, Londres, Paternoster Row, 1838.
- ____ *Areopagitica : A speech to the Parliament of England for Liberty of Unlicensed Printing* (1644), ed., Edward Arber, Londres, Bowes, 1868.
- ____ *The Complete Poetical Works of John Milton*, ed., William Vaughan Moody, Boston, Houghton Mifflin, 1899.
- ____ *A Treatise on Christian Doctrine : Compiled from the Holy Scriptures Alone*, trad., Charles R. Sumner, Cambridge, Cambridge UP, 1826.
- The Thomas More / William Tyndale Polemic : A Selection*, Sheffield, Early Modern Literary Studies, [en ligne] 2010, ed. Matthew W. Decoursey, consulté le 15 juin 2011. URL: <http://extra.shu.ac.uk/emls/moretyndale.pdf>
- OWEN, John, *The Works of John Owen*, ed., William H. Goold, vols, 2 et 4, Londres, Richard Bayern, 1826.
- ____ *Overcoming Sin & Temptation*, eds, Kelly M. Kopic and Justin Taylor, Wheaton, Crossway Books, 2006.
- PARKER, Matthew, *Correspondence of Matthew Parker : Letters written by and to him, from A.D. 1535 to 1575*, Cambridge, Cambridge UP, 1853.
- PENN, William, *The Selected Works of William Penn*, vol. 2, Londres, West, Newman, 1886.
- PERKINS, William, *The Work of William Perkins*, ed., Ian Breward, Foxton, Burlington P, 1970.

- ROBINSON, John, *The Works of John Robinson : Pastor of the Pilgrim Fathers*, vol. 1, Londres, J. Snow, 1851.
- SHEPARD, Thomas, *The Saint's Jewel Showing how to Apply the Promise* (1655), Lafayette, Sovereign Grace Publishers, 2007.
- SIBBES, Richard, *The Complete works of Richard Sibbes*, ed., Alexander B. Grossart, vol. 2, Londres, James Nisbet, 1862.
- SPURGEON, Charles H., *Spurgeon's Sermons on Angels*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1996.
- ____ *Notable Quotes of Charles H. Spurgeon*, ed., Emmett O'Donnell, Part 2, [en ligne], mis en ligne en 2008, consulté le 5 mai 2010. URL : <http://www.spurgeongems.org/quotes2.pdf>
- SWIFT, Jonathan, *The works of Jonathan Swift : Containing Additional Letters, Tracts, and Poems*, ed., Walter Scott, vol. 8, Édimbourg, Archibald Constable, 1824.
- THERESE D'AVILA, Sainte, *Vie écrite par elle-même*, trad., Marcel Bouix, 2 vols, Evreux, Stock, 1981.
- THOMAS D'AQUIN, Saint, *Somme théologique*, vol. 2, Paris, Cerf, 1984.
- TYNDALE, William and John Firth, *The Works of the English Reformers : William Tyndale and John Frith*, ed., Thomas Russell, 3 vols, Londres, Ebenezer Palmer, 1831.
- TYNDALE, William, *Tyndale's New Testament*, ed., David Daniell, New Haven et Londres, Yale UP, 1995.
- ____ *New Testament*, ed., Priscilla Martin, Wordsworth Classics of World Literature, Great Britain, Wordsworth, 2002.
- ____ *The Obedience of a Christian Man, and how Christian Rulers ought to Govern [...]* (1528), ed., David Daniell, Londres, Penguin Classics, 2000.
- VAUGHAN, Henry, *The Poems of Henry Vaughan, Silurist*, ed., E. K. Chambers, vol. 2, Londres, Routledge, 1905.
- WARD, Samuel, *A Coal From The Altar, To Kindle The Holy Fire of Zeale*, Londres, Joyce Macham, 1628.
- WATSON, Thomas, *A Body of Practical Divinity, in A Series of Sermons on the Shorter Catechism* (1692), Londres, Aberdeen, n. d.
- ____ *The Bible and the Closet : Or How we may Read the Scriptures with the Most Spiritual Profit*, Boston, Kendall & Lincoln, 1842.
- ____ *The Ten Commendments*, Édimbourg, The Banner of Truth Trust, 1976.
- WESLEY John, *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, ed., John Emory, vol. 5, New York, Mason and Lane, 1831,

WESTMINSTER ASSEMBLY, *The Westminster Confession of Faith* (1646), [en ligne] consulté le 1 janvier 2008. URL : <http://www.westminsterconfession.org/confessional-standards/the-original-text-of-1646.php>

WIDDOWES, Giles, *The Schysmatical Puritan A Sermon Preached at Witney Concerning the Lawfulness of Church-authority [...]* (1630), Oxford, Lichfield for Madan, 2010.

WILLARD, Samuel, *Mercy Magnified on a Penitent Prodigal : Or, A Brief Discourse, Wherein Christs Parable of the Lost Son Found, is Opened and Applied*, Boston, Samuel Green, 1684.

Sources secondaires

ACHINSTEIN, Sharon, *Literature and Dissent in Milton's England*, Cambridge, Cambridge UP, 2003.

ALEXANDER, J. H., « Christ in The Pilgrim's Progress », *Bunyan Studies* 1.2, Spring 1989, pp. 22–29.

ALMOND, Philip C., *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.

ALTER, Robert et Frank KERMODE, eds, *The Literary Guide to the Bible*, Londres, Fontana P, 1989.

ARAGON, Louis, *Les Poètes, poème*, Paris, Gallimard, 1960.

ARASSE, Daniel, *Le Détail : Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996.

ARMITAGE, Thomas, *A History of the Baptists*, Paris, Iron Oaks Drive, n.d.

ARMSTRONG, Nancy et Leonard TENNENHOUSE, *The Imaginary Puritan : Literature, Intellectual Labor, and the Origins of Personal Life*, Californie, U of California P, 1992.

ARMSTRONG, Brian G., « Puritan Spirituality : The Tension of Bible and Experience », dans Rozanne Elder, ed., *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, pp. 229-248.

ARNOT, William, *Illustrations of the Book of Proverbs*, Londres, Nelson and Sons, n.d.

ARMOGATHE, Jean-Robert, ed., *Le Grand Siècle de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.

ATKINSON, Nigel, « Richard Hooker : Evangelical Theologian of the English Church », *Cross Way*, 1996, n° 61, pp. 1-3.

- AUCHTER, Dorothy, « Introduction », *Dictionary of Literary and Dramatic Censorship in Tudor and Stuart England*, Westport, Greenwood P, 2001, pp. xiii-xxiv.
- AUSTIN, Michael, « The Figural Logic of the Sequel and the Unity of The Pilgrim's Progress », *Studies in Philology*, 2005, vol.102.4, pp. 484-509.
- AVROHOM, Chaim, ed., *Tehilim Les Psaumes : La Bible commentée*, 5 vols, Paris, Colbo, 2004.
- BADIR, Sémir et Jean-Marie KLINKERBERG, *Figures de la figure : Sémiotique et rhétorique générale*, Limoges, PU de Limoges, 2008.
- BAGCHI, David et David C. STEINMETZ, eds, *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, Cambridge, Cambridge UP, 2004.
- BAIRD, Charles W., *John Bunyan : A Study in Narrative Technique*, New York, National University Publications, 1977.
- BAKER, Herschel, *The Wars of Truth : Studies In The Decay Of Christian Humanism In The Earlier Seventeenth Century*, vol. 11, Cambridge, Harvard UP, 1952.
- BALDICK, Chris, *Oxford Concise Dictionary of Literary Terms*, Oxford, Oxford UP, 2001.
- BAN J. D., « Was John Bunyan a Baptist ? A Case Study in Historiography », *Baptist Quarterly London*, 1984, vol. 30.8, pp. 367-376.
- BARCELLOS Richard C., « Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy, The Theological Methodology Of High Orthodoxy, John Owen, And Federal Theology », *Reformed Baptist Theological Review*, [en ligne], mis en ligne en 2008, consulté le 5 mai 2010. URL : [http : //www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf](http://www.johnowen.org/media/bacellos-federal-theology.pdf) ; RBTR 05 : 2
- BATSON, E. Beatrice, *John Bunyan : Allegory and Imagination*, Londres, Croom Helm, 1984.
- *John Bunyan's "Grace Abounding" and "The Pilgrim's Progress" : An Overview of literary Studies 1960-1987*, New York, Garland Publishing, 1988.
- BAUCKHAM, Richard et Benjamin DREWERY, eds, *Scripture, Tradition and Reason : A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Londres, T & T Clark International, 2004.
- , *La théologie de l'Apocalypse*, trad., Alain-Marie de Lassus, Paris, Cerf, 2006.
- BEAL, Rebecca S., « Grace Abounding to the Chief of Sinners : John Bunyan's Pauline Epistle », *Studies in English Literature*, 1981, vol. 21.1, pp. 147-161.

- BEAUMONT, Richard-Henry et William-Dunn MACRAY, *Beaumont Papers : Letters Relating to the Family Beaumont, of Whitley, Yorkshire, from Fifteenth to the Seventeenth Centuries*, Londres, Nicholas and Sons, 1884.
- BÉNAC, Henri et Brigitte RÉAUTÉ, *Vocabulaire des études littéraires*, Paris, Hachette, 1993.
- BENEDICT, Philip, « Deux calvinismes », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 2005, vol. 151.1, pp. 37-60.
- BERCOVITCH, Sacvan, *The Puritan Origins of American Self*, New Haven, Yale UP, 1975.
- BERGIER, Nicolas S., *Dictionnaire de théologie*, Toulouse, Douladoure, 1823.
- BETTENSON, Henry et Chris MAUNDER, eds, *Documents of the Christian Church*, Oxford, Oxford UP, 1999.
- BETTERIDGE, Maurice S., « The Bitter Notes : The Geneva Bible and its Annotations », *Sixteenth Century Journal*, 1983, vol. 14.1, pp. 41-61.
- BLANCHARD, Pierre, *Le vénérable Libermann (1802-1852)*, Paris, Desclée De Brouwer, 1960.
- BLONDEL, Jacques, « Allégorie et réalisme dans *The Pilgrim's Progress* de John Bunyan », *Les Archives des Lettres Modernes*, 1959, vol. 3.28, pp. 3-48.
- *Le paradis perdu (1667-1967)*, Paris, Minard - Lettres Modernes, 1967.
- BLUNT, John H., *Dictionary of Sects, Heresies, Ecclesiastical Parties and Schools of Religious Thought*, Londres, Rivington, 1874.
- BOGAET, Pierre-Maurice, et al., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 2002.
- BOESPFLUG, François, « Dieu en pape. Une singularité de l'art religieux de la fin du Moyen Âge », *Revue Mabillon*, 1991, vol. 63 2, pp. 167-205.
- *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, Paris, Bayard, 2006.
- BOGUE, David et James BENNETT, *History of Dissenters, from the Revolution in 1688, to the year 1808*, vol. 4, Londres, S. Jackson, 1812.
- BORNSTEIN, George, *The Iconic Page in Manuscript, Print, and Digital Culture*, eds, George Bornstein and Theresa Tinkle, Ann Arbor, U of Michigan P, 1998.
- BOTTRALL, Margaret, *Every Man a Phoenix : Studies in Seventeenth-Century Autobiography*, Londres, John Murray, 1958.
- BRACKNEY, William H., *Historical Dictionary of the Baptists*, 2nd ed., Maryland, The Scarecrow P, 2009.

