



HAL
open science

La claritas scripturae dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne (XVIe - XVIIe siècles)

Arthur Huiban

► **To cite this version:**

Arthur Huiban. La claritas scripturae dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne (XVIe - XVIIe siècles). Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Université de Genève, 2020. Français. NNT : 2020PA01H209 . tel-03282194

HAL Id: tel-03282194

<https://theses.hal.science/tel-03282194>

Submitted on 8 Jul 2021

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.



UNIVERSITÉ
DE GENÈVE


UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

*La claritas Scripturae
dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne
(XVIe-XVIIe siècles)*

Thèse pour l'obtention du doctorat

ès Lettres, mention Histoire générale (Université de Genève, Faculté des Lettres)
en Philosophie (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, École doctorale de philosophie)

Soutenance : 10 octobre 2020

Arthur HUIBAN

Unige : 15-348-162

Paris 1 : 10722990

Sous la direction des Professeur.e.s
Maria-Cristina PITASSI et Philippe BÜTTGEN

Président du jury :
Pr Frédéric TINGUELY

Membres du jury :
Pr Philippe BÜTTGEN, Pr Denis KAMBOUCHNER, Pr Pierre-François MOREAU,
Pr Maria-Cristina PITASSI, Pr Christoph STROHM, Pr Ueli ZAHND

RÉSUMÉ

L'affirmation de la *claritas Scripturae* constitue un dogme fondamental du protestantisme, commun, au moins dans son principe essentiel, aux deux confessions luthérienne et réformée, et très largement partagé par la plupart des tendances protestantes marginales ou dissidentes. Attachée au mobile général de la *sola Scriptura* selon des liens d'implications doctrinales dont nous tâchons ici de préciser la nature, cette proclamation protestante de la clarté de la Bible a favorisé ou accompagné, à l'époque moderne et dans un contexte de controverses religieuses, le développement d'argumentations et de constructions théoriques nouvelles, dans des domaines du savoir aussi divers que la théologie, les arts du discours, la théorie de la connaissance ou la science juridique. Nous nous efforçons ici de retracer l'histoire de l'élaboration et des évolutions de ce dogme dans la diversité des espaces confessionnels de l'Europe moderne, à partir de l'étude du jeu des conjonctures intellectuelles et contextuelles qui en ont motivé l'affirmation ou transformé le sens. À cette occasion, nous tentons de nous rendre particulièrement attentifs à l'hétérogénéité des figures et des motivations qui ont porté cette construction lente, aussi bien qu'à l'éclatement des genres discursifs au sein desquels celle-ci a pu trouver un cadre d'expression privilégié (écrits de controverses, écrits apologétiques, confessions de foi, sommes théologiques, manuels et catéchismes, traités philosophiques...) Suivant le fil de cette évolution, depuis les premières expressions luthériennes du principe de la *claritas scripturae* dans les années 1520 jusqu'au crépuscule des « orthodoxies » protestantes au début du XVIII^e siècle, nous nous confrontons, sous une perspective originale, à certains des plus grands débats – et peut-être des plus grands mythes – de l'historiographie protestante, du point de vue d'une histoire des idées déployée tant dans ses ramifications philosophiques (l'invention de l'herméneutique et de l'exégèse critique, l'invention de la subjectivité moderne), que dans ses aspects théologiques (la continuité doctrinale de la première Réforme et de l'orthodoxie, l'émergence du rationalisme et de la théologie naturelle) ou politiques (l'invention de la liberté de conscience, le problème de la confessionnalisation).

Mots-clés : clarté de l'Écriture, *sola Scriptura*, histoire de l'exégèse moderne, préhistoire de l'herméneutique, histoire de la méthode à l'âge classique, confessionnalisation, sécularisation, orthodoxies protestantes, dissidences religieuses

ABSTRACT

The *claritas Scripturae* constitutes a fundamental dogma of Protestantism, common, at least in its essential principle, to both Lutheran and Reformed confessions, and very widely shared by most of the marginal or dissenting Protestant tendencies (arminian, socinian, baptist...) Attached to the general motive of the *sola Scriptura*, this Protestant proclamation of the clarity of the Bible has favored or accompanied, in modern times and in a context of religious controversies, the development of new theoretical arguments in fields of knowledge as diverse as theology, the arts of discourse, gnoseology or legal science. We endeavor here to retrace the history of the development and the evolutions of this dogma in the various confessional spaces of modern Europe, starting from the study of the intellectual and contextual conjunctures which motivated it. On this occasion, we try to pay particular attention to the figures and the motivations which led to this slow construction, as well as to the bursting of discursive genres within which it was able to find a privileged expression (controversies, apologetics, confessions of faith, theological systems, catechisms, philosophical treatises ...) Following the thread of this evolution, since the first Lutheran expressions of the principle of *claritas scripturae* in the 1520s until the twilight of Protestant 'orthodoxies' at the beginning of the 18th century, we then confront, from an original perspective, with some of the greatest debates – and perhaps the greatest myths – of Protestant historiography, from the point of view of of an history of ideas deployed both in its philosophical ramifications (the invention of hermeneutics and critical exegesis, the invention of modern subjectivity), whether in its theological (the doctrinal continuity of the First Reformation and orthodoxy, the emergence of rationalism and natural theology) or political aspects (the invention of freedom of conscience, the problem of confessionalization).

Keywords : perspicuity of Scripture, *sola Scriptura*, history of modern exegesis, history of hermeneutics, history of method in the classical age, confessionalization, secularization, protestant orthodoxy, religious dissent

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	1
LISTE DES ABRÉVIATIONS	3
INTRODUCTION	5
1. La clarté de l'Écriture : controverse, doctrine et confession.....	6
2. Le motif de la clarté : éléments de vocabulaire.....	20
3. Clarté et lumière : de la mystique rhénane à l'humanisme érasmien	26
4. La clarté de l'Écriture : héritage patristique et réminiscences médiévales	33
5. Périodisation	40
6. Les difficultés d'une histoire longue.....	44
7. Confessionnalisation et histoire des doctrines	51
8. Histoire confessionnelle et réflexivité doctrinale.....	56
9. Controverse et théologie : la génération polémique des doctrines.....	62
10. Orthodoxie et confession	69
11. Sources et lacunes.....	72
12. Littérature	76
CHAPITRE 1. PROCLAMER L'ÉVANGILE : LA CLARTÉ DE L'ÉCRITURE DANS LA PREMIÈRE THÉOLOGIE DE WITTENBERG (1518-1521)	83
1. Les occurrences inaugurales de la <i>claritas</i> chez Luther.....	84
2. Le motif scripturaire dans la première polémique anti-luthérienne (1517-1521)....	91
2.1. <i>Conciliarisme et suprématie pontificale</i>	92
2.2. <i>Thomisme et augustinisme</i>	94
2.3. <i>Humanisme et tradition</i>	97
2.4. <i>Le consensus de l'Église et l'orgueil de l'hérésiarque</i>	100
3. La <i>claritas</i> luthérienne : un motif <i>sui generis</i> ?	102
4. <i>Certitudo, simplicitas, auctoritas Scripturae</i>	105
4.1. <i>Certitude</i>	105
4.2. <i>Simplicité</i>	111
4.3. <i>Autorité</i>	114
5. De la clarté de l'Écriture au « principe de la faculté de juger théologique »	118
5.1. <i>Secondarité des Pères et régression à l'infini des commentaires</i>	118
5.2. <i>La suprême juridiction de l'Écriture</i>	120
5.3. <i>La clarté de la Loi et la lumière de l'Évangile</i>	122
6. L'exégèse de 2 Co 3, 6.....	123
7. Conclusion	127
CHAPITRE 2. L'OBJECTION ANABAPTISTE ET LA CRISE DE LA SOLA SCRIPTURA (1522-1536)...	129
1. Spiritualistes et biblicistes : retour sur les difficultés d'une typologie.....	133
1.1. <i>La « Réforme Radicale » et ses classifications</i>	134
1.2. <i>Spiritualisme et biblicisme</i>	136
2. Les premières formulations zwingliennes de la <i>claritas Scripturae</i>	138
2.1. <i>Le contexte de la sola Scriptura zurichoise</i>	139
2.2. <i>La clarté de l'Écriture dans le sermon Von der Klarheit de 1522</i>	141
3. La controverse sur le baptême : Zwingli et Hubmaier	146
3.1. <i>Balthasar Hubmaier : entre marges et exemplarité</i>	146

3.2. <i>La clarté de l'Écriture chez Balthasar Hubmaier</i>	149
4. Après Hubmaier : les déplacements zwingliens.....	153
4.1. <i>Les langues anciennes et la régulation magistérielle des interprétations</i>	154
4.2. <i>La lumière de la lettre et l'autorité des arts du discours</i>	156
4.3. <i>Exégèse typologique et unité des deux Testaments</i>	158
4.4. <i>Regula caritatis, regula fidei et consensus de l'Église</i>	162
5. Luther et les Schwärmer : le motif de la clarté externe dans le <i>De servo arbitrio</i>	166
5.1. <i>Loi et Évangile</i>	169
5.2. <i>Anti-allégorie</i>	175
5.3. <i>Une « doctrinalisation » du motif de la clarté ?</i>	178
5.4. <i>Clarté interne et clarté externe</i>	183
5.5. <i>Contre les Schwärmer : le pastorat</i>	186
6. Melancthon face aux anabaptistes : un tournant « traditionaliste » ?.....	192
6.1. <i>Réhabilitation de la tradition patristique</i>	194
6.2. <i>Réaffirmation de l'autorité des symboles de l'Église antique</i>	197
6.3. <i>Restauration de la philosophie</i>	201
7. Conclusion	205

CHAPITRE 3. DE L'HYPERASPISTES AU CONCILE DE TRENTE. LES SOURCES CATHOLIQUES DE L'OBSCURITAS SCRIPTURAE (1526-1546) 209

1. Écriture et tradition	210
2. Réactions anti-luthériennes : 1521-1527.....	213
2.1. <i>Profondeur du Verbe et pluralité du sens</i>	214
2.2. <i>Règle de l'Écriture et règle de l'Église</i>	216
2.3. <i>L'insuffisance matérielle de la Bible</i>	219
2.4. <i>La certification ecclésiastique des lettres sacrées</i>	220
2.5. <i>Le monopole ecclésial sur l'interprétation</i>	221
3. L'Hyperaspistes I (1526)	222
3.1. <i>Un retournement « conservateur » ?</i>	223
3.2. <i>Argument de fait</i>	228
3.3. <i>Rejet de la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses</i>	230
3.4. <i>Obscurité et insuffisance : la formule d'une nouvelle association</i>	232
3.5. <i>Les lieux scripturaires du débat</i>	234
3.6. <i>Rejet de la distinction de la claritas interna et de la claritas externa</i>	237
4. La diffusion précoce de l'Hyperaspistes : Thomas More et le contexte anglais ...	239
4.1. <i>Le réseau érasmien</i>	240
4.2. <i>L'obscurité de l'Écriture chez Thomas More</i>	243
5. Driedo et Pighius : formalisation et construction polémique de l'obscurité	246
5.1. <i>Le De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus de Johannes Driedo (1533)</i>	246
5.2. <i>L'Assertio de Pighius (1538)</i>	250
6. De la <i>Confession d'Augsbourg</i> au colloque de Ratisbonne.....	253
6.1. <i>Wittenberg</i>	254
6.2. <i>Zurich</i>	256
6.3. <i>Genève et Lausanne</i>	260
7. La quatrième session du concile de Trente (8 avril 1546).....	266
7.1. <i>Le décret des livres canoniques et des traditions apostoliques</i>	269
7.2. <i>Le décret de vulgata</i>	273
8. Conclusion	275

CHAPITRE 4. LA PREMIÈRE CONFSSIONNALISATION DE LA CLARITAS SCRIPTURAE DANS LES POLÉMIQUES AUTOUR DE TRENTE (1546-1577) 277

1.	Confessionnalisation	278
2.	Les premières réactions protestantes au concile : Melanchthon et Calvin	283
2.1.	<i>La quatrième session du concile dans les Acta (1546)</i>	284
2.2.	<i>L'Antidote de Calvin (1548)</i>	289
3.	Les <i>Décades</i> de Bullinger : la formule de la <i>claritas</i> comme « voie moyenne » ..	295
3.1.	<i>Clarté et simplicité de l'Écriture</i>	298
3.2.	<i>Explication et prédication de la Parole de Dieu</i>	300
3.3.	<i>Analogie de l'Écriture et analogie de la foi</i>	301
3.4.	<i>L'explication comme clarification : le sujet de l'interprétation</i>	303
4.	La <i>Confessio wurtembergica</i> et la polémique entre Brenz, Soto et Hosius	305
4.1.	<i>L'Assertio de 1555</i>	310
4.2.	<i>Les Prolégomènes de Brenz (1555)</i>	312
4.3.	<i>La Defensio de Soto et la Propugnatio d'Hosius (1557-1558)</i>	315
4.4.	<i>La Panoplia Evangelica de Lindanus (1560)</i>	321
5.	L' <i>Examen concilii tridentini</i> de Chemnitz (1566)	322
5.1.	<i>Le status causae de la controverse</i>	327
5.2.	<i>Tradition légitime et traditions « papistes »</i>	330
6.	Les premiers <i>Loci communes</i> réformés : l'importance de Wolfgang Musculus ...	334
6.1.	<i>La question de l'Écriture dans les Loci de Musculus (1560)</i>	336
6.2.	<i>Un raidissement de la polémique ?</i>	343
7.	Hyperius, Bèze, Vermigli, Zanchi : formalisation de la <i>claritas Scripturae</i>	346
7.1.	<i>Les Loci theologici d'Hyperius (1567)</i>	347
7.2.	<i>Le Quaestionum et responsionum christianarum libellus de Bèze (1570)</i>	349
7.3.	<i>Les Loci communes de Vermigli (1576)</i>	350
7.4.	<i>La De religione christiana fides de Zanchi (1586)</i>	353
7.5.	<i>Sources et unité de la doctrine réformée de la clarté scripturaire</i>	356
8.	Conclusion	358

CHAPITRE 5. LES MÉTHODES DE L'ÉVIDENCE : CLARTÉ ET OBSCURITÉ DANS LES MANUELS DE L'EXÉGÈSE CONFESSIONNELLE (1556-1581) **361**

1.	Manuels de l'exégèse confessionnelle et préhistoire de l'herméneutique	363
1.1.	<i>Le débat historiographique</i>	364
1.2.	<i>Dialectique et rhétorique</i>	368
1.3.	<i>Genres littéraires et motivations discursives</i>	371
1.4.	<i>Méthode de l'exégèse et assistance du Saint-Esprit</i>	374
2.	Le <i>De inventione dialectica</i> de Rodolphe Agricola	376
2.1.	<i>Le statut de la dialectique</i>	377
2.2.	<i>De l'unité de la matière à l'unité de la question</i>	380
2.3.	<i>Les modes de la résolution des questions</i>	381
2.3.	<i>Les lieux communs : catégories et instruments de l'analyse dialectique</i>	383
2.4.	<i>Du lieu commun au principe de clarté</i>	386
3.	Érasme : simplicité de l'Évangile et critique des commentaires	389
3.1.	<i>La philosophia Christi</i>	391
3.2.	<i>La critique des commentaires</i>	394
3.3.	<i>Modus loquendi apostolorum</i>	402
3.4.	<i>La simplicité de l'Évangile</i>	404
3.5.	<i>La question de l'allégorie</i>	408
3.6.	<i>La méthode de l'interprétation et la théorie des lieux communs</i>	412
4.	Rhétorique, homilétique et exégèse chez Philippe Melanchthon	415
4.1.	<i>La rhétorique des Elementa (1531) : art de lire et art d'enseigner</i>	416
4.2.	<i>Le lieu commun : de la dialectique à l'exégèse</i>	420

4.3. <i>Le lieu commun comme « contraction » de la doctrine</i>	424
5. Hyperius : art de lire, art d'interpréter et art de prêcher.....	430
5.1. <i>L'exégèse rhénane, d'Érasme à Calvin</i>	431
5.2. <i>Art de lire et art de prêcher chez Hyperius</i>	436
5.3. <i>Excursus : la Clavis Scripturae de Flacius (1567)</i>	446
6. Entre humanisme et aristotélisme : une standardisation de l'exégèse ?.....	448
6.1. <i>Uniformisation ou confessionnalisation de la méthode ?</i>	448
6.2. <i>L'intensification de l'aristotélisme méthodologique</i>	452
6.3. <i>La généralisation de la dialectique humaniste</i>	456
7. Conclusion.....	461

CHAPITRE 6. ANTITRINITAIRES, SCEPTIQUES, LIBERTINS : CLARTÉ DE L'ÉCRITURE ET APOLOGÉTIQUE RELIGIEUSE (1536-1583)..... 463

1. Calvin et la théologie naturelle : un état des lieux historiographique.....	465
1.1. <i>Duplex cognitio Dei</i>	468
1.2. <i>Certitudes subjectives et argumentation rationnelle</i>	474
1.3. <i>La question du fondationnalisme</i>	477
1.4. <i>Gnoséologie et efficacité de la Parole de Dieu</i>	479
2. Retour au texte : la connaissance naturelle de Dieu dans l' <i>Institutio</i> (1559).....	481
2.1. <i>Les notitiae de l'existence de Dieu</i>	486
2.2. <i>Les indices de la majesté de Dieu dans la Création</i>	491
3. Les preuves de la divinité de l'Écriture.....	497
3.1. <i>L'autorité de l'Écriture et le témoignage intérieur de l'Esprit</i>	500
3.2. <i>L'Esprit-Saint : auteur et principe d'attestation</i>	504
3.3. <i>Les probationes divinitatis Scripturae</i>	506
3.4. <i>De la majesté de Dieu à la divinité des Écritures : isomorphisme des preuves</i>	509
4. De Dolet à Servet : l'héritage d'Érasme face au traité <i>Des Scandales</i> (1550).....	511
4.1. <i>Typologie des « libertins » de Calvin</i>	514
4.2. <i>L'herméneutique des « libertins » : langue retorse et opacification volontaire</i>	519
4.3. <i>Les « vrais » libertins : une radicalisation critique de l'héritage érasmien ?</i>	524
5. De Servet à Castellion : art de lire et art de douter.....	529
5.1. <i>Servet : la multiplicité des modes de la révélation divine</i>	530
5.2. <i>Une lecture contextuelle</i>	531
5.3. <i>La terminologie, le génie des langues et l'obscurité des Écritures</i>	532
5.4. <i>Castellion contre les Genevois</i>	534
5.5. <i>La question de l'obscurité de l'Écriture en tant que telle</i>	536
5.6. <i>Valeur et généralité de l'allégorie</i>	539
5.7. <i>La différenciation des niveaux de la Révélation</i>	541
5.8. <i>La question du rationalisme</i>	544
5.9. <i>La clôture morale de l'exégèse</i>	546
6. Zurich et les « Italiens » : aux sources de l'herméneutique socinienne.....	548
6.1. <i>L'autorité des Écritures</i>	550
6.2. <i>La clarté des Écritures</i>	551
6.3. <i>L'autorité de l'Ancien Testament et le refus de la typologie</i>	553
7. Conclusion.....	555

CHAPITRE 7. LA CLARTÉ DE L'ÉCRITURE DANS LES PREMIÈRES GRANDES SOMMES DE L'ORTHODOXIE PROTESTANTE (1586-1627)..... 561

1. Querelles historiographiques : la question du rationalisme.....	563
1.1. <i>Rationalisation ?</i>	564
1.2. <i>Consensus et nuances : quelques hypothèses introductives</i>	568

2.	La source critique : les premières <i>Disputationes</i> du cardinal Bellarmin (1586) ...	572
2.1.	<i>La formulation du « statut de la cause » dans le traité De Verbo Dei</i>	573
2.2.	<i>Réfuter les subterfuges des hérétiques : analogie de la foi et clarté intérieure</i> ..	576
2.3.	<i>La question de l'interprétation</i>	579
3.	Les sources positives : la <i>Disputatio de Scriptura Sacra</i> de Whitaker (1588)	583
3.1.	<i>Défendre Luther : dissocier la clarté et la simplicité scripturaires</i>	587
3.2.	<i>Clarté des mots, clarté des choses. Clarté interne, clarté externe</i>	589
3.3.	<i>L'intention de Dieu et les causes de l'obscurité</i>	592
4.	Les sources positives : le <i>De sacra Scriptura tractatus</i> de Zanchi (1593).....	594
4.1.	<i>Déduction dialectique des questions de la doctrine</i>	595
4.2.	<i>Clarté et méthode de l'interprétation</i>	602
5.	Le lieu de la clarté dans l'économie de la doctrine de l'Écriture	610
6.	La <i>perspicuitas Scripturae</i> : les reconfigurations scolastiques de l'évidence	620
7.	Les sources scripturaires et le débat patristique	630
8.	Conclusion	638

CHAPITRE 8. RÈGLE DE LA RAISON ET CLARTÉ NATURELLE : L'ÉMERGENCE DU RATIONALISME EXÉGÉTIQUE, DE RAKOW A AMSTERDAM (1588-1629) 641

1.	Le <i>De auctoritate sacrae scripturae</i> de Faust Socin (1588)	642
1.1.	<i>La démonstration négative : les causae dubitandi</i>	644
1.2.	<i>L'examen d'authenticité</i>	648
1.3.	<i>Autorité du texte et auctorialité « secondaire »</i>	652
2.	Le <i>Catéchisme</i> de Raków et l' <i>Unterrichtung</i> d'Ostorodt (1604-1605).....	656
2.1.	<i>Perfection et clarté des Écritures</i>	659
2.2.	<i>Sources et postérité du Catéchisme</i>	663
2.3.	<i>L'Unterrichtung d'Ostorodt</i>	665
2.4.	<i>La clarté de l'Écriture dans le De Vera Religione de Johann Völkel (1620)</i> ...	669
2.5.	<i>Les réactions de l'orthodoxie luthérienne</i>	671
2.6.	<i>Le motif anti-socinien dans les Loci de Gerhard (1625)</i>	673
3.	L'invention du rationalisme exégétique	679
3.1.	<i>L'émergence du rationalisme socinien dans la décennie 1610</i>	680
3.2.	<i>L'antirationalisme de la première orthodoxie luthérienne</i>	686
3.3.	<i>La question de la double vérité et l'usage de la philosophie en théologie</i>	690
4.	La filiation arminienne de l'herméneutique socinienne	692
4.1.	<i>Le débat sur l'Écriture à Dordrecht</i>	694
4.2.	<i>Clarté et autorité de l'Écriture dans les Disputationes d'Episcopius</i>	697
4.3.	<i>Le tournant des Disputationes privatae de 1616-1618</i>	702
4.4.	<i>La Confessio et l'Apologia</i>	704
4.5.	<i>Les Institutiones theologicae</i>	709
5.	L' <i>Institutio</i> de Courcelles : prolongement et complexification des héritages.	712
5.1.	<i>La doctrine de l'Écriture dans l'Institutio de Courcelles</i>	714
5.2.	<i>Simplicité de l'Écriture et minimalisme dogmatique</i>	716
5.3.	<i>La « norme » et le « juge » des controverses</i>	718
5.4.	<i>La raison comme faculté humaine</i>	720
5.5.	<i>Droit de lire, droit d'examiner, droit de juger</i>	722
6.	Conclusions : le cas d'Hugo Grotius.....	725

CHAPITRE 9. CRITIQUE ÉRUDITE ET EXÉGÈSE ORTHODOXE : LES MUTATIONS DE L'INTERPRÉTATION PROTESTANTE DE LA BIBLE A L'AUBE DE L'ÂGE CLASSIQUE (1583-1650) 729

1.	L'érudition réformée au début du XVII ^e siècle	730
1.1.	<i>L'invention de la critique</i>	731

1.2. <i>Éclectisme des sources et posture confessionnelle</i>	733
1.3. <i>Autonomisation de la grammaire et sécularisation du texte</i>	736
1.4. <i>Critique sacrée et critique profane</i>	738
1.5. <i>Une « déthéologisation » du commentaire ?</i>	740
1.6. <i>Le comparatisme linguistique</i>	742
1.7. <i>Contextualisation et historicisation du texte sacré</i>	743
1.8. <i>Démarche cumulative, rationalité probabiliste et élitisme intellectuel</i>	745
2. <i>L'humanisme philologique de l'école de Saumur : clarté donnée et clarté visée</i> ..	747
2.1. <i>Disjonction du sens grammatical et du sens théologique</i>	748
2.2. <i>Diversité et imperfection des manuscrits</i>	753
2.3. <i>Corrigibilité de la version massorétique et recherche du sensus clarior</i>	755
2.4. <i>Imperfection et obscurité de la langue hébraïque</i>	759
2.5. <i>Permanence des repères de l'exégèse orthodoxe</i>	761
2.6. <i>La supériorité du Nouveau Testament</i>	765
3. <i>Les mutations de l'exégèse dans l'orthodoxie protestante (1610-1650)</i>	770
3.1. <i>Le statut de la philologie dans les orthodoxies luthérienne et réformée</i>	772
3.2. <i>L'interprétation comme « clarification »</i>	775
3.3. <i>Sens et doctrine</i>	778
3.4. <i>Émergence d'une éthique de l'interprète</i>	781
3.5. <i>Interprétation et philologie sacrée</i>	784
4. <i>Les controverses sur l'inspiration</i>	787
4.1. <i>Mandatum scribendi : l'initiative de l'Écriture</i>	788
4.2. <i>Dictée des mots et dictée du sens</i>	790
4.3. <i>L'inspiration selon les genres : histoires, prophéties, doctrines</i>	794
4.4. <i>Dictée de l'esprit et personnalité des auteurs secondaires</i>	797
4.5. <i>Inspiration de l'autographe et inspiration de l'apographe</i>	800
5. <i>La controverse sur les points-voyelles</i>	801
5.1. <i>La controverse catholico-protestante sur la vocalisation du texte hébreu</i>	801
5.2. <i>Cappel et Buxtorf : la controverse intraréformée</i>	804
5.3. <i>Les réactions des orthodoxies protestantes : le cas des Loci de Gerhard</i>	807
6. <i>Conclusion</i>	811

CHAPITRE 10. CLARTÉ DE L'IDÉE ET CLARTÉ DE L'ÉCRITURE : LES INFLEXIONS CARTÉSIENNES DE LA PERSPICUITAS SCRIPTURAE DANS LES PROVINCES-UNIES (1637-1676)..... 813

1. <i>Réceptions et critiques de l'épistémologie de l'évidence aux Provinces-Unies</i>	814
1.1. <i>L'idée claire et distincte dans le corpus cartésien</i>	816
1.2. <i>De la clarté de l'idée à la certitude de l'être : la médiation de l'idée d'infini</i> ..	821
1.3. <i>Premières réactions hostiles : l'Admiranda Methodus de Martin Schoock</i>	824
1.4. <i>Évidence de la preuve et évidence de la présentation</i>	827
2. <i>La catégorie de la clarté dans l'herméneutique de Clauberg</i>	830
2.1. <i>Reconstruire la logique cartésienne</i>	833
2.2. <i>L'idéal de clarté dans la Logica vetus et nova (1658)</i>	836
2.3. <i>Préjugé et intuition</i>	838
2.4. <i>Clarté de la conscience et transparence à soi des pensées</i>	842
2.5. <i>La clarté du discours intérieur</i>	844
2.6. <i>Les conversions textuelles de la clarté interne</i>	846
2.7. <i>Clarté et interprétation</i>	849
2.8. <i>Retour à la clarté analytique : la sémiologie de Clauberg</i>	855
3. <i>Lodewijk Meyer : rationalisme cartésien et rationalisme arminien (1666)</i>	859
3.1. <i>La Philosophia S. Scripturae interpres : le cartésianisme méthodologique</i>	860
3.2. <i>L'obscurité des Écritures</i>	867

3.3. La norme de l'interprétation.....	874
3.4. Critique de l'analogie de la foi et du témoignage intérieur.....	881
3.5. Les « alliés » arminiens et sociniens.....	886
4. La claritas Scripturae chez Cocceius et les coccéiens.....	888
4.1. La clarté analogique de Johannes Cocceius.....	891
4.2. L'accommodatio de Wittich.....	896
4.3. Wittich et Heidanus contre Meyer et les arminiens.....	901
5. Conclusion.....	905

CHAPITRE 11. VOIE D'AUTORITÉ ET VOIE D'EXAMEN. CARTÉSIANISME, RATIONALISME ET FIDÉISME DANS LA CONTROVERSE DES JANSÉNISTES ET DES HUGUENOTS (1664-1685)..... 907

1. Une reconfectionnalisation tardive de la controverse ?.....	908
1.1. L'irréductibilité de la fracture des confessions.....	910
1.2. Voie d'autorité et voie d'examen.....	914
1.3. Entendement et volonté dans la conversion : l'intellectualisme de Cameron... ..	916
1.4. Motifs de croire et cause de la foi chez Mestrezat.....	920
1.5. Trouver dans la lettre ou « déduire par conséquence » : l'exégèse de Daillé..	925
2. Port Royal et l'obscurité des Écritures : de la Logique à la controverse.....	932
2.1. Clarté de l'idée et voie d'autorité dans la Logique de Port Royal (1662).....	933
2.2. Doute hyperbolique et nécessité de l'autorité : les Prejugez legitimes (1671)..	941
2.3. L'impraticabilité de la distinction des fundamentalia et des adiphora.....	941
2.4. Clarté des Ecritures, intelligence des simples et analogie de la foi.....	950
3. Jean Claude : la <i>Defense de la Reformation</i> (1673).....	955
3.1. Voie d'autorité et voie d'examen dans la <i>Defense de la Reformation</i>	955
3.2. De la clarté au salut.....	958
3.3. Foi implicite et foi explicite.....	961
3.4. Points fondamentaux et adiphora.....	962
3.5. Clarté des mots et clarté des choses.....	964
3.6. La conscience, le bon sens et la raison.....	965
4. Claude Pajon : l' <i>Examen du livre</i> (1673).....	968
4.1. Nécessité des raisons et impossibilité de l'autorité.....	970
4.2. Les syllogismes de l'Écriture et de l'Église.....	975
4.3. La mineure de la voie d'examen.....	977
5. Pierre Jurieu : polémiques anti-catholiques et controverses contre les pajonistes	978
5.1. Les Prejugez legitimes contre le Papisme (1685).....	979
5.2. La polémique contre les pajonistes.....	982
5.3. Impuissance de l'entendement et prééminence de la volonté.....	983
5.4. Les moyens ordinaires de la grâce et l'efficacité intellectuelle de l'Écriture... ..	987
5.5. De l'inévidence de la Bible à la théologie de l'illumination.....	990
6. Pierre Bayle : Le <i>Commentaire philosophique</i> (1686).....	993
6.1. La controverse contre la voie d'autorité dans le <i>Commentaire</i>	995
6.2. Les droits de la conscience et l'incertitude des vérités de religion.....	997
6.3. La conscience des vérités et les raisons de la notion commune.....	1000
6.4. Rationalisme spéculatif ou rationalisme moral ?.....	1004
7. Conclusion.....	1007

CHAPITRE 12. LA CLARTÉ DE L'ÉCRITURE À L'AUBE DES LUMIÈRES : INTENSIFICATIONS CRITIQUES ET INVESTISSEMENTS POLITIQUES DE L'EXÉGÈSE (1651-1700)..... 1011

1. La critique « radicale » après 1650.....	1013
1.1. Sécularisation ?.....	1015
1.2. L'exégèse transgressive : littéralisme historique et consécutons politiques..	1019

1.3. <i>Le Leviathan de Thomas Hobbes (1651)</i>	1022
2. Le <i>Tractatus</i> de Spinoza : clarté de l'Écriture et évidence de la loi divine	1033
2.1. <i>Interprétation historique ou exégèse internaliste ?</i>	1035
2.2. <i>Divinité de l'Écriture et obscurité des prophéties</i>	1041
2.3. <i>Sacralité et autorité du canon</i>	1046
2.4. <i>Accommodatio</i>	1050
2.5. <i>Sola Scriptura</i>	1053
2.6. <i>Claritas Scripturae</i>	1056
2.7. <i>Fundamentalialia et adiaphora</i>	1062
3. Typologies du rationalisme armino-socinien : le moment 1680	1067
3.1. <i>La continuité d'intention</i>	1069
3.2. <i>La Religio Rationalis d'Andreas Wissowatius (1685)</i>	1072
3.3. <i>Le Tombeau du Socinianisme de Noël Aubert de Versé (1687)</i>	1081
3.4. <i>La Theologia christiana de Limborch (1686)</i>	1088
3.5. <i>Les Sentimens et leur Défense (1685-1686) : Jean Le Clerc</i>	1096
4. Locke : dépolitiser l'exégèse ?.....	1111
4.1. <i>Locke et la Révélation</i>	1112
4.2. <i>Autorité, divinité et infaillibilité de l'Écriture</i>	1115
4.3. <i>Difficultés des textes</i>	1119
4.4. <i>Sola Scriptura</i>	1122
4.5. <i>Clarté des Écritures et rationalité apostolique</i>	1126
4.6. <i>L'indifférence politique de la Bible</i>	1130
5. Conclusion	1133
CONCLUSION	1137
1. Ruptures et continuité	1142
2. Luthéranisme et calvinisme	1145
3. Les marges transconfessionnelles du savoir.....	1147
4. Le rationalisme entre orthodoxie et dissidence	1150
5. Confessionnalisation, controverse, et concurrence confessionnelle des savoirs....	1152
BIBLIOGRAPHIE	1155
INDEX	1239

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à ma directrice et à mon directeur de thèse, la Professeure Maria-Cristina Pitassi (Unige/Institut d'Histoire de la Réformation) et le Professeur Philippe Büttgen (Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne), qui m'ont soutenu tout au long des quatre années de mon parcours doctoral, qui m'ont accompagné dans le choix de mon sujet, et qui ont guidé ma rédaction de leurs relectures toujours patientes et attentives. Je les remercie pour la confiance qu'ils ont placée en moi et pour le soutien qu'ils m'ont accordé dans les moments de doute, de lassitude ou de découragement : cette thèse doit tout à la qualité, intellectuelle et humaine, de leur direction.

Je tiens aussi à remercier tout particulièrement le Professeur Ueli Zahnd, qui a relu plusieurs chapitres du manuscrit et qui m'a aidé pour les traductions de l'allemand ancien. J'ai pu bénéficier au quotidien de ses conseils généreux et de ses remarques attentionnées.

Merci encore aux membres de l'Institut d'Histoire de la Réformation, en particulier à sa directrice, la Professeure Daniela Solfaroli Camillocci et à Nicolas Fornerod, dont les conseils et recommandations m'ont si souvent inspiré. Merci, également, au Professeur Paul-Alexis Mellet pour ses relectures et ses suggestions précieuses.

Je suis reconnaissant au Professeur Frédéric Tinguely d'avoir bien voulu présider le jury de cette thèse, et aux Professeurs Denis Kambouchner, Pierre-François Moreau, Christoph Strohm et Ueli Zahnd d'avoir accepté de s'y joindre.

Ce travail est aussi le fruit de la rencontre de deux milieux académiques et de deux institutions : le département de philosophie de l'Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, où j'ai fait mes classes de la première de licence jusqu'à l'agrégation, et l'Institut d'histoire de la Réformation de l'Université de Genève, dont j'ai été l'assistant pendant quatre ans, de l'été 2016 à l'été 2020. Cette thèse doit beaucoup à la qualité de leur formation, à la disponibilité de leurs enseignants et de leurs chercheurs, et à l'exigence de leur discipline intellectuelle.

Je remercie la Faculté des Lettres de l'université de Genève d'avoir accueilli cette thèse au sein de son école doctorale, et la Faculté autonome de théologie protestante pour son accueil chaleureux et son soutien, intellectuel et financier, tout au long de ces quatre années. Je remercie également le Musée Historique de la Réformation, et son président Olivier Labarthe : la possibilité d'accéder, au sein des locaux de l'Institut, au trésor des ressources documentaires du MHR a été d'un apport inestimable.

Merci, enfin, à ceux qui m'ont accompagné et soutenu sur un plan plus personnel, à ceux qui ont offert la générosité de leur accueil lors de mon arrivée à Genève, à ceux en qui j'ai pu retrouver la chaleur des liens filiaux ou le réconfort de l'amitié. Je pense en particulier à ma mère, Fabienne Huiban, à ma sœur, Marie Huiban, et à mes amis Nabil Addad, Mariama Barry, Thierno Barry, Nicolas Nayfeld et Hocine Rahli.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- AT = *Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vols., Paris, Cerf, 1897-1909. Réédition : Paris, CNRS/Vrin, 1964-1974.
- CO = *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, éd. G. Baum *et al.*, 59 vols., Berlin/Brunswick, C. A. Schwetschke, 1863-1900 [=CR 29-87].
- CR = *Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, éd. K. G. Bretschneider *et al.*, 28 vols., Brunswick/Halle, C. A. Schwetschke, 1834-1860 [=CR 1-28].
- DZS = *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1976³⁶.
- HBTS = *Heinrich Bullinger Werke. Theologische Schriften*, éd. P. Opitz *et al.*, 8 vols, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1983-.
- HS = *Quellen zur Geschichte der Täufer*, vol. 9 : *Blathadar Hubmaier Schriften*, éd. T. Bergsten et G. Westin, Gütersloh, Gerd Mohn, 1962.
- LB = *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, éd. J. Le Clerc, 11 vols., Leyde, P. van der Aa, 1703-1710.
- MSA = *Melanchthons Werke in Auswahl*, éd. R. Stupperich *et al.*, 9 vols., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951-1975.
- WA = *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 73 vols., Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883-2009.
- Z = *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, éd. E. Egli *et al.*, 13 vols., Berlin/Leipzig, Schwetschke/Heinsius, 1905-1927 [= CR 88-100].

INTRODUCTION

Ici, j'entends : à quoi sert un interprète là où l'Écriture est claire ? Si elle est si claire, pourquoi, durant tant de siècles, des hommes aussi éminents y ont-ils perdu la vue [...] ? Si l'Écriture ne contient aucun brouillard, à quoi servait la prophétie aux temps apostoliques ?¹

Et que font les apôtres pendant qu'ils prouvent les prédications par les Écritures ? Est-ce pour obscurcir devant nous leurs ténèbres par des ténèbres plus grandes ? Ou pour prouver le connu par l'inconnu ? Que fait le Christ en Jn 5, où il enseigne aux Juifs à « scruter les Écritures, qui lui rendent témoignage » ? Est-ce pour les rendre incertains dans leur foi en lui ? Que font donc ceux qui, en Actes 17, ayant entendu Paul, « lisaient jour et nuit les Écritures, pour voir si elles étaient ainsi » ? Tout cela ne prouve-t-il pas que les apôtres, comme le Christ, en appellent aux Écritures, comme à des témoins très clairs de leurs paroles ? Par quelle audace, donc, les faisons-nous obscures ?²

Deux siècles de déchirements confessionnels pourraient s'écrire dans la surface de choc où ces questions se heurtent et se rencontrent, quelque part entre la raideur de leur formulation polémique et l'étrange sentiment d'évidence qui accompagne leurs consécutions. D'Érasme à Luther, une même pratique, celle du commentaire, sert à prouver les causes en conflit : la Parole de Dieu est obscure parce qu'on l'interprète, la Parole de Dieu est claire parce qu'on la proclame. Cette lointaine parenté des arguments, par-delà les fonctions inconciliables prêtées dans chaque cas à la lecture, à l'interprétation et finalement à la prédication de la Bible, indique une donnée fondamentale de la polémique. En situant le lieu de la confrontation au cœur des impensés qui règlent tacitement l'idée que chacun se fait de l'autorité et des usages du Livre, elle annonce par avance l'irréductibilité des positions confessionnelles. Ce thème de la clarté de l'Écriture a constitué, dans l'Europe des confessions, l'objet d'une controverse de près de deux siècles. De l'avènement des Réformes dans les années 1520 à l'affaïssement des orthodoxies au crépuscule de l'âge classique, le motif de la *claritas* s'est imposé comme l'un des principaux invariants pour *dire* la

¹ Desiderius Érasme, *De Libero arbitrio διατριβή, sive collatio*, D. Eras. Rot. Primum legito, deinde iudicato, Cologne, Alopecius, 1524, f. Ia^r : « Hic audio : Quid opus est interprete, ubi dilucida est scriptura ? Si tam dilucida est, quur tot seculis viri tam excellentes his caecutierunt [...] ? Si scriptura nihil habet caligins, quid opus erat Apostolorum temporibus prophetia ? »

² Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 655, 11-18 : « Et quid faciunt Apostoli, dum praedicationes per scripturas probant ? an ut nobis tenebras suas maioribus tenebris obscurant ? Vel ut notius per ignotius probent ? Quid facit Christus Iohan 5., ubi Iudaeos docet, ut scripturas scrutentur, sui scilicet testes ? an ut ambiguos reddat de fide sui ? Quid faciunt illi actu. 17. qui audito Paulo die et nocte scripturas legebant, ut viderent, an sic haberent ? Nonne ista omnia probant, Apostolos sicut et Christum ad scripturas provocare tanquam ad testes clarissimas suorum sermonum ? Qua fronte ergo nos eas obscuras facimus ? ».

fracture entre l'Église romaine et les Églises protestantes³. La récurrence de la polémique au XVI^e et au XVII^e siècle, ses piétinements et ses apparentes redondances, répondent pareillement à cette centralité : pendant deux siècles, la question de la clarté a contribué à définir, au moins sur le plan des doctrines, l'identité des confessions⁴.

1. La clarté de l'Écriture : controverse, doctrine et confession

Cette thèse propose une entrée dans l'histoire de la raison lectrice aux XVI^e et XVII^e siècles. En s'attachant au motif de la clarté scripturaire, elle approche en même temps la raison par son envers et la lecture par son cas-limite : la *lecture de la Bible*, soit l'appréhension d'un texte dont la nature et l'origine imposent un *type de réception* qui paraît s'excepter d'emblée des contraintes de la raison humaine. De la Réforme aux Lumières, c'est pourtant bien d'abord par la Bible que la réflexion sur la lecture a pris l'ampleur et l'insistance d'un problème : nulle part, la question de l'auteur, de son style ou du sens de son intention n'a paru plus urgente que dans les controverses sur l'inspiration des textes canoniques ; nulle part, la découverte des règles de l'interprétation n'a pris un tour plus pesant que lorsque cette interprétation engageait l'intelligibilité du Livre Saint. Ce constat suggère une première question : qu'est-ce qui, dans l'affirmation de la clarté des Écritures, relie la raison religieuse à la raison lectrice, la lecture inspirée d'un texte révélé à la lecture ordinaire d'un texte humain ? Ou pour le dire autrement : qu'est-ce que la controverse sur la *claritas Scripturae* peut bien nous dire d'une *figure de la rationalité moderne* qui n'est pas seulement, et peut-être pas essentiellement théologique ?

Une première réponse pourrait surgir dans l'unité même de l'objet *lecture*. Que dit, en effet, la proclamation protestante de la clarté de l'Écriture, sinon l'insistance sur la *lisibilité* du texte ? Et comment comprendre la controverse à son sujet, sinon comme l'expression d'un désaccord de fond sur la réalité ou les *effets* de cette lisibilité ? Sous cet aspect au moins, les enjeux du débat sont simples. Les protestants, réformés et luthériens, proclament, depuis Luther et Zwingli, et jusqu'à la formalisation d'un *locus de claritate Scripturae* dans les orthodoxies du XVII^e siècle, la *clarté essentielle* des Écritures : les textes sacrés peuvent bien être

³ Sur la notion d'orthodoxie et sa périodisation, voir *infra*, §6 et chap. 7, §1.

⁴ Sur l'invitation à concevoir la doctrine comme « fait culturel total », voir les indications de Philippe Büttgen, « Religion et philosophie en Allemagne : le droit des confessions », *Études germaniques* 280/4 (2015), p. 659-670, en particulier p. 667-668 ; *id.*, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation. Quelques remarques à partir de l'histoire de la philosophie », *Études germaniques* 57/3 (2002), p. 558-576 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) », in *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, éd. *id.* et C. Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 415-437 ; et *id.*, « Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der doctrina », in *Konfessionelle ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, éd. A. Pietsch et B. Stollberg-Rilinger, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, p. 27-38.

localement difficiles, du fait de notre ignorance des circonstances du récit, de l'opacité de la langue hébraïque ou du grec des apôtres, de la récurrence des figures de style ou des problèmes d'unité du canon, ils n'en composent pas moins une doctrine *suffisamment claire*, quant aux énoncés fondamentaux de la foi, pour être immédiatement attestable dans une lecture personnelle⁵. Cette clarté garantit la conservation du sens de la doctrine salutaire, à travers l'histoire mouvementée de la réception et de la reproduction des manuscrits, et jusque dans les traductions du texte en langue vulgaire. À la célébration de cette clarté s'oppose une doctrine de l'*obscurité globale*, que tous les théologiens catholiques professent depuis Trente au moins par-delà la diversité des sensibilités spirituelles et des ordres d'obédience : en plus de ses difficultés circonstancielles, l'Écriture est encore *constitutivement obscure* par l'inévidence de son origine, par la profondeur insondable de ses mystères et par les contradictions de ses enseignements. Ces obscurités autorisent des lectures divergentes et multiplient à la source les risques d'hérésie. Aucune doctrine univoque, y compris et surtout dans ses vérités fondamentales, ne peut donc être dégagée dans un accès direct au texte. La certitude de la doctrine et l'unité de la chrétienté reposent sur la médiation normative des traditions d'Église et sur le monopole de Rome dans le choix des interprétations autorisées⁶.

De Martin Luther à John Locke, cette thèse entend donc suivre le parcours d'un objet, souvent transformé, tour à tour confessionnalisé et sécularisé, mais qui dans la diversité de ses emplois, pourra peut-être nous dire quelque chose d'un idéal universel de clarté⁷. De la théologie à la philosophie, des arts du discours à l'exégèse biblique, cet idéal sera questionné par-delà les multiples déclinaisons de la *claritas Scripturae* protestante, pour reconstituer le jeu des motifs et des contextes par lesquels la clarté scripturaire s'est constituée comme un principe d'exégèse, une affirmation dogmatique, une visée homilétique, une catégorie épistémique, une injonction de méthode ou un motif critique. On tentera de ressaisir ainsi la *clarté* de la clarté de l'Écriture, c'est-à-dire la manière dont une confession s'est emparée d'une exigence commune du savoir pour l'attribuer au principe de sa foi et élever l'étendard de sa légitimité. Peut-être contribuera-t-on par là à défricher une petite séquence de cette grande histoire philosophique de la clarté « qu'il faudra un jour écrire »⁸, en remontant, au-delà de ses explicitations cartésiennes, vers les traces d'une épistémologie moderne de l'évidence. En rapportant la *claritas* à un objet et

⁵ Pour l'état achevé de la doctrine de la *claritas Scripturae* dans les orthodoxies protestantes, réformée et luthérienne, au début du XVII^e siècle, voir *infra*, chap. 7.

⁶ Sur l'élaboration de la doctrine catholique de l'*obscuritas*, voir notamment, autour de Trente, *infra*, chap. 3.

⁷ Voir à ce sujet, et pour notre période, les contributions réunies dans le volume *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et C. Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013.

⁸ Denis Kambouchner, « Le statut cartésien de la clarté et de la distinction », *ibid.*, p. 33 : « Il faudra un jour écrire une histoire de la clarté – ou de sa recherche – en philosophie. Cette histoire intégrerait celle des obstacles à la clarté, comme aussi celle des consentements à l'obscurité. Elle descendrait des Présocratiques jusqu'à la phénoménologie française au moins, et elle renseignerait plus qu'aucune autre sur les diverses manières dont les philosophes de chaque époque s'y sont pris pour régler leur propre langage. »

à un contexte déterminés, en la situant dans un régime de problèmes historiques – la clarté de l'Écriture à l'âge des confessions –, cette étude pourra nous indiquer le chemin d'une généalogie des formes classiques de la vérité.

Trois grands axes de recherche s'offrent à une telle étude. Le premier est celui d'une *histoire de la clarté en exégèse*. Le sens de la controverse catholico-protestante s'y trouve reconduit à l'antagonisme des *modèles confessionnels* de l'art d'interpréter, dont on suivra l'émergence et les transformations, de la Réforme aux Lumières, en exhumant si l'on peut dire la matrice herméneutique des polémiques sur l'interprétation de la Bible. Cet axe herméneutique doit permettre de jeter une lumière nouvelle sur l'histoire de la *sola Scriptura*, en élucidant dans son contexte l'opposition de la *claritas* protestante et de l'*obscuritas* catholique, et en la référant au problème plus large des pratiques de lecture à l'époque moderne. À la suite, un deuxième axe nous oriente alors vers une *histoire de l'intuition et de l'évidence*. Les enjeux de la controverse y sont reconsidérés à l'aune d'une interrogation sur les formes du savoir classique, où l'on tâchera de comprendre la façon dont un conflit d'autorité, celui de la règle de l'Écriture et de règle de l'Église, a pu se cristalliser dans une dispute savante sur les attributs du premier principe des sciences. Cet axe épistémologique doit ainsi questionner l'ordre des raisons dans la doctrine de l'Écriture, en montrant comment un « lieu de l'évidence » s'est élaboré dans les orthodoxies protestantes en explicitant les liens qui unissent l'attribut de clarté à l'idéal de perfection du savoir – et donc à l'Écriture comme premier principe de la théologie. Enfin, un troisième axe nous conduit vers une *histoire politique de l'interprétation*. Cet axe entend rapporter la controverse sur la *claritas* à la formulation moderne de la question de l'autorité, en étudiant la manière dont la défense du droit des laïcs à lire la Bible a pu construire, dans le protestantisme, une exigence sociale et ecclésiale de clarté. L'opposition entre la doctrine du sacerdoce universel et la doctrine du magistère de l'Église doit alors fournir un fil rouge historique, qui nous guidera peut-être finalement jusqu'à la question des ascendances confessionnelles de la théorisation classique de la souveraineté.

De tous, l'axe herméneutique est sans doute le plus évident. À trop s'arrêter sur les termes explicites de la controverse, à trop se noyer dans le choc des invectives ou dans la surenchère des intransigeances, un risque de *sous-interprétation* guette en effet l'historien. L'attention aux enjeux herméneutiques du débat permet au contraire de rendre à la polémique son épaisseur intellectuelle, de décrypter le jeu de ses significations profondes, de dépasser le niveau de la contradiction des déclarations et des formules pour restituer, si l'on peut dire, la contradiction des principes. Ces principes doivent être interrogés, dans le protestantisme, en contournant la simplicité apparente des arguments sur la *claritas* : en prenant toute la mesure de l'étrangeté que pouvait constituer, pour ses contemporains, la proclamation de la clarté des Écritures. Cette clarté ne dit pas seulement, en effet, la possibilité abstraite d'une lecture universelle de la Bible : en affirmant cette possibilité, malgré toute leur lucidité sur les difficultés du texte et

l'inculture de l' « homme du commun »⁹, les théologiens protestants construisent en même temps un nouveau type de lecture, qui entend réduire la signification du texte à l'abréviation de ses vérités essentielles et rompre par là avec les pratiques communes de l'exégèse médiévale¹⁰. L'idée de cette lecture abrégée livre sans doute une part du mystère de la clarté de l'Écriture, de cette clarté d'un texte qui, en s'offrant à l'immédiateté d'une certitude, se dérobe en même temps à l'effort de l'interprétation, ou du moins à l'interprétation telle que nous sommes enclins à la concevoir aujourd'hui, comme une recherche *active et conjecturale de sens*¹¹. Elle explique aussi pourquoi, malgré le paradoxe souligné par tous les controversistes catholiques et d'abord par Érasme, l'affirmation de la clarté de l'Écriture, loin d'interdire, intensifie au contraire l'usage protestant des commentaires, qui constituent autant de principe d'encadrement des lectures. On pourrait parler à ce sujet d'une exégèse *économique* : d'une exégèse qui au modèle d'une interprétation toujours ouverte, toujours étendue et toujours problématique, opposerait la clôture d'un parcours doctrinal, toujours répété certes, mais jusqu'à la redondance – autour des insistances de la Parole qui sauve, et qui sauve en se refermant partout sur le petit nombre de ses vérités salutaires. En bref, une exégèse qui opposerait, à la *profunditas* catholique, la *simplicitas Scripturae*¹².

Cette étude instruit ainsi une *première question de sécularisation*. Il ne s'agit par là seulement de revenir, pour le confirmer ou l'infirmer, sur le grand récit de la préhistoire confessionnelle de l'herméneutique¹³. De fait, l'affirmation de la clarté de l'Écriture ne pouvait que renforcer l'urgence d'une réflexion sur les règles de l'interprétation : la prolifération des manuels d'exégèse dans le monde luthérien et dans le monde réformé à partir des années 1550 doit se comprendre à partir de là, et indique, malgré de rares équivalents catholiques, une spécificité protestante. En réduisant la fonction de l'exégèse à un effort de justification, de fondation et si l'on peut dire de déduction de la doctrine autorisée, ces manuels compliquent toutefois les termes du récit qui, de l'*interpretatio* protestante à l'idéal herméneutique de la compréhension (*verstehen*), entend tracer la voie d'une continuité linéaire. Derrière l'apparente communauté du vocabulaire – celui de l'interprétation, de la compréhension ou du sens –, ne sommes-nous pas placés ici face à une pure et simple polysémie ? Mais la question de la sécularisation ne se limite pas à la préhistoire confessionnelle de l'herméneutique. Elle renvoie aussi à la

⁹ Sur cette idée de l'« homme du commun », notamment au début de la Réforme, voir par exemple les remarques de Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Francfort, Suhrkamp, 2009, p. 310-333. Sur la manière dont Zwingli, Bullinger, Melancthon et Calvin concevaient les *risques* de la lecture laïque de la Bible, voir *infra*, chap. 2, §4, et chap. 4, §2-3.

¹⁰ Voir, pour un aperçu d'ensemble sur l'exégèse monastique, scolaire et universitaire dans le christianisme européen au Moyen-Âge, voir Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible dans l'occident chrétien médiéval*, Paris, Cerf, 1999.

¹¹ La question de ces modèles de l'interprétation est au centre du cinquième chapitre, *infra*.

¹² Cf. aussi sur cette question *infra*, chap. 3, §2.

¹³ Voir, pour un rappel des termes du débat, *infra*, chap. 5, §1.

généralisation d'une pratique de lecture privée qui, jusqu'au moment piétiste à la fin du XVIII^e siècle, paraît s'autoriser davantage de la réception d'un sens simple, immédiatement donné et disponible, que de la recherche d'une signification hypothétique, ouverte et toujours questionnée¹⁴. Au-delà de la question des héritages de droit, sur l'ascendance des doctrines du droit d'examen, l'axe herméneutique nous permet donc de poser aussi la question des héritages de fait, sur les sources de ces lectures personnelles qui paraissent se généraliser, à la fin du XVIII^e siècle, dans l'ensemble des contextes confessionnels européens¹⁵. En quel sens ces lectures héritent-elles de l'idéal de *simplicité* consacré par l'interprétation protestante ? En quel sens en constituent-elles, au contraire, une transformation irréductible ?

L'axe épistémologique prend la suite de cette enquête. En tâchant d'approfondir encore l'examen des présupposés de la controverse, il rencontre une interrogation qui lie la question de la science à celle de l'autorité : *quel est le fondement théologique de la certitude* ? Si cette question s'est formulée très tôt dans les années 1520 autour de l'opposition de la règle de l'Écriture et de la règle de l'Église, elle a pris plus tard, avec les systématisations de la doctrine du *Verbum Dei* dans les orthodoxies confessionnelles, le tour explicite d'une dispute sur la nature et les fondements de la connaissance¹⁶. La controverse sur la clarté nous porte alors au cœur de la définition du *premier principe* : ce principe doit être suffisamment accessible et consensuel pour congédier toutes les médiations institutionnelles du savoir, mais il doit être aussi suffisamment parfait pour porter *en soi* la certitude de la doctrine. Or, si la possibilité de cette certitude suppose d'abord une perfection en extension, au sens où l'Écriture doit contenir en elle-même tous les articles nécessaires au salut (c'est la *sufficiencia* ou *perfectio Scripturae*), elle suppose aussi une perfection en intension, qui renvoie plus spécifiquement au problème de l'*intelligibilité* et de l'*univocité* des textes. Dans les sommes protestantes qui s'élaborent à partir de la fin du XVI^e siècle, le lieu de la clarté se trouve ainsi intégré au système d'une démonstration plus large, par laquelle les théologiens égrainent les modes de perfection attendus du principe cognitif de la théologie, au rythme des différentes entrées de la doctrine de l'Écriture. Cette démonstration est souvent conduite selon un raisonnement *a priori*, où la clarté de la Bible est moins déduite de son *intelligibilité effective* – de la simplicité de son style ou de l'évidence de sa doctrine –, qu'elle n'est d'emblée référée à la nécessité conceptuelle du premier principe, comme source parfaite de la *vera doctrina*. Par là, l'attribut de

¹⁴ Voir à ce sujet les travaux de Jacques Le Brun († 2020), et notamment les études réunies dans *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004.

¹⁵ Du point de vue de la question de la sécularisation, cette lecture doit s'entendre au-delà de la seule lecture de la Bible. Voir à ce sujet l'étude d'Aude Volpilhac, « *Le Secret de bien lire* ». *Lecture et herméneutique de soi en France au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2015.

¹⁶ Sur cette systématisation de la doctrine protestante de l'Écriture, indifféremment luthérienne et réformée, voir *infra*, chap. 7.

clarté change sensiblement de sens et de statut : il devient un moment du système des perfections cognitives.

Cette formalisation de la doctrine du *principium theologiae* ne fait-elle que refléter ce système des propriétés que tous les traités de logique ou de dialectique attribuent, à l'époque, aux fondements du savoir ou contribue-t-elle aussi à en constituer, ou du moins à en *explicit* le sens, autour d'une science particulière (la théologie) et d'une controverse (confessionnelle) qui avait toutes les raisons d'en dramatiser les enjeux ? Cette question est d'autant plus importante qu'en distinguant explicitement un principe cognitif (l'Écriture) et un principe ontologique de la théologie (Dieu), les sommes des orthodoxies rabattent entièrement du côté des *conditions de connaissance* les modes de perfection qu'elles attribuent à la Bible comme *principium cognoscendi*. Ce constat autorise à formuler une *deuxième question de sécularisation*, épistémologique cette fois, autour des ascendances protestantes de ce régime évidentiel du savoir classique, qui culminera plus tard dans le moment cartésien. Certes, en déportant vers l'*ego cogito* l'origine d'une évidence que la théologie protestante attribuait à la Parole de Dieu, Descartes paraît déplacer, non seulement l'*instance* chargée de porter la clarté première, mais aussi le support de son attribution seconde, à savoir l'idée comme contenu noétique de la *res cogitans*¹⁷. En même temps, la controverse sur la *claritas* nous renseigne sur une formulation précoce du présupposé fondamental de la rationalité cartésienne : celui qui, en référant la possibilité de la connaissance certaine à l'acte d'une intuition, ou plus justement ici d'une *illumination* originale, arrime la certitude objective du savoir au degré de l'évidence intuitive de ses principes. Mais cette thématization de la clarté est-elle bien *originellement* théologique ? Et si elle l'est, est-elle bien *spécifiquement* protestante ? Cette dernière question s'attache aussi au constat d'une relative *harmonisation formelle* des principes et des arguments de controverse : dans la polémique confessionnelle sur l'Écriture, le débat ne paraît porter au fond que sur l'*identité* de l'autorité disputée – la Bible ou l'Église – et non sur la forme de perfection que cette autorité instancie en vertu de son rôle de premier principe. À cet égard, on notera toutefois que si Rome oppose la règle de l'Église à la règle de l'Écriture, les théologiens catholiques n'ont jamais cru devoir énoncer pour autant une doctrine de la *claritas Ecclesiae*, ou de la clarté du magistère.

L'axe politique permet de creuser plus encore cette question d'autorité, mais en la rapportant directement aux enjeux de la définition du pouvoir et de la souveraineté. Dès 1520, le droit d'interprétation s'invite en effet au coeur de la polémique sur la clarté scripturaire. La question du *jus interpretandi* est alors posée à l'intérieur même de l'Église : elle renvoie à la détermination de l'instance chargée de trancher les controverses de la foi, et donc de fixer les formes autorisées de la

¹⁷ Sur Descartes et la réception du cartésianisme dans les milieux protestants, aux Provinces-Unies, voir *infra*, chap. 10. Sur cette réception dans le protestantisme français, voir aussi *infra*, chap. 11.

« vraie doctrine ». À la *regula Ecclesiae* des théologiens romains, les protestants opposent la règle de l'Écriture : la Bible est juge et arbitre des doctrines humaines, et à ce titre les conflits d'interprétation peuvent et doivent être réglés par l'Écriture seule. Cette décision touchant à la nature du juge primaire affecte évidemment le débat sur les droits du juge secondaire, c'est-à-dire sur les hommes et les institutions à qui il revient d'exercer concrètement cette juridiction. Au magistère de l'Église, incarnée sur terre par l'autorité du pape et des conciles, s'oppose ainsi le magistère de la Bible, qui autorise en principe une extension du *jus interpretandi* à l'ensemble des lecteurs compétents ou des interprètes de « bonne foi ». Pendant deux siècles, les définitions de cette bonne foi et de cette compétence ont constitué, comme nous le verrons, l'occasion d'innombrables polémiques, en particulier entre les Réformes magistérielles ou ecclésiales et ce qu'on appelle parfois trop vaguement, faute d'un principe institutionnel d'unité, la « Réforme radicale »¹⁸. Dans les protestantismes ecclésiaux, les réserves des théologiens sur les compétences interprétatives des laïcs aboutissent souvent à la constitution d'un nouveau monopole, qui réserve à l'Église et à ses pasteurs autorisés le droit exclusif de juger la *vera doctrina*. Dans l'insistance de son fondement scripturaire, ce monopole *de fait* ne prend jamais pour autant la forme d'un monopole *de droit*, c'est-à-dire précisément d'un *magistère*, où la revendication d'autorité serait d'emblée et *explicitement* rabattue sur l'autorité de l'institution. Du point de vue des sources de sa légitimation, la doctrine des Églises protestantes s'autorise donc toujours du seul magistère de la Bible : l'Écriture reste le juge et la norme des interprétations humaines.

Ce problème du droit de l'interprétation permet de construire une *troisième question de sécularisation*. En rapportant la détermination du juge des controverses au problème de l'évidence intrinsèque de la Bible, la polémique sur la *claritas* confronte en effet des présupposés antagonistes sur le *fondement* de l'autorité. On pourrait qualifier d'« externaliste » la première conception, catholique, qui, en affirmant l'obscurité de l'Écriture, disjoint en droit le fondement intellectuel de la doctrine et l'instance chargée d'en fixer le contenu et la force de contrainte. L'Écriture y est certes reconnue comme une source de la Révélation (avec, depuis Trente, le complément des traditions apostoliques), mais cette source, incapable de *s'auto-justifier* et de *s'auto-interpréter*, ne peut délivrer par elle-même une doctrine *d'emblée* normative – une doctrine qui fasse par elle-même autorité¹⁹. L'externalisme affirme, à ce titre, la nécessité d'une fondation institutionnelle de la norme de la foi ; il dit l'impossibilité d'un consensus qui agirait suivant la seule contrainte des évidences textuelles. À l'inverse, l'attribut de clarté concentre, dans les conceptions « internalistes », l'espoir d'une régulation spontanée des certitudes : si l'Écriture est claire, la doctrine autorisée doit émerger du seul examen des fidélités au texte, et les conflits d'exégèse se trouvent alors tranchés sans qu'un arbitrage n'ait à s'imposer de l'extérieur pour dicter le droit et départager les

¹⁸ Sur la catégorie historiographique de la « Réforme radicale », voir *infra*, chap. 2, §1.

¹⁹ Sur le sens des décisions du concile de Trente dans leur contexte, *infra*, chap. 3, §7.

prétentions contradictoires. L'opposition de ces deux conceptions se retrouve souvent en l'état, plus tard au XVIII^e siècle, dans le champ des questions plus strictement politiques sur la définition de la souveraineté civile. La transposition des questions est évidente lorsque cette souveraineté est elle-même *explicitement* définie à partir du problème du droit d'interpréter l'Écriture, comme c'est le cas dans le *Leviathan* de Hobbes ou dans le *Tractatus* de Spinoza²⁰. Mais plus indirectement, et sous une forme précisément sécularisée, la transposition des *modèles d'autorité* pourrait se retrouver aussi dans la définition de la souveraineté strictement législative, notamment lorsque, par une certaine *analogie des fonctions* reconnues au souverain civil et au souverain ecclésiastique, la souveraineté politique est comprise à partir de l'interprétation du droit naturel *exactement comme* la souveraineté ecclésiastique est comprise à partir de l'interprétation des lettres sacrées. Le libéralisme classique, celui par exemple des *Two Treatises on Government* de John Locke, ne reflète-t-il pas, en son fond, ce modèle d'une *auto-interprétation* du droit naturel ? Ne repose-t-il pas aussi sur la découverte d'un *fondement intellectuel* – le droit de nature – qui, par son évidence et son autorité *intrinsèques*, limite en même temps la juridiction du souverain politique, à la manière dont le principe de la clarté scripturaire limite, dans le protestantisme, les prérogatives de l'Église ?²¹

L'histoire de la clarté des Écritures pourrait donc se donner à nous comme l'histoire d'un motif sécularisé, d'un motif qui, en portant le sens d'un idéal devenu universel, aurait en même temps perdu l'exclusivité du lien qui l'unissait à ses motivations théologiques. En remontant jusqu'aux présupposés les plus profonds de la fracture confessionnelle, la conjonction de ces trois axes esquisse alors le programme d'une généalogie moderne de la raison lectrice, où le rapport de la théologie, de la philosophie et de l'histoire s'articule d'emblée autour de l'hypothèse d'une triple *sécularisation*, herméneutique, épistémologique et politique, de la *claritas* protestante. Une telle étude devrait être transdisciplinaire par *l'unité de l'objet* : celui de la clarté, qui permettrait de rassembler l'histoire de la rhétorique et l'histoire de la philosophie, l'histoire de l'exégèse biblique et l'histoire de l'herméneutique générale, l'histoire culturelle des confessions et l'histoire sociale et politique de l'Église²². Toutes ces histoires seraient finalement fondues dans un récit de la genèse de la raison lectrice, attentif aux extensions profanes, et peut-être aux sécularisations, des querelles sur la lecture de la Bible à l'époque moderne.

²⁰ Sur Hobbes et Spinoza, et plus largement sur les investissements politiques des termes de la controverse confessionnelle sur l'Écriture, voir *infra*, chap. 12, §1-2.

²¹ Sur Locke, voir plus particulièrement *infra*, chap. 12, §4.

²² Sur le rapport de l'histoire des cultures confessionnelles à l'histoire sociale de l'Église, voir, autour du paradigme de la confessionnalisation, *infra*, §7-8.

Deux observations devraient pourtant nous inciter à compliquer cette question de la sécularisation. La première touche au statut de la controverse et au type d'autorité dont paraît se prévaloir la doctrine de la *claritas Scripturae*. La proclamation de la clarté scripturaire ne relève pas, en effet, d'une affirmation religieuse en général, pas même d'une affirmation chrétienne en particulier : elle est à l'époque moderne une affirmation spécifiquement protestante, c'est-à-dire une affirmation concrètement portée et défendue par des Églises qui, au sein même de l'occident chrétien, ne constituent qu'une forme, parmi d'autres, d'autorités spirituelles. Avant d'appartenir à la raison religieuse, la première histoire de la *claritas Scripturae* appartient donc en propre à la raison confessionnelle : avant d'être sécularisé, le thème de la clarté des Écritures a dû être confessionnalisé. Or cette appartenance de l'affirmation de la clarté des Écritures à la raison confessionnelle, n'est pas une appartenance *native* ; la confessionnalisation de la *claritas* a elle-même son histoire et son origine, elle procède elle-même d'un usage, d'un détournement et d'un transfert qui ne sont pas moins historiquement datés et pas moins historiquement problématiques que sa sécularisation. Avant d'écrire l'histoire de la sécularisation de la *claritas Scripturae*, il s'agit donc ici d'écrire l'histoire de sa confessionnalisation – de faire le récit des étapes suivant lesquelles le motif de la clarté s'est imposé comme l'*enjeu historique* d'une controverse dont l'émergence coïncide de fait avec l'apparition d'une nouvelle confession chrétienne. Cette nuance nous impose une première coupure, dont il faudra constamment rappeler la nécessité ici, malgré le risque constant des confusions : la *sécularisation* comme *devenir séculier* des objets théologiques doit être soigneusement distingué de la *déconfessionnalisation* comme *devenir commun* des objets confessionnels. La première indique le processus par lequel un corps d'énoncés, d'affirmations ou de doctrines s'est historiquement affranchi de son appartenance à la sphère religieuse pour investir le champ des discours *profanes* – populaires ou savants. La seconde renvoie au contraire à la transhumance des questions confessionnelles, à la migration des thèmes et des motifs *confessionnellement* marqués vers un champ de discours non confessionnalisé. Or, cette dernière n'implique pas par soi une sécularisation : en devenant transconfessionnel, un motif ne cesse pas nécessairement d'appartenir au champ du discours religieux *en général*.

Mais la réalité de cet ancrage confessionnel complique aussi notre question pour une raison qui engage plus frontalement la possibilité de la *communication des savoirs*, et donc le cœur même de l'hypothèse de la sécularisation. L'indice le plus probant de la difficulté nous est peut-être fourni par le constat de ces « récurrences lassantes » que soulignait jadis François Laplanche, en pointant les constantes répétitions de la controverse sur la Bible dans la France du *Grand Siècle*²³. Dans

²³ François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam/Maarsen, APA-Holland University Press, 1986, p. 656.

leur apparente banalité, ces récurrences disent en effet quelque chose de l'originalité de la *claritas Scripturae* à l'âge des confessions : quelque chose d'un certain risque d'incommunicabilité entre la question théologique et les questions herméneutiques, épistémologiques ou politiques de la clarté. Alors même qu'ils composent, en 1662, une *Logique* où l'obscurité cognitive fait l'objet d'analyses extrêmement fines et approfondies, Antoine Arnauld et Pierre Nicole paraissent ressasser, dans leur polémique contre les huguenots, les mêmes arguments *de obscuritate* des centaines de fois rebattus avant eux, chez Albert Pighius et Johannes Driedo, Melchor Cano et Roberto Bellarmin, Jean-Pierre Camus et Jacques-Bénigne Bossuet²⁴. De la même manière, dans le monde protestant, et malgré toute l'importance que revêt la catégorie épistémologique de la *claritas* dans les traités de dialectique, de métaphysique ou de logique, Philippe Melanchthon et Andreas Hyperius, Conrad Dannhauer ou Johann Heinrich Alsted, Abraham Calov ou Johannes Clauberg, pourtant tous à leur manière logiciens, se contentent souvent de répéter, dans leur traitement théologique de la *claritas Scripturae*, les mêmes démonstrations maintes fois rabâchées depuis Luther, Bullinger ou Calvin²⁵. L'observation pourrait être étendue à des contextes en partie étrangers à la controverse confessionnelle : on ne pourra manquer de constater, à cet égard, que si l'affirmation de la clarté des Écritures sature le *Traité théologico-politique* de Spinoza (1670), l'idée de cette clarté ne communique finalement que très mal avec l'idéal cognitif déployé dans l'*Éthique* ou dans le *Traité de la réforme de l'entendement*²⁶.

Le constat de cette difficulté m'a semblé constituer l'un des points les plus intéressants de notre objet : de 1520 à 1700, la polémique confessionnelle sur la *claritas Scripturae* paraît se déployer dans un espace de sens très largement indépendant des thématiques de la clarté qui s'élaborent ailleurs, dans le champ de l'optique et de l'astronomie, de la logique et du droit, de la métaphysique et de la rhétorique profane. L'absence complète de définition de la *claritas* dans le lieu scolastique de la clarté de l'Écriture en livre un deuxième indice : alors même que les grandes sommes de l'orthodoxie protestante insistent partout sur la nécessité d'une définition, nominale et réelle, des différents *loci theologici*, les théologiens protestants omettent presque toujours de préciser le sens de cette idée de *clarté* lorsqu'elle est attribuée à la Parole de Dieu²⁷.

Apercevant peut-être cette difficulté²⁸, Mogens Laerke proposait, pour la contourner, d'intensifier l'étude des aspects rhétoriques et herméneutiques de la controverse :

²⁴ Sur la controverse des Messieurs de Port Royal contre les huguenots, voir *infra*, chap. 11.

²⁵ L'énumération renvoie aux trois principales sources d'autorité de la doctrine « orthodoxe » de la *claritas Scripturae*. Voir, pour Luther, *infra*, chap. 1, pour Bullinger, *infra*, chap. 4, §3, pour Calvin, *infra*, chap. 6.

²⁶ Voir à ce sujet *infra*, chap. 12, §2.

²⁷ *Infra*, chap. 7, §

²⁸ Mogens Laerke, « *Claritas Scripturae*. Dynamiques critiques dans les controverses protestantes sur la clarté scripturaire à l'âge classique », in *La Clarté à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 51-78.

Ainsi, nous soutenons qu'il faut ici considérer la clarté comme une notion de controverse plutôt que comme une notion doctrinale [...] Aussi bien dans son emploi critique qu'herméneutique, il faut donc penser la notion de la *claritas scripturae* non pas dans des catégories statiques de *clarté* et d'*obscurité*, mais dans des catégories dynamiques et critiques [d']éclaircissement ou de clarification d'un côté ; obscurcissement et de mystification de l'autre²⁹.

Plus qu'à un énoncé « statique » au sujet de la clarté *effective* des Écritures, la proclamation de la *claritas Scripturae* renverrait surtout à un motif polémique, dont la signification porterait en même temps tout l'enjeu des condamnations de l'« obscurcissement » ou de l'« occultation » catholiques de la Bible³⁰. En retour, cette proclamation devrait être comprise à partir d'une exigence *dynamique* de « clarification » – épuration et restauration de l'Évangile – qui définirait le programme réformateur d'un « désépaissement herméneutique » du texte sacré³¹. En bref, le sens de la *doctrine* de la clarté scripturaire se trouverait recouvert par les usages du *motif* polémique et programmatique de la clarification : la clarté dirait l'exigence d'un programme et le sens d'une opposition.

Je voudrais, dans cette thèse, tenter d'adopter la perspective inverse. Il me semble en effet que, de 1520 à 1700, la *claritas Scripturae* se donne *de manière exemplaire* comme une « notion doctrinale ». Bien plus, la constitution de cette notion en doctrine me paraît constituer, dans la longue durée de l'époque moderne, la clé de son intelligibilité et le cœur de son intérêt pour la recherche. Ce faisant, il me semble qu'il faut aussi refuser l'alternative formulée ici entre une « clarté statique » et une « dynamique de clarification ». C'est parce que la Bible est posée, dès l'abord, et dans l'intransigeance d'une affirmation doctrinale, comme une *clarté donnée, immédiate, originnaire* qu'une « dynamique de clarification », c'est-à-dire d'exégèse, de prédication et de controverse devient possible dans les Églises protestantes. Pour lever l'apparence de ce paradoxe et comprendre le sens de cette « affirmation » ou de cette « notion doctrinale », il n'y a sans doute pas d'autre chemin que de remonter ici encore à la source de la controverse, c'est-à-dire à la manière dont la question de la clarté s'est formulée, dans ses premières occurrences, au tout début des années 1520. Par-delà toutes les variations de contexte, par-delà tous les déplacements et les transformations que le motif de *claritas Scripturae* a pu subir dans ses multiples investissements confessionnels, dans ses reprises dissidentes ou ses détournements subversifs, une part essentielle de son intelligibilité me paraît en effet se donner au contact de sa conjoncture de départ. Cette conjoncture est, de toutes, la mieux connue : elle est celle qui, de l'excommunication de Luther aboutit en 1521 à l'apparition d'une nouvelle confession chrétienne. C'est ce contexte qu'il faut brièvement rappeler ici.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ *Ibid.*, p. 54-60.

³¹ Sur l'idée de ce « désépaissement herméneutique », voir notamment *ibid.*, p. 67-78.

Dans ses réponses, latines et allemandes, à la bulle pontificale qui lui signifie, en 1520, la menace de son excommunication, Luther oppose la clarté de l'Écriture à sa condamnation pour hérésie³². Pour la première fois énoncé par Luther comme un argument *à part*, le motif de la clarté scripturaire surgit donc en contexte comme un *moyen* pour contester une condamnation : comme une manière d'affirmer avec force que ce n'est pas au pouvoir pontifical, mais à l'Écriture de juger l'hérétique. Dès l'abord, cette clarté porte ainsi la revendication d'une autorité *alternative*, d'une autorité plus originaire que celle du pape et de l'Église, de l'autorité d'un *autre magistère*, à qui il reviendrait de juger les doctrines, en vertu de son droit et de son autorité à le faire, mais aussi en vertu de son aptitude et de sa *compétence* propres – la clarté. En même temps, l'attention doit être portée aux détails les plus circonstanciels de l'usage luthérien du motif à cette date. Autorité, l'Écriture l'est d'abord en 1520 comme une instance d'arbitrage. Cet arbitrage est invoqué en défense de points de doctrine, certes nombreux – la bulle *Exsurge, Domine*, condamne quarante-et-une propositions tirées des écrits de Luther –, mais qui n'en demeurent pas moins des points de doctrine particuliers. Quand, en 1520, Luther oppose la clarté des Écritures au jugement de la bulle pontificale, cette proclamation est donc tout à la fois *particulière et défensive*. Dans cette proclamation, la clarté de l'Écriture signifie encore que l'Écriture est suffisamment claire pour prouver l'orthodoxie des thèses disputées, c'est-à-dire pour prouver que ces thèses condamnées par la bulle sont des thèses qui, en vertu de l'évidence de leur profession dans l'Écriture, n'auraient pas dû être condamnées si les rédacteurs de la bulle s'en étaient tenus à l'autorité de l'Écriture.

Le paradoxe tient dans la remarquable puissance de transformation sémantique que porte en lui le changement de contexte. Quand, en 1521, Luther se retrouve à la tête d'une nouvelle Église, son *moyen de défense* devient aussi, et dans l'urgence, le *principe d'une reconstruction*. L'argument opposé à la légitimité de sa condamnation pour hérésie prend alors l'ampleur et l'autorité d'un *fondement* de la foi. Dire que l'Écriture est claire ne signifie plus seulement que l'Écriture peut être juge de tel ou tel point de doctrine, mais que l'Écriture suffit à certifier *la* doctrine, la doctrine qui sauve, celle-là même dont Wittenberg se donne désormais pour tâche de restaurer la vraie lumière, non en la clarifiant mais en la laissant briller, dans un éclat dont Dieu même a décidé qu'il était temps qu'il dissipe les brouillards et les ténèbres de la papauté. Or, dans ce recentrement scripturaire, la doctrine change en même temps de sens et d'objet. Elle devient elle-même doctrine contractée ; et doctrine contractée non seulement *en extension*, par la réduction des vérités salutaires autour d'un petit noyau de vérités fondamentales – le *sola fide* –, mais aussi *en intensification et en intensité*, par l'indistinction même du vecteur et du contenu de cette vérité : l'Écriture. Le moyen de défense de l'hérétique est devenu tout à la fois le fondement, la source et la signification uniques de la foi de la Réforme.

³² Les éléments introductifs présentés ici constituent le cœur du premier chapitre, *infra.*, notamment chap. 1, §1-3.

Ernst Bizer a jadis montré comment la théologie de Luther s'était métamorphosée, dans les années 1518-1520, pour passer d'une théologie de la justification par la foi seule – la foi sauve parce qu'elle arrache le pécheur à son orgueil – à une théologie de la *sola Scriptura*, où l'Écriture n'est plus seulement la source de la connaissance salutaire, mais aussi le *principe actif* du salut³³. Au fond, la justification par la foi n'a pas d'autre objet que la certitude de cette Parole : le chrétien n'est pas sauvé parce qu'il reçoit, par l'Écriture, la connaissance d'un contenu de vérité salutaire, il est sauvé parce que la *réception* de ce contenu est en lui-même son salut. À sa manière, l'image de la lumière dit cette réflexivité agissante de la Parole de Dieu : l'identité en elle du *contenu* du salut et de l'*instance* qui en opère la réalisation. Mais dans cette réflexivité, l'Écriture absorbe du même coup l'attribut de clarté. Plutôt que de caractériser l'objet qu'il désigne, la clarté se redéfinit presque entièrement dans son attribution à l'objet scripturaire, comme une manière d'indiquer, au cœur du sens subjectif du génitif (*claritas Scripturae*), un monopole et une captation : l'Écriture est *la* lumière, celle-là même à partir de laquelle peut et doit se comprendre désormais toute l'idée de clarté. En même temps, ce sens subjectif de la préemption ou de la captation s'efface aussi devant le sens objectif de l'origine : la clarté de l'Écriture est d'abord la clarté *que provoque en nous* l'Écriture, l'illumination de l'humanité par la Parole salutaire. L'Écriture se produit en nous, et se produisant, elle nous sauve. Ici encore l'attribut de clarté s'épuise pour ainsi dire dans son application à l'objet : le sens de l'illumination est tout à la fois révélé et recouvert par le sens du salut. En 1521, la clarté de l'Écriture ne renvoie donc pas *essentiellement* au problème de la lisibilité d'un texte, ni à celui de l'intelligibilité d'une doctrine. Il dit l'efficacité d'une Parole qui sauve, d'une parole dont le contenu, historique ou doctrinal, légal ou moral, s'efface entièrement devant la *performance salvifique*³⁴.

Mais cette réflexivité agissante de la Parole de Dieu a une implication plus importante encore : c'est que si l'Écriture n'est pas seulement une source de la Révélation mais le principe actif du salut, alors la doctrine de l'Écriture et de ses propriétés devient aussi un *moment* de la doctrine salutaire. Puisque la foi se confond avec la réception d'une Parole qui n'a au fond d'autre objet que d'annoncer son pouvoir salvifique, la certitude de l'efficacité de cette Parole – l'Écriture – est en même temps le *cœur* de la doctrine de la foi. Ainsi, l'affirmation de la clarté des

³³ Ernst Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1958. Sur ce passage d'une théologie de l'humilité à une théologie de la Parole, identifié par Bizer dans les textes luthériens des années 1518-1520, voir Philippe Bütgen, « Que faire de la Parole qui sauve ? Trois versions de la *fides ex auditu* », in *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, éd. G. Hobbs et A. Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2013, p. 133-167. Cf. encore Philippe Bütgen, « Voix sans vertu. Complément à l'histoire des théologies de la parole », in *Crossing Traditions. Essays on Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, éd. M.-C. Pitassi et D. Solfaroli Camillocci, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 149-163.

³⁴ Voir aussi, à ce sujet Philippe Bütgen, « *Holzwege*. Le serf-arbitre de Luther à Schelling », in *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, éd. id. et J.-B. Rauzy, Paris, Vrin, 2016, p. 149-170.

Écritures n'appartient plus au genre des énoncés propédeutiques sur les principes de la théologie, encore moins aux débats érudits sur les qualités oratoires des textes du canon : elle est un article de foi fondamental, et même une *entrée synoptique* vers le sens de la doctrine chrétienne. En désignant l'action salvifique de la Parole de Dieu, la clarté de l'Écriture se désigne en même temps elle-même comme *voie d'accès* à la certitude du salut : nier la clarté de l'Écriture, c'est nier, pour Luther, le salut lui-même. Le caractère inédit, dans l'histoire de la théologie chrétienne, du développement d'une *doctrine de l'Écriture*, c'est-à-dire d'une théologie qui fait des questions sur l'Écriture des questions fondamentales, susceptibles d'engager l'orthodoxie ou l'hétérodoxie de la foi, doit se comprendre à partir de là. Si dans sa formalisation achevée, autour des années 1550, cette doctrine protestante de l'Écriture procède peut-être des contraintes externes de la controverse confessionnelle – de ces contraintes par lesquelles les théologiens luthériens ou réformés ont été poussés, par les objections de l'adversaire, à justifier et à expliciter toujours plus avant les principes de leur théologie³⁵ –, cette formalisation renvoie d'abord à une nécessité interne, à la réflexivité agissante de la Parole qui sauve.

On pourrait certes objecter que ces observations ne concernent au fond que Luther, et que si un usage comparable du motif de la *claritas Scripturae* se retrouve encore deux ans plus tard, à Zurich, quand Zwingli oppose la *Klarheit des Wortes Gottes* à l'autorité de l'évêque de Constance³⁶, le recentrement plus tardif de la controverse confessionnelle sur la question de la norme de la foi, et donc sur la question de l'*intelligibilité* de l'Écriture, contribue au contraire à remettre sur le front du débat les significations oratoires, herméneutiques ou épistémiques de la clarté. Cette objection est juste, et c'est pourquoi toutes les questions que j'ai tenté de dégager ici – toutes ces questions de la sécularisation qui doivent revenir à une étude de la raison lectrice au XVI^e et au XVII^e siècle –, seront aussi les nôtres, malgré l'impraticabilité de leur accès par la seule unité de l'objet « clarté ». Toutefois, tout au long des deux siècles de la controverse, l'affirmation de la clarté des Écritures contiendra toujours en même temps *quelque chose* du contexte de sa proclamation inaugurale chez Luther. Par-delà toutes les formalisations conceptuelles du thème dans les orthodoxies luthérienne et réformée, par-delà tous ses réinvestissements critiques chez les anabaptistes, les sociniens, les arminiens³⁷, et même chez un auteur qui, comme Spinoza, incarne dans les représentations de son époque une pointe extrême de l'hétérodoxie³⁸, la clarté de l'Écriture dira toujours encore une certaine *conjonction* de la doctrine et de l'évidence – la capacité de l'Écriture à *faire*

³⁵ Sur la genèse de cette formalisation, voir notamment *infra*, chap. 4.

³⁶ Voir *infra*, chap. 2, §2.

³⁷ Sur la *claritas* anabaptiste, dans les années 1520, voir *infra*, chap. 2, §3, sur la *claritas* socinienne et arminienne, voir *infra*, chap. 6, §6 pour les *eretici* de la fin du XVI^e siècle, chap. 8 pour les sociniens de Raków et les premiers arminiens au début du XVII^e siècle, et chap. 12, §3 pour les arminiens et sociniens hollandais de la fin du XVII^e siècle.

³⁸ Au-delà même de Spinoza, voir sur l'idée générale d'une « subversion de la doctrine l'Écriture », *infra*, chap. 12, §1.

doctrine, c'est-à-dire à se constituer d'emblée, et dans la contraction de ses vérités évidentes, comme le maître-livre, le livre-docteur, et en même temps le livre salutaire.

Ce fait nous contraint à considérer ici la « *claritas Scripturae* » comme une expression indivisible, où l'idéal de clarté et l'autorité de l'Écriture se trouvent d'emblée fondus dans l'unité d'un syntagme qui se donne comme une manière abrégée de dire la destination d'emblée *magistérielle*, d'emblée *doctrinale* de la Bible. Ce fait nous contraint aussi à rechercher, pour la relation de la philosophie, de la théologie et de l'histoire, une autre forme de communauté que celle que lui donnerait d'emblée l'unité d'un objet, celui de la clarté, qui aurait été diversement investi mais toujours partout conservé, à travers sa confessionnalisation, sa sécularisation ou sa diffusion dans des champs du savoir devenus étrangers aux motivations religieuses. Cette autre forme de communauté, c'est précisément celle de la *doctrine*, qui nous permettra ici de reparcourir toutes les questions qui ont ouvert cette introduction, non plus seulement du point de vue d'une histoire de la *clarté* de l'Écriture comme objet prééminent d'une généalogie de la raison lectrice, mais aussi et avant tout de celui d'une histoire de la *doctrine de la clarté de l'Écriture* comme entrée privilégiée dans une généalogie de la raison doctrinale. Cette clarté de l'Écriture est un motif de controverse qui, en portant la légitimité d'une nouvelle confession, s'est constitué en elle non seulement comme une doctrine, mais aussi comme le lieu de l'exacerbation de *la question générale de la doctrine. Controverse, doctrine et confession* : les recherches que je présente ici se déploient dans l'espace de ces trois objets. En elle, l'histoire de la raison lectrice se trouve fondue dans un récit des exacerbations confessionnelles de la raison doctrinale.

2. Le motif de la clarté : éléments de vocabulaire

Par la constance qu'elles trahissent, les « récurrences lassantes » de la polémique autorisent aussi à livrer quelques remarques introductives sur le vocabulaire qui accompagne, de 1520 à 1700, la formalisation du lieu de la *claritas Scripturae*. On considérera le syntagme de la « clarté de l'Écriture » pour lui-même, en interrogeant le sens de l'attribut de clarté à partir de son application à l'objet scripturaire et en négligeant donc en partie les subtilités qui caractérisent le lexique de la clarté oratoire³⁹. En latin, le noyau dur des occurrences est formé par les deux

³⁹ Sur la thématization rhétorique du motif de la clarté chez Calvin, mais aussi chez Melancthon et dans l'évangélisme français du premier XVII^e siècle, voir surtout Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992, notamment p. 593-656 sur la question de l'évidence. Pour une histoire longue de la clarté rhétorique, on pourra se rapporter notamment à Paivi Methonen, *Obscure Language, Unclear Literature. Theory and Practice from Quintilian to the Enlightenment*, trad. R. McGillion, Helsinki, The Finnish Academy of Science and Letters, 2003. Pour un usage plus tardif, au XVII^e siècle, Alain Faudemay, *Le Clair et l'obscur à l'âge classique – émules et enjeux*, Genève, Slatkine, 2001 ; Roland Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII^e siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969. Cf. aussi

termes de *perspicuitas* et de *claritas*, qui apparaissent comme des termes interchangeables, au moins dans le contexte dogmatique de la discussion sur la norme de la foi⁴⁰. En elle-même, cette équivalence dit quelque chose de la nature de notre objet, et notamment de la conjonction, en lui, d'un sens *actif* de la clarté, qui renvoie à l'illumination salvifique par la Parole de Dieu, et d'un sens *passif*, qui fait signe vers la question de l'intelligibilité de l'Écriture. La catégorie de la *perspicuitas*, empruntée au vocabulaire de la rhétorique antique et notamment à l'*Institution oratoire* de Quintilien, souligne en effet la notion de transparence, en pointant spécifiquement le problème de la persuasion par le discours, du point de vue de la *limpidité* intrinsèque de sa composition, mais aussi du point de vue de l'efficacité de sa réception, auprès d'un auditoire⁴¹. À cet égard, la *perspicuitas Scripturae* inscrit la querelle sur l'intelligibilité de la Bible dans un sol rhétorique, ou du moins discursif en général – j'entends par là ce qui relève du champ des trois *artes disserendi* : l'Écriture est *perspicua* d'abord par sa *disposition discursive*, comme un texte dont les qualités oratoires s'éprouvent suivant des critères si l'on peut dire objectivables⁴².

Par contraste, le terme de *claritas*, dont la forme adjectivale n'est pas absente du corpus de la rhétorique antique, mais qui y fait l'objet d'un emploi souvent peu conceptualisé, porte davantage la métaphore de la lumière ou de l'éclat, en indiquant dans son application à la Bible l'image de la Parole de Dieu comme illumination et comme salut⁴³. À cet égard, la *claritas* paraît se rapprocher plus nettement de l'*energeia* et de l'*evidentia* classiques, qui par opposition à la transparence d'un discours dont le sens se laisserait voir passivement, indique plutôt l'action d'une lumière qui se montre en irradiant l'âme, sans même solliciter, si l'on peut dire, l'attention de celle-ci⁴⁴.

les contributions réunies dans le volume *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien Régime*, éd. D. Denis, Louvain, Bruylant-Academia, 2007 ; et dans *La Clarté à l'âge classique*, *op. cit.*, en particulier Volker Kapp, « La Clarté et le style moyen dans la rhétorique des XVII^e et XVIII^e siècles en France et en Italie », *ibid.*, p. 79-95 ; ainsi qu'Alain Faudemay, « Le Clair et l'obscur à l'âge classique. Nouvel essai de clarification », *ibid.*, p. 139-152, en plus des articles de D. Kambouchner et M. Laerke déjà cités. Sur la catégorie de la clarté du point de vue de ses usages rhétoriques dans la méthode de l'exégèse ou dans l'homilétique, voir *infra*, chap. 5.

⁴⁰ L'adjectif « *dilucida* », cité en ouverture avec l'extrait de la *Diatrise* érasmiennne, est beaucoup plus rare : voir *infra*, chap. 7, §5.

⁴¹ Perrine Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, Droz, 1994, p. 368-371.

⁴² Voir sur ce point, *infra*, les chapitres 4, 5 et 7.

⁴³ L'adjectif *clarus* est par exemple employé par Cicéron dans le *De Oratore* pour désigner la « première loi de l'élocution » : « Prima lex orationis, ut sit clara », cité par V. Kapp, dans « La Clarté et le style moyen », art. cité, p. 78. Georges de Trébizonde paraît être le premier à employer la forme substantive de *claritas* pour traduire la *saphêneia* d'Hermogène : voir à ce sujet P. Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, *op. cit.*, p. 370.

⁴⁴ Sur la notion d'*energeia*, voir surtout Heinrich F. Plett, *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence*, Leyde, Brill, 2012 ; Juliette Dross, « De la Philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *energeia* dans le traité *Du Sublime* et l'*Institution oratoire* », *Philosophie antique* 4 (2004), p. 61-93 ; Michel Patillon, *La Théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, notamment p. 221-222.

Ces distinctions lexicales, toutefois, ne doivent pas être surinterprétées : de Quintilien à Cicéron, le même mot grec, la *saphèneia* d'Hermogène, fait souvent l'objet de traductions latines différentes, et la distinction *conceptuelle* de la clarté active et de la clarté passive est en partie transversale aux choix de vocabulaire, de la *perspicuitas*, de la *claritas* ou de l'*evidentia*⁴⁵.

À la fin de notre période, en 1690, le *Dictionnaire* de Furetière offre, pour les équivalents français, des indications précieuses⁴⁶. Partons d'abord du terme de « clarté ». La forme nominale comme la forme adjectivale s'articulent pareillement à l'image de la lumière :

CLARTÉ. S.f. Lumière, éclat. La *clarté* du Soleil offusque tout autre lumière.⁴⁷

CLAIR, AIRE. adj. Qui est plein de lumière, soit qu'il l'ait de lui-même, soit qu'il l'ait par emprunt et par participation.⁴⁸

La définition de l'adjectif, plus que celle du nom, réinscrit au cœur même du terme de « clarté » l'ambiguïté, si importante pour nous, de la luminosité active et de la luminosité passive : est dit clair tout à la fois ce qui est *en soi* un foyer de lumière et ce qui porte celle-ci de manière dérivée, en la recevant d'une source étrangère – ce qui illumine et ce qui est illuminé⁴⁹. L'allemand, avec la distinction des adjectifs de *licht* et *klar*, ne connaît pas cette ambiguïté, bien que dans le corpus de Luther, Zwingli ou Hubmaier, les deux termes soient le plus souvent employés suivant des significations équivalentes⁵⁰. Dans le *Dictionnaire* de Furetière, une nouvelle définition complète alors le sens de cette distinction, en précisant la seconde acception d'une clarté par emprunt :

CLAIR, signifie encore, Ce qui reçoit beaucoup de lumière, et qui est opposé à *obscur*.⁵¹

Dans son application à l'Écriture, le premier sens d'une clarté active paraît renvoyer plus directement à l'*efficacité* de la Parole de Dieu comme instrument du salut : l'Écriture est claire en portant la lumière qui illumine notre âme. Cette efficacité de la Parole doit s'entendre dans le sens d'une illumination cognitive – c'est la

⁴⁵ Sur cette distinction du sens actif et du sens passif de la clarté, voir aussi Anders Toftgaard, « La Contre-attaque des barbares ou comment rendre une langue claire », in *La Clarté à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 97. Cette distinction de la clarté active et de la clarté passive est toutefois thématifiée très explicitement par Jules César Scaliger, *Poetices libris septem*, Genève, Jean Crespin, 1561, liv. 4 : *Paraskeuè*, chap. 1, voir notamment p. 176.

⁴⁶ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois Tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, 3 vols., La Haye/Rotterdam, A. et R. Leers, 1690.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. 1 : A – E, p. 552.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 549.

⁴⁹ Sur ce deuxième sens, voir encore, un peu plus loin, *ibid.*, p. 550 : « CLAIR, se dit encore des corps qui réfléchissent beaucoup de lumière : ce qui ne se fait que par ceux dont la surface est fort unie, fort nette, fort polie. »

⁵⁰ Voir notamment *infra*, chap. 1, §1, chap. 2, §2-3.

⁵¹ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1., *op. cit.*, p. 550.

révélation de la doctrine qui sauve –, mais aussi dans le sens de ses consécrations éthiques, puisque de la manifestation de cette Parole suit immédiatement, comme son effet, la mort de l'homme extérieur et la naissance de l'homme nouveau⁵². Or il est essentiel de noter ici que, si elle a sans doute au départ une origine métaphorique, cette identification de l'Écriture à une lumière – *source* de clarté – n'est pas toujours employée de façon directement figurative. La Parole de Dieu écrite se conçoit d'abord comme une lumière *réelle*, qui illumine réellement l'entendement corrompu en le portant à la révélation de la doctrine salvifique et en dissipant par là les ténèbres toujours bien réelles du péché⁵³.

Le deuxième sens d'une clarté passive renvoie plus spécifiquement à l'attribut de *transparence*, comme propriété d'un matériau qui laisse passer la lumière en facilitant par là l'aperception d'un contenu sous-jacent⁵⁴. Ici, le problème est moins celui de la source lumineuse que celui de son milieu : un milieu qui doit pouvoir conduire les rayons irradiants sans distordre ni opacifier ce qui se déploie en contre-jour. Et de fait, si les termes latins *claritas* et *perspicuitas* seront constamment identifiés dans l'histoire de la polémique, il est notable que le lexique de la *perspicuitas* s'intensifie aussi à mesure que la doctrine de la clarté de l'Écriture se formalise comme une doctrine de la réception *cognitive* de la Bible, donc autour du problème des possibles *distorsions* du sens de la Révélation⁵⁵. Dans un contexte strictement rhétorique, Jules César Scaliger pouvait ainsi noter en commentant la *perspicuitas* de Quintilien :

Le vulgaire la nomme « transparence », les Grecs l'appellent le « diaphane » [...] C'est ainsi que doit être le discours. En effet dans le discours obscur, notre esprit est arrêté, il n'atteint pas le sens de l'objet ; dans le discours transparent, rien ne fait obstacle à notre intelligence, au contraire son acuité est appelée jusqu'à l'objet lui-même.⁵⁶

Appliquée à la *perspicuitas Scripturae*, l'idée de transparence entre alors en résonance avec une théologie qui fait de l'Écriture le support littéraire de la Parole de Dieu, et par là le « diaphane » – au sens aristotélicien – de la doctrine du salut⁵⁷. Autour de cette transparence originare se noue une dialectique *historique* sur les

⁵² Sur les fruits de la Parole de Dieu, voir encore M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 27-38. Cf. chez Zwingli, *infra*, chap. 2, §2.

⁵³ Sur ce point, voir surtout *infra*, chap. 1, notamment §5.

⁵⁴ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit.*, p. 550 : « Clair, se dit aussi des corps qui donnent passage aux rayons de la lumière ; & en ce cas il signifie, Diaphane, transparent. Ce vin est *clair* comme eau de roche. Le temps est *clair*, quand il n'est point chargé de nuées. » Cf. *ibid.*, vol. 3 : P – Z, p. 926 : « TRANSPARENCE, s. f. Qualité d'un corps qui donne passage aux rayons de la lumière. [...] TRANSPARENT, ENTE. adj. Corps à travers duquel passe la lumière. »

⁵⁵ Sur la question de ces distorsions dans l'histoire de la prédication, voir notamment *infra*, chap. 1, §5, chap. 2, §3, chap. 3, §2, §6, chap. 4, §5.

⁵⁶ J. C. Scaliger, *Poetices libris septem*, *op. cit.*, p. 176 : « Vulgus transparent vocat : Greci *diaphanès* [...] talis esse debet oratio. Etenim in obscura haeret animus, neque transmittit se ad rem quam significat ; in perspicua nihil obstat menti nostrae, quin aciem suam ad rem usque ipsam appellat. » Cité dans P. Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, *op. cit.*, p. 370.

⁵⁷ Anca Vasiliu, *Du Diaphane*, Paris, Vrin, 1997.

vecteurs d'obscurcissements, d'obstruction ou au contraire de transmission de la vraie doctrine : bonne et mauvaise prédication⁵⁸. Ici encore, cette conception n'est pas rigoureusement figurative. Si les théologiens protestants peuvent parler de la *perspicuitas Scripturae*, c'est d'abord parce que cette affirmation de la transparence de l'Écriture fait fond sur une doctrine qui distingue *réellement* un contenu de vérités salutaires, tacitement identifiées au *Verbum Dei* lui-même, et l'instance de leur support ou de leur dépôt textuel : les lettres sacrées, qui se donnent précisément comme le véhicule de la Parole de Dieu⁵⁹. La doctrine de la clarté de l'Écriture renvoie de ce point de vue à une affirmation plus directement linguistique, qui s'articule à la distinction des mots et des choses, et soulève du même coup la question de la perfection *expressive* des textes canoniques⁶⁰.

Dès lors, la question n'est plus tant de savoir si la Parole de Dieu *en soi* est un principe d'illumination – ce point est accordé par tous les protagonistes du débat –, mais si ce support d'expression tout particulier qu'est l'Écriture – support pour certains contingent, et pour d'autres essentiel – peut prétendre *conduire* par lui-même la lumière de la Révélation divine. Dans le dictionnaire de Furetière en français, le terme « perspicuité » est encore identifié à la « clarté ou à la « netteté », mais avec une connotation plus directement linguistique, et en particulier oratoire :

PERSPICUITE. s.f. Clarté, netteté. La principale chose dont un Orateur doit avoir soin, c'est de la *perspicuité* de son style, de la netteté de son discours. Il faut avoir recours à un Commentaire, quand un orateur manque de *perspicuité*.⁶¹

Si Furetière ne fait pas référence ici à la controverse confessionnelle sur la Bible, on ne pourra manquer de remarquer que l'exemple du commentaire renvoie à une objection constamment formulée par l'apologétique romaine depuis les années 1520 : pourquoi interpréterait-on un discours dont la perfection oratoire rendrait le sens et l'intention parfaitement univoques ? En s'attachant à produire des sommes et des commentaires qui viseraient à éclairer la signification du texte, les théologiens protestants n'opposeraient-ils pas d'emblée une sorte de *contradiction performative* à la thèse de la clarté scripturaire ?⁶² L'objection ne se comprend pleinement que dans le contexte de la rhétorique moderne et de la réception des œuvres oratoires d'Aristote, d'Hermogène, de Quintilien, de Cicéron et de Boèce, de la Renaissance à l'âge classique. Au modèle aristotélicien d'un discours dont l'efficacité s'éprouverait d'abord dans sa correction logique – autour de la construction persuasive des enthymèmes –, les humanistes juxtaposent souvent, en

⁵⁸ Sur cette question chez Melancthon, Calvin et Viret, voir notamment *infra*, chap. 4, §2. Cf. à ce sujet M. Laerke, « La *Claritas scripturae* », art. cité, p. 54-60.

⁵⁹ Sur la doctrine de l'inspiration, et de l'Écriture comme « transcription » ou « enregistrement » de la Parole de Dieu, voir notamment *infra*, chap. 9, §4.

⁶⁰ *Ibid.*, en particulier §4.3.

⁶¹ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 3, *op. cit.*, p. 105.

⁶² Voir sur cet argument chez Érasme, *infra*, chap. 3, §3 ; et chez Bellarmin, *infra*, chap. 7, §2.

effet, un idéal de *facilité*, emprunté à l'*Institution oratoire*⁶³. Or chez Quintilien, l'idéal de perspicuité ne s'arrête pas aux conditions de la persuasion d'un esprit compétent et attentif, mais s'étend jusqu'au souci de transmettre un discours suffisamment fluide, simple, et captivant pour gagner à soi l'auditeur ignorant ou distrait⁶⁴.

À la question de cette perfection linguistique vient alors se greffer un troisième terme, récurrent dans la polémique, mais dont l'usage se renforce après la diffusion du cartésianisme dans la deuxième moitié du XVII^e siècle : celui de l'évidence, *evidentia*⁶⁵. J'ai dit plus haut la signification essentiellement *active* de cette évidence : de Cicéron à Descartes, et par-delà toutes ses transformations, l'*evidentia* renvoie d'abord au sens d'une *source* de lumière, clarté ou éclat qui, comme le *cogito* cartésien, n'est pas seulement passivement transparente ou limpide, mais aussi activement éclairante⁶⁶.

Les entrées « Évidence » et « Évident » du *Dictionnaire* de Furetière nous inviteraient toutefois à ne pas surinterpréter l'incidence sémantique de ce choix lexical. De fait, la catégorie de l'évidence s'emploie souvent, sur l'ensemble de notre période, et au-delà du contexte spécifiquement épistémologique de son usage, comme un simple synonyme de « clarté » ou d'« être manifeste », un quatrième terme que nous aurons l'occasion de rencontrer :

EVIDENCE. s. f. Qualité des choses, qui les fait voir et connoître clairement tant aux yeux du corps que de l'esprit.⁶⁷

EVIDENT, ENTE. adject. Qui est clair et manifeste. Les demonstrations de la Geometrie sont claires, *evidentes* et certaines. La preuve qui est au procès est *evidente* et concluante. Le danger est *evident*. Une verité *evidente*, un grief *evident*, une collusion *evidente*.⁶⁸

La littérature en anglais témoigne, sur l'ensemble du XVI^e et du XVII^e siècle, des mêmes associations lexicales. De Thomas More à John Locke, en passant par William Whitaker ou Thomas Hobbes, la clarté de l'Écriture s'énonce dans le vocabulaire de la transparence, de la pureté, de l'évidence ou de l'éclat : « *clear* », « *perspicuous* », « *pure* », « *plain* », « *open* », « *manifest* »⁶⁹. Seule sans équivalent français strict, l'image de l'ouverture, exprimée ailleurs par le latin « *apertus* », renvoie évidemment à cette idée d'un caractère manifeste, qui dit l'accessibilité

⁶³ O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, notamment p. 61-97.

⁶⁴ P. Galand-Hallyn, *Le Reflet des fleurs*, *op. cit.*, p. 368. Cf. aussi sur la question de la *perspicuitas* chez Quintilien, J. Dross, « De la Philosophie à la rhétorique », art. cité, notamment p. 78-86.

⁶⁵ Sur la définition cartésienne de l'évidence, voir *infra*, chap. 10, §1.

⁶⁶ Sur cette question, et dans une perspective non historique, on pourra se rapporter aux conceptualisations de l'évidence comme « *telos* de la vie intentionnelle » dans Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1990, p. 12.

⁶⁷ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, vol. 1, *op. cit.*, p. 1040.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 1040-1041.

⁶⁹ *Infra*, chap. 2, §4 ; *infra*, chap. 12, §1.3, §4.1

immédiate et universelle du donné de l'expérience. Mais cette ouverture est aussi celle de la pureté d'un support suffisamment translucide et immaculé pour permettre d'y découvrir, comme à ciel ouvert, l'évidence de la doctrine de Dieu. À sa manière, le terme « *plain* » exprime cette même évidence, mais y ajoute aussi une connotation de simplicité, qui sature également la littérature latine, française ou allemande sur la question. Tout au long du XVII^e et du XVIII^e siècle, cette connotation de simplicité se greffera souvent tacitement à la doctrine de la *perspicuitas scripturae*, bien que l'intensification des controverses sur l'obscurité *textuelle* de la Bible pousse en même temps les théologiens protestants à renoncer à la thèse d'une essentielle *facilité* des Écritures, au moins au sens d'une simplicité dont l'effet agirait de manière immédiate, sans médiation et sans effort. À cet égard, la question de la simplicité de l'Écriture ne figure précisément pas au nombre des invariants de la doctrine de sa clarté : énoncée par Luther et Zwingli comme un attribut essentiel de la Parole de Dieu⁷⁰, la catégorie de la *simplicitas*, alors adossée au motif des lectures laïques de la Bible, s'effacera ensuite progressivement dans la formalisation de la doctrine des orthodoxies protestantes et sera même parfois explicitement disjointe des propriétés de la clarté ou de la transparence⁷¹. Au contraire, à la fin du XVIII^e siècle, et dans un contexte intellectuel marqué par l'influence des théologies arminiennes et sociniennes, cet idéal de simplicité réapparaîtra autour de l'énoncé du *credo* minimal, jusqu'à recouvrir presque entièrement l'affirmation de la clarté des Écritures dans la « religion morale » du premier XVIII^e siècle⁷².

3. Clarté et lumière : de la mystique rhénane à l'humanisme érasmien

Les motifs de la lumière de Dieu et de l'illumination de l'âme appartiennent au fonds commun de la spiritualité chrétienne : aux traditions néo-platoniciennes et mystiques, de Denys l'Aréopagite⁷³ à Maître Eckhart, aussi bien qu'à l'augustinisme et à l'ensemble des théologies académiques du Moyen-Âge. Pas moins que dans les écrits spirituels ou dans les traités de dévotion populaire, le lecteur attentif retrouvera également des évocations de la *lux Dei* et de l'*illuminatio spiritus* dans tous les grands traités systématiques de l'enseignement médiéval. Cette évidence ressortit au statut formel du discours sur la clarté : autant qu'un motif mystique, la question des modalités de l'illumination de l'âme par le Saint-Esprit dans l'action de la grâce est un *locus theologicus* ; il a son lieu dans les *Sentences*

⁷⁰ *Infra*, chap. 1, §4.2 ; *infra*, chap. 2, §2.

⁷¹ *Infra*, chap. 4, §3, §6 ; chap. 7, §3, §5.

⁷² Voir à ce sujet *infra*, la conclusion générale. Sur les philosophies du *credo* minimal, voir surtout Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

⁷³ Je veux parler bien sûr du Pseudo-Denys : voir *infra*, p. 36.

de Lombard⁷⁴, dans la *Somme théologique* de Thomas⁷⁵, et dans leurs commentaires respectifs, jusque dans la scolastique moderne. Il est vrai que la théologie de Denys constitue une source de premier choix pour la thématique de l'*illuminatio animi* au Moyen-Âge ; et l'on relèvera par exemple que la plupart des occurrences du terme d'« illumination » dans la *Somme théologique* sont associées à des objections tirées d'une citation de l'Aréopagite, que ce soit sur la question de la prééminence de la connaissance de Dieu par la grâce⁷⁶, ou sur celle de l'illumination des anges⁷⁷. Toutefois, cette question même de l'illumination, et avec elle le problème traditionnel du rapport entre lumière naturelle de l'intellect et lumière surnaturelle du Saint-Esprit, restent en même temps traitées à partir des catégories de la psychologie aristotélicienne : le docteur angélique oppose les images reçues dans l'intellect par la voie des sens et les images reçues dans l'imagination par une infusion divine, en rabattant la supériorité de la connaissance de grâce sur le contenu noétique de l'imagination en question⁷⁸.

Il n'en reste pas moins que la mystique rhénane, et de manière plus diffuse la spiritualité de la *devotio moderna*, ont sans doute joué un rôle spécifique dans l'insistance des premiers Réformateurs sur le motif de la clarté des Écritures. Ce point vaut en particulier pour la *Theologia Deutsch*, que Luther édite à partir du manuscrit de 1497, d'abord par fragments en 1516, puis intégralement en 1518, alors que la querelle sur les indulgences se généralise déjà dans un procès en hérésie⁷⁹. Avec la préface de cette seconde édition, le docteur augustin loue ce « petit livre pauvre et simple en parole et sagesse humaine »⁸⁰, en brandissant sa double autorité populaire, allemande et laïque, face au savoir accusateur d'une

⁷⁴ Pierre Lombard, *Sententiarum Libri Quatuor*, dis. 14, art. 3 : « Quod Gemina est processio Spiritus Sancti ».

⁷⁵ Sur les lieux de l'« illumination » dans la première partie de la *Somme théologique*, voir notamment, outre la question du *fiat lux*, Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, 12, 5 : « *Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat* », et *ibid.*, I, 12, 13 : « *Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei quam ea quae habetur per rationem naturalem* ». Cf. plus loin *ibid.*, I, 106, 1-4 : « *Quaesti CVI. Quomodo una creatura aliam moveat, et primo de angelorum illuminatione* ».

⁷⁶ *Ibid.*, I, 12, 13 où les deux *objectiones* sont tirés de la *Théologie mystique*. Cf. aussi, sur la question de la clarté des Écritures, la citation de la *Hiérarchie céleste* : *infra*, p. 36.

⁷⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, 106 où la *Hiérarchie céleste* est citée dans les objections des quatre articles. Cf. aussi, plus loin, Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, 111, 1 : « *Utrum angelus possit illuminare hominem* », pour la citation de la *Hiérarchie céleste*.

⁷⁸ Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 12, 13 : « *Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatis vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem vel divinitus in imaginatione formati, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit ; et sic per revelationem ex phantasmatis plenior cognitio accepitur ex infusione divini luminis.* »

⁷⁹ Voir surtout, à ce sujet, Andreas Zecherle, « Die 'Theologia Deutsch'. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat », in *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, éd. B. Hamm et V. Leppin, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 1-95 ; *id.*, *Die Rezeption der 'Theologia Deutsch' bis 1523. Stationen der Wirkungsgeschichte im Spätmittelalter und in der frühen Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.

⁸⁰ Martin Luther, *Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der 'deutschen Theologie' (1518)*, WA 1, 378, 18-19 : « ...dann diß edle Buchleyn, alß arm und ungesmuckt es ist yn worten und menschlicher weißheit.. »

universitas où « la sainte parole de Dieu a non seulement été mise sous le boisseau, mais a même quasiment pourri sous la poussière et les mites »⁸¹. L'auteur anonyme devient alors le témoin de l'ancienneté de l'enseignement de Luther, et la recherche des précurseurs se double d'une fierté nationale qui exalte, face au latin des écoles, la supériorité des théologiens germaniques⁸². Lorsque, trois ans plus tard, le Réformateur répondra *en allemand* à la bulle pontificale d'admonition ou à l'*Unchristliche Buch* de Johann Emser, la doctrine de la clarté des Écritures se dira ainsi dans le vocabulaire de la *Theologia Deutsch* : *klar, licht, Klarheit, Licht*⁸³.

Dans la théologie du chevalier teutonique⁸⁴, la « lumière véritable et éternelle qui est Dieu même » est d'emblée opposée à la « fausse lumière » de la nature ou de la raison naturelle⁸⁵. Les ténèbres du péché s'énoncent alors comme un effet de l'orgueil : celui de l'attachement aux choses dans le désir des créatures, mais plus essentiellement aussi celui de l'attachement au moi dans cette auto-tromperie par laquelle l'*ego* s'efforce de s'« approprier » ou de s'« attribuer » les dignités qui ne reviennent qu'à l'Être suprême⁸⁶. Comme plus tard en 1517 dans la *disputatio* luthérienne contre la « théologie scolastique », la corruption péccative se définit ainsi comme un désir d'être divin : la lumière naturelle « s'imagine être Dieu tandis qu'elle est nature ; et pensant qu'elle est Dieu même elle s'approprie tout ce qui est à Lui »⁸⁷. Par contraste, la liberté rédemptrice se gagne pour l'homme dans la voie de l'ascèse et de la mortification spirituelle : elle est un renoncement à soi-même, suivant la voie d'une humilité qui prescrit l'abandon de l'« égoïté » dans la « véritable lumière » du Créateur. En même temps, cette ascèse n'est qu'un point

⁸¹ WA 1, 379, 3-5 : « ...das in den Universiteten eyn lang zeyt sulchs nit gehandelt, dohynn brach ist, das das heylig wortt gottis nit allein under der bangk gelegem, sundernn von staub und mutten nahend vorweßet. » Voir aussi, à ce sujet Philippe Büttgen, « Luther et les livres des autres », in *id.*, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, 2011, p. 44-46.

⁸² WA 1, 379, 7-12.

⁸³ Cf. *infra*, chap. 1, §1, 4-5.

⁸⁴ Dont la préface de l'édition de 1516 notait que la doctrine était « à peu près celle du docteur illuminé Tauler » : « Aber nach mueglichem gedencken zu schetzen ist die matery faßt nach der art des erleuchten doctors Tauleri, prediger ordens. », Martin Luther, *Vorrede zu der unvollständigen Ausgabe der 'deutschen Theologie'* (1516), WA 1, 152. Nous suivrons par la suite le manuscrit « C », établi en 1851 dans l'édition de Franz Pfeiffer : *Theologia deutsch. Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben*, éd. F. Pfeiffer, Stuttgart, s.n., 1851. Je suis ici la traduction française de Jean-Jacques Anstett, *Une Théologie germanique. Traduction du Manuscrit de 1497*, Paris, PUF, 1983. Sur l'histoire du texte, voir notamment le très riche appareil de notes *ibid.* Cf. aussi Jean Borella, *Lumières de la théologie mystique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, en particulier p. 158-179.

⁸⁵ *Theologia deutsch, op. cit.*, p. 59 : « Es ist zweierleie liecht : ein wäres liecht und das ander ist falsch. Das wäre liecht is das ewige liecht, das ist got, oder es ist ein geschaffen liecht und ist doch götlich, und das heißer man genâde. Und diß ist alles ein wär liecht. So ist das falsh liecht nâtur oder nâtürlich. ».

⁸⁶ *Ibid.*, p. 75-79.

⁸⁷ *Theologia deutsch, op. cit.*, p. 76 : « Such wênet es, es sî, das es doch nit ist, wan es wênet, es sî got, und ist doch newer nâtur. Und dâ von, das es wênet, es sî got, sô nimpt es sich des an, das got zu gehôrt, und nich des, das gotes ist, als got mensch ist oder in einem vorgotten menschen, sunder es nimpt sich des an, das gotes ist und im zu gehôrt, als er got ist âne créatûr in ewigkeit. ». Cf. Martin Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 225, 1-2 : « 17. Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum. »

de départ de la voie mystique : après la purification, la voie de l'illumination et finalement l'union en Dieu procèdent d'abord d'un mouvement opéré par Dieu même. Dans sa bonté infinie, la *déité*, incréé, immobile, qui « n'a rien de propre, ni volonté, ni savoir, ni manifestation »⁸⁸ doit en effet sortir de son indétermination originelle pour se manifester, se connaître et se révéler « en soi-même »⁸⁹. C'est cet arrachement du divin à son indétermination originelle, cette sortie de soi de la déité, par laquelle Dieu féconde l'âme humaine pour la « déifier », que la *Theologia Deutsch* appelle la « véritable lumière » :

Dieu est aussi une lumière et une connaissance. Or, il appartient à la lumière et à la connaissance et il leur est propre de luire, d'illuminer, d'éclairer et de se faire connaître.

Or Dieu, étant une lumière et une connaissance, doit luire, éclairer et se faire connaître. Mais toute cette lueur et cette connaissance en Dieu est sans créature ; non pas comme un acte, mais comme un état essentiel et originel. Ce n'est que dans les créatures qu'elle peut devenir actuelle et efficace.

Quand donc cette connaissance et cette lumière est efficace dans une créature, elle fait connaître et elle enseigne ce qu'elle est – à savoir le Bien.⁹⁰

L'illumination de l'âme se laisse décrire ici selon au moins deux caractéristiques notables : elle est *exogène*, dans la mesure où l'âme y reçoit la lumière de Dieu de manière essentiellement passive, comme un arrachement à sa finitude ; et elle est *cognitive*, par là que l'efficacité de cette lumière se conçoit suivant des effets qui sont de l'ordre non de l'affect mais de la connaissance. Ainsi, à l'illumination succède l'union proprement dite : outre la connaissance de Dieu, celle-ci suppose son amour et son désir, puis finalement l'indistinction même de l'âme déifiée et de la divinité qui la pénètre⁹¹. En ce sens, la réception de la lumière divine ne constitue qu'une étape de la déification de la créature : l'illumination précède l'amour, qui précède elle-même l'union finale, où l'état d'abandon abolit finalement le principe même de la connaissance comme révélation d'un objet *séparé*⁹². Toutefois, la *Theologia Deutsch* insiste en même temps sur l'efficacité *caritative* de l'illumination de l'âme. Directement efficace dans sa capacité à produire en l'âme une connaissance du Bien, la « véritable lumière » est aussi indirectement féconde éthiquement : « de la vraie lumière provient le vrai

⁸⁸ *Ibid.*, p. 59 : « Gote als gotheit gehôret nit zu, weder wille noch wissen oder offenbâren noch diß noch das, das man genennen, gesprechen oder gedenken mag. »

⁸⁹ *Ibid.* : « Aber gote als got gehôret zu, das er sîn selbes vorjehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber im offenbâre in im selber, und dis noch alles âne créatûre. »

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61 : « Nu ist got such ein liecht und ein bekenntnis und ist sîn eigen, das es lûchte und schîne und bekenne ; und dar umb daß got liecht und bekenntnis is, sô mûß er lûchten und bekennen, und alles diß lûchten und bekennen in got ist âne créatûr. Es ist nicht dâ als ein werk, sunder als ein wesen ode rein ursprung. Sol es aber geschehen als ein werk in wirkender wîse, das muß in den créatûren geschehen. Sehet, wâ nu dis bekenntnis und das liecht in einer créatûr wûrkende ist, dâ bekennet es und lêret, das es ist ; und alsô ist es gût... »

⁹¹ Voir notamment la séquence des chapitres 31 à 37 : *ibid.*, p. 58-75.

⁹² Sur les dangers et la vanité de la connaissance, et l'abolition du savoir dans l'union, voir en particulier les chapitres 40-41, *ibid.*, p. 85-93.

amour »⁹³, et une « humilité sincère, profonde et véritable »⁹⁴ suit nécessairement l'*illuminatio animi*. À sa manière, la *Theologia Deutsch* est donc bien une théologie intellectualiste : quelles que soient les réserves que l'on puisse formuler au sujet de la validité générale de la distinction du mysticisme spéculatif et du mysticisme éthique à la fin du xve siècle⁹⁵, il reste que l'ordre des voies de la rédemption prescrite par le manuscrit anonyme de 1497 confère une prééminence indiscutable à l'illumination *cognitive* de l'esprit.

Le rapport de Luther à la mystique rhénane est complexe et ne se laisse certainement pas réduire à l'évidence de quelques emprunts ponctuels dans les écrits de jeunesse⁹⁶. La précaution ne vaut pas seulement pour le revirement clairement anti-mystique des années 1525, dans le contexte de la controverse contre la « Réforme radicale ». Dès les années du « tournant réformateur » autour de 1518-1520, Luther emprunte assurément certains repères thématiques à Johann Tauler ou à la *Theologia Deutsch*⁹⁷, mais il les articule en même temps à une théologie de la Parole de Dieu qui paraît dès l'abord étrangère à la manière mystique d'appréhender le sens de l'illumination⁹⁸. Si la préface de 1518 exalte ainsi l'auteur de la *Théologie germanique* en situant sa valeur et son rang directement après la Bible et Augustin⁹⁹, elle laisse en même temps apparaître un motif presque entièrement absent des cinquante-six chapitres du traité anonyme. Ce motif, c'est précisément celui de l'Écriture Sainte, qui concentrera plus tard cet attribut de clarté brandi dans l'*Assertio* contre la bulle pontificale qui menaçait Luther d'excommunication. Or ici, la différence est de taille : pour Tauler, comme pour l'auteur de la *Theologia Deutsch*, la lumière qui illumine l'âme est d'abord la lumière de Dieu, c'est-à-dire du Christ même comme déité faite créature. Pour Luther, elle est la lumière de la *Parole de Dieu*, et se confond *de facto* avec la somme des Écritures canoniques.

Sur ce point, et malgré toute son importance dans le développement de la piété populaire au xve siècle, le mysticisme éthique de la *devotio moderna* n'est pas plus un précurseur *direct* que le mysticisme spéculatif des héritiers spirituels de l'Aréopagite¹⁰⁰. Certes, dans l'*Imitation du Christ* de Thomas à Kempis, le vocabulaire de la lumière ou de la clarté se détache en partie de la conceptualité néo-platonicienne des écrits de Maître Eckhart ou de Tauler, pour venir désigner plus spécifiquement la lumière portée par la réformation éthique du chrétien qui

⁹³ « Nu das wâr liecht macht wâre liebe », *ibid.*, p. 85.

⁹⁴ « wâre gruntliche und wesentliche dêmûtigkeit », *ibid.*, p. 66.

⁹⁵ Voir à ce sujet Ivar Asheim, « Luther und die Mystik », in *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, éd. *id.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 60-83.

⁹⁶ Voir toujours *Theologia deutsch*, *op. cit.*, p. 85-89.

⁹⁷ Le débat renvoie aussi au constat d'un implicite spiritualiste dans les modalités suivant lesquelles la *Liberté du chrétien* conçoit l'union de l'âme justifiée au Rédempteur : M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, *op. cit.*, WA 7, 27-32. Cf. aussi sur cette question Philippe Bütgen, « Liberté et intériorité », in *id.*, *Luther et la philosophie*, *op. cit.*, p. 273-281.

⁹⁸ Sur la question du rapport de Luther à la mystique, voir en particulier *infra*, chap. 2, note 218.

⁹⁹ WA 1, 378-379.

¹⁰⁰ Sur la distinction du « mysticisme spéculatif » et du « mysticisme éthique », voir *infra*, chap. 2, §5.

recueille en Christ les fruits de son ascèse¹⁰¹. À sa manière, cette mutation éthique annonce peut-être la transformation des formes de piété et de dévotion spirituelle, par laquelle, entre le xive et la fin du xve siècle, la Bible a pu « sortir des monastères » pour devenir le centre de la diffusion des prédications populaires et des sermons en langue vulgaire¹⁰². Toutefois – et au-delà des réserves que la littérature récente nous encouragerait à énoncer au sujet de ces mutations tardomédiévales de la piété, et surtout de leur caractère *essentiellement* anticléricale ou même anti-monastique¹⁰³ –, il convient de remarquer que dans l'*Imitatio Christi*, l'évocation de la lumière divine n'est toujours pas adossée à un motif *spécifiquement* scripturaire, pour désigner *en particulier* la lumière des lettres sacrées¹⁰⁴.

De ce point de vue, et quelle qu'ait été l'importance du mysticisme, éthique ou spéculatif, dans la diffusion du thème et du vocabulaire allemands de la *Klarheit*, le motif de la clarté de l'Écriture paraît appartenir d'abord au réservoir de l'humanisme évangélique du début de xvie siècle, notamment dans le contexte des controverses sur les traductions de la Bible¹⁰⁵. Certes, cet humanisme prolonge à sa manière les efforts entrepris par les frères de la vie commune pour généraliser l'accès de la Parole de Dieu aux laïcs. Ce que le parcours intellectuel d'un humaniste comme Érasme doit à la *devotio moderna* est à cet égard bien connu, et pourrait difficilement être surestimé¹⁰⁶. Toutefois, il fallait aussi que la piété des héritiers spirituels de Gérard de Groote fût relayée par le souci philologique et textuel de l'humanisme, en Italie puis en Europe du Nord¹⁰⁷, pour donner toute sa

¹⁰¹ Voir aussi sur cette question : Jean Devriendt, « L'Imitation de Jésus Christ de Tauler à Thomas A. Kempis », *Revue des sciences religieuses* 75/4 (2001), p. 503-515.

¹⁰² Voir à ce sujet John van Engen, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008 ; Thomas Koch, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Francfort, Lang, 1999 ; Ulrich Hinz, *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 ; et plus généralement Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 2004 ; et les contributions réunies dans *Die Neue Frömmigkeit in Europa im Spätmittelalter*, éd. Marek Derwich et Martial Staub, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 ; *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, B. Hamm et T. Lentjes, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

¹⁰³ Voir, sur la question, les contributions réunies dans le volume *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, éd. K. Elm, Berlin, Duncker & Humblot, 1989 ; ainsi que dans *Frömmigkeit, Theologie, Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, éd. G. Litz, H. Munzert et R. Liebenberg, Leyde, Brill, 2005. Cf. aussi et les contributions réunies dans *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, éd. P. Dykema et H. A. Oberman, Leyde/New York, Brill, 1993.

¹⁰⁴ J. Devriendt, « L'Imitation de Jésus Christ de Tauler à Thomas A. Kempis », art. cité, p. 503-515.

¹⁰⁵ Sur la question du rapport de Luther à cet évangélisme humaniste, voir T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 68-101.

¹⁰⁶ Voir par exemple : Jean-Claude Margolin, *Érasme et la devotio moderna*, Bruxelles, Musée de la maison d'Érasme, 2007. Voir encore à ce sujet, dans le contexte de la diatribe anti-luthérienne de 1524 : *infra*, chap. 2, §5.

¹⁰⁷ Sur les sources humanistes, voir notamment, avec Rodolphe Agricola, *infra*, chap. 5, §2.

consistance au motif de la *claritas Scripturae*. À la pointe extrême du mouvement, et dans un développement qui anticipe cette fois explicitement la discussion réformatrice du thème de la clarté biblique, l'image du soleil de l'Écriture se retrouve ainsi chez Érasme, au cœur de la deuxième préface de son édition grecque et de sa traduction latine du *Novum Testamentum* (1516) : la *Paraclesis*¹⁰⁸. Au thème de la lumière de l'Évangile et à la discussion sur la nécessité des traductions de la Bible en langue vernaculaire¹⁰⁹, se greffe alors tout le réseau des motifs polémiques de la clarté scripturaire : plaider pour une lecture laïque et universelle des Écritures, critique des captations ecclésiastiques de la Parole de Dieu, condamnation des méthodes de la théologie universitaire. Citons la *Paraclesis* :

Le soleil est un bien commun, offert à tout le monde : il n'en va pas autrement avec la science du Christ ; elle ne repousse personne, sinon celui qui se repousse lui-même par haine de lui-même. Je suis en effet tout à fait opposé à l'avis de ceux qui ne veulent pas que les lettres divines soient traduites en langue vulgaire pour être lues par les profanes, comme si l'enseignement du Christ était si voilé que seule une poignée de théologiens pouvait le comprendre, ou bien comme si le rempart de la religion chrétienne était fait de l'ignorance où on la tiendrait. Les mystères des rois, peut-être valait-il mieux les taire, mais le Christ a voulu que ses mystères à lui fussent répandus le plus possible. Je voudrais que toutes les plus humbles des femmes lisent les évangiles, lisent les épîtres de Paul. Puissent ces livres être traduits en toutes les langues, de façon que les Écossais, les Irlandais, mais aussi les Turcs et les Sarrasins soient en mesure de les lire et de les connaître¹¹⁰.

Cette ascendance érasmienne du motif de la *claritas Scripturae* explique aussi la relative transversalité confessionnelle de son usage, au moins avant la quatrième session du concile de Trente et la formalisation post-tridentine de la doctrine de la tradition avec Perez de Ayala, Payva de Andrada, Hosius, Lindanus, Cano ou Bellarmin¹¹¹. Jusque dans les années 1540, l'évocation *en général* de la clarté de la Parole de Dieu, et même (mais plus rarement) de l'Écriture comme *Verbum Dei*

¹⁰⁸ Je suis ici l'édition bilingue, latine française : Desiderius Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, éd. Y. Delègue (avec la collaboration de J.-P. Gillet), Genève, Labor et Fides, 1990. Sur les paratextes à l'édition érasmienne du Nouveau Testament, voir *infra*, chap. 5, §3.

¹⁰⁹ Sur la question voir Guy Bedouelle, « Érasme, Lefèvre d'Étaples et la lecture de la Bible en langue vulgaire », in *Lay Bibles in Europe 1450-1800*, éd. M. Lamberigts et A. A den Hollander, Louvain/Paris/Dudley, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2006, p. 55-67. Cf. *infra*, chap. 5, §3.

¹¹⁰ D. Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, p. 74 : « Sol hic non perinde communis et expositus est omnibus, atque Christi doctrina. Non arcet omnino quemquam, nisi quis semet arceat, ipse sibi invidens. Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis, legi divinas literas, in vulgi linguam transfusas, sive quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis theologis possint intelligi, sive quasi religionis Christianae praesidium in hoc situm sit, si nesciatur. Regum mysteria celare fortasse satius est, at Christus sua mysteria quam maxime cupit evulgari. Optarim ut omnes mulierculae legant evangelium, legant Paulinas epistolas. Atque utinam haec in omnes omnium linguas essent transfusa, ut non solum a Scotis et Hibernis, sed a Turcis, quoque et Saracenis legi cognoscique possint. »

¹¹¹ Sur Perez de Ayala, dans le contexte du concile de Trente, *infra*, chap. 3, §6-7 ; sur Payva de Andrada, avec la controverse contre Chemnitz, *infra*, chap. 4, §5 ; sur Hosius et Lindanus, avec la controverse contre la *Confession de Wurtemberg* de Johannes Brenz, *infra*, chap. 4, §4 ; sur Cano, voir *infra*, chap. 6, §6 ; sur Bellarmin et le traité *De controversiis fidei*, *infra*, chap. 7, §2.

scriptum, n'est pas encore une spécificité des théologies protestantes : plusieurs théologiens catholiques l'évoquent pareillement sans détour, au-delà même de l'invocation de l'*évidence* exégétique de tel ou tel passage scripturaire particulier. Une telle évocation se rencontre par exemple sous la plume de Jacques Sadolet, lorsqu'il exhorte en 1538 les « syndics, Conseil et citoyens de Genève »¹¹² à abandonner Calvin et à revenir à la lumière de la Parole de Dieu :

Car la parole de Dieu est vive et efficace et plus pénétrante que tous glaives à deux tranchants et atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit, aussi des jointures et des moelles, et si n'entrelace point les esprits par difficiles argumentations, mais survenant une certaine céleste affection de cœur, se représente à nos esprits clairement et manifestement, de sorte que pour l'entendre, Dieu par sa vocation besogne en nous plus abondamment que notre raison humaine.¹¹³

4. La clarté de l'Écriture : héritage patristique et réminiscences médiévales

L'héritage d'Érasme permet aussi de relever la principale source de la doctrine protestante de la clarté de l'Écriture : juste après la *Paraclesis*, la *Methodus* (1516), deuxième grand paratexte de l'édition érasmiennne du Nouveau Testament, plaçait d'emblée sa quête de la « philosophie chrétienne » sous l'autorité du *De Doctrina christiana* d'Augustin¹¹⁴. Plus tard, et jusque dans la formalisation universitaire de la théologie des orthodoxies luthérienne et réformée, cette même *Doctrina christiana* constituera encore la principale autorité du *locus de perspicuitate Scripturae*, où elle s'imposera au nombre des preuves de la catholicité de la doctrine protestante de la clarté biblique¹¹⁵. À sa manière, la bataille confessionnelle des arguments patristiques pourrait apparaître à cet égard comme une exacerbation du clivage des traditions herméneutiques d'Augustin et d'Origène. Dès les années 1520, c'est en s'opposant au « père de l'allégorie » que les Wittenbergeois formulaient leurs critiques de l'exégèse quadruple ; dès les années 1520, l'allégorisme foisonnant du père grec était alors situé dans le contraste qui l'opposait à la parcimonie herméneutique du père africain¹¹⁶. Évidemment, la construction de ce lieu d'autorité ne va pas sans un certain filtrage du texte augustinien : les théologiens protestants retiennent en particulier le développement des chapitres 6 à 10 du deuxième livre¹¹⁷, pour laisser de côté, au moins dans la

¹¹² Sur l'« Épître du cardinal Sadolet aux Genevois », voir l'introduction et l'édition du texte français dans *La Vraie piété. Divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel*, éd. I. Backus et C. Chimelli, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 57-80, ici p. 66 pour l'adresse.

¹¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁴ D. Érasme, *Methodus*, in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, op. cit., p. 96-97. Voir à ce sujet l'introduction de l'éditeur, *ibid.*, p. 91-95, et *infra*, chap. 6, §3.

¹¹⁵ Sur l'inventaire des « lieux » patristiques usuels, voir *infra*, chap. 7, §7.

¹¹⁶ *Infra*, chap. 1, §4 et *infra*, chap. 6, §4.

¹¹⁷ Augustin d'Hippone, *La Doctrine chrétienne. De Doctrina christiana. Texte critique du CCL, revu et corrigé* (abr. DDC), in *id.*, *Œuvres*, 11/2, éd. et trad. M. Moreau, avec la collaboration de I. Bochet et G. Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, ici p. 143-157.

discussion dogmatique de la *claritas*, la longue séquence du troisième livre sur les causes de l'obscurité textuelle¹¹⁸. Suivant une même logique de sélection, ce troisième livre permet à l'inverse aux théologiens post-tridentins de reconquérir l'autorité augustinienne, en constituant un lieu de l'obscurité de la Bible par le gonflement perpétuel de l'inventaire de ses difficultés linguistiques¹¹⁹.

Ce troisième livre constitue le moment le plus spécifiquement herméneutique de la *Doctrina christiana*, et à ce titre il offre la clé d'une méthode de l'interprétation dont la nécessité avait été rappelée dès le prologue, contre l'objection de ceux qui entendaient déduire l'inutilité des *regulae interpretationis* de l'origine nécessairement infuse et surnaturelle de l'intelligence de la Parole de Dieu¹²⁰. Ce point de départ est important en cela qu'il délimite à sa manière le réseau des présuppositions qui se greffent, chez Augustin, au thème de l'interprétation : celle-ci se définit comme un processus de *clarification* des obscurités scripturaires, qui fait fond sur un ensemble de conditions, pour partie surnaturelles et éthiques (la bonne disposition morale de l'interprète, sa charité, et l'illumination de l'âme, dont Augustin ne nie pas la nécessité¹²¹) et pour partie purement techniques et instrumentales, dont les deuxième et troisième livres visent précisément à définir les disciplines¹²² et les règles¹²³. Dans la perspective de la controverse confessionnelle, le thème augustinien de la nécessité de l'interprétation apparaît ainsi comme un thème parfaitement réversible du point de vue de ses effets polémiques. Contre les protestants, l'aveu de cette nécessité semble confirmer l'obscurité *essentielle* de l'Écriture, et réduire à de strictes conditions de compétence le champ du *jus interpretandi*¹²⁴ ; mais contre les catholiques, l'existence de ces règles paraît aussi marquer la possibilité de l'interprétation *dans l'absolu*, et donc tout à la fois le caractère *surmontable* des difficultés textuelles et l'illégitimité des prétentions du monopole interprétatif de l'Église¹²⁵.

Les difficultés recensées dans ce troisième livre ont une origine pour l'essentiel linguistique. Si, dans le livre précédent, Augustin avait référé l'obscurité générale des Écritures à la profondeur de leur objet – la majesté des mystères de la doctrine chrétienne –, l'application d'une méthode, et donc d'un jeu de règles d'interprétation, renvoie d'abord à une série d'obscurités textuelles concrètes, pour

¹¹⁸ Voir notamment les chapitres 2 à 5, *ibid.*, p. 237-251.

¹¹⁹ Sur l'usage de la source augustinienne, chez Érasme et Driedo, voir *infra*, chap. 3, §3 et §5 ; chez Hosius et Lindanus, *infra*, chap. 4, §4 ; chez Bellarmin, *infra*, chap. 7, §2.

¹²⁰ Augustin, *DDC*, p. 66 : « Tertium genus est reprehensorum, qui divinas Scripturas vel revera bene tractant, vel bene tractare sibi videntur : qui quoniam nullis hujusmodi observationibus lectis, quales nunc tradere instituit, facultatem exponendorum sanctorum Librorum se assecutos vel vident, vel putant, nemini esse ista praecepta necessaria, sed potius totum quod de illarum Litterarum obscuritatibus laudabiliter aperitur, divino munere fieri posse clamitabunt »

¹²¹ Voir la réponse, immédiatement après, dans les points 5 à 9 du *prooemium* : *ibid.*, p. 68-74.

¹²² Notamment dans la séquence du *DDC*, II, 28-40.

¹²³ Notamment dans la séquence des chapitres 11-37 du troisième livre : *DDC*, p. 258-318.

¹²⁴ L'argument est avancé pareillement par Érasme, ou par la suite par Bellarmin : en particulier *infra*, chap. 3, §3 ; chap. 7, §2.

¹²⁵ Voir notamment, pour les formulations inaugurales chez Luther et Zwingli, *infra*, chap. 1, §5, chap. 2, §2.

s'appliquer non aux choses, mais aux signes de l'Écriture. Ainsi, l'obscurité relève au premier chef de l'ambiguïté des termes : cette obscurité s'attache au niveau du terme simple, lorsque les expressions sont polysémiques (par elles-mêmes ou dans le contexte de leur énonciation), mais aussi aux défauts de prononciation et à la construction des phrases, qui rendent parfois indécidable le choix entre plusieurs sens possibles. La nature souvent figurative du langage biblique constitue une autre difficulté constante, à la fois parce que son constat peut encourager une certaine surinterprétation allégorique du texte¹²⁶, et, à l'inverse, parce qu'elle fait courir le risque d'un attachement excessif au sens littéral, et donc d'une inattention aux significations *réelles* des Écritures¹²⁷. Dans le troisième livre de la *Doctrina christiana*, ce littéralisme est moins pensé comme un défaut d'analyse linguistique que comme un vice de posture globale. Ce défaut est celui d'un rapport herméneutique au monde qui, chez les Juifs comme chez les idolâtres, confond de manière si l'on peut dire générique la *chose* et son *signe*, pour rendre à la lettre ou à l'idole la révérence et le culte qui ne reviennent qu'à leurs significations spirituelles, c'est-à-dire aux mystères du christianisme¹²⁸.

Au-delà de la maîtrise des disciplines linguistiques, historiques, zoologiques, géographiques, logiques, rhétoriques ou mathématiques qui facilitent la compréhension des éléments *contextuels* du texte¹²⁹, le risque de ce littéralisme doit être prévenu par deux grands principes : celui de l'analogie de la foi, qui enseigne le cœur de la doctrine chrétienne et révèle par là la somme des vérités que le sens reçu ne doit pas contredire¹³⁰, et celui de lecture charitable, qui commande d'écarter, en particulier dans l'Ancien Testament, les interprétations littérales dont le sens serait contradictoire avec la douceur du message évangélique¹³¹. Or *regula fidei* et *regula caritatis* sont présentées ici comme des règles intertextuelles : ce n'est pas dans une somme extérieure au texte, mais dans l'épaisseur même de son

¹²⁶ Voir en particulier à ce sujet les mises en garde du chapitre 12 du second livre : Augustin, *DDC*, p. 158-160.

¹²⁷ Voir à ce sujet la séquence des chapitres 5 à 10 du troisième livre : *ibid.*, p. 246-258.

¹²⁸ Voir en particulier les chapitres 6 et 7, *ibid.*, p. 248-252. Augustin reconnaît toutefois que la « servitude » des Juifs à la lettre était d'une nature différente de celle des païens : celle-là servait l'économie générale de la révélation divine, celle-ci se résout en une erreur univoque. Sur cette idée de servitude « utile », voir aussi à la suite le chapitre 8, *ibid.*, p. 252 : « Quam ob rem christiana libertas eos, quos invenit sub signis utilibus, tamquam prope inventos, interpretatis signis quibus subditi erant, elevatos ad eas res quarum illa signa sunt liberavit... »

¹²⁹ Pour la connaissance des langues : voir notamment les chapitres 11 et 16 du deuxième livre, *ibid.*, p. 156-158, 170-172 ; pour l'histoire, le chapitre 28, *ibid.*, p. 200-204 ; pour les animaux et les plantes, le chap. 29, *ibid.*, p. 204-208 ; pour les arts mécaniques, le chapitre 30, *ibid.* ; pour la logique, la séquence des chapitres 31-35, et en particulier le 31, *ibid.*, p. 208-212 ; pour la rhétorique, les chapitres 36-37, *ibid.*, p. 218-220 ; enfin pour les mathématiques, voir le chapitre 38, *ibid.*, p. 220-222.

¹³⁰ Sur les lieux de l'analogie de la foi dans le *DDC*, voir notamment les chapitres 6 à 9 du premier livre, *ibid.*, p. 82-88, le chapitre 26 du troisième, *ibid.*, p. 284-286 ; et le chapitre 28, *ibid.*, p. 288.

¹³¹ Sur la règle de la charité dans son usage en exégèse, voir encore *ibid.*, p. 198-202 ; et la séquence des chapitres 11-14 dans le troisième livre : *ibid.*, p. 258-266.

sens que l'interprète doit chercher la matrice de l'interprétation¹³². Dans le cas de la règle de la foi comme dans celui de la règle des mœurs, cette matrice a un marqueur essentiel, qui n'est autre que le principe de la clarté du texte¹³³. Aussi obscure puisse-t-elle être par la profondeur de ses mystères ou dans la difficulté de ses expressions particulières, la Bible d'Augustin demeure en même temps suffisamment *claire* pour garantir l'intelligibilité de ses vérités fondamentales :

Car dans les enseignements qui ont été présentés clairement dans les Écritures se trouve tout ce qui concerne la foi et les mœurs, donc l'espérance et la charité, dont nous avons traité au livre précédent. Il faut enfin, une fois acquise une certaine familiarité avec la langue même des divines Écritures, poursuivre par l'examen des passages obscurs, qu'il faut élucider et discuter ; on y parviendra en tirant de textes plus évidents des exemples qui éclaireront des expressions plus obscures, et des phrases au sens certain des preuves qui lèveront le doute sur les passages au sens incertain.¹³⁴

Cet extrait du deuxième livre de la *Doctrinae christiana* (ch. 9) constitue le lieu d'autorité majeur de la doctrine protestante de la *claritas Scripturae*¹³⁵. Il renvoie à un partage des occurrences de la clarté et de l'obscurité textuelles explicitement ordonné autour de la distinction des vérités essentielles et des vérités accessoires¹³⁶. Un peu plus haut, ce fond d'obscurité était du reste lui-même justifié par un argument pédagogique, qui référerait la nécessité des opacités des choses ou des mots de la Bible à l'aiguillon d'une *curiositas* dont l'excitation stimule les recherches patientes et les lectures attentives¹³⁷. Dans une séquence que retiendront plus tard les Réformateurs, Augustin adossait ainsi l'obscurité des Écritures à la majesté d'une Parole qui exige par sa nature une interprétation profonde et sans cesse renouvelée :

Mais pourquoi cette même vérité s'offre-t-elle ainsi à moi avec plus de charmes, que si l'Écriture ne la représentait pas sous de semblables figures ? Il est difficile de le dire, et c'est une autre question. En fait, pourtant, nul ne conteste qu'on apprend plus volontiers toute chose à l'aide de comparaisons, et que ce qu'on a cherché avec quelque difficulté se découvre avec beaucoup plus de plaisir. Qui, en effet, ne trouve pas d'emblée ce qu'il cherche souffre de la faim ; mais qui ne le cherche pas, parce qu'il l'a sous la main, déperit souvent de dégoût. Dans les deux cas, c'est la mollesse qu'il faut éviter. Aussi

¹³² Outre les références dans les deux notes immédiatement *supra*, voir aussi l'exposé des règles « du donatiste Tichonius » : *ibid.*, p. 292-318.

¹³³ *Ibid.*, p. 143-157.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 154 : « In his enim quae aperte in scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem, moresque vivendi, spem scilicet atque charitatem, de quibus libro superiore tractavimus. Tum vero, facta quadam familiaritate cum ipsa lingua divinarum Scripturarum, in ea quae obscura sunt aperienda et discutienda pergendum est, ut ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla, et quaedam certarum sententiarum testimonia dubitationem incertis auferant. »

¹³⁵ *Infra*, chap. 7, §7.

¹³⁶ Sur la réception de cette distinction dans les théologies des XVIIe et aux XVIIIe siècles, voir notamment *infra*, chap. 2, §5 ; chap. 4, §6 ; chap. 7, §5 ; chap. 8, §2, §4, §5 ; chap. 11, §3-4 ; chap. 12, §2-4.

¹³⁷ Augustin, *DDC*, p. 142-144.

l'Esprit saint a-t-il disposé les saintes Écritures d'une façon si magnifique et si salubre que dans les passages plus clairs il va au-devant de la faim, et dans les plus obscurs il élimine le dégoût. De fait, on ne relève à peu près rien dans ses obscurités qui ne se trouve exprimé très simplement ailleurs¹³⁸.

De ce clair-obscur scripturaire, on pourrait retrouver des échos dans toute la littérature patristique, et en particulier chez le Pseudo-Denys, dont les développements sur la question seront plus tard abondamment cités par Thomas d'Aquin¹³⁹. Le jeu de la *claritas* et de l'*obscuritas*, ou plus justement de la *perspicuitas* et de la *profunditas Scripturae* dessine alors un point d'équilibre, qui dit tout à la fois la profondeur infinie des mystères de la foi et la simple certitude des vérités salutaires. Cet équilibre se retrouve à sa manière aussi dans les pré-supposés qui commandent les pratiques de l'exégèse médiévale, bien que la question fasse rarement l'objet d'un questionnement à part, si ce n'est incidemment autour de la discussion des quatre sens de la Parole de Dieu¹⁴⁰. La séparation progressive des genres du commentaire et du traité systématique, à partir du XIII^e siècle, scelle par ailleurs la relégation des questions sur la *composition* des Écritures ou sur la méthode de l'interprétation au rang des questions propédeutiques, c'est-à-dire des questions qui ne constituent précisément pas des *articles de doctrine*. Le thème de la clarté et de l'obscurité des Écritures est entièrement absent, par exemple, des *Sentences* de Pierre Lombard, et si plusieurs questions voisines sur la source et la nécessité de la Révélation, et surtout sur des points de méthode relatifs au mode de démonstration de la théologie, réapparaissent à partir du milieu du XIII^e siècle au sein des commentaires du prologue des *Sentences*¹⁴¹, la question de la clarté des Écritures n'apparaît pas, dans la longue durée de la théologie médiévale, comme un point récurrent de l'enseignement *dogmatique*. À cet égard, et au-delà des intuitions fondatrices ou des effets de conjoncture, la réémergence du lieu de la clarté scripturaire dans la théologie moderne est aussi à replacer dans le contexte plus général du retour humaniste aux sources patristiques. Ce retour est un fait commun de la théologie du XVI^e siècle, il traverse la fracture des confessions, et s'ordonne aussi à la reconfiguration du partage médiéval entre questions systématiques et questions d'exégèse.

Significativement, c'est précisément au cœur du traitement d'une question exégétique que l'on trouvera l'une des exceptions notables au constat de cette

¹³⁸ *Ibid.*, p. 144 : « Sed quare suavius videam, quam si nulla de divinis Libris talis similitudo, promeretur, cum res eadem sit eademque cognitio, difficile est dicere, et alia quaestio est. Nunc tamen nemo ambigit, et per similitudines libentius quaeque cognosci, et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri. Qui enim prorsus non inveniunt quod quaerunt, fame laborant ; qui autem non quaerunt, quia in promptu habent, fastidio saepe mercessunt : in utroque autem languor eavendus est. Magnifice igitur et salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperitur. »

¹³⁹ Voir sur ce point l'inventaire *infra*, chap. 7, §7. Sur le Pseudo-Denys, voir directement *infra*.

¹⁴⁰ Sur ce partage, voir notamment Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible, op. cit. ; id., Lire la Bible au Moyen-Âge : Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2007.

¹⁴¹ Voir *infra* note 293.

relative parenthèse médiévale de la question *de perspicuitate Scripturae*. Le thème apparaît en effet dans la *Somme théologique* de Thomas, en particulier dans le dixième article de la *prima quaestio* du premier livre¹⁴². Après avoir parcouru les questions topiques des commentaires au prologue des *Sentences*, sur la source de la doctrine sacrée, son caractère scientifique, sa destination spéculative ou pratique, son objet et son mode d'argumentation, Thomas s'arrête en particulier sur le problème des quatre sens de l'exégèse : *Utrum sit secundum plures sensus exponenda*¹⁴³. Or la première objection de la *quaestio* porte précisément sur un argument qui sera plus tard au centre de la critique protestante de la *quadriga* : « une multiplicité de sens pour un seul passage engendre la confusion, prête à l'erreur et rend l'argument fragile »¹⁴⁴. Cette incertitude des significations paraît incompatible avec la destination de l'Écritures Sainte, qui vise à révéler aux hommes la vérité de la doctrine salutaire et « ne peut donc nous offrir, sous une seule lettre, une pluralité de sens. »¹⁴⁵

Comme on le sait, la solution de Thomas tient alors dans le déplacement du *lieu* de la démultiplication sémantique : pour signifier une chose, Dieu peut en effet user de mots, mais aussi d'*autres* choses, en instituant de nouveaux rapports de signification, non dans le langage, mais dans la réalité même¹⁴⁶. À ce titre, l'inflation du sens n'a pas nécessairement à transiter par une polysémie lexicale ou une ambiguïté des phrases *de* l'Écriture : celle-ci n'a toujours qu'un seul sens, le sens littéral, mais cet unique signifié entretient par après, *non comme mot mais comme réalité*, diverses relations sémantiques avec les « choses du Christ » (sens allégorique), les « choses morales » (sens tropologique) ou les « choses de la fin » (sens anagogique)¹⁴⁷. De ce point de vue, le rapport *linguistique* des mots de la Bible à leur sens littéral se superpose aux trois rapports *ontologiques* du sens littéral aux différents sens spirituel : ces derniers, dérivés et seconds, sont des rapports réels, *sensus rerum*¹⁴⁸. C'est dans le contexte de cette sémiologie, si l'on peut dire réaliste, que s'inscrit l'affirmation de la clarté *essentielle* de l'Écriture. Parce qu'il est l'interface des mots et des choses, de la signification linguistique et de la signification ontologique, le *sens littéral* des Écritures contient lui-même clairement tous les articles de foi fondamentaux :

¹⁴² Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, 1, 3.

¹⁴³ Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, I, 1, 10.

¹⁴⁴ *Ibid.* : « Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit argumentandi firmitatem. »

¹⁴⁵ *Ibid.* : « Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi. »

¹⁴⁶ *Ibid.* : « Respondeo dicendum, quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. »

¹⁴⁷ *Ibid.* : « Illa ergo prima significatio qua voces significant res pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit. »

¹⁴⁸ Cf. aussi la *determinatio*, *ibid.* : « Ad secundum dicendum, quod tria illa, scilicet historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. ... »

La multiplicité des sens en question ne crée pas d'équivoque, ni aucune espèce de multiplicité de ce genre. En effet, d'après ce qui a été dit, ces sens ne se multiplient pas pour cette raison qu'un seul mot signifierait plusieurs choses, mais parce que les réalités elles-mêmes, signifiées par les mots, peuvent être signes d'autres réalités. Il n'y aura pas non plus de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral, et l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui, à l'exclusion des sens allégoriques, ainsi que l'observe S. Augustin contre le donatiste Vincent. Rien cependant ne sera perdu de l'Écriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel sans que l'Écriture nous le livre clairement ailleurs, par le sens littéral.¹⁴⁹

Dans l'économie de la *prima quaestio* cette conclusion augustinienne était toutefois précédée d'un avertissement, déjà augustinien, sur le caractère volontairement figuratif du langage scripturaire¹⁵⁰. Dans l'article 9, Thomas avait en effet à répondre à une objection *de obscuritate* fondée sur le principe de la hiérarchie des savoirs : faire le constat du caractère métaphorique de la Parole de Dieu, ne serait-ce pas réduire la théologie au rang des disciplines poétiques ?¹⁵¹ Au-delà d'une première réponse qui s'articule au motif de l'empirisme aristotélien¹⁵², Thomas répond finalement à cette objection en reprenant dans sa deuxième résolution les arguments des Pères sur l'*utilité pédagogique* de l'obscurité scripturaire. Cette obscurité encourage l'étude en piquant la curiosité des « studieux », elle évite d'exposer les lettres sacrées aux sarcasmes des païens, elle marque l'impropriété des termes matériels au travers desquelles Dieu est décrit, elle atteste le caractère insondable de sa grandeur et de sa majesté, et enfin elle protège l'Écriture du « regard des indignes »¹⁵³. Plus qu'à la *Doctrina chrétienne* d'Augustin, le docteur angélique réfère alors son argumentation à l'autorité de Denys :

¹⁴⁹ *Ibid.* : « [Ad primum ergo dicendum, quod] multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicatis ; quia, sicut jam dictum est, isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsae res significatae per voces aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundatur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non ex iis quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus, in *Epist. XLIII cont. Vincentium Donatistam*, col. 334, t. 2. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat. », *ibid.*, p. 13-14.

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 1, 9 : « Articulus IX. *Utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus* ».

¹⁵¹ *Ibid.* : « Videtur quod sacra doctrina non debeat uti metaphoris. Id enim quod est proprium infimae doctrinae non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima, inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiae. »

¹⁵² *Ibid.* : « Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat ; quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra doctrina traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. »

¹⁵³ *Ibid.* : « Ad tertium dicendum, quod sicut docet Dionysius, cap. Ii *Cael. Hierar.*, §2, col. 138, 139, magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobiliorum. Et hoc propter tria. Primo, quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis ; quod posset esse dubium, si sub figuris nobiliorum corporum describerentur divina, maxime apud

Le rayon de la divine révélation, nous dit Denys, n'est pas supprimé par les figures sensibles qui le voilent ; il demeure dans sa vérité, en sorte qu'il ne soit pas permis aux esprits auxquels est faite la révélation de s'en tenir aux images mêmes ; il les élève jusqu'à la connaissance des choses intelligibles, et, par leur intermédiaire, les autres en sont également instruits. C'est pourquoi ce qui est livré en un endroit de l'Écriture sous des métaphores, est présenté plus explicitement en d'autres passages. Du reste, l'obscurité même des figures est utile, tant pour exercer les esprits studieux, que pour éviter les moqueries des infidèles, au sujet desquels saint Matthieu dit (7, 6) : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré. »¹⁵⁴

Dans le point d'équilibre de ces articles 9 et 10, la *prima quaestio* de la *Somme théologique* dessine alors un compromis que ne brisera jamais entièrement la théologie médiévale. Claire pour l'essentiel, et notamment pour ce qui touche aux articles fondamentaux de la foi, le canon biblique n'en est pas moins obscur dans le détail de ses littéralités. La clarté dit la *possibilité* de déduire de l'Écriture, sous un certain nombre de conditions et de réserves, le cœur de la *doctrina coelestis* ; l'obscurité dit la *difficulté* d'une telle entreprise. Il en fallait plus pour que cette question de la clarté fût au centre d'une controverse. Il en fallait plus aussi pour que, de ce compromis initial, les positions intellectuelles fussent amenées à se durcir autour de l'alternative rigide de la toute-clarté ou de la toute-obscurité, si caractéristique des positions des orthodoxies religieuses à l'âge moderne. Il fallait notamment que se mêlât, à ce mobile théologique, un déchirement confessionnel, et donc, pour l'essentiel, une querelle d'autorité.

5. Périodisation

Les sections précédentes ont déjà justifié le choix du point de départ : l'histoire de la controverse sur la clarté des Écritures doit partir de Luther, tout simplement parce qu'avant Luther la question de cette clarté *n'est pas une question controversée*. Certes, le *motif* de la clarté de la Parole de Dieu, avec son sous-jacent de revendications ecclésiastico-sociales pour une généralisation de l'accès des laïcs à la Bible, est récurrent dans l'évangélisme humaniste, avec et après Érasme¹⁵⁵. En brandissant, contre le pape, le motif de la clarté des textes canoniques, Luther puise

illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est quam quid est ; et ideo similitudines illorum quae magis elogantur a Deo veriolem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illus, quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per hujusmodi divina magis occultatur indignis. »

¹⁵⁴ *Ibid.* : « [Ad secundum dicendum, quod] radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. ii *Cael. Hierar.*, col. 138, t. 1, sed remanet in sua veritate, ut mentes, quibus fit revelation, non permittantur in similitudinibus remanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium, et, per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium : de quibus dicitur Matth., vii, 6 : *Nolite sanctum dare canibus.* »

¹⁵⁵ Sur les sources après Érasme, voir notamment *infra*, chap. 5, §2-3.

de ce point de vue dans le réservoir commun d'une époque : dans une métaphore dont la source renvoie en même temps jusqu'au fonds antique de la littérature chrétienne. Quant à l'appareillage conceptuel de la doctrine de l'évidence scripturaire, il remonte au moins au *De Doctrina christiana* d'Augustin et se lit encore à ciel ouvert dans le corpus de l'une des principaux repoussoirs de Luther : le docteur angélique¹⁵⁶. En choisissant un point de départ tardif, en 1520, il ne s'agit donc pas de perpétuer ici le mythe de la Réforme comme rupture radicale¹⁵⁷ : dans son intention comme dans son outillage intellectuel, la *claritas Scripturae* de Luther est assurément un motif composite, né de la recombinaison de sources classiques et d'intérêts contemporains, autant que de la génération spontanée d'une intuition fondatrice. Cependant, Luther, et avec lui les premiers Réformateurs, de Wittenberg à Zurich¹⁵⁸, ajoutent en même temps quelque chose de décisif aux deux composantes, doctrinales et polémiques, de la clarté des Écritures : en les rassemblant dans une revendication commune et en les fondant *en doctrine* dans une proclamation du sacerdoce universel, qui tout à la fois affirme la suffisance normative de l'Écriture et justifie son égale accessibilité à tous les chrétiens, ils en font le fondement d'une autorité qui peut désormais se substituer à celle du pape, des traditions et de l'Église comme *principe de légitimité* de la Réforme¹⁵⁹.

Or dans tous ses aspects, cette opération est nouvelle. Nouvelle, d'abord parce que le motif humaniste de la lumière de la Parole de Dieu restait, dans ses énoncés concrets, très largement indéterminé et diffus : s'il pouvait accuser de manière extrêmement précise les corruptions scolastiques de l'enseignement universitaire de la théologie ou porter très clairement l'intention d'une ouverture de la théologie aux laïcs, il ne se refermait jamais, en tout état de cause, dans une série de thèses suffisamment explicitées pour offrir l'occasion d'une véritable dispute théologique. Ainsi, dans la querelle qui suit, après l'« affaire Reuchlin », la publication de la *Lettre des hommes obscurs*¹⁶⁰, comme plus tard dans la controverse louvaniste qui oppose, autour de l'institution du Collège trilingue, le « parti érasmien » et le « parti conservateur »¹⁶¹, le thème de la clarté des Écritures ne constitue jamais un objet de discussion *en soi* : pas plus que les uns ne justifient leur prétention par un argument systématisé sur l'évidence de la Bible, les autres n'y répliquent en pointant au contraire son obscurité.

¹⁵⁶ Sur le rapport de Luther à Thomas, voir aussi *infra*, chap. 1, §2.2.

¹⁵⁷ Bernd Moeller, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1998 ; cf. aussi Berndt Hamm, « Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 », in *id.* et M. Welker, *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 29-65.

¹⁵⁸ Sur le caractère collectif de l'élaboration de la théologie de Wittenberg, à partir de 1518, voir, notamment pour Carlstadt et Melanchthon, *infra*, chap. 1, §4-5. Sur le rapport entre Wittenberg et Zurich, et l'originalité de la Réforme helvétique, voir *infra*, chap. 2, §2.

¹⁵⁹ Voir les remarques *infra*, chap. 1, §1.

¹⁶⁰ Voir sur ce point T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 112-116.

¹⁶¹ Voir *infra*, chap. 1, §2.3.

Un même constat peut être fait, pour des raisons différentes, en ce qui concerne l'aspect plus directement doctrinal de la *perspicuitas Scripturae*. Au fond, la théologie médiévale ne connaissait rien de tel qu'une doctrine de l'Écriture, du moins dans un sens comparable à celui qu'elle revêtit plus tard dans la première partie des traités systématiques des orthodoxies confessionnelles. D'une certaine manière, cette absence ressortit à l'ordre des matières suivi par les grandes sources de l'enseignement de la théologie au Moyen-Âge, à commencer par les *Sentences* de Lombard, dont les commentaires revenaient souvent sur la question de la nécessité de la Révélation ou sur le rapport entre lumière naturelle et lumière révélée, mais qui n'en assignaient pas moins à ces problèmes un caractère toujours introductif et liminaire, comme commentaires au prologue des *Sentences*¹⁶². Cette absence suit en outre du caractère toujours implicite des conceptions qui se nouaient alors sur le statut de l'Écriture dans la Révélation. L'alternative des hypothèses Tradition I / Tradition II autrefois décrites par Heiko A. Oberman¹⁶³, disent peut-être quelque chose d'important sur la ligne clivage qui se dessine, entre le XIIIe et le XVe siècles, au sein de la théologie universitaire, ou entre les systématiciens et les canonistes. Toutefois, cette alternative constitue d'abord une reconstruction historiographique. Jamais, au Moyen-Âge, même dans le contexte hérésiologique de la condamnation de Jan Hus, ces différenciations ne sont *explicitement* formulées par les théologiens comme des points de doctrine séparés.

À cet égard, la rupture tient d'abord à la simplicité d'un changement de *statut*. À partir de Luther, Melanchthon et Zwingli, puis plus radicalement encore dans la deuxième moitié du XVIe siècle, la question de l'Écriture en général et la question de sa clarté en particulier deviennent, au sens plein, des *articles de doctrine*. Dans le luthéranisme, cette intégration doctrinale de la *claritas Scripturae* est peut-être inachevée, encore en 1530, au moment de la rédaction de la Confession d'Augsbourg¹⁶⁴, et à cet égard le rôle que joue l'affirmation de la *Klarheit von der Schrift* apparaît même plus décisif encore dans les Réformes helvétiques, où sa revendication accompagne souvent l'organisation des disputes citadines qui préparent l'adoption de la nouvelle foi¹⁶⁵. Dès 1520, Luther n'en apparaît pas moins comme l'inventeur de la formule, polarisée et clivante, d'une affirmation qui servira par la suite, et pendant deux siècles, à *dire* la spécificité de la Réforme et le sens de sa rupture avec l'Église de Rome. Dès 1520 en effet, c'est Luther qui fait de ce thème de la clarté des Écritures tout à la fois un enjeu de controverse majeur entre Wittenberg et Rome et un *point de doctrine* fondamental de la Réforme protestante. Et ce point de doctrine, Luther l'énonce non seulement en se posant lui-même comme le défenseur de la clarté de l'Évangile, mais aussi en s'opposant violemment à une doctrine catholique de l'*obscurité de l'Écriture*, qu'il contribue à construire

¹⁶² Voir à ce sujet *infra*, note 293.

¹⁶³ Sur les hypothèses Tradition I/Tradition II, voir *infra*, chap. 3, §1.

¹⁶⁴ Sur la Confession d'Augsbourg, *infra*, chap. 2, §6.

¹⁶⁵ Voir sur ce point, notamment à Zurich, *infra*, chap. 2, §2.

dans le geste même de son attribution à ses adversaires de controverse. Or ce fait-là est inédit : tous les polémistes du début du XVII^e siècle pouvaient certes accuser leurs adversaires d'*obscurcir* le sens de l'Écriture par leurs commentaires ou par leurs enseignements. Aucun, hormis Luther, ne les accusait toutefois de professer explicitement une *doctrine de l'obscurité de toute l'Écriture* : une doctrine d'après laquelle l'Écriture serait *constitutivement* obscure¹⁶⁶.