- BRADSTOCK, Andrew, « John Bunyan », dans Rebecca Lemon, *et al.*, eds, *The Blackwell Companion to the Bible in English Literature*, Oxford, Blackwell, 2009, pp. 286-296.
- BREWER, Cobham, *Dictionary of Phrase and Fable*, Philadelphie, J. B. Lippincott, 1894.
- BREMER, Francis J., *The Puritan Experiment : New England Society from Bradford to Edwards*, Liban, UP of New England, 1995.
- *Puritanism : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford UP, 2009.
- BREMER, Francis J. et Tom WEBSTER, *Puritans and Puritanism in Europe and America : A Comprehensive Encyclopedia*, 2 vols, Californie, ABC & CLIO, 2006.
- BRIGGS, Asa, *A Social History of England*, Londres, Penguin, 1999.
- BROWN, John, *Dictionary of the Bible*, 2 vols, 3rd ed., Édimbourg, n.d.
- *John Bunyan (1628-1688) : His Life, Times, and Work*, Londres, J. S. Virtue and Co, 1885.
- *The English Puritans*, Cambridge, Cambridge UP, 1912.
- BROWNING, Andrew, « Toleration Act, 1689 », *English Historical Documents : 1660-1714*, Londres, Routledge, 1996, pp. 400-403.
- BRUCE, Frederick Fyvie, *The English Bible*, Norwich, Fletcher & Son, 1963.
- BURY, John Bagnell, *The Cambridge Medieval History : The Contest of Empire and Papacy*, vol. 5, Cambridge, Cambridge UP, 1957.
- BUTLER, George, « The Iron Cage of Despair and ‘the Unpardonable Sin’ in *The Pilgrim’s Progress* », *English Language Notes*, 1987, vol. 25.1, pp. 34-38.
- CALAME, Patrick et Frank LALOU, *Les psaumes*, Paris, Albin Michel, 2001.
- CALDER, Isabel, *Activities of the Puritan Faction of the Church of England, 1625-33*, Cambridge, Cambridge UP, 1957.
- CALDWELL, Patricia, *The Puritan Conversion Narrative : The beginning of American Expression*, Cambridge Studies in American Literature and Culture, Cambridge, Cambridge UP, 1983.
- CALVET, Jean, *La littérature religieuse : de François de Salles à Fénelon*, Paris, Del Duca, 1967.
- CAMDEN, Vera, ed., *Trauma and Transformation : The Political Progress of John Bunyan*, Stanford, Stanford UP, 2008.
- CARDEN, Allen, « The Word of God in Puritan New England : Seventeenth-Century Perspectives on the Nature and Authority of the Bible », *Andrews University Seminary Studies*, 1980, vol. 18.1, pp. 1-16.

- CAZENAVE, Michel, ed., *Encyclopédie des symboles*, trad., Françoise Péricaut, et al., Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- CHABOT, Jean-Luc et Christophe TOURNU, eds, *L'héritage religieux et spirituel de l'identité européenne*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- CHEEVER, George B., *Lectures on The Pilgrim's Progress, and on The Life and Times of John Bunyan*, Glasgow, William Collins & Co., 1846.
- CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Laffont / Jupiter, 1982.
- CHOURAQUI, André, *Les Dix Commandements aujourd'hui : Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- COCAGNAC, Maurice, *Les symboles bibliques*, Paris, Cerf, 1994.
- COFFEY, John, *John Goodwin and the Puritan Revolution : Religion and Intellectual Change in 17th-Century England*, New York, The Boydell P, 2008.
- COLERIDGE, Samuel T., *Specimens of the Table Talk of the Late Samuel Taylor Coleridge*, vol. 1, New-York, Happer and Brothers, 1835.
- COLIN, Didier, *Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes*, Paris, Hachette, 2000.
- COLLINGWOOD, R. G. et J. N. L. MYRES, *Roman Britain and the English Settlements*, New York, Biblo and Tanning, 1928.
- COLLINSON, Patrick, *The Elizabethan Puritan Movement*, New York, Methuen & Co, 1982.
- COOTE, Stephen, *The Penguin short History of English Literature*, Londres, Penguin Books, 1993.
- COTTRET, Bernard, *Histoire d'Angleterre, XVI^e - XVII^e siècle*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1996.
- ___ *Calvin, A Biography*, trad., Wallace M. McDonald, Grand Rapids, Berdmans Publishing., 2000.
- ___ *Histoire de la Réforme protestante : Luther, Calvin, Wesley*, Paris, Perrin, 2001.
- COURTENAY, Thomas P., *Memoirs of the Life, Works, and Correspondence of Sir William Temple, Bart*, vol. 2, Londres, Longman, 1836.
- COWAN, Steven B., ed., *Who Runs the Church ? : 4 Views on Church Government*, Grand Rapids, Zondervan, 2004.
- COX, Stephen, *The New Testament and Literature : A Guide to Literary Patterns*, Chicago, Open Court, 2006.

- CRESSY, David, *Birth, Marriage, and Death : Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford, Oxford UP, 1997.
- CRÉTÉ, Liliane, *Le protestantisme et le paresseux : Le travail, les œuvres et la grâce*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- DAICHES, David, *The King Version of the English Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1942.
- DALARUN, Jacques, ed., *Le Moyen Âge en lumière : Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, Paris, Fayard, 2002.
- DALY, Peter, *Literature in Light of the Emblem : Structural Parallels Between the Emblem and Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2nd ed., Toronto, U of Toronto P, 1979.
- DAMROSCH, Leopold, Jr., *God's Plot and Man's Stories : Studies in the Fictional Imagination from Milton to Fielding*, Chicago, U of Chicago P, 1985.
- DANIELL, David, *The Bible in English : Its History and Influence*, New Haven & Londres, Yale UP, 2003.
- DANNER, Dan G., « The Contribution of the Geneva Bible of 1560 to English Protestantism », *Sixteenth Century Journal*, 1981, vol. 12.3, pp. 5-18.
- DAVIES, Adrian, *The Quakers in English Society, 1655-1725*, Oxford, Clarendon P, 2000.
- DAVIES, Horton, *Worship and Theology in England*, vol. 2, Princeton, Princeton UP, 1961.
- DAVIES, Michael, *Graceful Reading : Theology and Narrative in the Works of John Bunyan*, Oxford, Oxford UP, 2002.
- DAVIES, Norman, *Europe : A History*, Oxford, Oxford UP, 1997.
- DEANESLY, Margaret, *The Lollard Bible : And other Medieval Biblical Versions*, Cambridge, Cambridge UP, 1920.
- DELANY, Paul, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge, 1969.
- DE LIBERA, Alain, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 2004.
- DIDER, Beatrice, ed., *Dictionnaire universel des littératures*, vol. 2, Paris, PUF, 1994.
- DOLEZAL, James E., « Unity without Uniformity : Taking account of John Owen's Nonconformity », A Thesis Submitted to the Faculty of Westminster Theological Seminary, Philadelphie, 2007.
- DORE, J. Read, *Old Bibles : An Account of the Early Versions of the English Bible*, 2nd ed., Londres, Eyre et Spottiswoode, 1888.

- DRUET, François-Xavier, *Langage, image et visage de la mort chez Jean Chrysostome*, Société des études classiques, Namur, PU de Namur, 1990.
- DUFFY, Eamon, *The Stripping of the Altars : Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven, Yale UP, 2005.
- DUMORTIER, Jean, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
- DUNAN-PAGE, Anne, *Grace Overwhelming : John Bunyan, "The Pilgrim's Progress", and the Extremes of the Baptist Mind*, Religions and Discourse, vol. 22, Oxford, Peter Lang, 2006.
- ____ « Mélancolie, enthousiasme et folie : pathologie et inspiration dans la littérature dissidente », *Etudes Epistémè*, n° 7, [en ligne], Printemps 2005, Consulté le 06 février 2007. URL : http://revue.etudes-episteme.org/IMG/pdf/ee_7_art_dunan.pdf
- ____ « Les dissidentes baptistes à travers les livres d'Église du XVII^e siècle anglais », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, [en ligne], mis en ligne le 26 juillet 2009, consulté le 11 janvier 2010. URL : <http://acrh.revues.org/1332> ; DOI : 10.4000/acrh.1332
- ____ ed., *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge UP, 2010.
- DURRENMATT, Jacques, *La Métaphore*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- DURSTON, Christopher, *The Family in the English Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- DURSTON, Christopher and Jacquelin Eales, eds, *The Culture of English Puritanism, 1560-1700*, New York, St. Martin's Press, 1996.
- ____ and Jacquelin Eales, eds, *Religion in Revolutionary England*, Manchester, Manchester UP, 2006.
- DUVAL, Yves-Marie, « La correspondance entre Augustin et Pélage », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1999, vol. 45.2, pp. 363-384.
- EBNER, Dean, *Autobiography in Seventeenth Century*, La Haye, Mouton, 1971.
- EIFION, Evans, « The Puritan Use of Imagination », *A Quarterly Journal for Church Leadership*, 2001, vol. 10.1, pp. 47-84.
- ELIOT, George, *The Mill on the Floss*, New York, J. Milnor Dorey, 1914.
- ERIKSON, Erik H., *Young Man Luther : A Study in Psychoanalysis and History*, New York, Norton, 1958.
- ESCARPIT, Robert, ed., *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, Bern, Francke, 1979.
- EVANS, Benjamin, *The Early English Baptists*, vol. 2, Londres, Heaton & Son, 1864.