Le choix du point de départ explique en partie aussi le choix du *terminus ad quem*. Pendant près de deux siècles, la controverse sur la clarté des Écritures a continué en effet à se structurer autour de certaines constantes formelles, qui fondent ici l'unité de notre étude, malgré toutes les variations de contexte, et malgré toute la diversité des acteurs du débat. Le premier de ces invariants est celui de la *matrice* catholico-protestante de la polémique. De 1520 à l'aube du XVIII^e siècle, la controverse sur la *claritas Scripturae* reste pour l'essentiel une controverse confessionnelle. Ainsi, en 1685, peu de temps avant la révocation de l'édit de Nantes, l'opposition de la « voie d'autorité » et de la « voie d'examen », explicitement centrée autour du problème de l'intelligibilité universelle des Écritures, oppose encore, dans le royaume de France, les jansénistes Arnauld et Nicole à plusieurs pasteurs huguenots, notamment Jean Claude et Claude Pajon¹⁶⁷. Une dizaine d'années, plus tard, depuis le Refuge hollandais, les polémiques de Pierre Jurieu ou de Pierre Bayle contre la répression catholique reviennent toujours sur ce motif de la clarté de la Bible pour accuser non seulement l'injustice des politiques répressives de Louis XIV, mais aussi le fond même de la doctrine catholique des traditions¹⁶⁸. Jusqu'à la toute fin du XVII^e siècle, la controverse sur la *claritas* demeure ainsi au coeur de la bataille des confessions.

Le second invariant est celui de la *marginalité* des dissidences. Depuis les controverses sur l'anabaptisme à Zurich de 1524 à 1527, jusqu'aux controverses arminiennes et sociniennes de la fin du XVII^e siècle, la proclamation de la clarté des Écritures est largement relayée, en dehors du cercle des orthodoxies protestantes, par des groupes spirituels ou savants qui entendent dénoncer par là les dérives autoritaires des Réformes magistérielles. À cet effet, anabaptistes, sociniens ou arminiens reprennent souvent des formules d'association polémique forgées par les premiers Réformateurs, pour les retourner contre les orthodoxies protestantes, en pointant leur trahison de la cause réformatrice : oubli de la simplicité de la Parole de Dieu, virage dogmatique de la théologie confessionnelle, inflation des confessions de foi, recléricalisation du pastorat...¹⁶⁹ Toutefois, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, la clarté des « orthodoxies » et la clarté des dissidences composent des doctrines et des réseaux de revendications suffisamment étanches pour que l'on

¹⁶⁶ *Infra*, chap. 1, §3.

¹⁶⁷ Sur la controverse entre Arnauld et Nicole et Claude et Pajon, voir *infra*, chap. 11, §1-4.

¹⁶⁸ *Infra*, chap. 11, §5-6.

¹⁶⁹ Sur ces revendications qui survivent pendant deux siècles, voir pour les anabaptistes, *infra*, chap. 2, §3 ; pour les sociniens, *infra*, chap. 6, §6, puis *infra*, chap. 8, §1-3 ; et pour les arminiens, *infra*, chap. 8, §4 et 5.

puisse encore nettement distinguer l'enseignement universitaire de la *perspicuitas Scripturae* dans les théologies « officielles » – avec, il est vrai, de nombreuses nuances internes et de nombreuses controverses intestines – et la proclamation, toujours malgré tout *marginale*, de la doctrine arminienne et socinienne de la clarté des Écritures¹⁷⁰.

Or ces deux invariants se renversent pour ainsi dire en même temps, au tournant du XVIII^e et du XVIII^e siècle. La clarté des Écritures cesse d'être au cœur de la controverse catholico-protestante, au moment même où elle cesse aussi d'être portée *majoritairement* par une parole dont on peut juger univoquement le caractère magistériel et orthodoxe. Évidemment, ce renversement a partie liée avec la prolifération de nouveaux fronts polémiques, qui conduit à déplacer le champ des controverses sur l'Écriture du côté des questions de la *nécessité de la Révélation* et de l'*inspiration des lettres sacrées*¹⁷¹. De cette manière, le renversement engage aussi l'émergence et la généralisation du piétisme, qui pénètre profondément les cercles de l'orthodoxie luthérienne dans le Saint-Empire¹⁷². Mais il tient surtout à l'infiltration de plus en plus poussée des doctrines sociniennes sur l'Écriture, qui finissent par être adoptée par une partie non négligeable du protestantisme officiel, et donc à brouiller, au moins sur les questions scripturaires, le sens même de la séparation de l'orthodoxie et des dissidences¹⁷³. Au moment même où la doctrine orthodoxe de la *perspicuitas Scripturae* continue à être enseignée dans les universités réformées, avec les derniers grands traités systématiques comme le *Corpus theologiae christiane* de Johann-Heinrich Heidegger¹⁷⁴, ou dans les universités luthériennes avec l'*Examen theologicum acroamaticum* de David Hollatz¹⁷⁵, des pasteurs et des professeurs de théologie relaient désormais, à titre officiel et au cœur de l'appareil institutionnel des orthodoxies, une doctrine de la clarté des Écritures finalement très proche de celle du catéchisme de Raków ou de la confession d'Episcopius¹⁷⁶. Notre étude s'arrête à l'aurée de cette reconfiguration intellectuelle qui annonce les Lumières.

6. Les difficultés d'une histoire longue

La difficulté de la périodisation ne se limite pas à la détermination des termes extrêmes. Elle tient aussi à la durée de la polémique, qui traverse les principales

¹⁷⁰ Sur l'évolution de cette doctrine arminienne et socinienne dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, voir aussi *infra*, chap. 12, §3.

¹⁷¹ Voir *infra*, chap. 12, §1-4, et la conclusion générale.

¹⁷² Voir à ce sujet mes remarques *infra*, §12.

¹⁷³ *Infra*, chap. 12, §3 et la conclusion générale.

¹⁷⁴ Johann Heinrich Heidegger, *Corpus Theologiae Christianae, exhibens Doctrinam Veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra Adversarios quoscunque, Veteres et Novos...*, Zurich, J. H. Bodmer, 1700, voir en particulier les thèses 83-87 pour le *locus de Scripturae claritate*.

¹⁷⁵ David Hollatz, *Examen theologicorum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens*, Stargard, J. N. Ernest, 1707.

¹⁷⁶ Voir, avec l'exemple du catéchisme d'Ostervald ou des enseignements de Jean-Alphonse Turretini et de Samuel Werenfels dans les territoires helvétiques et à Genève, *infra*, conclusion.

séquences de l'Europe moderne et les principales catégories de son histoire intellectuelle. Que l'on s'attache aux classifications culturelles – de la Renaissance aux Lumières –, aux motifs politiques – de la naissance des États modernes aux absolutismes –, ou à l'histoire plus spécifiquement religieuse – de la Réforme aux orthodoxies et à leurs crises : aucune des grandes partitions de la modernité n'est tout à fait étrangère à l'histoire de la querelle de la *claritas Scripturae*. Aucune, non plus, n'est tout à fait décisive dès lors qu'il s'agit de rendre raison des filiations propres et des dynamiques intérieures de la question. De là l'exigence d'un regard à la fois interne et transversal, attentif aux spécificités des contextes historiques, autant qu'aux trames souterraines de la vie des idées. De là aussi le risque de plusieurs vices de posture : celui du postulat de continuité, qui reposerait sur la supposition d'une constante thématique de deux siècles, organisée autour de l'unité des confessions, de la communauté des doctrines ou de la permanence d'un héritage identitaire ; mais aussi celui de la discontinuité automatique, qui tiendrait dans la tentation de référer d'emblée les ruptures et les transformations de l'idée aux seules nécessités d'une époque, souvent elle-même interprétée sur fond de catégories historiographiques abstraites, par l'émergence des nouvelles « visions du monde » qui parcourent l'histoire intellectuelle de la modernité et lui fournissent ses principaux labels interprétatifs.

Mais la difficulté tient aussi à la diffraction des espaces d'expression de notre objet. Dès les années 1520, la controverse dépasse Wittenberg à Rome pour se prolonger, suivant parfois des ramifications autonomes, parfois aussi dans un mouvement de réaction constante avec ses points d'origine, vers l'Angleterre d'Henri VIII, dans les territoires helvétiques, mais aussi, à Louvain, à Paris, ou à Cologne. Les résurgences de la polémique répondent toujours à des enjeux contextuels, liés au milieu intellectuel de son émergence, ou à ses circonstances sociales, dans l'urgence des querelles de pouvoir et dans les concurrences des traditions qui engagent aussi bien l'autorité civile que la hiérarchie de l'Église. En même temps, l'éclatement géographique des points d'éclosion de la *claritas* n'entame jamais totalement l'unité de la controverse. La possibilité de cette unité tient à la réalité de la circulation matérielle des ouvrages à travers l'Europe, à la mobilité des étudiants et des prédicateurs, à la communauté d'une langue, le latin, qui demeure, sur l'ensemble de notre période, le véhicule de l'enseignement académique¹⁷⁷. Elle tient surtout à la régulation qu'imposent parfois en aval des instances de décisions centralisées, qui constituent comme les points de référence à partir desquels s'organisent les réseaux internationaux du savoir : si les disputes naissent souvent de la plume d'auteurs privés ou locaux, elles se concluent aussi, en bout de chaîne, par des actes d'autorité. Or ces décisions emportent avec elles de

¹⁷⁷ Sur la circulation des idées dans le premier XVII^e siècle, voir pour une introduction : Francis Higman, *Lire et découvrir. La Circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998 ; Jean-François Gilmont (éd.), *La Réforme et le livre : l'Europe de l'imprimé (1517-v. 1570)*, Paris, Cerf, 1990.

très nets effets de normalisation : un arrêt impérial, une bulle pontificale, un décret synodal, ou même une condamnation universitaire peuvent bien réagir d'abord à des enjeux géographiquement situés, la contrainte doctrinale qu'ils exercent en retour par le jeu des rapports de subordination transnationale offre à leurs conclusions une extension européenne. Ils confèrent aussi, parfois, une canonicité précoce à des motifs ou à des nœuds polémiques dont l'écriture pouvait, sans ces effets de sanctuarisation, se diluer en partie dans la contingence de ses conjonctures propres¹⁷⁸.

La difficulté d'une histoire continue de la controverse tient encore à l'extrême diversité identitaire de ses acteurs : diversité de leurs appartenances confessionnelles – ou de leur marginalité –, de leurs statuts institutionnels et de leurs sensibilités personnelles, de leur formation intellectuelle et de leurs motivations. Les disputes opposent parfois des laïcs à des clercs, des philosophes à des théologiens, des rois à leurs sujets, au-delà même de la diversité des obédiences religieuses. La pluralisation des ordres et les divergences dogmatiques au sein même des grandes confessions officielles, comme la multiplication des formes de dissidences à leurs marges, compliquent constamment l'assignation des identités. Le constat concerne l'ensemble des confessions : il interdit d'emblée toute naïveté dans le rapport historique aux idées d'orthodoxie ou de dissidence. Si le contexte de concurrence confessionnelle a favorisé, du milieu du *XVI*^e au milieu du *XVII*^e siècle au moins, une formalisation de plus en plus poussée des normes de foi des confessions, il a en même temps contribué à rendre toute orthodoxie fragile. En quel sens un janséniste peut-il porter, au même titre qu'un jésuite, la doctrine autorisée de l'Église romaine dans la France de la fin du *XVIII*^e siècle¹⁷⁹ ? En quel sens un théologien arminien peut-il encore s'autoriser de la parole réformée à la veille du synode de Dordrecht¹⁸⁰ ? La question se formule ici pour des acteurs qui ne renoncent pas expressément à leur revendication d'appartenance. Le problème se redouble évidemment dans le cas de dissidences plus assumées, qu'elles concernent des mouvements « spiritualistes » et « enthousiastes »¹⁸¹ ou des tendances

¹⁷⁸ Voir surtout ici, pour le concile de Trente, *infra*, chap. 3, §7, et pour le monde luthérien et réformé chap. 4, notamment §1-4. Cf. *infra*, chap. 3, §6.

¹⁷⁹ Sur la question des revendications d'orthodoxie chez les jansénistes, dans le contexte de la controverse contre les huguenots, voir en particulier *infra*, chap. 11, §1-2.

¹⁸⁰ Sur la question arminienne, voir *infra*, chap. 8, §4-5, puis chap. 12, §3.

¹⁸¹ La distinction proposée par Ernst Troeltsch entre « anabaptiste » et « spiritualiste » (*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1923), reprise et popularisée par l'historien George H. Williams dans son ouvrage *The Radical Reformation*, Philadelphie, Westminster Press, 1962, pourrait trouver une origine dans une différenciation opérée par Calvin lui-même, entre ceux des anabaptistes qui restent fidèles à l'autorité de l'Écriture et au principe de la *sola Scriptura*, et les « libertins » qui, par la grâce des révélations intérieures, s'affranchissent de tout attachement contraignant aux lettres sacrées (Calvin, *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, Genève, Jean Girard, 1545). Plus encore que celles de « spiritualiste » ou d'« anabaptiste », la catégorie d'« enthousiaste » demeure quant à elle une notion polémique. Sur l'anabaptisme, en particulier helvétique, du premier seizième siècle, et la question de sa « typologie », voir *infra*, chap. 2, §1.

« sceptiques », « rationalistes » ou « libertines »¹⁸². Elles sont nombreuses à avoir eu une incidence, négative ou positive, directe ou indirecte, dans l'élaboration du motif de la clarté des Écritures. Et dans le détail de l'histoire des doctrines, les orthodoxies se sont aussi construites par un filtrage méticuleux et par une intégration partielle des dissidences. Les prendre en compte, ce n'est pas nécessairement renoncer au schéma confessionnel : c'est au moins compliquer la possibilité de son approche.

La difficulté tient enfin à la pluralité des enjeux et à l'hétérogénéité des champs de discours investis par la controverse. Affirmation dogmatique, débat d'exégèse, question d'autorité, théologie, droit, épistémologie : la pluralité des sphères d'expression de la *claritas* met en cause à la fois son statut et son unité conceptuelle. La dépendance des méthodes de l'exégèse biblique envers les apports des arts du discours (grammaire, dialectique et rhétorique) multipliait d'emblée les points de récurrence du thème de la clarté¹⁸³. L'intégration d'une question d'autorité au cœur de sa formulation devait contribuer à essaimer encore les surfaces intellectuelles de sa diffusion. Principe exégétique, affirmation dogmatique, exigence rhétorique, idéal épistémique, injonction de méthode, catégorie critique : la clarté des Écritures est tout cela à la fois, soit directement, soit par le jeu de sa diffraction progressive dans des sphères de discours ou dans des disciplines d'abord étrangères à son milieu de naissance¹⁸⁴. Cette pluralité se reflète aussi dans la multiplicité des genres discursifs qui en assurent la transmission : écrits de controverses, écrits apologétiques, confessions de foi, sommes théologiques, manuels de rhétorique, catéchismes, sermons, traités philosophiques...¹⁸⁵ La controverse de la clarté de l'Écriture est, sur la longue durée de l'Europe moderne, une controverse tout à la fois centrale et diffuse, majeure et transversale.

Aucune de ces difficultés, pourtant, n'est plus grande que celle qui touche à une certaine constante formelle de la polémique : pendant deux siècles au moins, la

¹⁸² Les guillemets indiquent ici encore la dimension essentiellement critique et polémique de ces catégories. Cette nature polémique dit l'extrême plasticité de leur usage. Elle indique aussi que leur association dans une même ligne de dissidence ne fait souvent sens que *dans le miroir d'une orthodoxie confessionnelle* : sur le plan des épistémologies, mais aussi pour ce qui touche plus spécifiquement aux conceptions de l'Écriture, « sceptiques » et « rationalistes » (cartésiens notamment) incarnent évidemment des tendances antagonistes. Pour une clarification terminologique et historique, au XVII^e siècle, voir *infra*, chap. 5, §5. Cf. plus largement les contributions réunies dans *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, éd. Pierre-François Moreau, Paris, Albin Michel, 2001. Voir en outre les mises au point conceptuelles de Sylvia Giocanti, « Classicisme philosophique et marginalité : scepticisme et libertinage », *Dix-septième siècle*, 224/3 (2004), p. 369-380. Cf., dans une perspective davantage centrée sur le fait confessionnel, les études réunies dans *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, éd. H. Laufhütte et M. Titzmann, Tübingen, Niemeyer, 2006. Sur le « scepticisme » critique, voir *infra*, chap. 6, §4-6 ; sur la question du rationalisme socinien et arminien, *infra*, chap. 8 ; et sur le cartésianisme, *infra*, chap. 10.

¹⁸³ Sur les rapports entre théologie et arts du discours, voir notamment Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.* et Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁸⁴ M. Laerke, « *Claritas scripturae* », art. cité, p. 51.

¹⁸⁵ Sur la question des sources retenues ici, voir *infra*, §11.

controverse sur la *claritas* est demeurée une *controverse confessionnelle*. Ainsi, obscurité et clarté de l'Écriture ont défini à l'époque moderne, non pas seulement les hypothèses ou les convictions de penseurs privés, mais aussi les doctrines officielles de communautés chrétiennes qui ont joui, dans les territoires européens, d'une existence légale et d'un statut d'Églises d'État. À l'écriture de l'histoire de la controverse, ce caractère confessionnel impose à la fois la nécessité de l'unité et le risque de la simplification. Il dicte aussi l'exigence d'un déplacement du regard historique : autant que de retracer les données conceptuelles du débat, ses répétitions, ses déplacements ou ses variations successives, il s'agit de faire ici le récit des mécanismes discursifs et institutionnels qui ont pu contraindre une série de controverses locales à produire des énoncés ayant fini par acquérir durablement le statut de normes de foi. Ce parcours connaît ses aspérités et ses paradoxes. La figure d'Érasme en est une illustration exemplaire si l'on songe que la position post-tridentine de l'Église romaine sur l'obscurité de l'Écriture s'est très largement constituée sur fond de la diffusion, de la reprise et de la systématisation d'un texte, l'*Hyperaspistes I*, rédigé en réponse au *De servo arbitrio* de Luther, qui, comme l'ensemble des œuvres d'Érasme, a été pourtant mis à l'*index librorum prohibitorum* dès 1559¹⁸⁶. On pourrait parler de « confessionnalisation » pour désigner ce processus de rigidification dogmatique des énoncés disputés. En ce sens, la difficulté propre à l'histoire d'une controverse confessionnelle est d'abord celle des possibilités d'une construction polémique des règles de la foi : ou comment la controverse peut prescrire son rythme et sa chronologie à la proclamation d'une parole qui prétend en même temps toujours à l'autorité des vérités éternelles¹⁸⁷.

Mais ce caractère confessionnel soulève aussi, plus en aval, une difficulté touchant cette fois au fait de la *pluralisation* des termes selon lesquelles s'organise la polémique¹⁸⁸. Cette pluralisation est d'abord celle des acteurs et des communautés qui s'y trouvent engagés : à aucun moment, « protestants » et « catholiques » ne constituent des entités monolithiques. L'existence d'au moins deux confessions institutionnalisées du protestantisme dans le Saint-Empire après 1648 – la confession luthérienne et la confession réformée¹⁸⁹ –, et de la construction d'une mouvance calviniste internationale dès la fin du XVI^e siècle pose d'emblée le problème de la signification de l'unité des protestants autour de l'affirmation de la

¹⁸⁶ Sur l'argumentation anti-luthérienne de l'*Hyperaspistes I* et sa réception catholique avant et après le concile de Trente, voir notamment *infra*, chap. 3, §3-5, chap. 4, §4.

¹⁸⁷ Voir à ce sujet la discussion de cette introduction, *infra*, §6.

¹⁸⁸ Sur la notion de « pluralisation », d'abord forgée dans le cadre d'une critique du paradigme de la « confessionnalisation », pour désigner la « pluralisation interne » de la confession luthérienne, voir notamment Thomas Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, en particulier p. 140-146 ; *id.*, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 702-709.

¹⁸⁹ Depuis la Paix de Westphalie – qui voit la reconnaissance officielle de la confession réformée – si l'on considère seulement le Saint-Empire ; mais aussi bien avant, à Zurich (1523), à Bâle (1529) ou à Genève (1536) où les doctrines de Zwingli ou Calvin sont reconnues par les autorités civiles comme *verae doctrinae*, doctrines autorisées de la cité. Voir sur ces sujets *infra*, chap. 2, §2, chap. 3, §6, chap. 4, §1.

claritas. Cette unité est à la fois un fait et une impossibilité. *De facto*, luthériens et réformés disent la même chose sur la clarté de l'Écriture¹⁹⁰. Que peut cependant signifier cette unité de doctrine « du » protestantisme à une époque où la norme doctrinale ne paraît se dire que dans l'enceinte d'une confession ?

Le fait de la pluralisation des termes de la controverse engage évidemment aussi la question de la place des dissidences dans la construction de la doctrine de la clarté scripturaire. On rappelait plus haut l'extrême diversité identitaire des acteurs du débat. On sait toute l'importance des humanistes – d'Érasme, mais aussi de Castellion ou de Cassander – dans l'éclosion du problème de la *claritas*¹⁹¹. Il faudrait ici aussi rappeler toute l'importance de la « Réforme radicale »¹⁹². À cet égard, la proclamation de la clarté de la Bible paraît souvent se frayer son chemin dans les Réformes ecclésiales *entre* la doctrine romaine du magistère doctrinal de l'Église et les aspirations d'égalité sacerdotale portées par les mouvements spirituels issus de la « Réforme Radicale »¹⁹³. Le constat doit-il nous faire renoncer à l'idée d'une primauté de la critique catholique dans le processus de construction de la doctrine protestante de la clarté des Écritures ? Faudrait-il dès lors envisager la controverse sur la clarté dans les termes d'une triade qui irait du catholicisme aux deux confessions protestantes, en passant par les diverses formes de spiritualisme et d'anabaptisme ?¹⁹⁴ Cette logique d'extension pourrait nous conduire tout autant à l'hypothèse d'une *quadrature*, qui intégrerait aussi les dissidences humaniste, rationaliste ou critique, et avec elles l'antitrinitarisme socinien¹⁹⁵.

Ce problème de la pluralisation de la controverse n'est pas épuisé par la question des influences dissidentes dans l'élaboration de la doctrine de l'orthodoxie ou, si l'on peut dire, par l'incidence de la dissidence *en amont*. En aval, ce processus de pluralisation pose également la question de la possibilité d'un usage non confessionnel du motif de la clarté de l'Écriture, *une fois constituée* la polarisation

¹⁹⁰ Je n'entends pas dire par là, évidemment, que tous les auteurs luthériens et tous les auteurs réformés proposent, sur l'ensemble de notre période, une formalisation *partout identique* de la doctrine de la *claritas Scripturae*, mais seulement qu'à chaque époque considérée, les différences de doctrine ou de formulation qui peuvent sensiblement distinguer deux théologiens luthériens entre eux, ou deux théologiens réformés entre eux, ne sont jamais plus notables que celles qui opposent deux auteurs des deux confessions. En bref, il n'y a pas une doctrine luthérienne et une doctrine réformée distinctes de la *claritas*, malgré d'importantes controverses sur l'usage de la règle de la raison en exégèse. Voir sur ce point la discussion *infra*, chap. 7, §1.2.

¹⁹¹ Sur Castellion, voir *infra*, chap. 6, §5 ; sur Cassander, voir les remarques *infra*, chap. 4, conclusion.

¹⁹² Voir la discussion *infra*, chap. 2, §1. Pour une tentative d'intégration de la « Réforme Radicale » à l'histoire de la Réforme et de son identité, on pourra se rapporter aux travaux de Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation, op. cit.*, p. 464-505 ; *id.*, *Thomas Müntzer. 'Zwickauer Propheten' und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation*, Mülhausen, Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 2010.

¹⁹³ Voir pour une illustration exemplaire avec les *Décades* de Bullinger : *infra*, chap. 4, §3, puis, dans les sommes théologiques de la haute orthodoxie, chap. 7, §4-6.

¹⁹⁴ Sur la question de la typologie des anabaptismes au XVII^e siècle, et la validité de la distinction classique d'un anabaptisme bibliciste et d'un mouvement plus globalement spiritualiste, voir *infra*, chap. 2, §1.

¹⁹⁵ Sur le socinianisme, et la question du rationalisme exégétique : *infra*, chap. 8, notamment §3.

polémique de la notion. La question, dès lors, n'est plus seulement de savoir quel rôle ont pu jouer les dissidences dans l'émergence du problème de la clarté et dans la construction de sa doctrine, mais de s'interroger aussi sur les conditions, les significations et la portée d'une reprise neutralisée ou même parfois subversive de l'emblème de la *claritas* dans des champs de discours ou dans des univers intellectuels d'abord étrangers à toute revendication d'appartenance confessionnelle. La question se pose évidemment au XVII^e siècle concernant la diffusion des traités d'exégèse protestante, massivement investis par des enjeux dogmatiques, mais dont les apports techniques, sur le plan de la philologie ou des règles dialectiques d'interprétation¹⁹⁶, ont pu être largement remobilisés en dehors des cercles des orthodoxies confessionnelles. À sa manière, cette difficulté relance aussi le débat classique sur les marges transconfessionnelles du savoir, en particulier pour ce qui concerne les aspects de méthode : celle de l'humanisme et du ramisme¹⁹⁷, bien évidemment, mais aussi, plus tard, celle du cartésianisme, au centre de la redéfinition d'un idéal épistémique de clarté¹⁹⁸.

La cristallisation confessionnelle et la pluralisation interne apparaissent dès lors comme les deux dynamiques essentielles de la controverse sur la clarté de l'Écriture à l'âge moderne. Une tentation serait de référer cette partition conceptuelle à deux séquences distinctes de l'histoire de la polémique. L'âge de la confessionnalisation couvrirait globalement le premier centenaire de cette histoire, de 1520 à 1620 – de l'*Assertio* de Luther aux grands traités systématiques de l'orthodoxie protestante ; de l'excommunication du premier Réformateur au Synode de Dordrecht¹⁹⁹. À la suite, l'âge de la pluralisation prendrait en charge le gros du XVII^e siècle, avec la prolifération de ses dissidences, l'éclosion de son rationalisme et la généralisation de ses pensées critiques²⁰⁰. Cette conversion chronologique de la distinction conceptuelle n'irait pourtant pas sans simplification. D'une part, le processus de confessionnalisation ne s'arrête pas, au moins sur le plan d'une histoire des doctrines, avec le Synode de Dordrecht ou avec la Paix de

¹⁹⁶ La question renvoie au débat sur la rationalisation de l'exégèse protestante à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle dans le contexte du débat sur la préhistoire de l'herméneutique : voir à ce sujet notamment la discussion introductive *infra*, chap. 5, §1, puis chap. 9, §1.

¹⁹⁷ Sur l'humanisme comme « potentiel de décomposition » de la confessionnalisation : voir Wolfgang Reinhard, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », in *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, éd. id. et H. Schilling, Münster, Aschendorff, 1995, p. 431. Voir à ce sujet P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 562-565. Sur la question de la « transconfessionnalité » ou de l'« aconfessionnalité » de l'humanisme, cf. Erika Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, New York, Oxford University Press, 2000. Cette question est au centre de mon cinquième chapitre, *infra*, en particulier §6. Sur la question des marges transconfessionnelles, au-delà même de l'« harmonisation » des *méthodes* de l'enseignement, voir aussi les études réunies dans *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, éd. K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann et H. Lehmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.

¹⁹⁸ *Infra*, chap. 10, §1.

¹⁹⁹ C'est l'objet des chapitres 1 à 7 : *infra*.

²⁰⁰ C'est l'objet des chapitres 8 à 12 : *infra*.

Westphalie ; d'autre part, et peut-être plus essentiellement, l'histoire précoce de la construction de la doctrine de la clarté des Écritures au XVI^e siècle nous inviterait plutôt à voir les phénomènes de pluralisation et de diffraction du débat confessionnel comme des processus très largement imbriqués au cœur même de la dynamique de confessionnalisation. Le premier âge des orthodoxies n'est pas moins riche en « marginalités » que le XVII^e siècle. C'est de l'échange constant des centres de décisions confessionnelles avec ces « bordures » doctrinales, parfois internes, que sont nées les orthodoxies religieuses. En retour, l'exclusion ou l'intégration des pensées périphériques a contribué à redéfinir aussi bien le sens de cette orthodoxie que l'autorité des instances chargées d'en fixer la norme²⁰¹. Confessionnalisation et pluralisation apparaissent, par là, comme deux tendances simultanées et interdépendantes.

7. Confessionnalisation et histoire des doctrines

Il reste à préciser le sens qui peut être conféré à cette idée de confessionnalisation dans son application à un motif – celui de la clarté des Écritures – qui relève d'abord de l'histoire des doctrines²⁰². Malgré son ancrage dans l'histoire sociale et politique, le paradigme de la confessionnalisation s'est imposé, depuis maintenant quarante ans, comme un référentiel obligé pour écrire l'histoire d'un objet dont l'émergence s'arrime d'une manière ou d'une autre à l'histoire religieuse de la première modernité²⁰³. Par référentiel, il faut alors entendre la cardinalité d'un point de retour constant : quelle que puisse être l'hétérogénéité réciproque des logiques sociales et

²⁰¹ Voir sur ce point l'ouvrage de Kenneth G. Appold, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 ; et les discussions *infra*, notamment chap. 2, §6, chap. 4, conclusion, chap. 6, §4-6.

²⁰² Pour une application de la catégorie de la confessionnalisation à l'histoire intellectuelle, voir notamment les travaux d'Erika Rummel : *ead.* (éd.), *Biblical Humanism and Scholasticism in the age of Erasmus*, Leyde, Brill, 2008 ; *ead.*, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, *op. cit.* Pour une histoire théologique de la confessionnalisation, voir aussi Robert Kolb, et en particulier son « Introduction », in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, éd. *id.*, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 1-14. Cf. aussi les suggestions de Lee Palmer Wandel, « Confessions », in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, éd. T. M. Safley, Leyde/Boston, Brill, 2011, p. 21-43 ; et les articles de Philippe Büttgen référencés *supra*, note 4.

²⁰³ Pour les données essentielles du « paradigme » de la confessionnalisation, voir *infra*, chap. 4, §1. Pour remonter à la source, et dans une perspective toujours introductive : Wolfgang Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), p. 257-277 ; *id.*, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », art. cité, p. 419-452 ; Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1981. On pourra également se reporter à l'état des lieux de Thomas A. Bradley Jr., « Confessionalization – The Career of a Concept », in *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, éd. J. M. Headley *et al.*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 1-20 ; ou Jörg Deventer, « 'Confessionalization'. A Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics and Society in Early Modern East-Central Europe ? », *European Review of History* 11/3 (2004), p. 403-425. Pour un point de vue récent, davantage axé sur l'histoire du droit, cf. aussi les études réunies dans *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kulturwirkungen der Reformation*, éd. C. Strohm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.

des logiques plus strictement intellectuelles, le fait de la confessionnalisation demeure, dans la première modernité, l'horizon contextuel des productions savantes²⁰⁴. Du reste, la constance du retour paraît en l'espèce suffisamment assurée pour que sa nécessité s'éprouve jusque chez ses contradicteurs : c'est par opposition à la théorie confessionnaliste que les partisans de la micro-histoire, attentive aux faits de résistance ou aux marges de la « discipline »²⁰⁵, et de l'histoire réflexive, centrée sur l'auto-appropriation des normes par les sujets²⁰⁶ ou la perspective interne des confessions²⁰⁷, justifieront la pertinence de leur approche concurrente. À cet égard, la confessionnalisation demeure une histoire dominante au double sens, absolu et relatif, de la domination : parce que ses catégories informent spontanément notre compréhension des phénomènes de la première modernité européenne, et parce que toute histoire alternative tendra à se comprendre elle-même de prime abord comme une critique du paradigme qui règle cette compréhension.

On ferait pourtant violence à l'intention de Reinhard et Schilling si l'on prétendait que la confessionnalisation se donnait pour tâche fondamentale de cerner le fait confessionnel dans sa logique interne. En l'espèce, l'objection d'insuffisance pointerait moins la réalité d'une lacune que la nature même d'un objet : celui de Reinhard et Schilling est l'État moderne, dans sa structuration juridique et dans

²⁰⁴ Sur la question de la validité géographique du paradigme de la confessionnalisation, et de son extension au-delà du Saint-Empire, voir notamment : Christophe Duhamelle, « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et culture religieuse* 26/3 (2013), p. 59-74 et les contributions réunies dans le volume *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, éd. V. Leppin et A. Wien, Stuttgart, Steiner, 2005. Pour une critique plus radicale, voir aussi Cornel Zwieler, « 'Konfessionalisierung' europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion », in *Reformation und Recht, op. cit.*, p. 1-51. Étant donné que je ne retiendrai ici qu'un aspect bien particulier du paradigme (notamment son parti pris comparatif, voir *infra*, §5), étant considérée aussi la centralité du contexte allemand dans l'histoire de la controverse sur la *claritas scripturae*, en particulier au XVII^e siècle, cette extension ne me semble pas problématique ici.

²⁰⁵ Pour une critique du macro-historicisme de Reinhard et Schilling, voir surtout Heinrich Richard Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992 ; et la réponse de Heinz Schilling, « Disziplinierung oder 'Selbstregulierung der Untertanen'? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht », *Historische Zeitschrift* 264 (1997), p. 675-691. Sur les marges et les ratés de la « discipline » dans des cas concrets et dans l'espace genevois, voir notamment : Christian Grosse, *Les Rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, XVI^e-XVII^e siècles*, Genève, Droz, 2008 ; Karen Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva: the Shaping of a Community, 1536-1564*, Aldershot, Ashgate, 2005.

²⁰⁶ Sur l'importance des stratégies d'« auto-appropriation », voir notamment les suggestions de Luise Schorn-Schütte, « Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma? », in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, éd. J. Bahlcke et A. Strohmeyer, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 63-77.

²⁰⁷ Sur la question de la culture confessionnelle chez Kaufmann, voir *infra*, §4. Ajoutons ici les contributions réunies dans le volume *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09-02.10.2004*, éd. K. von Greyerz, T. Kaufmann et A. Schubert, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008. Cf. aussi, pour une critique de la confessionnalisation, Kaspar von Greyerz, « L'Histoire religieuse (*Religionsgeschichte*) dans l'historiographie de langue allemande », in *Religion ou confession, op. cit.*, p. 73-101.

l'exercice concret de son administration territoriale²⁰⁸. De ce point de vue, l'histoire politique et sociale de la confessionnalisation rencontre dès l'abord l'objet confessionnel comme une matière étrangère : moins comme un objet propre que comme un facteur d'interprétation exogène. De part en part, son horizon d'intelligibilité demeure spontanément politique : c'est celui de la construction de l'État administratif moderne, dont la souveraineté territoriale se serait construite, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, par une capacité accrue à normer et à discipliner l'existence sociale de ses sujets²⁰⁹. La confession surgit en chemin comme un vecteur explicatif : c'est parce qu'il est intrinsèquement confessionnalisé, parce qu'il emprunte ses stratégies de discipline à une discipline portée par les Églises, ou plutôt qu'il les porte en lui-même comme État confessionnel, que l'État territorial moderne a pu connaître une remarquable accélération de son pouvoir de centralisation normative²¹⁰.

On aurait tort, ce faisant, d'attendre du paradigme qu'il adopte sur l'objet « confession » un regard intérieur : il ne le peut pas, parce qu'il repose sur une approche comparative qui vise moins à pointer les spécificités des confessions qu'à apprécier leurs équivalences fonctionnelles eu égard à leurs effets de modernisation²¹¹ ; mais surtout il ne le veut pas parce qu'au fond la « confession » n'a jamais été, pour lui, un objet *originaire*²¹². Au « confessionnaliste », l'omission de l'histoire de la théologie et des doctrines apparaîtra à ce titre comme une ascèse nécessaire, comme une « mise entre parenthèse » dont l'exigence renverra tout autant à la clôture d'un sujet qu'aux nécessités internes d'une méthode²¹³. Clôture d'un sujet, tout d'abord, parce que si la forme et les effets de la doctrine – la conjoncture de son élaboration, le contexte de son enseignement et surtout les modes de son efficacité sociale dans la prédication, le catéchisme ou la confession de foi – intéressent directement une histoire fonctionnaliste des confessions, le

²⁰⁸ Sur cette centralité politique, voir notamment Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45 ; Wolfgang Reinhard, « Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Kongessionellen Zeitalters », *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), p. 226-252.

²⁰⁹ Sur cet aspect, voir Heinz Schilling, *Das konfessionnelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur*, in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, *op. cit.*, p. 13-62.

²¹⁰ C'est le fond de l'hypothèse fonctionnaliste : cf. *ibid.*, p. 13-23 ; W. Reinhard, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in *Bekenntnis und Geschichte Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, éd. *id.*, Munich, Vögel, 1981, p. 174-179 ; *id.*, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », art. cité, p. 419-452.

²¹¹ Sur l'hypothèse spécifique de la modernisation, voir notamment H. Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45 ; W. Reinhard, « Gegenreformation als Modernisierung? », art. cité, p. 226-252.

²¹² Voir sur ce point les remarques de Philippe Büttgen, dans « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 560-565 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 420-435.

²¹³ W. Reinhard, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », art. cité, p. 435. Voir à ce sujet P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 565 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 424.

contenu intellectuel de cette doctrine tombe en dehors de son champ de compétences²¹⁴. À ce titre, l'historien de la confessionnalisation pourra bien s'attacher à l'organisation universitaire du cursus des études, à l'articulation de la théologie « scolastique » des académies et de la théologie « populaire » des sermons, ou même au *fait* de la prolifération des confessions de foi et à la manière dont celles-ci s'intègrent au droit étatique pour régler les croyances et contraindre les pratiques²¹⁵. Mais il ne pourra en revanche, sinon par accident, prêter une attention spécifiée à l'argumentation d'un théologien sur la Trinité, aux motifs doctrinaux sur lesquels s'accroche une controverse théologique, ou même plus largement aux déplacements subtils qui travaillent les expressions de la doctrine dans la longue durée de la théologie moderne²¹⁶.

Mais cette prudence quant à l'objet devient aussi une nécessité de méthode, parce qu'en plus d'être simplement un sujet étranger, la réalité des doctrines pourra apparaître à l'historien de la confessionnalisation comme un terrain glissant, qui contribuera à marquer des spécificités accessoires ou à construire des régimes d'autonomie artificiels – autonomie des logiques doctrinales, autonomie des logiques de croyance – en masquant en retour le fait global de l'harmonisation des enseignements et des pratiques²¹⁷. C'est en ce sens que Wolfgang Reinhard pouvait, il y a trente ans déjà, adosser son programme de recherche à la nécessité d'une « mise entre parenthèse méthodologique » de l'histoire de la théologie²¹⁸. Cette nécessité doit s'entendre au sens fort d'une exigence : elle est la nécessité d'une hygiène de recherche qui relève bien davantage d'une ascèse ou d'une *epokhè* scientifiques que d'un simple aveu d'incomplétude²¹⁹. Si l'histoire de la théologie doit être biffée du projet « confessionnaliste », ce n'est pas seulement, en effet, parce que l'objet doctrinal y serait provisoirement superflu, suivant une chronologie des priorités qui conférerait une prééminence, si l'on peut dire circonstancielle, à l'histoire sociale et politique. C'est d'abord parce qu'il y est intrinsèquement risqué eu égard à l'objet de l'enquête : parce qu'en prêtant son attention aux *originalités* de l'identité doctrinale, aux effets de variations, à la surenchère des différences ou à la maximisation des logiques de clivage, l'histoire de la théologie complique et

²¹⁴ W. Reinhard, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », art. cité, p. 435 ; *id.*, « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 260-261 ; H. Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », art. cité, p. 39 ; *id.*, *Das konfessionnelle Europa*, *op. cit.*, p. 17-24

²¹⁵ Cf. Thomas Kaufmann, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997 ; *id.*, « Théologie, université, société. Quelques remarques sur le premier protestantisme du point de vue de l'histoire de l'Église », in *Religion ou confession*, *op. cit.*, p. 461-484. Voir aussi les contributions réunies dans le volume collectif, *Lutheran Ecclesiastical Culture: 1550-1675*, *op. cit.*

²¹⁶ Ici encore, cf. W. Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 260-261 ; H. Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », art. cité, p. 39.

²¹⁷ Voir à ce sujet P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 565 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 424.

²¹⁸ W. Reinhard, « Was ist katholische Konfessionalisierung? », art. cité, p. 435.

²¹⁹ Sur l'idée d'une « hygiène scientifique » : *ibid.*

retarde l'accès au fait de la confessionnalisation comme équivalence fonctionnelle des confessions²²⁰.

Le travail que je présente ici relève au contraire d'une histoire des doctrines : histoire du motif de la clarté de l'Écriture, et histoire de son intégration ou de sa désintégration progressive au corps des doctrines autorisées. Évidemment, cette « histoire des doctrines » doit s'entendre au sens objectif du génitif, comme une histoire de l'*objet* doctrine, et non comme une histoire elle-même doctrinale²²¹. À ce titre, le label n'indique en lui-même la préférence pour aucun parti pris de méthode : il ne dit pas le choix d'une approche systématique ou décontextualisée, encore moins l'aveu d'un ancrage confessionnel. Du reste, la nécessité du nom est portée ici par la remarquable constance avec laquelle nos auteurs nomment eux-mêmes leur objet : de Luther à Calvin, de Thomas More à Bellarmin, de Servet à Spinoza tous, « orthodoxes » ou « hétérodoxes », « catholiques » ou « protestants », « consensuels » ou « subversifs », se proposent d'exposer une *doctrine de l'Écriture*, et d'en articuler l'exhumation aux *contraintes de clarté* qui scandent les textes canoniques²²². Notre objet entretient à cet égard un rapport encore plus direct à l'idée ou à l'idéal de doctrine que les articles fondamentaux des confessions de foi. En plus d'être elle-même une doctrine – un *locus theologicus* –, la clarté de l'Écriture est aussi une matrice du problème épistémologique des conditions de la vérité doctrinale en général, de la *vérité de toute doctrine*²²³. De ce point de vue, les objections qu'on oppose parfois à l'histoire doctrinale des théologiens n'ont pas à nous retenir ici, ni *a fortiori* à motiver le refuge dans des alternatives lexicales qui n'auraient d'autres mérites, eu égard au sens de cette étude, que leur imprécision.

En revanche, ces objections doivent dicter un certain nombre de précaution de méthode, au-delà de l'évidente mise en garde contre les logiques apologétiques ou la survivance de partis pris tacitement confessionnels. La première d'entre elles nous porte au refus d'une histoire systématique, où la préférence irait à la seule restitution des logiques conceptuelles, sans égard aux intentions, aux formats et aux circonstances des doctrines²²⁴. Du reste, cette précaution ne vise pas spécifiquement la théologie ou la philosophie : elle se rencontre et doit se rencontrer partout où le *contenu* d'un enseignement est en droit séparable du contexte et de la forme de son

²²⁰ P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 565 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 424.

²²¹ *Ibid.*, p. 434-437.

²²² Voir, dans l'ordre : *infra*, chap. 1, §3-4 et chap. 2, §4, chap. 6, §3, chap. 2, §5, chap. 7, §2, chap. 6, §5, chap. 12, §2.

²²³ *Infra*, chap. 4, §6-7, chap. 7, §4-6.

²²⁴ C'est le cas, malgré toutes ses immenses qualités, d'un ouvrage comme celui de Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4 vols., Grand Rapids, Baker, 1987-2003. Sur l'influence de cette méthode « systématique » sur la *continuity thesis* en histoire de la théologie, voir mes remarques *infra*, §10. Voir à ce sujet aussi, l'importante mise au point de Christoph Strohm, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », in *Calvinus praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research*, éd. H. J. Selderhuis, Genève, Droz, 2004, p. 65-106.

élaboration²²⁵. En retour, le mot d'ordre de la contextualisation pourra recouvrir une gamme d'exigences extrêmement large, de l'histoire biographique à l'histoire sociale. Il commandera de situer le sens d'un ouvrage dans le parcours personnel de son auteur, d'étudier les conditions matérielles du livre et l'histoire de son édition, de référer les effets d'une doctrine à l'organisation universitaire de son enseignement et à ses réseaux politiques et ecclésiastiques, ou encore de comprendre comment cet enseignement s'articule concrètement aux « mentalités collectives », que ce soit sur le mode de la réaction ou de la réflexion, de la diffusion et de la transmission, ou, éventuellement aussi, des résistances et des confrontations²²⁶. Aucun de ces motifs n'est étranger à l'effort entrepris dans ce travail, et partout où celui-ci pêchera par défaut de contextualité, ce défaut devra être retenu comme tel, et non pas comme un choix délibéré.

8. Histoire confessionnelle et réflexivité doctrinale

Pour le récit de la controverse sur la clarté scripturaire, l'exigence d'une histoire en contexte renvoie toutefois à une nécessité plus interne, qui s'inscrit aussi au cœur de notre objet, et à sa manière toute particulière de réfléchir, jusque dans les détails érudits des polémiques, la réalité du fait confessionnel. Le thème de cette réflexion pourrait faire signe vers le programme de recherche élaboré depuis une vingtaine d'années par Thomas Kaufmann. En s'opposant à l'approche « comparative » et « fonctionnaliste » de la confessionnalisation, l'auteur de la grande *Histoire de la Réformation*²²⁷ énonçait dès 1998 la nécessité d'une « perspective interne », qui approfondirait le regard intérieur d'une culture confessionnelle, sans la référer d'emblée aux dynamiques *relatives* de différenciation ou d'imitation²²⁸. L'enjeu est de saisir toute l'épaisseur et la spécificité des cultures d'Église, en montrant notamment comment les productions intellectuelles d'une confession « réfléchissent » un « monde de la vie », ici défini par l'équivalence de la « culture » et des « mentalités »²²⁹. Contre le fonctionnalisme de Reinhard et Schilling, la catégorie de la réflexion recouvre alors une double signification

²²⁵ Voir ici encore P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 558-576.

²²⁶ Sur cette discussion, voir aussi les mises au point éclairantes de Jonathan Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006, p. 15-26.

²²⁷ Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, op. cit. Trad. fr. : *id.*, *Histoire de la Réformation. Mentalités, religion, société*, trad. J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2014. Cf. aussi, particulièrement pour ce développement : *id.*, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

²²⁸ T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, op. cit., voir en particulier p. 7-8 sur les questions de méthode. Cf. *id.*, « La Culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode », *Études germaniques* 57/3 (2002), p. 437-438.

²²⁹ Thomas Kaufmann, « Religion und Kultur – Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers », *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), p. 397-405. Voir sur ce point P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 566-576 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, en particulier p. 418-428.

méthodologique et objective, qui indique le besoin d'étudier la manière dont la confession interprète elle-même sa propre réalité – jusqu'à l'idée qu'elle se forge de son rôle dans l'histoire –, mais aussi la manière dont les productions intellectuelles « réfléchissent » une culture confessionnelle, qui constitue comme une « matrice » herméneutique de son rapport au monde et aux hommes²³⁰. Pour cela, l'historien exploite des registres de sources extrêmement variés, de la littérature savante à la littérature populaire : traités dogmatiques, commentaires bibliques, catéchismes, traité de piété, libelles, gravures, correspondances, sermons...²³¹

La force et la difficulté d'une histoire des cultures confessionnelles se concentrent peut-être toutes entières dans cette catégorie de la réflexion, dans les hésitations qu'elle nourrit quant à l'*objet* même de l'historien : en quel sens, au juste, la doctrine d'une confession devrait-elle « réfléchir » son « monde vécu » ? Au-delà de Kaufmann, cette réflexion est parfois conçue sous le mode de l'écho – comme un reflet lointain qui porterait, depuis son monde de signes, l'expression et la trace d'une réalité culturelle placée hors de lui²³². À cet égard, les évocations de la réflexivité pourront certes apparaître comme un simple subterfuge pour parer à l'objection d'une histoire hors-sol, comme s'il suffisait de proclamer que les textes *expriment* une mentalité collective pour que l'histoire des idées cesse en même temps d'être une histoire abstraite²³³. Mais, chez Kaufmann, cette réflexion dira aussi le rêve d'une certaine indistinction du *théologique* et du *culturel*, d'une histoire qui, en brandissant le constat de l'« omniprésence » de la religion et de l'Église²³⁴, pourra retarder le moment du choix méthodologique entre le monde de la vie et le monde des idées, l'histoire des cultures et l'histoire des textes²³⁵. Certes, les objets de Kaufmann (littérature de piété, sermons, libelles, gravures, pamphlets, au-delà des traités théologiques²³⁶) facilitent d'emblée cette rencontre, en plongeant spontanément la théologie dans ses effets sur le monde. Toutefois, la légitimité de l'indistinction n'est pas établie par elle-même avec la multiplication des sources, populaires ou savantes. Quelle que soit la nature du texte retenu, le problème

²³⁰ Sur cette idée d'une « matrice » de l'interprétation, voir en particulier T. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, *op. cit.*, p. 9-13 ; *id.*, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, *op. cit.*, p. 50-87.

²³¹ *Ibid.*, p. 7-8 ; *id.*, *Konfession und Kultur*, *op. cit.*, p. 9-10. Voir à ce sujet P. Büttgen, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 434-437.

²³² Voir par exemple H. Schilling, *Das konfessionnelle Europa*, *op. cit.*, p. 55-56.

²³³ Voir par contraste les perspectives éclairantes suggérées par Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin/New York, De Gruyter, 1996, p. 540-652.

²³⁴ T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg*, *op. cit.*, p. 7.

²³⁵ Voir à cet égard, et notamment sur le refus de séparer la « théologie » et la « piété » : *ibid.*, p. 138-150 ; P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », *op. cit.*, p. 571-572.

²³⁶ Voir par exemple T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 300-319.

méthodologique des conditions du passage de l'objet textuel à l'objet culturel reste un problème en soi, pour les *loci theologici* comme pour les *Flugschriften*²³⁷.

Ici, le choix d'une histoire des doctrines commandera plus clairement le refus des arrières-mondes historiques. De cette histoire, le texte reste tout à la fois un témoin et un sujet, et si la construction de l'objet doctrinal procède aussi d'une certaine abstraction opérée à partir d'un matériau textuel parfois épars et fragmentaire, cette abstraction se confond en même temps avec un geste de généralisation *effectivement* pratiqué par les acteurs eux-mêmes, lorsqu'ils identifient délibérément la « doctrine céleste » et l'« Écriture Sainte », ou les articles de la vérité salutaire et leur formule particulière dans la confession de foi. De ce point de vue, le passage de la matérialité du texte à l'abstraction de la doctrine est un parti pris méthodologique moins lourd que celui qui, par-delà les supports textuels, entendrait hypostasier aussi la réalité d'une « culture » ou d'une « mentalité », à plus forte raison un « esprit » ou une « vie intellectuelle »²³⁸. Il ne s'agit pas de réduire la portée sociale des doctrines : de fait, les confessions de foi sont tout à la fois des textes théologiques et des réalités juridico-confessionnelles, dont la « pratique », dans des actes de parole spécifiques, sert aussi à déclarer, vérifier ou régler la foi des sujets. En même temps, pour décisive que soit cette effectivité de la doctrine, elle n'en laisse pas moins de s'exercer à partir d'un support qui conserve, jusque dans sa mise en parole, sa structuration spontanément textuelle. Avec ou au-delà de Kaufmann, il faudra donc affirmer que la vraie réflexion est en même temps intérieure : la doctrine réfléchit le monde vécu non comme sa trace, rétrospective et lointaine, mais comme son élément interne, comme un élément qui, en plus d'appartenir lui-même à la surface qu'il réfléchit, en livre aussi une certaine forme d'intelligibilité. Pourquoi faudrait-il alors renoncer au projet d'une histoire des doctrines ?

Assurément, cet élément doctrinal ne capte pas l'intégralité de la richesse d'une « culture », si l'on veut voir là la prétention à une nouvelle histoire totale. Il n'en constitue pas même une matrice ou une grille de lecture *privilegiées*²³⁹, en ce sens où la doctrine découvrirait un principe de déchiffrement plus spontanément opératoire que celui des pratiques, des normes ou des mentalités. À cet égard, l'histoire des doctrines ne témoigne au fond que d'elle-même, et se prémunit du même coup contre l'accusation d'« animisme » autrefois portée par Jean Wirth au sujet des généralisations de l'anthropologie historique des religions²⁴⁰. Mais de cette totalité, époque ou monde, l'objet doctrine offre en même temps une *positivité*,

²³⁷ *Ibid.*, p. 303-313.

²³⁸ Voir à ce sujet aussi les conclusions de Jean-Pierre Cavaillé, « Pour en finir avec l'histoire des mentalités », in *id.*, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 485-502.

²³⁹ T. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, *op. cit.*, p. 9-10.

²⁴⁰ Voir notamment Jean Wirth, « Performativité de l'image ? », in *La Performance des images*, éd. A. Dierkens, G. Bartholeyns et T. Golsenne, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 125-135.

qui pour ne pas être intégrale n'en est pas moins intégrative. Par son rapport à la définition des normes, il laisse transparaître à sa manière une *certaine* intelligibilité de la culture dont il dépend²⁴¹. À ce titre, l'objection d'abstraction ne doit atteindre l'historien des doctrines, ni du point de vue de son objet, ni du point de vue de sa méthode. La doctrine n'a évidemment aucune autonomie réelle si l'on entend par là une indépendance objective vis-à-vis de ses conditions de production universitaires, sociales, politiques, et finalement culturelles, ni aucune autonomie épistémique si l'on veut y voir l'occasion d'énoncer une clause d'exclusivité pour la recherche. Contre cet esprit de soupçon qui pousse parfois les historiens à convertir, chez les autres, une pratique en une affirmation, et à voir dans l'exercice particulier d'un type d'histoire la nécessité implicite d'une adhésion de son auteur à l'idée de la supériorité de l'exercice en question – comme si l'on devait déduire du choix d'un parcours, la conviction tacite que ce parcours était au fond le seul possible – contre cet esprit de soupçon, donc, il s'agit d'abord de rappeler, ici comme ailleurs, les vertus du pluralisme.

Prise selon ces deux acceptions, l'objection d'abstraction peut, du reste, valoir pour tous les autres objets de l'histoire, y compris et surtout pour les pratiques²⁴² et les mentalités²⁴³. Mais si l'on entend par « autonomie » la possibilité de dégager méthodologiquement, et dans un processus d'abstraction assumé, la réalité d'une instance qui, depuis son point de vue partiel, offre *une certaine expression monadique* d'un fait d'époque, l'autonomie de l'objet doctrine est non seulement possible, mais en un sens aussi inévitable. À choisir, cette autonomie est même mieux assurée pour l'objet doctrinal, par là que son support d'expression autorise d'emblée des processus d'idéalisation qui permettent en retour d'en dégager des formes typiques, mais aussi d'en apprécier les marges, les jeux ou les points de rupture. À cet égard, il est plus facile, et surtout plus certain, de repérer, dans la masse des textes où s'affirme toute la diversité des sentiments, des pensées et des opinions d'auteurs, des « doctrines-types », avec leurs lieux de disjonction et leurs lignes de faille, que de déceler des « pratiques-types », majoritaires ou marginales, dans la diversité des documents, souvent institutionnels, qui devraient en porter témoignage²⁴⁴.

²⁴¹ Voir à ce sujet aussi : Volker Leppin, « Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin », in *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischen Anspruch*, éd. id., W, Kinzig et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004, p. 223-234.

²⁴² Voir aussi sur la question Philippe Büttgen, « Le Contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel Certeau », in *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques*, éd. id. et C. Jouhaud, Francfort, Klostermann, 2008, p. 69-98.

²⁴³ Il est vrai que la critique de l'histoire des mentalités est peut-être aujourd'hui plus généralisée que l'histoire des mentalités elle-même. Pour une première entrée, voir par exemple, et au-delà des conclusions de Jean-Cavaillé mentionnées *supra*, les travaux de Geoffrey E. R. Loyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

²⁴⁴ Sur les difficultés d'une histoire des pratiques élaborée à partir des sources institutionnelles comme peuvent l'être, dans le monde calviniste, les registres de consistoire, voir les remarques de Christian Grosse, « L'Histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique

Mais cette autonomie méthodologique ne peut avoir un sens que si la doctrine est prise dans toute l'épaisseur de ce qu'on peut appeler son institution – par le contenu intellectuel d'un enseignement, mais également par le contexte de son élaboration, ses formes d'expression et ses intentions tacites : son *devenir-doctrine* et ses crises²⁴⁵. De ce point de vue, le statut historique d'un texte intéresse autant que son argumentation conceptuelle ; et par « doctrine », il ne faut pas entendre ici l'abstraction d'un système de pensée qui découvrirait un jeu clos de dérivations sémantiques, mais la somme intégrale de ce système et de son contexte, de son sens et de ses intentions, de sa règle et de ses effets, de son achèvement et de son origine. Cette possibilité suppose de renoncer à un réflexe intellectuel qui situerait l'émergence des « résistances » et des « discontinuités » au cœur du *passage* de la doctrine aux pratiques : comme si la doctrine, d'abord conçue dans la pureté d'un esprit « sans père, sans mère et sans généalogie » (He 7, 3), avait ensuite besoin de venir au monde pour éprouver toute la douleur des déchirements et des ruptures, des complexités et des failles ; comme si elle ne réfléchissait pas en elle-même toute cette difficulté au cœur de ses choix et de ses silences, dans ses déplacements tacites ou dans ses incertitudes intérieures. De ce point de vue, l'histoire des doctrines n'est pas moins riche en résistances que l'histoire culturelle ou sociale ; elle porte en elle toute la complexité du jeu des normes, de leur élaboration et de leurs marges – elle illustre, dans son champ propre, toute la difficulté de la *normalisation* confessionnelle.

La saisie de cette forme de totalité suppose aussi une variation des sources. L'histoire des *Konfessionkulturen* s'élabore chez Kaufmann à partir d'un matériau qui va « des *Loci theologici* aux sermons funéraires », en passant par les correspondances des théologiens et les disputes philologiques²⁴⁶. Ces variations permettent d'apprécier ce que nous appelons ici le jeu de la doctrine, dans la diversité de ses formalisations officielles et de ses expressions privées, de ses codifications académiques et de ses formulations populaires ; elles permettent aussi de mesurer toute l'ampleur de ses actes de langage, pour mieux en apprécier les effets sur le monde de la vie²⁴⁷. Si certaines sources retenues par l'histoire des

appliquée au christianisme moderne », in *Religion ou Confession, op. cit.*, p. 439-458. Pour des illustrations exemplaires, voir par exemple aussi Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan. De 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975 ; Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 ; Francisca Loetz, *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002. Voir à ce sujet aussi les remarques de Thomas Kaufmann, « Religion und Kultur », art. cité, p. 397-405. Sur la difficulté d'une « histoire de la piété » qui chercherait à reconstituer les données de la « foi » des chrétiens de la première époque moderne, voir aussi les remarques d'Andreas Holzem, « Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung », in « *Erfahrung* » als *Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*, éd. P. Münch, Munich, Oldenbourg, 2001, p. 317-332 ; K. von Greyerz, *Religion und Kultur, op. cit.*, p. 9-28.

²⁴⁵ Voir ici encore les perspectives ouvertes par P. Büttgen, « Religion et philosophie en Allemagne », art. cité, p. 667-668.

²⁴⁶ T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg, op. cit.*, p. 7 ; *id.*, *Konfession und Kultur, op. cit.*, p. 12.

²⁴⁷ P. Büttgen, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 434-437.

cultures confessionnelles sont absentes du travail que je présente ici (c'est le cas, en particulier, des pamphlets, des gravures, des sermons populaires et des traités de piété), celui-ci porte en revanche une attention toute particulière aux confessions de foi et aux catéchismes, à la littérature de controverse et aux traités d'exégèse et de prédication, au-delà des systèmes théologiques au sens strict – *Loci theologici* ou *Institutiones theologiae*²⁴⁸. Ici encore, la nécessité du choix est inscrit dans la nature de l'objet : au moment même où la clarté de l'Écriture devient un point de doctrine explicite, intégré en bonne place dans les traités dogmatiques et dans les confessions de foi²⁴⁹ – et jusque dans le *Catéchisme* de Raków ou dans la *Confessio* des Remonstrants²⁵⁰ –, la proclamation de cette clarté demeure en même temps un motif ecclésiastique et social, qui porte en lui-même tout un système de revendications tacites, sur la nécessité de la lecture de la Bible par les laïcs, sur le sacerdoce universel, sur le rôle de la Réforme dans l'histoire comme restauration de la lumière de l'Évangile, ou sur celui de l'Église romaine comme instance d'obscurcissement de la Parole de Dieu²⁵¹. La variation des sources permet alors de rendre à la doctrine de la *claritas Scripturae* toute sa profondeur critique : comme point de doctrine disputé, mais aussi comme motif polémique, dont les aspirations plurielles recouvrent d'un certain point de vue le sens même de la Réforme protestante²⁵².

Mais cette variation des sources permet aussi de lever la deuxième grande objection qu'on oppose parfois à l'histoire des doctrines : celle de gommer les points de discontinuité et de rupture en s'attachant à des abstractions dont la nature même faciliterait le repérage d'invariants conceptuels. En modulant, au contraire, les orientations de son regard sur l'objet doctrine (formes d'expression, statut d'enseignement, modes d'argumentation, implicites polémiques ou figures d'élaboration en contexte), l'historien pourra apprécier plus justement la vieille question des continuités doctrinales, sans référer d'emblée l'évidence d'un emprunt à l'identité des intentions. Cette question de la continuité a fait l'objet d'un intense débat parmi les historiens de la théologie protestante, en particulier pour ce qui concerne la transition du Moyen-Âge à la Réforme, puis, plus tard, de la Réforme aux orthodoxies confessionnelles. Dans l'histoire de la théologie réformée, le point de vue continuiste semble aujourd'hui s'imposer largement, malgré l'évidence d'une certaine discontinuité méthodologique, en particulier entre les premières générations de Réformateurs et les théologiens « scolastiques » de la fin du XVII^e siècle²⁵³. Or, quelle que féconde que puisse être la thèse de la continuité pour briser

²⁴⁸ Pour la question des sources retenues ici, voir aussi *infra*, §11.

²⁴⁹ Voir à ce sujet *infra*, chap. 4, §1, chap. 7, §1.

²⁵⁰ *Infra*, chap. 8, §2 pour la *Catechesis racoviensis*, §4 pour la *Confessio remonstrantium*.

²⁵¹ Voir aussi à ce sujet : T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, *op. cit.*, p. 506-549.

²⁵² À cet égard, on pourrait rapprocher le *locus de perspicuitate scripturae* du théologoumène du sacerdoce universel : *ibid.*, p. 506-525 ; *id.*, « Comment écrit-on une histoire de la Réforme ? », art. cité, p. 31-50.

²⁵³ Voir les nuances, dans : C. Strohm, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », art. cité, p. 73-85.

les vieux mythes de la Réforme comme « rupture radicale »²⁵⁴ ou de l'orthodoxie comme « trahison » de l'intention réformatrice²⁵⁵, la *continuity theory* paraît souvent s'élaborer suivant un présupposé de méthode qui insinue en lui-même ce qu'il cherche en même temps à prouver.

Aucune doctrine, en effet, ne s'est jamais élaborée *ex nihilo* ; et lorsque le sens des textes est réduit au jeu de ses concepts explicites (thèses, notions, argumentations), il paraît inévitable que le statut de la cause du *locus* réformé ou luthérien de la Trinité, de la Providence, des sacrements ou du rapport de la raison et de la foi fasse d'emblée ressortir d'importants éléments de continuité avec la tradition de la théologie médiévale²⁵⁶. L'inévitable tient en l'espèce à la nature même de la méthode retenue : la reprise des concepts, la prolifération des emprunts ou la répétition des arguments sont des constantes de l'histoire des doctrines ; elles ne disent rien en elle-mêmes de la continuité d'une intention. Par contraste, l'attention aux variations *formelles* et à la diversité des sources permet tout à la fois de donner de la profondeur historique à la *continuity theory* et d'en compliquer la formulation : en distinguant la continuité méthodologique et la continuité strictement doctrinale²⁵⁷, mais aussi en spécifiant plus nettement la différence des intentions, des héritages et des emprunts – ou en soulignant l'évidence de la multiplicité des ruptures au sein même de chacun des moments considérés. De ce point de vue, la thèse présentée ici souligne très largement l'évidence des discontinuités.

9. Controverse et théologie : la génération polémique des doctrines

Au-delà du sens qu'il convient de prêter à la catégorie de réflexion, mon étude s'écarte des choix de l'histoire des cultures confessionnelles sur un point beaucoup plus fondamental : celui de la préférence pour une « perspective interne ». Dans les travaux de Thomas Kaufmann, cette préférence s'adosse, comme on l'a dit, à la

²⁵⁴ Sur cette question de la rupture et dans des perspectives très différentes, voir par exemple : Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1963 ; T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, *op. cit.* p. 1-5 ; *id.*, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 24-30 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1 : *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids, Baker, 1987, p. 20-27.

²⁵⁵ Pour le moment Réforme/orthodoxie, voir notamment *ibid.*, p. 20-27 ; *id.*, *After Calvin*, *op. cit.*, p. 3-20 ; W. J. van Asselt, « Reformed Orthodoxy: A Short History of Research », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 9-26 ; *id.*, « The State of Scholarship: From Discontinuity to Continuity », in *Introduction to Reformed Scholasticism*, éd. *id.*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2011, p. 10-25. On se rapportera sur ce point à la discussion détaillée *infra*, chap. 7, §1.

²⁵⁶ Par exemple, dans l'historiographie calviniste : Heinrich Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt*, Elberfeld, R. L. Friedrichs, 1861 ; Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zurich, EVZ, 1963 ; Basic Hall, « Calvin against the Calvinists », in *John Calvin*, éd. G. E. Duffield, Grand Rapids, Eerdmans, 1966, p. 12-37 ; Robert T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

²⁵⁷ Voir sur ce point C. Strohm, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », art. cité, p. 65-106.

volonté d’opposer au fonctionnalisme de la confessionnalisation une histoire attentive à la manière dont les confessions façonnent leurs spécificités culturelles en approfondissant les présupposés inscrits au cœur de leur interprétation du christianisme²⁵⁸. De ce point de vue, le rapport de la méthode à l’objet est ici délibérément circulaire : l’historien interprète la *Lebenswelt* des confessions à partir de la manière dont ces confessions s’interprètent elles-mêmes, la culture confessionnelle étant définie, en général, comme un « processus d’élaboration d’une forme particulière d’interprétation de la foi chrétienne »²⁵⁹. Or, sans même discuter du présupposé herméneutique de Kaufmann²⁶⁰, on pourrait opposer ici aux partis pris de l’internalisme une précaution lexicale elle-même arrimée au « point de vue des acteurs »²⁶¹ : c’est qu’au vocabulaire de l’*interpretatio*, et à ses colorations *intentionnellement* particularistes, les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècles préfèrent souvent le vocabulaire de l’*expositio*, de l’*explicatio*, ou même de la *cognitio*, qui indique moins un rapport de compréhension, au sens diltheyien de l’interprétation du monde de la vie²⁶², qu’un rapport d’explication, comme déploiement analytique d’une vérité *déjà* constituée.

L’essentiel touche au fait que cette décision reporte immédiatement sur son objet la prétention d’exclusivité : avant de se comprendre comme l’effet d’une subjectivité interprétante, la « vérité » du luthéranisme, du catholicisme ou du calvinisme se conçoit d’abord comme la vérité d’une doctrine – *vera doctrina*²⁶³. Or cette vraie doctrine est d’emblée et en elle-même référée à l’altérité de ses travestissements, de ses corruptions et de ses hérésies : lorsque Johann Gerhard expose, dans ses *Loci theologici*, les articles de la « vraie théologie »²⁶⁴, il n’en reporte pas *d’abord* la vérité interne, pour l’opposer *ensuite* à ses erreurs marginales. L’opposition aux *pontifici*, *calviniani*, *weigeliani* ou *photiniani* est inscrite au cœur même de son « interprétation de la foi chrétienne » et en constitue un moment pleinement positif²⁶⁵. Cette structuration *délibérément* polémique de la

²⁵⁸ T. Kaufmann, *Konfession und Kultur*, *op. cit.*, p. 9-13. Cf. sur ce point, et dans une perspective davantage anthropologique : K. von Greyerz, *Religion und Kultur*, *op. cit.*, p. 14.

²⁵⁹ T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg*, *op. cit.*, p. 7.

²⁶⁰ P. Büttgen, « Qu’est-ce qu’une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 419-420 ; « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 572-575 ; Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Francfort, Suhrkamp, 2001.

²⁶¹ Du reste, la définition de la « culture » comme « modèle de significations incarnées dans des symboles », proposée par le principal promoteur du « point de vue des acteurs » – Clifford Geertz – , s’accorde assez avec la perspective doctrinale et structurale retenue ici : voir à ce sujet, *id.*, « La religion comme système culturel », in *Essais d’anthropologie religieuse*, éd. *id.*, R. E. Bradbury et M. E. Spiro, Paris, Gallimard, 1972, p. 21.

²⁶² Voir à ce sujet Wilhelm Dilthey, *Conception du monde et analyse de l’Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Cerf, 1999, en particulier p. 49-97.

²⁶³ P. Büttgen, « Qu’est-ce qu’une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 437.

²⁶⁴ Johann Gerhard, *Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose solide et copiose explicati, opus praeclarissimum novem tomis comprehensivum* (1625), vol. 1, éd. Preus, Berlin, Schlawitz, 1863. Sur la définition de la *vera theologia* et l’opposition à ses « contraires », voir en particulier le *Prooemium de natura theologiae*, *ibid.*, p. 1-8. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 7, §5.

²⁶⁵ Voir particulièrement sur ce point *infra*, chap. 8, §3 et 4.

théologie moderne interdit du même coup d'identifier le choix de la perspective interne au point de vue des acteurs : à l'âge des confessions, le point de vue des acteurs commanderait plutôt l'écriture d'une histoire centrée sur les dynamiques de controverse – sur la manière dont les théologiens façonnent l'autorité de leur enseignement par des mécanismes de construction *relatives* des normes doctrinales²⁶⁶. À l'*Innenperspektive* de la piété et de l'interprétation de la foi se substituent alors les logiques structurales du combat d'exégèse : celles d'une théologie qui s'attache moins à développer dans toutes ses conséquences une intuition fondatrice qu'à construire une cohérence ponctuelle ou locale – et seulement *tendanciellement* systémique – à partir des instances, au fond incertaines et fragiles, qui résistent aux objections de l'adversaire.

On ne pourra manquer de noter à cet égard que Thomas Kaufmann confond délibérément la tendance comparative et la tendance fonctionnaliste de la confessionnalisation, pour réduire le choix de la comparaison à la seule téléologie politique et sociale de l'État moderne²⁶⁷. Au-delà des thèses de Reinhard et Schilling sur le rôle fonctionnel des confessions dans la modernisation de l'État, la perspective comparative pourrait pourtant s'avérer utile, et même nécessaire, pour comprendre comment le fait de la concurrence confessionnelle a pu commander, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, et dans un contexte marqué par la compétition institutionnelle et intellectuelle des savoirs, une systématisation de plus en plus élaborée des normes théologiques de la foi²⁶⁸. Or, avant de relever d'une histoire sociale et politique de l'État, la possibilité de cette comparaison appartient en propre à l'histoire des doctrines : par sa nature *constitutivement* polémique, la doctrine apparaît à sa manière comme un pivot *originnaire* de l'interconfessionnalité. Du reste, l'application du paradigme comparatif paraît même plus propre à interroger la rationalisation des systèmes théoriques de la première modernité que celle de ses systèmes institutionnels : dès l'abord, ses doctrines sont en effet soumises à des contraintes logiques de cohérence, que la surenchère des controverses ne pouvait qu'exacerber au fil du temps²⁶⁹. À cet égard, l'histoire des doctrines a moins à se penser comme une histoire comparée – qui supposerait par avance une élaboration autonome de chacun des termes de la comparaison –, que comme une histoire des dynamiques de construction *relative* des normes de foi. En elle, l'élément comparatif n'est pas synchronique et extérieur,

²⁶⁶ Voir aussi Irene Dingel, « The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580) », in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, *op. cit.*, p. 15-64 ; *ead.*, « Streitkultur und Kontroversenschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung », in *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, éd. *ead.*, et W. F. Schaufele, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 95-111.

²⁶⁷ T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg*, *op. cit.*, p. 7, 114 ; *id.*, *Konfession und Kultur*, *op. cit.*, p. 9-13.

²⁶⁸ Wolfgang Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 264 ; *id.*, « Was ist katholische Konfessionalisierung ? », art. cité, p. 429 ; H. Schilling, *Das konfessionelle Europa*, *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁹ Sur cette « rationalisation », voir *ibid.*, p. 17-24 ; P. Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 562-563.

mais diachronique et interne ; la polémique est son principe de traction et sa pulsation intérieure.

Partout, l'histoire du motif de la clarté des Écritures atteste ainsi la génération polémique des théologies confessionnelles ou si l'on peut dire le caractère *constitutivement* exclusif de la profession de leurs vérités²⁷⁰. Cette génération doit s'entendre d'abord en un sens faible, qui dit les effets successifs de réajustements induits par des contraintes de cohérence imposés par l'adversaire. L'exemple le plus marquant sur notre période est celui de Bellarmin, dont les *Diputationes de controversiis fidei* contraindront les théologiens protestants à réviser profondément leur argumentation sur l'Écriture dans toute la première partie du XVII^e siècle²⁷¹. Mais cette génération s'entend parfois aussi en un sens fort, où la doctrine apparaît alors comme le produit *en négatif* d'une élaboration polémique qui est parfois adoptée *après coup* par celui qu'elle visait au départ. Ainsi, la formalisation de la critique luthérienne de la thèse catholique de l'obscurité des Écritures a précédé de plusieurs dizaines d'années l'adoption effective d'une doctrine de l'*obscuritas Scripturae* par les théologiens post-tridentins²⁷². De la même manière, les objections que les orthodoxies protestantes ont opposées, à partir des années 1610, au rationalisme socinien, antedatent de près de cinquante ans l'émergence de la doctrine qu'elles entendaient réfuter. Et si ces objections dessinent une figure du rationalisme qui dépasse très largement la théologie du catéchisme de Raków²⁷³, elles paraissent s'appliquer parfaitement, en revanche, aux thèses de la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Lodewijk Meyer (1666)²⁷⁴. À leur manière, ces « effets de cadrage »²⁷⁵ renvoient tous à l'idée de la nécessité structurale mentionnée plus haut – comme si la controverse opérait un tel quadrillage des contraintes logiques du discours qu'elle devait forcer les théologiens à occuper les espaces laissés vacants par l'adversaire confessionnel. De là le progrès de précision et de formalisation qu'on a souvent remarqué dans la théologie du XVII^e siècle. Ce progrès s'étend aussi jusqu'à la restitution des arguments contraires : on rapprochera alors les approximations et les caricatures de Luther ou de ses premiers contradicteurs de l'exactitude avec laquelle les polémistes de la fin du XVII^e siècle citent et expliquent les doctrines adverses²⁷⁶.

²⁷⁰ Voir, dans sa formulation « achevée », *infra*, chap. 7, §5.

²⁷¹ Voir, dans l'orthodoxie protestante, les déplacements induits par la réception de Bellarmin dans la formalisation de la doctrine de l'Écriture : *infra*, chap. 7, §2-5.

²⁷² Voir à ce sujet *infra*, chap. 1, §3, chap. 3, §1-4, chap. 4, §3.

²⁷³ Sur cette question du « rationalisme » exégétique, dans le socinianisme et dans l'orthodoxie luthérienne, voir notamment *infra*, chap. 8, §3.

²⁷⁴ Sur la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer, voir *infra*, chap. 10, §3.

²⁷⁵ J'emprunte l'expression à Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1994, p. 5.

²⁷⁶ Pour illustration – et avec des auteurs appartenant à des aires confessionnelles très différentes – voir l'usage des sources chez Gerhard, *infra*, chap. 8, §3 ; chez Meyer : *infra*, chap. 10, §3 ; chez Arnauld et Nicole : *infra*, chap. 10, §2 ; chez Claude : *infra*, chap. 10, §3 ; ou chez van Limborch : *infra*, chap. 12, §3.5.

Cette structuration polémique de la théologie moderne n'implique pas pour autant une pure plasticité ou un pur opportunisme des constructions doctrinales²⁷⁷. Souvent, les réajustements ou les déplacements conceptuels s'ordonnent aussi à des systèmes de constantes, qui constituent comme une matrice à partir de laquelle se déploie tout un réseau de variations, plus ou moins controversées, et plus ou moins conjoncturelles. Autour de ces lignes directrices, la théologie d'une confession articule des motifs secondaires, qui permettent des focalisations spécifiques, selon la nature de l'adversaire ou l'intention contextuelle de la discussion. Ainsi, la distinction de la Loi et de l'Évangile assume-t-elle, dans le luthéranisme, une fonction polémique essentielle pour accuser la théologie catholique des œuvres, l'évangélisme anabaptiste ou le rationalisme socinien²⁷⁸. Et si cette matrice de la Loi et de l'Évangile peut être mobilisée suivant des intentions variées par Luther contre l'antinomisme d'Agricola²⁷⁹, par Flacius pour condamner les compromis des « philippistes »²⁸⁰, ou par Calov pour dénoncer l'irénisme de Calixt²⁸¹, cette mobilisation différenciée agit en même temps suivant une ossature constante : celle d'une nécessaire réduction de la doctrine chrétienne à la *simultanéité* de la Parole de commandement et de la Parole de promesse – réduction et simultanéité énoncées très clairement dès le traité de *La Liberté du chrétien* de 1520²⁸². La doctrine de l'alliance, et surtout de son unité essentielle, par-delà la distinction de l'Ancien et du Nouveau Testament, assume une fonction similaire dans la théologie réformée²⁸³ ; comme, dans un autre registre, l'insistance catholique sur la valeur normative des traditions apostoliques²⁸⁴.

Un même régime de différenciation se retrouve, pour les mêmes types d'effets, dans la doctrine de la clarté de l'Écriture, où un noyau invariant – autour de la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses – et un motif oratoire – contre les obscurcissements et les captations ecclésiastiques de la Parole de Dieu – sont articulés à une série d'intentions plus circonstanciées, suivant la spécificité des enjeux de la controverse. Ainsi, la clarté et la suffisance *dogmatiques* de l'Écriture serviront, dans l'orthodoxie luthérienne ou réformée, à justifier la perfection normative de la source scripturaire et à rejeter les arguments catholiques sur la nécessité des traditions d'Église²⁸⁵. Mais la formalisation scolastique de cette

²⁷⁷ Cette notion d'« opportunisme » sature l'ouvrage ancien et partial, mais néanmoins toujours utile, de Pontien Polman, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du seizième siècle*, Gembloux, Duculot, 1932, voir par exemple p. 31.

²⁷⁸ Sur la Loi et l'Évangile, voir toujours la discussion de Gerhard Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, p. 120-137.

²⁷⁹ *Infra*, chap. 2, §5-6.

²⁸⁰ Sur Flacius : *infra*, chap. 5, §4.

²⁸¹ *Infra*, chap. 9, §4.

²⁸² Voir notamment la séquence des §5-10 : Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 22, 2 – 24, 29 ; *id.*, *Tractatus de libertate christiana* (1520), WA 7, 51, 12 – 53, 33.

²⁸³ Sur ce point, voir la discussion *infra*, chap. 2, §4.

²⁸⁴ *Infra*, chap. 3, §5-6.

²⁸⁵ *Infra*, chap. 7, §3-4.

doctrine ne dissipera jamais entièrement les aspects plus rhétoriques de la *claritas*, qui continuera à s'ordonner tacitement, et jusque dans les grands traités du XVIII^e siècle, au motif ecclesiastico-social de la Réforme comme restauration de l'Évangile, en particulier contre le décret *de Vulgata* de la quatrième session du concile de Trente²⁸⁶. Ce même motif pourra également être repris presque tel quel par les théologiens arminiens, cette fois pour défendre la religion éthique de la *Confessio* d'Episcopius et opposer à l'Église « contre-remonstrante » ses rigidités dogmatiques et ses captations magistérielles de la Parole de Dieu²⁸⁷. Or, à rebours des hypothèses traditionnelles sur la rationalisation²⁸⁸, il faudra alors noter que la surenchère de la controverse majeure autant les contraintes de cohérence locale qu'elle minore parfois les nécessités d'une cohérence systémique. Plus que d'une cohérence globale, on pourrait parler à ce titre d'une cohérence interconfessionnelle ou d'une cohérence polémique. La *sola Scriptura* définira ainsi, de manière constante, la position des luthériens et réformés face aux théologiens catholiques, mais pas nécessairement face aux sociniens ou aux anabaptistes, souvent combattus par des arguments d'autorité et de tradition²⁸⁹.

Mais en quel sens cette structuration polémique de la doctrine est-elle une spécificité de l'âge des confessions ? Le fait que la controverse favorise la rationalisation des savoirs n'est-il pas une constante de l'histoire de la théologie chrétienne, des Pères de l'Église à l'âge des Réformes, en passant, évidemment par la science médiévale ? Ici encore, l'objection ne peut être levée qu'à considérer les formes et les intentions de l'écriture théologique, au-delà même de son contenu strictement conceptuel. Certes, les sommes et les commentaires de la théologie médiévale s'écrivent aussi dans un parcours complet des *disputationes*, et à ce titre leur doctrine n'est pas moins polémique ou disputée que celle de la théologie moderne²⁹⁰. Toutefois, lorsque Thomas, Scot ou Ockham résument, pour y répondre, l'*objectio* d'une thèse adverse, la réponse en question ne revêt pas d'emblée la forme d'un procès en hérésie, et à ce titre le *sic et non* se déploie au sein d'un espace de discours qui n'engage pas directement l'orthodoxie de la foi des disputants²⁹¹. Une spécificité de l'âge confessionnel tient au contraire à cette

²⁸⁶ *Infra*, chap. 3, §7.

²⁸⁷ *Infra*, chap. 8, §4-5.

²⁸⁸ Dans des perspectives très différentes, on comparera les conclusions de W. Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 262-264, et Hans-Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. Voir le résumé du débat historiographique sur la « rationalisation » de la théologie dans l'orthodoxie réformée chez R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 88-97. Voir à ce sujet la discussion *infra*, chap. 7, §1.

²⁸⁹ Voir notamment *infra*, chap. 2, §4, §6, chap. 8, §2 et §3.

²⁹⁰ Voir notamment, pour une introduction, les études réunies dans le volume *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, éd. Christopher Schabel, Leyde, Brill, 2007 ; et le chef-d'œuvre de Marie-Dominique Chenu, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.

²⁹¹ Voir aussi, les contributions réunies dans le récent volume *Religious Controversy in Europe, 1378-1536. Textual Transmission and Networks of Readership*, éd. P. Soukup et M. van Dussen, Turnhout, Brepols, 2013, et en particulier Kantik Ghosh, « University-Learning, Theological

forme toute particulière d'exacerbation des contraintes hérésiologiques, qui conduit à offrir une extension presque infinie aux enjeux de l'orthodoxie doctrinale, jusqu'à réduire le sens même de la distinction entre le genre de la confession de foi et celui du traité systématique. On pourrait parler, à ce titre, de l'âge des confessions comme de celui de l'*hérésiologisation* de toutes les disputes ; hérésiologisation qui contribue à transformer l'espace discursif de la dispute académique, même sur des questions apparemment mineures et accessoires, en un vaste espace d'inquisition confessionnelle²⁹².

Toutes les questions disputées deviennent par là des marqueurs d'*orthodoxie* : non seulement, évidemment les traditionnels articles fondamentaux de la Trinité, de la justification ou des sacrements, mais aussi et surtout les questions qui ressortissaient traditionnellement aux seuls prolégomènes de la théologie, commentaires au prologue des *Sentences* de Lombard, ou articles de la *prima quaestio* de la *Somme théologique* de Thomas²⁹³. En outre, la structure polémique de la *disputatio* se démultiplie jusqu'à construire un espace d'oppositions proliférantes, où la vraie doctrine émerge souvent comme un chemin de crête perdu entre les abîmes des hérésies plurielles. Le *sic et non* de la théologie médiévale devient par là un *sic et nec...nec*, constamment rallongé par les pluralisations internes aux confessions (ni *papiste*, ni *anabaptiste*, ni *socinien* etc.), où la porte étroite de la vérité se dessine suivant un double mouvement d'externalisation et d'intensification des objections de la théologie médiévale²⁹⁴. Or, du point de vue d'une histoire des doctrines, l'essentiel est de noter que la fracture confessionnelle apparaît moins comme le présupposé de cette structure oppositive que comme sa conséquence. La construction confessionnelle opère dans et par cette

Method, and Heresy in Fifteen-Century England », *ibid.*, p. 289-313. Sur la question hérésiologique au Moyen-Âge, et la relative scission des lieux de la condamnation conciliaire et des lieux de la dispute académique, voir aussi : R. N. Swanson, *Universities, Academics, and the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 ; Ian Christopher Levy, *Holy Scripture and the Quest for Authority at the End of the Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012 ; Peter Biller et Anne Hudson, *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; Catherina Bruschi et Peter Biller (éd.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York, York Medieval Press, 2003 ; Ian Forrest, *The Detection of Heresy in Late Medieval England*, Oxford, Clarendon Press, 2005 ; et les contributions réunies dans *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, éd. M. Zerner, Nice, Centre d'Études Médiévales, 1998.