- EZELL, Margaret J.M., « Looking Glass Histories », *Journal of British Studies*, 2004, vol. 43.3, pp. 317-338.
- FABINY, Tibor, « Scripture versus Church in the Debate of More and Tyndale », *Thomas More Studies 3* [en ligne] 2008. Consulté le 24 septembre 2011. URL : [http : //www.thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Fabiny.pdf](http://www.thomasmorestudies.org/tmstudies/DCH_Fabiny.pdf)
- FINLAYSON, Michael G., *Historians, Puritanism and the English Revolution : The Religious Factor in English Politics Before and After the Interregnum*, Toronto, U of Toronto P, 1983.
- FIRTH, Charles H., *John Bunyan*, Oxford, Oxford UP, 1911.
- FISCH, Harold, *The Biblical Presence in Shakespeare, Milton, and Blake : A Comparative Study*, Oxford, Clarendon P, 1999.
- FLANNAGAN, Roy, *John Milton : A Short Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- FLETCHER, Angus, *Allegory : The Theory of Symbolic Mode*, Londres, Cornell UP, 1990.
- FORD, Boris, ed., *The New Pelican Guide to English Literature*, Vol. 3, *From Donne to Marvell*, Middlesex, Penguin Books, 1990.
- FORD, Cheryl, *The Pilgrim's Progress Devotional : A Daily Journey Through the Christian Life*, Illinois, Crossway Books, 1998.
- FOSTER, Albert John, *Bunyan's Country : Studies in the Bedfordshire Topography of The Pilgrim's Progress*, Londres, H. Virtue and Company, 1901.
- FOSTER, Stephen, *The Long Argument : English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700*, Chapell Hill et Londres, U of North Carolina P, 1991.
- FOWLER, David, *The Bible in Early English Literature*, Londres, Sheldon P, 1977.
- FRERE, John H., « The Basilikon Doron of King James I », *A Miscellany*, Londres, George Routledge and Sons, 1888, pp. 86-161.
- FROUDE, James Anthony, *John Bunyan*, Londres, Macmillan, 1880.
- FUMAROLI, Marc, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris, PUF, 1999.
- *L'école du Silence : Le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1994.
- FULLER, Andrew, *The Calvinistic and Socinian Systems Examined and Compared, as to their Moral Tendency*, Boston, Lincoln & Edmands, 1815.
- FURLONG, Monica, *Puritan's Progress : A study of John Bunyan*, Londres, Hodder and Stoughton, 1975.

- FURNISS, Tom, « Reading the Geneva Bible : Notes Toward An English Revolution? », *Prose Studies*, 2009, vol. 31.1, pp. 1-21.
- FUSSELL, Paul, *The Great War and Modern Memory*, Oxford, Oxford UP, 1975.
- GABRIEL, Martin R., *Le dictionnaire du christianisme : The dictionary of Christian words*, Paris, Publibook, 2007.
- GARNIER, François, « L'imagerie biblique médiévale », dans Pierre Riché et Guy Lobrichon, eds, *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 401-428.
- GARRETT, James Leo, « The Congregation-Led Church : Congregational Polity », dans Owen Brand and R. Stanton Norman, eds, *Perspectives on Church Government : Five Views on Church Polity*, Nashville, Broadman and Holman, 2004, pp. 157-208.
- _____, *Baptist Theology : A Four-Century Study*, Macon, Mercer UP, 2009.
- GATTA, John, « Progress and Providence in The House of Seven Gables », *American Literature*, 1978, vol. 50.1, pp. 37-49.
- GAY, David, James G. Randall and Arlette Zinck, eds, *Awakening Words : John Bunyan and the Language of Community*, Newark, U of Delaware P, 2000.
- GEORGE, C. H., « Puritanism as History and Historiography », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1970, vol. 25.3, pp. 624-625.
- GEORGE, Timothy, *John Robinson and the English Separatist Tradition*, Macon, Mercer UP, 2005.
- GERARD, André-Marie, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- GINZBURG, Carlo, *No Island Is an Island : Four Glances at English Literature in World Perspective*, New York, Columbia UP, 2000.
- GIRARD, Marc, *Les Symboles dans la Bible*, Paris, Cerf, 1991.
- GIRAUD, Yves, ed., *L'Emblème à la Renaissance : Actes de la journée d'études du 10 mai 1980*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982.
- GLEASON, Randall et Kelly M. KAPIC, « Who Were the Puritans », *DevotedLife.book*, [en ligne], mis en ligne le 10 septembre, 2004, 15-37, consulté le 23 janvier 2009. URL : <http://www.monergismbooks.com/pdfs/devotedlife1.pdf>
- GOATLY, Andrew, *The Language of Metaphors*, Londres, Routledge, 1997.
- GOLDSTAIN, Dom Jacques, *Les sentiers de la sagesse*, Paris, la Source, 1967.
- GOLLMER, Robert G., ed., *Bunyan in Our Time*, Kent, Kent State UP, 1989.
- GOSSEREZ, Laurence, *Poésie de lumière : Une lecture de Prudence*, Bibliothèque d'Étude Classique n° 23, Paris, Peeters, 2001.

- GRAHAM, Elspeth, *et al.*, ed., *Her Own Life : Autobiographical Writings by Seventeenth-Century Englishwomen*, Londres, Routledge, 2005.
- GREAVES, Richard L., *John Bunyan*, Appleford, The Sutton Courenay P, 1969.
- GREAVES, Richard L. and Robert ZALLER, *Biographical Dictionary of British Radicals in the Seventeenth Century*, 3 vols, Sussex, The Harvester P, 1982-1984.
- GREAVES, Richard L., « Bunyan Through the Century : Some Reflections », *English Studies : A Journal of English Language and Literature* 1983, vol. 64, pp. 113-21.
- ____ *Deliver Us from Evil : The radical Underground in Britain, 1660-1663*, Oxford, Oxford UP, 1986.
- ____ *John Bunyan and English Nonconformity*, Londres, Hambleton P, 1992.
- ____ *Glimpses of Glory : John Bunyan and English Dissent*, Stanford, Stanford UP, 2002.
- GREENMAN, Jeffrey P. et Timothy LARSEN, eds, « William Tyndale », *Reading Romans through the Centuries : From the Early Church to Karl Barth*, Grand Rapids, Brazos P, 2005, pp. 121-136.
- GREETHAM, David, *Textual scholarship : An introduction*, New York, Garland, 1994.
- GREYERZ, Kaspar Von, « L'Autoformation spirituelle en Angleterre (XVII^e siècle) », *Histoire de l'éducation*, mai 1996, vol. 70.1, pp. 49-63.
- GRIBBEN, Crawford, *The Puritan Millennium : Literature and Theology, 1550–1682*, Dublin, Four Courts P, 2000.
- GUEISSAZ, Mireille, « Comment devenait-on un 'saint' puritain en Grande-Bretagne au XVII^e siècle », *Le For intérieur*, PUF, 1995, pp. 80-96.
- GUY, Lobrighon, « La Bible des pauvres du Vatican, Palat. lat. 871. Essai sur l'émergence d'une spiritualité laïque dans l'Allemagne de la fin du Moyen Âge », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 1986, vol. 98.1, pp. 295-327.
- HALL, Basil , « Puritanism : the Problem of Definition », dans G. J. Cuming, ed., *Studies in Church History*, Londres, Thomas Nelson, 1965, vol. 2, pp. 283-389
- HALLER, William, *The Rise of Puritanism*, New York, Columbia UP, 1938.
- HAMMAN, A.-G., ed., *Les Psaumes commentés par les Pères*, Paris, Desclée De Brouwer, 1983.
- HAMMOND, Gerald, *The Making of the English Bible*, Manchester, Carcanet New P, 1982.

- HARDING, M. Esther, *Journey into Self : An Interpretation of Bunyan's Pilgrim's Progress*, New York, Longmans, Green & Co., 1956.
- HARRIS, Tim, *London Crowds in the Reign of Charles II : Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.
- HARRISON, G. Bagshawe, *John Bunyan : A Study in Personality*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1928.
- HARRISON, Peter, « The Virtues of Animals in Seventeenth-Century Thought », *Humanities & Social Sciences papers*, 1998, vol. 7.1, pp. 1-18.
- HASKIN, Dayton, « Bunyan, Luther, and the Struggle with Belatedness in Grace Abounding », *Literary Criticism*, 1981, vol. 50.3, pp. 300-14.
- _____ « The Burden of Interpretation in The Pilgrim's Progress », *Studies in Philology*, 1982, vol. 79.3, pp. 256-279.
- HAURET, Charles, *Amos et Osée*, Verbum Salutis, Ancien Testament, no 5, Paris, Beauchesne, 1970.
- HAWTHORNE, Nathaniel, *The Scarlet Letter*, Boston, Dover Thrift Editions, 1994.
- HAYKIN, Michael A., *Kiffin, Knollys and Keach : Rediscovering our English Baptist Heritage*, Leeds, Reformation Today Trust, 1996.
- HERMAN, David, Jahn MANFRED et Maris-Laure RYAN, eds, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Londres, Routledge, 2005.
- HERSANT, Yves, *La Métaphore baroque : d'Aristote à Tesauro*, Paris, Seuil, 2001.
- HESCHEL, Abraham Joshua, *Le tourment de la vérité*, trad., Georges Passelecq, Paris, Cerf, 1976.
- HILL, Christopher, *Puritanism and Revolution : Studies in Interpretation of English Revolution of the 17th Century*, Londres, Secker & Warburg, 1958.
- _____ *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker & Warburg, 1964.
- _____ *A Turbulent, Seditious, and Factious People : John Bunyan and his Church, 1628-1688*, Oxford, Clarendon P, 1988.
- _____ « John Bunyan and his Publics », *History Today*, 1988, vol. 38.10, pp. 13-21.
- _____ *The World Turned Upside Down*, Londres, Penguin Books, 1991.
- _____ « The Bible in Seventeenth-Century English Politics », *The Tanner Lectures on Human Values*, 1991, vol. 14, ed. Grethe B. Peterson, pp. 85-107. Delivered at University of Michigan, October 4, 1991 [en ligne], consulté le 1 janvier 2007. URL: <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Hill93.pdf>

- *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Allen Lane, 1993.
- « Tyndale and His Successors », *Reformation*, 1996, vol. 1, pp. 98-112.
- *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, Londres, Phoenix Giant, 1997.
- *The Century of Revolution, 1603-1714*, Londres, Routledge Classics, 2010.
- HILL, Nathaniel, *The Ancient Poem of Guillaume de Guileville Entitled Le Pelerinage de l'homme Compared with The Pilgrim's Progress of John Bunyan*, Londres, Basil Montagu Pickering, 1858.
- HUGHES, Ann, *Gangaena and The Struggle for the English Revolution*, Oxford, OUP, 2004.
- HUGHES, David, *The British Chronicles*, Maryland, Heritage Books, 2007.
- HUGO, Victor, *Les Contemplations. Aujourd'hui 1843-1855*, vol. 2, ed., Hetzel, Bruxelles, A. Lebègue et Cie, 1856
- HUTTON, William Holden, *The English Church : From the Accession of Charles I to the Death of Anne*, Londres, Macmillan, 1903.
- HYDE. Daniel R., « Lutheran Puritanism? Adiaphora in Lutheran Orthodoxy and Possible Commonalities in Reformed Orthodoxy », *American Theological Inquiry*, 2009, vol. 2.11, pp. 61-85.
- ISER, Wolfgang, *The implied Reader : Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (1972), 2nd ed., Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1978.
- GRAY, J.C., « Paradox in *Paradise Lost* », *Milton Quarterly*, 1973, vol. 7.3, pp. 76-82.
- JAILLET, Alain, *Education et Sémiologie : Hommage à Michel Tardy*, Strasbourg, PU de Strasbourg, 2000.
- JANOWSKI, Bernd, *Dialogues conflictuels avec Dieu : Une anthropologie des Psaumes*, trad., Hoby Randriambola, Genève, Labor et Fides, 2008.
- JARRETY, Michel, *Lexique des termes littéraires*, Paris, Gallimard, 2001.
- JEFFREY, David L., *People of the Book : Christian Identity and Literary Culture*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 1996.
- JEREMIAS, Joachim, *Théologie du Nouveau Testament : La Prédication de Jésus*, trad., J. Alzin et A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1996.
- JOHNSON, Galen, *Prisoner of Conscience : John Bunyan on Self, Community and Christian Faith, Studies in Evangelical History and Thought*, Carlisle et Waynesboro, Paternoster P, 2003.

- JOHNSTON, William, *L'œil intérieur : Mysticisme et religion*, Paris, Desclée De Brouwer Bellarmin, 1982.
- JOLY, Martine, *Introduction à l'image*, Paris, Nathan Université, 1993.
- *L'image et les signes : Approche sémiologique de l'image fixe*, Paris, Nathan U, 1994.
- JUHEL, François, ed., *Dictionnaire de l'Image*, Paris, Vuibert, 2006.
- KAUFMANN, U. Milo, *The Pilgrim's Progress and Tradition in Puritan Meditation*, New Haven, Yale UP, 1966.
- KEEBLE, Neil H., *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-Century England*, Leicester, Leicester UP, 1987.
- *John Bunyan : Conventicle and Parnassus : Tercentenary Essays*, Oxford, Clarendon P, 1988.
- *The Restoration : England in the 1660s*, Malden, Blackwell, 2002.
- « Puritanism and literature », dans John Coffey and Paul C. H. Lim, eds, *The Cambridge Companion to Puritanism*, Cambridge UP, 2008. 309-326.
- KENDALL, R. T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, Oxford UP, 1979.
- KENNY, Anthony, ed., *Wyclif in His Times*, Oxford, Clarendon P, 1986.
- KEYTE, Brenda et Peter BROWN, eds, *The London of Samuel Pepys by The Southbank Diarists*, Mayence, PediaPress, 2005.
- KIBBEY, Anne, *The Interpretation of Material Shapes in Puritanism : A Study of Rhetoric, Prejudice, and Violence*, Cambridge, Cambridge UP, 1986.
- KIRBY, Torrance, ed., *A Companion to Richard Hooker*, Leyde, Brill, 2008.
- KLIEVER, Lonnie D., « General Baptist Origins : The Question of Anabaptist Influence », *The Mennonite Quarterly Review*, 1962, vol 36.4, pp. 1-42.
- KLING, Meredith G., « Bible Book of the Month : The Song of Songs », *Christianity Today*, 1959, vol. 3, pp. 22-39.
- KONNEKER, Barbara, « Réflexion linguistique et Théologie : sur les principes de la traduction chez Luther », *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, 1982, vol. 15.2, pp. 95-102.
- KNOTT, John R., Jr., *The Sword of the Spirit : Puritan Responses to the Bible*, Chicago, U of Chicago P, 1980.
- « Bunyan and the Holy Community », *Studies in Philology*, 1983, vol. 80.2, pp. 200-226.
- KREITZER, Larry, « Matthew 11 : 28-30 and 'Rest' from Heavy Burdens : Bunyan and De Niro Meet Jesus », dans George Aichele and Richard Walsh, eds,

Those Outside : Noncanonical Readings of the Canonical Gospel, Londres, T & T Clark, 2005, pp. 65-86.

LABRE, Chantal, *Dictionnaire biblique, culturel et littéraire*, Paris, Armand Colin, 2002.

LAROQUE, François, Alain MORVAN et Frédéric REGARD, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, PUF, 1997.

LASAUSSE, J.-B., *Le chrétien brûlant d'amour pour Jésus-Christ crucifié ou Nécessités et avantages qu'on retire de la Méditation des souffrances de Jésus-Christ*, Paris, Chez Ruisant, 1825.

LAURENCE, Anne, W. R. OWENS et Stuart SIM, eds, *John Bunyan and his England, 1628 – 88*, Londres, The Hambledon P, 1990.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulaire de la théologie biblique*, 6th ed., Paris, Cerf, 1988.

LEVY, Leonard W., *Blasphemy : Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, La Caroline du Nord, U of North Carolina P, 1995.

LEWALSKI, Barbara Kiefer, *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*, Princeton UP, 1979.

LIEB, Michael, « Milton and the Socinian Heresy », dans Mark R. Kelley, *et al.*, eds, *Milton and the Grounds of Contention*, Pittsburgh, Duquesne UP, 2003, pp. 234-283.

LIENHARD, Marc, *Martin Luther : Un temps, une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991.

LINDBERG, Conrad, *The Middle English Bible : Prefatory Epistle of St. Jerome*, Oslo, Universitetsforlaget, 1978.

LINDSAY, John, *John Bunyan : Maker of Myths*, Londres, Methuen, 1937.

LLOYD-JONES, Martyn, ed., *Puritan Papers*, vol. 1, New Jersey, P & R Publishing, 2000.

LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale : Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Cerf, 1993.

LUPTON, Lewis, *A History of the Geneva Bible*, Londres, The Olive Tree, 1981.

LUXON, Thomas, *Literal Figures : Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation*, Chicago et Londres, U of Chicago P, 1995.

LYNCH, Beth, *John Bunyan and the Language of Conviction*, Cambridge, D.S. Brewer, 2004.

MACAULAY, Thomas Babington, *Macaulay's Lives of Bunyan and Goldsmith*, eds, J. Harold Boardman and John Ivore B., Londres, M.A, Adam and Charles Black, 1914.

- MACGRATH, Alister, *In the Beginning : The Story of the King James Bible and How It Changed a Nation, and Culture*, New York, Anchor Books, 2002.
- MALHERBE, Michel, « Hobbes et la Bible », dans Jean-Robert Armogathe, ed., *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 691-700.
- MARCHAL, Jean, *Question de l'Apocalypse de Jean : Un message pour notre temps*, Paris, Albin Michel, 1987.
- MARTIN-ACHARD, Robert, *Approche des Psaumes*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1969.
- MASERES, Francis, ed., *Selected Tracts Relating to the Civil Wars in England, in the Reign of King Charles the First*. Londres, R. Wilks, 1815.
- MAZALEYRAT, Jean et Georges MOLINIÉ, *Vocabulaire de la Stylistique*, Paris, PUF, 1989.
- McCONNELL, Michael W., « Establishment and Disestablishment at the Founding, Part I : Establishment of Religion », *William and Mary Law Review*, 2003, vol. 44, pp. 2105-2208.
- MCLACHLAN, Herbert J., *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Londres, Oxford UP, .1951
- METZGER, M. Bruce et Michael D. COOGAN, *The Oxford Companion to the Bible*, Oxford, Oxford UP, 1993.
- MODELL, Arnold H., *Imagination and the Meaningful Brain*, Cambridge, A Bradford Book, 2003.
- MOFFATT, James H., ed., *Bunyan's Pilgrim's Progress*, Londres, Macmillan & CO, 1908.
- MOLINIÉ, M.D., *Le combat de Jacob*, Paris, Cerf, 1982.
- MONLOUBON, Louis, *L'imaginaire des psalmistes : Psaumes et symboles*, Paris, Cerf, 1980.
- MORDIS, Lisa M., *Opening Scripture : Bible Reading and Interpretive Authority in Puritan New England*, Chicago, U of Chicago P, 2003.
- MORGAN, Robert et John BARTON, *Biblical Interpretation*, Oxford, Oxford UP, 1991.
- MORIER, Henri, *Dictionnaire de la poétique et de la rhétorique*, Paris, PUF, 1998.
- MORTIMER, Sarah, *Reason and Religion in the English Revolution : The Challenge of Socinianism*, Cambridge, Cambridge UP, 2010.
- MULLER, Richard A., *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids, Baker Academic, 1985.

- MULLETT, Michael A., *John Bunyan in Context*, Studies in Protestant Nonconformity, Keele, Keele UP, 1996.
- MULSOW, Martin and Jan Rohls, eds, *Socinianism and Arminianism : Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Munich, Ludwig-Maximilian University of Munich, 2003.
- NATHANSON, Leonard, *The Strategy of Truth : A Study of Thomas Browne*, Chicago, U of Chicago P, 1967.
- NEAL, Daniel, *The History of the Puritans ; or Protestant Nonconformists : From Reformation in 1517, to the Revolution in 1688*, Londres, J. Tegg and Son, 1837.
- NEHER, André, *Amos : Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.
- _____ *L'essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- NEUSCH Marcel, *Initiation à Saint Augustin*, Paris, Cerf, 2003.
- NEWY, Vincent, ed., *The Pilgrim's Progress : Critical and Historical Views*, Liverpool, Liverpool UP, 1980.
- NICOLSON, Adam, *God's Secretaries : The Making of the King James Bible*, New York, HarperCollins, 2003.
- NORTHROP, Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton UP, 1957.
- NOURISSIER, François, *Dictionnaire des Genres et notions littéraire*, Paris, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1997.
- NUTTALL, Geoffrey F., *The Puritan Spirit : Essays and Addresses*, Londres, Epworth P, 1967.
- OLLARD, Richard, *The Image of the King : Charles I and Charles II*, Londres, Phoenix P, 2000.
- OLSON, Roger E., « Confessions of an Arminian Evangelical », *Salvation in Christ : Comparative Christian Views*, eds, Roger R. Keller et Robert L. Millet, Provo, UT : Religious Studies Center, Brigham Young University, 2005, pp. 183–203 [en ligne]. Consulté le 1 janvier 2010. URL : <http://rsc.byu.edu/archived/salvation-christ-comparative-christian-views/9-confessions-arminian-evangelical>
- OWENS, R.W., « Introduction », dans John Bunyan, *The Miscellaneous Works of John Bunyan*, vol. 12, Oxford, Clarendon P, 1994, pp. xxv-xlvii.
- PACKER, James, *A Quest For Godliness : The Puritan Vision of the Christian Life*, Illinois, Crossway Books, 1994.
- PATRICK, James A., ed., *Renaissance And Reformation*, vol. 1, New York, Marshall Cavendish Corporation, 2007.