²⁹² Sur l'intégration progressive des « lieux » la doctrine de l'Écriture au nombre des questions de la théologie fondamentale, voir en particulier *infra*, chap. 3, §7 pour le concile de Trente, et *infra*, chap. 4, §1-3 pour la « confessionnalisation » de la question de la *claritas scripturae* dans le monde réformé et luthérien.

²⁹³ Sur les questions des commentaires au prologue des *Sentences* de Lombard, voir notamment Martin Grabmann, « Romanus de Roma O.P. (1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen prologi und principia », in *id.*, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* vol. 3, Munich, Max Hueber Verlag, 1956, p. 280-305 ; et William J. Courtenay, « Postscript: The Demise of Quodlibetal Literature », in *Theological quodlibeta in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 693-700 ; et les contributions réunies dans *Les Prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome*, éd. J. Hamesse, Turnhout, Brepols, 2000.

²⁹⁴ Voir à titre exemplaire chez Bullinger, *infra*, chap. 4, §3. Cf. pour une vue synoptique dans la première orthodoxie réformée et luthérienne, *infra*, chap. 7, §5.

universalisation doctrinale du schisme, qui réfère toute contradiction en doctrine à ses effets de rupture et d'éclatement. De ce point de vue, la spécificité de la controverse confessionnelle apparaît inséparable de son mouvement de réduction, sans cesse renouvelé, des *adiaphora* – réduction des marges de la neutralité savante.

10. *Orthodoxie et confession*

La réalité doctrinale du fait confessionnel ne semble donc pas pouvoir se confondre avec la réalité sociale et politique de la confessionnalisation. Quelle qu'importante que puisse être en effet la fracture du catholicisme et du protestantisme dans sa capacité à capter une forme de partage matricielle au sein des identités de doctrine, les lignes de clivage polémiques ne suivent pas toujours, en théologie, les réalités institutionnelles des confessions. S'il est vrai qu'un texte comme la Confession d'Augsbourg réfléchit et anticipe la réalité juridique de la Paix de 1555, en distinguant très clairement le statut de l'adversaire catholique, traité avec une relative déférence, de celui de l'adversaire anabaptiste, repoussé d'emblée vers le fond obscur des hérésies antiques²⁹⁵, dans nombre de cas les théologies confessionnelles abordent au contraire indifféremment leurs contradicteurs, qu'ils soient catholiques, sociniens, anabaptistes, luthériens ou calvinistes. À la fin de notre période, l'*Institutio* de François Turretini distribue ainsi les responsabilités de la corruption de la doctrine à parts égales entre les « hérésies » arminiennes, sociniennes, catholiques ou luthériennes²⁹⁶. De même, lorsqu'il choisit de subdiviser les moments réfutatifs de ses *Loci theologici*, selon les catégories des « *pontifici* », « *calviniani* », « *sociniani* » et « *libertini* », Johan Gerhard accuse toujours de la même manière, et au cas par cas, les erreurs de ses adversaires, sans se soucier des termes de la Paix d'Augsbourg, ni différencier le cas d'une hérésie confessionnalisée, stabilisée et étatisée, et les cas d'hétérodoxie diffuse, clandestine et décentralisée²⁹⁷.

À cet égard, la catégorie d'orthodoxie paraîtra peut-être finalement plus opératoire pour capter la dimension intellectuelle du processus de confessionnalisation, que la catégorie sociale et ecclésiale de la confession²⁹⁸. Si le

²⁹⁵ Voir à ce sujet *infra*, chap. 2, §6.2.

²⁹⁶ François Turretini, *Institutio theologiae elencticae* (1679-1685), in *id.*, *Opera*, vol. 1., Édimbourg, J. D. Lowe, 1847, p. 5-620.

²⁹⁷ Voir *infra*, chap. 7, §5, chap. 8, §2-3.

²⁹⁸ Voir à ce sujet les articles d'Irene Dingel, « Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung. Strukturen und Verlaufsformen », in *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*, éd. M.-D. Grigore et F. Kühner-Wielach, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018 ; *ead.*, « Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz – Eine Spurensuche in Enzyklopädiën der Aufklärung », in *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, K. Amborst-Weihs et J. Becker, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 227-251 ; *ead.*, « Zwischen Disputation und Polemik. 'Streitkultur' in den nachinterimistischen Kontroversen », in *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, éd. H. P. Jürgen et T. Weller, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013,

constat est assumé, cette catégorie d'orthodoxie comme *visée* historique et « référentiel de valeurs »²⁹⁹ devra être alors répliqué comme un instrument de méthode dans le travail concret de l'histoire des doctrines. De ce point de vue, l'historien non seulement pourra mais devra juger de l'*état de l'orthodoxie* d'une confession : non pas certes de cette orthodoxie dans l'absolu – suivant sa foi ou ses préférences subjectives –, mais des orthodoxies *historiquement* définies, telles que celles-ci permettent ensuite de mesurer le degré de conformité des doctrines particulières, et donc du caractère circonstanciel ou nécessaire de ses adoptions ou de ses condamnations par une confession religieuse. De la même manière qu'un historien du droit et des institutions judiciaires doit bien juger de l'état particulier de la norme législative d'un État pour apprécier la rigidité ou la souplesse de son application dans les tribunaux ou les actes d'administration, l'historien des doctrines devra ainsi disposer d'une définition synoptique de l'orthodoxie des confessions pour interroger ensuite la *réalité* des dynamiques qui les traversent, qu'elles soient de raidissement ou de sécularisation, de subversion ou d'assouplissement. Renoncer à un usage historique de la catégorie d'orthodoxie au nom d'un idéal méthodologique de neutralité reviendrait au contraire à se priver d'un instrument de mesure essentiel pour démêler la part des contingences et des tendances de fond dans l'histoire longue des trajectoires doctrinales, celles des doctrines dissidentes, comme celles des théologies « officielles ».

Du reste, cette nécessité de disposer d'une vue systématique sur l'état achevé de la doctrine « orthodoxe »³⁰⁰ n'empêche pas de rester circonspect à l'égard des représentations qui en feraient une réalité atemporelle et rigide. Même à l'âge d'or des orthodoxies confessionnelles, au plus fort de la régulation normative de la « doctrine autorisée », l'orthodoxie reste une catégorie plastique *par nature*, négociée *par nature*. Par nature : c'est-à-dire en cela que sa capacité à dessiner des marges de tolérance, des seuils d'acceptation, des taches aveugles, des lieux d'imprécision volontaires ou au contraire inconscients, relèvent de la logique même de son élaboration – de sa dynamique interne et de sa nécessité intérieure. On n'apprécie donc pas le raidissement ou la rigidification des orthodoxies confessionnelles en évaluant leur écart supposé par rapport à un modèle de scientificité emprunté au modèle des systèmes théoriques parfaitement complets et consistants, où la vérité et la fausseté des énoncés seraient parfaitement décidables suivant un ensemble d'axiomes, de règles de déduction, ou des principes de

p. 17-29 ; et les différentes contributions au projet *Controversia et Confessio*, 9 vols., éd. I. Dingel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008-2019.

²⁹⁹ I Dingel, « Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen », *Luther* 75 (2004), p. 80-102.

³⁰⁰ Pour un tel exposé sur la *claritas Scripturae*, voir *infra*, chap. 7, §4-6. Le modèle, pour la théologie réformée reste fourni par les quatre volumes de *Post-Reformation Reformed Dogmatics* (*op. cit.*) de Richard A. Muller. Cf., pour la théologie luthérienne : C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 2 vols. ; *op. cit.* ; Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.* ; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 vols., Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-1927.

formation du langage³⁰¹. Et si la thèse de la rationalisation de la théologie moderne demeure parfois greffée à un certain nombre de malentendus de méthode, c'est peut-être aussi parce que ses premières formulations, chez les historiens du protestantisme du XIXe siècle, projetaient sur les doctrines de l'âge classique un modèle de systématicité totalisante, emprunté à l'hégélianisme, ou plus tard à l'épistémologie positiviste des sciences humaines³⁰².

S'il faut donc rejeter le modèle d'une doctrine parfaitement systématique et normative, il y a en même temps une certaine banalité à souligner le caractère partout *négocié* ou *conciliatoire* des régulations doctrinales à l'âge des confessions. Entre le XVIe et le XVIIe siècle, la définition de l'orthodoxie relève en effet d'un régime de compromis *par essence* : non seulement parce que les institutions synodales ou conciliaires visaient souvent à concilier ou à accommoder des conceptions parfois fort divergentes³⁰³, mais surtout parce qu'il était *par nature* impossible, du fait même du format suivant lequel cette définition de la norme s'élaborait dans ses instances concrètes, que la doctrine autorisée contînt une formule parfaitement statique et décidable de toutes les vérités reçues. La logique de la définition de l'orthodoxie ne relève pas en effet d'une logique épistémique, mais d'une logique judiciaire et jurisprudentielle. Elle ne vise pas à exposer le système intégral de toutes les nuances de la foi, mais à censurer, au cas par cas et suivant la contingence des sollicitations *effectivement* formulées dans le feu des controverses, des énoncés reconnus comme hétérodoxes. L'erreur serait de confondre cet effort de normalisation de la foi tel qu'il émerge des instances de décision autorisées (concile, synode, ou censures académiques) avec le format bien particulier des systèmes théologiques : sommes et traités des *Loci theologici*, des *Syntagma* ou des *Institutiones*, qui prétendent certes exposer à leur manière la doctrine chrétienne « orthodoxe », mais qui ne prétendent pas pour autant constituer, dans le détail de toutes leurs expressions particulières, la *seule formule autorisée* de cette exposition³⁰⁴.

³⁰¹ Sur la définition logique d'un système complet et consistant, voir par exemple, Alfred Tarski, *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, New York, Dover Publications Inc., 1946².

³⁰² Voir pour la première tendance, et avec parfois aussi une influence de l'herméneutique de Schleiermacher : Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vols., Zurich, Orell und Füssli, 1854-1856 ; Ferdinand Christian Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1867³ ; Wilhelm Gaß, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihren Zusammenhänge mit der Theologie überhaupt*, vol. 1, Berlin, De Gruyter, 1854 ; ou Friedrich August Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*, 4 vols., Halle, Verlagsort, 1853-1862. Et pour la seconde : Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melancthon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891 ; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, *op. cit.* ; ou Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik in Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, Deichert, 1914.

³⁰³ Voir, par exemple sur le concile de Trente, *infra*, chap. 3, §7 ; et sur le synode de Dordrecht, *infra*, chap. 8, §4.

³⁰⁴ Sur la diversité des titres et des formats de ces sommes, voir *infra*, chap. 7, §1. Pour le monde réformé, voir une présentation dans le premier volume du *Post-Reformation Reformed Dogmatics*

Par cet avertissement, il ne s'agira pas de nier la réalité de la rigidification théologique de l'âge confessionnel. La période qui va du concile de Trente au milieu de la deuxième moitié du XVII^e siècle, est bien caractérisée, dans toutes les confessions, par une extension inédite du champ de la régulation et de la normalisation doctrinales, qui conduit à intégrer au nombre des points de doctrines fondamentaux des doctrines autrefois considérées comme indifférentes ou secondaires, et par là à réduire de plus en plus strictement le jeu des marges ou des zones de tolérance dogmatique³⁰⁵. Toutefois, pour intensif qu'il ait pu être, cet « emballement normatif »³⁰⁶ ne s'en est pas moins exercé sur un mode essentiellement négatif et évolutif : c'est au gré des controverses, et dans une forme d'inachèvement perpétuel, que la doctrine des orthodoxies a pu finalement revêtir, au milieu du XVII^e siècle, la forme d'une doctrine pleinement systématisée³⁰⁷. À cet égard, la figure définitive de cette orthodoxie apparaît *par définition* au même moment que la généralisation de ses critiques : c'est à la fin du XVII^e siècle, à l'époque où la doctrine des théologies universitaires, indifféremment luthérienne, réformée ou catholique, connaît ses crises les plus profondes que s'achève aussi son processus de codification et de formalisation³⁰⁸. Ces crises relèvent pour une part de l'inflation des dissidences à la marge (arminianisme, socinianisme, ou les différentes formes de rationalisme ou de scepticisme « libertins »), mais aussi du relâchement interne à la théologie académique, que ce soit par une infiltration progressive des idées et des méthodes libérales, du cartésianisme à l'exégèse historico-critique, ou par la critique piétiste des formes universitaires du savoir³⁰⁹.

11. Sources et lacunes

Le choix des sources se déduit en un sens des décisions de méthode et de chronologie énoncées plus haut. L'étude du devenir-doctrine de la clarté des Écritures nous prescrit d'interroger, en amont, les conditions de son émergence et ses origines dans les traités de controverse, les commentaires bibliques ou les sermons, et de vérifier en aval la sanctuarisation doctrinale du *locus de perspicuitate Scripturae* au cœur des confessions de foi, des canons des synodes ou des grands traités de théologie systématique. Finalement, l'étude des crises et des critiques de cette doctrine « orthodoxe » nous renvoie à nouveau vers les traités de controverse, mais aussi, pour ce qui concerne la question des propriétés de l'Écriture à la fin du XVII^e siècle, vers les ouvrages de philologie ou de critique

de Muller (*op. cit.*), en particulier le vol. 1. Cf., dans le monde luthérien, R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, vol. 1, *op. cit.*

³⁰⁵ Sur cette « réduction », voir notamment *infra*, chap. 4, §1-4.

³⁰⁶ P. Büttgen, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 345. Voir aussi à ce sujet Volker Leppin, « Wie reformatorisch war die Reformation? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002), p. 162-176.

³⁰⁷ Voir à ce sujet les remarques *infra*, chap. 7, §1.

³⁰⁸ *Infra*, chap. 12, §1 et la conclusion générale de cette thèse.

³⁰⁹ Voir à ce sujet *infra*, la conclusion.

biblique. En tout, les traités polémiques composent, à côté des ouvrages plus systématiques, le gros des ouvrages étudiés ici : ils constituent souvent le point de départ ou le point d'aboutissement d'une séquence de controverse, dont les traités des *Loci theologici* ou des *Institutiones* récapitulent après coup les principales conclusions. Pour toute notre période, la distinction des genres littéraires ne doit toutefois pas être surinterprétée : certains catéchismes sont de véritables confessions de foi, et certaines confessions de foi apparaissent en fait comme des abrégés de théologie systématique³¹⁰.

Du reste, ces traités systématiques sont eux-mêmes souvent issus de la codification et de la compilation des ouvrages polémiques, au point qu'on peut très souvent en reconstituer le contenu à partir de la collation des écrits de circonstances du même auteur³¹¹. Ce point vaut pour tous les contextes et pour toutes les confessions : pour le catéchisme de Raków comme pour le catéchisme de Heidelberg, pour l'*Institution* de Calvin comme pour les *Institutiones* d'Episcopius³¹². Par ailleurs, même au sein du genre des traités systématiques, un même nom, notamment celui de « lieux communs », sert à désigner parfois des ouvrages de nature fort différente, qui vont du simple *compendium* aux lourds in-folio de plusieurs milliers de pages³¹³. Au-delà de ces premières sources, nous nous arrêterons aussi sur plusieurs ouvrages de critique et de philologie, ainsi que sur des traités de méthode de l'exégèse ou de méthode de la prédication. Ici encore, ces traités forment un *continuum* avec certains travaux plus systématiques, et la doctrine de l'Écriture présentée en ouverture des systèmes de théologie offre parfois l'abrégé d'une *ratio cognoscendi* ou d'une *methodus interpretandi* qui fait en parallèle l'objet d'une édition à part ; comme inversement, ces traités de méthode peuvent aussi reprendre brièvement en leur sein la somme de la doctrine de l'Écriture³¹⁴. À cet égard, la manière dont les théologiens abordent la catégorie de la clarté dans leurs traités de méthode relève tout autant de la *doctrine* et de la *controverse* sur la *claritas Scripturae* que de sa mise en œuvre dans l'exégèse et dans la prédication. La question de cette mise en œuvre – de la façon dont la doctrine de la *claritas* se réfléchit aussi dans son application concrète, et comme idéal de méthode, dans les sermons ou les commentaires bibliques – n'est pas entièrement absente de cette étude : je lui consacre un chapitre à part, le cinquième, qui va d'Agricola à Cano³¹⁵. Toutefois, cette question n'est abordée ici que du point de vue de sa formulation *théorique* et *explicite* dans les traités de méthode ; son application spontanée ou implicite dans les interprétations de l'Écriture, populaires

³¹⁰ Voir aussi, sur cette question *infra*, chap. 4, §2, et *infra*, chap. 7, §1.

³¹¹ Sur cette question chez Calvin, avec le cas particulier du premier livre de l'*Institution* sur la *cognitio Dei* (édition de 1559) : voir *infra*, chap. 6, §4.

³¹² Sur la *Catechesis racoviensis* et les *Institutiones* d'Episcopius, voir *infra*, chap. 8, respectivement §2 et §4.

³¹³ *Infra*, chap. 7, §1 où l'on comparera par exemple le format des *Loci* de Gerhard avec celui des *Loci* de Hutter.

³¹⁴ Sur cette question, voir la discussion *infra*, chap. 5, §1.

³¹⁵ *Infra*, chap. 5.

ou savantes, n'est pas traitée dans cette thèse. Pour cette raison, ni les commentaires bibliques, ni les sermons ne sont retenus ici comme des sources privilégiées. La seule exception concerne le cas des « faux » sermons, qui sont en fait, comme les *Décades* de Bullinger³¹⁶, de véritables traités systématiques.

Pour la même raison encore, ce travail privilégie les ouvrages imprimés, et délaisse, sauf rares exceptions, les manuscrits et les correspondances. Pour l'histoire des controverses, l'existence d'une position *explicite, publique et largement diffusée* constitue en un sens un critère de choix, qui justifie que soit dans une certaine mesure éludée l'étude des textes non publiés ainsi que les opinions privés de l'auteur. Du reste, le succès de cette position et de son expression – l'ampleur de sa diffusion, de sa réception, son autorité positive ou critique – doit aussi retenir notre attention dans le choix des sources sélectionnées : ce succès se vérifie au nombre des citations, des commentaires ou des reprises d'un ouvrage, autant qu'à son importance dans sa capacité à situer des changements de trajectoire dans l'histoire des doctrines. Le choix d'une approche rétrospective me paraît de ce point de vue inévitable, au moins pour la *sélection* des sources. C'est bien parce que l'herméneutique de Socin est largement critiquée par Hunnius, Calov, Turretini ou Heidegger, ou à l'inverse plus ou moins explicitement défendue et reprise par Episcopius, Courcelles, Wissowatius ou Le Clerc que nous pouvons juger ici de son caractère indispensable *comme source*³¹⁷. Pour rétrospectif qu'il puisse paraître, ce choix a du reste le mérite de n'être ni téléologique ni partial : il est fondé dans l'*histoire* de son objet, et suit les dynamiques d'une controverse dont les acteurs eux-mêmes fixent les cibles et les priorités. À sa manière, ce choix offre même l'occasion de belles découvertes, dont une sélection plus topique n'aurait sans doute pas permis de soupçonner l'existence. Et sur la question de la clarté et de l'obscurité des Écritures, les plus grands succès – au registre des récurrences citationnelles – sont parfois aussi des ouvrages tombés dans l'oubli, comme l'*Unterrichtung* de Guillaume Ostorodt³¹⁸, la *Panoplia Evangelica* de Wilhelm van Linden³¹⁹, ou le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Johann Driander³²⁰.

Un principe de sélection est, en outre, autre chose qu'un principe d'interprétation et d'analyse. Le fait que le succès et la postérité d'un ouvrage puissent motiver le choix de retenir celui-ci au nombre des sources ne nous rend pas d'emblée dépendants des grilles de lecture de cette postérité *une fois la sélection effectuée*. En autonomie, le travail d'enquête peut ensuite replonger dans toute l'épaisseur de son contexte, pour interroger l'ouvrage, ou plus largement la séquence d'une controverse, d'après ses enjeux propres. Ces enjeux permettent

³¹⁶ Sur les *Décades*, voir *infra*, chap. 4, §3.

³¹⁷ Sur cette réception, outre le chapitre 8, voir surtout *infra*, chap. 12, §3-4.

³¹⁸ *Infra*, chap. 8, §2.2.

³¹⁹ *Infra*, chap. 4, §4.3.

³²⁰ *Infra*, chap. 3, §5.1.

d'appréhender toute les spécificités de l'intention de l'auteur, et donc de mesurer ensuite les distorsions et les déplacements que cette intention subit dans le jeu de la réception du texte. Aux effets de contexte succèdent alors les effets de *décontextualisation* : ici encore, ces effets procèdent non de l'historien mais des acteurs eux-mêmes. Ainsi, la réception et la postérité d'un ouvrage contribuent *par elles-mêmes* à arracher l'histoire des doctrines à leur contexte et à leur intention d'origine, pour le déposer, non certes dans le ciel éthéré du monde des idées, mais dans un contexte beaucoup plus large, et dans des enjeux pluralisés. Il serait dangereux, de ce point de vue, de réduire l'effet et la portée d'une doctrine aux contraintes de son contexte d'émergence. Ce n'est pas seulement nous qui décidons de lire le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza comme *autre chose* que comme un plaidoyer circonstanciel pour la liberté de philosopher aux Provinces Unies : ce sont d'abord ses contemporains eux-mêmes³²¹. Ces effets de décontextualisation justifient ainsi l'extension européenne de nos sources : de 1520 à l'aube du XVIII^e siècle, la controverse sur la clarté des Écritures circule, de Wittenberg à Salamanque, de Genève à Paris, et du Royaume de Pologne au Royaume d'Angleterre, sans égard pour les frontières nationales.

Avec un sujet aussi étendu, il était nécessaire de renoncer d'emblée à un principe d'exhaustivité, et d'exclure un certain nombre d'aspects de la controverse sur la *claritas*, aussi bien du point de vue du choix des auteurs et des œuvres, que de celui des insistances thématiques. À cet égard, je signale d'avance trois lacunes, qui concernent notamment la deuxième moitié du XVII^e siècle, et qui renvoient à des thèmes qu'il aurait été à mon sens particulièrement important de traiter si j'avais pu consacrer encore davantage de temps à cette recherche. La première touche à la question du piétisme, qui ne fait pas l'objet dans cette thèse de l'attention qu'il mérite, ni dans le contexte de son émergence dans le Saint-Empire, ni plus tard dans sa diffusion transconfessionnelle et transnationale, à la fin du XVII^e siècle. Pourtant, dans ses formes séparatistes comme dans ses formes institutionnelles, le piétisme engage de manière tout à fait frontale la question des pratiques de lecture de la Bible : en encourageant la piété privée et en réaffirmant le *droit des interprétations laïques*, il s'est constitué comme une force d'opposition, non seulement face aux modalités scolastiques de l'enseignement de la théologie dans les orthodoxies protestantes, mais aussi face aux monopoles ecclésiastiques de l'enseignement de la « doctrine autorisée »³²². Au-delà d'une simple extension du champ, si l'on peut dire thématique de ma recherche, l'étude des usages du motif de la clarté scripturaire dans les spiritualités piétistes requerrait peut-être toutefois aussi un

³²¹ Sur le *Tractatus* et sa réception, voir *infra*, chap.12, §2.

³²² Voir notamment, pour une première synthèse, les contributions réunies dans *A Companion to German Pietism 1660-1800*, éd. D. H. Shantz, Leyde/Boston, Brill, 2015, et en particulier l'article de Markus Matthias, « Pietism and Protestant Orthodoxy », *ibid.*, p. 17-49 ; dans *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*, éd. F. van Lieburg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006 ; et dans *Der radikale Pietismus: Perspektiven der Forschung*, éd. W. Breul *et al.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

changement de méthode et d'objet. Il s'agirait notamment d'ouvrir la question du motif de la *claritas* à l'étude d'autres genres littéraires – notamment la littérature de piété – et à une histoire des pratiques de lecture.

La deuxième lacune touche à l'histoire de l'émergence des doctrines latitudinaires, notamment dans le contexte anglais, au milieu du XVII^e siècle. Si ce travail revient longuement sur les expressions sociniennes et arminiennes du minimalisme dogmatique de Raków à Amsterdam, notamment autour de la distinction des points fondamentaux et des *adiaphora*, le latitudinarisme, tel qu'il s'est développé chez les disciples de Richard Hooker, n'est pas traité ici, ni pour lui-même, ni pour ses importantes implications politiques³²³. La troisième lacune touche à l'histoire des mouvements spiritualistes à la fin du XVII^e et tout au long du XVIII^e siècle européen. Il est vrai que cette thèse consacre un chapitre à part à la question des typologies du spiritualisme et à l'histoire de la construction polémique du motif de l'« enthousiasme » ou du « fanatisme » dans la première génération des Réformateurs. Ce faisant, il s'arrête aussi sur les formes propres, en particulier avec la figure de Balthasar Hubmaier, dans le contexte de la polémique contre Zwingli de 1524 à 1527. La relative constance *conceptuelle* de l'accusation de l'enthousiasme, dans l'histoire longue des orthodoxies confessionnelles, me permet ensuite de ne pas revenir plus longuement sur la *controverse* des Réformes ecclésiales contre les tendances spiritualistes de la « Réforme radicale ». Une étude exhaustive des usages du motif de la clarté scripturaire devrait toutefois analyser plus longuement, et si l'on peut dire *pour eux-mêmes*, ces tendances spirituelles, dans toute la spécificité de leurs contextes et dans toute la diversité de leurs intentions. Une telle étude serait d'autant plus nécessaire que, comme j'essaye de le montrer dans mon deuxième chapitre, l'accusation d'« enthousiasme » recouvre, chez les théologiens des Réformes ecclésiales, une gamme de tendances spirituelles extrêmement large, qui va du simple néo-platonisme mystique à des mouvements plus strictement illuministes³²⁴.

12. Littérature

La controverse théologique de la clarté de l'Écriture à l'époque moderne n'a jamais fait l'objet d'une analyse d'ensemble, si ce n'est dans l'article introductif de Mogens Laerke, « *Claritas Scripturae* », discuté plus haut³²⁵. L'article offre une première entrée féconde dans le réseau des motifs qui résument les enjeux de la controverse autour de la bataille sur la « vraie Église », et en particulier de la définition protestante de celle-ci comme lieu de la prédication du « pur

³²³ Pour une première entrée dans la question, voir notamment les études réunies dans *Religion, Politics and Dissent, 1660-1832. Essays in honour of James E. Bradley*, éd. R. D Cornwall et al., Farnham, Ashgate, 2010.

³²⁴ Voir à ce sujet mes remarques *infra*, chap. 2, notamment §1 et la conclusion (§7), sur la figure de Schwenckfeld.

³²⁵ M. Laerke, « *Claritas Scripturae* », art. cité, p. 51-78.

Évangile »³²⁶. Ce faisant, et comme explicité plus haut, Mogens Laerke me paraît manquer le sens du *devenir doctrine* de l'affirmation de la clarté des Écritures, qui dans le protestantisme orthodoxe, luthérien ou réformé, n'est pas seulement un motif de controverse, mais aussi un article de doctrine, pleinement intégré dans la vérité des confessions de foi et dans les enseignements systématiques.

On trouvera, en outre, dans la littérature, des études de la *claritas* centrées sur un auteur ou sur un contexte historique particulier. Cela vaut bien en particulier pour Luther, dont la doctrine de la clarté des Écritures est étudiée en détail par Friedrich Beisser, dans son ouvrage *Claritas scripturae bei Martin Luther*³²⁷, et par Rudolf Hermann dans son article « Von der Klarheit der Heiligen Schrift »³²⁸. Ces études sont centrées, pour l'essentiel, sur le *De servo arbitrio* et sur la controverse avec Érasme, qui fait par ailleurs l'objet d'une littérature fournie dans ses aspects plus généraux³²⁹. Un article de Hans-Christian Daniel revient en outre sur les premières occurrences de la *claritas* luthérienne, dans les traités polémiques des années 1520, et en particulier dans la controverse de l'*Assertio* contre la bulle *Exsurge Domine*, assez rarement étudiée, et sur laquelle je reviendrai aussi plus en détail³³⁰. D'autres études, comme celle de Pierre-Olivier Léchet sur la généalogie du droit d'examen, mais aussi celles de Joachim Ringleben et de Bernard Rothen reviennent encore, et dans une perspective plus générale, sur le sens de la clarté luthérienne³³¹. Du côté de la Réforme zurichoise, la doctrine de la *Klarheit* est surtout analysée à partir du sermon *Sur la clarté et la certitude de la Parole de Dieu* de Zwingli (1522), qui constitue une source essentielle pour interroger la première théologie réformée de l'Écriture³³². Dans le contexte de l'anabaptisme des années 1520, la question de la *claritas Scripturae* est également au centre de l'étude de Graeme Chatfield sur Balthasar Humbauer, qui revient de manière approfondie sur

³²⁶ *Ibid.*, p. 78.

³²⁷ Friedrich Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

³²⁸ Rudolf Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift » (1958), in *id.*, *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Gesammelte und nachgelassene Werke*, vol. 2, éd. Horst Beintker, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 75-130.

³²⁹ Voir à ce sujet *infra*, chap. 2, §5.

³³⁰ Hans-Christian Daniel, « Luthers Ansatz der *claritas scripturae* in den Schriften 'Assertio omnium articulorum' und 'Grund und Ursach aller Artikel' » in *Thesaurus Luteri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luthersforschung*, éd. T. Manermaa *et al.*, Helsinki, Theologische Literaturgesellschaft, 1987, p. 279-290.

³³¹ Pierre-Olivier Léchet, « Clarté et autorité de l'Écriture chez Martin Luther. Une contribution à la généalogie du mythe protestant du libre examen », in *Protestantisme et Islam. Convergences et divergences, XVIe-XXe siècles*, éd. Alain Joblin et Olivier Rota Paris, Les Indes savantes, 2019, p. 13-22 ; Joachim Ringleben, « *Claritas Scripturae* », *Theologische Rundschau* 62/1 (1997), p. 103-110 ; Bernard Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, vol. 1 : *Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. L'article de Joachim Ringleben constitue au départ un compte rendu du livre de Bernard Rothen. La discussion s'engage toutefois bien au-delà du format usuel du compte rendu. Le second tome de l'ouvrage de Rothen est consacré à Karl Barth et tombe en dehors du champ de notre étude.

³³² *Infra*, chap. 2, §2.

les controverses d'exégèse avec Zwingli³³³. Les mutations de la doctrine luthérienne de la *claritas* ont en outre été étudiées, chez Philippe Melanchthon par Pierre Fraenkel, dont l'ouvrage *Testimonia Patrum* interroge longuement les déplacements mélanchthoniens de la signification de la clarté scripturaire, notamment dans son rapport avec le projet d'une histoire de l'Église qui réhabilite, après Luther, la tradition patristique³³⁴. Pour Calvin, et au-delà des études foisonnantes sur la question de la connaissance révélée de Dieu, et du sens de son articulation avec la connaissance naturelle³³⁵, on se reportera, dans une perspective doctrinale, à l'ouvrage d'Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, paru en 2008³³⁶. L'étude classique d'Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, reste par ailleurs incontournable pour comprendre les aspects plus rhétoriques de la clarté calvinienne³³⁷. La dimension herméneutique de la controverse de Castellion contre les Genevois, à la suite de l'exécution de Michel Servet, a été bien traitée dans trois articles du volume sur Castellion édité par Marie-Christine Gomez-Géraud en 2013. Ces trois articles reviennent en détail sur les arguments de l'humaniste bâlois au sujet de l'obscurité de la Bible, et plus largement sur l'importance du débat herméneutique dans le plaidoyer contre la persécution des hérétiques³³⁸. Dans un contexte très différent, l'émergence d'une doctrine de l'*obscuritas Scripturae* dans la théologie post-tridentine est étudiée, à partir du cas de Francisco Suárez, par Pierre-François Moreau, dans son article « Écriture sainte et contre-Réforme : la position suarézienne. »³³⁹ Sur la clarté scripturaire dans le contexte des controverses anglaises du premier XVII^e siècle, on pourra en outre consulter avec profit l'ouvrage de Richard M. Edwards, *Scriptural Perspicuity in the Early English Reformation*, paru en 2009³⁴⁰. L'ensemble de ces travaux constituent des points de références importantes pour mon étude : aucun d'entre eux, toutefois, ne permet de retracer avec une vue synoptique l'histoire globale de la controverse dans la longue durée du XVII^e siècle.

³³³ Graeme Chatfield, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture*, Cambridge, Clarke, 2013.

³³⁴ Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Genève, Droz 1961, en particulier p. 210-243.

³³⁵ Voir sur ce point l'état des lieux, *infra*, chap. 6, §1.

³³⁶ Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology. Truth and Trust*, Leyde/Boston, Brill, 2008.

³³⁷ O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*

³³⁸ Nadia Cernogora, « Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* », in *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, éd. M.-C. Gomez-Géraud, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 321-344 ; Jean-Pierre Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion. Obscurité de la Bible, pluralité des interprétations et convergence entre religions », *ibid.*, p. 307-320 ; Carine Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain. Variations stylistiques et variations syntaxiques dans la traduction française de la Bible de 1555 », *ibid.*, p. 284-305

³³⁹ Pierre-François Moreau, « Écriture sainte et contre-Réforme : la position suarézienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 64/3 (1980), notamment p. 349-354.

³⁴⁰ Richard M. Edwards, *Scriptural Perspicuity in the Early English Reformation in Historical Theology*, New York *et al.*, Peter Lang, 2009.

À cet égard, l'état de la recherche paraît plus lacunaire encore pour la période postérieure, notamment celle qui va de la première orthodoxie au cartésianisme. Pour un premier survol de la doctrine formalisée de la *perspicuitas* dans l'orthodoxie protestante, il faudra alors se rapporter aux études généralistes, comme celle du deuxième volume du *Post-Reformation Dogmatics* de Richard A. Muller dans le monde réformé³⁴¹, ou celle de Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, dans le monde luthérien³⁴². Ces études sont extrêmement utiles, d'autant plus qu'elles permettent de resituer la construction du lieu de la clarté scripturaire dans tout le système de la première théologie orthodoxe de l'Écriture. Leur manque d'historicité et d'attention aux variations de la doctrine, pour nécessaire qu'elle soit eu égard à l'intention d'un manuel, constituent néanmoins une difficulté.

Avec les travaux de Kestutis Daugirdas, des pans entiers de la première herméneutique socinienne et arminienne sont désormais mieux connus, et si son étude *Die Anfänge des Sozinianismus* n'entre pas dans le détail de la théologie de Raków sur la clarté des Écritures, elle permet toutefois d'en saisir les principaux contours intellectuels, et surtout le contexte d'émergence, au tout début du XVIII^e siècle³⁴³. On doit également à Daugirdas d'importantes études sur l'herméneutique arminienne d'Episcopius, Courcelles et Philip van Limborch, qui permettent de mesurer, dans la longue durée de l'âge classique, la réception, la circulation et les transformations de la clarté racovienne³⁴⁴. La doctrine de la *perspicuitas Scripturae* des orthodoxies protestantes revient par la suite au cœur de plusieurs travaux consacrés à la réception confessionnelle de Descartes. L'étude des controverses qui ont accompagné, aux Provinces-Unies, en France, dans les territoires helvétiques ou en Angleterre, l'adoption de la règle d'or de la clarté en théologie facilite l'approche des mutations de la question *théologique* de la clarté scripturaire, notamment dans le contexte du cartésianisme hollandais. Au-delà de la question du sens de l'idéal épistémique de la clarté, bien étudié chez Descartes lui-même avec les travaux de Denis Kambouchner³⁴⁵, ou chez les cartésiens comme Clauberg,

³⁴¹ Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2 : « Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology », *op. cit.*, p. 340-356 pour la doctrine de la clarté des Écritures.

³⁴² R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 311-338.

³⁴³ Kestutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

³⁴⁴ K. Daugirdas, « The Biblical hermeneutics of Socinians and Remonstrants in the seventeenth century », in *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, éd. Th M. van Leewen, K. D. Stranglin et M. Tolsma, Leyde, Brill, 2009, p. 87-113 ; *id.*, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch (1633-1712) and its Intellectual Challenges », in *Scriptural Authority and Biblical criticism in the Dutch Golden Age*, éd. H. Nellen, D. van Miert, P. Steenbakkens et J. Touber, Oxford, Oxford University Press, 2017. *op. cit.*, p. 219-239. Cf. aussi, sur le même sujet : Keith D. Stranglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity: Remonstrants and the Transition toward Modern Exegesis », *Church History* 83/1 (2014), p. 38-59.

³⁴⁵ Denis Kambouchner, « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 33-49 ; *id.*, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », in *Les Facultés*

Meyer ou Arnauld³⁴⁶, la *claritas Scripturae* en terre cartésienne a été également abordée plus frontalement par les études consacrées à Christoph Wittich ou à Johannes Cocceius³⁴⁷.

Enfin, au-delà même de la question spécifique de la clarté des Écritures, on tirera ici un grand profit des travaux consacrés à l'herméneutique biblique en général. L'ouvrage le plus cité dans ce travail est sans aucun doute le chef-d'oeuvre de François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, qui, bien au-delà de la seule théologie de Saumur, analyse avec un degré de détail encore inégalé tous les enjeux de l'interprétation de la Bible dans le monde francophone du XVII^e siècle³⁴⁸. Au-delà même d'un article spécifiquement consacré à la question (« Débats et combats autour de la Bible dans l'orthodoxie réformée »³⁴⁹), les études de Laplanche jettent également une lumière indispensable sur les grandes controverses qui agitent l'orthodoxie réformée sur la question scripturaire, jusqu'à l'aube des Lumières. Dans *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, mais aussi dans *l'Évidence du Dieu chrétien*, consacrée à l'apologétique réformée dans le monde francophone du XVII^e siècle³⁵⁰, la question spécifique de la *claritas Scripturae* s'invite au premier plan de la discussion. Ces questions ont été également reprises plus récemment par Nicholas Hardy, dans son *Criticism and Confession*. Suivant une perspective davantage axée sur l'histoire de la philologie, l'ouvrage propose des recherches inédites sur la critique biblique chez Scaliger, Casaubon, Grotius, Morin, Young, Selden ou Le Clerc³⁵¹. À côté de Laplanche, les travaux sur l'histoire de l'interprétation biblique de Carl H. Reventlow constituent une seconde grande référence sur l'exégèse à l'âge classique³⁵². On pourra les compléter par les volumes modernes de *La Bible de tous les temps*, en particulier le cinquième volume, *Les*

de l'âme à l'âge classique, éd. C. Jaquet et T. Pavlovits, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2006, p. 159-173. Cf. encore la littérature mentionnée *infra*, chap. 10, §1.

³⁴⁶ Sur Clauberger : voir *infra*, chap. 10, §2 ; sur Meyer, *infra*, chap. 10, §3 ; sur Arnauld et Nicole, *infra*, chap. 11, §2.

³⁴⁷ Sur la *claritas Scripturae*, chez Wittich, voir *infra*, chap. 10, §4.2-3. Pour Cocceius : Willem J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 110-131.

³⁴⁸ François Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*

³⁴⁹ *Id.*, « Débats et combats autour de la Bible dans l'orthodoxie réformée », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 117-140

³⁵⁰ *Id.*, *L'Évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1983. Cf. aussi : *id.*, *La Bible en France, entre mythe et critique, XVII^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

³⁵¹ Nicholas Hardy, *Criticism and Confession. The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*, New York, Oxford University Press, 2017.

³⁵² Voir notamment : Henning Graf Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 ; *id.*, *Epochen der Bibelauslegung*, vol. 3 : *Renaissance, Reformation, Humanismus*, Munich, Beck, 1997.

*temps de la Réforme et la Bible*³⁵³, et le suivant, *Le Grand Siècle et la Bible*³⁵⁴, qui présentent aussi des études sur l'exégèse catholique, parent pauvre de la recherche sur le XVII^e et le XVIII^e siècle. Les travaux de Pierre-François Moreau, notamment sur les aspects exégétiques de l'œuvre de Hobbes, Meyer et Spinoza³⁵⁵, et de Maria-Cristina Pitassi, sur le rapport de Bayle, Le Clerc et Locke à l'Écriture³⁵⁶, offrent des éclairages qui touchent au cœur du problème de la clarté scripturaire. Plusieurs ouvrages collectifs récents, parmi lesquels *Scriptural Authority and Biblical criticism in the Dutch Golden Age*³⁵⁷, proposent en outre des contributions importantes sur un aspect spécifique de l'herméneutique biblique au XVIII^e siècle. Je ne mentionne là que les travaux dont les thématiques touchent directement au sujet de cette étude. Bien d'autres recherches ont, par leurs méthodes, par leurs approches ou par leurs inspirations, constitué pour moi des points de références constants : on les découvrira, au fil de la lecture, dans les indications des notes de bas de pages ou dans les discussions préliminaires de chacun des chapitres.

³⁵³ *Bible de tous les temps*, vol. 5 : *Le Temps des Réformes et la Bible*, éd. G. Bedouelle et B. Roussel, Paris, Beauchesne, 1989.

³⁵⁴ *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, *op. cit.*

³⁵⁵ Pierre-François Moreau, « Les Principes de la lecture de l'Écriture sainte dans le T.T.P. », in *id.*, *Spinoza. État et religion*, Paris, ENS Éditions, 2005, p. 81-91 ; *id.*, « L. Meyer et l'Interpres », *ibid.*, p. 93-105. Cf. encore *infra*, chap. 10, §3 et chap. 12, §2.

³⁵⁶ Voir notamment, sur Jean Le Clerc : Maria-Cristina Pitassi, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Leclerc*, Leyde, Brill, 1987 ; *ead.*, *Le philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de saint Paul*, Genève/Lausanne, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 14, 1990. Sur Bayle, cf. aussi *infra*, chap. 11, §6.

³⁵⁷ *Scriptural Authority and Biblical criticism in the Dutch Golden Age*, *op. cit.*

CHAPITRE 1

PROCLAMER L'ÉVANGILE : LA CLARTE DE L'ÉCRITURE DANS LA PREMIÈRE THÉOLOGIE DE WITTENBERG (1518-1521)

On s'interroge parfois sur les origines de la doctrine luthérienne de la clarté des Écritures, mentionnant, à côté des développements quasiment canoniques de la *Doctrina christiana* d'Augustin¹, l'influence probable de l'exégèse de Nicolas de Lyre². Au-delà des figures de John Wyclif ou de Jan Hus³, le débat sur les sources médiévales et patristiques se prolonge naturellement dans l'examen des antécédents humanistes de la *sola Scriptura* : très tôt les adversaires d'Érasme auront associé l'hérésie luthérienne au mot d'ordre du retour *ad fontes* !⁴, offrant à l'historiographie une entrée thématique qui organisera longtemps l'accès au lieu « humanisme et Réforme »⁵. Si le *Novum instrumentum* concentre l'essentiel de la recherche des ascendances, les revendications « biblicistes » de Lefèvre d'Étaples

¹ Sur l'état de la question dans la théologie médiévale, et outre les remarques introductives *supra*, voir notamment Yves Congar *La Tradition et les traditions*, vol. 1 : *Essai historique*, Paris, Fayard, 1960 ; Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1987 ; Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967.

² C'est notamment l'hypothèse explorée par F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, *op. cit.*, p. 70-73.

³ Sur les précurseurs médiévaux, voir Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986 ; *id.*, *The Reformation: Roots and Ramification*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1966 ; et les contributions réunies dans *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Festschrift Heiko A. Oberman*, éd. R. J. Bast et A. C. Gow, Leyde, Brill, 2000. Sur la question plus spécifique du rapport, intellectuel ou « stratégique », à John Wyclif et Jan Hus : Ludwig Borinski, *Wyclif, Erasmus und Luther*, Hambourg, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1988 ; T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, *op. cit.*, p. 30-67 ; *id.*, « Jan Hus und die frühe Reformationsforschung », in *Biblische Theologie und historisches Denken. Festschrift Rudolf Smend*, éd. M. Keßler et M. Wallraff, Bâle, Schwabe, 2008, p. 62-109 ; Heiko A. Oberman, « Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung », in *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, éd. F. Seibt, Munich, Oldenbourg, 1997, p. 319-346 ; Walter Rügert, *John Wyclif, Jan Hus, Martin Luther: Wegbereiter der Reformation*, Constance, Südverlag, 2017 ; Paul de Vooght, « Wycliff et la *Scriptura Sola* », *Ephemerides theologiae lovaniensis* 39 (1963), p. 50-86. Sur Hus lui-même, voir aussi Peter Hilsch, *Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzer*, Regensburg, Pustet, 1999.

⁴ On retient, en particulier, Zuñega à Salamanque, Edward Lee à Louvain et Noël Beda à Paris. Voir à ce sujet : James K. Farge, *Le Parti conservateur au XVII^e siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992 ; *id.*, « Noël Beda and the Defense of the Tradition » in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde, Brill, 2008, p. 143-163 ; Marcel Gielis, « Leuven Theologians as Opponents of Erasmus and of Humanistic Theology », *ibid.*, p. 197-214.

⁵ Pour les indications historiographiques : Erika Rummel, chap. 1 : « Humanists and Reformers as Allies », in *ead.*, *The Confessionalization of Humanism*, *op. cit.*, p. 9-29.

sont aussi évoquées, suggérant une filiation intellectuelle dont les conditions concrètes demeurent toutefois mal établies⁶. Je me propose de substituer à cette recherche des origines un questionnement sur les motivations conjoncturelles de la controverse : pourquoi, de 1518 à 1521, et dans un mouvement d'intensification constante, Luther ressent-il le besoin de porter le thème de la clarté des Écritures au cœur de sa confrontation avec Rome ? On ne peut répondre à cette question en omettant totalement l'évolution des réactions des premiers adversaires de Luther, et l'ordre des motifs invoqués dans leurs condamnations précoces de la *doctrina lutherana*⁷. Ici, la question des motivations rejoint celle des sources, mais dans une chronologie resserrée et selon un ordre pour ainsi dire inversé : où Luther a-t-il trouvé, chez ses premiers contradicteurs, la formulation expresse d'une thèse de l'*obscurité des Écritures* ?

1. Les occurrences inaugurales de la claritas chez Luther

Dans le corpus luthérien, le thème de la clarté biblique émerge avec autant de soudaineté que d'insistance, dans une série de textes polémiques publiés à Wittenberg l'année de l'excommunication.

1/ Du mois d'octobre 1520 au mois de mars 1521, Luther rédige plusieurs écrits, latins et allemands, en réponse à la bulle pontificale *Exsurge Domine*⁸. Mi-janvier, les sept pages introductives de l'*Assertio omnium articulorum*⁹ reviennent ainsi sur les hiérarchies de l'autorité ecclésiale, dans un développement que l'historiographie de la Réforme retient souvent comme l'expression archétypale de la *sola Scriptura*¹⁰ :

⁶ Sur l'hypothèse d'une anticipation de la *sola Scriptura* chez Lefèvre d'Étaples, voir Bernard Roussel, « Jacques Lefèvre d'Étaples et ses 'retours' aux Écritures », in *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450? - 1536). Actes du colloque d'Étaples le 7 et 8 novembre 1992*, éd. Jean-François Pernot, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 43-54. Cf. aussi Philip Edgcumbe Hughes, *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984 ; et l'étude pionnière de Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976. Voir, pour un aperçu plus général, les contributions réunies dans *The Bible in the Renaissance. Essays on Biblical Commentary and Translation in Fifteenth and Sixteenth Centuries*, éd. R. Griffiths, Aldershot, Ashgate, 2001.

⁷ Sur l'usage et la construction d'un concept de *doctrina lutherana* dans la polémique anti-luthérienne précoce, voir Philippe Büttgen, chap. 4 : « La Sorbonne et Luther », in *id.*, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, 2011, en particulier p. 163-164. Sur le développement de la doctrine du « jeune » Luther en contexte, voir aussi Leif Grane, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leyde, Brill, 1975 ; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

⁸ Pour la chronologie, voir Philippe Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », in *L'Argument héréséologique, l'Église ancienne et les Réformes XVIe-XVIIe siècles*, éd. I. Backus, P. Büttgen et B. Pouderon. Paris, Beauchesne, 2012, p. 58, en particulier note 39.

⁹ Martin Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), WA 7, 91-151.

¹⁰ Sur la formalisation de la *sola Scriptura* dans le texte de l'*Assertio*, voir Philippe Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, en particulier p. 57-68 ; Hans-Christian Daniel,

[L'Écriture] est, en elle-même et par elle-même, si certaine, facile et manifeste qu'elle est sa propre interprète, et éprouve, juge et illumine tout le reste.¹¹

2/ Fin janvier 1521, Luther publie sa *Responsio ad librum Ambrosii Catharini*¹² qui vise l'une des synthèses les plus complètes des polémiques anti-luthériennes des années 1518-1520 : l'*Apologia* du dominicain Catharinus¹³. Avant la longue exégèse eschatologique de Dn 8, 23¹⁴, l'ouverture du traité reprend alors la question des fondements scripturaires de l'institution romaine. La doctrine de la *claritas* s'y énonce dans le contrepoint d'une suprématie pontificale à laquelle « aucun passage clair et transparent de l'Écriture » ne peut apporter un « témoignage approprié »¹⁵. L'intensification du motif de la clarté se noue ainsi à une reprise de l'argumentation développée, en juin 1520, dans le traité *De la papauté de Rome*¹⁶.

3/ En mars 1521, Luther rédige, en allemand, une *Antwort*¹⁷ à l'ouvrage publié au début de l'année par Jérôme Emser contre l'« *unchristenliche Buch* » de *l'Appel à la Noblesse chrétienne de la Nation Allemande*¹⁸. Dans un excursus anti-patristique qui précède directement la section centrale « *Von dem Buchstaben und*

« Luthers Ansatz der *claritas scripturae* in den Schriften 'Assertio omnium articulorum' und 'Grund und Ursach aller Artikel' », art. cité, p. 279-290.

¹¹ « ...ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans... », M. Luther, *Assertio omnium articulorum*, WA 7, 97, 23-24.

¹² Martin Luther, *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio* (1521), WA 7, 698-778.

¹³ Ambrosius Catharinus, *Apologia pro veritate Catholicae et Apostolicae Fidei ac Doctrinae* (1520), éd. J. Schweizer, Münster, Aschendorff, 1956. Sur la controverse entre Catharinus et Luther, voir Patrick Preston, « Catharinus versus Luther », *History* 88/3 (2003), p. 364-378, et Konrad Hammann, *Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 125-241.

¹⁴ WA 7, 722, 28-746, 17.

¹⁵ WA 7, 716, 7-16 : « Nec erubescitis tandem aliquando, sceleratissimi vos adultores Idoli istius Romani, quod proprio testimonio convicti estis, nullum locum scripturae apertum et clarum in tanta re pro vobis stare, nec hunc Matth. xvi. vestrae opinioni possitis simpliciter et solide aptare : tantis scilicet aequivocationibus et commentis opus habetis, ut saltem specietenus pro vobis facere videatur, immo cum non simplicem ei detis et verum sensum adversario concedatis, manifeste contra vos eum facere testes estis vos ipsi, hoc ipso redarguti et convicti, quam impudentibus mendaciis hactenus orbem illuseritis et vocabulum Ecclesiae et Petrae merae libidini vestrae servire coegeritis. »

¹⁶ Le *Von dem Papsthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), WA 6, 285-324, est une réponse au *Super Apostolica sede* d'Augustin von Alvelde, franciscain de Leipzig. Le traité, paru en juin 1520 chez Lotter, constitue un témoin précoce de la formalisation d'une doctrine de la *sola Scriptura* qui trouve au départ son lieu dans une réflexion ecclésiologique. L'originalité tient aussi aux choix de son adversaire, Augustin von Alvelde, qui avait fait le pari de s'en tenir, contre Luther, à une argumentation exclusivement scripturaire.

¹⁷ Martin Luther, *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort* (1521), WA 7, 621-688.

¹⁸ Hieronymus Emser, *Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers Augustiners an den Teutschen Adel außgangen Vorlegung Hieronymi Emser an gemeyne Hochlöbliche Teutsche Nation*, Herbigolensis [Leipzig], s.n., 1521. Le traité vise surtout la doctrine du sacerdoce universel : Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, WA 6, 381-469. Sur la controverse avec Emser, voir Geoffrey L. Dipple, « Luther, Emser and the Development of Reformation Anticlericalism », *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996), p. 38-56.

Geist »¹⁹, le Réformateur opère le passage du sens particulier et adjectival de la « clarté » – être clair comme propriété du mot, de la phrase ou du verset – à son sens substantif et généralisé – la clarté comme attribut essentiel de l'Écriture :

[Ils déclarent que] l'Écriture est si obscure que nous ne pouvons pas la comprendre sans l'interprétation des Saints Pères, et que, par conséquent, nous ne devons pas suivre le texte mais les gloses des Pères. [...] Je leur demande en retour : qui leur a dit que les Pères étaient plus clairs et pas plus obscurs que les Écritures ? Et si je leur disais qu'ils comprennent aussi peu les Pères que je comprends les Écritures ? Je pourrais fermer mes oreilles aux paroles des Pères comme ils ferment les leurs aux Écritures. Mais par là nous n'arrivons jamais à la vérité. Si l'Esprit a parlé dans les Pères, combien plus a-t-il parlé dans ses propres Écritures ! Et si quelqu'un ne comprend pas l'Esprit dans ses propres Écritures, qui pourra croire qu'il le comprend dans les écrits d'un autre ?²⁰

4/ En septembre 1521, ce thème de la clarté de l'Écriture structure encore la réplique luthérienne à la *Ratio* de Jacques Latomus²¹. La réfutation des thèses du théologien de Louvain sur le péché et la justification (*Rationis Latomianae Confutatio*²²) y redéploie, en condensé, l'argumentation anti-patristique formalisée quelques mois plus tôt dans le traité contre Emser :

Celui qui a ordonné de tout éprouver n'a excepté ni Augustin ni Origène, ni aucun homme, pas même l'antéchrist qu'est le pape. – Mais l'Écriture est obscure et a besoin d'explication. – Abandonne-la quand elle est obscure et garde-la quand elle est claire. Et qui a prouvé que les Pères ne sont pas obscurs ? - De nouveau ton « il me paraît » ou leur « on dit ainsi » ?²³

5/ Enfin en novembre 1521, un commentaire allemand du Psaume 37 répète avec emphase la proclamation de cette *claritas* dans une incise polémique où sont nommément visés Johannes Eck, Thomas Rhadinus (que Luther identifiait encore à Emser), Ambroise Catharinus, « Louvain » et « Cologne » :

¹⁹ WA 7, 647, 20 – 671, 16.

²⁰ WA 7, 638, 8-33 : « ...die schrift sey szo finster, das wir sie nit mugen vorstehn on der heyligen vetter auszlegung, drumb müssen wir nit dem text, sondern der vetter glosen folgen [...] frag ich sie widerumb, wer hat yhn gesagt, das die veter liechter denn die schrift und nit auch finsterer sein ? Wie, wen ich sprech, sie vorstunden die vetter so wenig als ich die schrift ? Ich kund die oren szo woll stopffen gegen der vetter spruch als sie gegen der schrift : damit kummen wir aber nit zur warheit. Hatt der geyst ynn den vetter geredt, so hatt er vil meyr yn seyner eygen schrift geredt. Und wer den geyst nit vorsteht yn seyner eygen schrift, wer wil glauben, das er yhn yn eynisz andern schrift vorstehe ? »

²¹ Jaques Latomus, *Articulorum Doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio*, Anvers, Hillen, 1521.

²² Martin Luther, *Rationis Latomianae pro Incendiariis Lovaniensis Scholae Sophistis redditae, Lutheriana Confutatio* (1521), WA 8, 43-128. Pour la controverse entre Luther et Latomus, voir notamment Joe E. Vercruyse « Jacobus Latomus und Martin Luther: Einführendes zu einer Kontroverse », *Gregorianum* 64 (1981), p. 515-538 ; Anna Vind, *Latomus and Luther. The Debate: Is every Good Deed a Sin?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

²³ WA 8, 99, 13-17 : « Qui omnia probanda mandavit, non Augustinum, non Origenem, non ullum hominem excepit, ne Antichristum quidem Papam. 'At scriptura obscura indiget explicatione': dimitte eam ubi obscura est, tene ubi clara est. » Trad. fr [modifiée] : Martin Luther, *Traité polémique*, trad. G. Lagarrigue *et al.*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 120.

Si l'un d'entre vous vous attrape et vous dit : il faut interpréter les Pères, l'Écriture est obscure, vous devez répondre que ce n'est pas vrai. Nulle part sur cette terre il n'est de livre plus clairement écrit que la Sainte Écriture ; elle est aux autres livres ce que le soleil est à toute la lumière.²⁴

Dès la fin de 1521, la *claritas Scripturae* est donc devenue, chez Luther, un *lieu* déjà systématisé. La synthèse de ces premières expressions impose plusieurs constats.

1/ Le premier est historique et contextuel : le motif de la clarté de l'Écriture s'intensifie, au cours de l'année 1521, suivant la chronologie exacte des événements fondateurs de la Réforme à Wittenberg. Ces événements, de la bulle *Exsurge Domine* à la Diète de Worms, sont contemporains d'une extraordinaire prolixité doctrinale et polémique dont le procès en hérésie a, de part en part, informé l'éclosion²⁵. Comprendre l'invocation de la clarté scripturaire chez Luther, c'est donc comprendre que l'acte ou la menace d'excommunication en livrent plus qu'un motif de circonstance : la *claritas* est d'abord un argument en défense ; elle participe d'un discours anti-hérésiologique construit contre une accusation de subjectivisme à laquelle la mise au ban de l'Empire avait fourni sa conclusion institutionnelle²⁶. Dire la certitude de la Bible pour Luther, c'est nier qu'elle soit essentiellement celle de sa subjectivité propre. Contre la solitude de l'excommunication, la clarté de l'Écriture est une réponse au pape. Face au consensus des traditions et de l'Église, elle se constitue comme le principe d'une autorité alternative.

2/ Le second constat s'attache au genre littéraire qui donne forme cette apparition : les extraits cités renvoient pour la plupart à des traités directement polémiques, s'inscrivant en cela dans une catégorie d'ouvrages dont la typologie luthérienne du *Discours de Worms* avait elle-même contribué à nuancer la valeur²⁷. Si l'intention de controverse parcourt l'ensemble des genres de l'écriture luthérienne (textes doctrinaux, catéchismes, sermons, commentaires), les écrits de 1521 se distinguent par une prévalence du motif *ad personam* : contre le pape et Catharinus, contre Emser ou Latomus, la polémique est nominative et personnelle. Elle ne constitue pas l'intermède ou le détour du discours, mais sa motivation

²⁴ *Der 36. (37.) Psalms Davids* (1521), WA 8, 236, 7-22 : « Wenn euch aber yemandt von yhnen antastet unnd spricht : Man musz der Vetter auszulegen haben, die schriffte sey tuncel, Solt yhr antworten, es sey nit war. Es ist auff erden keyn klerer buch geschriben denn die heyligen schriffte, die ist gegen alle ander bucher gleych wie die szonne alle liecht. » Trad. fr. : P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 45-46.

²⁵ Sur l'importance de la conjoncture de l'excommunication dans la première formulation de la doctrine de la *sola Scriptura*, voir *ibid.*, p. 46-68. Nos remarques introductives doivent presque tout aux apports de cet article. Sur le contexte des écrits de 1520, voir T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 266-278.

²⁶ Voir plus spécifiquement P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 57-68.

²⁷ Martin Luther, *Acta comparitionis Lutheri in Diaeta Wormatiensi* (1521), WA 7, 834, 3-10 : « Tertium genus eorum est, quos in aliquot privatos et singulares (ut vocant) personas scripsi... »

permanente. Avant d'être un point de doctrine formalisé, la clarté luthérienne est un contre-argument de controverse.

3/ Cette adresse personnelle est toutefois estompée par des effets de redondances manifestes. Aux arguments de Catharinus sur la suprématie pontificale²⁸, aux critiques d'Emser sur le sacerdoce universel²⁹, aux développements de Latomus sur le péché et la justification³⁰, Luther oppose chaque fois une réponse déjà standardisée : la clarté de l'Écriture contre la tradition des Pères. D'un traité à l'autre, l'argument se répète parfois au mot près, témoignant de la fixation précoce d'une topique de la controverse au moment même où s'écrivent aussi, avec Melanchthon, les *Lieux communs* de la doctrine³¹. Ces effets de répétition manifestent une indifférence voulue, et d'une certaine manière exhibée, aux textes des contradicteurs. Plus qu'une argumentation en réplique, la clarté de l'Écriture est un *locus* général de la contre-excommunication : un automatisme polémique.

4/ La profession de la *claritas* s'écrit en outre dans une formulation délibérément réactive et antinomique : elle s'affirme en négatif comme le contrepoint d'une doctrine « papiste » de l'obscurité que professeraient expressément les adversaires de Luther. En 1521, la corruption de la théologie romaine ne relève déjà plus de l'égarement théorique ou de l'erreur de méthode. L'exégèse quadruple, la digression aristotélicienne, les gloses patristiques sont autant d'expressions d'une doctrine de l'« obscurité de la Parole de Dieu » qui est tout à la fois leur principe explicite et leur excuse inavouée. Cette *obscuritas* n'est pas simplement reconnue, à titre tacite, dans les pratiques qui commandent le rapport théologique de Rome à l'Écriture : elle est affirmée, proclamée, défendue ouvertement comme doctrine et comme savoir. L'âge de la Réforme est l'âge où la corruption théologique est devenue publique et éhontée : l'âge où la théologie romaine toute entière s'est constituée en blasphème contre la Parole de Dieu³². La doctrine de la clarté est la protestation de l'Évangile contre ce blasphème.

²⁸ Le second et le troisième livre de l'*Apologia* sont entièrement consacrés à la question de la suprématie pontificale. Les deux livres constituent l'essentiel de l'ouvrage. Voir A. Catharinus, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei*, *op. cit.*, f. 30^v-75^v.

²⁹ La réfutation du « sacerdoce universel » de l'*Appel à la Noblesse* de 1520 occupe une bonne partie de l'ouvrage d'Emser : *Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers*, *op. cit.*

³⁰ Latomus publie au début de l'année 1521 une « justification » de la condamnation louvaniste. La question du péché et des bonnes œuvres occupe une bonne moitié de l'ouvrage : *Damnatorum Ratio*, *op. cit.*, f. Biv^r-Oii^r. La réponse luthérienne intensifie la tendance : la question du péché concentre presque toute la *Confutatio*.

³¹ Les *Loci communes*, première systématisation de la doctrine luthérienne, paraissent en 1521. Voir *infra*, §4.2 et chap. 5, §4. On se référera par la suite, à l'édition bilingue de Pöhlmann : Philippe Melanchthon, *Loci communes 1521, Lateinisch – Deutsch*, trad. H. G. Pöhlmann, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997.

³² Le chef d'accusation du « blasphème contre la Parole de Dieu » émerge au cours de l'année 1520, pour s'intensifier dans les écrits polémiques de l'année suivante. Il recouvre tout à la fois la thèse (supposée) de l'obscurité des Écritures et, par extension, celle de la sacralité des traditions d'Église (consensus patristique, décrets des conciles, décrétales du pape etc.). Pour les traités qui nous concernent, le motif du « blasphème » contre les Écritures se retrouve notamment dans l'*Antwort* à Emser : les sophistes « injurent et blasphèment les Écritures » (« schmehen und

5/ Par extension, le « blasphème de l'obscurité des Écritures »³³ apparaît alors comme le marqueur d'une époque où la mise en lumière spontanée des hérésies signale l'imminence de la fin des temps. Le motif apocalyptique sature les écrits polémiques de l'année 1521³⁴ : il se lit dans l'évidence nouvelle des affiliations maléfiques de la papauté, il se confirme dans le durcissement accéléré des confrontations religieuses, il se dit, surtout, dans l'explicitation intégrale des discours théologiques, au cœur d'un régime de vérité qui soumet l'ensemble des acteurs de la Parole de Dieu au tamis d'une clarification universelle³⁵. L'âge de la Réforme est celui de la clarté retrouvée, ou si l'on veut, de la clarté de la clarté : d'une clarté qui clarifie, par contraste, les dissimulations et les masques que la rage diabolique du pape fait spontanément tomber dans l'endurcissement inédit de ses blasphèmes. En 1521, la *claritas verbi Dei* est donc aussi bien le principe de déchiffrement du temps présent que la propriété essentielle de celui-ci : elle est cette lumière qui n'éclaire pas seulement l'Écriture et le salut des âmes, mais aussi la fulgurance même d'une actualité qui révèle le temps de la Réforme comme temps de l'apocalypse³⁶. Cette lumière du temps posée sur l'œuvre des hommes pourra accélérer la décantation radicale des antagonismes séculaires. La fonction eschatologique des adversaires devient par là aussi claire que la Bible elle-même :

lestern die Schrift », WA 7, 639, puis, à l'identique « die Schrift zu lestern unnd zu schmehen », WA 7, 641, 9). La même formule qualifie encore le « blasphème et l'injure d'Emser » (« Emser schmecht und lestert ») sur l'« épais brouillard » (« finster nebell ») des Écritures : WA 7, 640, 31. Voir en outre, pour des expressions plus précoces ou plus tardives : la préface *De la Primauté de Rome*, où Luther accuse les « Schrifftlesterer » (WA 6, 286, 2) ; et le *De Servo arbitrio*, WA 18, 656, 6-7 : « Sed sic obruendum erat impudens et blasphema illa vox, Scripturas esse obscuras... »

³³ WA 7, 640, 31.

³⁴ C'est le cas notamment dans la *Responsio* à Catharinus, à l'occasion de laquelle Luther retourne au théologien dominicain son identification à l'Antéchrist. Sur cette idée du temps de la Réforme comme temps de la clarté, voir les propos de la *Vorrede* à l'*Interprétation du Livres des Psaumes* (1524), cités par Philippe Büttgen dans « Luther et le livre des autres », in *Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 39 : « Dieu nous a en ce temps bénis de nouveau [...] en envoyant sa parole il fait fondre la glace, le givre et la brume, ce froid devant qui personne jusqu'ici n'a pu tenir. » (WA 15, 8, 3-9).

³⁵ Sur l'(auto-)interprétation luthérienne de la Réforme et de son œuvre, voir notamment Heiko A. Oberman, « Martin Luther: Vorläufer der Reformation », in *id.*, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 162-188. Sur le thème apocalyptique chez Luther, voir Philippe Büttgen, « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther », in *Metamorphosen der Zeit*, éd. E. Alliez et al., Munich, Wilhelm Fink, 1999, p. 343-361, et *id.*, « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité. Sur quelques déplacements historiques et religieux chez Luther et Fichte », in *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, éd. J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 1998, p. 61-90. L'émergence du thème apocalyptique dans la *Lutherforschung* est à mettre au crédit de Wilhelm Maurer qui parlait, en 1967, d'une interprétation luthérienne du temps présent « eschatologiquement orientée » : « Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche », in *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1 : *Luther und das evangelische Bekenntnis*, éd. E.-W. Kohls et G. Müller, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 79.

³⁶ Le thème foucauldien de « l'herméneutique de l'actualité » est, pour son application à l'apocalyptique luthérienne, un emprunt à Philippe Büttgen : « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther », art. cité, p. 343-361, et « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité. », art. cité, notamment p. 66-73.

en 1521, c'est le combat final de Dieu et du diable qui se noue derrière les figures contingentes de Luther et du pape.

6/ À cette eschatologie répond une construction constamment comparative : la clarté de l'Écriture est d'abord posée dans l'antithèse d'une clarté prêtée par les « papistes » aux traditions humaines. La métaphore du soleil et des lumières astrales énonce de ce point de vue un rapport d'origine et de prééminence³⁷ : l'Écriture est claire en étant plus claire que les Pères³⁸. On reconnaîtra là l'affirmation du principe de fondation : la doctrine de la clarté apparaît comme une réponse à la question traditionnelle du *principium theologiae* – fondement et norme de foi du discours théologique³⁹. Mais on y verra aussi un principe d'arbitrage : formuler en des termes comparatifs la question de la clarté, c'est définir, pour le règlement des contentieux doctrinaux, une règle de compétence et un étalon du jugement : l'Écriture comme juge des controverses. L'opération est un coup de force. Elle repose sur le geste d'un refus dont la polémique ultérieure répétera constamment le rituel : refus de croire que le litige qui oppose Rome à la Réforme puisse être, dans son fond, un conflit d'interprétation. Si le problème de la circularité de l'autorité scripturaire n'a pas à se poser pour lui-même – l'Écriture comme objet et juge de l'instruction –, c'est bien parce que la doctrine « papiste » n'a pas en vérité d'ancrage réel dans les lettres sacrées. La clarté de l'Écriture garantit donc la règle d'arbitrage d'un conflit dont elle annule en même temps la possibilité. L'Écriture est claire, *ergo* tout conflit d'interprétation peut, en principe, être tranché ; l'Écriture est claire, *ergo* aucun conflit doctrinal n'est, en fait, un conflit d'interprétation. Entre Luther et le Pape, ce n'est pas une exégèse contre une autre : c'est la Parole de Dieu contre la corruption des hommes.

L'affirmation luthérienne de la *claritas Scripturae* procède de la généralisation et de la radicalisation accélérées de ce principe d'autorité qui, au tournant de l'année 1520 et de l'année 1521, s'affirme comme le miroir intellectuel de l'excommunication : *sola Scriptura*. Miroir de l'excommunication, la *sola Scriptura* l'est au double sens de son reflet et de son image inversée. Face au *fait* de la condamnation, Luther accélère et systématise, dans l'urgence, un geste de révocation dont il s'agit d'abord de s'attribuer la paternité : prendre sur soi l'exclusion pour en anticiper les risques et en inverser les effets polémiques. De là une formule d'association baroque qui rassemble, en vrac, les philosophes, les Pères, le pape, les conciles et les théologies « scolastiques » sous un principe d'unité qui en assure tout à la fois la cohérence et la certitude : l'Église de Rome

³⁷ Voir *supra*, note 24.

³⁸ Voir à ce sujet P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 57-68.

³⁹ La question du *principium theologiae* occupera le « *prooemium de theologia* » des grandes sommes de l'orthodoxie protestante. Voir sur ce point R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol 1., *op. cit.* Sur l'Écriture comme *principium theologiae*, voir en outre : *ibid.*, vol. 2 : *Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*, en particulier p. 149-230. Muller renvoie aussi aux discussions insérées, dans la théologie médiévale, dans les commentaires au prologue des *Sentences* de Lombard. À ce sujet, se rapporter *infra*, chap. 7, §5.

est l'Église du Diable⁴⁰. Face à l'acte d'autorité du pape, la suprématie d'une autre autorité s'impose alors dans l'évidence de sa suprématie originelle : c'est l'Écriture et sa clarté. La clarté de l'Écriture est la défense et la contre-attaque que Luther oppose à sa condamnation pour hérésie.

Cette accélération de la formalisation du motif *sola Scriptura*, à la fin de l'année 1520, aura contribué à forger un réflexe historiographique tenace : celui d'une motivation originellement « bibliciste » de la Réforme luthérienne. Pour une part, ce réflexe repose sur des liens d'associations dont Luther lui-même a construit la formule. La difficulté tient ici à l'entrelacement constant des motivations théologiques, des revendications d'héritage et des stratégies de défense en miroir : celles de la centralité du motif scripturaire dans le projet réformateur, celles d'une corruption « médiévale » de la doctrine chrétienne par la « tradition humaine », celles, surtout, de la responsabilité congénitale de l'Église de Rome dans l'histoire de cette corruption. Si l'expression de la première est étayée par une série de déclarations précoces et insistantes, ses contraposées reposent aussi sur une interversion qui appartient en propre à la topique – commutative et binaire – de la polémique luthérienne. Le constat impose un questionnement : *quelle part la question de l'Écriture a-t-elle réellement jouée dans la condamnation romaine de la doctrine de Luther ?*

2. Le motif scripturaire dans la première polémique anti-luthérienne

Dans les premières controverses anti-luthériennes de la fin des années 1510, le thème scripturaire émerge de manière souvent incidente et sporadique : loin de constituer un lieu formalisé de la *damnatio Lutheri*, il affleure la plupart du temps comme une sous-argumentation accessoire dans le fil des discussions sur les hiérarchies de l'Église, l'autorité des conciles et le primat pontifical⁴¹. Ces trois thèmes n'acquièrent eux-mêmes qu'une centralité tardive dans la chronologie d'une instruction qui, à la suite de l'affaire des Indulgences, s'attache d'abord aux doctrines de la pénitence et des sacrements⁴². Que l'on considère les sources académiques et institutionnelles – les condamnations des universités de Cologne⁴³,

⁴⁰ Sur cette association, voir P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 123-153.

⁴¹ Pour un aperçu général, voir notamment : David V. H. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518-1525*, Minneapolis, Fortress Press, 1991 ; et les contributions réunies dans *Katholische Kontroverstheologen und Reformers des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, éd. W. Klaiber, Münster, Aschendorff, 1978.

⁴² Sur les étapes et les mobiles de la condamnation de Luther, voir notamment, Gerhard Müller, « Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967), p. 1-32 ; Remigius Bäumer, *Martin Luther und der Papst*, Münster, Aschendorff, 1987. Cf. aussi pour un exposé complet, T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 182-299.

⁴³ *Condemnatio facultatis theologiae Coloniensis adversus doctrinam F. Martini Lutheri* (1519), WA 6, 178-180.

de Louvain⁴⁴ en 1519 ou la bulle *Exsurge Domine*⁴⁵ –, les actes de la dispute de Leipzig⁴⁶ ou les traités polémiques de Johannes Eck⁴⁷, Prierias⁴⁸, Cajetan⁴⁹, Catharinus⁵⁰ ou Emser⁵¹ avant 1521 : rien n'indique que le thème de la Bible n'intègre, à cette date, un contre-argument formalisé sur l'insuffisance doctrinale de l'autorité de l'Écriture ; rien n'indique qu'une réfutation suivie des premières affirmations luthériennes du primat scripturaire soit même apparue comme une priorité thématique. Cette absence est moins une omission qu'un aveu : il n'y a pas, en 1521, aux yeux des premiers contradicteurs de Luther, quelque chose de tel qu'une « doctrine luthérienne de l'Écriture ». Comprendre cette absence, c'est revenir sur un contexte, sur des stratégies, et surtout sur un réseau de scissions et de rivalités que l'événement de la Réforme fait brutalement éclater au tournant de l'année 1520. Avant leur inactivation, celles-ci auront longtemps contribué à brouiller les coordonnées de l'« hérésie » luthérienne, retardant au passage l'identification d'un lieu scripturaire original au cœur de la *doctrina lutherana*.

2.1. Conciliarisme et suprématie pontificale

L'agenda de la condamnation romaine de Luther est à replacer dans le contexte des controverses de la fin des années 1510 sur la question de l'autorité pontificale⁵².

⁴⁴ *Facultatis theologiae lovaniensis doctrinalis condemnatio doctrinae Martini Lutheri* (1519), WA 6, 175-178.

⁴⁵ Leon X, *Bulla contra errores Martini Lutheri et sequacium*, Rome, Mazochius, 1520.

⁴⁶ Otto Seitz, *Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519)*, Berlin, C.A. Schwetschke, 1903.

⁴⁷ Avant son *Echiridion locorum communium adversus Lutherum* de 1525, Johannes Eck publie notamment, en 1521, le *De primatu Petri adversus Ludderum Ioannis Eckii libri tres*, Paris, Conrad Resch, 1521. Voir sur ce point Pierre Fraenkel, « John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's Earliest Arguments against Papal Primacy », *Studia Patristica* 21 (1967), p. 110-163, et *id.*, « Johann Eck und Sir Thomas More 1525-1526: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des 'Enchiridion locorum communium' und der vortridentinischen Kontroverstheologie », in *Von Konstanz nach Trient*, éd. R. Bäumer, Paderborn, Schöningh, 1972, p. 481-495 ; Kurt-Victor Selge, « Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), p. 26-40 ; Manfred Schulze, « Johannes Eck im Kampf gegen Martin Luther », *Lutherjahrbuch* 63 (1996), p. 39-68.

⁴⁸ Silvestro Mazzolini da Prierio (1456/57-1523), dominicain italien, est l'un des auteurs les plus prolifiques de la première controverse anti-luthérienne. Voir notamment l'*Epitoma responsionis ad Lutherum*, Perouse, s.n., 1519 ; le *De juridica et irrefragabili veritate Romanæ Ecclesiæ Romanique Pontificis*, Rome, Antonium Bladis de Asula, 1520 ; et les *Errata et argumenta M. Lutheri*, Rome, Antonium Bladis de Asula, 1520. Sur Luther et Prierias, voir notamment Carter Lindberg « Prierias and his Significance for Luther's Development », *The Sixteenth Century Journal* 3/2 (1972), p. 45-64. Cf. aussi T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation, op. cit.*, p. 223-225.

⁴⁹ Cajetan publie notamment, en 1521, le *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis super totam ecclesiam a Christo in Petro*, Milan, Castiliono, 1521.

⁵⁰ Voir *supra*, note 13.

⁵¹ Voir *supra*, note 18.

⁵² Pour une introduction générale à l'histoire de la controverse conciliariste, notamment à la fin du xve au début du xvie siècle, voir James H. Burns, *Conciliarism and Papalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Dans une perspective historique plus large : Paul Valliere, *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, New York, Cambridge University Press, 2012 ; Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Les décrets du cinquième concile de Latran (1512-1517) n'étaient pas parvenus à clore le débat sur le conciliarisme, qui trouvait, aussi bien dans la diffusion élargie des idées de Jean Gerson ou de Pierre d'Ailly que dans des querelles d'autorité en France, des occasions récurrentes de revenir sur le front du débat. Quelques mois avant la dispute entre Luther et Cajetan à Augsbourg, la Faculté de théologie de Paris bravait la menace d'anathème de la bulle *Pastor aeternus* de 1517 en appelant au « concile universel » contre la levée de la Pragmatique Sanction de Bourges (1438)⁵³. L'omniprésence de la discussion à l'époque explique que les premiers adversaires de Luther aient été souvent tentés d'adopter, contre les thèses sur les Indulgences, des réflexes de lecture anti-conciliaristes⁵⁴. De Cajetan à Johannes Eck, ces premiers controversistes se sont distingués par la radicalité de leur jugement sur la suprématie pontificale⁵⁵. Le fait explique à sa manière la lenteur des réactions polémiques : il faudra toute l'insistance ultérieure de la *sola Scriptura* luthérienne pour déplacer durablement les enjeux d'un débat qui n'engageait d'abord l'autorité ecclésiastique que dans les termes d'une alternative entre le pape et les conciles.

Cette posture anti-conciliariste se justifie par un certain nombre de déclarations de Luther lui-même, qui, de 1518 à 1520, réitère régulièrement ses appels au « concile universel » pour trancher un litige doctrinal dont il attend encore un règlement interne⁵⁶. Le 16 octobre 1518, en marge de la dispute d'Augsbourg, Luther adresse une lettre solennelle au pape Léon X, où l'argument conciliariste du « pape mieux informé »⁵⁷ se mêle à des remarques de fait sur la partialité de l'instruction⁵⁸. Quelques semaines plus tard, le 28 novembre 1518, son appel au concile est publié contre sa volonté à Wittenberg, dans des formes déjà susceptibles de lui valoir une condamnation pour hérésie. L'appel est répété deux ans plus tard, le 17 novembre 1520, à la suite de la publication de la bulle pontificale *Exsurge*

⁵³ Sur les décrets du ve concile de Latran, et les réactions qu'ils ont provoquées, voir en particulier Eric A. Constant, « A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regimini (1513) », *Sixteenth Century Journal* 33/2 (2002), p. 353-379.

⁵⁴ Sur ce point, en particulier pour Eck et Latomus, voir aussi Stefan Swiezawski, *Les Tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, en particulier p. 115-117. Sur la querelle conciliariste, en rapport avec la question de l'autorité de l'Écriture, voir aussi : Hermann Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden, Zabern, 1977.

⁵⁵ Cajetan a été notamment impliqué dans la réfutation des thèses conciliaristes de Zacharias Ferrerius, bénédictin et abbé de Subasio, qui écrit en 1511 une apologie de Pierre d'Ailly et de Jean Gerson. La réfutation porte le titre de *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (Cologne, Quentel, 1512), et est essentiellement assise sur une argumentation thomiste. Voir sur ce point Jared Wicks, « Introduction », in *Cajetan Responds: A reader in Reformation Controversy*, éd. id., Washington, Catholic University of America Press, 1978, p. 9 ; S. Swiezawski, *Les Tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen-Âge*, op. cit., p. 98-103.

⁵⁶ Sur les invocations (stratégiques) de l'autorité conciliaire entre 1518 et 1520 chez Luther, voir R. Bäumer, *Luther und der Papst*, op. cit., et Christa Tecklenburg Johns, *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz*, Berlin, A. Töpelmann, 1966. Pour un état des lieux récents sur la question cf. aussi : Christopher Spehr, *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

⁵⁷ WA 2, 33, 5. Voir sur ce point T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, op. cit., p. 249-253.

⁵⁸ Martin Luther, *Appellatio F. Martini Lutheri a Caietano ad Papam* (1518), WA 2, 28-33.

domine. La violence des attaques *ad hominem* contre le pape, notamment dans la version allemande de la lettre⁵⁹, n'a pas manqué d'interroger les commentateurs sur la nature réelle des intentions de Luther⁶⁰. Un an plus tôt, la dispute de Leipzig⁶¹ avait déjà révélé la fragilité des convictions conciliaristes du Réformateur : actes du concile de Constance à l'appui, il suffit à Johannes Eck de dévoiler les affinités de Luther et de Jan Hus sur la question de la pénitence, pour que le moine augustin abandonne l'invocation conciliaire et rabatte sa défense sur l'autorité suprême des Écritures⁶².

Quoi qu'il en soit de leur sincérité, les déclarations de 1518 auront certainement activé par contraste un certain nombre d'automatismes polémiques⁶³. Longtemps, les lieux du débat conciliariste organiseront ainsi la réplique romaine sur la question de l'autorité pontificale, masquant en partie l'originalité d'un mobile scripturaire qu'on pouvait croire subordonné à la cause des conciles. On trouvera à cela une confirmation dans la présence d'une condamnation « topique » des thèses sur la suprématie conciliaire au vingt-huitième article de la bulle *Exsurge Domine*. On expliquera par là aussi le retard de l'engagement de la – très gallicane – Faculté de théologie de Paris sur la scène de la polémique contre Wittenberg : il faut attendre 1521, deux ans après Cologne et Louvain, pour que la Faculté publie sa propre condamnation de la *doctrina lutherana*⁶⁴ ; et 1524 pour qu'avec l'*Antilutherus* de Clichtove⁶⁵, Paris se dote de son premier grand traité de controverse anti-luthérienne.

2.2. Thomisme et augustinisme

Les premiers contradicteurs de Luther relevaient pour la plupart d'un même ordre d'obédience : l'ordre dominicain. Au point de départ de l'instruction, la polémique sur les Indulgences confronte Luther au thomiste Johann Tetzel, qui le premier répond aux quatre-vingt quinze thèses par plus de cent contre-arguments, rédigés

⁵⁹ Martin Luther, *D. M. Luthers Appellation an ein christlich frei Concilium verneuert und repetirt* (1518), WA 7, 85-90.

⁶⁰ Le débat est résumé par C. Tecklenburg Johns dans *Luthers Konzilsidee*, *op. cit.*, p. 134 et suivantes.

⁶¹ Sur la dispute de Leipzig, cf. aussi Kurt-Victor Selge, « Der Weg sur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », in *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Hans von Campenhausen gewidmet*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973, p. 169-210.