- PELIKAN, Jaroslav, *Jésus au fil de l'histoire*, trad., Cathrine Malamoud, Paris, Hachette, 1985.
- PHILIP, Robert, *The Life, Times, and Characteristics of John Bunyan, Author of The Pilgrim's Progress*, Londres, George Virtue, 1839.
- PIGGOTT, W. Charter, *John Bunyan*, Londres, Congregational Union of England and Wales, 1928.
- PLETT, Heinrich, « Oscar Wilde, Whistler et l'esthétique des impressions », dans L. H. Hock et K. Meerhoff, eds, *Rhétorique et Image*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995, pp. 263-276.
- PLUMMER, Alfred, *English Church History : From the Death of King Henry VII, to the Death of Archbishop Parker*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1914.
- PLOMER, Henry R., *A Dictionary of Booksellers and Printers who Were at Work in England, Scotland and Ireland from 1641 to 1667*, Londres, East & Blades, 1907.
- POLLARD, Alfred W., ed., *Record of the English Bible : The Documents Relating to the Translation and Publication of the Bible in English, 1525-1611*, Londres, Oxford UP, 1911.
- POUGEOISE, Michel, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Armand Colin, 2001.
- POUPARD, Paul, ed., *Dictionnaire des religions*, 3 vols, Paris, PUF, 1984.
- PRAZ, Mario, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1964.
- PRIGENT, Pierre, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen, Mohr-Paul Siebeck, 1990.
- PUCKETT, David L., *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, Kentucky, Westminster John Knox P, 1995.
- RAMSBOTTOM, B. A., *Stranger than Fiction : The Life of William Kiffin*, Northampton, Flair Press Ltd, 1989.
- RENAUD, Emma, *L'Angleterre au XVII^e siècle 1603-1690*, Rennes, PU de Rennes, 1997.
- RICALENS-POURCHOT, Nicole, *Dictionnaire des figures de style*, Paris, Armand Colin, 2003.
- RÖMER, Thomas, *Dieu obscur : Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- ROPS, Daniel, *L'Église de la Renaissance et la Reforme*, Paris, Fayard, 1955.
- ROWLEY, H. H., ed., *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, Clarendon P, 1951.

- RUBIN Julius H., *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, Oxford, Oxford UP, 1994.
- RUNYON, Daniel Virgil, *John Bunyan's Master Story : The Holy War as Battle Allegory in Religious and Biblical Context*, Lewiston, The Edwin Mellen P, 2007.
- RUPP, Gordon, « John Bunyan and 'The Pilgrim's Progress' », *Six Makers of English Religion 1500-1700*, Londres, Hodder and Stroughton, 1957.
- RUSE, Christ et Marilyn HOPTON, *The Cassell Dictionary of Literary and Language Terms*, Londres, Cassell, 1992.
- RYKEN, Leland, *Worldly Saints : The Puritans As They Really Were*, Grand Rapids, Zondervan, 1990.
- SANDERS, Andrew, *The Short Oxford History of English Literature*, 3rd ed., Oxford, Oxford UP, 2004.
- SANKALE, Louis, *Avec Marie au pas de l'Esprit*, Marseille, Le Serment Fayard, 1990.
- SARDOU, Victorien, *Patrie !*, 3rd ed. Paris, Michel Lévy, 1869.
- SCARISBRICK, J.J., *Henry VIII*, Californie, U of California P, 1968.
- SCHMELING, Gaylin R., « Lutheran Synod Quartely », *Faculty of Bethany Lutheran Theological Seminary* [en ligne] 1997. Consulté le 5 mai 2011. URL : <http://www.blts.edu/wp-content/uploads/lsq/50-1.pdf>
- SEARLE, Alison, « *The Eyes of Your Heart* » : *Literary and Theological Trajectories of Imagining Biblically*, Milton Keynes, Paternoster P, 2008.
- SECOR, Philip B., *Richard Hooker : Prophet of Anglicanism*, Londres, Burns and Oates, 1999.
- SERRE-FLOERSHEIN, Dominique, *Figure de l'histoire littéraire française*, 2 vols, Paris, Delagrave, 2005.
- SHARROCK, Roger, ed., *The Pilgrim's Progress : A Selected of Critical Essays*, Londres, Macmillan, 1976.
- ____ *John Bunyan* (1954), 2nd ed., Londres, Macmillan, 1968.
- SHAWCROSS, John T., *John Milton : The Self and the World*, Kentucky, UP of Kentucky, 1993.
- SHELLEY, Bruce Leon, *Church History in Plain Language*, 3rd ed., Nashville, Thomas Nelson Publisher, 2008.
- SIM, Stuart, « Vertuous Mediocrity and 'Fanatick Conventicle' : Pilgrimage Styles in John Bunyan Bishop Simon Patrick », *English Studies*, 1987, vol 68.4, pp. 316-326.

- _____. *Negotiations with Paradox : Narrative Practice and Narrative Form in Bunyan and Defoe*, Savage, Barnes and Noble, 1990.
- SLIGHTS, William W. E., *Managing Readers : Printed Marginalia in English Renaissance Books*, Ann Arbor, U of Michigan P, 2001.
- SMITH, Kathryn, *Art, Identity and Devotion in Fourteenth-Century England : Three Women and their Books of Hours*, Toronto, U of Toronto P, 2003.
- SOUBRENIE, Élisabeth, *L'art de la conversion : Au siècle de poésie métaphysique*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- SOUTHEY, Robert, *The Life of Wesley ; and the Rise and Progress of Methodism*, New York, Clayton & Kingsland, 1820.
- SPARKS Jared, *et al.*, ed., *The North American Review*, vol. 36, Boston, Charles Bowen, 1833.
- SPENCE, Sarah, *Figuratively Speaking : Rhetoric and Culture from Quintilian to the Twin Towers*, Londres, Duckworth, 2007.
- SPRAGGON, Julie, *Puritan Iconoclasm during the English Civil War*, Woodbridge, The Boydell P, 2003.
- STACHNIEWSKI, John, *The Persecutory Imagination : English Puritanism and the Literature of Religious Despair*, Oxford, Clarendon P, 1991.
- STEWART, Ralph, « Bunyan's The Pilgrim's Progress, 'The Author's Apology For His Book.' », *Explicator*, 1994, vol. 52.4, pp. 211-213.
- SUMMON, Parminder, ed., *Summon's Bible Miscellany*, Londres, The Canterbury P Norwich, 2006.
- SWAIM, Kathleen M., *Pilgrim's Progress, Puritan Progress : Discourses and Contexts*, Illinois, UP of Illinois, 1993.
- TALON, Henri A., *John Bunyan (1628-1688) : L'homme et l'œuvre*, Moulins, Crépin-Leblond, 1948.
- TANNER, Paul, « The History of Interpretation of the Song of Songs », *Bibliotheca Sacra*, 1997, vol. 154.613, pp. 23-46.
- TAVARD, George H., *Écriture ou Église ? La crise de la Reforme*, trad., Ceslas Tunmer, Paris, Cerf, 1963.
- TINDALL, William York, *John Bunyan : Mechanick Preacher*, Columbia University Studies in English and Comparative Literature, New York, Columbia UP, 1934.
- TOLMIE, Murray, *The Triumph of Saints : The Separate Churches of London, 1616-1649*, Cambridge, Cambridge UP, 1977.
- TREVELYAN, G. M., *English Social History : A Survey of Six Centuries : Chaucer to Queen Victoria*, Middlesex, Longmans, 1947.

- TULL, James E., *Shapers of Baptist Thought*, Macon, Mercer UP, 1984.
- TULLOCH, D, John, *English Puritanism and its Leaders : Cromwell, Milton, Baxter, Bunyan*, Édimbourg, William Blackwood and Sons, 1861.
- TUVE, Rosemond, *Elizabethan and Metaphysical Imagery : Renaissance Poetic and Twentieth-Century Critics*, Chicago, U of Chicago P, 1947.
- TYACKE, Nicholas, *Aspects of English Protestantism C. 1530-1700*, Manchester, Manchester UP, 2001.
- URWICK, William, *Bible Truths and Church Errors : Including A Lecture Upon John Bunyan not a Baptist*, Londres, T. Fisher Unwin, n.d.
- VENABLES, Edmund, *Life of John Bunyan*, Londres, Walter Scott, 1888.
- VONNAHME, Nathan, « *Fearful Allegories : Bunyan 's Vision of Christian Life* », *Cistercians & Puritans*, [en ligne], mis en ligne le 28 February, 2000, consulté le 19 Juin 2008. URL : http://nathan/portfolio/writing/2000/pilgrims_progress_paper.html), SPIR/THEO 710.
- WAKEFIELD, Gordon S., *Bunyan the Christian*, Londres, HarperCollins Religious, 1992.
- WALLACE, Dewey D., *Puritans and Predestination : Grace in English Protestant Theology, 1525-1695*, Chapel Hill, U of North Carolina P, 1982.
- WALLINGTON, Nehemiah, *Historical Notices of Events Occurring Chiefly in the Reign of Charles*, Londres, Richard Bentley, 1869.
- WALSHAM, Alexandra, « 'Frantick Hacket' : Prophecy, Sorcery, Insanity, and the Elizabethan Puritan Movement », *The Historical Journal*, 1998, vol. 41.1, pp. 27-66.
- WANDEL, Lee Palmer, *Voracious Idols and Violent Hands : Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.
- WANSBROUGH OSB, Henry, *The Use and Abuse of the Bible : A Brief History of Biblical Interpretation*, Londres, T & T Clark, 2010.
- WEEKES, Ursula, *Early Engravers and their Public : The Master of the Berlin Passion and Manuscripts from Convents in the Rhine-Maas Region, ca. 1450-1500*, Turnhout, Harvey Miller Publishers, 2004.
- WEINTRAUB, Karl Joachim, « Bunyan, Baxter, and Franklin : The Puritan Unification of the Personality », *The Value of the Individual : Self and circumstance in Autobiography*, Chicago, U of Chicago P, 1978, pp. 228-260.
- WHITE, William Hale, *John Bunyan. By the Author of Mark Rutherford*, Londres, Hodder and Stoughton, 1905.