⁶² Position assumée par Luther, *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), WA 2, 404, 14-17. Cité et commenté par P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 128. Cf. T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, *op. cit.*, p. 37-40.

⁶³ Le fait est flagrant, notamment dans l'*Apologia* de Catharinus : voir sur ce point R. Preston, « Catharinus versus Luther », art. cité, p. 369-370.

⁶⁴ Sur la condamnation de la Sorbonne, voir P. Büttgen, « La Sorbonne et Luther », *loc. cit.*, p. 155-178. Cf. Ueli Zahnd, « Sorbona mater errorum. Martin Luthers Irrtumsvorwurf an die Pariser Universität », in *Irrtum – Error – Erreur*, éd. M. Mauriège et A. Speer, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 457-473.

⁶⁵ Clichtove, disciple de Lefèvre d'Étaples était précisément connu pour ses positions conciliaristes. Voir, sur l'*Antilutherus*, *ibid.*, p. 171-174, et *infra*, chap. 3, §2.

en défense d'une pratique dont il avait lui-même porté la cause, dans le Saint-Empire, à partir de 1515⁶⁶. En juin 1518, le dominicain Prierias élargit le champ de l'accusation en associant, dans l'une des premières synthèses doctrinales sur la question, la critique luthérienne des Indulgences à une contestation plus globale de la souveraineté pontificale⁶⁷. À l'automne de la même année, la dispute de Leipzig oppose Luther au théologien thomiste Thomas de Vio (Cajetan)⁶⁸, dans les formes d'une instruction des thèses de 1517 dont le Réformateur accusera, devant le pape, la partialité⁶⁹. En 1520, l'*Apologia pro veritate Catholicae et apostolicae fidei*, l'une des compilations les plus exhaustives des arguments de la première controverse, est encore le fait d'un prêtre dominicain : le théologien italien Ambrosius Catharinus de Rome⁷⁰.

De 1518 à 1520, l'implication des dominicains dans l'accusation est constamment relevée par Luther, tant sur le plan formel et judiciaire, pour pointer les défaillances et les iniquités du procès en hérésie⁷¹, que sur le plan polémique, pour accuser le *biais thomiste* de la Papauté⁷². Le motif rejoint ici aussi un patriotisme stratégique qui, face à la « contamination » dominicaine de Rome, engage en défense de la foi chrétienne (et allemande) un combat contre le double impérialisme intellectuel et politique des « Italiens ». À la même période, le thème de la canonisation de Thomas revient avec insistance dans le corpus luthérien, renforçant encore l'argument d'une « contagion » thomiste de la Curie⁷³.

Dans l'économie de la polémique, cet anti-thomisme a peut-être contribué à recouvrir un temps la généralité du mobile scripturaire, notamment si l'on en considère les contrepoints critiques : antiphilosophie et anti-scolastique⁷⁴. En 1518,

⁶⁶ Les 106 thèses de Tetzel ont été rédigées par Konrad Wimpina. Sur la controverse des Indulgences, voir notamment Klemens Honselmann, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn, F. Schöningh, 1966. Pour une synthèse : T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, op. cit., p. 182-225.

⁶⁷ Voir *supra*, note 48.

⁶⁸ Voir *supra*, note 49. Sur le thomisme de Cajetan, en rapport avec la controverse luthérienne : Bernhard A. R. Felmborg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469-1543)*, Leyde/New York, Brill, 1998 ; Denis R. Janz, « Cajetan (1468-1534) », in *id.*, *Luther and Late Medieval Thomism*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1983, p. 123-153. Cf. aussi Gerhard Hennig, *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zu Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1966. Sur la dispute d'Augsbourg, pour les sources et un commentaire, se référer en outre à Charles Morerod, *Cajetan et Luther en 1518*, 2 vols., Fribourg, Éditions universitaires, 1994.

⁶⁹ *Appellatio F. Martini Lutheri a Caietano ad Papam* (1519), WA 2, 28-33.

⁷⁰ Voir *supra*, note 13.

⁷¹ Dès la lettre au Pape de 1518, voir WA 2, 28-33. Accusant une conspiration dominicaine, Luther rappelle la chronologie de cette condamnation dans l'*Appel au concile* de 1520 : *Appellatio D. Martini Lutheri ad Concilium a Leone X. denuo repetita et innovata* (1520), WA 7, 75-82, en particulier p. 77-78.

⁷² Sur le rapport de Luther à l'ordre dominicain, voir D. R. Janz, *Luther and Late Medieval Thomism*, op. cit. ; et *id.*, *Luther on Thomas Aquinas*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.

⁷³ Voir *ibid.*, en particulier, « Luther on the Person of Thomas », p. 4-10.

⁷⁴ Les formes « définitives » de l'anti-thomisme de Luther semblent avoir été nettement déterminées par les 151 thèses de Karlstadt. Voir sur la question, D. R. Janz, *Luther and Late Medieval Thomism*, op. cit., en particulier p. 117-122. On pourra sur la question se rapporter en outre à Otto H. Pesch, *Martin Luther; Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik*.

il est probable que la première critique luthérienne de la philosophie soit ainsi apparue aux yeux des adversaires dominicains de Luther comme l'expression traditionnelle d'une sensibilité augustinienne⁷⁵. La captation massive du concept luthérien de philosophie par la figure d'Aristote⁷⁶ renforce du reste cette évidence, en faisant écho à un anti-aristotélisme dont on trouve, dans l'ordre augustin, des expressions précoces⁷⁷. Dans le corpus du Réformateur, cette antiphilosophie est native et généralisée, et se confond souvent avec le motif conjoint d'une *contamination philosophique* de la théologie dont Luther fait porter, dans sa *Responsio* à Catharinus, la responsabilité à Thomas⁷⁸. Ses premières expressions remontent en vérité à une époque très antérieure à la querelle des Indulgences, et *a fortiori* à l'excommunication. Elle s'exprime dès 1509 dans une lettre adressée à Johann Braun⁷⁹ ; elle se répète en 1516 dans une injonction programmatique – « aboyer contre la philosophie et exhorter à l'Écriture Sainte »⁸⁰ – dont la radicalité tranche, même au regard des passages les plus polémiques du commentaire aux Romains. Si cette antiphilosophie déborde parfois le seul cas aristotélicien pour intégrer incidemment Platon ou Cicéron⁸¹, l'anti-aristotélisme demeure, en tout, sa mesure et sa norme.

Dans son principe, la répudiation luthérienne de la « scolastique » n'est pas non plus étrangère à cette rivalité des ordres. Au moment même où s'opère l'identification partielle de la philosophie et de l'aristotélisme, la figure du docteur angélique semble parfois recouvrir, ou du moins exacerber, l'idée générale que Luther se fait de la théologie universitaire. Certes, la construction luthérienne de la catégorie de « scolastique » dépasse très tôt la seule opposition à Thomas, et la généralisation précoce du geste critique rend intenable une lecture de la controverse centrée uniquement sur les conflits d'obédience. La *Disputatio contra scholasticam*

Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Hambourg, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1994.

⁷⁵ Sur la vieille question des « obédiences » médiévales de Luther, et du conflit de *la via moderna* et de la *via antiqua*, voir Graham White, *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*, Helsinki, Luther-Agricola Society, 1994 ; Theodor Dieter, « Luther as Late Medieval Theologian. His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism », in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, éd. R. Kolb, I. Dingel et L. Batka, New York/Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 31-48.

⁷⁶ Sur l'anti-aristotélisme de Luther et ses significations, voir Theodor Dieter, *Der Junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New-York, De Gruyter, 2001 ; P. Büttgen, « Aristote et Luther : combien de retours ? », in *Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 53-86.

⁷⁷ P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 135, et *id.*, « Aristote et Luther, combien de retours ? », *loc. cit.*, p. 57-58. Sur l'hypothèse d'une « voie augustinienne », voir Heiko A. Oberman, *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages. Renaissance and Reformation*, Leyde/New York, Brill, 1991.

⁷⁸ P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 147. Voir ici WA 7, 737, 15.

⁷⁹ Sur les expressions remarquables de l'antiphilosophie luthérienne, voir P. Büttgen, « Introduction », in *id.*, *Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 4-20 ; en particulier p. 8-9. La lettre à Braun, où Luther dénonce l'enseignement forcé de la philosophie dans les facultés de théologie, se trouve en WA BR 1, n°5, 17, 39-46.

⁸⁰ Cité dans P. Büttgen, « Introduction », *loc. cit.*, p. 8. La citation du commentaire aux Romains est en WA 56, 371, 17-19.

⁸¹ Voir P. Büttgen, « Aristote et Luther : combien de retours ? », *loc. cit.*, p. 67.

theologiam de 1517 vise Duns Scot et Gabriel Biel davantage encore que Thomas d'Aquin⁸². Plus tard en 1520, un développement critique du commentaire de l'Épître aux Galates ou une remarque rapide de la *Responsio* à Catharinus pourront associer, presque indifféremment, « les thomistes, les scotistes et les modernes. »⁸³. Le constat n'infirme pas l'hypothèse, toutefois, si cette question des allégeances reste prise du seul point de vue des adversaires de Luther. On s'en convaincra d'autant mieux si l'on considère qu'avant 1521 la critique luthérienne des « traditions humaines » ne vise jamais le théologien d'Hippone lui-même, mais seulement une certaine généalogie patristique qui transite notamment par Origène et Jérôme⁸⁴. Si la *Lutherforschung* a pu montrer, il y a quelques années, que le « tournant réformateur » reposait aussi sur une critique silencieuse de la théologie augustinienne⁸⁵, l'implicite même est ici encore révélateur d'une différence de posture : à aucun moment le Réformateur ne condamnera expressément Augustin comme il réprovoque Thomas et les « modernes »⁸⁶. En 1520, les marqueurs augustinien de la première doctrine luthérienne – son anti-pélagianisme, son insistance sur l'autorité scripturaire, son antirationalisme aussi – étaient trop flagrants pour dévoiler la pleine originalité doctrinale et critique d'une théologie de la Parole dont la gestation était de toute façon inachevée. Il a fallu toute la brutalité de la rupture de 1521 pour dissimuler rétrospectivement cette importance de la rivalité des ordres dans la configuration intellectuelle de la première polémique luthérienne.

2.3. Humanisme et tradition

Dans le contexte de ces controverses, la défense de l'autorité pontificale engage aussi une apologie de la tradition *institutionnelle* de la théologie, face à l'émergence d'un ensemble de méthodes et d'enseignements qu'on pourra qualifier ici, par commodité, d'« humanistes »⁸⁷. L'université de Louvain est particulièrement

⁸² Martin Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 220-228.

⁸³ « Thomistae, Scotistae, Moderni » : WA 2, 604, 9, WA 7, 739, 1-2.

⁸⁴ Voir *infra*, note 155.

⁸⁵ Les critiques des exégèses allégoriques d'Augustin sont parfois explicites, comme dans le traité contre Emser (voir citation, *infra*, note 179), ou, beaucoup plus tard, dans le *Commentaire de la Genèse (Text der Genesisvorlesung. Herausgegeben von G. Hoffmann und D. Reichert* (1535-1545), ici WA 42, 368, 16). Ces critiques n'aboutissent jamais, toutefois, à une incrimination *globale* du théologien d'Hippone. Sur l'idée d'une critique silencieuse d'Augustin, voir P. Büttgen, « Liberté et intériorité », *loc. cit.*, p. 273-281.

⁸⁶ Il faudrait en outre distinguer nettement la hiérarchie des appréciations entre thomistes, scotistes, et modernes. De fait, on trouvera jusqu'au bout des éloges d'Occam dans les propos de table de Luther. Les présupposés de Luther en logique et en « théorie du langage » attestent aussi un évident héritage nominaliste. Voir sur la question, les mises au point d'Ueli Zahnd, « Luther und die *via antiqua*: Spuren einer Abgrenzung », in *Luther und die Philosophie*, éd. H.-C. Askani et M. Grandjean, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.

⁸⁷ Pour une perspective générale sur le rapport de Luther à l'évangélisme humaniste, voir aussi Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 ; Heinz Holeczek, *Erasmus Deutsch. Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit*, vol. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-

active sur ce front, non seulement par la précocité de son hostilité envers Luther, mais aussi parce que celle-ci mobilise, pour une part, des armes conceptuelles déjà forgées dans le contexte d'une polémique interne, qui opposait les tenants de la pédagogie traditionnelle aux partisans d'Érasme, notamment Martin Dorp⁸⁸. En 1519, dans le contexte louvaniste de l'institution du *Collège trilingue*, Jacques Latomus publie un essai dirigé formellement contre les enseignements de Pierre Mosellanus de Leipzig⁸⁹, mais qui vise plus largement la traduction érasmiennne du *Nouveau Testament* de 1516 et son appareil « critique » et méthodique, le *Novum Instrumentum*⁹⁰. Latomus y condamne la prétention des « novateurs » à traiter des questions d'exégèse « en grammairiens », sur le fondement d'instruments d'analyse empruntés exclusivement aux arts du *trivium*, notamment à la rhétorique latine.

Le choc du « parti humaniste » et du « parti conservateur » accuse ici une concurrence des méthodes et des autorités⁹¹. Par la centralité qu'elle accorde à la maîtrise des langues antiques et par l'omniprésence de ses références empruntées à la rhétorique classique, l'exégèse érasmiennne trace, pour Latomus, la voie d'un savoir qui contribue à dévaluer les sources sacrées de la théologie. Au-delà de la protection de la théologie comme profession, et des réglementations académiques de son exercice, la réforme humaniste des études fragilise ainsi la tradition même de l'Église : les interprétations des Pères, les conciles œcuméniques et les décisions pontificales. Ici, le constat touche donc moins aux règles de l'usage qu'à la prétention d'autonomie épistémique de l'*ars disserendi* : dire la suffisance des arts libéraux en exégèse, c'est dire le caractère dispensable de la tradition ecclésiastique comme autorité – entrer en théologie par la grammaire, c'est entrer en théologie contre les Pères. La crainte de voir la tradition de l'enseignement théologique subordonnée aux sciences « auxiliaires » constitue donc le mobile de la réaction conservatrice à Louvain. Quels que puissent être par ailleurs l'intérêt et l'érudition

holzboog, 1983 ; T. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, op. cit., p. 68-101 ; id., *Geschichte der Reformation*, op. cit., p. 107-125 ; Johannes Kunze, *Luther und Erasmus. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefes und der Psalmen durch Luther 1519-1521*, Münster, Aschendorff, 2000 ; et les contributions réunies dans *Humanismus und Wittenberger Reformation*, éd. M. Bayer et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996.

⁸⁸ Voir sur ce point Marcel Gielis, « Leuven theologians and Humanistic Tradition », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 197-213.

⁸⁹ Jacques Latomus, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Anvers, Hillen, 1519. Voir sur la controverse, Wim François, « The Plea by the Humanist Petrus Mosellanus for a Knowledge of the Three Biblical Languages. A Louvain Perspective », *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 98 (2003), p. 438-481 ; Georges Chantraine, « L'Apologia ad Latomum : deux conceptions de la théologie », in *Scrinium erasmianum*, éd. J. Coppens, Leyde, Brill, 1969, p. 51-75.

⁹⁰ Sur la traduction érasmiennne du Nouveau Testament, on pourra se rapporter, entre autres, à Erika Rummel, *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, Toronto, Toronto of University Press, 1986. Voir aussi Henk Jan de Jonge, « Novum Testamentum a nobis verum : the Essence of Erasmus' Edition of the New Testament », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 394-413. Voir à ce sujet *infra*, chap. 5, §2.

⁹¹ Suivant l'expression de James K. Farge, *Le Parti conservateur au XVIIe siècle*, op. cit.

patristiques des « humanistes », la *sola grammatica* y apparaissait, en son essence, comme une anti-patristique⁹².

Mais cette apologie de la tradition inclut aussi une défense précoce de la philosophie, et de son rôle dans la formation du discours théologique⁹³. Chez Latomus, cette défense repose sur la dissociation assumée des mots de la Bible et des choses de la doctrine, dans une conception du rapport entre Écriture et vérité qui articule une forme d'intellectualisme platonicien au lieu exégétique de l'opposition de la lettre et de l'esprit⁹⁴. Les dogmes de la théologie se formulent dans la langue des concepts (*concepti*) qui tout à la fois fondent et précèdent les mots de la *sacra pagina*⁹⁵. La tradition – c'est-à-dire l'expression conceptuelle des mystères de la Révélation et des articles de la foi – constitue l'ossature intellectuelle des lettres sacrées, en même temps que leur fondement logique. Si l'on peut donc être théologien sans être grammairien, rhéteur ou hébraïste, on ne peut l'être, en revanche, sans être logicien ou philosophe⁹⁶. Il n'est pas étonnant, dès lors, de retrouver une critique de la « *detractio* » luthérienne de la philosophie dans le texte de la condamnation de l'*academia lovaniensis* en 1519⁹⁷. L'anti-érasmisme de Latomus avait préparé les armes intellectuelles de cette condamnation : mieux, il avait rendu l'université de Louvain attentive au réseau des injonctions – anti-scholastique, promotion de l'exégèse littérale, valorisation des sources grecques et hébraïques de la Bible – qui attestaient d'avance la filiation humaniste de l'hérétique⁹⁸. Paradoxalement, cette association polémique aura aussi retardé

⁹² Au-delà de Latomus et de Louvain, une argumentation similaire se retrouve, à la même période, chez John Fisher, dans sa controverse avec Lefèvre d'Étaples sur Marie Madeleine. Dans son *De Unica Magdalena libri tres* (Paris, Josse Bade, 1519), Fisher accuse ainsi l'« exclusivisme » scripturaire du théologien de Paris, relevant que les ambiguïtés de l'Écriture appellent l'éclaircissement des commentaires patristiques. Voir à ce sujet Richard Rex, *The Theology of John Fisher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 73. Cf. aussi Guy Bedouelle, « Attacks on the Biblical Humanism of Jacques Lefèvre d'Étaples », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, *op. cit.*, p. 115-142.

⁹³ Ce point confirme assurément le jugement de Jacques Chomarat dans *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 449 : « Le combat entre les humanistes et leurs adversaires ne fait pas s'affronter partisans et détracteurs de l'antiquité, mais tenants de l'art oratoire et sectateurs de la philosophie. » La défense de la philosophie est une constante du « parti conservateur », contre Érasme, mais aussi contre Luther. Voir, en outre, à ce sujet, M. Gielis, « Leuven Theologians and Humanistic Tradition », art. cité, p. 202-203 ; Kees Meerhoff, « Melancthon lecteur d'Agricola : rhétorique et analyse textuelle », *Réforme, Humanisme, Renaissance* 30 (1990), p. 5-10. Pour un point de vue plus général sur la question, cf. aussi : Cornelis Augustijn, *Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leyde/New York, Brill, 1996 ; *id.*, *Humanismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁵ J. Latomus, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, *op. cit.* : « ne linguis nimum tribuat aliquis, [senex] altius repetens dicebat, conceptus esse vocibus priores. », f. 162^v, cité dans M. Gielis « Leuven Theologians and Humanistic Tradition », *op. cit.*, p. 202.

⁹⁶ *Id.* Sur ce point, voir aussi André Godin, « Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme : les *Annotations* sur l'épître aux Romains », in *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, éd. O. Fatjo et P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, en particulier p. 33-37.

⁹⁷ L'accusation de « *detractio philosophiae et omnium doctorum* » s'énonce en ouverture de la *Condemnatio* : WA 6, 176, 5.

⁹⁸ Sur l'association polémique des « luthériens » aux « humanistes », voir Erika Rummel, « Humanists and Reformers as Allies », art. cité, p. 9-29.

l'identification du lieu *spécifiquement luthérien* de l'autorité des Écritures. Pour Latomus, la *sola Scriptura* demeurera en effet de paternité et d'essence érasmiennne. Les adversaires « conservateurs » d'Érasme (Zuñega, Noël Béda ou Edward Lee) y puiseront, jusqu'à la fin des années 1520, la certitude d'une matrice humaniste de l'hérésie⁹⁹. Ils y déduiront aussi, sur le plan de la polémique, la priorité stratégique de la réfutation des exégèses érasmiennes. La condamnation de Luther devait elle-même servir à relancer l'accusation de la *nova ratio theologiae*. Luther comme miroir des caricatures d'Érasme : le « prince des humanistes » aura par là confisqué à Louvain, et bien malgré lui sans doute, les enjeux et les expressions de la controverse sur l'Écriture.

2.4. Le consensus de l'Église et l'orgueil de l'hérésiarque

Mais les récurrences thématiques des premières controverses anti-luthériennes s'expliquent aussi par le choix d'une stratégie rhétorique et judiciaire. Avant 1521, le rythme de la polémique est d'abord commandé par les exigences du procès en hérésie : de ce procès, l'excommunication est à la fois la visée et le principe de cadrage. Or, cette excommunication suppose une hérésiologie qui obéit elle-même à ses règles propres et à sa jurisprudence. Revendiquer l'autorité de l'Écriture ne vaut pas un anathème, contrairement à la transgression manifeste d'un article de foi. On ne s'étonnera pas, dès lors, de voir les premiers adversaires de Luther recentrer leur propos, dans le sillage de la querelle des Indulgences, sur les articles fondamentaux de la doctrine chrétienne – du péché, de la justification, de la pénitence ou des sacrements – plutôt que sur les questions de méthode et d'héritages¹⁰⁰. De ce point de vue, les thèses luthériennes contre la suprématie pontificale ne sont elles-mêmes relevées que dans la mesure – et à partir du moment – où elles entrent manifestement en conflit avec les décrets des conciles ou les décrétales du pape¹⁰¹. Les finalités de la controverse auront ici aussi commandé une certaine parcimonie discursive dans le choix des moyens théologiques de la condamnation.

Mais cette prévalence du discours hérésiologique explique encore la décrédibilisation de principe des appels de Luther à l'arbitrage des Écritures. Si la question du péché et la doctrine des sacrements demeurent, sur le fond de l'affaire, le cœur de la discorde avec Rome, les premières censures publiées par l'université de Cologne et par l'université de Louvain en 1519-1520, concentrent aussi

⁹⁹ J. K. Farge, « Noël Bèda and the Defense of the Tradition », *loc. cit.*, p. 143-163 ; Alejandro Coroleu, « Anti-Erasmanism in Spain », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, *op. cit.*, p. 73-92.

¹⁰⁰ Pour la séquence qui va d'Augsbourg à Worms : T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 226-299. Cf. aussi Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy*, Philadelphie, Fortress Press, 1981.

¹⁰¹ Dans la bulle pontificale de 1521, les thèses de Luther sur le Pape sont condamnées *après* – et l'ordre est d'importance – ses doctrines sur le péché, la justification la pénitence et les sacrements.

l'accusation sur ce qui n'est souvent qu'une critique de posture : celle d'une *superbia* et d'une insoumission qui culminent, chez Luther, dans le rejet obstiné des autorités traditionnelles¹⁰². Cette accusation restera encore au centre, deux ans plus tard et dans un contexte déjà marqué par le fait de l'excommunication, de la longue condamnation publiée par la Faculté de Théologie de Paris en 1521¹⁰³. Parallèlement, le motif sature aussi les traités anti-luthériens de Johannes Eck, en marge et à la suite la dispute de Leipzig¹⁰⁴, du cardinal Cajetan, notamment dans le contexte de la dispute d'Augsbourg en 1518¹⁰⁵, ou de Prierias, l'un des auteurs les plus actifs, à l'époque, dans la défense de l'infaillibilité pontificale¹⁰⁶. Or, cette posture d'insoumission fait système avec des appels déréglés à l'autorité de l'Écriture qui, loin de fonder la crédibilité du discours luthérien, constituent au contraire le *marqueur commun* des hérétiques¹⁰⁷.

En 1520, ce motif d'insoumission recouvre une accusation au fond extrêmement simple : celle de l'orgueil d'un moine qui prétend, « selon son propre esprit » et contre l'autorité du pape ou le consensus universel de l'Église, tirer des Écritures des interprétations contraires aux traditions consensuelles¹⁰⁸. Les controverses sur les Indulgences ou le purgatoire ne sont pas loin ; celle des sacrements, systématisés à la suite des grands écrits réformateurs de l'année 1520, engage pareillement le fondement d'une pratique ecclésiastique consacrée par les siècles¹⁰⁹. Pour les défenseurs de la cause de Rome, la chose est claire et le problème entendu : la revendication luthérienne du primat de l'Écriture est simplement l'autre nom de sa présomption. Ce point explique en partie pourquoi les polémistes consacrent, sur les années 1518-1521, si peu de développements à une tentative de réfutation véritablement suivie des premières expressions de la *sola Scriptura*¹¹⁰,

¹⁰² Voir notamment : *Condemnatio facultatis theologiae Coloniensis* (1519), WA 6, 178-180.

¹⁰³ Sur l'histoire de la condamnation de Luther par la Sorbonne, voir, outre le chapitre de P. Büttgen déjà cité, Léon Cristiani, « Luther et la faculté de théologie de Paris », *Revue de l'Histoire de l'Église de France* 32 (1946), p. 53-83 ; David S. Hempsall, « Martin Luther and the Sorbonne, 1519-1521 », *Bulletin of the Institute of Historical Research* 46 (1973), p. 28-40.

¹⁰⁴ Kurt-Victor Selge, « Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », art. cité, p. 169-210.

¹⁰⁵ Charles Morerod, *Cajetan et Luther en 1518*, *op. cit.*, p. 15 ; S. J. Jared Wicks, « Introduction », in *Cajetan Responds*, *op. cit.*, p. 45-47.

¹⁰⁶ L'accusation de la *superbia* de l'hérésiarque sature notamment les *Errata et Argumenta Martini Luteris*, *op. cit.*, voir par exemple : f. LXXXV^r, CL^r.

¹⁰⁷ Sur les lieux du discours hérésiologique, voir *infra*, chap. 3, §2.1.

¹⁰⁸ Sur l'accusation, qui a son lieu dans la Bulle pontificale de 1520, et sa réponse chez Luther, voir P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 57-66.

¹⁰⁹ Le texte de référence pour la controverse ultérieure reste la *Captivité babylonienne* : Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 484-574.

¹¹⁰ Au-delà de Luther, l'élaboration systématique du dogme de la *sola Scriptura*, et la distinction fine de ses différentes composantes notionnelles (autorité, clarté, suffisance, efficence de l'Écriture etc.) ne peut être véritablement datée que des orthodoxies confessionnelles, réformée et luthérienne. Elle suit d'abord de la réaction protestante au concile de Trente, puis de la parution, en 1581, de l'ouvrage de Bellarmin (*Disputationes Roberti Bellarmini Politiani, Societatis Iesu, de Controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis Haereticos*, Ingolstadt, D. Sartorius, 1586-1593), qui expose un certain nombre d'arguments forts sur l'obscurité de l'Écriture et l'autorité de la tradition. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 7.

alors même que les autres points de doctrines contestés font l'objet d'une critique déjà fournie. L'Écriture est un bien commun de l'Église. Revendiquer son autorité contre les Pères ou les décrets conciliaires, ce n'est pas faire preuve d'originalité théologique : c'est simplement faire acte d'insubordination. Si le soupçon de conciliarisme attirait d'abord à Luther les attaques des défenseurs de la primauté du pape, la généralisation de la *sola Scriptura*, en 1520, dans un geste d'exclusion étendu à l'ensemble des traditions humaines – donc aussi à l'autorité des conciles – rendait simplement impraticable, pour des théologiens habitués à poser de façon traditionnelle la question de la hiérarchie des autorités dans l'Église, l'accès aux racines conceptuelles de la doctrine luthérienne du primat scripturaire.

3. *La claritas luthérienne : un motif sui generis ?*

Revenons-en au fait : nulle part, les écrits des premiers polémistes anti-luthériens n'offrent de développements spécifiques au thème de la clarté de la Bible. Nulle part, Latomus, Eck, Prierias, Emser ou Catharinus n'interprètent les premières proclamations luthériennes de la *sola Scriptura* comme les expressions d'une doctrine luthérienne de l'Écriture qu'il s'agirait de mettre à nu, et par suite de réfuter dans son originalité propre. *A fortiori*, nulle part les adversaires de Luther n'exposent, dans les écrits de la période 1518-1521, quelque chose qui pourrait ressembler, de près ou de loin, à une affirmation explicite de l'obscurité des lettres sacrées. L'argument même qui consiste à conclure de l'obscurité de *certain*s passages de la Bible à la nécessité d'une consultation des autorités patristiques *concernant ces passages* se donne davantage, à l'époque, comme un réflexe exégétique commun – dont la brièveté du rappel paraît à la mesure de l'évidence – que comme un thème dont il s'agirait de formaliser, *contre* Luther, la force argumentative. En bref, il n'y a pas, en 1521, de lieu catholique de l'*obscuritas* biblique.

La chose est particulièrement notable lorsque l'on se réfère aux cibles des écrits polémiques dans lesquelles se retrouvent les premières occurrences du thème de la clarté scripturaire chez Luther. L'*Assertio* de 1520, formellement dirigée contre la bulle *Exsurge Domine*, marque pourtant l'émergence d'une série de thématiques entièrement absentes du texte pontifical : la question de l'autorité des Écritures en est une, celle des Pères également¹¹¹. De la même manière, si l'*Apologia* de Catharinus a pu constituer l'une des sources de la *Responsio ad Lutherum* de Thomas More – et même, si l'on en croit Preston, l'une des matrices intellectuelles de la « Contre-Réforme »¹¹² –, la question scripturaire n'y occupe

¹¹¹ Voir P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 67.

¹¹² P. Preston, « Catharinus versus Luther », art. cité, p. 368.

encore que de maigres développements¹¹³. Publié en janvier 1521, le traité emsérien en réponse à l'*Appel à la Noblesse* ne mentionne quant à lui le « brouillard » des Écritures que pour assoir le principe au fond très consensuel d'une complémentarité interprétative de la Bible et des traditions patristiques – « l'épée et le poignard » de la controverse¹¹⁴. Sans doute Emser va-t-il plus loin que ses contemporains dans la relativisation de l'autorité des lettres sacrées : on ne trouvera aucune trace, cependant, d'un « lieu de l'obscurité des Écritures » dans le traité *Wider das unchristliche Buch Martini Luthers* paru au début de l'année 1521. Enfin, la *Ratio damnatorum* de Latomus, publiée fin 1520 en défense de la condamnation louvaniste, ne traite ni de la question de la clarté de la Bible, ni de celle de son obscurité : les rares occurrences du terme *obscuritas* et de ses voisins sémantiques directs y renvoient à la seule citation augustinienne du principe de l'analogie de la foi¹¹⁵.

Pourtant, dès 1521, Luther prête plusieurs fois à ses adversaires le « blasphème » de l'obscurité de la Bible, traitant comme une *thèse explicite* de ses contradicteurs ce qu'il perçoit en fait comme une *présupposition nécessaire* de leurs doctrines et de leurs pratiques d'exégèse. Contre Catharinus, Emser, ou Latomus – dans les extraits cités en ouverture du chapitre –, c'est la forme même de l'argumentation d'autorité qui est visée derrière le recours à la tradition patristique : « Vas-tu dire à la manière de Louvain ou de Cologne : « cela me paraît ainsi » ou « on dit ainsi » ? »¹¹⁶ Cette chaîne d'association qui va de l'affirmation de l'obscurité à l'autorité du consensus dit, pour Luther, le dernier mot des vices d'une théologie dans laquelle la tradition humaine – celle, en bloc, de la philosophie, des Pères, de l'École et du pape¹¹⁷ – s'est substituée à la Parole de Dieu comme source et norme des vérités de la foi. Cette association s'est très tôt dessinée, suivant des règles quasiment *sui generis*, et sans lien direct avec une quelconque affirmation effectivement énoncée par les controversistes catholiques sur l'obscurité de la Bible. Elle explique la facilité avec laquelle Luther pourra inventer, dans une concrétion très largement contre-nature, un consensualisme inversé de la « tradition humaine », qui traverse les lignes de clivage dessinées par les débats conciliaristes ou les rivalités d'obédience. Elle explique aussi pourquoi le *De servo arbitrio*

¹¹³ Il est vrai toutefois que l'ouvrage, rédigé dans la première moitié de l'année 1520, ne réagit pas directement aux « grands écrits réformateurs » luthériens. Sur ce point, voir *ibid.*, p. 367-369.

¹¹⁴ L'expression « finster nebell » est citée dans l'*Antwort* de Luther : WA 7, 640, 31.

¹¹⁵ J. Latomus, *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos lovanienses damnatorum*, *op. cit.*, p. 130 (R4). Le motif de l'*obscuritas* s'intensifie nettement dans le traité de la *Primauté pontificale* de 1525, sans pour autant se constituer comme un lieu spécifique de l'argumentation polémique, ni à plus forte raison être attribué à l'Écriture comme *totalité*. L'émergence des « obscurités scripturaires » est ainsi toujours renvoyée à la *regula fidei* augustinienne : Jacques Latomus, *De primatu Romani pontificis adversus Lutherum*, Anvers, Hillen, 1525, p. 139 (R6) puis p. 156 (V1). La règle de la foi est aussi une *regula patrum* (*ibid.*, D1, p. 28).

¹¹⁶ M. Luther, *Rationis Latomianae Confutatio*, WA 8, 99, 6 : « An Lovanialiter et Colonialiter dicturus es 'mihī sic videtur' et 'sic dicunt' ? ». Le développement qui précède le passage cité nomme encore explicitement « Louvain et Cologne ».

¹¹⁷ Sur ces liens d'association chez Luther en 1520, voir P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 123-131.

rebondira si aisément, en 1525, sur quelques très brèves citations de la préface de la *Diatribè* érasmienne pour dénoncer, dans une accusation dont la défense de la *claritas Scripturae* est le principal ressort, la complicité tacite du « sceptique » Érasme et des « sophistes » de Cologne ou de Louvain¹¹⁸ – retournant au passage un lien d’association dont Luther fut lui-même accusé au milieu des années 1520¹¹⁹.

De fait, la centralité du point de départ luthérien dans l’histoire de la controverse sur la *claritas* ne s’en trouve que renforcée. Luther n’a pas seulement marqué l’histoire de la polémique en donnant son coup d’envoi conceptuel à la doctrine protestante de la clarté des Écritures dans l’*Antwort* à Emser ou dans la *Confutatio* de Latomus, il a aussi réussi le tour de force d’inventer, en radicalisant et en caricaturant les positions de ses adversaires, le lieu catholique de l’obscurité de la Bible. Par une série de médiations paradoxales, cette obscurité finira effectivement par devenir, une trentaine d’années plus tard, une doctrine assumée de l’orthodoxie romaine¹²⁰. De cette orthodoxie anticipée, le traité *De servo arbitrio* livrait, en 1525, une formule déjà définitive :

Et c’est seulement pour ce motif que j’ai attaqué aussi le pape, dans le royaume de qui rien n’est devenu plus répandu et plus admis que ce bruit selon lequel les Écritures étant obscures et ambiguës, on doit demander au siège apostolique de Rome l’Esprit qui les interprète.¹²¹

Une question demeure dès lors : pourquoi Luther a-t-il conféré, à partir de 1520, une telle centralité au thème de la clarté scripturaire ? Pourquoi a-t-il si constamment ressenti le besoin de revenir sur un motif dont il a lui-même très largement contribué à créer – et presque *ex nihilo* – la charge polémique ? Au-delà des stratégies de controverse et des éléments contextuels rappelés en ouverture de ce chapitre, on ne peut répondre à cette question qu’en restituant la logique propre au réseau d’associations – thématiques, scripturaires et critiques – qui structurent, en 1521, le traitement luthérien de la *claritas Scripturae*. Cette restitution impose l’élargissement du corpus des sources : au-delà de Luther lui-même, la théologie de la Parole de Dieu s’est élaborée, entre 1520 et 1521 à Wittenberg, dans une formalisation collective du motif de la *sola Scriptura*. Deux ouvrages auront accompagné les traités luthériens dans cet effort précoce de formalisation : le *De*

¹¹⁸ Voir WA 18, 606, 17, puis WA 18, 608, 8.

¹¹⁹ Voir *infra*, chap. 3, §2.

¹²⁰ Elle s’exprime notamment, de manière emblématique dans les *Loci theologici* de Melchior Cano (voir *infra*, chap. 5, §6), ainsi que dans le premier livre (*De Verbo Dei*, 1586) des *Disputationes de controversiis* de Bellarmin (*infra*, chap. 7, §2). Voir sur ce point Albert Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des Dogmatischen Beweises*, Munich, Kösel, 1925.

¹²¹ WA 18, 653, 4-7 : « ...quo nomine et Papam hactenus insectatus sum, in cuius regno hac voce nihil vulgatus aut receptus est, Scripturas esse obscuras et ambiguas, oportere spiritum interpretem ex sede Apostolica Romae petere... » Trad. fr. : Martin Luther, *Du serf arbitre*, trad. G. Lagarrigue Paris, Gallimard, 2001, p. 159.

canonicis scripturis libellus de Carlsstadt¹²² (1520) et les *Loci communes* de Melanchthon (1521)¹²³.

4. La clarté de l'Écriture dans le traité *Contre Latomus* et dans la réponse à *Emser* : *certitudo, simplicitas, auctoritas Scripturae*

Repartons du mot d'ordre de l'*Assertio*. En condensé, Luther livre en une phrase la formule d'un « *locus de Scriptura Sacra* » qui définira pour longtemps l'identité doctrinale du protestantisme sur la question scripturaire :

[L'Écriture] est, en elle-même et par elle-même, si certaine, facile et manifeste qu'elle est sa propre interprète, et éprouve, juge et illumine tout le reste.¹²⁴

La clarté comme propriété de l'Écriture clôt une énumération d'attributs qui l'associe ici à deux motifs constants de l'exégèse luthérienne : *certitudo* et *simplicitas*. La consécution se conclut sur un renvoi au principe d'autorité scripturaire : l'Écriture s'interprète elle-même et juge en dernière instance ce qui ressortit de son domaine de compétence propre – le tout de la théologie comme doctrine de notre salut. *Certitudo, simplicitas, auctoritas* : cette énumération, en 1521, est pour l'essentiel redondante. Elle est l'arme de la défense brandie par Luther contre l'accusation pontificale d'une interprétation hérétique des Écritures conduite selon l'arbitraire de l'esprit humain : « *proprius spiritus* ». Je fais le choix d'aborder ici de biais, par les motifs qui en accompagnent l'émergence, la signification de la première *claritas* luthérienne.

4.1. Certitude

L'Écriture est certaine. Le tableau de Worms, au 18 avril 1521, est trop célèbre pour être encore commenté. Aux certitudes consensuelles de l'accusation romaine et impériale, Luther oppose la certitude concurrente de sa « propre conscience » : « *revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit.* »¹²⁵ Karl Holl y verra en 1917 l'acte de naissance d'une *Gewissensreligion*, prolongeant et relançant tout à la fois une tradition historiographique qui fait de Luther le précurseur du « tournant subjectif » de la modernité¹²⁶. Pourtant, la formule de Worms confirme autant l'invocation

¹²² Andreas Bodenstein, *De canonicis scripturis libellus*, Wittenberg, Viridi Montanum, 1520. Reproduit dans Karl August Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1847, p. 291-412. Je suivrai ici cette dernière édition.

¹²³ P. Melanchthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.* Voir *supra*, note 31.

¹²⁴ WA 7, 97, 23-24.

¹²⁵ *Acta comparationis Lutheri in Diaeta Wormatiensi* (1521), WA 7, 838, 7-8. Cf. encore T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 289-299.

¹²⁶ Karl Holl, *Was verstand Luther unter Religion?* (1917), in *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1 : *Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1948. L'idée d'un Luther « inventeur » de la conscience moderne remonte au moins à Hegel. Pour le débat dans la *Lutherforschung*, voir

luthérienne de la certitude subjective qu'elle en inverse l'ordre des fondations : cette *conscientia* de Luther est en même temps une « conscience captive de la Parole de Dieu » – « *capta conscientia in verbis Dei* »¹²⁷. Avant de désigner l'effet de la Parole sur les subjectivités humaines, la certitude est d'abord une propriété de cette Parole même. À la servitude des consciences soumises « aux lois du pape et aux doctrines humaines »¹²⁸, Luther substitue donc une nouvelle captivité, confirmant au passage que la posture anti-subjective était, à Worms, tout à la fois partagée et réversible : l'effort luthérien de désobjectivation de sa certitude – effort de désobjectivation des motifs mêmes de sa défense – imposait cette inversion des charges par laquelle la défense de l'hérétique devait passer par une insistance appuyée sur la nature bien humaine des autorités invoquées par ses accusateurs. La formule de l'*Assertio* anticipait déjà ce déplacement de l'attribution : comme substrat de la certitude, la Parole de Dieu prend sur soi l'attestation des vérités de la foi. De cette attestation, la conscience humaine est un reflet secondaire et passif.

La théologie luthérienne de la certitude a son lieu dans l'ouverture du traité *De servo arbitrio*, dans un développement qui précède l'exposé de la question de la clarté scripturaire¹²⁹. Au « scepticisme » doctrinal d'Érasme, le Réformateur oppose la force normative des assertions chrétiennes, dans une formule d'association qui lie la vérité du christianisme à l'infaillibilité de ses dogmes : « quoi de plus misérable, en effet, que l'incertitude ? »¹³⁰ – le chrétien est chrétien par l'intransigeance des vérités qu'il confesse. Dès la fin des années 1510, la proclamation de cette certitude s'annonçait déjà en filigrane dans l'insistance sur le thème de la *certitudo salutis*, dont le concile de Trente fera plus tard une doctrine – hérétique –, dans son décret sur la justification de 1547¹³¹. Mais elle s'inscrit surtout, en marge des traités polémiques et doctrinaux de Luther, dans une entreprise commune de refondation des arts du discours, qui, à Wittenberg,

l'état des lieux de Martin Brecht, « Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der Frühen Neuzeit », *Lutherjahrbuch* 62 (1995), p. 121-151. Parmi les principales contributions, on mentionnera notamment Bernhard Lohse, « Conscience and Authority in Luther », in *Luther and the Dawn of Modern Era*, éd. H. A. Oberman, Leyde, Brill, 1974, p. 158-183 ; Herbert Marcuse, *Studie über Autorität und Familie*, in *id.*, *Schriften*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 85-185 ; Wilhelm Maurer, *Autorität und Freiheit Zu Marcuses Angriff auf Luthers Freiheitslehre*, Stuttgart, Calw, 1970. Voir aussi, à ce sujet, Philippe Büttgen, « Unsichtbare Grenzen. Noch einmal zum reformatorischen. Gewissensbegriff und dessen Deutung als Signatur des Neuzzeit », in *Die Frühe Neuzeit als Epoche*, éd. H. Neuhaus, Munich, Oldenbourg, 2009, p. 237-250.

¹²⁷ WA 7, 838, 7.

¹²⁸ Les « lois du Pape et les doctrines humaines enlacent misérablement les consciences » : WA 7, 833, 12.

¹²⁹ Martin Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 603-605. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 2, §5.

¹³⁰ « Quid enim incertitudine miserius ? », WA 604, 33.

¹³¹ Voir à ce sujet Philippe Büttgen, « Certitude et affirmation. La Réforme Blumenberg », *Revue de métaphysique et de morale* 73/1 (2012), p. 35-51, en particulier p. 47-50. Le débat sur la présence d'une doctrine de la *certitudo salutis* chez le jeune Luther part de l'étude de Karl Holl (1910) sur le commentaire aux Romains : Karl Holl, « Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit », in *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, *op. cit.*, p. 111-154. Sur la condamnation de la doctrine de la *certitudo salutis* dans le décret de la justification, voir P. Büttgen, « Certitude et affirmation », art. cité, p. 49.

s'affirme, à partir de 1518¹³², comme le volet pédagogique et épistémologique de la réforme religieuse. En moins de trois ans, de 1518 à 1521, Melanchthon publie une grammaire grecque, une dialectique et deux traités de rhétorique¹³³, où les apports d'Agricola et d'Érasme s'intègrent dans une synthèse humaniste articulée autour d'un mobile théologique évident¹³⁴. Comme idéal épistémique et règle de construction discursive, la catégorie de la certitude s'impose partout comme le mot d'ordre de cette refondation :

La grammaire est la méthode de l'élocution et de l'écriture certaines.¹³⁵

La dialectique est l'art de parler d'un thème quelconque de manière conforme et appropriée. Elle montre en effet la nature et les parties de n'importe quel thème simplement, et indique au surplus ce qu'il expose avec des mots certains, de telle sorte qu'on ne peut pas ne pas saisir ce qu'il contient, et s'il est vrai ou faux.¹³⁶

On ne s'étonnera pas de ce que l'idéalité des discours humains renvoie ici aux attributs qui définissent ailleurs l'effectivité même du discours divin. Certitude et simplicité se lisent dans l'Écriture comme les modèles d'une Parole dont la grammaire, la dialectique et la rhétorique fixent, en pratique, les règles de reproduction. À Wittenberg, l'urgence des polémiques, l'exigence précoce de systématisation de la doctrine, et le besoin de former le pastorat aux prédications « selon l'Évangile » auront sans doute précipité cette tentative – ambitieuse et intenable – d'une refondation intégralement scripturaire du modèle de la scientificité¹³⁷. Bien avant la thématization explicite de l'identité du *verbum Dei* et de la *verbi Dei praedicatio*¹³⁸, l'art oratoire trouvait déjà dans la Parole de Dieu ses préceptes et son archétype. De là un certain effacement des scansion disciplinaires propres à la tradition théologique – de la dogmatique et de l'exégèse, de la dispute

¹³² Le 29 août 1518, Melanchthon, arrivé à Wittenberg pendant l'été, prononce dans l'Église de la ville un discours sur son programme de réforme des études : *De corrigendis adolescentiae studiis* (1518), CR 11, 15-50.

¹³³ Philippe Melanchthon, *Institutiones graecae grammaticae*, Tübingen, Anshelm, 1518 ; *id.*, *Compendiaria dialectices ratio*, Wittenberg, Lotter, 1520 (édité : CR 20, 709-764) ; *id.*, *De rhetorica libri tres*, Bâle, Froben, 1519, puis *id.*, *Institutiones rhetoricae*, Wittenberg, Lotter, 1521.

¹³⁴ Pour une étude des premiers traités rhétoriques et de la méthode des premiers commentaires bibliques, voir notamment Kees Meerhoff, *Entre logique et littérature : autour de Philippe Melanchthon*, Orléans, Paradigme, 2001 et l'ouvrage collectif *Philip Melanchthon (1497-1560) and the Commentary*, éd. M. P. Graham et T. J. Wengert, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. Dans une perspective davantage centrée sur les arts du discours, on se reportera avec profit aux travaux de Peter Mack, notamment *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2001. Voir en outre, *infra*, chap. 5, §4.

¹³⁵ Philippe Melanchthon, « Grammaticae definitio », in *id.*, *Grammatica latina* (1525), CR 20, 245 : « Grammatica est certa loquendi et scribendi ratio ».

¹³⁶ P. Melanchthon, *Compendiaria dialectices ratio*, CR 20, 711 : « Dialectica est artificium apposite ac proprie de quocunque themate disserendi. Simpliciter enim cuiusque thematis naturam et partes ostendit, et quod proponitur adeo certis verbis praescribit, ut non possit non deprehendi, quicquid inest, sive veri, sive falsi. »

¹³⁷ Sur la question, voir aussi *infra*, chap. 5, §4.

¹³⁸ La formule se trouve dans la *Confessio helvetica posterior*, rédigé par Bullinger en 1566 : voir *infra*, chap. 4, §1.

universitaire et de la prédication...¹³⁹ De là aussi un mot d'ordre qui rassemble la science, la doctrine, le discours et le sermon dans la filiation commune de leur référent scripturaire, inventant l'axiome d'une réflexivité épistémique de l'Écriture qui fait de la Parole de Dieu un canon de la méthode. Avant d'être une règle de l'exégèse ou un point de la doctrine, la certitude de l'Écriture dit cette centralisation biblique de l'autorité discursive.

Dans le programme théologique de Luther, aussi bien que dans le programme oratoire de Melancthon, le motif de la « certitude » repose sur un fondement unique : *l'exigence d'univocité*. Cette univocité définit, dans la théologie de Wittenberg, la forme inaugurale du principe de clarté oratoire : elle est la condition de la « perspicuité » du discours et la mesure de sa certitude. Elle s'affirme en outre comme un point de rupture précoce avec la méthode érasmienne et ses héritages patristiques¹⁴⁰. Dès 1520, la *Compendiaria dialectices ratio* faisait ainsi du bannissement des ambiguïtés lexicales la « première règle » du discours certain¹⁴¹. Melancthon y formulait, au cœur du chapitre sur les règles de la division dialectique, le programme d'une science entièrement univoque :

Certains mots sont morcelés en différentes significations, comme le polype qui est à la fois un poisson et une maladie. Cependant, comme les mots ambigus doivent être absolument éliminés de la dialectique et de la grammaire, le mot sûr et la signification certaine doivent être recherchés.¹⁴²

Mot sûr et signification certaine : en 1520, la *regula dialectica* de Melancthon fournit sa justification et ses instruments au littéralisme dont Luther fait ailleurs un principe d'exégèse et un mot d'ordre polémique. Ce littéralisme s'articule, comme on le sait, à une critique de l'exégèse allégorique que le Réformateur opposera, de 1520 à 1528, à l'ensemble de ses adversaires successifs : aux « papistes »

¹³⁹ Sur cette tentative d'effacement des frontières de la théologie universitaire et de la prédication, voir notamment les réflexions de Philippe Büttgen sur la catégorie du « prêchable » comme test de validité du discours théologique : « Luther et l'objet de la prédication », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98/3, (2004), p. 563-580, en particulier p. 570-579. L'effacement a difficilement franchi la troisième décennie du seizième siècle. Voir aussi, à ce sujet *infra*, chap. 2, §4.1.

¹⁴⁰ Il faut rappeler les louanges d'Érasme, chez Melancthon, jusqu'en 1520. Voir par exemple *De Erasmo et Luthero elogion, ratio discendi et quo iudicio Augustinus, Ambrosius, Origenes ac reliqui doctores legendi sint* (1520), CR 20, 699-706. À cet égard, la rupture de 1521 paraît brutale. Sur les rapports généraux de Melancthon à Érasme, voir l'état des lieux complet dans Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness. Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998, notamment p. 5-30. Voir sur ces questions, *infra*, chap. 5, §4 et 5.

¹⁴¹ CR 20, 714 : « Voces ambiguas dialectica proprietates non recipit ». Dans la *Compendiaria dialectices ratio*, l'évitement des ambiguïtés et des polysémies apparaît partout comme la règle « matricielle » de la *certa oratio*. Cette règle du discours est d'abord une règle des controverses : « Ergo cum quaestio sit, quid nomen significet, primum constituenda est in omni disputatione certa nominis significatio, ne qua sit in voce ambiguitas, fit autem id finitione nominis, ut vocant. », CR 20, 713.

¹⁴² P. Melancthon, *Compendiaria dialectices ratio*, CR 20, 723 : « Quidam voces dividunt in significata, ut polypum in piscem et morbum. Verum, quia voces ambiguae prorsus e dialectica exterminandae sunt, et a grammaticis certa vox, certae significationis petenda... ».

évidemment ; mais aussi, à partir de 1525, aux « sceptiques » (Érasme), « *Schwärmer* » (Karlstadt et Müntzer) et « prophètes célestes » (les « sacramentaires », Zwingli, Karlstadt, Schwenckfeld, Oecolampade)¹⁴³. Dans le corpus de Luther lui-même, cette critique de l'allégorie culmine dans un excursus polémique inséré dans le commentaire du neuvième chapitre de la Genèse, rédigé en 1535¹⁴⁴. Le traité *De servo arbitrio*, comme l'ouvrage anti-sacramentaire sur la Cène de 1528, consacrent à la question un développement de plusieurs pages¹⁴⁵. Quelques années plus tard, la critique de l'exégèse figurative est systématisée dans les *Elementa Rhetorices* de Philippe Melanchthon (1531)¹⁴⁶, à l'occasion d'un développement sur la *quadriga* justement inséré au carrefour de la théorie de l'*oratio* (des genres rhétoriques) et de la doctrine de l'éloquence (qui se confond avec la doctrine des tropes et des figures)¹⁴⁷. L'ordre des matières indique déjà l'ambivalence des fonctions : ici aussi le principe d'univocité apparaît tout à la fois comme un énoncé sur la nature de l'Écriture et comme un canon de l'exégèse et de la prédication.

La formalisation du thème anti-allégorique est contemporaine des premières occurrences du thème de la clarté scripturaire. En 1521, et dans des termes souvent comparables, Luther revient sur la question de l'exégèse figurative dans la section « sur la lettre et l'esprit » de l'*Antwort* à Emser¹⁴⁸, et dans la première partie de la *Confutatio* de Latomus¹⁴⁹. L'anti-allégorie y vise d'abord la pratique « scolastique » de l'exégèse quadruple qui tend, par une superposition de quatre stratifications permanentes de sens, à multiplier, et donc à obscurcir, la signification des lettres sacrées¹⁵⁰. La question strictement exégétique dépasse évidemment ces motifs doctrinaux, en faisant signe vers les enjeux ecclésiastiques et sociaux de la première théologie de Wittenberg : sacerdoce universel, lecture de la Bible par les laïcs, traduction en langue vernaculaire. Une hostilité stratégique aux élites intellectuelles de l'*universitas* se greffe ainsi à la critique de la spéculation « allégorique », dans une posture populaire qui ne survivra ni à l'institutionnalisation de la Réforme ni à la controverse ultérieure avec les *Schwärmer*¹⁵¹. En 1521, la certitude de l'Écriture se confirme encore du rappel de sa destination universelle. Avec le traité contre Emser, Luther oppose à cet égard la simplicité univoque du Saint-Esprit à

¹⁴³ Voir sur ce point, *infra*, chap. 2, §5.

¹⁴⁴ « De allegoriis », in M. Luther, *Die Genesisvorlesung*, WA 42, 367-377.

¹⁴⁵ Sur le *De Servo arbitrio* et les controverses sur l'eucharistie, voir *infra*, chap. 2, §5.

¹⁴⁶ Philippe Melanchthon, *Elementa Rhetorices libri duo* (1531), CR 13, 413-506. Voir sur ce point *infra*, chap. 5, §4.

¹⁴⁷ CR 13, 466-474.

¹⁴⁸ WA 7, 647-671.

¹⁴⁹ WA 8, 62-73.

¹⁵⁰ Sur la pratique de l'exégèse quadruple, et plus largement sur l'exégèse médiévale, voir Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible dans l'Occident chrétien médiéval*, *op. cit.* ; *id.*, « Les Quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale », in *id.*, *Lire la Bible au Moyen-Âge*, *op. cit.*, p. 199-224. Pour la critique progressive de cette *quadriga*, de Lefèvre d'Étapes et Érasme, aux *Elementa* de Melanchthon : *infra*, chap. 5, notamment §3 et 4.

¹⁵¹ Voir sur ce point, *infra*, chap. 2, §5 et 6.

l'incertitude et aux obscurités d'une exégèse « inflationniste », dans un jeu d'équivalences qui associe le *verus sensus* au sens « ordinaire » et « littéral » :

Le Saint-Esprit est l'écrivain et le prédicateur le plus simple qu'il y a sur la terre et dans les cieux, et par conséquent ses paroles ne peuvent pas contenir plus que le sens le plus simple de tous, que nous appelons sens scriptural ou littéral de la langue¹⁵².

Luther poursuit en contestant, contre la justification thomiste de la *quadriga*¹⁵³, la légitimité d'une interprétation polysémique des *mots* qui se déduirait de l'existence d'un rapport de signification complexe entre les *choses* :

Le fait qu'une image picturale signifie un homme vivant, sans qu'il ne soit besoin d'un mot d'explication, ne te permet pas de dire que le mot « image » ait un double sens, un sens littéral, signifiant l'image, et un sens spirituel, signifiant l'homme vivant. Maintenant, bien que les choses décrites dans les Écritures aient une signification ultérieure, il ne s'ensuit pas pour autant que les Écritures mêmes aient un double sens, mais elles gardent le seul [sens], qui est celui énoncé par les mots. Au-delà de celui-ci, nous pourrions donner licence aux esprits spéculatifs pour chercher et chasser les significations variées des choses mentionnées, à condition qu'ils prennent soin de ne pas aller trop loin ou trop haut, comme cela arrive parfois aux chasseurs de chamois, et comme cela arriva aussi à Origène. Il est beaucoup plus sûr et certain de rester avec les mots et la simple signification ; c'est là que se trouve le vrai pâturage et la juste demeure pour tous les esprits.¹⁵⁴

L'opposition des « esprits spéculatifs » aux esprits communs opère ici la fusion du motif anticlérical et du principe de certitude, dans une accusation qui situe l'origine de la pratique allégorique chez Origène¹⁵⁵. La certitude de l'Écriture – ou son univocité intrinsèque – rencontre alors le mobile de la simplicité au point exact où la proclamation du littéralisme rebondit dans une critique généralisée de la théologie « scolastique » : la simplicité de la Bible, sa vocation pastorale et universelle, est le corrélat et le prolongement de sa certitude.

¹⁵² WA 7, 650, 21-24 : « Der heylig geyst ist der aller eynfeltigst schreyber und rether, der ynn hymell und erden ist, drumb auch seyne wortt nit mehr denn eynen einfeltigsten synn haben kunden, wilchen wir den schriftlichen odder buchstabischen tzungen synn nennen. »

¹⁵³ Voir *supra*, introduction, §4.

¹⁵⁴ WA 7, 650, 31 – 651, 8 : « Das ein gemalet bild eynen lebendingen menschen bedeuht on wort und schrift, soll darumb nit machen das du sagist, das worttlin 'bild' habe tzween synn, eynen schriftlichen, der das bild, eynen geystlichen, der den lebendingen menschen bedeuht, also ob wol die ding, ynn der schrift beschrieben, etwas weytters bedeuhten, soll nit darumb die schrift tzweifeltigen synn habenn, szondern den eynigen, auff wilchen die wortt lauten, behalten, Unnd darnach den spacerer geysten urlaub gebenn, auszer den wortten die manigfeltige deuttung der anzeygten dinger zu jagen und suchen, doch das sie zusehen und sich selb nit vorjagen noch vorsteygen, wie den gemsen steyger geschicht, als auch Origeni geschehen ist. Es ist viel gewisser unnd sicherer an den wortten unnd eynfeltigen synn bleyben, da ist die rechte weyde und wonung aller geyster. »

¹⁵⁵ La critique de Jérôme et Origène, souvent cités ensemble dans le corpus luthérien, trouve des expressions précoces. Dans son *Commentaire aux Galates* de 1519, Luther condamne ainsi la tripartition anthropologique de l'âme de l'esprit et du corps, en la renvoyant à l'autorité des deux grands Pères de l'Église : Martin Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius* (1519), WA 2, 585-586.

4.2. Simplicité

L'Écriture est simple. Comme la certitude, la simplicité est à la fois une injonction et un fait. Si le motif anti-allégorique en constitue l'un des principaux ressorts, sa pratique et sa défense s'inscrivent également dans un programme de refondation de la forme d'enseignement de la théologie dont les *Loci communes* de Melancthon avaient porté, comme contre-modèle du commentaire aux *Sentences*, la première expression¹⁵⁶. Le traité des *Lieux communs* de 1521 est construit comme une série d'entrées théologiques (le péché, la Loi, la grâce, les sacrements etc.) élaborés dans des développements doctrinaux concis, où de fréquents intermédiaires polémiques entrecouperont les analyses terminologiques conduites selon les règles de l'enquête dialectique¹⁵⁷. Formellement, le point qui retiendra d'emblée l'attention d'une approche comparative est l'extrême brièveté du traité, qui tient, pour sa version originale, dans un in-quarto d'une petite centaine de pages. Quelles que puissent être ses motivations simplement contextuelles et l'atmosphère d'urgence dans laquelle l'ouvrage a été probablement rédigé, cette brièveté constitue ici un véritable principe de méthode, répété, jusqu'à la redondance, en ouverture de presque tous les chapitres de l'ouvrage¹⁵⁸.

Dans le traité, cette exigence de brièveté s'exprime par l'éviction pure et simple de certaines matières ou de certaines questions qui relèvent ordinairement du champ de la somme théologique, aussi bien que par une simplification délibérée du traitement des problèmes appartenant à la sphère des thèmes finalement retenus, notamment dans la doctrine du péché et de la justification. L'*omission* et la *trivialisation* constituent ainsi les deux faces d'une stratégie anti-spéculative qui paraît, dans le cas des *Loci*, d'autant plus paradoxale qu'elle se déploie en vérité sur

¹⁵⁶ Sur le rapport de Luther aux *Loci*, voir Wilhelm Maurer, *Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation*, vol. 1 : *Der Humanist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. Pour un résumé des débats des années 1950 sur la question du rapport entre Melancthon et Luther dans la *Lutherforschung*, voir l'article de Pierre Fraenkel, « Fünfzehn Jahre Melancthonforschung: Versuch eines Literaturberichtes », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 22/3 (1960), p. 582-623. Les louanges des *Loci* se retrouvent notamment dans la préface du *De servo arbitrio* (1525) où l'œuvre de Melancthon est jugée « digne de la canonicité ecclésiastique » (WA 18, 601, 5-6). Sur les rapports de Luther à Melancthon en général, et leurs évolutions, voir Heinz Scheible, « Luther und Melancthon », *Information für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer* 38 (1989), p. 21-34 ; Martin Greschat, *Philipp Melancthon: Theologe, Pädagoge und Humanist*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1965 ; Timothy J. Wengert, *Philip Melancthon's « Annotationes in Johannem » in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Genève, Droz, 1987.

¹⁵⁷ Sur la première édition des *Loci*, l'étude de référence demeure celle d'Ernst Bizer, *Theologie der Verheißung*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964. Melancthon a lui-même présenté et défendu en 1520 l'application de la méthode des lieux communs à la théologie : voir *De locis communibus ratio* (1520), CR 20, 693-698. Voir aussi, à ce sujet : Pierre-Olivier Léhot, « Lieux communs des choses théologiques ou hypotyposes théologiques (1521). Introduction du livre et premier chapitre », *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 5-24.

¹⁵⁸ Voir, par exemple, P. Melancthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 24, 46, 158.

fond d'une remarquable prolifération des références philosophiques et patristiques¹⁵⁹.

La stratégie de trivialisation s'affirme en particulier dans le rejet des sophistications conceptuelles, ou dans l'effacement délibéré des antagonismes propres aux différentes doctrines de la théologie antique ou médiévale¹⁶⁰. Contre la multiplication des distinctions philosophiques, Melanchthon répète ainsi, au sujet de la nature humaine : « nous n'avons pas ici besoin des partitions multiples des philosophes »¹⁶¹ ; ou au sujet du péché : « les sophistes ont aussi embrouillé ce lieu »¹⁶². L'exigence de fidélité au texte se construit dès lors sur un principe d'économie qui ne dit pas seulement la volonté d'imposer à la somme théologique une simplification stylistique ou un dégrossissement quantitatif, mais aussi une sélection plus étroite des thèmes et des matières sur le principe d'un partage plus rigoureux entre *ce qui est et ce qui n'est pas théologique*. L'omission la plus notable concerne les questions touchant à la nature divine, à la Création, à la Trinité, et à l'Incarnation¹⁶³. Ainsi, les thèmes qui occupent ordinairement les premiers chapitres des sommes théologiques ou les premiers articles des confessions de foi – et qui retrouveront d'ailleurs leur place et leur statut dès la version de 1535 du traité – sont, dans le manuel de 1521, purement et simplement éludés. Cette élation est longuement justifiée, dans un développement de l'introduction qui reprend le lieu augustinien de la critique de la *curiositas* :

Les mystères de la divinité valent mieux d'être adorés que d'être examinés [...] C'est pourquoi rien ne justifie que nous nous mettions tant en peine au sujet de ces lieux suprêmes que sont Dieu, l'unité et la trinité de Dieu, le mystère de la Création et le mode de l'incarnation. Je te demande ce que les théologues scolastiques ont accompli, à la fin, durant ces siècles au cours desquels ils ont tant tourné autour de ces lieux ? Ne sont-ils pas, comme le dit Paul, devenus vains dans leurs disputes, balivernant toujours autour des universaux, des formalités, des connotations et de nombreux autres termes vides ?¹⁶⁴

¹⁵⁹ Notamment dans les trois premiers « loci » des forces de la nature humaine, du péché et de la Loi. Voir à ce sujet, Arthur Huiban, « Melanchthon und die Philosophie. Der Fall der ersten Loci communes », in *Luther und die Philosophie*, éd. M. Grandjean et H.-C. Askani, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.

¹⁶⁰ Sur la construction d'un concept unifié de scolastique, et l'effacement, sous une unité de doctrine reconstituée, des divergences propres aux différentes écoles de la théologie médiévale, voir chez Luther, P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 123-131. La même stratégie se retrouve dans les *Loci*, notamment dans le *locus de peccato*, où le terme « sophiste » peut s'appliquer indifféremment à l'ensemble des théologiens médiévaux. Voir, à titre d'exemple, la discussion critique du concept scotiste de *meritum congrui*, P. Melanchthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 82.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶² *Ibid.*, p. 46.

¹⁶³ Voir, à ce sujet, et plus largement sur l'« anti-spéculation » des premiers *Loci communes*, l'état des lieux de Eginhard P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*, Leyde, Brill, 1983, p. 4-5.

¹⁶⁴ P. Melanchthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 18-20 : « Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. [...] Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso

La « simplicité » de la méthode des lieux¹⁶⁵ est alors opposée aux disputes « obscures et embarrassées » des « commentaires »¹⁶⁶, dont la mention critique résume en ouverture l'accusation des excroissances philosophiques de la *lectio* de la Bible :

Mais nous discutons de tout sommairement et brièvement, ce que nous réalisons étant plutôt un index qu'un commentaire. C'est ainsi que nous établissons simplement ici une nomenclature des lieux au moyen desquels le parcours dans l'Écriture Sainte doit être guidé et nous présentons seulement en quelques mots la somme de la doctrine chrétienne. Je ne fais pas cela pour éloigner les étudiants de l'Écriture par des disputes obscures et embarrassées, mais plutôt pour les reconduire autant que possible à celle-ci. De manière générale, je ne suis pas favorable aux commentaires, et pas seulement à ceux des anciens. Loin de moi l'idée d'éloigner qui que ce soit du canon des Écritures avec un écrit trop long.¹⁶⁷

Pureté scripturaire et index lexical : contre le format du commentaire, l'exigence de simplicité s'articule ici à la méthode de l'inventaire des *lieux communs*, c'est-à-dire à la méthode d'une écriture de la doctrine qui se pratique dans le simple parcours terminologique des mots-clés de l'Écriture Sainte¹⁶⁸. Ce plaidoyer pour une réorganisation topique de la théologie est d'emblée relayé par l'esquisse d'une généalogie de la « scolastique » qui associe, selon des ordres d'antériorité définis, la philosophie, la patristique et la théologie médiévale. Cette généalogie remonte ici aussi à Origène, qui dans la pratique même de l'allégorie, amalgame les trois vices de l'interprétation profane – invocation déplacée de la raison humaine, autorité arbitraire de l'imagination subjective, usage aveugle de la tradition antique

te, quid assecuti sunt iam tot seculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur ? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalibus, formalitatibus, connotatis et nescio quibus aliis inanibus vocabulis ? »

¹⁶⁵ Dont on trouvera des antécédents chez Luther lui-même, notamment dans le traité de la *Liberté du chrétien* de 1520. L'adresse au pape y revendique déjà « un tout petit livre si l'on considère le papier, mais qui contient pourtant la somme entière de la vie chrétienne si l'on en comprend le sens », WA 6, 349. Cité par P. Büttgen dans l'introduction à sa traduction française *De la liberté du chrétien*, Paris, Seuil, 1996, p. 12.

¹⁶⁶ P. Melancthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 14 : « obscuras et impeditas disputationes ».

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 12-14 : « Parce vero ac breviter omnia tractamus, quod indicis magis, quam comentarii vice fungimur, dum nomenclaturam tantum facimus locorum, ad quos veluti divertendum est erranti per divina volumina, dum paucis tantum verbis monemus, e quibus summa christianae doctrinae pendeat. Non hoc ago, ut ad obscuras aliquas et impeditas disputationes a scripturis avocem studiosos, sed ut, si quos queam, ad scripturas invitem. Nam in universum, non admodum aequus sum commentariis, ne veterum quidem, tantum abest, ut ullo meo longiore scripto velim quenquam a canonicae scripturae studio retrahere. »

¹⁶⁸ Sur les usages et les provenances du concept de « lieu commun » chez Melancthon, voir Kees Meerhoff, « Melancthon lecteur d'Agricola : rhétorique et analyse textuelle », art. cité, p. 5-22. Et plus généralement, dans l'humanisme du premier xvie siècle : P. Mack, *Renaissance Rhetoric*, *op. cit.* ; Ann Moss, *Les Recueils des lieux communs. Méthode pour apprendre à penser à la Renaissance*, trad. P. Eichel-Lojkine, Genève, Droz, 2002 ; Francis Goyet, *Le Sublime du « lieu commun »*. *L'invention rhétorique dans l'antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996. Sur l'usage exégétique de la notion de « lieu commun », on se rapportera aussi au chap. 5, *infra*, notamment §4.

– en brouillant par là les lignes de partage du *modus loquendi* des philosophes et du *modus loquendi* des apôtres¹⁶⁹. La critique humaniste de la « scolastique » fusionne ainsi avec une critique plus proprement doctrinale pour conjointre les questions de style et les questions de principe dans la répudiation générale d'une *auctoritas humana* qui se constitue comme le précipité critique de l'histoire de l'Église. De cette autorité, les vices stylistiques sont à la fois la substance et le signe : lourdeurs phraséologiques, longueurs spéculatives, compilations érudites attestent les dérives de la corruption « humaine » de la théologie autant qu'ils en renforcent, dans l'histoire, les effets de perte. On ne pourra manquer de remarquer que la révocation silencieuse d'Érasme – à travers l'accusation d'Origène – s'opère à cette occasion au lieu même où Melancthon semble le plus redevable de son *topos* polémique.

4.3. Autorité

L'Écriture est à elle-même sa propre autorité. La généalogie des *Loci communes* témoigne également de la relative élasticité de la notion d'allégorie mobilisée ici. Au-delà de la *quadriga* elle-même, l'accusation de l'exégèse spirituelle agglomère en fait une bonne part des motifs de l'anti-spéculation luthérienne, dans un procédé d'épuration qui touche aussi aux conditions d'interprétation du sens littéral lui-même. La chose est remarquable dans la *Rationis Latomianae Confutatio*, où la critique de l'interprétation figurative fournit son cadre à l'une des premières conceptualisations systématisées de la *claritas*. Dans la discussion du « premier article » de Jacques Latomus, de longs développements sont ainsi consacrés à une réfutation de la « synecdoque » par laquelle l'énoncé universel des paroles d'Ésaïe 64, 5 (« toutes nos œuvres de justice sont.. »)¹⁷⁰ se trouve rabattu sur une proposition particulière (*certain*s hommes...) qui justifierait la négation de l'inconditionnalité du péché¹⁷¹. C'est là la réplique immédiate que Luther oppose à ceux qui lui reprochent d'interpréter l'Écriture « selon son propre esprit »¹⁷² : l'esprit de l'homme, comme principe d'obscurcissement de ce qui est clair, se dit plutôt dans cette propension à inventer sans règles des figures dans la Parole de Dieu.

L'allégorie dont parle Luther ne renvoie plus ici à la pratique générale de l'exégèse quadruple mais à l'interprétation abusivement figurative du sens littéral

¹⁶⁹ Sur cette disjonction langagière des « philosophes » et de l'apôtre (Paul), voir par exemple l'interprétation melancthonienne de l'opposition chair/esprit : P. Melancthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 68-70.

¹⁷⁰ Luther cite la traduction de la Vulgate en WA 8, 59, 6-7 : « Et facti sumus immundi omnes nos, et universae iustitiae nostrae, quasi pannus menstruatae. »

¹⁷¹ La discussion du *primus articulus* s'étire en WA 8, 59-72, notamment autour de la réfutation de la synecdoque de Latomus.

¹⁷² Voir *supra*, p. 90. Ici, Luther accuse les « caprices » des interprétations louvanistes : WA 8, 63, 24-32.

lui-même¹⁷³. Ce déplacement va de pair avec une radicalisation de la posture polémique qui réoriente le chef d'accusation vers les présuppositions morales – en l'occurrence maléfiques – de l'« allégorisation » des papistes. Passions spéculatives et sophistications scolastiques disent alors une malveillance délibérée : celle d'une manipulation scripturaire où l'opacification du texte biblique s'intègre à une entreprise de falsification volontaire de la doctrine chrétienne. Plus que d'un égarement intellectuel, l'allégorie témoigne donc d'un travers moral, d'une malhonnêteté, d'une fraude et d'une confiscation – qui servent, par détour, l'intérêt des « décrets des autorités humaines »¹⁷⁴. Stratégie d'obscurcissement herméneutique, monopole scripturaire et dessein maléfique fusionnent de ce point de vue dans la formule d'un élitisme doctrinal dont la damnation des âmes est à la fois l'intention et l'effet. Les fruits de la Parole de Dieu pourrissent dans le panier de l'allégorie : le savoir de l'*universitas* romaine est le pouvoir d'une captation satanique de l'Évangile. En contrepoint, le littéralisme luthérien s'impose au contraire avec la force de l'évidence et l'évidence de la bonne foi : plus qu'une règle d'interprétation dont il s'agirait de défendre la pertinence contre des conceptions herméneutiques simplement divergentes, le littéralisme est le *réflexe interprétatif normal* de quiconque s'astreint à une exigence de fidélité au texte. En un sens, les « sophistes » eux-mêmes le reconnaissent lorsqu'il s'agit, pour eux, de défendre la cause de leurs « petits décrets » :

Regarde donc les études et les règles des sophistes, grâce auxquelles ils rendent tout changeant et inconstant. Leur petit décret « Anathème soit qui aura dit que les commandements de Dieu sont impossibles », ils l'établissent dans son sens littéral avec tant de rigueur et tant d'obstination qu'ils n'admettent pas la moindre syllabe d'une glose pieuse, rendant hérétique le monde entier si quelque chose marmonne à son encontre. Pourquoi donc cette attitude ? Parce que c'est leur propre décret, tiré de l'homme et que c'est une parole purement humaine. Mais quand tu emploies contre eux les Écritures de Dieu, ils abondent en subterfuges infinis, alors il n'est rien qu'ils ne puissent penser sans que cette même chose ne soit bientôt un article de foi. Et pourtant, ils ne pensent rien qui soit simple et constant. Je crois bien que si aujourd'hui le Christ faisait entendre depuis le Ciel : « l'opinion de Luther est vraie », ils inventeraient une distinction à faire dans le sens de « vrai » pour ne pas être forcés de revenir dans la bonne route.¹⁷⁵

¹⁷³ WA 8, 62, 3 – 63, 23. Luther fixe les règles de l'interprétation figurative en WA 8, 73, 18 – 75, 27.

¹⁷⁴ Voir la citation directement *infra*.

¹⁷⁵ WA 8, 72, 14-24 : « Vide itaque studia et mores sophistarum, quibus aliud non faciunt, quam ut varia et inconstantia sint omnia. Suum illud decretellum 'Antathema sit, qui dixerit, mandata dei esse impossibilia' tanto rigore, tanta pertinacia, ut verba sonant, statuunt, ut prorsus syllabam pie glosae non admittant, totum mundum haereticantes, si quid contra mutiat. Cur hoc ? quia suum est, ex homine sumptum mereque humanum verbum. At ubi scripturis dei in eos usus fueris, tum infinitis crisphegetis abundant, tum nihil est quod cogitare possint, quin idem sit mox atriculus fidei, nec tamen cogitant aliquod simplex, constans et unum. Credo, si hodie Christus de coelo sonaret: 'Lutheri sententia vera est', inventuros eos aliquam distinctionem veri, ne in viam redire cogerentur. » Trad. fr. : M. Luther, *Traité polémique*, op. cit., p. 76.

Quelques mois plus tôt, falsification, arbitraire subjectif et allégorisations malveillantes étaient déjà fondues dans une pratique interprétative attribuée à Jérôme Emser :

Il emploie avec beaucoup de diligence l'interprétation spirituelle du bon Emser, rognant mes mots par-ci par-là comme cela lui plaît, bavant son venin sur ceux-ci en ignorant totalement le contexte, de telle sorte que jamais, ni mon intention ni son venin ne puissent être découverts.¹⁷⁶

Dans les deux cas, la déformation exégétique de l'interprétation allégorique de la Bible est aussi une déformation polémique des propos de l'adversaire de controverse : ce n'est pas seulement la Bible, c'est aussi Luther lui-même que les controversistes « papistes » allégorisent. Mauvaise foi, malveillance, malhonnêteté intellectuelle : la critique de l'allégorie rencontre alors la critique d'une transgression des règles du *fair-play* de la controverse que Luther n'aura pas manqué de retourner – avec, il faut le dire, une certaine audace – à ses accusateurs. On expliquera par là le peu de technicité de la défense luthérienne du littéralisme exégétique, au moins en 1521. Plus que d'une « herméneutique », ce littéralisme témoigne d'abord d'une stratégie de construction identitaire : depuis l'excommunication, Luther assume consciemment son rôle de restaurateur de l'Évangile, intégrant l'événement de la Réforme au récit d'une apocalyptique qui ne se retient plus d'associer l'édifice de la Papauté et ses relais intellectuels à l'œuvre du diable lui-même. La contraposée en devient évidente : l'attaque contre Luther est aussi une attaque contre la Parole de Dieu.

Or, face à la Réforme et face au Verbe divin, l'adversaire manie chaque fois la même arme : l'allégorie comme dispositif d'occultation « du sens très simple de la très simple Écriture »¹⁷⁷. Le point touche à la signification même du motif *auctoritas* au début de la Réforme : le renvoi du conflit exégétique aux postures morales des exégètes opère une forme de justification *a priori* du littéralisme, qui dispense en même temps le Réformateur d'entrer dans les difficultés propres à la pratique concrète de l'exégèse littérale. Le sens littéral est l'option de la bonne foi. L'honnêteté herméneutique est par principe littéraliste : par là, Luther reformule une condition subjective minimale de la pratique exégétique au point exact où il en évacue, plus radicalement, toute condition restrictive de compétence. La chose est remarquable pour ce qui touche à la question des conditions d'une interprétation symbolique des textes bibliques. Dans un développement qui sauve le principe d'univocité en insistant sur la nature *littéralement* figurative de l'Écriture¹⁷⁸, Luther

¹⁷⁶ WA 7, 624, 27-30 : « Die dritte, da das auch nit sicher gnug war, da vleysset er sich aller erst des rechten Emszers geistlich vorstandt, tzwackt erausz meyne wort, wo es yhn dunckt, schmiert dran seyner giff, lessit stehen was vorgehet und folget, auff das meyn meynung und sein gifft yhe nit vermerckt werde. »

¹⁷⁷ WA 5, 644, 2. Cité dans P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 149.

¹⁷⁸ Voir aussi la *Confutatio* de Latomus, en particulier WA 8, 63, 24-32.

défend aussi, contre Emser, la *simplicitas Scripturae* en opposant aux « allégoristes » l'autorité des simples grammairiens :

De façon beaucoup plus raisonnable, certains, y compris Augustin, ont fait l'erreur d'appeler la « lettre » une figure de style. Comme si, quand je dis « Emser est un âne rustre », un homme simple en suivent l[e sens d]es mots pourrait comprendre qu'Emser est effectivement un âne avec des longues oreilles et quatre membres. L'homme en question serait trompé par la lettre, alors que je voulais signifier, par un tel mot figuré, combien Emser a une tête rustre et abrutie. De tels mots figurés sont un objet d'étude dans les écoles. Les grecs les appellent « *schemata* », les latins « *figurae* » [...] Les Écritures sont pleines de telles figures, particulièrement les livres des prophètes [...]. Mais ce n'est pas là ce que Paul entend par le mot « lettre. » Ces figures appartiennent à l'étude de la grammaire dans les écoles.¹⁷⁹

Cette opposition de la grammaire et de l'allégorie – de l'école des enfants et de l'école des *scolastiques* – renvoie à la question de l'*auctoritas Scripturae*, à la fois comme question de l'autorité de la Bible et comme question de l'autorité de l'interprète devant la Bible. La simplicité de l'Écriture, dont l'évidence culmine, par analogie, dans l'absurdité des interprétations littérales de l'insulte à Emser, est relayée par l'autorité de la « grammaire » dont l'invocation confirme en retour la *facilitas* de la cause débattue. Le point touche évidemment à la hiérarchie des disciplines dans le cursus des études : un bachelier honnête en sait autant sur les figures de l'Écriture que tout le consensus des traditions de l'Église. Mais le propos va plus loin encore, lorsque l'appel aux arts du discours est lui-même trivialisé dans un renvoi à la « grammaire des écoles » qui, d'un mot, gomme les difficultés propres à l'étude technique des exégèses figuratives, autant que la hiérarchie interne des disciplines du *trivium*. Dans la bouche de Johannes Eck – contre Melanchthon à Leipzig – ou sous la plume de Latomus – contre Érasme et Mosellanus –, l'évocation polémique de la « grammaire » et des « grammairiens » servait à disqualifier les prétentions d'une prise en charge profane de la théologie¹⁸⁰. Ces effets de disqualification sont ici assumés dans le jeu d'une confrontation qui renforce paradoxalement la trivialité des arts discursifs : la doctrine des tropes et des figures est le complément simple d'une question simple – c'est la *grammaire des écoliers* que Luther oppose aux allégories « scolastiques », et non la grande tradition des arts du discours. La captation du motif humaniste aura donc ici procédé

¹⁷⁹ WA 7, 651, 25 – 652, 7 : « Viel vornunfftiger haben hie geyrret, die den buchstaben nennen ein vorblümet, vordackt wort, wie Augustinus auch weyland gethan, als wenn ich sprech 'Emser ist ein grober Esell' und ein einfeltiger mensch den wortten folgett, vorstund, das Emszer ein recht Esell were mit langen oren und vier füssenn, der were durch den buchstaben betrogen, szo ich durch ein solch vorblumet wort hett wollen antzeygen, er habe ein groben unvorstendingen kopff. Solch blumen wortt leret man die knaben ynn den schulen und heyssen auff kriechsz *Schemata*, auff latinisch *figurae* [...] Der selbenn blumen ift die schrifft voll, sonderlich ynn den propheten [...] Aber solchen buchstaben meynet S. Paulus nit. Es gehört yn die grammatick und kinder schulenn. »

¹⁸⁰ K. Meerhoff, « Melanchthon lecteur d'Agricola : rhétorique et analyse textuelle », art. cité, p. 5-6.

par un jeu de décomplexification polémique duquel la rhétorique ressort elle-même dans une version trivialisée.

5. De la clarté de l'Écriture au « principe de la faculté de juger théologique »

La formule unifiée de la réprobation de l' « autorité romaine » s'est donc construite, chez Luther, autour de la triade philosophie / patristique / théologie scolastique, dans un geste de fusion critique articulé, dès 1520, autour de la construction de la catégorie de « *traditio humana* ». Cette réprobation de l'autorité humaine est le contexte d'émergence de la première doctrine de la clarté scripturaire. Elle constitue aussi l'arrière-fond d'une « contre-hérésiologie » dont la simplicité de l'autorité scripturaire dit autant la force que l'évidence. Tradition humaine et clarté de l'Écriture : comment s'écrit, en 1520, l'articulation des deux motifs ?