- WHYTE, Alexander, *Bunyan Characters*, Londres, Oliphant Anderson and Ferrier, 1903.
- WILLCOCKS, M. P., *Bunyan Calling : A Voice from the Seventeenth Century*, Londres, George Allen & Unwin, 1978.
- WILLIAMS, Arnold, *The Common Expositor : An Account of the Commentaries on Genesis, 1527-1633*, Chapel Hill, U of North Carolina P, 1948.
- WILLIAMS, John, ed., *Imaging the Early Medieval Bible*, Pennsylvanie, Pennsylvania State UP, 1999.
- WILSON, John Laird, *John Wycliffe : Patriot and Reformer. « The Morning Star of the Reformation »*, Londres, Funk & Wagnalls, 1884.
- WOODHOUSE, Arthur. S. Pigott, *Puritanism and Liberty : Being the Army Debate (1647-9) from Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, Chicago, Chicago UP, 1951.
- WUNENBURGUR, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997.
- WYLIE, James A., *The History of Protestantism*, Rapidan, Hartland Publication, 2002.
- YOUNG, William, « The Puritan Principle of Worship », *Blue Banner Faith and Life*, 1957, vol. 14.2, pp. 1959-1961.
- ZAKAI, Avihu, « Theocracy in Massachusetts : The Puritan Universe of Sacred Imagination », *Academic Search Premier*, 1994, vol. 27.1, pp. 23-33.
- ZIBAWI, Mahmoud, *L'icône : sens et histoire*, Paris, Desclée De Brouwer, Paris, 1993.
- ZIMMERMANN, Jens, « Puritan Iconoclasm : Its Origin and Motivation », A Thesis submitted in Partial fulfillment of Master of Arts, B. A., Vancouver, The University of British Columbia, 1993.
- ZIOLKOWSKI, Theodore, *Disenchanted Images : A Literary Iconology*. Princeton, Princeton UP, 1977.

Sources électroniques :

Baptist Historical Society

<[http : //www.baptisthistory.org.uk](http://www.baptisthistory.org.uk)> (Janvier 2007)

Bunyan Ministries

<[http : //www.bunyanministries.org/?page_id=37](http://www.bunyanministries.org/?page_id=37)> (Janvier 2007)

Encyclopedia Britannica

<[http : //www.britannica.com](http://www.britannica.com)> (Janvier 2007)

Encyclopaedia Universalis
<<http://www.universalis.fr>> (Janvier 2007)

Fabula, la recherche en littérature
<<http://www.fabula.org/>> (Janvier 2007)

Free ebooks - Project Gutenberg
<<http://www.gutenberg.org>> (Janvier 2007)

Internet Archive
<<http://archive.org>> (Janvier 2007)

Jstor
<<http://www.jstor.org>> (Janvier 2007)

Persée
<<http://www.persee.fr/web/guest/home>>

Puritan Library
<<http://www.puritanlibrary.com>> (Janvier 2007)

Reformation Church
<http://www.reformationchurch.org.uk/r_puritanism_legacy.php>

The Online Library of Liberty
<<http://oll.libertyfund.org>> (Janvier 2007)

The Online Literature Library
<<http://www.literature.org>> (Janvier 2007)

OPen Culture
<<http://www.openculture.com>> (Janvier 2007)

J.P.Sommerville
<<http://faculty.history.wisc.edu/sommerville>> (Janvier 2007)

A Puritans Mind
<<http://www.apuritansmind.com>> (Janvier 2007)

Oxford Dictionaries
<<http://oxforddictionaries.com>> (Janvier 2007)

Oxford Reference
<<http://www.oxfordreference.com>> (Janvier 2007)

Project Muse
<<http://muse.jhu.edu/results>> (Janvier 2007)

Wellcome Library
<<http://library.wellcome.ac.uk>> (Janvier 2007)

Index

Index nominum

- Abbot, George, 23
Abraham, 468
Abraham (Bible), 140, 173, 289, 321, 342, 351, 356,
366, 373, 402, 421
Adam, 458, 471
Adam (Bible), 89, 96, 125, 127, 128, 129, 140, 198,
220, 223, 234, 260, 276, 277, 278, 286, 288,
368, 387, 389, 411, 418, 438
Adolphus, Gustavus, 427
Alciat, André, 204
Allen, Cardinal, 2, 73, 86, 91, 92, 109, 149, 212,
220, 248, 301, 315, 326, 337, 448
Ames, William, 110
Amos (Bible), 351, 419, 421, 427, 428, 429
Apollyon (personnage), 65, 249, 259, 286, 287,
290, 292, 303, 306, 341, 365, 371, 381, 391,
408, 409, 421, 442
Arasse, Daniel, 210, 458
Arius, 131, 189
Arminius, Jacob (ou James), 43, 44
Athanasius, 131
Atheist (personnage), 65, 282, 357, 365, 405
Auchter, Dorothy, 447
Augustin, 47, 76, 169, 214, 224, 225, 301, 304, 331,
349
Averroès, 33
Bacon, Leonard, 30, 112, 344
Bagchi, David, 40, 52, 78, 107
Baird, Charles W., 97, 293
Barcellos, Richard C., 40, 231, 459
Barlow, William, 88, 89, 451
Barrow, Henry, 21, 108, 109
Bastwick, John, 26
Batson, E. Beatrice, 204, 251, 262, 263, 273, 274,
444
Baudelaire, 186
Bauthumley, Jacob, 104
Baxter, Baxter, 19, 30, 31, 46, 53, 55, 56, 57, 59,
60, 61, 67, 93, 96, 112, 115, 212, 254, 344, 451
Baxter, Richard, 30, 93, 112, 254, 344, 451, 477
Bayly, Lewis, 39, 112, 345
Beard, Thomas, 22, 419
Benedict, Philip, 39, 40, 324
Bennett, James, 54
Beza, Theodore, 82
Blake, William, 216, 253, 465
Blondel, Jacques, 3, 248, 460
Boespflug, François, 180, 181, 188, 189, 191, 194,
195, 196, 198, 207, 215, 439
Bogue, David, 54
Böhme, Jakob, 375
Boileau, Nicolas, 91
Boleyn, Anne, 33
Boyle, Robert, 250
Brackney, William H., 53
Bremer, Francis J., 26, 32, 44, 156, 215, 230
Brewster, Thomas, 382
Bridge, William, 32, 102, 172
Brightman, Thomas, 64
Brisk (personnage), 394
Brooks, Nathan, 382, 383
Brooks, Thomas, 385, 386, 387
Browne, Robert, 21, 44
Bunyan, John, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15,
17, 19, 24, 27, 29, 36, 38, 39, 42, 48, 49, 50, 58,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 78, 80, 81,
82, 87, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 111, 112, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 181, 184,
186, 187, 200, 204, 209, 211, 212, 218, 219,
220, 224, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 235,
238, 239, 240, 243, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299,
300, 301, 302, 303, 304, 306, 309, 310, 311,
313, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333,
334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352,
353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372,
376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384,
385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394,
395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 404,
405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 417, 419, 421, 422, 424, 427,

428, 429, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439,
440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 448, 452,
453, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 465, 466,
467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 476,
477, 478

Burrough, Edward, 50
Burroughs, Jeremiah, 32
Burton, Henry, 26, 43, 49
Butler, Samuel, 344
Caffyn, Matthew, 53
Calamy, Edward, 2, 55, 57, 259, 260
Calvin, Jean, 1, 17, 39, 40, 42, 76, 77, 78, 81, 82,
91, 102, 103, 134, 149, 154, 156, 170, 205, 206,
211, 224, 235, 237, 240, 301, 320, 367, 372,
437, 470, 474
Camden, Vera J., 135
Camus, Albert, 184
Capic, Kelly M., 92
Carter, William, 32
Cartwright, Thomas, 6, 18, 21
Cavendish, Margaret, 214, 215
Cazenave, Michel, 410
Cecil, Robert, 89
Charles I (roi), 24, 25, 26, 44, 65
Charles II (roi), 25, 54, 56, 57, 58, 62, 66, 67, 68,
343, 344, 382, 383
Cheever, George B., 354, 434, 444
Christian (personnage), 13, 18, 19, 24, 34, 36, 39,
47, 52, 62, 65, 88, 92, 98, 103, 104, 116, 117,
118, 143, 144, 145, 146, 150, 153, 158, 163,
165, 166, 167, 168, 187, 225, 236, 238, 239,
246, 247, 249, 252, 257, 259, 265, 268, 270,
271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280,
281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 292,
293, 294, 295, 297, 302, 303, 304, 305, 306,
307, 319, 320, 322, 323, 325, 327, 328, 329,
330, 331, 333, 334, 335, 337, 338, 340, 341,
347, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 362, 365,
366, 368, 369, 373, 378, 379, 380, 381, 385,
386, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 409, 411,
413, 418, 420, 421, 422, 428, 433, 434, 435,
438, 439, 440, 442, 443, 448, 454, 477
Christiana (personnage), 393, 394, 406
Chrysostome, Jean, 17, 76, 117
Clark, Samuel, 15, 74, 419
Clarke, Samuel, 19, 248
Coleridge, Samuel Taylor, 234, 316, 317, 433
Collier, Thomas, 28, 51, 53
Collinson, Patrick, 15, 110
Constantin (empereur), 32, 189, 190
Corbet, John, 59, 61
Cotton, John, 26, 30, 93, 107, 109, 209, 216, 217,
237
Cottret, Bernard, 17, 32, 103, 206
Courtenay, Thomas P., 31
Coverdale, Miles, 80, 81, 82