5.1. Secondarité des Pères et régression à l'infini des commentaires

Dès le texte de l'*Assertio*, le thème de la clarté de l'Écriture se rencontre dans le contexte d'une apologie aux accents judiciaires. Contre les Pères et la tradition, l'autorité de l'Écriture s'impose comme celle d'un juge des controverses de la foi – terme ultime des disputes. Cette compétence judiciaire de la Bible ressortit en première instance à sa capacité d'être juge d'elle-même : « *sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans* »¹⁸¹. La formule est strictement hiérarchique et se déploie dans une argumentation centrée sur la critique d'une régression à l'infini des commentaires qui sera répétée, la même année, dans l'*Antwort* à Emser et la *Confutatio* de Latomus¹⁸². Si l'Écriture est obscure, alors les commentaires patristiques le sont aussi : et si l'obscurité biblique suppose de droit l'arbitrage d'une autorité interprétative externe, alors l'interprétation des Pères devra être elle-même renvoyée à l'instance d'une nouvelle autorité. Inflation des autorités et prolifération des commentaires : le consensus patristique s'avoue donc comme la solution d'une défaillance – l'*obscuritas* biblique – qui ruine, si elle est admise, la condition de pertinence de son propre expédient. La version allemande de l'« anti-bulle »¹⁸³ pourra alors mêler l'argument de la régression infinie à l'évidence d'une fondation scripturaire des doctrines patristiques :

C'est ma réponse à ceux qui m'accusent de rejeter tous les saints docteurs de l'Église. Je ne les rejette pas, mais puisque chacun sait qu'ils ont parfois erré, en tant qu'hommes, je veux ne placer ma confiance en eux que lorsqu'ils me

¹⁸¹ WA 7, 97, 23-24.

¹⁸² Sur l'argument dans la version latine de l'*Assertio*, voir P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 63-64.

¹⁸³ WA 7, 309-457 : « Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden ».

donnent des preuves de leur interprétation tirées des Écritures, qui, elles, n'ont jamais erré jusqu'ici. [...] Il faut que les Saintes Écritures soient plus claires, plus faciles et plus certaines que les écrits de tous les autres. Tous les docteurs prouvent en effet leurs affirmations par elles, comme par un écrit plus clair et plus solide, et veulent que leurs propres écrits soient établis et expliqués à partir d'elles. Mais personne ne veut prouver une parole obscure par une parole plus obscure encore : par conséquent la nécessité nous contraint de courir vers la Bible avec tous les écrits des docteurs et de chercher en elle le verdict et le jugement sur eux [les écrits des docteurs] ; parce que l'Écriture seule est le vrai souverain et maître de tous les écrits et de toutes les doctrines sur terre.¹⁸⁴

Comme norme de jugement, la supériorité de l'autorité scripturaire se déduit autant de sa *clarté* intrinsèque que de sa capacité à *clarifier* les litiges dont elle opère l'arbitrage. Cette auto-clarification de l'Écriture assure le renversement des hiérarchies herméneutiques fondées sur l'*auctoritas patrum* : ce n'est pas la tradition qui juge la Bible, c'est la Bible qui juge la tradition. Avec le traité contre Emser, cette interversion s'effectue encore dans une remarquable extension du principe augustinien de l'analogie de la foi :

Il faut donc savoir que l'Écriture est, sans aucune glose, le soleil et la lumière entière dont tous les docteurs reçoivent leur lumière, et non pas le contraire. Cela est attesté par le fait que, lorsque les Pères enseignent quelque chose, ils ne placent pas leur confiance dans leur propre enseignement, mais, craignant que celui-ci soit trop obscur ou incertain, ils courent aux Écritures et en retirent une parole claire pour jeter une lumière sur leur propos, tout comme nous plaçons une lumière sur une lanterne [...] De même, lorsqu'ils exposent un passage de l'Écriture, ils ne se reposent pas sur leurs propres mots et interprétations (lorsqu'ils le font, ce qui arrive souvent, ils se trompent la plupart du temps), mais ils apportent un autre passage de l'Écriture qui est plus clair, et ils interprètent et éclairent par là l'Écriture par l'Écriture [...] Et c'est là la vraie méthode d'interprétation, par laquelle on collationne l'Écriture d'une manière juste et approprié. Et le Père qui peut faire cela le mieux est aussi le meilleur d'entre eux. Et tous les livres des Pères doivent ainsi être lus avec prudence, sans prendre leurs mots au comptant, mais en regardant s'ils citent de passages clairs et s'ils expliquent un passage de l'Écriture par un autre – et plus clair – passage de l'Écriture. Comment auraient-ils pu surmonter combattre les hérétiques, s'ils avaient lutté avec leurs propres gloses ?¹⁸⁵

¹⁸⁴ WA 7, 315, 28 – 317, 8 : « Damit ich auch denen wil antwortet haben, die mir schuld geben, ich vorwerffe alle heylige lerer der kirchen. Ich vorwirff sie nit. Aber die weil yderman wol weysz, das sie zu weilen geyrret haben als menschen, wil ich yhn nit weytter glawben geben, den szo fern sie mir beweynung yhrs vorstands ausz der schrift thun, die noch nie geirret hat. [...] Es musz yhe die heilige schrift klerer leichter unnd gewisser sein den aller anderer schrift. Syntemal alle lerer yhre rede durch die selben alsz durch klerer und bestendiger schrift beweren unnd wollen yhre schrift durch sie befestiget unnd vorkleret haben, szo mag yhe niemand ein tunckel rede durch ein mehr tunckel rede beweissen : der halbenn uns die not dringt mit aller lerer schrift yn die Biblien zulauffen und alda gerich und urteil uber sie holen, den sie ist allein der recht lehenherr und meister uber alle schrift unnd lere auff erden. »

¹⁸⁵ WA 7, 639, 1-24 : « Drumb ist zu wissen, das die schrift on alle glose ist die sonne und gantzis licht, von welcher alle lerer yhr licht empfaen, und nit widderumb. Das merckt man da bey : Wo die vetter ettwas lernen, szo trawen sie yhrer lere nit, sorgen, sie sey zu finster und ungewisz, und lauffen yn die schrift, nemen eynen klaren spruch darausz, damit sie yhr ding erleuchten, gleych

L'analogie de la foi est autant un principe exégétique pour l'intelligence des textes scripturaires qu'un *instrument polémique* pour l'examen critique des textes de la tradition. De ce fait, la clarté de la Bible se donne comme une clarté active et originaire : c'est à elle que doit remonter l'*illumination* de toutes les littératures humaines.

5.2. La suprême juridiction de l'Écriture

Dès 1520, le *De canonicis scripturis libellus* de Karlstadt¹⁸⁶ dessinait déjà les grandes lignes de cette chaîne argumentative. Par régression, le traité déduisait ainsi la fonction critique de l'Écriture de l'aptitude de la Parole de Dieu à se clarifier elle-même :

... nous jugeons par les lettres sacrées des opinions de tous et de chacun. Par conséquent nous proclamons que l'Écriture est reine et souveraine de tous par elle-même, et juge jugeant toutes choses, sans être jugée par nul autre.¹⁸⁷

Quand donc je tiens un texte obscur de l'Écriture, je ne vais jamais le dévoiler avec succès si ce n'est en le rapprochant de la Parole divine tirée d'un autre passage. J'affirme donc à bon droit : l'explication de l'Écriture doit être faite

wie man licht yn ein laternn setzet [...] Desselben gleychen, wenn sie eynen ort der schriftt auszulegen, szo thun fie es nit mit yhrem eygen synn odder wortt (denn wo sie das thun, wie offt geschicht, da yren sie gemeyniglich), szondern bringen eynen andern ort erzu, der klerer ist, und also schriftt mit schriftt erleuchten und auszlegen [...] und das ist auch die rechte kunst, das man die schriftt recht und wol zusammen trage, wilcher vatter das am besten kan, der ist der beste, und aller vetter bucher musz man mit bescheydenheyt leszen, nit yhn glewben, fondern drauffsehen, ob sie auch klare spruch furen und die schriftt mit heller schriftt vorklerenn. Wie solten sie die ketzer ubirwunden habenn, wo sie mit yren eygen glossen gestritten hetten ? »

¹⁸⁶ Le *De canonicis scripturis libellus* paraît à Wittenberg au mois d'août 1520, quelques jours après la réception par Luther de la bulle *Exsurge domine*. Si l'étroite collaboration des deux hommes à l'époque empêche de dessiner des ordres d'antériorité et d'influence trop marqués, il est clair que l'ouvrage de Karlstadt précède, dans la formalisation de la « proto- » *sola Scriptura*, les développements luthériens de l'*Assertio* ou du traité contre Emser. Par sa systématique, le traité d'Andreas Bodenstein anticipe aussi nettement les ouvrages de la polémique confessionnelle spécifiquement dévolus à la question des Écritures. Le *De canonicis* s'ouvre ainsi sur un article « *de maiestate scripturae* » où le principe de l'identification du *Verbum Dei* et de la *sacra litera* est rappelé contre la doctrine de l'insuffisance des Écritures (Karlstadt, *De canonicis scripturis*, *op. cit.*, p. 317-321). Le développement se poursuit sur l'affirmation de la suprématie des lettres sacrées, posée en contrepoint d'une autorité des « traditions humaines » qui rassemble le pape, les conciles, et les docteurs de l'Église antique (*ibid.*, p. 321-337). La première partie de l'ouvrage se conclut alors par le rappel du principe de l'analogie de la foi, relancé par des réflexions sur l'universalité du *jus interpretandi* (voir notes suivantes). Toute la dernière partie traite enfin de la liste des écrits canoniques. Sur le *De canonicis*, voir notamment Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of His Thought, 1517-1525*, Leyde, Brill, 1974, p. 86-103. Plus largement, cf. aussi : Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1977.

¹⁸⁷ Karlstadt, *De canonicis scripturis*, *op. cit.*, p. 321 : « Accedit his, quod ex sacris literis de omnium et singulorum sententiis iudicamus, ideo pronuntiamus ipsam omnium reginam et dominam et iudicem omnia iudicantem, a nullo autem iudicari. »

par le moyen intrinsèque des lettres sacrées, et non par un ajout extérieur, comme mélangé avec un correctif étranger.¹⁸⁸

Si l'Écriture *clarifie* l'Écriture en apportant elle-même le complément interprétatif nécessaire à la compréhension de ses passages obscurs, l'Écriture clarifie aussi la tradition en attestant, par sa présence, la concordance doctrinale des commentaires. La mise en abyme de la *claritas* – comme instance active de clarification et témoin passif de conformité – assume donc, dans un même geste, la réhabilitation possible des Pères et leur nécessaire subordination intellectuelle : la lumière patristique est, par l'opération de l'analogie de la foi, la réverbération seconde de la lumière originaire de l'Écriture. Comme tel, et par-delà le déchirement des polémiques, la littérature humaine peut finalement trouver un principe minimal de légitimité : un bon Père est un citateur perspicace. L'encadrement scripturaire des commentaires patristiques achève dès lors l'inversion critique du *subjectum theologiae* : la critique de la Bible doit être prise, avec la théologie de Wittenberg, dans le sens rigoureusement subjectif du génitif – de cette critique, la Parole de Dieu est l'acteur et le sujet. Directement après avoir rappelé le principe de l'analogie de la foi, Luther peut ainsi conclure, dans l'exkursus anti-patristique de la *Réfutation de Latomus* :

À quoi d'autre en effet s'emploient les Pères sinon à rechercher et à mettre au grand jour les témoignages les plus clairs et les plus manifestes de l'Écriture ? Malheureux chrétiens dont la parole et la foi dépendent encore des commentaires proposés par des hommes et attendent la lumière venant de ceux-ci. Ce sont là des choses futiles et impies. Les Écritures sont le bien commun de tous, elles sont suffisamment claires pour tout ce qui est nécessaire au salut, mais aussi suffisamment obscures pour les âmes qui cherchent la contemplation. Que chacun suive ce qui le concerne dans la Parole de Dieu très riche et destinée à tous ; quant aux paroles des hommes, ou bien repoussons-les, ou bien lisons-les avec jugement.¹⁸⁹

L'adresse universelle de la Parole de Dieu s'énonce alors dans une critique de la posture contemplative, qui relance le thème de la *claritas* autour de l'opposition entre ce qui est et ce qui n'est pas nécessaire au salut. De ce point de vue, l'auto-suffisance dogmatique de l'Écriture – sa capacité à faire doctrine – se consolide, en pointillé, sous l'*a priori* d'une réduction scripturaire adossée à l'évacuation des

¹⁸⁸ *Ibid.* : « Ubi ergo scripturam clausam teneo, nunquam foeliciter eam reserabo, nisi verbum illud divinum ex alio loco desumpsero. Recte propterea asseveravi : expositionem scripturae sanctis literis intrinsecam esse debere, non extrinsecus allatam, et velut alienam commissuram consarcinatam », *ibid.*, p. 329. On notera que la démonstration se conclut par un rappel du principe de l'accessibilité universelle de l'Écriture : « Nunc Christus omnibus in commune sub literis vivit, spirat loquitur, et exponit : proinde ad omnes Christianos pertinebit scripturarum interpretatio et viriliter agemus omnes, quia dominus nobiscum in scripturis. »

¹⁸⁹ WA 8, 99, 17-23 : « Quid enim faciunt et patres, quam ut clarissima et apertissima scripturae testimonia quaerant et proferant ? Miseri Christiani, quorum verbum et fides adhuc in hominum glossis pendet et eorum elucidationem expectat. Frivola sunt ista et impia. Scripturae omnibus communes sunt, satis apertae, quantum oportet pro salute, satis etiam obscurae pro contemplatricibus animabus. Quisque suam sortem in adunbantissimo et communissimo verbo dei sequatur, et verba hominum aut repudiemus aut cum iudicio legamus. » Trad. fr. : M. Luther, *Traité des polémiques*, op. cit., p. 120-121.

lieux de la spéculation : la théologie doit être abrégée suivant les plis d'une abréviation dont l'Écriture fixe elle-même la mesure.

5.3. La clé de la Loi et de l'Évangile

Ce processus d'abréviation tend à s'articuler à la distinction de la Loi et de l'Évangile, qui se substitue progressivement, dans les années 1520, à la partition plus ancienne de la lettre et de l'esprit, à la fois comme principe de l'exégèse biblique et comme fondement de la théologie elle-même¹⁹⁰. Dans la *Réfutation* de Latomus, la substitution se lit à ciel ouvert quelques lignes seulement avant l'extrait cité plus haut :

Pour dire bref : il y a deux ministères de la prédication, l'un est la prédication de la lettre, l'autre la prédication de l'esprit. La lettre appartient à la Loi, l'esprit appartient à la grâce ; la lettre se rapporte à ce qui est vieux, l'esprit à ce qui est nouveau. La clarté de la Loi, c'est la connaissance du péché, la clarté de l'esprit c'est la révélation ou la connaissance de la grâce, qui est la foi.¹⁹¹

La Loi constitue le péché en même temps qu'elle le manifeste ; l'Évangile offre la grâce en même temps qu'il en révèle la promesse. Il faut prendre au sérieux le jeu des substitutions et des équivalences qui s'opèrent ici. Il en va d'un rapport d'appartenance – de la lettre à la Loi, de l'esprit à la grâce – par laquelle un précepte d'exégèse est transmué en un article de la foi. Mais il en va aussi d'un déplacement : de la manifestation historique d'une Parole à son inscription dans un régime anthropologique, qui est tout à la fois sa doublure et sa conséquence – de la Loi à ce qui est vieux, c'est-à-dire à l'inhérence du péché dans la nature humaine, de l'Évangile à ce qui est neuf, c'est-à-dire à la possibilité de la régénération. Il en va enfin de la rigueur d'une identité : la clarté de la Loi *est* la connaissance du péché ; la clarté de l'esprit *est* la connaissance de la grâce, c'est-à-dire la foi elle-même. Cette équivalence touche à la matrice même de la *structure réflexive* de la Parole de Dieu : chez Luther, la Parole, tout à la fois, *fait* et *montre* qu'elle fait – la révélation de son acte s'inscrit au cœur même de son action. La chose doit être prise dans toute sa littéralité, et dans toutes ses conséquences : *la clarté de l'Écriture, c'est l'efficacité de sa Révélation et ses effets sur l'homme.*

Ces effets sont doubles, comme est double la Parole elle-même : péché et foi – connaissance de la Loi et donc de la nécessité de la faute, connaissance de la grâce

¹⁹⁰ Voir la discussion dans le chapitre « Gesetz und Evangelium », de la monographie de Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964, p. 120-137. Ebeling voyait dans la distinction luthérienne de la Loi et de l'Évangile, le « fondement de la faculté de juger théologique », p. 120. Sur la distinction Loi/Évangile, on pourra en outre se rapporter à l'étude déjà classique de Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung, op. cit.*, en particulier p. 283-293.

¹⁹¹ WA 8, 70, 18-22 : « Breviter : Duo sunt ministeria praedicationis, alterum literae, alterum spiritus. Litera est legis, spiritus est gratiae, illa ad vetus, iste ad novum pertinet. Legis claritas est cognitio peccati, spiritus claritas est revelatio seu cognitio gratia, quae est fides. » Trad. fr. : M. Luther, *Traité polémique*, *op. cit.*, p. 72-73.

et donc de la promesse du pardon. La clarté de l'Écriture ne dit rien d'autre que le caractère par soi *professant* du *Verbum Dei*. Par sa réflexivité, la Parole enseigne en même temps qu'elle agit. Par sa performativité, la Parole agit en même temps qu'elle enseigne. Nier que l'Écriture soit claire, c'est nier que l'Écriture soit la source de l'enseignement du péché et de la grâce – donc nier que la Parole de Dieu soit la *cause* du péché et de la foi. Tout le reste – la secondarité des Pères et des « docteurs », l'hérésie des prétentions des papes – se déduit de là.

6. *L'exégèse de 2 Co 3, 6*

De ce parcours dans la première doctrine luthérienne de l'Écriture seront ressortis quatre motifs – certitude, simplicité, autorité, clarté – et une *accusation*, dont la notion unifiée de « tradition humaine » résume les extensions plurielles. Ces motifs se construisent, nous l'avons vu, autour de l'émergence d'une catégorie critique – celle de l'allégorie, qui assure l'unification des mobiles polémiques dans une défense de l'exégèse littérale –, et d'une catégorie rectrice – celle du couple Loi/Évangile, qui articule la somme des lieux communs de l'Écriture à un principe unique d'encadrement herméneutique. On pourra tirer de là un premier bilan : le moment 1521 est celui où Luther substitue à l'exégèse allégorique de la tradition médiévale une interprétation centrée sur la récurrence des lieux de la Loi et de l'Évangile, de la Parole de condamnation et de la Parole de promesse. Cette substitution justifie l'injonction au littéralisme, autant que le mot d'ordre de l'auto-exégèse – *claritas Scripturae*. Une question demeure dès lors : où Luther justifie-t-il, en dernier ressort, le principe de ce recentrement herméneutique autour des *loci de lege et evangelio* ? Pourquoi devrait-il être clair que le couple Loi et Évangile fournit, à l'interprétation des Écritures, son principe général et sa règle de méthode ? Quelle est la clarté de la clarté ? Où le principe de la « faculté de juger théologique » trouve-t-il lui-même le principe de sa certitude ?

En 1521, la radicalisation du motif anti-allégorique coïncide avec l'abandon, ou plutôt la transformation profonde du *sens* de l'opposition exégétique de la lettre et de l'esprit, qui structurait encore, de 1513 à 1516, les commentaires de l'épître aux Romains et des Psaumes¹⁹². Au pape qui l'accusait dans la bulle *Exsurge Domine* d'interpréter l'Écriture selon son propre *esprit*, Luther oppose la littéralité du texte – le *proprius spiritus* de la Parole de Dieu – comme règle de lecture et principe de certitude¹⁹³. Après l'*Assertio*, le témoignage le plus précoce de la formalisation de l'herméneutique luthérienne nous est ici encore fourni par l'*Antwort* à Emser, dont la longue section centrale « sur la lettre et l'Esprit » est précédée par une réponse à la métaphore polémique du « poignard » et de l'« épée », par laquelle le théologien de Leipzig illustre la complémentarité

¹⁹² G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, op. cit., p. 120-137

¹⁹³ Voir P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères », art. cité, p. 63.

théologique de l'Écriture et des traditions patristiques¹⁹⁴. L'ordre des matières indique là aussi un rapport de fondation : comme dans le texte de la *Réfutation* de Latomus, le principe de la clarté de l'Écriture s'énonce comme le fondement conceptuel d'une réforme de l'exégèse, qui substitue le couple *Lex et Evangelium* à la distinction du sens littéral et du sens spirituel. Épée et poignard, lettre et Esprit, Loi et Évangile, Écriture et tradition : la section « *Von dem Buchstaben und Geist* » de l'*Antwort* livre le fil d'un dénouement déjà définitif.

Le débat exégétique repart de sa source scripturaire traditionnelle, le troisième chapitre de la deuxième épître aux Corinthiens :

Saint Paul dit, dans 2 Corinthiens 4 [3,6] : « La lettre tue mais l'esprit donne la vie ». Ceci, mon Emser le traîne et l'explique en disant que les Écritures ont un double sens, l'un extérieur et l'autre secret, et ces deux sens il les appelle sens littéral et spirituel. Le littéral est supposé tuer et le spirituel donner la vie. En cela, il s'appuie sur Origène, Denys et plusieurs autres qui ont enseigné ainsi, et pense qu'il a bien marqué le point, et qu'il a le droit de ne plus regarder les Saintes Écritures puisqu'il a les doctrines des hommes.¹⁹⁵

L'origine patristique de la corruption allégorique des Écritures se confirme et se précise dans une accusation que reprendra quelques mois plus tard le commentaire du Psaume 22 (*Operationes in Psalmos*)¹⁹⁶ : l'allégorie a son lieu de naissance, avec Origène, Jérôme ou l'Aréopagite, dans l'interprétation erronée d'une métaphore paulinienne. 2 Co 3, 6 est la source où s'abreuve l'exégèse quaduple de toute la tradition « scolastique » : cette tradition interprète l'opposition paulinienne de la lettre et de l'esprit comme une figure du double-sens, littéral et spirituel, de l'Écriture. À sa manière, le principe de la méthode de l'exégèse plurielle trouve donc son origine dans une justification scripturaire tirée d'une interprétation elle-même allégorique du texte de l'épître aux Corinthiens. L'allégorie comme défense de l'allégorie : le principe général de la contrefaçon de l'Écriture s'énonçait ainsi dans une légitimation scripturaire déjà contrefaite. À l'inverse, Luther justifiera son principe littéraliste par un retour à une interprétation résolument littérale de l'épître :

Considérons maintenant le texte concernant la lettre et l'esprit. Dans ce passage Saint Paul n'écrit pas un iota au sujet du double sens, mais déclare qu'il y a deux sortes de prédications ou de ministères de prédicateurs. L'un est celui de l'Ancien Testament, et l'autre celui du Nouveau Testament. L'Ancien Testament prêche la lettre, le Nouveau Testament l'esprit. Mais, pour que je

¹⁹⁴ WA 8, 637, 27 – 647, 18.

¹⁹⁵ WA 7, 647, 20-26 : « Sanct Paulus 2. Cor. 4. sagt : 'Der buchstab todtet, aber der geyst macht lebendig'. Das tzeucht und deuttet meyn Emser dahynn, das die schrifft zweyerley synn hat, eynen euserlichen, den andern vorporgenn, und die tzween synn nennet er schrifftlich und geystlich synn. Der schrifftlich sol todten, der geystlich lebendig machen, bawett alhie auff Origenes, Dionysius und ettlich mehr, die also gelerett, meynett, er habs fast wol troffenn, durff die helle schrifft nit an sehen, weyll er menschenn lere hatt ».

¹⁹⁶ WA 5, 644, 5-10. Voir à ce sujet P. Büttgen, « Histoire et critique de la scolastique », *loc. cit.*, p. 151.

ne raconte pas, comme Emser-le-bouc, mon propre rêve, écoutons les mots clairs de l'apôtre lui-même et comment il parle des ministres ou prédicateurs du Nouveau Testament. Dans 2 Corinthiens 3, 3 nous lisons : « Vous êtes une épître du Christ, qui est faite à travers notre ministère et écrite non avec de l'encre mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non dans les tables de pierre, mais dans les tables charnelles des cœurs. Par conséquent nous n'avons besoin pour vous de l'épître de recommandation d'aucun étranger, nous avons confiance en Dieu à travers le Christ, non pas parce que nous sommes suffisamment capables de concevoir quelque chose de nous-mêmes ; mais notre capacité est de Dieu, qui nous a rendu habiles à être des ministres et prédicateurs du Nouveau Testament, non de la lettre, mais de l'esprit ; parce que la lettre tue, mais l'esprit donne la vie » etc. N'est-ce pas là une claire affirmation au sujet de la prédication ? Nous voyons clairement que saint Paul parle ici de deux tables et de deux prédications. [...] Maintenant, qu'est-ce que cela signifie ? La lettre n'est rien d'autre que la loi divine ou le commandement, qui est donné dans l'Ancien Testament par Moïse et qui est proclamé et enseigné par la prêtrise d'Aaron. Il est appelé « lettre » parce qu'il est écrit avec des lettres, sur les tables de pierre et dans les livres.¹⁹⁷

Loin de désigner les significations – littérales ou figuratives – de l'Écriture, *lettre* et *esprit* renvoient ici à l'opposition des deux ministères de la prédication. La lettre signifie La Loi comme parole de commandement et de condamnation, l'esprit signifie l'Évangile comme parole de grâce et de consolation. Le mot d'ordre opposé en septembre à Latomus (« Dans aucun écrit, ni à plus forte raison dans l'Écriture divine, il n'est permis d'admettre des figures par pur caprice ; il faut au contraire les éviter et s'appuyer sur la signification simple, pure et première des mots, jusqu'à ce que le contexte lui-même, ou une absurdité évidente, oblige à reconnaître une figure »¹⁹⁸) était, en mars, déployé contre Emser et Origène, dans une décision d'exégèse d'où la « matrice » Loi/Évangile avait trouvé son éclosion. Trois remarques s'imposent.

1/ *Clarté et analogie de la foi*. L'interprétation luthérienne de 2 Co 3, 6 met en œuvre, localement, le principe d'une analogie de la foi qui renvoie ici les figures de l'Écriture aux lieux communs de la doctrine. Cette identification des *loci* suppose

¹⁹⁷ WA 7, 653, 14 – 654, 2 : « Nu wollen wir den spruch vom geyst und buchstaben handeln. S. Paulus an dem selben ortt schreybt nit ein tuttell vonn dieszen tzweyen synnen, szondern von zweyerley predigtenn odder prediger ampten. Eynis ist des alten testaments, das ander des newen testaments. Das alte testament prediget den buchstaben, das new predigt den geyst. Und das ich nit wie Bock Emser meynen trawm sage, szo lasset uns hören die klare eygene wortt des Apostells, wie er von den dienern oder predigern des newen testaments sagt, die lauttenn alszo 2. Cor. 4. 'Ihr seydt ein brieff Christi, der durch unszer predigt gemacht ist und geschriben nit mit tindten, sondern mit dem geyst des lebendigen gottis, nit ynn steynern taffeln, sondern ynn fleyschern taffeln der hertzen. Drumb durffen wir keynitz frembden lobe brieffs an euch, wir trawen zu gott durch Christum, Nit das wir geschickt gnug sein, ettwas zu gedencken von uns selber, sondern unser geschicklichkeit ist von gott, wilcher uns geschickt hatt gemacht diener und prediger zu sein des newen testaments, nit des buchstaben, szondern des geystes, denn der buchstab todtet, der gefft aber macht lebendich' etc. Seyn das nit klare wortt von predigeten gesagt ? Hie sehenn wir klar, das S. Paulus zwo taffeln nennet und tzwo predigett. [...] Was ist nu das allis gesagt ? Der buchstab ist nit anders denn das gottlich gesetz odder gepott, wilches ym alten testament durch Mosen geben unnd durch Aaronsz priesterthum predigt unnd gelerett ist. Und heysset darumb der buchstab, das es geschriben ist mit buchstaben ynn die steynern taffel und bucher... »

¹⁹⁸ WA 8, 63, 27-30.

une lecture contextuelle qui resitue le verset disputé dans le thème général du développement du chapitre¹⁹⁹. Les lignes qui précèdent la métaphore de la lettre et de l'esprit expliquent ainsi les termes discutés en fournissant d'eux-mêmes un *scopus* – celui de l'opposition des ministères d'Aaron et de Christ – qui inscrit l'ensemble de la péricope commentée dans les lieux théologiques de la Loi et de l'Évangile. L'interprétation des figures n'est donc plus ici affaire de grammaire : c'est l'identification du thème (doctrinal) du chapitre qui livre la clé de l'exégèse de la métaphore paulinienne, interdisant *a contrario* l'interprétation retenue par Origène et Jérôme. Dans la théologie de Wittenberg, la contrainte herméneutique du contexte est donc d'abord la contrainte même de la doctrine – ses *loci communes*.

2/ *Littéralisme et figures*. On notera que si Luther reconnaît ici une figure dans la mention paulinienne de la lettre et de l'esprit, l'identification se fonde en même temps dans une interprétation du verset attentive à la *littéralité* de la métaphore : la lettre désigne le ministère de la Loi par là que la loi (du Décalogue) est historiquement et matériellement tracée dans des tables de pierre. Sens littéral et sens figuratif conservent donc une relation de correspondance et d'affinité – par l'effet, par la cause, par le tout et la partie, par les contraires... – dont la théorie rhétorique des tropes inventorie l'ensemble des modalités légitimes²⁰⁰. Ici, l'association symbolique unit le signifié et le signifiant selon la relation de la chose à sa matière : *Verbum legis manet in litteris*. L'« esprit » de l'Écriture est donc confirmé, dans une dérivation figurative *réglée* dont on ne peut attribuer l'effet aux « caprices » de l'imagination humaine : l'exégèse figurative demeure substantiellement littérale.

3/ Sur la *portée méthodologique* de 2 Co 3, 6. Loin de revenir sur le statut exégétique du texte disputé, Luther conserve ici la conviction que le passage de l'épître aux Corinthiens sur la lettre et l'esprit doit être pris comme le principe d'une règle de méthode en exégèse. Formellement, Luther reconnaît donc aux lieux communs de la Loi et de l'Évangile la même généralité et la même portée herméneutique que celles qu'Emser attribuait à l'opposition du sens grammatical et du sens mystique. L'interprétation littérale du verset des *Corinthiens* justifie ainsi l'origine scripturaire du « principe de la faculté de juger théologique » au point exact où Luther abandonne le principe de l'exégèse spirituelle. La substitution commentée par Ebeling aura agi sur un présumé emprunté à une longue tradition d'interprétation dans l'Église. L'exégèse des textes avait justifié, dans son principe, la règle matricielle de l'exégèse ; la clarté scripturaire des versets avait porté témoignage de la clarté générale de la Parole de Dieu – *Sacra scriptura sui ipsius interpres*.

¹⁹⁹ Sur l'importance des « conséquences et des circonstances » (« consequentias et circumstantias ») du discours, voir aussi WA 8, 73, 34.

²⁰⁰ Voir à ce sujet, les « préceptes » des *Elementorum Rhetorices libri duo* de Philippe Melancthon, CR 13, 466-474.

7. Conclusion

La « clarté » est un terme en partie ambigu, qui peut désigner tout autant le caractère propre de ce qui est éclairé – clarté passive – que l’attribut de ce qui éclaire – clarté active. Si, à la suite du concile de Trente, la formalisation des règles de l’exégèse et l’intensification des débats touchant aux aspects matériels de l’Écriture comme texte conduiront à recentrer la controverse de la *claritas* sur la signification passive de la clarté (comme propriété d’un texte historique objectivement éclairé)²⁰¹, en 1520, le problème se formule au contraire dans des termes actifs et dynamiques. *Claritas Scripturae* y signifie : la Parole de Dieu éclaire elle-même l’homme sur ce qu’il faut essentiellement savoir de ce que la Parole de Dieu fait sur l’homme. Ce « faire » du *Verbum Dei* renvoie indifféremment à l’œuvre du salut et à celle de l’apocalypse, dans une exégèse de la clarté qui dévoile tout autant l’économie humaine de la grâce et de la rédemption que l’imminence historique de la fin des temps. L’abréviation de la Parole de Dieu dans les lieux communs de la Loi et de l’Évangile se substitue par là aux catégories rectrices de l’exégèse spirituelle (lettre et esprit), au moment même où la clarté scripturaire assure l’unification herméneutique de toutes les dimensions traditionnelles de la *quadriga*. L’exégèse anti-scolastique de Luther ne tient donc pas tant dans cette tentation impossible d’oblitérer la pluralité des dimensions de l’Écriture – anagogique, tropologique, allégorique – dans une interprétation restrictivement littéraliste : elle tient d’abord dans la conviction que l’efficace et la clarté de la Parole de Dieu assurent *par soi* l’unité spontanée de ces significations, par le jeu même de leur littéralité.

Cette dynamique abrégative explique aussi pourquoi la question traditionnelle de la suffisance de l’Écriture²⁰² ne pouvait se formuler, en 1521, que dans les termes de sa clarté ou de son obscurité. C’est là sans doute l’une des plus grandes originalités, en même temps que l’un des points les plus « axiomatiques », de la première théologie luthérienne : si l’Écriture est par soi abrégée – si la Parole scripturaire se contracte en elle-même dans des thèmes « monadiques » qui constituent, lorsqu’on en déplie les significations et les contraintes, autant de points d’entrée dans l’intégralité de la *vera doctrina* – alors la clarté de ses lieux dit déjà la suffisance de son enseignement. Dire que l’ensemble de la doctrine chrétienne se résume dans la Loi et l’Évangile, que la Loi et de l’Évangile offrent en eux-mêmes une vue panoramique sur l’ensemble de ce qu’il y a à savoir du christianisme, c’est dire que l’on peut déduire de leur seule clarté, la clarté de toute l’Écriture. La compétence interprétative est par là rabattue au cœur de l’Écriture même, dans les hiérarchisations doctrinales que la Parole divine tend par soi à dessiner dans le jeu de ses insistances et de ses retours thématiques. Des limites de cette compétence, la *claritas* fixe seule les contours.

²⁰¹ Voir *infra*, chap. 4.

²⁰² Voir *infra*, chap. 3, §1 et 2.

CHAPITRE 2

L'OBJECTION ANABAPTISTE ET LA CRISE DE LA *SOLA SCRIPTURA* (1522-1536)

Sans doute la « crise » de la *sola Scriptura* était-elle au fond contemporaine d'une naissance qui portait déjà en elle-même toute l'impossibilité de son principe. *Verbum Dei ante ecclesiam* : comment refonder, sur la clarté de la Parole de Dieu, une Église et une autorité ? À Wittenberg, mais aussi à Zurich, la difficulté dépasse vite la question des implications liturgiques d'une doctrine qui fait du canon de l'Écriture sa seule instance de légitimité. Elle touche certes aux nécessités de l'organisation de la nouvelle Église, à la réforme du culte, à la réorganisation des études ou à la redéfinition des hiérarchies ecclésiastiques, dans des circonstances où l'idéal scripturaire – idéal d'une justification biblique de toutes les institutions sacrées – devait souvent céder le pas à des motivations plus pragmatiques. Mais elle renvoie aussi à l'évolution même d'une théologie qui laisse de plus en plus explicitement émerger, à côté de l'Écriture Sainte, un certain nombre de sources alternatives d'autorité. Ce sont ces mitigations assumées du principe biblique – nuances, réserves, exceptions *théologiques* – qui me retiendront ici. Disent-elles la réalité d'un simple réajustement conjoncturel ? Trahissent-elles au contraire une véritable *crise des fondements* ?

Les marqueurs du « recul » – ou selon : de l'« affinement » – de la *sola Scriptura* ont été identifiés de longue date, ouvrant le champ à des discussions historiographiques dont les enjeux ne semblent pas pour autant épuisés¹. On y distingue ordinairement un motif *historique*², qui s'esquisse, dès la fin des années

¹ Voir notamment le débat ouvert par Irena Backus, « Introduction », in *ead.*, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of Reformation (1378-1615)*, Leyde/Boston, Brill, 2003, p. 1-5. L'opposition des exégèses « dogmatiques », où l'interprétation des textes scripturaires est encadrée par une analogie de la foi qui se confond *de facto* avec la « somme de la doctrine », et des exégèses « philologiques », fidèles à l'esprit érasmien de « retour au texte » a été notamment étudiée, dans sa genèse, par François Laplanche : *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.* Voir par exemple, avec le cas de Zanchi, p. 69-70. À ce sujet, on se rapportera aux suggestions du chapitre 9, §1, *infra*. Sur la question ancienne du « traditionalisme » ou de la « recatholicisation » de la théologie protestante, voir les discussions de Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, p. 24-28.

² Sur l'émergence de ce motif historique, on pourra se rapporter aux contributions réunies dans le volume *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, éd. L. Grane, A. Schindler et M. Wriedt, Mayence, von Zabern, 1993. Voir aussi : I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.* ; *ead.* (éd.), *Reception of the Church Fathers in the West*, 2 vols., Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997. Pour une perspective générale dans la théologie de l'orthodoxie réformée : *ead.*, « Reformed Orthodoxy and Patristic Tradition », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. J. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 91-117 ; Aza Goudriaan, « Theology and Philosophy », *ibid.*, p. 27-63. La question du rapport aux traditions patristiques ou à la philosophie a été par ailleurs bien étudiée pour chacun des grands Réformateurs. Voir par exemple Manfred Schulze, « Martin Luther and the Church Fathers », in *Reception of the Church Fathers in the West*, *op. cit.*, p. 573-626 ; P. Büttgen, « Hérétique dans l'Église des Pères »,

1520, avec la réhabilitation protestante de la philosophie ancienne, la revalorisation des sources patristiques, et la réintégration des traditions conciliaires, et un motif *institutionnel*, qui voit l'émergence d'un « clergé de la Parole »³ dans des dispositifs d'encadrement du savoir théologique où un certain reflux du sacerdoce universel se lit à l'aune d'une reprofessionalisation précoce du pastorat⁴. C'est en se reconnaissant un passé à la fois humain et continu, et en réaffirmant une hiérarchie de plus en plus rigidifiée des compétences pastorales et doctorales, que les Églises issues de la Réforme seraient devenues, au sens plein, des Églises magistérielles. Tradition et institution constitueraient ainsi les deux axes autour desquels pivote et se complique tout à la fois la question du statut de l'autorité scripturaire dans la première Réforme. Ces deux axes trouvent finalement un point de confluence dans l'écriture d'une histoire de l'Église, qui fera l'objet d'une attention croissante dans

art. cité, p. 57-68 ; *id.*, *Luther et la philosophie*, *op. cit.* ; Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.* ; Sachiko Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Alfred Schindler, *Zwingli und die Kirchenväter. 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses*, Zurich, Stadt Zürich, 1984 ; Anthony N. S. Lane, *John Calvin Student of the Church Fathers*, Édimbourg, T & T Clark, 1999 ; Silke-Petra Bergjan, « Heinrich Bullinger, patristische Quellen und historische Arbeit in der Behandlung der Bilderfrage », in *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, éd. E. Campi et P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 389-406 ; David Wright, « Heinrich Bullinger and the Early Church Fathers », *ibid.*, p. 357-378.

³ L'expression est de Philippe Büttgen. Voir par exemple « Luther et l'objet de la prédication », art. cité, en particulier p. 570-579.

⁴ Sur les grands lieux de la discussion du *jus interpretandi* dans la première Réforme, voir notamment Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 381-469 ; Huldreich Zwingli, *Apologeticus Archeteles* (1522), Z 1, 249-327 ; Karlstadt, *De canonicis scripturis*, *op. cit.*, notamment p. 329-331. Dans l'*Appel à la noblesse chrétienne*, le problème du droit d'interpréter est assez immédiatement corrélé avec la question du sacerdoce universel. La question des formes et de la datation de la « reprofessionalisation » du pastorat protestant reste controversée. Ozment y voyait une spécificité du calvinisme (et de Calvin), parlant à ce sujet d'une « recatholicisation » du pastorat protestant : Steven Ozment, « Calvin and Calvinism », in *id.*, *The Age of the Reform (1250-1550). An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981, p. 372-380 ; *id.* *The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, Yale University Press, 1980. Longtemps l'idée a donc prévalu que les territoires luthériens du Saint-Empire auraient échappé en partie à cette « régulation » institutionnelle du savoir et des pratiques théologiques. Des études récentes ont pu nuancer ce point de vue, notamment dans la perspective d'une histoire du pastorat. Voir à ce sujet Luise Schorn-Schütte, « The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire. A Comparative Social Study », *Sixteenth Century Journal* 29/3 (1998), p. 717-731 ; *ead.*, « Priest, Preacher, Pastor: Research on Clerical Office in Early Modern Europe », *Central European History* 33/1 (2000), p. 1-39 ; « The 'New Clergies' in Europe: Protestant Pastors and Catholic Reform Clergy after the Reformation », in *The Impact of the Reformation. Princes, Clergy, People*, éd. B. Heal et O. P. Grell, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 103-124. Cf. aussi Ian Green, « 'Reformed Pastors' ans *Bons Curés* : The Changing Role of the Parish Clergy in Early Modern Europe », in *The Ministry: Clerical and Lay*, éd. W. J. Sheils et D. Wood, Oxford, Basic Blackwell, 1989, p. 249-286, et en français, les contributions réunies dans le volume *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles XVIIe et XVIIIe siècles*, éd. J. Léonard, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016. On pourra en outre se référer, pour le cas de Bâle, à Amy Nelson Burnett, *Teaching the Reformation. Ministers and Their Message in Basel, 1529-1629*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006 ; ou, pour ce qui concerne la « Réforme radicale », à l'ouvrage de Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

les théologies protestantes de la deuxième moitié du XVII^e siècle⁵. De ce point de vue, la crise de la *sola Scriptura* apparaît comme le reflet intellectuel de la séparation des Réformes « magistérielles » et des Réformes « radicales » : elle marque le moment où, face à une formulation intransigeante de la clarté de la Bible ou du droit des interprétations laïques, les Réformes ecclésiales et urbaines assument et justifient la nécessité d'une *médiation institutionnelle* de l'autorité de l'Écriture⁶.

Les inflexions que porte cet « encadrement institutionnel » des lectures de la Bible ont longtemps occupé l'historiographie de la *sola Scriptura*⁷. Contre les thèses anciennes de Pontien Polman⁸, Irena Backus démontrait avec force, dans son *Historical Method and Confessional identity*⁹, que la sensibilité des Réformateurs pour l'histoire dépassait de loin l'usage seulement fonctionnel d'un argument historique dont la portée aurait été réduite aux stratégies de la controverse confessionnelle. Par là, l'ouvrage de 2003 entendait souligner non seulement l'importance *per se* de l'histoire dans le processus de construction des identités religieuses à l'âge moderne, mais aussi la compatibilité de cet intérêt historique avec le principe même de l'« exclusivité scripturaire »¹⁰. En cela, Irena Backus rejoignait peut-être d'une autre manière les conclusions plus directement doctrinales que Richard A. Muller formulait ailleurs sur le statut du principe biblique dans l'argumentation protestante :

Il est entièrement anachronique de voir la *sola Scriptura* de Luther et de ses contemporains comme l'affirmation que toute la théologie devrait être reconstruite de zéro, sans référence à la tradition ecclésiastique d'interprétation, par l'exégète solitaire se confrontant au texte nu.¹¹

Sans entrer dans le détail de la discussion, qui engage, pour une part, la période ultérieure des orthodoxies confessionnelles, je me propose de formuler trois hypothèses, dont on tentera d'éprouver ici la vraisemblance.

⁵ I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.*, en particulier p. 326-392.

⁶ Pour un aperçu général de la question de l'opposition entre les Réformes « ecclésiales » et les Réformes « radicales » dans son contexte historique, voir T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 392-428.

⁷ L'apport de Pierre Fraenkel sur la question demeure décisif : « Confirmatio Piorum », in *id.*, *Testimonia Patrum*, Genève, Droz 1961, p. 208-252. Voir notamment l'état des lieux sur la question p. 245, notes 118 et 119.

⁸ Il s'agit toutefois moins de véritables thèses historiques, à mon sens, que de l'effet d'un choix d'objet et de méthode, centré sur l'étude des dynamiques de controverse : Pontien Polman, *L'Élément historique dans la controverse religieuse du seizième siècle*, Gembloux, Duculot, 1932.

⁹ I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.* Voir notamment les remarques de l'« Introduction », *ibid.*, p. 1-5.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2-4. L'argument d'I. Backus touche notamment à l'idée d'une historicité *intrinsèque* de l'Écriture, c'est-à-dire d'une détermination « biblique » du cours de l'histoire humaine.

¹¹ Richard A. Muller, *Post-Reformed Reformation dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 51 : « It is, thus, entirely anachronistic to view the *sola Scriptura* of Luther and his contemporaries as a declaration that all of theology ought to be constructed anew, without reference to the church's tradition of interpretation, by the lonely exegete confronting the naked text. »

1/ Il y a bien eu une reconfiguration profonde – et non pas seulement un fléchissement – de la *sola Scriptura* protestante, peu après ses formulations inaugurales de 1521-1522. Cette reconfiguration tient autant à la réhabilitation rapide des autorités théologiques traditionnelles – conciles œcuméniques de l'Église antique, consensus patristique, rationalité profane – qu'à l'encadrement plus strict des règles de l'usage légitime des sources bibliques : monopole pastoral sur la lecture publique des Écritures et régulation doctrinale des interprétations. À partir des années 1525, la dissociation franche des thèmes de la clarté et de la simplicité de l'Écriture rejaillira ainsi sur le déplacement progressif des limites du droit d'interpréter, dans un refoulement assumé des prétentions laïques : « *Contendunt verbum Dei a Deo simpliciter hominibus traditum, nulla indigere interpretatione. Clamant ergo scripturas legi oportere quidem ab omnibus...* »¹² Dès 1530, la clarté de l'Écriture ne dit déjà plus l'immédiateté de son accès ou l'évidence de ses significations : la *sola Scriptura* s'est affranchie de l'adresse initialement universelle du droit d'interpréter.

2/ Cette reconfiguration est précoce et d'emblée définitive : elle s'écrit, dès la deuxième moitié des années 1520, sous la plume de Zwingli et Bullinger à Zurich, ou de Melanchthon et Justus Menius à Wittenberg. Par la suite, et jusqu'aux premières confessionnalisations protestantes, le motif de la *sola Scriptura* connaît bien évolutions, inflexions et cadrages – notamment dans l'effort de systématisation propre au savoir des orthodoxies confessionnelles – mais non pas de recul marqué, du point de vue de l'extension de sa sphère d'autorité¹³. À choisir, l'évolution de la « portée » de l'autorité biblique dans le protestantisme du XVII^e siècle, suivrait plutôt une courbe oscillatoire que linéaire : au moment même où se formalise, au seuil des années 1550, la doctrine tridentine de la tradition, les débats entre gnésio-luthériens et philippistes dans le Saint-Empire, ou la réaction réformée au concile de Trente, témoigneront d'un certain raffermissement du principe scripturaire¹⁴.

3/ Ce sont dans les écrits anti-anabaptistes et non dans la polémique contre l'Église romaine que se noue, au tournant des années 1520-1530, cette « mitigation magistérielle » du principe biblique. Si la formalisation progressive des arguments catholiques sur l'insuffisance des Écritures imposera en effet aux théologiens protestants une spécification poussée du contenu intellectuel de l'argument scripturaire, son principe demeure, dans la controverse catholico-protestante du premier seizième siècle, un emblème dominant et un motif assuré¹⁵. En revanche, les objections « littéralistes » de certains groupes d'anabaptistes, notamment autour de Zurich, contraindront les Réformateurs à constituer, en défense de l'institution du baptême des enfants, une argumentation théologique où l'autorité de la Bible est

¹² Heinrich Bullinger, *Sermonum decades duae* (1549), HBTS 3, 49. Voir notre analyse *infra*, chap. 4, §3.

¹³ Voir *infra*, chap. 3.

¹⁴ Voir *infra*, chap. 4.

¹⁵ Voir *infra*, chap. 3.

bientôt relayée par une série de médiations externes. Loin de la fulgurance du premier Luther, mais aussi des sermons zwingliens de 1522-1523, une forme nuancée de la *claritas Scripturae* se dégage ainsi de la polémique contre les « fanatiques », dès le seuil des années 1525. Les expressions de cette nuance s'imposeront, à côté des arguments du traité luthérien *De servo arbitrio*, dans les codifications ultérieures du *locus de perspicuitate Scripturae*¹⁶.

1. *Spiritualistes et biblicistes : retour sur les difficultés d'une typologie*

Les anabaptistes intéressent doublement l'histoire de la *claritas* : en négatif pour l'effet indirect de leur enseignement sur la définition de l'identité doctrinale de la « Réforme magistérielle », mais aussi plus positivement pour la forme à la fois intransigeante et précoce que revêt chez certains de leurs représentants comme Balthasar Hubmaier, Conrad Grebel ou plus tard Menno Simmons¹⁷, l'invocation de la clarté des Écritures. On sait, dans le cas de l'anabaptisme, toute la difficulté des typologies¹⁸. Cette difficulté dépasse l'argument formel sur l'absence d'institutionnalisation ecclésiale des groupes chrétiens qui pratiquaient, au XVII^e siècle, le baptême de la foi. Le point touche aussi au brouillage initial des lignes de clivage qui organisent la catégorisation usuelle des différentes « tendances » de la Réforme radicale : de fait, aucune des taxinomies reçues¹⁹ ne paraît s'appliquer, sans forçage ni artificialité, à la décennie 1520.

¹⁶ Pour sa version « achevée », voir *infra*, chap. 7, en particulier §4-6.

¹⁷ Sur Hubmaier et Grebel, voir *infra*, §3. L'argument de la clarté de l'Écriture parcourt l'œuvre de Menno Simmons, qui fait par ailleurs de la clarté une exigence constante d'écriture : voir, à titre emblématique, la préface de la « Brief and clear Confession ans spiritual demonstration, first, on the Incarnation of our Beloved Lord Jesus Christ, secondly, how both the teachers and the Church of Christ should be minded according to the Scriptures » (1544), in, *The Complete Works of Menno Simon, translated from the original Dutch or Holland*, Elkhart, John F. Funk and Brother, 1871, p. 326-329. Mon incompetence linguistique m'interdit malheureusement une étude plus poussée des expressions du principe *claritas* dans l'œuvre du Réformateur hollandais.

¹⁸ Notamment celles de George Hunston Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992³ ou d'Heinold Fast – qui s'exprime déjà dans le titre de son ouvrage majeur : *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Brême, Carl Schünemann, 1962. Pour une critique de ces classifications, voir Richard Stauffer, « 'L'Aile gauche de la Réforme' ou la 'Réforme radicale'. Analyse et critique d'un concept à la mode », in *id. Interprètes de la Bible, Études sur les Réformateurs du XVII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 30-41. Pour une typologie plus récente et plus affinée, voir Emmet McLaughlin, « Reformation Spiritualism: Typology, Sources and Significance », in *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert/Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, éd. H.-J. Goertz et J. M. Stayer, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 123-140.

¹⁹ Sur les grandes évolutions de l'historiographie anabaptiste au siècle dernier, voir notamment l'état des lieux de James M. Stayer, « Introduction », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, éd. J. D. Roth et J. M. Stayer, Leyde, Brill, 2007, p. XIII-XXIV ; et *id.*, « Whither Anabaptist Studies? », in *Grenzen des Tüfertums / Boundaries of Anabaptism Neue Forschungen*, éd. A. Schubert, A. Van Schlachta et M. Driedger, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 395-398.

1.1. La « Réforme Radicale » et ses classifications

Pour une part, ces scissions ont une origine critique, ou, au contraire, apologétique²⁰. Celle du « spiritualisme » et de l' « anabaptisme », relancée au début des années 1910 par le sociologue allemand Ernst Troeltsch²¹ remonte, dans son principe, aux distinctions établies dès 1540 par Calvin²² ou Bullinger²³. Celle du « séparatisme évangélique » et des « tendances révolutionnaires » a souvent servi, chez les historiens mennonites du dernier siècle, à laver l'anabaptisme pacifiste des vieux soupçons qui s'attachaient aux ascendances supposément müntzériennes de toutes les dissidences « spiritualistes »²⁴. L'inclusion problématique du socinianisme et des « antitrinitaires » dans la catégorie générale de la « Réforme radicale »²⁵ pourrait paraître, quant à elle, reconduire les raccourcis identitaires élaborés, dès le XVII^e siècle, autour du grand partage de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie²⁶.

De fait, pour la période qui va de 1522 à la fin des années 1530, des typologies aussi canoniques que celles proposées par George H. Williams dans son *Radical Reformation*, ou par Heinold Fast, ne semblent pas pleinement opératoires. La différence entre « spiritualistes » et « enthousiastes », qui touchent aux modalités admises de la révélation intérieure du Saint-Esprit, et notamment au statut des formes personnelles et surnaturelles de l'illumination (songes, visions), ne résiste pas aux hésitations constantes des figures qui sont censées en porter la pertinence²⁷.

²⁰ Les études sur l'anabaptisme du XVII^e siècle se sont longtemps inscrites dans un cadre confessionnel, et au moins partiellement apologétique. Harold S. Bender, éditeur de 1927 à 1962 de la *Mennonite Quarterly Review*, et John Howard Yoder, auteur des deux volumes des *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, Karlsruhe, Schneider, 1962-1966 ont été les principaux instigateurs de cette dynamique de recherche, qui visait d'abord à nuancer les partis pris de l'historiographie des « Réformes magistérielles », tels qu'ils s'exprimaient, de manière emblématique, dans une étude comme celle de Karl Holl, « Luther und die Schwärmer », in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1 : *Luther, op. cit.*, p. 420-467.

²¹ Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1912. Contre la distinction de Troeltsch, des études récentes ont montré combien peu d'anabaptistes avaient professé une doctrine strictement « bibliciste ». Voir par exemple Walter Klaassen, « Spiritualization in the Reformation », *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), p. 67-77.

²² Jean Calvin, *Brieve instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (1544), *Ioannis Calvini scripta didactica et polemica*, vol. 2, éd. M. van Veen, Genève, Droz, 2007.

²³ Heinrich Bullinger, *Der Widertoufferen Ursprung*, Zurich, Froschauer, 1560, f. 3^r.

²⁴ La chose est remarquable dans le premier volume de l'histoire de l'anabaptisme suisse de J. H. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz, op. cit.* Plus récemment, on en trouve aussi une expression dans l'étude d'Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

²⁵ Comme dans les ouvrages d'Heinold Fast ou de George H. Williams, référencés *supra*, note 18. Ce dernier s'explique sur les rapports de l'anabaptisme et de l'antrinitarisme dans son *Radical Reformation, op. cit.*, en particulier p. 945-949.

²⁶ Il convient de rappeler, pour exemple, que la charge d'anabaptisme fut retenue contre Servet lors de son procès à Genève : voir à ce sujet, *infra*, chap. 6, §4.

²⁷ Contre la tendance « enthousiaste » portée par Müntzer ou Hoffman, la tendance plus spécifiquement « spiritualiste » se serait manifestée chez des auteurs – pas tous anabaptistes du reste – comme Hans Denck, Sebastian Schwenckfeld ou Sebastian Frank. Voir à ce sujet les objections

Celle du « pacifisme séparatiste » et de l'« institutionnalisme révolutionnaire » ne semble quant à elle se consolider qu'après les répressions successives des révoltes paysannes ou, plus tard, du Royaume de Münster. Sur ce point, plusieurs recherches récentes²⁸ ont pu montrer combien les tendances les plus spontanément pacifistes – comme la communauté des « Frères Suisses » dont le séparatisme s'affirme clairement, dès 1527, avec la *Confession de Schleithem* – avaient pu céder çà et là à la tentation de l'institutionnalisation civile²⁹. Les réseaux de la correspondance des principales figures du premier anabaptisme helvétique témoignent par ailleurs de l'interaction constante des « Brüder » avec les « révolutionnaires » de la Thuringe³⁰.

Les grands débats de l'historiographie contemporaine sur la *Radical Reformation* manifestent parfois des difficultés similaires. C'est le cas, de manière notoire, pour celui qui touche à la genèse – unique ou plurielle – de l'anabaptisme au XVII^e siècle. Si l'hypothèse de la *monogenesis* n'est plus reçue depuis les travaux de James M. Stayer ou Hans-Jürgen Goertz³¹, les distinctions trop tranchées de

de Walter Klaassen, « Spiritualization in the Reformation », *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), p. 67–77.

²⁸ Voir l'état des lieux dans James M. Stayer, « Swiss South German Anabaptism », in *A Companion to Anabaptism, op. cit.*, p. 83-85. Sur ces questions, voir aussi les travaux classiques de Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, Oldenbourg, 1985 ; *id.*, *Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter*, Munich, Stiftung Historisches Kolleg, 1996.

²⁹ On peut penser à l'exemple de Waldshut où Balthasar Hubmaier, qui entretint des liens étroits avec les Frères Suisses et qui en influença nettement la théologie, conduisit une réforme ecclésiastique qui aboutit, selon John H. Yoder, à l'institution d'une véritable « Église d'État » (*State Church*). Voir à ce sujet John H. Yoder, *Anabaptism and Reformation in Switzerland*, Kitchener, Herald Press, 2004, p. 20. Mais les hésitations de l'institutionnalisme touchent aussi, avant 1527, une partie des membres des Frères Suisses eux-mêmes – ou ceux que tous les historiens s'accordent à reconnaître comme tels, ce qui n'est pas le cas de Hubmaier –, à commencer par Conrad Grebel. Voir sur ce point notamment C. Arnold Snyder, « The birth and evolution of Swiss anabaptism (1520-1530) », *Mennonite Quarterly Review* 1980 (2006), p. 501-645, et *id.*, « The Evolution of Swiss Anabaptism to 1530 », in *Grenzen des Täuferturns / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, op. cit.*, p. 147-167. Selon Snyder, seul Felix Mantz aurait soutenu, dès 1524, une position clairement pacifiste et séparatiste : *ibid.*, p. 166. Pour un contrepoint critique à Snyder, voir Andrea Strübind, « The Swiss Anabaptists », in *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. N. Burnett et E. Campi, Leyde/Boston, Brill, 2016, en particulier p. 408-411.

³⁰ C'est le cas notamment de Conrad Grebel, dont la *Lettre à Müntzer* (sans doute rédigée collectivement) a fait l'objet d'une longue discussion historiographique. Voir à ce sujet, l'état des lieux de C. A. Snyder, « The Evolution of Swiss Anabaptism to 1530 », art. cité, p. 150-154 ; et Hans-Jürgen Goertz, « 'A Common Future Conversation.' A Revisionist Interpretation of the September 1524 Grebel Letters to Thomas Müntzer », in *Radical Reformation Studies. Essays Presented to James M. Stayer*, éd. W. O. Packull et G. L. Dipple, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 73-90. Au-delà de Müntzer, dont le contact était essentiellement indirect, les anabaptistes de Zurich ont lu et diffusé l'œuvre de Karlstadt : voir à ce sujet, A. Strübind, « The Swiss Anabaptists », art. cité, p. 397-401.

³¹ Voir notamment, James M. Stayer, Werner O. Packull et Klaus Deppermann, « From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins », *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), p. 83–122 ; Hans-Jürgen Goertz (éd.), *Umstrittenen Täuferturn, 1525–1975. Neue Forschungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 ; *id.* *Die Täufer Geschichte und Deutung*, Munich, Beck, 1980. Le virage de la thèse « monogénétique » de l'historiographie mennonite vers la thèse « polygénétique » de l'historiographie post-confessionnelle recouvre aussi un déplacement de perspective et un marquage disciplinaire : de l'histoire des doctrines des historiens de la théologie vers l'histoire sociale des historiens généralistes.

l'option « polygénétique » ont été aussi nuancées par des études récentes, comme celles d'Arnold Snyder sur le premier anabaptisme zurichois³². Cette question de l'origine et de modes de diffusion précoce de la Réforme radicale est aussi vieille que la controverse confessionnelle. Les généalogies du XVI^e siècle y articulaient déjà des filiations stratégiques. Ainsi, Wittenberg insistait-elle constamment sur l'origine zurichoise de l'hérésie anabaptiste, suggérant une complicité des *Schwärmer* et des « sacramentaires » dont les points d'accord apparents sur l'interprétation symbolique de la Cène devaient renforcer l'évidence³³. À l'inverse, Bullinger attribuait à Thomas Müntzer la paternité exclusive du mouvement « illuministe », renvoyant à ses adversaires luthériens une ascendance qui engageait d'abord leur héritage et leur géographie³⁴.

1.2. Spiritualisme et biblicisme

La question des sources intellectuelles de l'anabaptisme, et des continuités entre la première Réforme et la Réforme radicale, intéressent directement notre sujet. Hans-Jürgen Goertz résume les enjeux du débat dans un article où la vieille question des fidélités à l'intention supposément « native » de la Réforme est relancée au contact d'une histoire sociale des relations de pouvoir à Zurich³⁵. Les anabaptistes ont-ils confirmé et prolongé le programme réformateur de Zwingli, ou en ont-ils trahi l'esprit par leur subjectivisme « fanatique » et leur « ardente ambition »³⁶ ? Les travaux d'Abraham Friesen sur les sources humanistes de l'anabaptisme ont pu mettre au jour l'influence d'Érasme, mais aussi du mysticisme rhénan ou des spiritualités de la *devotio moderna*, sur Karlstadt, Hans Denck, Müntzer et les Frères Suisses³⁷. Ces réseaux de filiations relancent aussi les traditions séculaires des polémiques : le « monachisme » larvé des anabaptistes – ou le retour au « perfectionnisme moral » d'un mysticisme qui se serait retrouvé dans une traditionnelle théologie des œuvres – est un *topos* de la première controverse anti-*Schwärmer*³⁸, à l'opposé, celui d'une trahison magistérielle de l'« esprit »

³² C. Arnold Snyder, *Anabaptism: History and Theology*, Kitchener, Pandora Press, 1995. Voir également, pour une relativisation de la « polygenetic thesis », Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1995.

³³ Voir à ce sujet, John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, La Haye, Nijhoff, 2012, p. 132.

³⁴ Heinold, Fast, *Bullinger und die Täufer*, Pfalz, 1959, p. 128-131.

³⁵ Hans-Jürgen Goertz, « Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer », in *Die Zürcher Reformation*, éd. A. Schindler et H. Stickelberger, Bern, Peter Lang, 2001, p. 43-76.

³⁶ Les mots sont de Zwingli : *ibid.*, p. 43.

³⁷ Abraham Friesen, *Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998 ; Peter G. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus : Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2009. Pour Karlstadt, et sur la période qui suit le tournant « mystique » de 1523-1524 : R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt, op. cit.*, p. 174-297.

³⁸ Voir par exemple, *ibid.*, p. 129-132.

réformateur par des théologiens trop soucieux de flatter les « Princes de ce monde » émerge, dès 1523-1524, sous la plume de Conrad Grebel et Balthasar Hubmaier à Zurich³⁹, ou de Thomas Müntzer à Allstedt⁴⁰.

Il ne suit pas de ces avertissements que les classifications historiographiques traditionnelles – fussent-elles les lointaines résurgences des *topoi* polémiques – n'aient pas une légitimité locale, y compris pour la période précoce de l'anabaptisme. En particulier, il est vrai, que l'opposition des tendances « biblicistes » et « spiritualistes », sans avoir de portée systématique, est en partie opératoire, sur la question spécifique de la *claritas Scripturae*, pour distinguer le rapport aux Écritures que pouvaient nouer, d'un côté des théologiens par ailleurs aussi éloignés que Karlstadt ou Müntzer, et de l'autre Hubmaier, Grebel et la plupart des premiers *Brüder*. Cette différence précoce aura des implications importantes sur l'évolution ultérieure de la controverse confessionnelle : elle expliquera, pour une part, la divergence sensible des réactions réformée et luthérienne au premier « choc anabaptiste ».

C'est en effet au contact d'Andreas Karlstadt, de Thomas Müntzer ou, plus précocement encore, des « prophètes » de Zwickau, que se forge, de 1522 à 1525, le concept luthérien de « Schwärmer »⁴¹. Or si la question du rapport de Karlstadt à l'autorité scripturaire, après le tournant mystique de 1523-1524, demeure discutée⁴², Müntzer, lui, est assurément *spiritualiste*. On ne peut certes forcer les traits d'une théologie qui invoque parfois une lecture littérale de la Bible contre les prétentions luthériennes. Il reste que la révélation continue de la Parole intérieure – illumination directe et personnelle du Saint-Esprit, y compris dans ses formes « enthousiastes » : songes, visions etc. – se substitue peu à peu à la « Parole morte des Écritures » comme principe d'autorité de l'anabaptisme saxon⁴³. Au contraire,

³⁹ Voir *infra*, §3. Le meilleur témoignage nous est fourni par la correspondance de Grebel, et notamment les lettres à Vadian, à partir de la fin des années 1523 et jusqu'à la rupture définitive de janvier 1525 : voir à ce sujet, la série épistolaire reproduite dans *The sources of Swiss Anabaptism. The « Grebel Letters and related documents »*, éd. L. Harder, Kitchener, Herald Press, 1985, p. 254-342. La traduction anglaise est basée sur l'édition des *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, vol. 1 : *Zürich*, éd. L. von Mural et W. Schmid, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1974.

⁴⁰ Notamment à partir de 1524, dans la critique de la doctrine luthérienne de la justification par la foi : Thomas Müntzer, *Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg* (1524), in *id.*, *Schriften und Briefe*, éd. F. Günther et P. Kirm, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p. 131-142.

⁴¹ Sur la construction progressive de ce label polémique, voir les indications de S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 6-40, puis 114-139. Voir en outre Catherine Dejeumont, « Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer : de l'allié au criminel (1522-1550) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148/1 (2002), p. 20-46.

⁴² Beaucoup reste encore à écrire sur la théologie de Karlstadt et ses évolutions. Pour un premier aperçu, voir par exemple : Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*, *op. cit.* ; Martin Keßler, *Das Karlstadt-Bild in der Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014 ; Hans-Peter Hasse, *Karlstadt und Tauler*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991. Sur la discussion du « spiritualisme » de Karlstadt – que réfute Sider : voir R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 269-277.

⁴³ On trouvera les expressions les plus marquées du spiritualisme müntzerien dans le *Prager Manifest* de 1521 (*Schriften und Briefe*, *op. cit.*, en particulier p. 43-48) et la *Protestation oder Erbietung* de 1524 (*Schriften und Briefe*, *op. cit.*, p. 225-240). Voir à ce sujet, notre discussion autour

à Zurich, Zwingli ou Bullinger sont d'abord confrontés à des anabaptistes rigoureusement « biblicistes » et « littéralistes ». Balthasar Hubmaier, Felix Manz, Conrad Grebel professent non seulement l'autorité inconditionnelle de la Bible, mais en professent même une forme en un sens plus intransigeante que celle de l'*Antistes* zurichois. On ne s'étonnera pas, dès lors, d'observer à Zurich un recul de la *sola Scriptura* à la fois plus tranché et plus précoce qu'à Wittenberg.

2. Les premières formulations zwingliennes de la claritas Scripturae

Zwingli a rapidement revendiqué l'exclusivité théologique de l'autorité de la Bible, et la centralité qu'occupe la formule de la *sola Scriptura* dans les premiers sermons ou dans les premiers écrits systématiques de l'*Antistes* donne une certaine crédibilité aux propos par lesquels il confessait, en 1525, avoir commencé à « prêcher l'Évangile du Christ » avant « que quiconque n'entende encore parler de Luther⁴⁴ ». Au-delà de ses aspects strictement doctrinaux, la *sola Scriptura* zwinglienne s'impose rapidement, dans les territoires helvétiques, comme un principe d'organisation des disputes citadines⁴⁵. Dès la première dispute de Zurich au début de l'année 1523⁴⁶, l'exclusivité scripturaire est ainsi opposée à Johannes

du « spiritualisme », *infra*, §5 et conclusion. La littérature sur le « mysticisme révolutionnaire » de Müntzer est nettement plus fournie que celle sur Karlstadt. Dans des perspectives méthodologiques différentes, voir Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer. Mystiker – Apokalyptiker – Revolutionär*, Munich, Beck, 1989 ; T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 482-518 ; *id.*, *Der Anfang der Reformation*, *op. cit.*, p. 464-505 ; Paul Wapler, *Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966.

⁴⁴ Z 2, 144-145. Zwingli fait remonter son tournant réformateur à 1516. L'introduction aux 67 thèses, publiées en vue de la première dispute zurichoise de janvier 1523, signale par ailleurs la précocité de la rupture avec Rome. Pour une perspective générale sur l'importance du « principe scripturaire » dans la Réforme zurichoise, voir Peter Opitz, « The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation (1522-1540) », *Journal of Reformed Theology* 5 (2011), p. 296-309. Sur la théologie zwinglienne : Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1988 ; Wilhelm Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 ; Martin Sallmann, *Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.

⁴⁵ Irena Backus, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993. La règle de la *sola Scriptura* semble avoir été appliquée de manière scrupuleuse : à Zurich, comme plus tard à Baden, Berne et Bâle, les présidents de séance ont régulièrement rappelé à l'ordre les intervenants – catholiques – qui tentaient d'appuyer leurs argumentations sur une source patristique. Sur ce point, on pourra se reporter à la thèse de Fabrice Flückiger, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début de XVIIe siècle*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2018, en particulier p. 70-72. Sur l'histoire de la Réforme en Suisse, la référence indépassable demeure Bruce Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester/New York, Manchester University Press, 2002.

⁴⁶ On pourra s'interroger sur la partialité qu'introduit d'emblée ce règlement apparemment favorable aux « idées de la Réforme ». De fait, le vicaire de l'archevêque de Constance, Johan Fabri, comme plus tard le chanoine Hofmann ne reconnaissaient aucune légitimité à la dispute : la discussion de la doctrine relève de l'autorité du Pape ou des conciles. Pour l'histoire des disputes dans les territoires helvétiques voir, outre l'ouvrage de Fabrice Flückiger et Bernd Moeller, *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, Thomas Fuchs, *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion*

Fabri comme un règlement général des discussions théologiques, le principe étant parfois répété *après coup* – c'est le cas dans les *theses bernenses* de 1528⁴⁷ – comme une revendication doctrinale séparée. Cette circularité de la *sola Scriptura* « helvétique » – *présupposé* de la discussion, *règle* de la dispute, et *point de doctrine* disputé – est une constante qui déborde largement le cadre de la polémique avec l'évêché de Constance, et qui survivra dans une très large mesure à Zwingli lui-même. Ainsi à Zofingue, en 1532, les acteurs anabaptistes et réformés s'accordent-ils d'avance sur le principe de l'indexation scripturaire des arguments de la dispute, ce qui ne va pas sans déporter, au sein même de la source biblique, la querelle des lieux de l'autorité⁴⁸.

2.1. Le contexte de la *sola Scriptura* zurichoise

La chronologie des événements qui, de mars 1522 à octobre 1523, assurent le « passage » de Zurich à la Réforme, témoigne chez Zwingli d'une conversion intellectuelle précoce. Si l'ancien chapelain d'Einsiedeln n'échangea jamais – comme il aimait lui-même à le souligner – « une seule ligne avec Luther »⁴⁹, son réseau humaniste, ses correspondances avec Oecolampade ou Myconius et ses lectures directes des « grands écrits réformateurs » de 1520, le rendent nécessairement familier des événements qui agitent Wittenberg depuis la querelle des Indulgences. De fait, de l'affaire du jeûne du carême à la deuxième dispute de Zurich, les principaux motifs de la Réforme wittenbergeoise se retrouvent, presque en l'état, dans l'ordre des revendications adressées par Zwingli aux magistrats de la ville : rupture du célibat des prêtres, abolition de la messe romaine, interdiction du culte des images, des saints et de la Vierge, sacerdoce universel...⁵⁰

Ces revendications – comme celle de l'autorité de l'Écriture elle-même – reçurent, auprès des autorités civiles, un écho enthousiaste, bien avant leur reconnaissance officielle en janvier, puis en octobre 1523. À Zurich, ce soutien politique facilite la diffusion rapide du « principe scripturaire » : le 21 juillet 1522, à la suite d'une confrontation organisée par le Petit Conseil, le Bourgmestre Marx Röist enjoint les clercs de l'ordre mendiant à « prêcher selon l'Évangile, Paul et les

der Religionsgespräche in der Reformationszeit, Cologne, Böhlau, 1995. Cf. aussi Olivier Christin, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIe siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, en particulier, p. 19-64.

⁴⁷ I. Backus, *The Disputations of Baden and Bern*, *op. cit.*, p. 82-90. Sur l'usage de l'argument scripturaire pendant la dispute de Baden, et les répliques de Eck, voir notamment *ibid.*, p. 17-19, 27-30.

⁴⁸ J. M. Stayer, « Swiss-South German Anabaptists », art. cité, p. 95-97.

⁴⁹ H. Zwingli, *Huldreich Zwingli sämtliche Werke* II, *op. cit.*, p. 144-145.

⁵⁰ Sur la chronologie des événements, voir par exemple, Emidio Campi, « The Reformation in Zurich », *op. cit.*, en particulier p. 70-80 ; William Peter Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 21-44. Arthur Rich soutient que ces revendications demeurent en partie indépendantes de l'influence luthérienne : *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwingli*, Zurich, Zwingli Verlag, 1949, p. 79-95.

Prophètes et laisser de côté Duns Scot et Thomas »⁵¹, deux semaines plus tard à peine, le Conseil de la ville ouvre le couvent dominicain d'Oetenbach à tous les prêches conduits « selon l'autorité des Écritures »⁵². Devant des nonnes qui renonceront par suite massivement à leurs vœux monastiques, Zwingli y prononce le même mois un sermon sur la clarté de la Parole de Dieu, puis sur la Vierge Marie⁵³. On ne s'étonnera pas, dès lors, de l'hostilité affichée par le vicaire Johann Fabri à l'endroit des règles d'une dispute dont il déniait, en janvier 1523, la légitimité même : reconnaître, contre le pape et les conciles romains, l'autorité suprême des Écritures, c'était déjà confesser les doctrines de la nouvelle hérésie⁵⁴. De fait, de Saint-Gall⁵⁵ à Berne⁵⁶, puis plus tard dans les territoires francophones⁵⁷, l'institutionnalisation du primat biblique comme *prima regula disputationis* anticipera toujours le passage des cantons à la cause de la Réforme.

La question spécifique de la clarté des Écritures fait aussi, à Zurich, l'objet d'une attention précoce. En août 1522, Zwingli défend la lecture universelle et profane de la Bible⁵⁸ dans son *Apologeticus archeteles*, rédigé en réponse à la lettre d'admonition de l'évêque de Constance⁵⁹. En septembre 1522, quelques mois avant la dispute du 29 janvier 1523, il fait encore paraître chez Froschauer son sermon d'Oetenbach sur « la clarté et la certitude de la Parole de Dieu »⁶⁰, qui reprend pour l'essentiel l'intervention du 21 juillet 1522 devant le Petit Conseil zurichois⁶¹. La version publiée du sermon – *Von Klarheit und gewisse des Wortes Gottes* –, sensiblement amendé selon l'aveu de Zwingli lui-même⁶², témoigne d'un certain nombre d'invariants, qui, dans sa topique de la *claritas*, la rapprochent des traitements contemporains de Luther. Plus sporadiquement, le principe de clarté s'énonce encore dans les 67 thèses destinées à résumer les positions de Zwingli

⁵¹ E. Campi, « The Reformation in Zurich », art. cité, p. 71.

⁵² *Id.*, et W. P. Stephens, *The Theology of Huldreich Zwingli*, *op. cit.*, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 31-32.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33-34.

⁵⁵ La figure de Vadian est particulièrement importante dans cette proto-histoire de la *sola Scriptura* helvétique. Au-delà de sa correspondance avec Zwingli, Oecolampade ou Conrad Grebel, le traité *Brevis indicatura symbolorum* aura une influence décisive sur la formalisation du principe de la suprématie scripturaire, notamment en rapport avec la question de l'autorité des Symboles de l'Église antique. Voir Joachim Vadian, *Brevis indicatura symbolorum. Kurze Erklärung der Glabensbekenntnisse 1522*, éd. C. Bonorand, St Gall, Fehr, 1954. Cf., à ce sujet, Erich Bryner, « The Reformation in St. Gallen and Appenzell », in *A Companion to the Swiss Reformation*, *op. cit.*, en particulier p. 240.

⁵⁶ Voir pour un aperçu : Martin Sallmann, « The Reformation in Bern », in *A Companion to the Swiss Reformation*, *op. cit.*, p. 126-169.

⁵⁷ Notamment pour la dispute de Lausanne. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 3, §6.

⁵⁸ Sur l'importance du motif du sacerdoce universel aux débuts de la Réforme zurichoise, voir C. Arnold Snyder, « Word and Power in Reformation Zurich », *Archiv für Reformationsgeschichte* 81 (1990), p. 263-285, en particulier, p. 266-271.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 32, voir Huldreich Zwingli, *Apologeticus Archeteles* (1522), Z 1, 249-327.

⁶⁰ Huldreich Zwingli, *Von Klarheit und Gewisheit des Wortes Gottes* (1522), Z 1, 328-384.

⁶¹ Geoffrey W. Bromiley, « Introduction: *On the Clarity and Certainty of the Word of God* », in *Zwingli and Bullinger*, éd. *id.*, Philadelphie, The Westminster Press, 1953, p. 49-58.

⁶² *Ibid.*, p. 52.

pour la dispute du 29 janvier 1523⁶³. Dans un développement qui lie l'évidence des vérités de la foi à l'efficacité du Christ la quinzième *thesis*, dont se souviendra plus tard Balthasar Hubmaier, proclame ainsi : « *dans la foi en lui se tient notre salut, et l'incrédulité est notre perte ; car toute vérité est claire en lui.* »⁶⁴

Évidemment, certaines nuances attestent, dans l'accent des formules ou dans la sensibilité du regard, l'originalité de la conception zwinglienne de la clarté biblique. La chose est notable dans l'insistance caractéristique de Zwingli sur le problème de la liturgie – au point que la réforme du culte et de la prédication apparaît parfois comme le motif dominant de la théologie de la *Klarheit*, avant même la question dogmatique de la suffisance théologique des Écritures. Les réflexes de lecture et de commentaire contractés au contact des méthodes de l'exégèse érasmienne conduisent en outre l'*Antistes* zurichois à porter un jugement plus nuancé sur la pratique de l'exégèse allégorique – au-delà même de la seule typologie –, ou sur les interprétations morales des textes canoniques⁶⁵. Le sermon de 1522 témoigne enfin d'une recherche intensifiée des attestations scripturaires de la *claritas* : un long développement – plus d'une dizaine de pages – est ainsi consacré au recensement des sources bibliques de la doctrine de la clarté, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament⁶⁶. Chez Luther, l'argumentation plus polémique semble aussi dicter par contraste la préférence du raisonnement *a priori* : dans les écrits de 1521, comme plus tard dans le *Serf arbitre*, la clarté de l'Écriture se déduit d'abord de la divinité même de son auteur⁶⁷.

2.2. La clarté de l'Écriture dans le sermon *Von der Klarheit* de 1522

Toutefois, la récurrence des thématiques communes nous incline à penser que, ici au moins, la communauté des époques l'emporte nettement, dans l'ordre des facteurs d'identité, sur la communauté des héritages. Sans même entrer dans le débat qui toucherait à l'antériorité des « découvertes » entre les deux Réformateurs⁶⁸, force est de constater en effet que les associations intellectuelles des sermons de 1522 rapprochent bien davantage la *Klarheit* de Zwingli de la

⁶³ Huldreich Zwingli, *Die 67 Artikel Zwinglis* (1523), Z 1, 458-465. Pour une présentation en français voir Chrystel Bernat dans la traduction de François Vouga : « 67 thèses pour la dispute de Zurich le 29 janvier 1523 », *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 35-51.

⁶⁴ « 15. Dann in deß glouben stat unser heyl, und unglouben unser verdammus; dann alle warheit ist clar in im », Z 1, 459. Trad. fr. : F. Vouga, « 67 thèses », art. cité, p. 46.

⁶⁵ Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, *op. cit.*, p. 153-157.

⁶⁶ H. Zwingli, *Von Klarheit*, Z 1, 362-370.

⁶⁷ La recherche des attestations scripturaires de la « clarté » n'est pas totalement absente, toutefois, du traité de 1525 contre Érasme : voir notamment WA 18, 653, 31–656, 11.

⁶⁸ La question de la portée de l'influence luthérienne sur Zwingli a été longuement débattue. Voir l'état des lieux de W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 45-49. Pour des entrées plus anciennes dans le débat : Heiko A. Oberman, *Masters of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 284-295 ; Walter Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, vol. 1, Leipzig, Koehler & Amelang, 1920 ; A. Rich, *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis*, *op. cit.*, p. 79-95.

claritas luthérienne que des thématiques plus tardives de Calvin ou Bullinger. Cette communauté dessine un système de constantes, structurées autour d'associations conceptuelles ou de présuppositions théologiques qui forment le cœur de la première *sola Scriptura* protestante. Au regard du sermon de 1522 sur *la Clarté de la Parole de Dieu*, on retiendra notamment ici trois marqueurs décisifs : sur l'identité des motifs de la « clarté » et de la « simplicité » de la Bible, sur l'attention portée aux *effets spirituels* de cette clarté, et sur son association au principe de l'efficacité – salvifique – de l'Écriture.

1/ *Clarté et simplicité de l'Écriture*. Dans un contexte marqué par la controverse théologique avec l'évêque de Constance, la thèse de la clarté biblique est d'emblée adossée à la cause d'une lecture profane des Écritures. Avec le sermon de 1522, les longs développements initiaux sur l'usage christique des paraboles⁶⁹ fournissent à Zwingli l'occasion d'introduire la question de la régulation ecclésiastique au cœur de sa théologie de la *Klarheit*⁷⁰. Il s'y agit d'abord de réfuter la consécration qui irait de l'opacité figurative de la Parole de Dieu à la nécessité des traditions humaines : l'omniprésence des paraboles n'altère pas mais renforce au contraire la clarté du *Verbum Dei*. Dès l'abord, cette clarté doit s'apprécier à la force de ses effets : or les paraboles christiques permettent une transmission du message évangélique à la fois plus universelle et plus efficace qu'un commentaire strictement doctrinal⁷¹. Aux prétentions ecclésiastiques⁷² de monopole des interprétations, Zwingli oppose donc la destination populaire de l'Écriture : le *Wort Gottes* est mieux compris des hommes simples que des théologiens dont l'intelligence est obscurcie par le péché. L'inégalité des effets de la Parole de Dieu – ses « *unglichen frucht* »⁷³ – est ainsi rabattue sur la corruption même de la nature humaine : loin d'être indexée aux degrés intrinsèques de la difficulté des Écritures, la possibilité de la compréhension de la Parole dépend d'abord des degrés de la régénération de l'interprète⁷⁴. De ce point de vue, l'opacité subjective du *Verbum Dei* ne témoigne donc pas des difficultés objectives de l'Écriture – ni même d'une condition spécifique d'intelligence ou de compétences linguistiques –, mais simplement d'une condition d'illumination intérieure. La métaphore du vin – dont la douceur paraît âpre au malade⁷⁵ – structure alors l'argumentation, qui, sur le fond,

⁶⁹ Z 1, 358-359.

⁷⁰ Voir notamment Z 1, 370, puis 375-379.

⁷¹ Z 1, 358-359.

⁷² Le sermon est particulièrement dirigé contre l'autorité des conciles. Les écrits zwingliens postérieurs élargissent la cible critique au pape et aux traditions patristiques. On en retrouve une expression emblématique dans le traité *Der Hirt* (1524), Z 3, notamment, p. 50. Voir ici W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, p. 52-55.

⁷³ « ...die ungleichen frucht des worts gottes... », Z 1, 359, 10.

⁷⁴ Z 1, 359-361.

⁷⁵ « Byspil: Nimm ein guten, starcken win; der schmeckt dem xunden wol, macht in frölich, sterckt in, erwemmt im alles blut. Der aber an einer sucht oder fieber kranck lyt, mag inn nit schmecken, will gschwigen trincken, wunderet sich, das in die xunden trincken mögen. Das bschicht nit uss prästen des wins, aber uss prästen der kranckheit. Also ist das gotswort gantz gerecht an im selbs und zu gutem dem menschen geoffnet; wers aber nit erlyden mag, nit verston, nit annemmen wil, ist kranck », Z 1, 361, 12-20.

anticipe nettement la distinction luthérienne de la *claritas interna* et de la *claritas externa*.