Cox, Nehemiah, 53
Cranmer, Thomas, 25, 26
Cromwell, Oliver, 22, 27, 30, 54, 55, 70, 213, 215,
301, 343
Crusoé, Robinson, 169
Dalila (Bible), 253, 260, 407
Daly, Peter, 204
Daniel, 473, 474, 475
Daniell, David, 78, 80
Danvers, Henry, 42, 49, 63
Darby, John, 382
David, 463, 466, 468, 474
Davies, Horton, 2, 39
Defoe, Daniel, 169, 248
Dekker, Thomas, 238
Dell, William, 28, 38
Dent, Arthur, 39, 112, 273, 288, 291, 324, 325, 345,
346, 347, 357, 358, 384, 402, 410
Deusbury, William, 50
Diabolus (personnage), 134, 154, 265, 293, 297,
336, 382, 386, 387, 417, 418, 419
Dimmesdale (personnage), 16, 439
Disraeli, Benjamin, 434
Doe, Charles, 111, 350, 438
Donne, John, 276, 277, 278, 454, 465
Dover, Simon, 16, 382
Dryden, John, 213
Duffy, Eamon, 209
Dunan-Page, Anne, 11, 12, 39, 41, 49, 58, 81, 82,
89, 90, 225, 239, 300, 353, 355, 377
Durham, James, 229, 230
Durston, Christopher, 15, 16, 18, 23, 29, 30, 50, 54,
59, 69, 71
Eales, Jacqueline, 15, 16, 18, 23, 29, 50, 54, 59, 69,
71
Édouard VI (roi), 209, 213
Edwards, Thomas, 26, 59, 60, 70, 384
Eliot, George, 257
Elisabeth (reine), 17, 21, 22, 23, 26, 31, 58, 63, 88
Emmanuel (personnage), 128, 129, 153, 154, 190,
262, 263, 293, 297, 368, 370, 387, 417, 418
Erasmus, Desiderius, 44
Erbery, William, 27, 28, 67
Esaü (Bible), 152, 159, 163, 169, 298
Esther, 468
Esther (Bible), 159, 167, 168
Evangelist (personnage), 145, 146, 273, 274, 275,
279, 280, 283, 303, 305, 327, 328, 330, 331,
335, 373, 390
Evans, Eifion, 9, 311
Eve, 458
Faithful (personnage), 65, 107, 157, 225, 247, 281,
338, 341, 347, 353, 354, 379, 393, 404, 405, 418
Farel, Guillaume, 76, 206
Field, John, 21, 69
Fisch, Harold, 253
Flacius, Matthias, 107, 110

Fletcher, Angus, 79, 183, 184
 Foster, Stephen, 25, 26, 43, 47, 162
 Fox, George, 17, 50, 59, 62, 63, 64, 69, 104, 170,
 343, 370, 400, 454
 Foxe, John, 65, 66, 351, 379
 Franklin, William, 217, 218, 240
 Franzius, Wolfgang, 375
 Freeman, Rosemary, 278
 Frere, John Hookham, 5
 Froude, James A., 116, 135, 162, 384, 419
 Frye, Northrop, 10
 Fuller, Andrew, 53
 Fussell, Paul, 436, 437, 440
 Gadbury, Mary, 217, 218
 Gardiner, Stephen, 81
 Garrett, James L., 36
 Gere, John, 22
 Gibbs, John, 100
 Gifford, John, 4, 5, 49, 169, 360, 390, 392
 Gilby, Anthony, 82
 Gilpin, Richard, 385
 Goatly, Andrew, 182, 185, 260, 266, 436
 Goodwin, Thomas, 6, 7, 32, 38, 46, 97, 327, 355
 Gray, J. C., 415
 Greaves, Richard L., 1, 63, 68, 71, 87, 96, 98, 104,
 105, 111, 127, 135, 136, 141, 142, 146, 147,
 151, 156, 327, 378, 400, 404, 438
 Greaves, Richard. L, 452
 Greenhill, William, 32
 Gueissaz, Mireille, 413, 414
 Gurnall, William, 385
 Hale-White, William, 2
 Hall, Basil, 15, 467
 Hammond, Henry, 18, 77, 79, 81
 Harrison, George Bagshawe, 3, 291, 375
 Hawthorne, Nathaniel, 15, 16, 439
 Henderson, Alexander, 173
 Henri VIII (roi), 26, 33, 74, 75, 80, 81
 Henriette-Marie, 25
 Herbert, George, 51, 186
 Herrick, Robert, 344
 Hewlys, Thomas, 44, 45
 Hill, Christophe, 447, 448
 Hill, Christopher, 468
 Hill, Christopher, 2, 5, 15, 23, 24, 25, 28, 34, 38, 41,
 49, 57, 58, 61, 63, 64, 65, 70, 71, 73, 82, 105,
 118, 163, 183, 212, 215, 233, 234, 237, 238,
 257, 270, 282, 283, 287, 301, 306, 315, 321,
 327, 333, 338, 341, 345, 346, 357, 361, 362,
 367, 371, 373, 390, 412
 Hobbes, Thomas, 33, 73, 97, 171
 Hobson, Paul, 42, 51
 Hooker Thomas, 26, 33, 98, 99, 100
 Hooper, John, 126, 208, 455
 Hopeful (personnage), 165, 280, 281, 284, 288,
 294, 297, 337, 340, 347, 368, 369, 379, 391,
 393, 405
 Hugo, Victor, 183
 Hume, David, 62
 Humphrey, Ellis, 115, 217
 Hutchinson, Lucy, 237, 343
 Ignorance (personnage), 4, 134, 156, 157, 158,
 214, 282, 284, 294, 357
 Jacob, 472
 Jacob (Bible), 43, 104, 161, 173, 199, 297, 321,
 396, 415
 Jacques, 464, 466
 Jacques I (roi), 23
 Jacques I (Roi), 23, 89, 238
 Jean, 451, 459, 462, 464, 472, 478
 Jean (Bible), 1, 11, 30, 43, 64, 74, 76, 78, 91, 95,
 117, 133, 136, 156, 167, 170, 177, 220, 221,
 223, 245, 246, 249, 266, 277, 278, 284, 333,
 351, 367, 369, 395, 414, 416, 423, 451, 453,
 458, 472
 Jean-Baptiste (Bible), 95
 Jérôme, 76, 77
 Jésus, Christ, 11, 17, 36, 43, 50, 64, 65, 78, 95, 99,
 128, 129, 132, 136, 137, 139, 140, 141, 143,
 146, 147, 151, 153, 154, 155, 157, 165, 166,
 169, 171, 188, 189, 190, 213, 222, 226, 232,
 243, 244, 245, 249, 252, 253, 262, 263, 264,
 265, 271, 277, 278, 284, 288, 289, 297, 301, 322,
 323, 325, 337, 340, 343, 350, 351, 355, 357,
 367, 368, 369, 373, 376, 398, 402, 403, 407,
 414, 416, 420, 422, 423, 437, 439
 Job (Bible), 73, 166, 253, 395, 402
 John How, 6
 Joly, Martine, 179, 180, 182, 215, 290
 Jonas (Bible), 134, 171, 240, 420
 Jonson, Ben, 215, 301
 Joseph, 451
 Judas (Bible), 34, 159, 163, 169, 298, 299, 325, 337,
 422
 Karlstadt, Bodenstein von, 206, 216, 237
 Keach, Benjamin, 30, 40, 42, 92, 93, 100, 101, 103,
 109, 128, 131, 139, 157, 183, 233, 245, 253,
 254, 257, 258, 261, 270, 272, 295, 316, 332,
 333, 334, 336, 337, 342, 343, 355, 356, 365,
 366, 370, 373, 376, 385, 388, 389, 414, 415,
 418, 423, 455
 Keeble, Neil, 54, 55, 58, 60, 63, 67, 146, 255, 276,
 282, 289, 311, 328, 338, 378, 390, 418, 444
 Keeble, Neil . H, 453
 Kelley, Mark R., 52
 Kibbey, Anne, 209, 216, 217, 237
 Kiffin, William, 40, 48, 49, 53
 King James, Bible, 451, 465, 472
 Knott, John R., 11, 19, 81, 128, 150, 153, 154, 162,
 163, 166, 232, 256, 259, 367
 Knott, John. R., Jr, 470
 Knox, John, 23, 81, 82
 Kreitzer, Larry, 439
 La Tour, Georges de, 268

Lasausse, J. B., 210, 471
 Laud, William, 25, 26, 27, 44, 447
 Laurence, Anne, 5, 183, 220, 246, 328
 Lazare (Bible), 266
 Lieb, Michael, 52
 Lienhard, Marc, 228
 Lindsay, Jack, 341
 Lloyd-Jones, Martyn, 38
 Loveday, Samuel, 211
 Luc, 462
 Luc (Bible), 30, 46, 104, 157, 223, 274, 340, 372, 376, 414, 416
 Luther, Martin, 17, 34, 39, 41, 44, 76, 77, 78, 79, 90, 91, 92, 93, 95, 106, 128, 133, 134, 136, 154, 156, 170, 207, 213, 218, 219, 227, 228, 231, 234, 237, 240, 304, 319, 320, 396, 428, 437, 455, 464, 468, 471
 Luxon, Thomas H., 218, 219, 224, 232, 236, 240
 Lynch, Beth, 209, 246
 Macaulay, Thomas Babington, 96, 150, 285, 286, 438
 Mahomet, 325, 326
 Malachie (Bible), 120
 Manton, Thomas, 55, 57, 61, 237
 Marc, 465, 466, 471
 Marc (Bible), 50, 64, 148, 149, 223, 228, 323, 324, 340, 343, 351, 402, 416, 423
 Marlowe, Christopher, 410
 Marshall, Stephen, 2, 31
 Martin, Gregory, 15, 23, 51, 86, 91, 92, 106, 133, 170, 207, 218, 228, 301, 319
 Marvell, Andrew, 382
 Mately, Dorothy, 247
 Mather, Richard, 22, 91, 94, 101, 102, 107, 109
 Matthieu (Bible), 46, 80, 81, 95, 151, 171, 223, 243, 244, 245, 252, 253, 288, 345, 347, 350, 403, 414
 Mede, Joseph, 64
 Melanchton, Philipp, 106, 107, 110
 Méliton, de Sardes, 221, 222
 MÉLITON, de Sardes, 456
 Mercy (personnage), 102, 148, 394
 Michée (Bible), 415
 Michel-Ange (peintre), 198
 Miller, John, 7, 355
 Milton, John, 5, 7, 8, 19, 46, 52, 65, 67, 74, 78, 82, 100, 115, 212, 233, 234, 235, 238, 246, 249, 250, 253, 259, 311, 389, 415, 458, 463, 465, 475
 Mistrust (personnage), 282, 294, 297, 333, 378, 380, 381, 396, 397, 398, 402, 404, 405, 406, 409, 417
 Modell, Arnold H., 226
 Moïse (Bible), 26, 80, 99, 113, 121, 140, 223, 246, 282, 295, 330, 351, 401, 417, 418, 420
 Monck, Thomas, 53
 Moodey, Joshua, 109
 Mortimer, Sarah, 51, 52
 Mullett, Michael, 232, 243, 348, 351, 390
 Mullett, Michael A., 348, 398
 Napier, John, 64
 Nathan, 470, 477
 Nathan (Bible), 179, 215, 243, 290, 295, 305, 477
 Neal, Daniel, 211, 214
 Neher, André, 421
 Néron (Bible), 246, 383, 395
 Neusch, Marcel, 331
 Nicodème (Bible), 223, 277, 278
 Nicolson, Adam, 89
 Nimrod (roi), 5, 67, 68, 87
 Noé (Bible), 120, 140, 375
 Nuttall, Geoffrey, 16, 17, 47, 52
 Nye, Philip, 32
 Offor, George, 24, 36, 39, 99, 124, 212, 247, 248, 286, 287, 378, 391, 402, 404, 409, 452, 453
 Origène (théologien), 223, 224, 301
 Osée (Bible), 227, 418, 419
 Owen, John, 17, 36, 39, 40, 47, 53, 60, 69, 92, 130, 231, 382, 383, 385, 395, 396, 459
 Owens, W. R., 452, 453, 471
 Owens, W.R., 5, 11, 12, 74, 81, 82, 89, 90, 96, 105, 118, 143, 169, 220, 225, 239, 240, 246, 258, 279, 289, 300, 323, 328
 Packer, James, 13, 47, 92, 113
 Patterson, Paige, 36
 Paul, 463, 470, 474
 Paul (Bible), 38, 39, 41, 42, 49, 51, 73, 93, 100, 135, 136, 137, 140, 142, 152, 211, 220, 221, 227, 235, 240, 247, 255, 256, 273, 283, 306, 323, 336, 356, 383, 385, 392, 396, 402, 420, 427, 428, 433, 437, 438, 440, 446
 Pellegrino, Camilo, 257
 Penn, William, 52, 66, 373
 Penry, John, 21
 Pepys, Samuel, 66
 Perkins William, 436
 Perkins William, 436
 Perkins, William, 17, 39, 47, 91, 225, 231, 235, 254, 255, 279, 325, 412, 413
 Pharaon (roi), 87, 171, 330, 395, 401
 Pierre (Bible), 26, 32, 78, 91, 95, 124, 132, 211, 223, 245, 296, 383, 386, 403, 420, 421, 437
 Piggott, Charter W., 161
 Piggott, Charter. W., 474
 Pliable (personnage), 281, 295, 327, 333, 339, 357, 371
 Ponder, Nathaniel, 382
 Pougeoise, Michel, 180, 181, 184, 187
 Preston, John, 112
 Presumption (personnage), 139, 284, 294, 297, 303, 329, 365, 383, 405
 Prynne, William, 18, 26
 Quarles, Francis, 204, 205
 Raphaël (peintre), 198
 Renaud, Emma, 325
 Reverdy, Pierre, 187

Reynolds, John, 88, 89, 419
 Rogers, John, 6, 81
 Rops, Daniel, 133, 206
 Runyon, Daniel V., 6, 10, 58
 Rutherford, Samuel, 2, 344
 Ryken, Leland, 79, 92, 97, 111, 112
 Saltmarsh, John, 37
 Samson (Bible), 7, 8, 169, 233, 253, 260, 263, 298, 407, 408, 409, 423
 Samuel, 462
 Samuel Luke, 27, 344
 Sanders, Andrew, 82, 205, 232, 276, 290, 343
 Satan, 59, 165, 385
 Scase, Wendy, 77, 78
 Shakespeare, William, 15, 82, 253
 Sharrock, Roger, 39, 96, 169, 174, 184, 187, 220, 225, 247, 248, 249, 255, 256, 289, 291, 292, 300, 384, 386, 390, 394, 404, 417, 419, 438, 439, 442, 452, 453
 Shepard, Thomas, 26, 356, 357
 Sibbes, Richard, 19, 212, 230, 237, 457
 Sim, Stuart, 5, 220, 246, 279, 321, 328
 Simple (personnage), 255, 284, 294, 297, 303, 329, 365, 383, 405
 Simpson, Sidrach, 32, 207
 Sloth (personnage), 284, 294, 297, 303, 329, 365, 383, 405
 Smith John, 44, 45, 75, 232, 235, 272, 396, 428
 Soubrenie, Elisabeth, 275
 Southey, Robert, 49, 434, 453
 Spenser, Edmund, 10, 82
 Spraggon, Julie, 190, 211, 213
 Spurgeon, Charles H., 159, 164, 275, 276, 383, 387, 388, 433, 457
 Spurr, John, 49, 50, 54, 59
 Stapleton, Thomas, 17
 Stebbing, Henry, 279, 321
 Steinmetz, David C., 40, 52, 78, 107
 Stuart, Sim, 471, 476
 Summon, Parminder, 125
 Sutcliffe, Matthew, 70
 Swaim, Kathleen M., 444
 Swift, Jonathan, 256, 457
 Talkative (personnage), 157, 158, 209, 247, 294, 337, 357
 Talon, Henri, 96, 271, 272, 284, 287, 288, 315, 343, 404
 Tavard, George H., 91, 99
 Tesauero, Emanuele, 182, 257
 Théodose (empereur), 189
 Thomas More, 47, 79, 80, 95
 Timorous (personnage), 281, 294, 297, 333, 378, 380, 381, 396, 397, 398, 402, 404, 405, 409
 TINDALL, William, 476
 Tindall, William York, 4, 48, 96, 118, 133, 150
 Tournu, Christophe, 30, 445, 462
 Trapnel, Anna, 4
 Trevelyan, G. M., 22
 True Godliness (personnage), 30, 40, 92, 100, 109, 128, 253, 272, 316, 336, 337, 342, 355, 365, 366, 418
 Tull, James E., 52, 53
 Twyn, John, 382
 Tychonius (théologien), 224
 Tyndale, William, 1, 17, 34, 79, 80, 81, 133, 162, 163, 180, 207, 217, 218, 219, 225, 227, 230, 232, 241, 309, 311, 320, 437
 Ussher, Thomas, 55
 Vaughan, Henry, 277, 278
 Venables, Edmund, 347, 477
 Vénérable, Bède, 225
 Wakefield, Gordon, 19, 32, 118, 127, 128, 135, 139, 143, 144, 320, 346, 394, 442
 Wallace, Dewey D., 25, 42, 46, 47, 48, 103, 206
 Wansbrough, Henry, 2, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 88, 218, 220, 221, 222, 226
 Wanton (personnage), 338
 Ward, Samuel, 18, 66, 356
 Watchful (personnage), 378, 396, 402, 403
 Watson, Thomas, 73, 93, 97, 100, 102, 106, 113, 212, 236, 237, 402, 403
 White, Barrie, 5
 Whitney, Geoffrey, 204
 Whittingham, William, 82
 Whyte, Alexander, 344, 403
 Widdowes, Giles, 16
 Wilcox, Thomas, 22
 Willard, Samuel, 102, 109
 Willcocks M. P., 149, 168, 220, 248, 315
 Willcocks, M. P., 169
 Winstanley, Gerrard, 19
 Winthrop, John, 26
 Woodhouse, Arthur S. P., 19, 22, 37, 38
 Worldly-Wiseman (personnage), 103, 276, 283, 292, 305, 328, 334, 335, 337, 353, 418
 Wunenburger, Jean-Jacques, 177, 182
 Wycliffe, John, 17, 77, 78, 79, 132, 133, 180, 207, 478
 Wylie, James A., 78
 Zimmermann, Jens, 236
 Ziolkowski, Theodore, 178, 180, 210, 215
 Zlotowitz, Meir, 243, 304, 306
 Zwingli, Ulrich, 1, 91, 106

Tables des matières

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PARTIE I : « PURITANISM, A BIBLE MOVEMENT ».....	13
Introduction.....	15
Chapitre 1 Les puritains face à l'Église Établie et la monarchie.....	21
1. 1 De la reine Elisabeth à l'inter règne.....	21
1. 2 La Restauration.....	54
Chapitre 2 Les puritains « <i>People of the Book</i> ».....	73
1. 1 L'accessibilité de la Bible.....	73
1. 2 Pour une bible vernaculaire.....	75
1. 3 L'autorité de la Bible.....	90
1. 3. 1 <i>La sola scriptura</i>	90
1. 3. 2 L'illumination du Saint Esprit.....	94
1. 3. 3 La Bible et la littérature profane.....	98
1. 3. 4 La Bible et la Lumière Intérieure.....	103
1. 3. 5 La Bible et l'adiaphore.....	106
Chapitre 3 Bunyan « <i>man of one Book</i> ».....	115
3.1. Bunyan et l'Ancien Testament.....	119
3. 1. 1 La terreur.....	119
3. 1. 2 Bunyan israélite ?	126
3. 1. 3 Bunyan et la justification par les œuvres.....	131
3.2. Bunyan et le Nouveau Testament.....	135
3. 2. 1 L'espoir.....	136
3. 2. 2 Bunyan et la rencontre avec le Christ.....	140
3. 2. 3 La relation de Christian à la Bible.....	143
3.3. Bunyan et l'Ancien et le Nouveau Testament.....	147
3. 3. 1 Le conflit entre la terreur et l'espoir.....	147
3. 3. 2 La justification par la foi ou par les œuvres ?.....	154
3. 3. 3 Le corps à corps avec la Bible.....	158
Conclusion.....	169
PARTIE II : BUNYAN ET L'IMAGE LITTÉRAIRE.....	175
Introduction.....	177
Chapitre 1 L'image dans la religion.....	179
1.1. Qu'est ce qu'une image ?.....	179
1.2. L'image plastique.....	188

1.3. L'image littéraire.....	215
Chapitre 2 La pédagogie de l'image.....	243
2.1. La Bible et le signe.....	243
2.2. Bunyan et le mot.....	246
2.3. L'image : un moyen de simplifier le texte.....	254
2.4. L'image : un moyen d'impliquer le lecteur.....	258
Chapitre 3 Le style de <i>The Pilgrim's Progress</i>.....	267
3.1. Le contraste.....	267
3. 1. 1 Le visuel.....	267
3. 1. 2 Le mouvement.....	279
3.2. Le réseau d'images.....	285
3.3. Personnification de l'abstrait.....	292
3.4. Bunyan et les Psaumes.....	300
Conclusion.....	309
PARTIE III : LES IMAGES DE BUNYAN A LA LUEUR DE LA BIBLE.....	313
Introduction.....	315
Chapitre 1 Le chemin sacré (<i>Holy Way</i>).....	319
1.1. Le chemin avant la conversion.....	322
1.2. Le chemin après la conversion.....	332
1. 2. 1 Le chemin étroit.....	332
1. 2. 2 Le chemin droit.....	362
Chapitre 2 Le lion.....	375
2.1. Le sens négatif de l'image du lion.....	378
2.1. 1 Le lion et le mal.....	378
2. 1. 2 Les stratégies du lion.....	386
2. 1. 3 L'illusion du danger du lion.....	394
2. 1. 4 La foi et le danger du lion.....	401
2.1. 5 La mort du lion.....	407
2.2. Le sens positif de l'image du lion.....	414
2. 2. 1 Le lion et le croyant	415
2. 2. 2 Le lion et Dieu.....	418
Conclusion.....	427
CONCLUSION GENERALE.....	431
BIBLIOGRAPHIE.....	449
INDEX.....	481