2/ *Le principe de l'illumination intérieure*. Cet argument des « variations subjectives » repose évidemment sur le principe d'une révélation intérieure du Saint-Esprit⁷⁶. Le contexte générateur est ici encore celui de la controverse théologique : les partisans de l'arbitrage pontifical ou conciliaire opposent à la doctrine de la *Klarheit* le fait « brut » de l'existence d'interprétations divergentes⁷⁷. Or, ces divergences reposent sur des conflits interprétatifs dont la source remonte à l'Écriture même : qui peut, dès lors, trancher le nœud des controverses ? Qui peut éprouver les prétentions contradictoires de ceux qui revendiquent pour eux-mêmes l'Esprit de Dieu ? La réponse de Zwingli s'organise alors en trois temps. Négativement, il s'agit d'abord, par une reprise de l'argumentation luthérienne de la régression à l'infini des commentaires⁷⁸, de montrer que la solution de l'arbitrage pontifical contourne la question disputée. D'une part, en effet, les conciles et les décrets pontificaux se sont historiquement contredits⁷⁹, manifestant ainsi une évidence historique de l'erreur qui dit la possibilité de principe de sa répétition⁸⁰. D'autre part, les décrétales pontificales ou les décrets conciliaires requièrent eux-mêmes une interprétation, et la régression à l'infini des conditions de certification atteste dès lors la nécessité de postuler, en point de clôture de la série régressive, l'Esprit comme principe d'arbitrage⁸¹. Pourquoi donc ne pas en admettre dès le départ l'évidence ? Positivement, la nécessité d'une assistance de l'Esprit pour la réception de la Parole de Dieu est en outre attestée par les Écritures mêmes : cette assistance est une condition de l'écoute comme un prérequis de l'exégèse⁸². Enfin, objectivement, la possibilité de la *Klarheit* repose sur un principe d'unification de la Bible qui s'articule autour du *scopus* christique. Or cette unification procède de la nécessité intérieure de la révélation scripturaire : la Parole de Dieu comme doctrine s'ouvre d'emblée dans son entrée christologique – entrée dont la certitude rend possible, par après,

⁷⁶ Sur le principe « spirituel » dans l'exégèse zwinglienne, voir W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, op. cit., p. 59-64.

⁷⁷ La discussion s'étire en Z 1, 370-382.

⁷⁸ Z 1, 370-371, puis 378-379.

⁷⁹ Z 1, 375, 21-25.

⁸⁰ L'argument concerne les contradictions des conciles, mais aussi la divergence des ordres réguliers, comme celle des Dominicains, des Bénédictins ou des Franciscains : Z 1, 371, 13-20.

⁸¹ Z 1, 370, 375.

⁸² Le développement de Z 1, 377-382 s'attache à marquer le critère de distinction d'une vraie et d'une fausse interprétation du *Wort Gottes* – qui n'est autre que le critère d'attestation même de l'inspiration. Si, sur ce point, Zwingli n'échappe pas totalement à l'influence augustinienne – le critère d'attestation est ainsi rabattu sur une disposition essentiellement intérieure (principe de charité et condition d'humilité, adossés à la partition de l'homme intérieur spirituel et de l'homme extérieur et charnel) –, l'intériorité en question est en même temps un effet propre de la Parole de Dieu. Voir sur ce point, en particulier, Z 1, 380-381.

l'éclaircissement doctrinal des lieux obscurs⁸³. Zwingli rejoint par là le principe luthérien de la Parole abrégée au moment même où se reformule chez lui une analogie christologique de la foi : l'Écriture s'interprète elle-même en s'éclairant par l'« événement-Christ ». Le présupposé essentiellement dogmatique (christologique et sotériologique) de l'exégèse zwinglienne, la nature encore relativement indéterminée du rapport entre *Verbum Dei* et *Scriptura Sacra*, l'omission des questions touchant aux modalités de l'inspiration du texte biblique, le peu de technicité qui s'attache aux conditions d'application de l'analogie de la foi : tout cela témoigne, en 1522, d'un premier état de la question de la *claritas* dans le protestantisme⁸⁴.

3/ *L'association de la clarté de la Parole de Dieu à son efficacité*. Dans l'économie du sermon, la question de la *claritas Scripturae* est précédée d'un long développement sur la question de la puissance de la Parole de Dieu⁸⁵. Puissance y signifie banalement *effets sur les choses* : création, destruction, amendement de l'ordre des êtres – dans le contexte d'une théologie des performances de la Parole nourrie d'une exégèse fine du *fiat lux*⁸⁶. Mais l'efficace du *Verbum Dei* n'est pas seulement un attribut de sa force ou de sa *Gewissheit* : dans le sermon de 1522, la clarté elle-même s'évalue aux effets qu'elle produit sur l'homme. La longue conclusion du traité esquisse ainsi en douze points les principaux marqueurs de la *claritas* – humilier l'homme et magnifier Dieu, exalter la charité et tuer le péché, conférer l'assurance de la grâce... – dans une énumération où les preuves de la *claritas* se confondent elles-mêmes avec ses effets sotériologiques⁸⁷. Cette conclusion fait écho à une théologie de la Parole de Dieu qui se dessine dès les premières lignes du sermon, dans le long commentaire de l'*imago Dei* de Gn 1,27⁸⁸. Ce commentaire prolonge et s'oppose tout à la fois à une tradition augustinienne encore marquée par le postulat d'une ressemblance *anthropologique* – au moins antélapsaire – de l'homme à Dieu. Par ressemblance anthropologique, il faut entendre toute interprétation de l'*imago Dei* qui s'articulerait autour du constat d'une *analogie* fonctionnelle des facultés spirituelles (volonté, intellect, mémoire) de l'homme et de Dieu, ou de l'homologie de leur puissance dans leur capacité créatrice respectives.

⁸³ Sur le Christ comme *scopus Scripturae*, voir en particulier, Z 1, 372, 22-24 : « Si wart bericht und erluchtet – hör die clarheit –, das sy verstat all ir heyl, all ir gerechtigkeit oder frommwerden in Christo Jesu verschlossen sin... ».

⁸⁴ Sur tous ces points chez Zwingli, on pourra se reporter à W. P. Stephens, chap. 2, « The Bible », in *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 51-77. Stephens me paraît toutefois se rendre coupable d'une conception trop statique de la théologie zwinglienne de l'Écriture, mêlant – à tort – des écrits de la période 1522-1523 à des traités de la période ultérieure. Sur les évolutions de Zwingli, voir *infra*, §4.

⁸⁵ « Von der gewüsse oder krafft des worts gottes », Z 1, 353-358. Sur ces développements, voir aussi P. Opitz, « The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation », art. cité, p. 299-304.

⁸⁶ Z 1, 353.

⁸⁷ Z 1, 383-384.

⁸⁸ Z 1, 342-351.

Or, par contraste, l'*imago* du sermon de 1522 ne dit pas tant un rapport de similitude formelle que l'homme entretiendrait avec le divin qu'un rapport inscrit dans l'orientation spontanée de l'homme pécheur vers la parole de consolation :

Je ne rejette pas l'opinion d'Augustin, mais je pense qu'il y a bien plus de choses qui nous donnent conscience de l'image de Dieu en nous, au-delà de celles qu'Augustin a compté parmi les plus nobles. Il y a, en particulier, le fait de respecter Dieu et la Parole de Dieu, qui est un signe certain de notre relation, de notre ressemblance et de notre similitude avec lui. [...] L'homme a cela en commun avec Dieu, non seulement d'être rationnel, mais d'avoir le respect de Dieu, et de sa parole, ce qui signifie que, par nature, il est plus étroitement apparenté à Dieu, qu'il est plus semblable à Dieu et tient plus de lui, tout cela suivant sans aucun doute le fait qu'il est créé à l'image de Dieu.⁸⁹

Un peu plus loin, Zwingli en tire des conclusions plus générales :

Ces passages suffisent, croyons-mnous, à prouver notre point, à savoir que nous sommes une image de Dieu et que cette image est implantée en nous afin qu'elle nous approche le plus de son sculpteur et Créateur.⁹⁰

On pourrait voir s'opérer dans ce passage un jeu de déplacement, qui substitue à la traditionnelle anthropologie de la ressemblance une interprétation de l'*imago Dei* fondée sur une économie de la *relation affective*. Loin de désigner une similitude analogique ou directe avec le divin, cette *imago* dit d'abord ici la disponibilité de l'homme à la Parole de Dieu : sa *tension* vers le *Verbum Dei*. Plus qu'un attribut propre de l'âme – une vertu – l'affinité avec l'Être suprême réside de ce point de vue dans une disposition de l'attention et de l'espérance : elle s'atteste, comme le dit Zwingli, dans le « désir même du salut. »⁹¹ L'*imago* est donc moins une disposition propre de la nature humaine qu'une fonction de rapport de l'homme à Dieu. L'interversion des termes scelle ce déplacement de l'anthropologie des vertus vers une théologie de la Parole, où l'activité des facultés de la nature humaine s'annule dans la passivité et la réceptivité de l'écoute. Aux effets des vertus propres de l'âme, la théologie zwinglienne de l'*imago* substitue l'action allogène de l'Esprit. La théologie elle-même se redécouvre alors dans l'étude des performances de la Parole de Dieu. Chez Luther, comme chez Zwingli, l'effort de

⁸⁹ Z 1, 345, 11-29 : « Darumb ich die meinung Augustini zwar nit verwirff; ich mein aber, das noch me stucken syind, damit man der bildnus gottes in uns innen werde, weder die er zelt für die fürnemesten. Dieselben stuck sind: uffsehen uff inn und sine wort, das sind gewüsse stuck, das etwas fruntschafft, glichnus und bildung gottes in uns ist. [...] Also ouch der mensch, der nit allein das mit got gemein hat, das er vemünfftig ist, sunder ouch, das er sin uffsehen hat uff got und sin wort, zeygt er klarlich an, das er nach siner natur etwas got näher anernborn, etwas me nachschlecht, etwas zu°zugs zu° im hat, das alles on zwyffel allein daruß flüßß, das er nach der bildnus gottes geschaffen ist. »

⁹⁰ Z 1, 350, 7-9 : « Hiemit meinent wir genu°samlich harfür bracht, das wir ein bildnus gottes sind, und das dieselbig bildnus in uns darzu° erborn ist, das sy zum nächsten irem bilder und schöpffer zu°gefügt werde. »

⁹¹ Z 1, 347, 25-28 : « Und nachdem wir ietz bericht sind, das die begird der sälligkeit uns von natur anligt, nit von natup des fleischs oder anfechtungen, sunder von der bildnis har, die uns der werckmeister got ingetruckt hat. »

désanthropologisation inscrit au cœur même de la théologie du *Wort Gottes* sera passé par un dépassement critique de l'autorité augustinienne⁹². De ce dépassement, la *Klarheit* est ici aussi le mobile.

3. La controverse sur le baptême : Zwingli et Hubmaier

L'anabaptisme helvétique naît d'une dissension interne à la Réforme zwinglienne, dont les prémisses remontent au moins à l'automne 1523⁹³. Le 28 octobre, la deuxième grande dispute de Zurich sur la messe sacrificielle et le culte des images se clôt sur la victoire intellectuelle des partisans de Zwingli⁹⁴. La domination théologique, renforcée par le quasi-*boycott* de la dispute par les défenseurs de la foi romaine, n'est toutefois pas suivie d'une rupture institutionnelle immédiate, et un certain *statu quo* perdure, à Zurich, sur la pratique de la messe et l'usage liturgique des images, jusqu'au milieu de l'année 1525⁹⁵. Avant même que l'institution du baptême des enfants ne soit publiquement mise en cause, dans le courant de l'année 1524, des laïcs et des clercs, initialement proches de Zwingli, s'agacent rapidement des atteroiements de la réforme zurichoise, accusant une captation zwinglienne du projet réformateur, exacerbée par des complicités politiques devenues au fil du temps trop évidentes⁹⁶. Ces critiques émanent d'abord de théologiens personnellement impliqués dans la deuxième dispute de Zurich, et témoignent de l'émergence précoce d'une position critique dont la question du baptême accentuera plus tard la marginalisation. Ces théologiens – Felix Manz, Conrad Grebel, Simon Stumpf... – seront pour la plupart exécutés en 1527, dans la première vague de persécutions qui suit, à Zurich, l'interdiction civile du baptême des adultes, le 17 janvier 1525⁹⁷.

3.1. Balthasar Hubmaier : entre marges et exemplarité

⁹² Sur ce point chez Luther, voir P. Büttgen, « Liberté et intériorité », art. cité, en particulier p. 265-282.

⁹³ Sur la chronologie des événements : E. Campi, « The Reformation in Zurich », art. cité, p. 74-76 ; A. Strübind, « The Swiss anabaptists », art. cité, en particulier p. 391-408 ; C. Arnold Snyder, « Swiss Anabaptism: The Beginings. 1523-1525 », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, *op. cit.*, p. 45-82.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 51-60.

⁹⁶ La polémique sur la dîme semble avoir été, d'un point de vue au moins chronologique, l'élément déclencheur : *ibid.*, p. 52-54. Sur les critiques des « compromissions » zwingliennes, notamment chez Grebel, voir aussi : Neal Blough, *Les Révoltés de l'Évangile. Balthasar Hubmaier et les origines de l'anabaptisme*, Paris, Cerf, 2017, p. 107-112. Sur la Réforme zurichoise dans la perspective globale des « Réformes urbaines », voir aussi T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 392-428.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 63-65.

Les premiers « *Brüder* » ont peu publié, et leur pensée nous est surtout connue par leurs correspondances – notamment celle de Conrad Grebel⁹⁸ –, ou par les actes des disputes zurichoises du 26-28 octobre 1523, puis de l'année 1525 sur le baptême des enfants⁹⁹. Si la *Confession de Schleithem*, rédigée notamment par Michael Sattler en 1527¹⁰⁰, demeure la principale source écrite de l'anabaptisme helvétique sur l'ecclésiologie, la discipline, ou le rapport aux autorités civiles, ce sont les écrits de Balthasar Hubmaier qui fournissent la doctrine la plus précoce et le mieux formalisée¹⁰¹. Pour des raisons en partie idéologiques, Balthasar Hubmaier n'a pas été compté, par les grands historiens mennonites du dernier siècle, comme un membre à part entière des Frères Suisses. La tentative d'institutionnalisation d'une « *Church State* » à Waldshut paraissait renier de ce point de vue un principe séparatiste qu'on voulait souvent croire originaire¹⁰². Le contexte du « martyr » d'Hubmaier – exécuté à Vienne, en 1528 – interdisait en outre d'en faire, comme Stumpf ou Manz, une victime directe de la « Réforme magistérielle ».

La clandestinité des « Frères Suisses » dans le Corps helvétique, et l'absence avant 1527 d'une norme de foi commune, rendent en partie artificielles ces questions d'appartenance : en 1525, les formes théologiques du premier anabaptisme sont nécessairement aussi variées que les sensibilités plurielles des acteurs qui en portent l'émergence, et le parcours personnel ou les affinités d'Hubmaier – proche de Conrad Grebel et de Felix Manz, rebaptisé par Wilhelm Reublin en 1525¹⁰³ –, plaident plutôt en défaveur d'une exclusion franche du groupe de Waldshut. Au-delà des questions d'identité, l'influence de la figure intellectuelle d'Hubmaier reste de toute façon incontestable pour ce qui touche à l'histoire de la formalisation et de la circulation des idées anabaptistes dans la décennie 1520¹⁰⁴. La formation théologique des Frères Suisses était parfois embryonnaire¹⁰⁵, contrairement à celle d'Hubmaier qui fut, dans les années 1510, l'un des plus

⁹⁸ Voir *supra*, note 39.

⁹⁹ Voir notamment ici *The Sources of Swiss Anabaptism*, *op. cit.*, p. 234-250, puis p. 337-338.

¹⁰⁰ Sur la *Confession de Schleithem*, voir J. M. Stayer, « Swiss-South German Anabaptism », art. cité, p. 89-102.

¹⁰¹ Sur Hubmaier, voir notamment l'important ouvrage de N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile*, *op. cit.* Sur sa théologie de l'Écriture, voir aussi Graeme Chatfield, *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture*. Eugene, Pickwick, 2013. Cf. aussi : Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier: Anabaptist Theologian and Martyr*, Valley Forge, Judston Press, 1978 ; Walter Klaassen, « Speaking in Simplicity: Balthasar Hubmaier », *Mennonite Quarterly Review* 40 (1966), p. 139-147.

¹⁰² Sur l'état des lieux de la question dans l'historiographie, voir notamment A. Strübind, « The Swiss Anabaptists », art. cité, p. 408-411.

¹⁰³ Sur le « tournant réformateur » de Hubmaier et ses relations avec les Frères Suisses, voir notamment, N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile*, *op. cit.*, p. 28-35 ; G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier*, *op. cit.*, p. 18-22.

¹⁰⁴ Johannes Fabri, vicaire de Constance et premier adversaire de Zwingli, parlera d'Hubmaier comme du « patron des anabaptistes » dans sa défense de l'exécution du théologien de Waldshut : *Ursache warum der Wiedertäufer Patron und erster Anfänger Doktor Balthasar Hubmaier zu Wien auf den zehnten Marz 1528 verbrannt wurde*, Vienne, s.n., 1528. Sur l'influence d'Hubmaier dans la définition du premier anabaptisme helvétique, voir aussi C. A. Snyder, « Swiss Anabaptism : The Beginings. 1523-1525 », art. cité, p. 69-77.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 69-73.

brillants élèves de Johannes Eck à Fribourg et Ingolstadt¹⁰⁶. Cette compétence théologique, associée à une grande prolixité littéraire, explique pourquoi les *Brüder*, aussi bien que leurs adversaires réformés et catholiques, trouveront longtemps dans les écrits du théologien de Waldshut la principale *source doctrinale* de l'anabaptisme.

L'implication directe de Zwingli, comme plus tard d'Oecolampade¹⁰⁷, dans la controverse contre Hubmaier renforce encore l'évidence de cette centralité : de 1525 à 1527, l'*Antistès* zurichois échange une série de répliques avec le Réformateur de Waldshut, dans le sillage du grand traité *Du Baptême, du rebaptême et du baptême des enfants*¹⁰⁸ publié à Zurich en mai 1525. Sans y faire directement référence, Hubmaier y répond en juillet avec un ouvrage sur le *Baptême chrétien des croyants*¹⁰⁹, auquel Zwingli réagit à son tour par une *Antwort* publiée au début du mois de novembre¹¹⁰. En janvier 1526, Hubmaier – qui n'a manifestement pas pris connaissance de la réponse zwinglienne¹¹¹ – affine encore sa réplique dans un *Dialogue à propos du livret sur le Baptême de Maître Zwingli*¹¹², où l'accusation du Réformateur zurichois est cette fois nominative et directe. La préface du dialogue annonce aussi la préparation d'un traité sur le *Baptême des enfants* contre Oecolampade, qui ne sera finalement rendu public qu'au début de l'année 1527¹¹³. Peu avant le supplice d'Hubmaier à Vienne, la publication par Zwingli du long *Appendice sur les ruses des Catabaptistes*¹¹⁴ de juillet 1527, fait toujours écho, au-delà de la *Confession de Schleithem* qui constitue son mobile immédiat, aux argumentations développées en 1525 dans le *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*.

L'évocation du principe scripturaire parcourt avec insistance l'œuvre du pasteur de Walsdhut¹¹⁵. Le premier jour de la seconde dispute de Zurich, le « Docteur Hubmaier » invoque ainsi la « claire Parole de Dieu, telle qu'écrite dans

¹⁰⁶ Sur les années de formation : N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile*, op. cit., p. 20-22 ; G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier*, op. cit., p. 9-11.

¹⁰⁷ La polémique, engagée dès 1525 par des échanges épistolaires, se clôt avec la publication par Oecolampade d'une *Antwort auff Balthasar Hübmeiers büchlein wider der Predicanten gespräch zuo Basel, von dem kinder tauff*, Bâle, Cratandre, 1527. Sur la controverse, voir notamment T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier*, op. cit., p. 255-257.

¹⁰⁸ Huldreich Zwingli, *Von der Taufe, von der Widertaufe und von der Kindertaufe* (1525), Z 4, 188-337.

¹⁰⁹ Balthasar Hubmaier, *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* (1525), HS, 116-165.

¹¹⁰ Huldreich Zwingli, *Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein* (1525), Z 4, 577-647.

¹¹¹ G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier*, op. cit., p. 135

¹¹² Balthasar Hubmaier, *Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein* (1525), HS, 164-214. Une traduction française est disponible : Balthasar Hubmaier, « Dialogue du Docteur Balthasar Hubmaier, de Friedberg, à propos du livret sur le baptême de Maître Zwingli de Zurich, au sujet du baptême des enfants (1526) », présentation et traduction C. Dejeumont, *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 53-133.

¹¹³ Balthasar Hubmaier, *Von der Kindertaufe* (1527), HS, 256-269.

¹¹⁴ Huldreich Zwingli, *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527), Z 6, 1-196.

¹¹⁵ Sur la controverse scripturaire dans l'éclosion du mouvement anabaptiste, voir C. Arnold Snyder, « Word and Power in Reformation Zurich », art. cité, p. 272-281.

chacun des deux testaments »¹¹⁶ en préambule d'une défense de la suprématie des Écritures qui s'énonce dans des termes strictement zwingliens : « dans chaque question décisive et dans chaque controverse, seule l'Écriture canonisée et sanctifiée par Dieu lui-même peut et doit être juge, et personne d'autre. »¹¹⁷ Ce rappel de la *regula disputationis* zurichoise structure plus tard les *Axiomata*¹¹⁸ de septembre 1524, dans un contexte marqué par la perspective d'une dispute publique entre Zwingli et Eck à Baden¹¹⁹. À cette date, Hubmaier exprime encore une allégeance inconditionnelle à l'*Antistès*¹²⁰, et l'intervention aux côtés de Zwingli et Hoffmeister sur la scène de la polémique témoigne par elle-même de sa volonté de défendre la Réforme zurichoise contre les attaques du théologien d'Ingolstadt. S'interrogeant sur les conditions idéales d'un arbitrage humain des controverses, Hubmaier énonce, dans sa douzième thèse, une formule de l'analogie de la foi qui illustre, avec l'exemple des exégèses christiques du Lévitique, la manière dont l'Écriture « élucide ses passages les plus obscurs par les plus clairs »¹²¹.

3.2. La clarté de l'Écriture chez Balthasar Hubmaier

En 1525-1526, le motif de la clarté de l'Écriture est encore omniprésent dans les textes de la rupture avec l'Église de Zurich. Accusant une institution – celle du pédo-baptême – dont « aucune parole claire de l'Écriture »¹²² ne justifie la fondation christique, Hubmaier renvoie à son accusateur une *regula de claritate* que Zwingli lui-même opposait au « Vicaire de Constance » trois ans plus tôt. L'accent personnel des accusations du *Dialogue* de 1526 doit ainsi servir à renforcer, par la surenchère des supplications, l'évidence des reniements zwingliens :

Tu fais des contorsions, tu te tortilles de droite et de gauche, mais aucun passage clair n'en sort jamais. Souviens-toi que, dans ta quinzième thèse tu as affirmé contre Fabri, par oral et par écrit, que toute vérité se trouve clairement dans la Parole divine. Or, si baptiser les enfants est une vérité, démontre-le dans la Parole divine, qui est claire. Démontre-le nous, pour l'amour de Dieu ! Fais-le, n'oublie pas – sinon, le Vicaire se plaindra que tu

¹¹⁶ *Sources of Anabaptism, op. cit.*, p. 238.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Il s'agit des thèses contre Eck : Balthasar Hubmaier, *Axiomata – Schlußreden gegen Eck* (1524), HS, 85-94.

¹¹⁹ Voir à son sujet : N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile, op. cit.*, p. 90-91 ; I. Backus, *The Disputations of Baden and Bern, op. cit.*, p. 6-8.

¹²⁰ Sur l'étroitesse du lien entre Zurich et Waldshut, jusqu'à la fin de l'année 1524, voir aussi N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile, op. cit.*, p. 45-53.

¹²¹ HS, 89 : « Scripturas scrutari, non est prophanis vocum novitatibus aut verborum pugnis usque ad ravim digladiari, sed loca obscuriora per apertiora elucidari. Id Christus nos probe docuit, Mosi scripturam deducenda fratris uxore, scriptura de resurrectione explanans. » Pour la formule « définitive » de l'analogie de la foi chez Hubmaier, voir le traité *Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens* (1525), HS, 108-115, en particulier p. 113.

¹²² HS, 170 : « ...habenn khayn hell wort in der schriftt... ». Nous suivons ici, comme par la suite, la traduction française, « Dialogue », art. cité, ici p. 64.

as usé contre lui d'un glaive dont tu te défais toi-même à présent, et que tu ne supportes pas qu'on t'en frappe.¹²³

Cependant, je te pose moi aussi une question : depuis combien d'années es-tu de cette opinion ? Songe que tu avais Johann Fabri, le Vicaire de Constance, face à toi lorsque tu te vantais d'avoir, durant cinq années, prêché l'Évangile, pur, clair et sans ajout ! C'était en 1523 ! Et ensuite, cette même année, le jour de la fête de Philippe et de Jacques, je me suis entretenu personnellement avec toi à propos des passages concernant le baptême, vers les douves, à Zurich. À ce moment-là, tu m'avais donné raison, disant que l'on ne devait pas baptiser les enfants avant qu'ils ne soient instruits dans la foi. [...] De même, tu as reconnu publiquement, dans un autre livret, celui sur les esprits séditieux, publié en l'année 1525, au verso de la page Eij, que ceux qui baptisent ainsi les enfants n'ont aucune parole claire dans l'Écriture qui leur ordonne de le faire. Mesure ici, mon Zwingli, combien tes paroles, tes écrits et tes prédications s'accordent mal ! Mais que Dieu t'éclaire, et nous éclaire tous, afin que tu cesses d'agir avec violence contre tant de gens pieux.¹²⁴

Si, à l'époque, le Vicaire t'avait demandé si le baptême des enfants est lui aussi ancré dans la Parole divine, qu'aurais-tu répondu ? Oui. *Da demonstrandj*. Alors, prouve-le ! Si tu dis non, il ne nous lie pas, de la même façon que toi-même, à l'époque, tu refusais d'être lié par tout ce qui n'était pas exprimé clairement dans la Parole divine, comme tu l'affirmes dans ta vingt-quatrième thèse, où tu écris que tout chrétien est libre quant aux œuvres que Dieu n'a pas ordonnées.¹²⁵

Les principaux lieux oratoires de l'invocation de la *claritas* se retrouvent ainsi, à côté des arguments plus directement doctrinaux, dans le *Gespräch* de 1526. L'argumentation *ad hominem* sur les contradictions personnelles de Zwingli est alors généralisée dans un geste critique qui emprunte plus loin à Luther le *topos* rhétorique de la falsification humaine des Écritures Saintes. Saisissant les implications politiques de cette falsification, Hubmaier accuse, par-delà la

¹²³ HS, 175 : « Da rymppfst dich, da krümbst du dich hin und wider, und wil aber kain klare schrift herfür. Biß in gedenckh, das du wider den Fabrum geredt und getruckt in der xv. Schlußrede, das alle warhait klar in dem wort gottes stande. Ist nun khinder tauffen ein warhait, so zaigs an in dem klaren wort Gottes. Zaigs uns an umb gottes willen. Thu°s, vergiß nit. Oder der Vicari wird sich beklagen, du habst ein schwert wider jn gebraucht, das du yetz selbst abgürtest, unnd mügst den stich nit erleyden. »

¹²⁴ HS, 186-187 : « Doch frag ich dich auch eins: Vor wie vil Jaren warest diser mainung. Möchtest gedenckenn, dasⁿ du Johan Fabri, Vicarien zu° Costentz, unnder handen hettest, als du dich beru°mbtest, du hettest das Evangelium pur, klar, unnd lautter fünf Jar gepredigt. Anno 1523. Und darnach im selben Jar umb Philippi unnd Jacobi hab ich mit dir Personlich conferiert die Schrifften vonn dem Tauff, auff dem Zürichgraben. Da Hastu mir recht geben, das man die Kinder nit Tauffen solle, ee sy im glauben underricht seyent. [...] So hast du offenlich bekent in ainem andern Biechlen von den aufru°rigen geistern, anno 1525 außgangen, E am andern Blat, das die so Kinder Tauffen, kain hell wort in der Schrift habendt, darmit sy sein gehaissen Tauffen. Ermisse hie, mein Zwinglin, wie sich deine wort, Schrift und Predig zu°samen reymen. Aber Got wöll dich erleuchten unnd uns alle, darmit du deine geweltigen handlung wider vil frommer Leüt abstandest. »

¹²⁵ HS, 179 : « So dich der Vicarj dozu°mal gefraft het, ob der Kindertauf auch klar jm wort Gots begriffen were, was woltest geantwurt haben. Ja. Da demonstrandj, so zaig es an. Sagstu Nayn, so bindt er uns nit, wie du auch in allem dem ungebunden dannzmal sein woltest, das nit klar jm wort Gottes außgetruckt was, als du für gibst inn deiner xxiiij. Schlußrede, da du schreybst, dz ein yeder Christ zu° den wercken, die Gott nit gebotten hat, unverbunden sey. »

« sorcellerie » de Zwingli et son « trafic » du Nouveau Testament, la dérive autoritaire de la Réforme zurichoise :

Paul dit : « Oh, vous, Galates sans intelligence ! Qui vous a ensorcelés, que vous ne croyiez pas la vérité ? » Donc, ici, que tout bon chrétien en juge : est-ce toi, ou est-ce nous qui faisons de la sorcellerie – étant donné que nous, nous avons une parole claire qui nous ordonne de baptiser les croyants, et que toi, tu n'en as pas même une seule pour tes petits enfants, sinon quelques ombres que tu tires de l'Ancien Testament, pour les plaquer ici, sans aucune raison ? Les passages sur le baptême d'eau sont tellement nombreux, il devrait peut-être y en avoir un qui mentionne aussi les jeunes enfants, s'il l'avait institué pour eux. Quant au fait que nous n'écouterons ni toi, ni Luther, ni aucun autre, c'est Dieu Lui-même qui nous l'a ordonné, lorsqu'Il dit : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, qui a toute mon approbation, écoutez-le. » Ce sont des théodidactes¹²⁶ que nous devons être, pas des zwinglididactes avec les Nouveaux Testaments trafiqués.¹²⁷

Avec la Bible contre Zwingli, la pureté du message évangélique est ici encore posée en contrepoint d'une autorité humaine qui s'affirme, *contra scripturam*, par des actes délibérés d'adultération. Les marqueurs de cet obscurcissement humain demeurent, depuis Luther, essentiellement inchangés. Avec l'exégèse d'Ac 8,13, Hubmaier oppose ainsi la simplicité de son interprétation littérale du « *credit* » aux « déchirements » figuratifs que Zwingli impose à la Parole de Dieu à l'appui de l'autorité augustinienne :

Zwingli : Certains aussi ont été baptisés, qui n'avaient pas la foi auparavant – comme Simon le Magicien, en Actes, au chapitre 8[13], où il est écrit : « Simon lui-même crut aussi ». Là, « crut » doit être pris au sens de « il entendit » ou de « il se compta parmi les croyants » – comme Augustin lui aussi, quelque part, comprend ce même passage.

Balthasar : Quiconque, ici, comprend « croit » autrement que signifiant « croire », celui-là déchire l'Écriture et lui fait violence, allant à l'encontre de la façon dont elle se comprend elle-même – que ce soit Zwingli ou Augustin ! Car il n'est pas seulement écrit qu'il a cru, mais aussi qu'il a exercé les œuvres de la foi. Il s'est fait le disciple de Philippe, et c'est ensuite qu'il a péché, et qu'il a cherché à vendre l'Esprit Saint pour de l'argent. Ce genre de choses nous arrive à nous tous. Cependant, lorsque Pierre l'a réprimandé pour cela, il s'est confessé et a demandé à ce que l'on prie pour lui, afin que son péché lui soit pardonné. Et ça, c'est encore une fois l'acte de quelqu'un qui a la foi. En effet, si ce dont il s'agissait, c'était de fabriquer ainsi des gloses étrangères pour couvrir des paroles claires, c'est la Bible toute entière qui serait mise sens

¹²⁶ Il s'agit de la reprise d'une évocation de Zwingli lui-même : voir « Dialogue », art. cité, p. 75, n. 86.

¹²⁷ HS, 177 : « Paulus sagt: O, jr unverstendigen Galat., wer hat eüch verzaubert, dz jr der warhait nit glaubend. Nu urtayle hye ein yeder frommer Christ, ob du oder wir Zauberey treiben. Dweil wir ein häl wort haben, die gleübingen zetauffen, unnd du gar kains für deine kindlen, denn das du etlich schatten des Alten Testaments on allen grund herrein zeuchst. Es sind so vil schrifft vonn dem Wassertauff, es wurd etwan aine auch auff die Jungen kindlen lautten, wo er für sy eingesetzt were. Das wir aber weder dir, Luthern noch andern losen sollend, hat unns Gott selbs gehayssen, sagende: Der ist mein geliebter Son, inn dem ich ein wol gefallen hab, dem sold jr losen. Theodidactj sollen wir je sein, nit Zwingliodidactj mit den gefelschten neuenn Testamenten. »

dessus dessous, rendue confuse, et plus rien n'y resterait debout, plus rien n'y serait stable ! Ô Dieu, préserve-nous de telles interprétations ! L'ancien pape, lui aussi, a usé de telles gloses, jusqu'à présent, pour les mots « tête », « Église », « clés », « roc », « spirituel », etc., par lesquelles il a bouleversé toutes choses.¹²⁸

En dernier ressort, l'obscurité et les falsifications scripturaires de l'argumentation zwinglienne révèlent aussi l'évidence des continuités « papistes » de la Réforme zurichoise. L'institution humaine du baptême infantile est à l'Église de Zurich et à sa théologie ce que la messe sacrificielle est à Rome. Répondant directement à l'argument négatif de Zwingli sur les confirmations bibliques du baptême – le pédo-baptême peut être *a minima* toléré dès lors qu'il n'est pas expressément prohibé par les Écritures –, Hubmaier généralise son accusation avec le motif polémique de la « nouvelle papauté » de Zurich :

Zwingli : Et donc, nous demandons à ceux qui nient le baptême de nous présenter une parole claire interdisant que l'on baptise les enfants.

Balthasar : Et moi, je te demande de me présenter une parole claire qui interdise le purgatoire, les moines, les nonnes, les robes de moines, les tonsures, et qui dise que la messe n'est pas un sacrifice. Tu dis : « La messe est une commémoration, pour cette raison, elle n'est pas un sacrifice ». Réponse : Le baptême est institué pour les croyants ; pour cette raison, on ne doit pas baptiser ceux qui n'ont pas encore la foi. Vois-tu, ici, qui est celui qui instaure une nouvelle papauté et qui met en place un nouvel évêché de mascarade ?¹²⁹

La complication des usages de l'argument *pro claritate*, avec l'émergence, au seuil de l'année 1525, d'une argumentation anabaptiste rigoureusement scripturaire, dit la fragilité du marquage doctrinal des identités confessionnelles dans la première décennie de la Réforme. La réversibilité des *topoi* polémiques – mais aussi la

¹²⁸ HS, 184 : « *Zwing.* Der Tauff ist auch genommen worden vonn denen, die nit vor glaubt haben. Als Simon Magus, Act. 8 [V. 13], wie da selbs stat: Es hat auch Simon gelaubt. Da mu^oß Gelaubt genommen werden für: Er hat geloset, oder für: Er hatt sich unnder die gleübigen zelet. Als Augustinus auch neywa das selbig ort verstat. *Bal.* Wölcher hie (glaubt) anders verstat, wann das es glauben haisse, der zerrest die Schrifft und geweltigt sy wider jren aigen verstandt, er sey Zwinglius oder Augustinus, wann es stat nicht allein, das er glaubt habe, sonder auch die werck des glaubens geyebet. Er ist ye Philippo angehangen, hat er schon darnach gesündet und den heyligen Gaist umb Gelt kauffen wöllen. Solchs geschicht uns allen. Yedoch als jn Petrus darumb gestraft, hat er sich bekennet und begert, das man gür jn bitte, darmit jm sein Sünd vergeben were. Das ist ye abermals ain werck eins gleübigen menschen. Wann so es also gülte über helle wort fremd Glosen einfu^oren, wurde die gantz Bibel umbgewielt und verwirrt, und nichts auffrechts oder bestendigs darinnen beleiben. O got, behu^ot uns vor solchem Glasieren. Der alt Bapst hatt bißher auch der gleychen Glosen gebrauchet in den wörtern Haupt, Kirch, Schlüssel, Felß, Gaystlich etc., dardurch er alle ding umbgestürtzet hatt. »

¹²⁹ HS, 200 : « *Zwing.* Also erfordren wir an die tauffleugner, das sy uns ein hell wort zaigen, das da verbiete, das man Kinder nit tauffen solle. *Bal.* So erforder ich an dich, das du mir ein hell wort zaigest, das verbietet Fegfeür, Münch, Nonnen, kutten, blatten unnd das die Meeß nit sey ein oppfer. Sagstu: Die Meeß ist ein wider gedechtnuß, darumb ists kain oppfer. Antwort: Der Tauff ist eingesetzt für die glaubigenn, darumb soll man die, so noch nit glauben, nit tauffen. Sichstu hie, wölher ein new Pabstumb auffrichte und ein new Laruen Bistumb anfahe. »

réversibilité polémique des affirmations doctrinales elles-mêmes – témoigne du caractère à la fois complexe et mouvant des lignes de démarcations identitaires, dont les visions rétrospectives forcent parfois la simplicité. De fait, sur le plan au moins polémique, l'argumentation d'Hubmaier contre le baptême des enfants se place sous l'autorité inconditionnelle de la *sola Scriptura* protestante. Cette captation anabaptiste de l'héritage réformateur imposera par la suite aux figures fondatrices quelques ajustements de circonstance...

4. *Après Hubmaier : les déplacements zwingliens*

Du traité *Du Baptême* de 1525¹³⁰ à l'*Appendice sur les ruses des Catabaptistes* de 1527¹³¹, les argumentations de Zwingli contre Balthasar Hubmaier attestent, au regard du sermon de 1522, un certain nombre de déplacements sensibles. Je ne me risquerai pas à relancer ici le débat historiographique sur les fidélités ou les trahisons supposées de l'« intention » réformatrice à Zurich¹³². Le jeu de l'alternative qui, de la Réforme Radicale à la Réforme magistérielle, entend rejouer le partage des héritages légitimes, projette l'idée assurément suspecte d'un état originaire et virignal de la théologie zurichoise : au contraire, la dynamique ultérieure des controverses dirait plutôt l'évidence d'un processus de séparation réciproque et conjoncturel, à laquelle chacun des acteurs de la dispute de 1525 aura contribué pour partie. De fait, la doctrine bibliciste qu'Hubmaier développe à partir de sa *Somme de la vie chrétienne*¹³³, n'est pas l'héritière stricte de la théologie zwinglienne des années 1522-1523. De fait aussi, les nuances au travers desquelles Zwingli infléchit, à partir de 1525, la portée de son principe scripturaire n'entrent que rarement en contradiction *flagrante* avec les sensibilités qui s'expriment plus tôt dans le sermon *Von der Klarheit des Wortes Gottes* – confirmant par là que ces nuances supposées pourraient apparaître comme de simples inflexions, davantage que comme un véritable reniement. Contre cette hypothèse, on s'interrogera toutefois sur les circonstances qui accompagnent, en 1525, les premières expressions de cette nuanciation nouvelle : pourquoi est-ce précisément à l'occasion d'une réplique aux arguments scripturaire des anabaptistes que Zwingli ressent-il le besoin de « préciser » son principe de l'autorité universelle des Écritures ?

¹³⁰ Huldreich Zwingli, *Von der Taufe, von der Widertaufe und von der Kindertaufe* (1525), Z 4, 188-337.

¹³¹ Huldreich Zwingli, *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527), Z 6, 1-196.

¹³² Sur l'état de la question voir H-J. Goertz, « Noch einmal: Zwingli und die Täufer », art. cité, p. 43.

¹³³ Balthasar Hubmaier, *Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens* (1525), HS, 108-115. Le traité est ordinairement considéré comme le texte de rupture. Voir G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier*, *op. cit.*, p. 106-107.

Si la question des continuités ne me paraît pas nécessairement décisive ici, c'est aussi parce que les textes de 1525-1527 ont eu, sur le cours ultérieur de la controverse, une incidence sans doute aussi importante que les expressions inaugurales de la *sola Scriptura* : c'est que l'ensemble des « nuances » qui s'attestent dans les écrits zwingliens – mais aussi chez Bullinger¹³⁴ et Oecolampade¹³⁵ à la même période – formeront plus tard le « corps » de la réplique réformée à une critique catholique qui accusera, avec la doctrine de la clarté de l'Écriture, les effets séditieux d'une dérégulation intégrale du savoir théologique¹³⁶. C'est en forgeant ses armes contre l'anabaptisme helvétique que le protestantisme aura donc anticipé une objection dont la force de conviction tiendra plus tard dans l'association de la proclamation de la clarté biblique à l'inflation des hérésies. Pour l'essentiel, les répliques zwingliennes à Hubmaier vont en effet dans le sens d'une réaffirmation précoce de la nécessité des réglementations institutionnelles de l'office pastoral. Contre les prétentions laïques – c'est-à-dire, en contexte, contre l'anabaptisme lui-même –, les écrits de la période 1525-1527 soumettent ainsi la *lectio Scripturae* à quatre conditions nouvelles de légitimité : la connaissance des langues bibliques, la maîtrise des arts du discours, la compréhension de l'unité de la doctrine de l'alliance, et la recherche du *consensus ecclesiae*.

4.1. Connaissance des langues anciennes et régulation magistérielle des interprétations

Les écrits zwingliens de 1525 portent une insistance toute particulière sur la nécessité théologique d'une bonne connaissance des langues originales de l'Écriture¹³⁷. Certes, l'importance de leur apprentissage avait été déjà soulignée, en 1523, dans un traité consacré à l'éducation chrétienne – *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint*¹³⁸ : conférant à l'enseignement du latin une priorité chronologique, Zwingli y soulignait l'utilité d'une application studieuse des

¹³⁴ Bullinger entre en controverse avec les *Täufer* dès 1525, en même temps que Zwingli et Oecolampade. Son premier traité anti-anabaptiste paraît à Zurich à la fin de l'automne : Heinrich Bullinger, *Von dem Touff* (1525), HBTS 2, 66-85. Voir à ce sujet, et notamment sur la question des influences réciproques de Bullinger et Zwingli dans la définition de la première *Bundestheologie* : J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, Athens, Ohio University, 1980 ; Jack Warren Cottrell, « Is Bullinger the Source for Zwingli's Doctrine of the Covenant ? », in *Heinrich Bullinger. 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, éd. U. Gäbler et E. Herkenrath, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1975, p. 75-83 ; Willem Van't Spijker, « Bullinger als Bundestheologe », in *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, *op. cit.*, p. 573-591.

¹³⁵ Voir *supra*, note 107.

¹³⁶ Voir en particulier *infra*, chap. 4, §2 et 3.

¹³⁷ Voir en particulier le traité *Von dem Predigtamt* de 1525, Z 4, 395, 417-419, et l'*Antwort* à Hubmaier (Z 4, 601-602). On pourra se reporter à ce sujet à l'article de Hans Scholl, « Nit fürchten ist der Harnisch: Pfarramt und Pfarrerbild bei Huldrych Zwingli », *Zwingliana* 19/1 (1992), p. 361-392. Voir aussi G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier*, *op. cit.*, p. 135-145 ; W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 60, 73.

¹³⁸ Huldreich Zwingli, *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (1524), Z 2, 526-551.

étudiants au grec et à l'hébreu – préalable d'un « exercice aux Écritures »¹³⁹ dont l'intelligence serait rendue « difficile »¹⁴⁰ par l'ignorance des langues de leur composition. Vis-à-vis des déclarations du traité de 1523, les clauses de 1525 introduisent toutefois un infléchissement notable. Avec elles, Zwingli reformule en effet pour la lecture et l'interprétation de la Bible une condition exclusive de compétences : la maîtrise du grec et de l'hébreu n'est plus seulement une vertu dont il s'agit de recommander l'acquisition dans l'ordre d'une éducation chrétienne idéale, elle devient le principe d'un partage ecclésial entre le légitime et l'illégitime dans l'usage humain des sources scripturaires¹⁴¹. À ce partage est assorti un silence forcé : ceux qui ne maîtrisent pas l'hébreu et le grec doivent être interdits de prédication publique. La « difficulté » de 1523 – celle d'une étude de la Bible entreprise avec une connaissance insuffisante de ses langues originales –, modérée à l'époque par des rappels insistants sur les insuffisances théologiques de cet apprentissage et sur la nécessité spirituelle d'un « esprit d'humilité »¹⁴², devient donc en 1525 le principe d'une contrainte pastorale et d'une prohibition civile.

Cette prohibition s'énonce clairement dans le traité *Von dem Predigtamt*, paru en juin 1525 à Zurich¹⁴³. Définissant, à l'appui de Rm 10,15 les modalités légitimes de la prédication de la Parole de Dieu¹⁴⁴, Zwingli y lie l'autorité des prédicateurs – et donc l'autorisation civile de leurs prêches – à la condition d'une familiarité aux langues bibliques¹⁴⁵. Le mot d'ordre est mis en œuvre à la date exacte où paraît le traité sur le *Ministère de la prédication* : le 30 juin 1525. Ainsi, au moment même où s'ouvre à Zurich l'école zwinglienne de la « Prophétie »¹⁴⁶, le Conseil restreint sévèrement les prédications et les lectures publiques de la Bible, promettant la peine de mort à tous ceux qui la pratiqueraient en dehors des formes autorisées par

¹³⁹ Z 2, 542 : « ...verbum dei nocturna manu diurnaue verset ».

¹⁴⁰ Z 2, 542 : « Id autem commode faciet, si linguas, Hebraicam et Graecam probe calleat, quod sine altera vetus instrumentum, sine altera novum pure capi difficulter possit. »

¹⁴¹ Voir à ce sujet, notamment Scott A. Gillies, « Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant », *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), p. 28-30 ; C. A. Snyder, « Word and Power in Reformation Zurich », art. cité, p. 281.

¹⁴² Z 2, 543-547.

¹⁴³ Huldreich Zwingli, *Von dem Predigtamt*, Z 4, 369-433. Le traité vise les anabaptistes, qui sont nommément cités. Voir à son sujet Hans Scholl, « Nit fürchten ist der Harnisch: Pfarramt und Pfarrerbild bei Huldrych Zwingli », art. cité, p. 361-392 ; Martin Hauser, *Prophet und Bischof: Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg-en-Brisgau, Universitätsverlag, 1994.

¹⁴⁴ Z 4, 425, 19-34.

¹⁴⁵ Huldreich Zwingli, *Von dem Predigtamt*, Z 4, 418, 9-19 : « Dann wie sich die tütsch spraach vor uns nit erweeren mag, wenn sy in gschrift verfasset ist, darumb, das wir alle so wol tütsch könnend, also, wenn wir so wol hebraisch könnend als tütsch, so mögend wir ouch das alt testament durchdringen. Derglychen, wenn wir so wol griechist könnend als tütsch, so mag sich im nüwen testament ouch nüts vor uns verbergen. Deßhalb alle glosen und lerer nüts sind gegen dem verstand der zungen, als wir wol an den worten Pauli mercken mögend; dann er nit spricht: 'Ich wölt, das ir alle die Rabinen oder glosen wol köndind,' sunder: 'daß ir alle der zungen bericht wärend,' meynt doch fürderlich die hebraischen. »

¹⁴⁶ Sur l'école de la Prophétie, voir W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, op. cit., p. 39-40.

l'Église¹⁴⁷. Si en 1522, Zwingli avait appuyé l'entreprise réformatrice par un encouragement répété des lectures laïques des Écritures (on rappellera, par exemple, l'organisation de groupes d'études de la Bible autour d'Andreas Castleberger en 1521¹⁴⁸), le virage anti-anabaptiste de 1525 se dessine donc dans une recléricalisation assumée des modes de légitimation du savoir théologique.

Hubmaier dénonce rapidement ce contrôle civil et ecclésial, en rappelant dans le traité du *Baptême chrétien* que la clarté de l'Écriture témoigne de l'accessibilité universelle de son enseignement¹⁴⁹. Le débat, prolongé par l'*Antwort*¹⁵⁰, dépasse dès lors la seule question des régulations institutionnelles des exégèses de la Parole de Dieu, et la confrontation d'Hubmaier et de Zwingli signale bientôt l'émergence de deux conceptions radicalement divergentes de la *claritas* : celle, littéraliste et directe, qui dit l'essentielle simplicité, et donc l'interprétabilité *en droit* universelle, de l'enseignement christique ; et celle, nuancée et critique, qui par une mise en garde inédite sur les difficultés du texte scripturaire, renvoie de son propre fait aux exigences de médiation intellectuelle et institutionnelle externe.

4.2. La lumière de la lettre et l'autorité des arts du discours

Au-delà de la connaissance des langues grecques et hébraïques, ces médiations engagent aussi les instruments techniques des arts du discours. Dans son traité sur le *Baptême* de 1525, comme plus tard dans son *Antwort* à Hubmaier, Zwingli insiste sur la nécessité d'une bonne maîtrise des outils dialectiques et rhétoriques de l'interprétation¹⁵¹. Cette insistance fait fond sur une critique marquée du littéralisme d'Hubmaier, dans une défense de l'institution baptismale où la simplicité « naïve » des interprétations anabaptistes est dénoncée par le contrepoint d'une herméneutique attentive aux difficultés conceptuelles et linguistiques de l'Écriture. À la discipline dialectique, Zwingli emprunte ainsi la méthode topique des divisions : l'ouverture du *Von der Taufe* s'ouvre par une traditionnelle analyse du thème de la dispute, où le *locus* traité – le baptême – est défini et divisé en quatre significations distinctes¹⁵². Avec la rhétorique, l'*Antistès* recourt surtout à la théorie des tropes : pour l'exégèse de Mt 28, 19¹⁵³, comme pour celles de Mc 16, 17¹⁵⁴, Ac 8¹⁵⁵, Jn 3, 5 ou Mt 3, 11¹⁵⁶, Zwingli opte chaque fois pour une interprétation

¹⁴⁷ C. A. Snyder, « Word and Power in Reformation Zurich », art. cité, p. 281.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 268-270.

¹⁴⁹ Hubmaier y accuse notamment la « nouvelle papauté » de Zurich : voir à ce sujet, outre la citation *supra*, G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier, op. cit.*, p. 115.

¹⁵⁰ Z 4, 601-602.

¹⁵¹ Voir à ce sujet W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli, op. cit.*, p. 58-77.

¹⁵² Z 4, 219, 26 – 220, 7.

¹⁵³ Z 4, 231, 32 – 235, 18.

¹⁵⁴ Z 4, 235, 25-29.

¹⁵⁵ Z 4, 223, 8-17.

¹⁵⁶ Le « feu » et l' « eau » y sont traités ensemble, par analogie, dans leur dimension figurative : voir Z 4, 251, 7 – 252-7 : « Darumb, wie hie Mat. 3 'fhür' nit für ein lyplich fhür muss genommen werden, also ouch Jo. 3 muss 'wasser' nit für ein lyplich wasser genommen werden... »

figurative, dénonçant la torsion imposée aux Écritures par une interprétation anabaptiste qui en omet le *scopus* au nom de ses significations immédiatement littérales¹⁵⁷. Au moment même où Luther thématise dans son *De servo arbitrio*, la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses¹⁵⁸, Zwingli oppose ainsi la clarté verbale et trompeuse des littéralistes à un « *verus sensus* » qui s’esquisserait dans le déplacement du regard exégétique de l’unité du mot vers l’unité du contexte¹⁵⁹. Au-delà de l’exégèse typologique qui associe la pratique lévitique de la circoncision à une préfiguration du baptême évangélique¹⁶⁰, cette herméneutique figurative mobilise tous les instruments de la théorie rhétorique des tropes et des figures : synecdoque, métonymie, analogie...¹⁶¹

Hubmaier y accusera, nous l’avons vu¹⁶², une falsification délibérée de la doctrine scripturaire, en renvoyant l’accusation de « distorsion » ou de « détournement » aux partisans des exégèses figuratives. De fait, en 1525, le revirement « allégorique » de Zwingli paraît à la fois systématique et assumé¹⁶³. Contre l’insistance des anabaptistes sur l’observance littérale des commandements christiques, le traité du *Baptême* conclut ainsi l’exégèse de Matthieu 28 par un rappel du mot d’ordre paulinien :

Voyons, que nous soyons en mesure de scruter les mots, si la querelle des mots doit avoir cours auprès du Christ : Bien que je n’attache pas trop d’importance aux mots dans leurs significations littérales, nous devons considérer le sens littéral, mais avec modération, afin que la lettre ne nous tue pas. La lettre de l’Évangile, en effet ne tue pas moins que la lettre de la Loi.¹⁶⁴

On mesurera, au regard des conclusions du chapitre précédent, combien peu luthérienne est cette interprétation de 2 Co 3, 6 qui, à l’appui d’une interprétation anti-littéraliste de la distinction de la lettre et de l’esprit, autorise les lectures « spirituelles » de l’Écriture¹⁶⁵. Plus loin, les implications intenable du littéralisme sont aussi retournées aux argumentations anabaptistes, dans un développement qui

¹⁵⁷ Zwingli accuse notamment un « littéralisme » qui tirerait parti d’une attention trop rigide à l’ordre des mots : voir à ce sujet la longue exégèse de Mt 28, 19, Z 4, 219, 26 – 220, 7.

¹⁵⁸ Voir *infra*, §5.

¹⁵⁹ Voir à ce sujet, W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 64-66.

¹⁶⁰ L’analogie de la circoncision et du baptême sert, dans l’économie de l’argumentation, à réfuter la doctrine du primat chronologique de la confession sur le baptême : voir Z 4, 226, 29 – 229, 7.

¹⁶¹ Pour un aperçu plus tardif, voir par exemple la justification de la synecdoque de 1 Co 10, 1 dans le traité *In catapbaptistarum strophas elenchus*, Z 6, 158, 28 – 159, 20.

¹⁶² Voir *supra*, p. 130-132.

¹⁶³ Sur la compréhension zwinglienne du principe exégétique de la distinction de l’esprit et de la lettre et ses évolutions, voir W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 62-64. Sur la question de l’allégorie, *ibid.*, p. 73-77.

¹⁶⁴ Z 4, 232-30 – 233-4 : « Sehend zu°, ob wir die wort ouch erwegen könnind, sol der worten kampff neißwas by Christo gelten: Wiewol ich uff den worten bu°chstablich gar nitt lig, wiewol man sy ouch bu°chstablich mu°ß ansehen, aber mit maß, damit der bu°chstab uns nit töde; denn des euangeliums bu°chstab tödet nits minder weder der bu°chstab des gsatzes. ».

¹⁶⁵ Peu luthérienne, mais aussi peu conforme aux options apparemment prises par Zwingli dans les réflexions d’exégèse qu’il soumet à Bucer dans une lettre de 1524 : voir à ce sujet W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 62.

lie *ad absurdum* l'ordre des mots de Jn 3 à l'ordre des conditions subjectives du sacrement baptismal :

[Leo Jud discutait avec un anabaptiste]...qui insistait sur le fait que nous devons nous en tenir aux paroles littérales des Écritures, et que l'ordre selon lequel ces mots sont écrits reste reconnaissable. Par conséquent, Leo demanda : Dis-moi, comment comprends-tu le mot « eau » dans ce passage de Jn 3 où Christ dit : « sauf si un homme naît de l'eau et de l'Esprit », etc. ? L'homme bafouilla longtemps, mais il ne voulut comprendre rien d'autre que l'eau matérielle du baptême. Il le fit par pure insoumission, parce qu'ils nous avaient souvent entendu dire que cette eau était ici la connaissance et la foi en Christ. Mais ils ne voulaient pas se départir de la lettre. Leo dit donc : si vous voulez vous en tenir à la lettre, alors l'« eau » est mise avant l'Esprit Saint ; par conséquent, même en nous en tenant à vos jugements, nous devons donner le baptême avant de donner l'instruction.¹⁶⁶

4.3. Exégèse typologique et unité des deux Testaments

Mais l'opposition au littéralisme se signale surtout dans la pratique déjà généralisée de l'exégèse typologique de l'Ancien Testament¹⁶⁷. Dans le traité zwinglien de 1525, la défense de l'institution du baptême des enfants repose en grande partie sur la thèse d'une continuité testamentaire de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Or, cette continuité justifie l'analogie des deux sacrements, jusque dans la détermination de l'âge respectif de leurs pratiques : la circoncision étant le signe de l'Ancien Testament *comme* le baptême est le signe du Nouveau, le commandement mosaïque de la circoncision infantile doit valoir, par extension, comme une prescription explicite du pédo-baptême¹⁶⁸. De ce point de vue, la pratique de la typologie, vigoureusement récusée par le *Gespräch* de 1526¹⁶⁹, constitue l'une des principales clés de la fracture des conceptions anabaptistes et réformées sur la nature des rapports entre les deux Testaments. Pour Hubmaier en effet, la distinction topique de la Loi et de l'Évangile se confond en droit avec l'opposition

¹⁶⁶ Z 4, 257, 4-17 : « Es ist also zu°gegangen, das Leo mit eim geredt hat im gspräch; der wolt, man müßte im die wort lassen ston, unnd wie sy in der ordnung stündind, also sy erkennen ze blyben lassen sin. Do sprach Löw: « So sag mir an, wofür nimpst du mir 'wasser' Jo. 3, da Christus spricht: 'Es sye denn, das einer geboren werdeuß dem wasser und heligen geist et.' » ? Do trocket er lang drob, unnd wolt nit anderst verjehen weder: es hiesse das lyplich wasser des touffs. Das bschach aberuß lötiger eigenrichtigkeit; dann sy hattend von uns allen offft ghört, das es die erkantnus und vertrauen in Christum heißt. Noch woltend sy vom bu°chstaben nit wychen. Do sprach Löw: « So ir nun uff dem bu°chstaben blyben wellend, so stat doch hie das wasser vor dem heligen geist; so mag man yeuß üwrem eignen urteil den wassertouff vor der leer geben. »

¹⁶⁷ Sur l'exégèse de l'Ancien Testament chez Zwingli, voir Mathias Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief: Der alte Bund, der Prediger, der Tod*, Zurich, Zurich, Zwingli Verlag, 1969 ; S. A. Gillies, « « Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant », art. cité, p. 21-50 ; W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli, op. cit.*, p. 71-73

¹⁶⁸ Z 4, 226, 29 – 229,7.

¹⁶⁹ Voir par exemple HS, 175 ; trad fr. : « Dialogue », art. cité, p. 86 : « Et je te demande aussi, pour l'amour du Jugement dernier, de t'abstenir de tes arguments interminables sur la circoncision que tu tires de l'Ancien Testament. Car tu sais très bien que la circoncision n'est pas une figure du baptême d'eau, tu n'as aucun passage [de l'Écriture] à ce propos. » ; voir aussi HS, 177, 220.

chronologique de l'ancienne et de la nouvelle alliance¹⁷⁰. En ce sens, les prescriptions de l'Ancien Testament sont à la fois incomplètes et partiellement révoquées : une lecture christocentrique de la Bible s'autorisera dès lors d'une revendication assumée de la supériorité herméneutique et doctrinale du Nouveau Testament, canon de la foi et norme régulatrice de l'interprétation des textes vétéro-testamentaires¹⁷¹.

Au contraire, pour Zwingli comme pour Luther lui-même, la Loi et l'Évangile sont des catégories à la fois simultanées et permanentes de la Révélation : elles travaillent la chronologie de chacune des deux alliances de l'intérieur, en traversant les partitions *temporelles* de l'économie de la Parole de Dieu¹⁷². À ce titre, le rapport de l'Ancien au Nouveau Testament n'est pas un rapport d'infériorité ou d'incomplétude, mais un rapport d'anticipation et d'analogie. L'Ancien Testament est en soi complet, bien que sous le mode de la préfiguration : il s'y lit non seulement la promesse de la rédemption, mais aussi sa réalisation *materialiter*¹⁷³. Les livres des deux Testaments ne peuvent donc se contredire, pas plus que leurs commandements se voir révoqués l'un par l'autre : la question d'une préférence herméneutique sélective n'a pas à s'y poser pour elle-même.

Il suit également de là que le rapport d'intelligibilité entre les temps mosaïques et les temps christiques n'est pas seulement téléologique : il est aussi réversible. De la même manière que le Nouveau Testament clarifie l'Ancien Testament en révélant, sous sa forme achevée, la promesse de la rémission des péchés en Christ, l'Ancien Testament aide lui aussi à l'intelligence du Nouveau en préfigurant, sous le mode de l'analogie, l'économie de la Loi et de l'Évangile¹⁷⁴. Cette théologie du *Bund*, développée surtout par Bullinger, dès le traité *Von dem Touff* de 1525¹⁷⁵, est la condition de possibilité d'une interprétation typologique de Lv 12,3.

¹⁷⁰ Au-delà du *Gespräch* de 1526, la question du rapport entre Ancien et Nouveau Testament est surtout développée dans le traité contre Ocolampade : voir Balthasar Hubmaier, *Von der Kindertaufe* (1527), HS, 265-266. On pourra se reporter, à ce sujet, aux conclusions de G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier, op. cit.*, p. 359-361. Voir aussi N. Blough, *Les Révoltés de l'Évangile, op. cit.*, p. 123-124.

¹⁷¹ Dans le *Gespräch* : voir HS, 174, trad. fr. : *Dialogue*, art. cité, p. 71.

¹⁷² Z 4, 326, 24-9. Sous sa forme « achevée », la doctrine zwinglienne de l'unité des deux testaments ne se retrouve qu'en 1527, avec le *Commentaire de la Genèse : Erläuterungen zur Genesis* (1527), Z 13, 1-290. Voir à ce sujet S. A. Gillies, « Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant », art. cité, notamment p. 36-41.

¹⁷³ La *Bundestheologie* s'écrit, en même temps que le *Commentaire à la Genèse*, avec le traité *In catabaptistarum strophas elenchus* : voir la « tertia pars », notamment Z 6, 155, 23 – 172, 5.

¹⁷⁴ Au-delà du développement typologique du traité *Von dem Taufe* (Z 4, 226, 29 – 229, 7), l'idée de la circoncision comme « préfiguration » du baptême se retrouve également dans le *In catabaptistarum strophas elenchus* : voir Z 6, 157, 35 – 159, 20.

¹⁷⁵ Heinrich Bullinger, *Von dem Touff* (1525), HBTS 2, 66-85. Voir sur ce point, William Peter Stephens, « Bullinger and the Anabaptists with Reference to his Von dem Unverschämten Frevel (1531) and to Zwingli's Writings on the Anabaptists », *Reformation & Renaissance Review* 3/1 (2001), p. 96-107. Plus largement, sur la « théologie de l'alliance » ou « théologie fédérale », voir l'état des lieux historiographique d'Emidio Campi, « Theological Profile », in *A Companion to the Swiss Reformation, op. cit.*, en particulier p. 476-486.

Cette divergence sur la question de l'unité des deux testaments aura dès lors des implications notables sur l'interprétation du sens même de la *claritas*.

1/ Elle explique d'abord la tendance d'Hubmaier au littéralisme. La supériorité doctrinale du Nouveau Testament suppose en effet l'idée d'une *caducité* de l'ancienne alliance¹⁷⁶ : cette caducité est celle de ses prescriptions légales – cérémoniales ou judiciaires –, aussi bien que de la *forme*, matérielle et temporelle, de l'alliance qu'elle propose à l'humanité. Mais, en retour, cette caducité dit la possibilité d'une contradiction à la fois littérale et définitive des prescriptions du Christ et des commandements de Moïse : aucun principe de synthèse ne permet plus, en effet, de « tenir ensemble » les deux alliances dans une histoire unifiée de la Révélation. Or la possibilité de cette contradiction autorise de fait une exégèse littéraliste des textes vétéro-testamentaires : l'ordre lévitique ayant été aboli par Christ, rien ne contraint désormais l'interprète à en « forcer » les expressions pour les plier à l'unité supposée de la *doctrina christiana*¹⁷⁷. Libéré du présupposé typologique, l'exégèse d'Hubmaier n'admet donc plus les rapprochements de l'Ancien et du Nouveau Testament que lorsque l'évidence d'une *communauté matérielle* des éléments sacramentaires témoigne d'une préfiguration effective de l'alliance christique dans les commandements mosaïques¹⁷⁸. À ce titre, seul le déluge sera ainsi retenu – pour l'élément de l'eau – comme une anticipation vétéro-testamentaire de l'institution baptismale¹⁷⁹. Au contraire, pour Zwingli, la continuité, et même au fond l'*unité*, des deux alliances substitue à la condition de cette identité matérielle un simple rapport d'analogie¹⁸⁰. Cette analogie suppose la complétude du rapport comparé – promesse *et* réalisation : on en revient par là au primat de la simultanéité de la Loi et de l'Évangile¹⁸¹.

2/ Le désaccord sur la question de l'unité des deux testaments explique ensuite les divergences qui se font jour dans la fonction assignée à la doctrine de la *claritas*. Chez Hubmaier, la clarté de la Bible est en effet la clarté de l'Évangile lui-même, c'est-à-dire du Nouveau Testament en général, et de la Parole du Christ en particulier. Or, cette clarté dit d'abord la simplicité du message évangélique : l'intelligibilité *en droit* universelle de ses prescriptions morales. Il s'y énonce ainsi un principe d'économie et de clôture dont les effets innervent toute la doctrine des mœurs et de la liturgie : *l'ensemble des prescriptions explicites de l'Évangile sont obligatoires et elles seules le sont*¹⁸². En retour, la rupture christique des

¹⁷⁶ HS, 174.

¹⁷⁷ G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier, op. cit.*, p. 128-129, 359-361.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 128-130.

¹⁷⁹ Voir ici encore le *Gespräch*, HS, 175, 220.

¹⁸⁰ Sur ce point, le développement décisif se retrouve encore dans le traité *In catabaptistarum strophae elenchus* : Z 6, 165, 8 – 167, 16. Pour une expression plus ancienne, voir dans le *Von dem Taufe* : Z 4, 326, 24-9.

¹⁸¹ Z 13, 67, 19-21.

¹⁸² Cette affirmation est un lieu commun des traités d'Hubmaier. Pour une expression précoce, voir par exemple le *Von der christlichen Taufe*, HS, 152. On pourra se reporter, à ce sujet, à G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier, op. cit.*, p. 123.

commandements vétéro-testamentaires rend du même coup indifférente la question des obscurités de l’Ancien Testament : ces obscurités n’affectent pas directement le principe d’une clarté générale des Écritures – elles s’abolissent pour ainsi dire en Christ, qui apparaît par là comme le principe de clarification universelle du sens de la Révélation. De ce fait, l’analogie de la foi opère, chez Hubmaier, à sens unique – de la nouvelle alliance vers l’ancienne, et du Christ vers Moïse¹⁸³ : les passages difficiles de l’Ancien Testament – expressions obscures de la promesse christique – sont clarifiés, lorsqu’il s’agit d’une préfiguration de la parole de rédemption, à l’appui de la clarté des prédications du Christ et des apôtres¹⁸⁴. Mais inversement aucune obscurité supposée de l’Évangile ne peut être éclaircie en retour par une exégèse vétéro-testamentaire : si la typologie s’impose parfois par l’évidence des analogies testamentaires, elle n’assume en aucun cas une fonction régulatrice pour l’intelligence de l’Évangile lui-même – le Nouveau Testament est et doit être parfaitement clair littéralement¹⁸⁵. Au contraire, l’analogie de la foi est, chez Zwingli, parfaitement réversible : la clarté de l’Écriture est celle de l’économie totale de la Révélation, l’unité de l’alliance, proclamée pareillement – bien que sous une modalité plus ou moins actualisée – dans l’Ancien et dans le Nouveau Testament *ensemble*. La *claritas* zwinglienne n’est donc pas tant la clarté du *texte* scripturaire – dans le détail de ses versets et dans la singularité de sa lettre – que celle de la *doctrine générale de l’alliance* renouvelée entre Dieu les hommes¹⁸⁶. Et la clarté de cette doctrine peut s’accommoder d’une obscurité partielle des paroles littérales dans lesquelles elle s’énonce.

Cet argument de l’unité de l’« alliance » est encore central dans l’interrogatoire mené par Zwingli, Jud, Hoffmeister et Myconius à Zurich en 1526¹⁸⁷. L’examen aboutira à la rétractation provisoire d’Hubmaier, rétractation elle-même rétractée quelques jours seulement après la libération de l’accusé. Significativement, les actes de l’examen insistent sur l’idée que l’anabaptiste de Waldshut aurait été finalement convaincu par la typologie zwinglienne, et de ce fait par l’analogie nécessaire du baptême et de la circoncision¹⁸⁸. On y verra, si l’on veut, l’indice d’une dérive autoritaire de la Réforme zurichoise. L’ordre des chefs d’accusation nous inviterait aussi à méditer sur les lieux à la fois théologique et identitaire au travers desquelles s’affirme cette dérive supposée. Dès 1525, la théologie du *Bund*¹⁸⁹ est déjà plus qu’une sensibilité herméneutique ou un argument

¹⁸³ Sur l’analogie de la foi chez Hubmaier, voir *supra*, note 64, 121.

¹⁸⁴ B. Hubmaier, *Gespräch*, HS, 220.

¹⁸⁵ *Ibid.*, HS, 130.

¹⁸⁶ Voir en particulier dans la *Réfutation des Catabaptistes* : Z 6, 165, 8-14.

¹⁸⁷ Sur le contexte de cette rétractation, voir G. Chatfield, *Balthasar Hubmaier, op. cit.*, p. 170-172.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸⁹ Cette théologie de l’alliance dépasse la question de l’unité des deux testaments pour intégrer une doctrine de la réciprocité des obligations humaines et divines. De longue date, l’historiographie de la Réforme zurichoise a posé la question de l’incidence de la controverse anabaptiste dans le développement de cette *Covenant Theology*. Voir notamment : Kenneth Hagen, « From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century », *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), p. 1-24 ;

de controverse : elle s'est imposée comme un marqueur fondamental de l'orthodoxie de la foi zurichoise.

4.4. *Regula caritatis, regula fidei* et consensus de l'Église

L'opposition au littéralisme se révèle encore dans l'importance inédite que Zwingli confère aux silences et aux implicites de l'Écriture¹⁹⁰. Par « silence » et « implicite », il faut entendre ici le jeu de ses implications tacites ou de ses déductions invisibles : l'ensemble de ce qui peut être inféré de la lettre scripturaire sans y être explicitement déclaré. Sur la question du baptême, l'argument *de claritate* est ainsi renversé d'emblée dans sa réciproque négative : si le baptême des enfants n'est pas confirmé par un passage manifeste, il n'est pas non plus récusé par une prohibition expresse¹⁹¹. L'interprète doit donc chercher l'arbitrage du conflit d'interprétation ailleurs que dans cette couche primaire de littéralité : « *facto infectum probari non posse* »¹⁹². Cet argument en négatif, raillé par Hubmaier dans l'extrait cité plus haut¹⁹³, renvoie à une inflexion fondamentale de l'herméneutique zwinglienne. Par son langage figuratif, mais aussi par ses omissions, l'Écriture nous contraint à conférer au contexte du verset et à la cohérence générale de la doctrine qui s'en dégage une fonction herméneutique supérieure à celle que supportent ses paroles directement littérales : l'acte du baptême de Jésus par Jean Baptiste nous en dit plus sur la signification du sacrement que les mots au travers desquels s'écrivent les Actes du Nouveau Testament ou les Évangiles des apôtres¹⁹⁴. L'unité du texte, c'est-à-dire sa capacité à faire doctrine, l'emporte donc, dans l'ordre des motivations de l'exégèse, sur la clarté immédiate de ses expressions. Significativement, ces arguments anti-littéralistes seront, quelques mois après l'éclosion de la querelle anabaptiste, reproduits tels quels dans la controverse avec Luther sur l'eucharistie : contre la doctrine de la consubstantiation, Zwingli défendra ainsi l'option symbolique à l'appui d'une exégèse attentive au contexte

J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant*, *op. cit.* ; S. A. Gillies, « Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant », art. cité, p. 21-50.

¹⁹⁰ Sur la question, voir notamment : W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 64-71. On notera toutefois que ces « silences » ne sont jamais des « obscurités ». L'opposition de Zwingli au littéralisme des *Brüder* ne se résout pas dans reniement radical de la *sola Scriptura*.

¹⁹¹ L'idée de cette omission est une constante des écrits anti-anabaptistes de Zwingli. L'argument est relayé par une distinction du droit et du fait, par laquelle Zwingli disjoint la question de l'*obligation* sacramentaire de sa *pratique* apostolique effective. Voir par exemple le long développement de l'*Elenchus* de 1527 : Z 6, 50, 1 – 53, 12.

¹⁹² Z 6, 50, 9.

¹⁹³ HS, 200. Voir *infra*, note 128.

¹⁹⁴ Voir sur ce point la section « Von des touffs anhab oder insatz » du traité *Sur le Baptême* de 1525, et en particulier la discussion sur l'identité du baptême de Jean et du baptême christique : Z 4, 260, 1 – 261, 15.

discursif – mais aussi à la signification événementielle – des paroles du sacrement¹⁹⁵.

On pourra voir là le principe d'une discrimination nouvelle des lieux d'autorité au sein même du texte néo-testamentaire. L'originalité qu'on reconnaît communément à un anabaptisme qui, contre le paulinisme de Zwingli, serait revenu aux fondamentaux du *Sermon sur la Montagne*¹⁹⁶, dépasse sans doute l'opposition supposée entre une inclination à la piété et une sensibilité doctrinaire : elle semble ici se déduire d'une série de présupposés strictement herméneutiques. La sensibilité pour la doctrine qui s'exprime dans la surdétermination paulinienne de la théologie de la « Réforme magistérielle » renvoie elle-même à cette intégration des implicites qui structurera la formalisation ultérieure de la claritas protestante jusque dans ses expressions « orthodoxes » : l'énoncé qui, *ex doctrina*, se déduit clairement d'une Parole claire est lui-même un énoncé clair. Trente ans après Zwingli, et dans un tout autre contexte, le luthérien Chemnitz ira jusqu'à élever l'autorité de ces implicites doctrinaux au rang d'un « genre de la tradition » : l'ensemble des implications tacites de l'Écriture valent en droit comme révélation expresse¹⁹⁷.

Au-delà des règles de démonstration formalisées par la discipline dialectique, la détermination de ces implicites engage aussi la règle patristique de la charité et de la foi¹⁹⁸. Cette *regula fidei*, explicitée quelques années plus tard dans les *Décades* de Bullinger¹⁹⁹, assume dès les années 1525-1527 une fonction régulatrice importante dans l'exégèse réformée. Partout où l'Écriture est obscure ou silencieuse, le principe de caritate et fide doit prévaloir, soit pour garantir la conformité de l'exégèse aux canons de la foi, soit pour en accorder les implications doctrinales aux contraintes de la liturgie et des mœurs. En 1526, Oecolampade dénonce ainsi les effets de sédition et de schisme portés par l'engagement d'Hubmaier contre l'institution du baptême des enfants : le silence de l'Écriture doit contraindre un esprit de charité à rejeter les innovations doctrinales qui

¹⁹⁵ Voir par exemple la lettre du 9 décembre 1525 à Jakob Edlibach Z 8, 456, 1-16 ; ou, plus tard la réponse à Luther du mois de juin 1527 : *Daß diese Wort: Das ist mein Leib usw. Ewiglich den alten Sinn haben werden usw.*, Z 5, 850, 11-28, puis 904, 16-24.

¹⁹⁶ Sur ce lieu commun de l'historiographie, voir les indications de R. Emmet McLaughlin, « Paul in Early Anabaptism », in *A Companion to Paul in the Reformation*, éd. R. Ward Holder, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 215-241, en particulier notes 1 et 2, p. 215.

¹⁹⁷ Voir sur ce point *infra*, chap. 5, §5. Cf., dans un contexte encore plus lointain, le débat entre Véron et Daillé : *infra*, chap. 11, §1.4.

¹⁹⁸ La *regula caritatis* s'énonce notamment dans les chapitres 25 et 26 du premier livre de la *Doctrina Christiana*, puis dans le chapitre 9 du deuxième livre et dans le chapitre 12 du troisième. La *regula fidei* a notamment son lieu dans les chapitres 27 et 28 du troisième livre ; mais elle renvoie aussi à une longue séquence patristique qui inclut Irénée (notamment l'*Adversus haereses*), Tertullien, ou Origène. La question du rapport entre *regula fidei* et analogie de la foi dans la théologie réformée est complexe, et ne se laisse certainement pas résumer dans la formule d'après laquelle l'Écriture même serait, aux yeux des Réformateurs, la véritable « règle de la foi ». L'invocation de cette règle de la foi impose toujours le principe d'un encadrement doctrinal des interprétations. Voir sur ce point, *infra*, chap. 4, en particulier §3 chez Bullinger.

¹⁹⁹ HBTS, 52, 21 – 53, 25.

imposent aux communautés chrétiennes des divisions inutiles²⁰⁰. La *regula caritatis* s'adosse ainsi à une herméneutique conséquentialiste, attentive aux implications communautaires et morales des exégèses²⁰¹. Cette herméneutique se consolide à Zurich et à Bâle dès les années 1525-1527, dans un héritage érasmien étonnamment aveugle aux réversibilités d'un argument qui fut de longue date opposé aux réformateurs par leurs adversaires catholiques²⁰². Avant même ses *Décades* de 1549-1552, Bullinger associera encore cette *regula caritatis* aux contraintes de l'unité chrétienne, dans son traité anti-anabaptiste de 1531²⁰³. Plus tôt encore, avec le traité zwinglien du Baptême, la règle augustinienne de la foi et de l'amour était anticipée par un argument insistant sur l'autorité du consensus de l'Église²⁰⁴. Dans une généalogie psychologique du « perfectionnisme moral » où la profusion des rebaptêmes s'expliquait par la volonté – toute monacale – de se « donner bonne conscience », Zwingli y liait le prosélytisme anabaptiste à la rupture des règles du consentement de l'Église²⁰⁵. L'unité de l'*ecclesia* s'opposait alors à l'exercice individuel du ministère de l'interprétation :

S'il arrivait que chaque fanatique qui a une nouvelle et étrange opinion était censé rassembler une bande autour de lui, les divisions et les sectes deviendraient si nombreuses que le [Corps du] Christ, que nous rassemblons maintenant avec tant de difficulté, serait dispersé en plusieurs parties dans chaque paroisse. Par conséquent, il faut soulever [des questions] avec le consentement commun de l'Église, et non selon les particuliers. Parce que le jugement de l'Écriture n'appartient ni à moi ni à toi, mais à l'Église, 1 Co 14 ; car les clés appartiennent à elle, Jn 21.²⁰⁶

²⁰⁰ *Ein gesprech etlicher predicanten zuo Basel gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs*, Bâle, Curio, 1525. Sur l'ecclésiologie d'Oecolampade et l'argument de la *regula caritatis*, on pourra se reporter à la monographie d'Olaf Kuhr, « *Die Macht des Bannes und der Buße*': Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531) », Berne/Bâle, Peter Lang, 1999. Hubmaier répondra à l'argument « consensualiste » du Réformateur de Bâle dans son traité *Von der Kindertaufe* : HS, 281-282.

²⁰¹ On notera que Melanchthon lui-même condamnait les excès de l'iconoclasme avec une argumentation comparable. Il est significatif que l'argument apparaisse précisément dans une lettre à Oecolampade (1524) : MBW 311, T2, 115-116.

²⁰² Voir à ce sujet, chap. 3, §2 et 3. Sur les lieux de l'argumentation consensualiste chez Érasme voir *infra*, chap. 3, §3.

²⁰³ Heinrich Bullinger, *Von dem unverschampten Fräfel, ergerlichem Verwyrren unnd unwarhafftem Leeren der selbgesandten Widertöuffern*, Zurich, Froschauer, 1531, f. 52^v-54^r. Le traité n'est pas encore édité dans la collection (toujours en cours d'élaboration) des HBTS. Sur le rapport du jeune Bullinger à l'anabaptisme, voir, outre l'ouvrage d'Heinold Fast (*Zwingli und die Täufer*, *op. cit.*), la monographie de Joachim Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zurich, Zwingli Verlag, 1962 ; et l'article de William. P. Stephens, « Bullinger and the Anabaptists », art. cité, en particulier p. 106-107.

²⁰⁴ Z 4, 254, 6 – 256, 26.

²⁰⁵ Z 4, 252, 30 – 254, 4.

²⁰⁶ Z 4, p. 254, 27 – 255, 6 : « Sölt es dartzu^o kummen, das ein yeder lätzkopff, sobald im etwas nüws und seltzams in 'n sinn keme, er von stund an ein rott sölte an sich hencken, so wurde secten und rotten so vil, das der Christus, der ietz kummerlich zemengebracht wirt, in einer ieden kilchhöre in vil stuck geteilt wurd. Darumb söllend die ding mit gemeiner verwillung der kilchen angehebt werden unt nit von eim ieden besundren; denn das urteil der gschrift ist nit min, nit din, sunder der kilchen 1. Cor 14. ; dann dero sind die schlüssel Jo. 21. »

L'exigence de l'unité chrétienne commande donc la reformulation d'un principe consensualiste au point exact où Zwingli se démarque stratégiquement de l'anabaptisme en présentant le rebaptême comme une innovation doctrinale et liturgique²⁰⁷. Or, la vraie réforme est essentiellement négative : elle opère par réduction, élimination, épurement des doctrines et des pratiques contaminées par des additions séculières. Face à la prolifération dangereuse des interprétations individuelles, le principe du consentement de l'Église vaut donc comme une régulation elle-même négative et externe : c'est à leurs *effets* sur l'Église que doivent être éprouvées les novations théologiques et cultuelles. Si l'originalité suspecte des exégèses laïques active donc en amont la vigilance de la règle de la foi, la règle de la charité assure en aval le triage des liturgies qui portent avec elles des implications subversives. La régulation négative de la foi et de la charité se substitue alors à la fonction théologiquement positive et créatrice que Zwingli assignait en 1522 à la *claritas Scripturae*. Un nouveau monopole ecclésiastique émerge de cette reconquête des dispositifs traditionnels d'encadrement discursif. Ce monopole a presque partout les mêmes mobiles : la doctrine et l'Église.

Ces quatre points convergent dans un déplacement conceptuel important : celui d'une dissociation marquée des motifs de la *claritas* et de la *simplicitas Scripturae*. Si en 1525 l'Écriture de Zwingli est encore, pour l'essentiel, une *clara Scriptura*, son interprétation n'en est plus pour autant immédiate et facile – ni *a fortiori* accessible aux « incultes ». La prolifération des hérésies atteste en négatif l'urgence d'un encadrement ecclésiastique du ministère de la prédication et de l'interprétation de la Parole de Dieu. Ces points sont, pour une part, spécifiques au contexte helvétique, témoignant tout à la fois de l'influence persistante des sensibilités de l'exégèse érasmienne chez Zwingli ou Ocolampade, et de l'originalité d'un anabaptisme dont la fidélité revendiquée aux Écritures aura compliqué les héritages de la *sola Scriptura*. À partir de 1522, Luther est davantage confronté à des mouvements « enthousiastes »²⁰⁸, qui récusent, pour une part, le principe même de l'exclusivité scripturaire, au nom d'une continuité personnelle des révélations de la « Parole intérieure »²⁰⁹. En ce sens, le besoin de préciser et de restreindre la simplicité initiale du « principe scripturaire » ne se fait pas jour avec la même urgence à Wittenberg qu'à Zurich. Si l'étude des réactions luthériennes au premier anabaptisme est toutefois étendu au-delà de Luther lui-même, et jusqu'à la fin de la première décennie de la Réforme, force est de constater que les évolutions de la doctrine scripturaire suivent, à Wittenberg et à Zurich, des courbes essentiellement similaires. De ces évolutions, les motifs de la *doctrina* et de l'*ecclesia* sont encore les principaux moteurs.

²⁰⁷ La réhabilitation de la tradition de l'Église antique dans la théologie de la Réforme assumera une double fonction critique : témoigner, contre les anabaptistes, du caractère novateur – et donc hérétique – de leurs préceptes liturgiques ; attester, contre les « papistes », le caractère tardif des innovations cultuelles de l'Église médiévale : voir sur ce point nos remarques, *infra*, §6.

²⁰⁸ Voir *infra*, la conclusion.

²⁰⁹ Voir *infra*, note 43.

5. Luther et les Schwärmer : l'intensification du motif de la clarté externe dans le *De Servo Arbitrio*

On pourrait s'étonner de voir le *De servo arbitrio* de Luther mentionné dans un chapitre consacré à l'anabaptisme et à ses critiques protestantes. De fait, les développements du traité de 1525 sur la clarté des Écritures renvoient d'abord aux remarques de la *Diatriba* érasmienn²¹⁰ sur les « labyrinthes inextricable » des Écritures et l'« antre corycien »²¹¹. Par là, l'assignation polémique est en apparence circonscrite : c'est le « scepticisme » d'Érasme, et ses secrètes complicités catholiques, qui sont d'abord visés dans l'incrimination d'une théologie qui soumettrait toutes les assertions chrétiennes à l'incertitude des hésitations humaines²¹². L'importance du motif de la distinction de la clarté interne et de la clarté externe²¹³, principale innovation intellectuelle de l'ouvrage sur la question, nous invite toutefois à reconsidérer l'incidence du « choc » anabaptiste dans cette reprise tardive du thème de la *claritas*. En réalité, le *De servo arbitrio* assure une remarquable fusion des cibles de la controverse, autour d'un motif de la *claritas* qui subit, au regard de ses expressions plus précoces, une série d'inflexions subtiles mais majeures.

L'élargissement de la polémique aux *Schwärmer* et sacramentaires²¹⁴ joue un rôle décisif dans cette apparence de systématisme que la *Lutherforschung* a souvent reconnu au traité, et notamment à ses développements sur l'Écriture²¹⁵. À sa

²¹⁰ La *De libero arbitrio diatribe sive collatio* paraît à Bâle chez Froben en 1524. Je cite ici dans l'édition originale.

²¹¹ « Labyrinthus inexplicabilior », f. A3^r. La référence à la caverne corycienne s'insère dans une séquence introductive sur les « profondeurs » de l'Écriture : f. A3^v-A4^r.

²¹² L'accusation du scepticisme d'Érasme ouvre un développement rédigé en défense des « *assertiones* » : WA 18, 603-605. Au sujet de cette défense des assertions, voir Günter Bader, *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985 ; R. Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », *loc. cit.*, p. 172-178 ; Dietrich Kerlen, *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden, Steiner, 1976 ; Andrea Vestrucci, *Theology as Freedom. On Martin Luther's 'De servo arbitrio'*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019. Voir, en outre, Roberto Torzini, *I labirinti del libero arbitrio : la discussione tra Erasmo e Lutero*, Florence, Olschki, 2000 ; F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, *op. cit.*, p. 75-78. Pour un aperçu général de la controverse entre Érasme et Luther, on pourra se reporter, en français, à l'ouvrage de Georges Chantraine, *Érasme et Luther, libre et serf arbitre : études historique et théologique*, Paris/Namur, Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, 1981 ; et à Jean Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf-arbitre ?*, Paris, PUF, 1969.

²¹³ Voir, au sujet de la distinction de la *claritas interna* et de la *claritas externa*, R. Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », *loc. cit.*, p. 189-209 ; F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, *op. cit.*, p. 82-97 ; et directement *infra*.

²¹⁴ En rapport avec la question de la *claritas*, les « Fanatiques » (*Schwärmer*) sont mentionnés en WA 18, 653-3 ; et les « Prophètes » (sacramentaires) en WA 18, 701, 6-10. L'importance de la confrontation intellectuelle avec les anabaptistes de Thuringe et les Réformateurs de Zurich sur la question de la clarté des Écritures dépasse toutefois ces quelques mentions explicites.

²¹⁵ Rudolf Hermann notait, en ouverture de son article de 1958 (*op. cit.*, p. 170), que la question de l'Écriture et de la *claritas scripturae* avait longtemps capté l'essentiel de la *Lutherforschung* sur

manière, cette systématisation procède toutefois moins par une compilation des arguments à réfuter que par une intégration critique des enjeux de la controverse. Le thème général du « blasphème contre l'Écriture »²¹⁶, qui assure la concaténation des *Schwärmer*, « sceptiques », « sophistes » et « sacramentaires » dans un même motif polémique²¹⁷, contraint alors Luther à remonter au plus haut dans les principes de sa propre théologie du *Wort Gottes*. Il sortira de là un accent anti-mystique²¹⁸, mais aussi un autoritarisme ecclésial assumé, dont l'expression est presque entièrement absente des écrits de 1521. Deux lieux auront ainsi compliqué la lisibilité apparente d'une polémique sur la clarté qu'on s'accorde encore trop souvent à ne lire que dans ses allers-retours avec Rome : celui de Zwickau d'une part²¹⁹, celui de Zurich ensuite.

Avec le *De servo arbitrio*, peu d'évolutions notables sont à remarquer sur le plan de la controverse anti-romaine. Si le motif de la clarté sature les développements du traité, sa reprise s'adosse à des lieux discursifs déjà bien formalisés en 1521. Cette relative fixité de la polémique s'explique par au moins trois facteurs, chez Luther lui-même, mais aussi dans le contexte plus général de ces années marquées, sur le plan intellectuel, par l'entreprise individuelle et collective de traduction de la Bible en allemand :

1/ D'une part, la période 1521-1525 accuse, dans l'ordre des préoccupations luthériennes, un recul général de l'activité polémique. Pour ce qui concerne la controverse avec Rome, ce recul est observable d'un point de vue strictement quantitatif et factuel : de 1522 à 1525, Luther répond peu aux controversistes catholiques²²⁰, renonçant sans doute, après l'excommunication, à une contrainte d'exhaustivité qui semblait encore l'animer jusqu'à la fin de l'année 1521.

le *De servo arbitrio*. De fait, le traité du *Serf arbitre* demeure, dans le corpus luthérien, l'une des entrées les plus complètes sur la « proto-doctrine » de la *sola Scriptura*.

²¹⁶ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 1, note 32.

²¹⁷ On pourra suivre ici les indications de R. Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », *loc. cit.*, p. 187-188.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 204-210. Sur le rapport de Luther au mysticisme, on pourra se référer à Volker Leppin, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, Munich, C. H. Beck, 2016, aux contributions réunies dans '*Gottes Nähe unmittelbar erfahren*'. *Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, éd. B. Hamm et V. Leppin, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, ou à l'état des lieux ancien mais encore actuel d'Ivar Asheim, « Luther und die Mystik », art. cité, p. 60-83. Je ne suis donc pas convaincu par les thèses (controversées) de Bengt Runo Hoffman, *Luther and the Mystics*, Augsburg, Augsburg Publishing House, 1976. On consultera, en outre, avec profit Heiko A. Obermann, « *Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism* », in *The Reformation in Medieval Perspective*, éd. Steven E. Ozment, Chicago, Quadrangle Books, 1971 ; Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

²¹⁹ Sur ce point, voir les remarques de S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 114-139. Cf. aussi Martin Brecht, « Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlsstreites 1524/25 und seine Bedeutung für Luthers theologie », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kan Abt.* 70 (1984), p. 196-216.

²²⁰ Les exceptions notables concernent surtout les années 1522/1523. On pourra retenir ici la réponse à l'*Assertio* du roi Henri VIII : Martin Luther, *Contra Henricum regem Angliae* (1522), WA 10/2, 175-222 ; puis à Schatzgeyer (indirectement), Cochlaeus ou Faber : *Ad Gasp. Schatzgeyeri plicas responsio p. Ioh. Briesmannum pro Lutherano libello de votis monasticis. M. Lutheri ad Briesmannum epistola de eodem* (1523), WA 11, 282-291 ; *Adversus armatum virum Cokleum* (1523), WA 11, 292-306 ; *Begleitbrief zu der Schrift des Jonas Adversus Iohannem Fabrum* (1523),

2/ D'autre part, cette activité polémique subit elle-même un déplacement sensible : depuis les prémises de la querelle avec Karlstadt en 1522-1523²²¹, jusqu'à l'écrasement des « troupes paysannes » de Müntzer à Frankenhausen en 1525²²², Luther est contraint de recentrer sa critique sur les dissensions internes à la Réforme wittenbergeoise. L'opposition aux *Schwärmer* domine donc, directement ou tacitement, le corpus polémique de ces trois années, captant, à partir de 1523, les principales entrées de la réflexion politique de Luther²²³. Par leurs actes autant que par leurs écrits, les *Schwärmer* de Saxe et de Thuringe auront ainsi offerts aux Réformateurs une occasion de clarifier leurs positions sur les offices de l'autorité temporelle.

3/ Enfin, pendant ces quatre années, peu de réponses émanent des théologiens romains sur la question spécifique de la clarté de l'Écriture. Par la surenchère de ses attaques *ad hominem*, ou par le choix de moyens théologiques centrés sur l'affirmation de la primauté du pape, la controverse anti-luthérienne aura largement piétiné, jusqu'en 1525, au seuil de la formalisation d'un véritable *locus de obscuritate Scripturae*. Les grands schémas argumentatifs qui accompagnaient, en 1521, l'émergence de la doctrine de la clarté scripturaire se retrouvent donc, presque tels quels, dans le traité contre Érasme²²⁴.

Ces redondances n'empêchent pas quelques accentuations nouvelles. Une fonction centrale est ainsi confiée en 1525 au motif anti-spiritualiste, assurant l'élargissement du principe scripturaire autour d'une ligne de partage à la fois clarifiée et simplifiée par son opposition massive aux « enthousiastes »²²⁵. Sur le plan polémique, la formalisation du thème spiritualiste opère l'amalgame des différentes figures de l'adversité doctrinale, permettant de renvoyer dos à dos sceptiques, papistes, *Schwärmer* et sacramentaires autour d'un principe critique unifiée : celui de l'autorité humaine²²⁶. L'insigne plasticité polémique des quelques innovations conceptuelles du *De servo arbitrio* renvoie de ce point de vue à cette découverte d'une « matrice » à la fois formelle et générale de la controverse : avec les développements mystiques de Karlstadt sur l'« union des croyants avec

WA 12, 81-87. On remarquera, dans chaque cas, la brièveté de ces répliques. Sur la controverse anti-luthérienne des années 1522-1525, voir *infra*, chap. 3, §2.

²²¹ Sur la chronologie de la querelle avec Karlstadt, voir, outre S. Oyer (*op. cit.*, p. 114-139), R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 174-201, Martin Brecht, « Luther und Karlstadt », art. cité, p. 196-216.

²²² S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 18.

²²³ Voir à ce sujet, et notamment sur le problème de la délimitation d'un « corpus politique » chez Luther, les indications de Philippe Büttgen, « Luther (1483-1546) : obéir à l'autorité. », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, éd. A. Caillé *et al.*, Paris, La Découverte, 2001, p. 226-237.

²²⁴ Voir sur ce point, *infra*, chap. 3, §2.

²²⁵ Sur l'opposition aux « Schwärmer » et « Geister », voir, pour des indications lexicales : Catherine Dejeumont, « *Schwärmer, Geister, Täufer, Ketzer* », art. cité, en particulier p. 21-25.

²²⁶ Sur cette association, voir à nouveau : R. Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », *loc. cit.*, p. 187-188.

Dieu »²²⁷ ou les proclamations prophétiques de Müntzer²²⁸, Luther retrouve pour ainsi dire en acte une figure « spiritualiste » dont il avait largement forcé le trait chez ses adversaires catholiques. La *sola Scriptura* luthérienne se renforce ainsi dans l'image inversée des premiers anabaptistes saxons, reprenant au passage la critique du « subjectivisme » qui lui avait été opposée par les controversistes catholiques. Sur le plan des stratégies rhétoriques, les lieux qui informaient, en 1521, l'argumentation sur la clarté de la Parole de Dieu sont donc à la fois conservés et dépassés de l'intérieur par l'insertion de lignes de scansions nouvelles – *claritas interna, claritas externa*²²⁹ ; *Deus revelatus, Deus absconditus*²³⁰ ; *claritas rerum, claritas verborum*²³¹ – qui renvoient les hérésies plurielles à leur « code » général et commun. On peut observer nettement ces effets d'assemblage à l'aune de trois grands motifs de la première formalisation de la *claritas* luthérienne : la « contraction » de la Loi et l'Évangile, l'opposition à l'exégèse allégorique, et la critique des commentaires.

5.1. Loi et Évangile

Les lieux de la Loi et de l'Évangile constituent toujours, en 1525, les grands marqueurs de l'exégèse légitime. Tout au long du *De servo arbitrio*, Luther dénonce les omissions érasmiennes du « principe de la faculté de juger théologique »²³², accusant une interprétation scripturaire qui renverse ou ignore la distinction des paroles de grâce et des paroles de commandement. Ici, la nature du thème disputé renforce la gravité de ces confusions, en même temps qu'elle définit la règle d'une sélection des sources scripturaires légitimes : les thèmes du libre-arbitre et de la justification appartiennent au lieu du péché, et le péché se définit comme la transgression humaine de la Loi. Par principe, c'est donc dans les seules paroles de la Loi – paroles de commandement et de condamnation – qu'il faut chercher une réponse biblique à la question du libre arbitre : tout argument tiré des Paroles d'Évangile est par essence inopérant²³³. La règle de l'encadrement doctrinal de l'exégèse est donc paradoxalement intensifiée au point exact où Luther radicalise encore sa proclamation de la clarté de la Parole de Dieu. Dans l'économie du *De*

²²⁷ Sur le tournant mystique de Karlstadt, la référence reste : R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 174-297. Autour de cette question, voir aussi H.-P. Hasse, *Karlstadt und Tauler*, *op. cit.* ; Volker Leppin, « Mystisches Erbe auf getrennten Wegen: Überlegungen zu Karlstadt und Luther », in *Luther und das monastische Erbe*, éd. C. Bultmann, V. Leppin et A. Lindern, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 153-169.

²²⁸ Cf. *supra*, note 43. Sur les expressions typiques du « mysticisme révolutionnaire » de Müntzer, on pourra aussi se reporter aux citations référencées dans *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Temps des Réformes et la Bible*, éd. G. Bedouelle et B. Roussel, Paris, Beauchesne, 1989, p. 315-318.

²²⁹ WA 18, 609, puis 652-654.

²³⁰ WA 18, 606, puis 685-686.

²³¹ WA 18, 606.

²³² Voir à ce sujet *supra*, chap. 1, §5.

²³³ Voir sur ce point l'ensemble de la séquence WA 18, 683, 9-684, 40.

servo arbitrio, le mésusage des lieux la Loi et de l'Évangile vaut en effet comme principe automatique de disqualification – l'évidence de leur confusion écartant *a priori* une série d'arguments scripturaires que la *Diatribes* pouvait opposer à l'idée d'un déterminisme intégralement divin des « voies du salut ». Avec l'exégèse d'Ezéchiel 18,21, Luther associe expressément cette confusion de la Loi et de l'Évangile à une tentative d'obscurcissement de la Parole de Dieu :

Mais de nouveau notre Diatribe ne distinguant pas entre les mots de la Loi et ceux de la promesse, fait de ce passage d'Ezechiel une parole de la Loi et l'expose ainsi : « Je ne veux pas la mort du pécheur, c'est-à-dire : je ne veux pas qu'il pèche mortellement ou qu'il devienne pécheur coupable de mort. » Car si la Diatribe n'exposait pas ainsi ce passage, il ne ferait rien à l'affaire. Mais cela revient à renverser et supprimer tout à fait cette parole très douce d'Ezechiel : « je ne veux pas la mort. » Si nous voulons dans notre cécité lire et comprendre ainsi les Écritures, quoi d'étonnant si elles sont obscures et ambiguës ?²³⁴

Si rien de nouveau ne s'annonce dans cette insistance luthérienne sur la distinction de la Loi et de l'Évangile, le rappel de son principe est aussi relayé, quelques lignes plus loin, par une discussion nouvelle sur l'opposition du *Deus absconditus* et du *Deus revelatus*²³⁵. Significativement, cette discussion apparaît au moment même où Luther relance sa critique traditionnelle des lectures spéculatives de l'Écriture, reliant, par leur lexique, les inflations doctrinales des « scolastiques » aux quêtes mystiques du Dieu absent²³⁶. C'est ici encore le motif de la Parole abrégée qui opère l'amalgame des cibles critiques : l'Écriture doit être prise dans la clarté de son économie et dans l'économie de sa doctrine²³⁷. Or cette doctrine n'est pas la doctrine de Dieu, mais la doctrine de la *Parole de Dieu*. L'Écriture comme Parole définit donc les clôtures propres du savoir théologique, écartant, dans un même principe de filtrage, tous les discours qui substituent la curiosité des mystères divins – *subjectum Dei* – à l'inquiétude du salut – *subjectum verbi Dei*. Avec l'exégèse

²³⁴ WA 18, 683, 28-35 : « Sed Diatribe nostra iterum nihil inter legis et promissionis verba distinguens facit hunc locum Ezechielis vocem legis ac si exponit: Nolo mortem peccatoris, id est, nolo, quod mortaliter peccet aut fiat peccator mortis reus, sed magis ut convertatur a peccato, si quod fecerit, et sic vivat. Nam nisi sic exponeret, nihil faceret ad rem. Sed hoc est prorsus evertere et tollere suavissimum Ezechielis: Nolo mortem. Si sic scripturas legere et intelligere volumus nostra caecitate, quid mirum, si obscurae et ambiguae sint ? » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 227.

²³⁵ WA 18, 684, 3 - 686, 3.

²³⁶ Le « Dieu absent » est bien un mystère – mais il n'est pas, au sens strict, un mystère *théologique*. Voir à ce sujet la citation suivante. Sur le mysticisme d'Érasme, et sa conception du rapport entre *Deus absconditus* et *Deus revelatus*, voir notamment J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 31-42 ; Jean-Claude Margolin, *Érasme et la devotio moderna*, Bruxelles, Musée de la maison d'Érasme, 2007 ; Christine Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto, University Toronto Press, 2013 ; Jacob Vance, *Humanism, Mysticism, and Evangelism in Erasmus of Rotterdam, Bishop Guillaume Briçonnet, and Marguerite de Navarre*, Leyde/Boston, Brill, 2014.

²³⁷ Le concept rhétorique de *status causae* (WA 18, 686, 18) justifie ainsi la réduction (*ad verbum Dei*) du champ légitime de la « diatribe » (*id.*). Les mystères du Dieu absent sont, au sens strict « hors sujet ».

d'Ezechiel 18, les critiques traditionnelles de la « spéculation » théologique, et leur « abondance inutile de mots »²³⁸, sont alors refondues autour de la scansion du Dieu prêché et du Dieu caché :

Mais quant au reste, pourquoi certains sont touchés par la Loi et d'autres non, pourquoi ceux-là accueillent et ceux-ci méprisent la grâce qui est offerte, c'est une autre question, et elle n'est pas traitée dans ce passage par Ezéchiel, qui parle de la miséricorde de Dieu prêchée et offerte, et non de cette volonté cachée et redoutable de Dieu qui planifie selon son dessein quels homme et quels sortes d'hommes il veut capables et participants de la miséricorde prêchée et offerte. Or cette volonté ne doit pas faire l'objet d'une recherche mais doit être adorée avec une crainte respectueuse, comme étant le plus vénérable de la majesté divine [...] Il faut disserter autrement selon qu'il s'agit de Dieu ou de la volonté de Dieu pour nous prêchée, révélée, offerte, objet de culte, ou selon qu'il s'agit du Dieu non prêché, non révélé, non offert, non objet de culte. Dans la mesure par conséquent où Dieu se cache et veut être ignoré de nous, ce n'est en rien notre affaire. [...] Mais la Diatribe se dupe elle-même par son ignorance, quand elle ne fait aucune distinction entre le Dieu prêché et le Dieu caché, c'est-à-dire entre la Parole de Dieu et Dieu lui-même.²³⁹

Cette *reductio ad verbum Dei* renvoie au constat de l'incommensurabilité qui sépare l'étendue de la sagesse divine – comme entendement ou volonté inconnaissables de Dieu – et le contenu de sa révélation historique²⁴⁰. Dès la préface du traité, la distinction du *Deus revelatus* et du *Deus absconditus* est ainsi opposée à l'argument érasmien de l'obscurité de l'Écriture. Cette obscurité ressortit « tout à la fois à la grandeur insondable de la sagesse divine et [à] la faiblesse de l'esprit humain »²⁴¹ : infinité de Dieu contre finitude de l'intelligence humaine. Face à Érasme, Luther ne nie donc pas l'incommensurabilité du Créateur à la créature, il en annule simplement la conséquence en y substituant une autre incommensurabilité – interne à Dieu cette fois : Dieu caché contre Dieu prêché. La *claritas Scripturae* n'est pas la clarté des profondeurs de Dieu, mais la clarté de sa Parole : elle ne dit pas la suffisance de l'Écriture dans notre effort intellectuel pour percer les mystères divins, mais la suffisance de l'Écriture quant à sa capacité à nous faire connaître la doctrine salutaire. L'*a priori* subjectif de la certitude du salut est donc

²³⁸ « ...inutili verborum copia... », WA 18, 686, 25-26.

²³⁹ WA 18, 684, 32 - 685, 27 : « Caeterum, Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut ilii suscipiant et hi contemnunt gratiam oblatam, alia quaestio est, nec hoc loco tractatur ab Ezechiele, qui de praedicata et oblata misericordia Dei loquitur, non de occulta illa et metuenda voluntate Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum [...] Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, Et aliter de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. [...] Illud itaque autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est, inter verbum Dei et Deum ipsum. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 230.

²⁴⁰ WA 18, 606, 11-12.

²⁴¹ D. Érasme, *De libero arbitrio*, Bâle, Froben, 1524, f. A3^r : « quo vel sic agnosceremus et divinae sapientiae maiestatem impervestigabilem, et humanae mentis imbecillitatem ».

d'abord l'*a priori* d'un *subjectum*²⁴², au sens strict du « statut de la cause » du discours²⁴³ : celui d'une Parole vivante, abrégée autour de la dramaturgie simple de *notre péché* et de *notre rédemption* :

Ma distinction – pour faire moi aussi, mais trop peu, le rhéteur et le dialecticien – est la suivante : « Il y a deux choses : Dieu et l'Écriture de Dieu, non moins qu'il y a deux choses ; le Créateur et la créature ! » Qu'il y ait en Dieu beaucoup de choses cachées que nous ignorons, personne n'en doute [...] Mais qu'il y ait dans l'Écriture des choses obscures et que tout ne soit pas éclairci, c'est ce qui a été répandu par les sophistes impies par la bouche desquelles toi aussi Érasme tu parles en cet endroit-ci. Cependant ils n'ont jamais produit un seul article par lequel ils auraient prouvé cette insanité qui est la leur. Mais c'est avec des épouvantails de cette espèce que Satan a détourné les gens de l'Écriture Sainte pour faire régner dans les Églises les pestes qui sont les siennes, à partir de la philosophie.²⁴⁴

La formule de cette disjonction sert, dans l'économie de l'argumentation, à contrer un argument déjà répandu à l'époque sur l'insuffisance dogmatique des Écritures²⁴⁵. Cet argument « sophiste » et donc romain repose, pour Luther, sur un détournement de la fonction de la révélation scripturaire qui, par essence, se limite à l'enseignement des articles nécessaires au salut. Il est donc possible que la Parole révélée par Dieu à l'humanité dans les Écritures n'épuise pas le contenu total de la sagesse divine. Mais on ne peut tirer de ce constat quelque conclusion que ce soit, ni au sujet de l'insuffisance théologique de l'Écriture, ni au sujet de l'obscurité de la Bible elle-même. Par nature, l'Écriture est économe. Par nature, elle ne professe que les vérités qui intéressent la connaissance du péché et la promesse de leur rémission. De notre ignorance des décrets divins quant à l'agenda du Jugement dernier ou le destin de nos âmes – exemples de ces objets de la sagesse divine qui nous demeurent cachés²⁴⁶ –, on ne peut donc inférer aucune insuffisance dogmatique de la Bible. De ce point de vue, la simplicité scripturaire de la doctrine de notre salut préside aussi à l'élimination des spéculations sur l'*ordo salutis*. Quatre

²⁴² WA 18, 686, 18. Le concept est redéfini, dès 1520, dans l'œuvre rhétorique et dialectique de Philippe Melancthon. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 5.

²⁴³ La thèse (à mon sens intenable, pour plusieurs raisons) d'après laquelle la *certitudo salutis* vaudrait, chez Luther, comme un *a priori* subjectif de l'exégèse, est énoncée par R. Hermann dans son étude « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », *loc. cit.*, p. 210-211.

²⁴⁴ WA 18, 606, 10-21 : « Sic habet mea distinctio, ut et ego parum rhetoricer vel Dialecticer, Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non minus quam duae res sunt, Creator et creatura Dei. In Deo esse multa abscondita, quae ignoremus, nemo dubitat, sicut ipsemet dicit de die extremo. [...] Sed esse in scriptura quaedam abstrusa et non omnia exposita, invulgatum est quidem per impios Sophistas, quorum ore et tu loqueris hic Erasme, sed nunquam unum articulum producerunt, nec producere possunt, quo suam hanc insaniam probarent. Talibus autem larvis Satanas absterruit a legendis literis sacris, et reddidit Scripturam sanctam, contemptibilem, ut suas pestes ex Philosophia in Ecclesia faceret regnare. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 78-79.

²⁴⁵ Sur cette question, voir *infra*, chap. 3, §2.

²⁴⁶ Luther cite ces exemples à l'appui d'Es 40, 13, puis de Mc 13, 32, Ac 1, 7, Jn 13, 18 et 2 Tm 2, 18 : WA 18, 607, 4-16. De manière générale, le « Dieu caché » du *De servo arbitrio* est celui des décrets de la prédestination.

ans après les *Loci communes*, Luther confirme, dans son principe, l'évacuation des grandes *quaestiones* de la théologie spéculative²⁴⁷.

La nouveauté tient au fait que cette argumentation anti-spéculative s'énonce ici dans un lexique mystique, c'est-à-dire dans un lexique qui en 1525 vise d'abord Karlstadt et Müntzer²⁴⁸. L'opposition du *Deus revelatus* et du *Deus absconditus* appartient en effet au vocabulaire de Tauler²⁴⁹ et de la *Theologia Deutsch*, que Luther avait publiée en 1516²⁵⁰, mais dont il s'écartera ensuite nettement – dès 1518-19 sans doute, mais plus radicalement encore après la polémique avec les *Schwärmer*²⁵¹. Ce qui, contre la théologie spéculative, commande l'abandon des questions sur l'ordre du salut, dit, sur le plan affectif et éthique, l'inanité des « hiérarchies des perfections » et des degrés de l'union personnelle au divin. Ni purification, ni illumination, ni union²⁵² : la grâce se donne, en bloc, dans la prédication simple de la Parole de Dieu. Les deux voies du mysticisme – le mysticisme spéculatif de la *via negativa* et le mysticisme éthique de la *devotio moderna*²⁵³ – sont ainsi récusés pareillement, dans une scansion où le rabattement de la théologie sur la Parole de Dieu s'intensifie dans la critique de toutes les théologies du Dieu absent²⁵⁴. Avec l'opposition du *Deus absconditus* et du *Deus revelatus*, il ne s'agit donc pas seulement, dans une veine traditionnellement

²⁴⁷ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 1, §3 et 4.

²⁴⁸ Müntzer et Karlstadt ont été constamment associés par Luther : S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 114-139. Le préjugé historiographique d'après lequel Karlstadt aurait été « illuministe » trouve sans doute son origine dans cette association luthérienne : voir à ce sujet, le long état des lieux de R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 174-297, et notamment p. 259-277.

²⁴⁹ Steven Ozment, « An Aid to Luther's Marginal Comments on Johannes Tauler's Sermons », *Harvard Theological Review* 63 (1970), p. 305-311. Plus généralement, sur le rapport de Luther à Tauler : *id.* *Homo Spiritualis. A Comparative Study to the Anthropology of Johannes Tauler*; Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the Context of Their Theological Thought, Leyde, Brill, 1969 ; Bernd Möller, « Tauler und Luther », in *La Mystique rhénane*, éd. M. Dollinger, Paris, PUF, 1963, p. 157-168.

²⁵⁰ Sur la relation de Luther à la *Theologia Deutsch*, voir Alois M. Haas, « 'Theologia deutsch', Meister Eckhart und Martin Luther », in *id.*, *Gottleiden – Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Berlin, Insel Verlag, 1989, p. 286-294. Sur la question de l'origine et du sens des reprises luthériennes du thème du *Deus absconditus*, voir Bernard McGinn, « Vere tu es Deus absconditus: the Hidden God in Luther and Some Mystics », in *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, éd. O. Davies et D. Turner, Cambridge *et al.*, Cambridge University Press, 2002, p. 94-114.

²⁵¹ Sur ces évolutions, voir, A. M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, *op. cit.*, p. 286-296 ; H. A. Obermann: « *Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism* », art. cité, notamment p. 228-229.

²⁵² Pour le rappel de ces étapes, voir *ibid.*, p. 222-223. Sur l'accusation adressée aux *Schwärmer* d'inverser l'ordre de la réception de la Parole et de la mortification, voir les remarques de Philippe Büttgen, « Que faire de la Parole qui sauve ? Trois versions de la *fides ex auditu* », in *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, éd. G. Hobbs et A. Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2013, p. 156-163.

²⁵³ On pourra se rapporter ici aux indications d'Ivar Asheim, « Luther und die Mystik », art. cité, p. 60-83.

²⁵⁴ Luther commente le « Vere tu es Deus absconditus » d'Es 45, 15 dans ses cours sur Esaïe (1528-1530), sans s'y attarder longuement : WA 25, 292, 23-28. Le terme revient quatre fois dans le *Commentaire sur la Genèse* : voir à ce sujet Bernard McGinn, « Vere tu es Deus absconditus », art. cité, p. 94.

nominaliste²⁵⁵, de récuser la possibilité de cette « vision intellectuelle » de Dieu qui serait réservée aux *beati* de l'Église triomphante²⁵⁶, il s'agit aussi de montrer que sont impraticables les expédients éthiques ou affectifs qui viseraient à contourner, par la voie de l'humilité, les effets de cette carence²⁵⁷. S'il n'y a pas d'expédient à chercher pour combler l'abîme qui sépare la créature humaine du Dieu absent, c'est précisément parce que cet abîme n'est ni un défaut ni une carence en soi – ce n'est pas par elle, mais par l'efficacité de la Parole de la Loi, que se définit la mesure du péché. Dieu, au sens strict, n'est pas notre affaire : « *Quae supra nos, nihil ad nos* »²⁵⁸.

Le reflux du thème mystique de l'union personnelle avec Dieu se sera donc énoncé, en 1525, dans une explicitation nouvelle de la théologie luthérienne de la Parole. Cette réduction *ad verbum Dei* ne va pas sans la détermination d'un *scopus*, qui définit en retour les circonscriptions du champ de cette Parole tout à la fois scripturaire et prêchée : le péché, comme la grâce se disent, *in litteris et ex auditu*, dans l'Écriture²⁵⁹. Confirmant et renversant tout à la fois les déclarations de Tauler, Luther reconnaît donc bien, dans les recherches de l'illumination personnelle, une « *derelictio a Deo per suspensionem gratie* »²⁶⁰. Seulement, cette suspension est, sur le plan éthique, un péché, et sur le plan intellectuel, un blasphème : déréliction de Dieu et suspension de la grâce sont les deux faces d'une hérésie dont les effets multiples – perfectionnisme moral, théologie des œuvres, obscurcissement spéculatif de la Parole, etc. – se lisent à l'aune d'un principe simple de corruption – l'omission de la « très simple Écriture »²⁶¹. Cette hérésie est celle des métaphysiciens autant que des spiritualistes : avec le *De Servo Arbitrio*, la figure d'Érasme aura servi d'interface pour rassembler, dans une même intention, l'*imitatio Christi* du spiritualisme mystique et la théologie universitaire des questions spéculatives – *sapientia doctrinalis* et *sapientia experimentalis*²⁶².

²⁵⁵ Sur la question du rapport (possible) entre nominalisme et mysticisme chez Luther, voir les suggestions de H. A. Obermann: « *Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism* », art. cité, notamment p. 222-228 ; Bernard McGinn, « *Vere tu es Deus absconditus* », art. cité, p. 94. La question du « nominalisme » de Luther renvoie à une querelle historiographique du début du XXe siècle, ouverte notamment par Henri Denifle : voir à ce sujet Paul Vignaux, « Luther on Ockham », in *The Reformation in Medieval Perspective, op. cit.*, p. 107-118. Cf. sur ce point Philippe Büttgen, « Habitus de charité, haine de la philosophie. Du neuf sur les sources », in *id.*, *Luther et la philosophie, op. cit.*, p. 193-225.

²⁵⁶ Sur le refus de la voie « apophantique » : Bernard McGinn, « *Vere tu es Deus absconditus* », art. cité, p. 99-102.

²⁵⁷ Au sujet de la glose luthérienne de ce passage des *Randbemerkungen*, voir *ibid.*, p. 113

²⁵⁸ WA 18, 685, 6.

²⁵⁹ Sur le tournant de la théologie de la Parole comme théologie de la prédication, voir P. Büttgen, « Luther et l'objet de la prédication », art. cité, p. 563-580 et *id.*, « Trois versions de la *fides ex auditu* », art. cité, p. 133-167.

²⁶⁰ Voir McGinn, « *Vere tu es Deus absconditus* », art. cité, p. 113.

²⁶¹ WA 5, 644, 2.

²⁶² Sur cette opposition qui renvoie ici encore à Tauler, voir H. A. Oberman: « *Simul gemitus et raptus: Luther and Mysticism* », art. cité, p. 222.

5.2. Anti-allégorie

Le thème anti-allégorique occupe à lui seul un excursus d'une dizaine de pages dans le traité *De Servo Arbitrio*²⁶³. Face à Érasme, ces développements reprennent les lieux polémiques thématiques dans les écrits de 1521 contre Emser ou Latomus – simplicité du sens littéral, obscurcissement malveillant des interprètes, torsion des Écritures par des lectures hors-contexte²⁶⁴ :

C'est en effet la coutume de tous ceux qui cherchent à éluder les arguments par des tropes, de mépriser fortement le texte lui-même et de ne s'escrimer qu'à une chose : extraire un petit mot, en tordre le sens avec des tropes et le crucifier selon leur propre façon de sentir, sans aucun égard pour ce qu'il y a autour de lui, pour ce qui le suit et ce qui le précède, pour l'intention ou la cause de l'auteur. [...] Et voilà la raison qui fait que l'Écriture n'est pas assez claire chez tant de personnages très savants et très bien reçus au cours de tant de siècles. Rien d'étonnant à cela, puisque le soleil lui-même, s'il était recherché avec de tels arts, ne pourrait pas briller.²⁶⁵

Au-delà de la constance de cette métaphore du soleil, deux nouveautés essaient toutefois les pages anti-allégoriques de la réponse luthérienne à la *Diatribé* :

1/ la première est évidemment contextuelle ; elle tient dans l'ajout stratégique des « sacramentaires »²⁶⁶ à la liste des blasphémateurs²⁶⁷ qui, depuis Jérôme et Origène, « allégorisent » la Parole de Dieu :

Vois ce qui est arrivé au fameux « tropologue », Origène, quand il a exposé en détail les Écritures ! Combien a-t-il fourni de convenables occasions au calomniateur Porphyre, à tel point que Jérôme lui-même estime que l'on perd son temps à défendre Origène. Qu'est-il arrivé aux ariens à propos de ce trope par lequel ils font du Christ un Dieu par solennelle dénomination ? Et qu'est-il arrivé, en notre siècle, à ces nouveaux prophètes à propos de ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps » – d'où le trope est, pour l'un dans le pronom « ceci », pour un autre dans le verbe « est », pour un autre encore dans le nom « corps » ?²⁶⁸

²⁶³ WA 18, 700, 12 - 705, 3, puis 713, 1 - 714, 37.

²⁶⁴ Ce dont Érasme lui-même accuse Luther en ouverture de la *Diatribé* : *De libero arbitrio*, *op. cit.*, f. A4^v.

²⁶⁵ WA 18, 713, 3-12 : « Mos est enim omnium, qui tropis eludunt argumenta, ut textu ipso fortiter contempto hoc solum laborent, ut excerptum vocabulum aliquod tropis torqueant ac suo sensu crucifigant, nullo respectu habito vel circumstantiarum vel sequentium et praecedentium vel intentionis aut causae authoris. [...] Atque haec est illa ratio, cur scriptura non sit satis dilucida apud tot saeculis receptissimos ac doctissimos viros. Nec mirum, quando nec sol talibus artibus petitus lucere posset. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serv arbitre*, *op. cit.*, p. 293.

²⁶⁶ Sur la polémique de Luther contre les « sacramentaires », et notamment Zwingli, voir Walther Köhler, *Zwingli und Luther: Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, 2 vols., Gütersloh, Bertelsmann, 1924-1953 ; Ernst Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962²

²⁶⁷ WA 18, 656, 6-7.

²⁶⁸ WA 18, 701, 4-10 : « Vide, quid acciderit tropologo illi Origeni in enarrandis scripturis ? Quam dignas praebet occasiones calumniatori Porphyrio, ut Hieronymo quoque videantur parum facere, qui Origenem tuentur. Quid accidit Arrianis in tropo illo, quo Christum fecerunt Deum

Chez Luther, l'association des *Schwärmer* et des sacramentaires ne procède pas seulement d'un raccourci polémique : en 1525, l'interprétation symbolique de l'eucharistie, par-delà les variations significatives de ses formulations, est effectivement commune aux théologiens de Zurich²⁶⁹ ou Bâle²⁷⁰ et aux réformateurs spiritualistes comme Karlstadt²⁷¹ et le groupe qui se forme à Strasbourg autour de Caspar von Schwenckfeld²⁷². Fin 1525, Luther citera Schwenckfeld, Zwingli et Karlstadt comme les trois « têtes » de l'hérésie sacramentaire²⁷³. En 1528, le *Bekennnis* sur la Cène y ajoute Oecolampade, dont l'interprétation de l'eucharistie est *de facto* assez proche de celle des réformateurs strasbourgeois²⁷⁴. En 1528-1529, Schwenckfeld, mais aussi Crautwald²⁷⁵ ou Sebastian Frank ne constituent pas encore, à Strasbourg, des figures clairement dissidentes : Martin Bucer, qui n'entrera en polémique avec les « spiritualistes » qu'autour de 1532²⁷⁶, embrasse lui-même une interprétation de l'eucharistie proche de celle que le Réformateur de Silésie présentait personnellement à Luther dès le mois de décembre 1525²⁷⁷. Avec la polémique sur la Cène, la catégorie générale d'« allégorie » se constitue ainsi comme le marqueur commun des adversités doctrinales. Elle assure non seulement la concaténation interne de toutes les

nuncupativum ? Quid nostro saeculo accidit novis istis Prophetis in verbis Christi: Hoc est corpus meum ? Ubi alius in pronomine Hoc, alius in verbo Est, alius in nomine Corpus tropicus est. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 268.

²⁶⁹ Avec les traités zwingliens de 1525, mais aussi avec le *De sacrificio missae* (1524) et le *De institutione eucharistiae* (1525) de Bullinger (respectivement : HBTS 2, 39-45, HBTS 2, 89-107). Sur la théologie zwinglienne des sacrements, voir W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, *op. cit.*, p. 180-193.

²⁷⁰ Il s'agit notamment d'Oecolampade qui publie en 1525 son *De Genuina Verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos auctores, expositione liber*, Bâle, Knoblauch, 1525. Voir à ce sujet Amy Nelson Burnett, « Oekolampads Anteil am frühen Abendmahlsstreit », in *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit*, éd. C. Christ-von Wedel, S. Grosse et B. Hamm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 215-231.

²⁷¹ Sur l'interprétation de l'eucharistie chez Karlstadt, et ses postérités, voir Amy Nelson Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2011.

²⁷² Notamment dans le contexte du synode de l'Église strasbourgeoise. Voir, pour une chronologie des événements : François Wendel, *L'Église de Strasbourg, sa constitution et son organisation 1532-1535*, Paris, PUF, 1942. Sur le sujet, voir en outre R. Emmet McLaughlin, « Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, *op. cit.*, en particulier p. 125-139 ; et *id.*, « Schwenckfeld and the South German Eucharist Controversy, 1526-1529 », in *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, éd. P. C. Erb, Pennsburg, Schwenckfelder Library, 1986, p. 181-210.

²⁷³ Voir à ce sujet les lettres à Stifel (31 décembre 1525 : WA Br 3, 653), et à Reutligen (4 janvier 1526, WA 19, 120, 25-30).

²⁷⁴ Martin Luther, *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 433, 1 - 437, 29.

²⁷⁵ Crautwald a participé à la formalisation des arguments exégétiques de Schwenckfeld. Voir à ce sujet, R. E. McLaughlin, « Schwenckfeld and Eucharistic Controversy », art. cité, p. 180-189. Voir aussi à ce sujet Thomas Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.

²⁷⁶ Sur la théologie de Martin Bucer – que je ne pourrais malheureusement pas aborder en détail ici : voir notamment Nicholas Thompson, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534-1546*, Leyde/Boston, Brill, 2005.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 193-194.

théologies dissidentes de la Réforme wittenbergeoise, mais aussi l'unité de ces théologies avec le *modus interpretandi* des « scolastiques ». Absorbant les figures plurielles des pratiques de l'interprétation figurative – *quadriga*, exégèse symbolique de la Cène, interprétation mystique etc. – l'allégorie s'impose dès lors comme le *test* universel des hérésies – le blasphème « matriciel » contre la Parole de Dieu :

Quant à moi j'ai observé ceci : toutes les hérésies et erreurs à propos des Écritures ne sont pas venues de la simplicité des mots, comme on l'annonce à grand bruit sur la terre presque toute entière, mais du fait qu'on néglige cette simplicité et qu'on ajoute des interprétations sorties du cerveaux de leurs auteurs !²⁷⁸

2/ La deuxième innovation notable touche à l'insistance toute particulière du traité sur le motif doctrinal. Au cœur du thème anti-allégorique, cette insistance s'organise autour de la catégorie de l'« article de foi », qui, au regard des textes polémiques de 1521, fait l'objet d'une attention encore intensifiée²⁷⁹. Opposant, après Augustin, la contrainte de la *regula fidei* aux dangers de la *regula rationis*²⁸⁰, Luther récuse ici le principe d'une exégèse qui justifierait l'option figurative par un conflit supposé entre le sens littéral de l'Écriture et les principes de la raison humaine²⁸¹. Dans l'identification des figures de style, la *ratio humana* n'a pas à assumer une fonction régulatrice ou critique. Pour circonscrire les nécessités d'une exégèse symbolique, seule la transgression explicite d'un article de foi peut être opposée à la simplicité du texte scripturaire :

Voyons encore pour quelles raisons la Diatribe imagine ce trope dans ce passage. « Il paraît absurde, dit-elle, de dire que Dieu, qui non seulement est juste mais encore bon, a endurci le cœur de l'homme pour mettre en pleine lumière sa puissance par la méchanceté de celui-ci. C'est pourquoi elle a recours à Origène qui « reconnaît que l'occasion de l'endurcissement a été donnée par Dieu, mais rejette la faute sur pharaon. » [...] L'absurdité est donc une des principales causes qui interdisent que les paroles de Moïse et de Paul soient comprises avec simplicité. Mais cette absurdité, contre quel article de foi pêche-t-elle ? ou qui en est choqué ? C'est la raison humaine qui est choquée, elle qui, étant aveugle, sourde, sotté, impie et sacrilège dans toutes les paroles et œuvres de Dieu est invoquée ici en tant que juge des paroles et œuvres de Dieu. Avec le même argument, tu nieras tous les articles de la foi...²⁸²

²⁷⁸ WA 18, 701, 10-13 : « Ego id observari, omnes haereses et errores in scripturis non venisse ex simplicitate verborum, ut iactatur pene toto orbe, sed ex neglecta simplicitate verborum et ex affectatis proprio cerebro tropis aut sequelis. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 268.

²⁷⁹ Au-delà des développements initiaux en défense des *assertiones*, voir notamment la séquence WA 18, 702, 1 - 705, 2. Le terme même « articulus fidei » est omniprésent dans le traité : voir par exemple WA 18, 707, 25.

²⁸⁰ L'opposition à l'usage théologique de la *regula rationis* rebondit sur une critique d'Aristote et de la philosophie : WA 18, 706, 22 - 709, 4.

²⁸¹ WA 18, 707, 32 - 708, 4.

²⁸² WA 18, 707, 12-25 : « Caussas etiam videamus fingendi huius tropi in hoc loco. Absurdum (ait Diatribe) videtur, ut Deus, qui non solum iustus, verum etiam bonus est, indurasse dicatur cor

Cette exégèse « rationnelle » sera par la suite dénoncée chez les « prophètes célestes »²⁸³, le refus de la consubstantiation attestant pour Luther cette « prudence » profane des sacramentaires face à la folie de la prédication du Christ²⁸⁴. Plus tôt dans le *Serf arbitre*, la négation « rationaliste » des articles de foi se confirmait paradoxalement de l'indifférence érasmiennne à l'égard des conséquences dogmatiques de ses thèses sur le libre arbitre :

Mais il est facile pour la Diatribe d'admettre et de suivre des tropes en ce passage puisqu'il ne lui importe en rien que ce qui est dit soit certain ou incertain. Bien mieux, elle fait en sorte que toutes choses soient incertaines, puisqu'elle est d'avis que les dogmes concernant le libre arbitre doivent être laissées de côté plutôt qu'examinées de près.²⁸⁵

5.3. Une « doctrinalisation » du motif de la clarté ?

Ces caricatures polémiques renvoient évidemment à la préface de la *Diatribe* : « et je prends si peu de plaisir aux assertions que je me rangerais aisément à l'avis des sceptiques partout où cela est permis par l'autorité de l'Église »²⁸⁶. En relançant, contre le goût luthérien pour les assertions, la distinction traditionnelle des *adiaphora* et des *articles de foi fondamentaux*, Érasme se rend coupable, pour Luther, d'un double blasphème : celui d'une *hiérarchisation* des vérités chrétiennes d'une part, celui, surtout, d'une *détermination éthique* de cette hiérarchie – par les motifs de la *concordia christiana* et de la *pietas*. Ainsi, dès l'ouverture du *De Servo Arbitrio*, la catégorie de l'article de foi occupe une fonction charnière dans l'économie de l'argumentation, prolongeant la théologie luthérienne de la certitude au lieu même où la clarté des Écritures rend évidente la *possibilité* d'une solution scripturaire aux disputes sur le libre arbitre, et la *centralité* de la question disputée dans la doctrine de la foi :

hominis, ut per illius maliciam suam illustraret potentiam. Quare ad Origenem recurrit, qui fatetur occasionem indurationis datam a Deo, culpam tamen in Pharaonem reicit. [...] Absurditas itaque una est principalium causarum, ne verba Mosi et Pauli simpliciter accipiantur. Sed ea absurditas in quem peccat articulum fidei ? Aut quis illa offenditur ? Ratio humana offenditur, quae cum in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est, hoc loco adduxitur iudex verborum et operum Dei. Eodem argumento negabis omnes articulos fidei... » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 280-281.

²⁸³ Martin Luther, *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 62-214. On notera que Luther reprochera précisément à l'interprétation zwinglienne de la Cène de nier un « article public de la foi » : WA 26, 314, 2.

²⁸⁴ Voir aussi, sur la question : Ueli Zahnd, « Protestantische Debatten um die Einheit der Wahrheit I. Luther, Melanchthon, Zwingli », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64/1 (2017), p. 58-71.

²⁸⁵ WA 18, 702, 1-4 : « Sed facile est Diatribae, tropos hoc loco admittere et sequi, ut cuius nihil refert, certane sint an incerta, quae dicuntur. Quin hoc agit, ut incerta sint omnia, ut quae consultit relinquenda potius quam scrutanda esse dogmata de libero arbitrio. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 269.

²⁸⁶ D. Érasme, *De libero arbitrio*, op. cit., f. A3^v : « Et adeo non delector assertionibus, ut facile in Scepticorum sententiam pedibus discessurus sim, ubicunque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiae decreta liceat. »

De la sorte tu vois que ce problème [celui du libre arbitre] est la première partie de toute la somme des choses chrétiennes ; de cette partie dépendent et sont mises en péril la connaissance de soi-même, la connaissance et la gloire de Dieu. C'est pourquoi nous ne devons pas supporter chez toi, mon cher Érasme, que tu appelles irrégulière, indiscrette et vaine cette connaissance.²⁸⁷

Ce point renvoie de manière emblématique au contexte intellectuel du débat sur la *claritas* : tant dans l'*Assertio* de 1520 que dans la *Confutatio* contre Latomus, c'est déjà la question de la justification qui constitue en effet l'arrière-fond de l'apparition du thème de la clarté chez Luther²⁸⁸. Or, la continuité entre les trois écrits n'est pas seulement thématique : c'est à la source de l'*Assertio* que la *Diatribes* se réfère pour contester à la fois la doctrine luthérienne de la prédestination et le dogmatisme de ses « assertions », et au-delà des deux premiers chapitres des *Loci communes*, Érasme a lu et mentionne aussi le traité de 1521 contre Latomus²⁸⁹. Il faut donc voir dans la *Diatribes* une tentative de réponse à la doctrine du péché qui s'y formule, mais aussi, et plus essentiellement, à la *conception de la théologie* qui s'y dessine : le problème de la liberté humaine fournit au thème de la clarté sa nécessité et l'occasion de son émergence. Du reste, la chose s'exprime avec une netteté remarquable dans les premières lignes du traité de 1525, par lesquels Luther remonte jusqu'aux présuppositions les plus fondamentales de son désaccord avec Érasme. Contre l'appel à la modération dans les questions douteuses – suite d'un principe de charité qui soumettrait la pratique de l'exégèse aux finalités de la paix chrétienne²⁹⁰ –, Luther rappelle la nécessité d'ordonner les débats doctrinaux à la découverte et à la profession d'*assertiones*²⁹¹. Quant à leur contenu, ces « assertions » sont des énoncés fondamentaux de la foi, dont la certitude dicte et fournit sa norme à l'enseignement de la vérité théologique²⁹². Mais subjectivement, elles désignent aussi l'obstination et la persévérance de celui qui maintient ses affirmations par-delà les censures et les condamnations : cette opiniâtreté est alors

²⁸⁷ WA 18, 614, 16-20 : « Ita vides, hoc problema esse partem alteram totius summae Christianarum rerum, in quo pendet et periclitatur cognitio sui ipsius, cognitio et gloria Dei. Quare non est ferendum in te, Mi erasme, ut hoc nosse irreguliosum, curiosum et vanum apelles. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 89.

²⁸⁸ Voir *supra*, chap. 1, §1.

²⁸⁹ D. Érasme, *De libero arbitrio*, *op. cit.*, f. A3^r. Voir sur ce point, Thomas Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

²⁹⁰ D. Érasme, *De libero arbitrio*, *op. cit.*, f. A4^r, où le motif de la « piété chrétienne » vaut comme instance ultime de l'arbitrage des disputes. Voir en WA 18, 605, 15-16 la réponse de Luther : « Summa, haec tua verba hoc sonant, apud te nihil referre, quicquid a quolibet, ubique credatur, modo pax mundi constet ». Sur le « pacifisme » érasmien, et ses implications exégétiques, voir notamment Hilmar M. Pabel, « The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam », in *id.* (éd.), *Erasmus' Vision of the Church*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1995, p. 57-94.

²⁹¹ WA 18, 603-605.

²⁹² Pour la définition de l'*assertio*, voir WA 18, 603, 12-14 : « Assertionem autem voco constanter adhere, affirmare, confiteri, tueri atque invictum perseverare, nec aliud credo, vox ea latinis vel nostro usu et saeculo significat. »

la condition « intérieure » d'une qualification pour hérésie. Certitude de la doctrine, clarté de l'Écriture et problème de la liberté humaine : les trois entrées du débat font constamment système.

Ce système s'organise autour de l'accusation de « scepticisme »²⁹³ dont l'obscurité scripturaire est l'excuse, et le consensualisme la conclusion. Luther en assume pleinement l'implication : toute la force de conviction des arguments érasmiens sur la nécessité du *consensus omnium* repose au fond sur un présupposé sceptique²⁹⁴. Ce « scepticisme » se nourrit d'une exégèse conséquentialiste, qui tend à substituer, dans l'ordre des téléologies de la doctrine, la cause de la concorde chrétienne à la vérité du dogme.²⁹⁵ Rétablir l'autorité de l'Écriture, c'est donc, à l'inverse, rendre évidente sa capacité à faire doctrine. *Veritas ante pacem* : c'est aux dogmes de déterminer le contenu de la piété chrétienne, et non pas aux finalités présupposées de cette piété de hiérarchiser *a priori* la nécessité des dogmes. L'affirmation de la *claritas* tient sans doute toute entière dans cette présupposition : la Bible comme Parole de Dieu a une configuration spontanément dogmatique.

On comprendra par là pourquoi les développements de la préface sur la clarté s'ouvrent par la distinction de la *claritas rerum* et la *claritas verborum*, reprenant et transformant en cela un couple conceptuel hérité de la tradition des logiques médiévales :

Certes j'avoue que beaucoup de passages dans les Écritures sont obscurs et difficiles à interpréter, non pas à cause de la grandeur des choses mais à cause de l'ignorance des mots et de la grammaire ; mais ces passages-là n'empêchent en rien la connaissance de toutes les choses contenues dans les Écritures. [...] Enlève le Christ des Écritures, que pourras-tu y trouver de plus ? Ainsi donc, toutes les choses contenues dans les Écritures sont dévoilées, quand bien même certains passages sont encore obscurs, parce que les mots ne nous sont pas connus. Il est insensé et impie de savoir que toutes les choses contenues dans l'Écriture sont placées dans une très claire lumière, et de prétendre qu'elles sont obscures, à cause de quelques mots obscurs. Si dans tel passage les mots sont obscurs, dans tel autre ils sont clairs. Mais c'est la même chose, annoncée de façon très manifeste au monde tout entier, qui est tantôt exprimée par des mots clairs, tantôt cachée par des mots obscurs. Peu importe, lorsqu'une chose est en pleine lumière, que l'un des signes se trouve dans les ténèbres alors que, pendant ce temps, beaucoup d'autres sont dans la lumière.²⁹⁶

²⁹³ WA 18, 604-605.

²⁹⁴ Érasme accuse expressément Luther de se poser, seul, contre l'enseignement commun des Pères : voir toujours D. Érasme, *De libero arbitrio, op. cit.*, f. A3^v.

²⁹⁵ Voir encore, *ibid.*, f. A3^r-A4^v.

²⁹⁶ WA 18, 606, 22-37 : « Hoc sane fateor, esse multa loca in scripturis obscura et abstrusa, non ob maiestatem rerum, sed ob ignorantiam vocabulorum et grammaticae, sed quae nihil impediunt scientiam omnium rerum in scripturis. [...] Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies ? Res igitur in scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc verbis incognitis obscura sint. Stultum est vero et impium, scire, res scripturae esse omnes in luce positae clarissima, et propter pauca verba obscura, res obscuras dictare, Si uno loco obscura sunt verba, at alio sunt clara. Eadem vero es, manifestissime toti mundo declarata, dicitur in scripturis tum verbis claris, tum adhuc latet verbis obscuris. Iam nihil refert, si res sit in luce, an aliquod eius signum sit in

Dire que l'Écriture est claire, c'est dire que la doctrine qui s'en dégage est explicite et non-ambiguë : en ce sens, la *claritas Scripturae* est d'abord une *claritas rerum*, une clarté des choses signifiées. Or, cette clarté – celle des principaux articles de foi dans lesquels se résume la *doctrina sacra*²⁹⁷ – n'est pas incompatible avec une certaine obscurité des mots de l'Écriture dans certains de ses passages particuliers : si la doctrine salutaire a des expressions claires dans toute l'Écriture, il ne s'ensuit pas que toute l'Écriture exprime *partout* clairement la doctrine salutaire. L'opposition des *res* et des *verba* s'articule ainsi à deux autres couples notionnels qu'elle présuppose et complète tout à la fois : celui de l'essentiel et de l'inessentiel d'une part – qui sert, dans l'économie de l'argumentation, à contrer l'assignation érasmiennne de la question de la prédestination à la liste des articles « non nécessaires » et « non évidents »²⁹⁸ ; celui du tout et de la partie d'autre part – selon le principe d'après laquelle la Parole de Dieu résume et contracte d'elle-même l'intégralité de son enseignement dans certains de ses lieux thématiques ou textuels fondamentaux. Dire que l'Écriture est claire, en tout – c'est-à-dire dans l'unité de la doctrine qui s'en dégage – et pour l'essentiel – pour ce qui touche aux vérités nécessaires au salut –, n'est pas inconciliable avec l'aveu d'une obscurité partielle de son langage propre et de sa lettre. On sait toute l'importance de cette distinction dans le cadre de l'entreprise de traduction de la Bible en allemand : en 1530, l'*Épître sur l'art de traduire* reviendra ainsi sur le principe de primauté du sens²⁹⁹, en grande partie contre les attaques précoces de Jérôme Emser, qui, en s'appuyant sur une conception délibérément littéraliste de la traduction, avait recensé 1400 « erreurs » dans la Bible de Luther³⁰⁰.

L'opposition des *res* et des *verba* infléchit donc sensiblement, en 1525, la proclamation luthérienne de la *claritas*, déplaçant le substrat de cette clarté, des paroles littérales de l'Écriture vers l'objet doctrinal qui s'y exprime. Sur le plan conceptuel, ce déplacement achève un mouvement de généralisation entrepris dès les textes polémiques de 1521 : celui qui fait de la clarté une « essence » de la Parole de Dieu, bien davantage qu'une propriété « locale » de ses textes. Ainsi, avec le *De servo arbitrio*, la clarté de l'Écriture devient à la fois autre chose et plus que la somme des clartés des passages scripturaires disputés : elle est clarté d'un ensemble et par là clarté d'une *doctrine*. En tout, ce mouvement de généralisation sera donc

tenebris, cum interim multa alia eiusdem signa sint in luce. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 79.

²⁹⁷ Parmi ces articles, Luther mentionne, dans le passage concerné, « la distinction des trois personnes, l'union de la nature humaine et le péché irrémisssible » : WA 18, 608, 1-2. La séquence de la préface sur la *claritas Scripturae* s'ouvre sur la critique de la distinction érasmiennne des articles fondamentaux et des *adiaphora* : WA 18, 606, 1-4.

²⁹⁸ *Ibid.* L'usage de cette division chez Érasme, témoigne sans doute de l'influence de Chrysostome. Voir sur ce point Greta G. Kroeker, *Erasmus in the Footsteps of Paul: A Pauline Theologian*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 37-40.

²⁹⁹ Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), WA 30/II, 635-646.

³⁰⁰ T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 474.

allé, de 1520 à 1525, dans le sens d'une très nette « doctrinalisation » du *locus de claritate*.

Cette « doctrinalisation » est ici relayée par une récusation radicale de la distinction érasmiennne des *adiaphora* et des points fondamentaux, qui sera pourtant appelée à jouer un rôle argumentatif si déterminant, jusque dans le luthéranisme orthodoxe³⁰¹. L'accusation est relancée au contact d'un argument qui vise à justifier la suffisance des Écritures par l'évidence de sa contraction christologique : « Enlève le Christ des Écritures, que pourras-tu y trouver de plus ? »³⁰² Ce christocentrisme de la *sacra pagina* est à la fois son attribut et sa traction intérieure : sa clarté essentielle et le principe permanent de sa clarification. On ne s'étonnera pas, dès lors, que l'analogie de la foi s'énonce moins ici dans les termes d'une règle de l'exégèse que dans ceux d'une dynamique de composition et d'auto-clarification propre à la Parole de Dieu elle-même : extension de la doctrine, extension de la clarté, extension du prêchable coïncident ainsi dans l'idée d'une entrée christologique de l'Écriture qui définit par elle-même ce qu'on pourrait appeler le « champ d'efficience » de la *claritas*. Or, ce qui se tient en-dehors de ce champ n'a pas à être prêché ni à être su : ce qui n'est pas *clairement* révélé n'est pas notre affaire.

Au-delà même de l'exégèse, la « doctrinalisation » intégrale du savoir théologique aura donc imposé une nouvelle économie de la controverse et de la prédication, où la clarté scripturaire s'impose comme la mesure du légitime et de l'illégitime dans la définition des modalités de diffusion de la « vraie doctrine », autant que dans la détermination critique de son *subjectum*. Ainsi, dans le *De servo arbitrio*, la ligne de partage théologique ne passe plus par la distinction de la vérité essentielle et de la vérité accessoire – articles fondamentaux et *adiaphora* – mais par l'opposition simplifiée de la vérité et des « fables ». Cela vaut pour le choix des thèmes de la controverse :

Par conséquent si le dogme à propos du libre arbitre est obscur ou ambigu, c'est qu'il ne concerne pas les chrétiens ni les Écritures, et qu'il faut tout à fait l'abandonner et le mettre au nombre de ces fables que condamne Paul chez les chrétiens qui se disputent entre eux.³⁰³

Mais aussi pour la prédication :

J'ai dit plus haut que les choses transmises ou prouvées par les Lettres sacrées sont non seulement claires mais salutaires ; qu'elles peuvent donc – bien mieux qu'elles doivent – en toute sécurité être divulguées, apprises et sues ; ainsi donc, ce que tu dis est faux ; qu'elles ne doivent pas « être exposées au tout-venant », si du moins tu parles des choses qui sont dans l'Écriture. Car si

³⁰¹ Voir notamment, à la suite de Bellarmin, *infra*, chap. 7, §3.

³⁰² WA 18, 606, 29.

³⁰³ WA 18, 656, 21-23 : « Proinde si dogma de libero arbitrio obscurum vel ambiguum est, ad Christianos et scripturas non pertinet ac relinquendum est prorsus, numerandumque inter eas fabulas, quas damnat Paulus in Christianis rixantibus. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serv arbitre*, *op. cit.*, p. 167.

tu parles d'autre chose, cela ne nous concerne pas et n'est pas en question, mais tu es en train de gâcher des feuilles de papier et des pages de temps.³⁰⁴

Ce choix des « lieux » fondamentaux de l'Écriture, articulé autour de l'équivalence de la *vérité claire* et de la *vérité salutaire*, se retrouvera partout dans les commentaires bibliques de Luther, en particulier pour assurer un principe de partage entre les énoncés bibliques dont l'obscurité – et donc l'inessentialité – autorisent le complément de la philosophie et des doctrines « païennes », et des passages dont la clarté impose d'emblée une lecture interne, centrée sur le rappel de la vérité fondamentale de la doctrine. Ainsi, le *Commentaire à la Genèse* (1535-1545) pourra-t-il dégager l'espace de légitimité d'une certaine philosophie naturelle, au lieu même où l'Écriture, par ses silences et ses omissions, indique précisément l'absence de contrainte doctrinale³⁰⁵. C'est le cas notamment pour l'angéologie ou les spéculations sur la nature du ciel, qui prennent place ordinairement dans le commentaire du deuxième jour de la Création : Moïse n'ayant « pas pensé à traiter ici [...] la création des anges et leur chute »³⁰⁶, et ayant délibérément omis de préciser le sens exact du *Shamaim* originel³⁰⁷, le théologien pourra consulter avec profit – bien qu'avec encore une certaine parcimonie³⁰⁸ – les doctrines des philosophes ou des Pères sur la question³⁰⁹.

5.4. Clarté interne et clarté externe

Comme en 1521, le problème luthérien de l'exégèse se formule donc d'emblée dans les termes de la controverse théologique. Sa situation de départ n'est pas celle d'un lecteur solitaire, qui, devant l'Écriture, chercherait, au moyen des règles traditionnelles de l'interprétation, à découvrir pour lui-même des significations cachées : elle est celle d'un litige ouvert qu'il s'agit de trancher à l'appui d'une norme de jugement, qui, par définition, ne peut être trouvée dans l'antagonisme des doctrines humaines. La controverse – c'est-à-dire l'émergence de doctrines

³⁰⁴ WA 18, 621, 4-9 : « Iterum lapsus in scripturae et Dei contemptum et iniuriam. Dixi superius, Ea quae sacris literis aut traduntur aut probantur, esse non modo aperta, sed et salutaria, ideo tuto invulgari, disci et sciri posse imo debere, ut falsum sit, quod dicis, non esse prostituenda promiscuis auribus, si de iis, quae in scriptura sunt, dicis. Nam de aliis si dixeris, nihil ad nos, nec in loco dixeris, sed verbis chartas et tempora perdis. » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 100.

³⁰⁵ Voir aussi sur la question Philippe Büttgen, « Comment faire taire les philosophes ? Science, théologie, parole de Dieu », in *id.*, *Luther et la philosophie*, op. cit., en particulier p. 87-98. Plus largement, sur le commentaire de 1535-1545 : Ulrich Asendorf, *Lectura in Biblia. Luthers Genesisvorlesung* (1535-1545), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

³⁰⁶ M. Luther, *Text der Genesisvorlesung* (1535-1545), WA 42, 17, 36-38 : « Hic videtur Moses sui oblitus, quod de duabus maximis rebus nihil agit, nempe de Creatione et lapsu Angelorum, ac tantum corporalium rerum conditionem persequitur... »

³⁰⁷ WA 42, 19, 9-15.

³⁰⁸ Sur l'angéologie, Luther remarque ainsi que l'imagination trompeuse des théologiens se déploie en particulier là « où il n'existe pas de témoignages clairs [scripturaux] » : WA 42, 18, 14-15 : « Sed ita fit, ubi nulla clara testimonia extant, ita plerumque existimant homines temerarii sibi licere fingere quaelibet. »

³⁰⁹ WA 42, 17, 35 – 25, 10.

contradictoires – est le fait générateur. L'Écriture est son instance d'arbitrage. La *claritas* est la condition de sa résolution. La reprise de l'argument déjà « topique » sur la régression à l'infini³¹⁰ des commentaires s'insère ainsi dans une tentative plus générale de réplique à l'objection « consensualiste » des adversaires romains³¹¹. Elle participe d'une inquiétude qui se formule expressément en ouverture de l'*exordium* devant le constat du déséquilibre des forces engagées dans la dispute : « *Reliquus est Lutherus, privatus, nuper natus, cum suis amicis, in quibus neque tanta eruditio, nec tantum ingenium, nec multitudo, nec magnitudo, nec sanctimonia, nec miracula* »³¹².

De ce point de vue, le *De Servo Arbitrio* témoigne de l'attention nouvelle que Luther porte, en 1525, à la question des autorités, notamment face aux problèmes de la condamnation civile des blasphèmes ou de la régulation ecclésiastique des prédications publiques. Le traité est ainsi travaillé de l'intérieur par une structuration constante autour de l'opposition public/privé³¹³, qui définit peut-être la forme définitive d'un couple intériorité/extériorité que Luther aura toujours transfiguré aux tournants décisifs de sa théologie³¹⁴. Paradoxalement, la critique déjà traditionnelle des contaminations du savoir théologique par la « tradition humaine » se conjoint alors avec une réaffirmation prononcée de la nécessité de l'autorité civile et ecclésiastique comme principe de régulation des expressions publiques de ce savoir³¹⁵. Le traité est ainsi surdéterminé par le lexique de la « loi » – civile et judiciaire – et de la « parole publique » ; confirmant, dans ses expressions littéraires, que la Réforme devient magistérielle et politique, à Wittenberg comme à Zurich, au moment même où s'affirme, suivant l'expression de Philippe Büttgen, la nécessité d'un « clergé de la Parole »³¹⁶.

La distinction de la *claritas interna* et de la *claritas externa*³¹⁷ s'adosse de part en part à cette réflexion nouvelle sur les conditions d'une attestation publique des vérités de la foi. On sait que cette distinction assume, dans l'économie polémique du traité, une fonction amphibie, à la fois pour justifier l'origine subjective et non scripturaire des conflits d'interprétation, et pour démarquer, dans son principe, la théologie luthérienne du *Wort Gottes* du mysticisme müntzérien du « Verbe intérieur ». Si la clarté est une propriété objective de l'Écriture en tant que Parole de Dieu, la perception des vérités qui y transparaissent suppose en effet une

³¹⁰ Voir *supra*, chap. 1.

³¹¹ WA 18, 639,13 - 641, 3.

³¹² WA 18, 10-12. À comparer avec la majesté « de tant de théologiens, des académies, des conciles, des évêques et des papes » : WA 640, 5-6.

³¹³ Voir référence précédente, mais aussi *infra*, 5.5.

³¹⁴ Pour le tournant 1520, voir P. Büttgen, « Liberté et intériorité », art. cité, p. 247-284.

³¹⁵ On s'attachera notamment à la longue séquence sur la *claritas externa* : WA 18, 653, 13 – 656-11.

³¹⁶ Voir *supra*, note 34.

³¹⁷ La distinction est traitée en deux temps : WA 18, 609, 4-14, puis WA 18, 653, 13 - 656-11. Voir sur la question, F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, op. cit., p. 82-95 et R. Hermann, « Von der Klarheit der Heiligen Schrift », art. cité, p. 189-209.

condition d'intériorité du côté du sujet « récepteur ». C'est cette condition subjective que Luther nomme, dès la préface, « *claritas interna* » :

Pour parler brièvement, je dirai que la clarté de l'Écriture est double, tout comme est double son obscurité. L'une est extérieure et réside dans le ministère de la Parole ; l'autre est intérieure et se situe dans la connaissance qui est celle du cœur. Si tu as parlé de la clarté intérieure, aucun homme ne peut voir un iota dans les Écritures, sinon celui qui a l'Esprit de Dieu. Tous les hommes ont le cœur obscurci, de sorte que même s'ils disent et s'ils savent proclamer tout ce qui se trouve dans l'Écriture, ils n'en comprennent ou n'en apprennent rien. En résumé, il y a deux espèces de clarté, comme il y a deux espèces d'obscurité dans l'Écriture.³¹⁸

L'emploi du vocabulaire de l'« intériorité », ici comme partout ailleurs chez Luther, ne doit pas tromper³¹⁹. L'intériorité en question n'est pas une disposition mentale au sens moderne du terme, c'est-à-dire au sens où celle-ci trouverait son origine dans le fonds propre du sujet percevant : elle est l'effet de l'action allogène de l'Esprit Saint. L'originalité dans le cas de la double *claritas* réside dans le fait que la clarté intérieure et la clarté extérieure ont ici exactement les mêmes causes : l'Esprit Saint comme Parole et comme illumination³²⁰. Seul le *modus operandi* de cet Esprit diffère : illumination intérieure et préparation à la réception de la Parole d'une part ; délivrance scripturaire de cette Parole – ou répétition pastorale – d'autre part. À ce titre, la *claritas interna* luthérienne apparaît donc davantage comme un instrument de la réception subjective de la Révélation que comme un vecteur alternatif de sa connaissance. Cette *claritas interna* n'ajoute rien au « contenu » de la révélation scripturaire ; elle n'est pas une source de la vérité théologique, mais une condition de son accueil ; elle n'a pas de fonction supplétive, mais une fonction confirmatrice ; elle est le relais de la foi, et non pas le fondement de l'intelligence des choses sacrées. Si la clarté intérieure de l'Esprit éclaire donc l'Écriture, c'est d'abord sur le mode dérivé de la reconnaissance et de l'attestation. Or reconnaissance et attestation sont secondes au regard de ce qui est à attester ou reconnaître. En cela Luther demeure cohérent dans son refus d'admettre la nécessité d'un fondement extra-scripturaire de la Révélation.

Cette position doctrinale par laquelle Luther tente d'échapper aux dérives supposément « spiritualistes » de l'anabaptisme³²¹ tout en justifiant la possibilité

³¹⁸ WA 18, 609, 4-8 : « Et ut breviter dicam, Duplex est claritas scripturae, sicut et duplex obscuritas, Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita, Si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum Dei habet, omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant... » Trad. fr. : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 82.

³¹⁹ Voir sur la question, et dans le contexte d'une discussion plus spécifiquement rattachée au traité *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA 7, 12-38), P. Büttgen, « Liberté et intériorité », art. cité, p. 247-284.

³²⁰ F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, op. cit., p. 88.

³²¹ Sur les rapports de Luther à la « Réforme radicale », outre les études mentionnées *supra*, on pourra se référer aux classiques de Wilhelm Maurer, *Luther und die Schwärmer*, Berlin, Luther Verlagshaus, 1952 ; Hayo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmer um das rechte Verständnis des*

d'une « résistance » subjective à la clarté externe des Écritures³²² pose un certain nombre de problèmes théoriques, notamment quant à l'ordre des présuppositions et des antériorités entre le fait « subjectif » de la foi et le fait « objectif » de la proclamation de la Parole de Dieu. Du traitement calvinien du thème du témoignage intérieur du Saint-Esprit dans la première partie de *l'Institution de la religion chrétienne*³²³, au relatif reflux du « principe d'intériorité » qui s'atteste dans les systématisations post-tridentines de la doctrine réformée de l'Écriture³²⁴, la question des conditions subjectives de la réception de la « vraie doctrine » – autrement dit la question du rapport entre compréhension et illumination – demeurera constamment au cœur de la controverse de la *claritas*. La difficulté pourrait s'énoncer ainsi : que vaut encore l'autorité de l'Écriture si la clarté objective de sa doctrine suppose, pour être comprise, le relais d'une condition subjective de régénération ? Ou, pour le dire autrement, et dans le contexte des polémiques qui agitent Wittenberg en 1525 : comment tout à la fois affirmer la nécessité d'une révélation intérieure pour la connaissance des vérités salutaires et s'opposer à ceux qui professent la suffisance – ou même seulement la primauté – de cette révélation ? Cette dernière formulation nous reconduit au cœur de la polémique avec les *Schwärmer*.

5.5. Contre les *Schwärmer* : le pastorat

En 1525, la difficulté est manifestement déjà perçue, ce qui explique pourquoi le traitement ultérieur de la distinction, dans les dernières pages de *l'exordium* manifeste un certain nombre de déplacements sensibles, au regard des propositions qui s'expriment quelques pages avant, dans l'extrait cité plus haut. Laissons ici aussi la parole au texte :

Nous disons donc : les esprits doivent être éprouvés et approuvés par un double jugement. D'abord, un jugement intérieur grâce auquel chaque homme, illuminé par l'Esprit Saint ou par un don particulier de Dieu en vue de son salut juge et discerne avec certitude les dogmes et les pensées. [...] Cette certitude s'applique à la foi, et elle est nécessaire à quiconque, aussi au chrétien comme personne privée. C'est ce que nous avons appelé plus haut la clarté intérieure de l'Écriture sainte : c'est peut-être à elle qu'ont pensé ceux qui t'ont répondu qu'on devait juger de tout selon l'esprit. Mais ce jugement ne peut être profitable qu'à celui qui le porte, et ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. [...] C'est pourquoi le second jugement est un jugement extérieur, en vertu duquel nous jugeons les esprits et les doctrines non seulement pour nous-mêmes, mais aussi pour les autres et en vue de leur salut. Ce jugement-là appartient à ceux qui exercent un ministère public et une charge extérieure s'agissant de la Parole : cela appartient au plus haut point à ceux qui sont les

Gesetzes Mose, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, Karl G. Steck, *Luther und die Schwärmer*, Zurich, Evangelischer Verlag, 1955.

³²² Voir à ce sujet WA 18, 657-660.

³²³ Voir *infra*, chap. 6, §2.

³²⁴ Voir *infra*, chap. 4 et 7.

maîtres et les hérauts de la parole. Nous nous en servons lorsqu'il s'agit de raffermir ceux qui sont faibles dans la foi et réfuter nos contradicteurs. C'est ce que nous avons appelé plus haut la clarté extérieure de l'Écriture Sainte. Nous disons donc que l'Écriture doit être le juge qui éprouve tous les esprits en face de l'Église.³²⁵

La distinction de la *claritas interna* et de la *claritas externa* est ici indexée à une partition inédite entre la sphère de la conscience privée et le domaine de la Parole publique. Cette indexation est assortie d'une hiérarchie, dont la formule est également nouvelle : la clarté intérieure n'est utile qu'à « celui qui la porte ». La clarté extérieure est la propriété d'un « juge » – l'Écriture – « qui éprouve tous les esprits en face de l'Église »³²⁶ : sphère privée contre extension universelle. L'opposition touche au cœur du rapport entre controverse et prédication. Deux remarques s'imposent.

1/ La première concerne l'idée que Luther se fait du rapport entre clarté et controverse. Il faut prendre au mot l'identification établie ici entre jugement et *claritas*. Cette identification recouvre pareillement les deux formes de la clarté, interne et externe, leur différence renvoyant d'abord aux possibilités de leur certification comme principe d'une vérité collective. Ainsi, la *claritas interna* est un jugement privé, par lequel le « discernement des doctrines » – c'est à dire la discrimination de leur vérité ou de leur fausseté – est donné dans la certitude de la conscience. À l'inverse, la *claritas externa* est un jugement public par laquelle il s'agit, d'une part de « raffermir la foi », et d'autre part de « réfuter les contradicteurs »³²⁷. Cette configuration nouvelle du couple intériorité/extériorité autour de l'opposition privé/public explique l'analogie développée par la suite avec l'interprétation judiciaire de la loi : de la même manière que le règlement d'un litige civil suppose l'existence d'une norme stable qui puisse guider l'examen judiciaire et lui transmettre son autorité, l'arbitrage d'une controverse théologique implique l'existence d'un canon de la foi, en l'absence duquel l'ensemble des interprétations ultérieures sont elles-mêmes condamnées à l'obscurité. Significativement, cette analogie judiciaire s'intègre à la série des « preuves » de la *claritas Scripturae*, à la suite de la citation de Dt 17 :

³²⁵ WA 18, 653, 13-28 : « Nos sic dicimus : duplici iudicio spiritus esse explorandos seu probandos. Uno interiori, quod per spiritum sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se suaque solius salute illustratus certissime iudicat et discernit omnium dogmata et sensus. [...] Haec ad fidem pertinet et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius appellavimus interiorem claritatem scripturae sanctae. Hoc forte voluerunt, qui tibi responderunt, Omnia esse iudicio spiritus decernenda. Sed hoc iudicium nulli alteri prodest, nec de hoc quaeritur in hac causa. [...] Ideo alterum est iudicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, certissime iudicamus spiritus et dogmata omnium. Hoc iudicium est publici ministerii in verbo et officii externi et maxime pertinet ad duces et praecones verbi ; Quo utimur dum infirmos in fide roboramus et adversarios confutamus. Hoc supra vocavimus externam scripturae sanctae claritatem. Sic dicimus : Scriptura iudice omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 159-160.

³²⁶ « Scriptura iudice omnes spiritus in facie Ecclesiam esse probandos », WA 18, 653, 28.

³²⁷ WA 18, 653, 26.

Mais comment jugeront-ils si la Loi du Seigneur n'est pas extérieurement très claire, de manière à leur donner satisfaction ? Autrement il aurait suffi de dire : ils jugeront selon leur propre esprit. Il en va de même dans l'administration des peuples : toutes les causes sont tranchées au moyen des lois. Mais comment pourraient-elles être tranchées si les lois n'étaient pas très certaines et mises dans une pleine lumière devant le peuple ? En effet, si les lois sont ambiguës et incertaines, non seulement aucune cause ne pourra être démêlée, mais encore les coutumes authentiques ne pourront se maintenir³²⁸.

Ce développement s'insère dans un long excursus qui répète, avec les différentes figures de l'autorité pastorale – prophètes, apôtres, prédicateurs³²⁹ – l'argument de 1521 sur la régression à l'infini, des commentaires³³⁰. L'argument vise à accuser la pétition de principe de ceux qui seraient tentés de conclure de l'obscurité de la Bible à l'autorité interprétative des traditions ecclésiastiques. Une interprétation, qu'elle soit judiciaire ou exégétique, ne crée pas d'autorité normative, mais dit, pour un cas donné, les modalités de l'application possible de la norme générale aux circonstances particulières du litige. Une interprétation ne peut donc rendre clair ce qui ne l'est pas au départ, sauf à se substituer à son autorité en y ajoutant une norme externe de clarification. Nous nous trouvons renvoyés par là au problème des rapports entre obscurité et insuffisance dans l'autorité dogmatique de la Bible : aucun « docteur » ne peut prétendre rendre claire la Parole de Dieu s'il ne se constitue pas lui-même, dans le geste de cette prétention, comme une autorité alternative. Dans les rapports d'interprétation, clarté et autorité sont en effet des propriétés qui se transmettent de la décision interprétative au texte qui en est la norme, sous la condition que la première demeure fidèle au second. À la question qui fournira, dès les années 1520, la formule de l'une des principales objections catholiques à la doctrine luthérienne de la *claritas* : *si l'Écriture est claire, pourquoi l'interprète-t-on* ?³³¹, Luther, répond donc d'avance par un effet d'interversion : *si l'Écriture était obscure, que pourraient bien valoir ses interprétations* ?³³²

2/ La seconde remarque touche au problème plus spécifique de la prédication. Le passage cité assure la mise en forme de ce qui s'avouera comme un axiome constant de la théorie pastorale protestante : *praedicatio verbi Dei est verbum Dei*³³³. Le problème de cette prédication s'énonce ici au point de rencontre de la

³²⁸ WA 18, 654, 4-10 : « Quomodo autem iudicabunt, nisi Lex Domini sit externe clarissima, qua illis satis fieret ? Alioqui satis erat dicere : iudicabunt secundum spiritum suum. Quin sic habet in omni administratione populorum, ut omnes omnium causae per leges componantur. Quomodo vero componi possent, nisi leges essent certissimae et ipsa plane lumina in populo ? Si enim leges sunt ambiguae et incertae, non solum nullae caussae expedirentur, sed nec ulli mores certi constarent. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 161.

³²⁹ WA 18, 655, 11-29 : « Et quid faciunt Apostoli ? [...] Et quid faciunt qui adhuc hodie praedicant ?... » Voir la citation en exergue, *supra*, introduction, p. 5.

³³⁰ Pour l'Assertio : WA 7, 96 ; pour le traité *Contre Latomus* : WA 8, 99.

³³¹ Bellarmin en offre une formulation exemplaire : voir *infra*, chap. 7, §2.

³³² WA 18, 655, 23-25.

³³³ La formule a son lieu dans le premier article (« *De scriptura sancta* ») de la seconde confession helvétique, « *Confessio Helvetica posterior* » in *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, Niemeyer, 1840, p. 467. Voir sur la question, chez Bullinger,

critique des *Schwärmer* et de la thématization de la clarté externe. Si l'illumination intérieure de la Parole de Dieu est une condition nécessaire de la foi et du discernement « personnel » de la vérité ou de la fausseté dans la doctrine chrétienne, elle manque en même temps du critère d'authentification qui lui permettrait de s'imposer comme une prétention légitime dans le règlement public des controverses :

Que ferons-nous donc ? L'Église est cachée, les saints dérobés à la vue. Que croirons-nous ? Et qui ? Qui nous donne la certitude ? D'où connaissons-nous l'Esprit ? [...] Ce n'est pas avec des preuves fournies par la science, la vie, le talent, le grand nombre, le prestige, l'ignorance, l'absence de culture, le petit nombre ou la basse condition que nous éprouverons les esprits. Je n'approuve pas non plus ceux qui trouvent un refuge bien à eux en se vantant d'avoir l'Esprit. Car c'est une guerre suffisamment rude que j'ai eue cette année-ci, et que j'ai encore avec ces fanatiques qui soumettent les Écritures à l'interprétation de leur propre esprit. Et c'est seulement pour ce motif aussi que j'ai attaqué le Pape, dans le royaume de qui rien n'est devenu plus répandu et plus admis que ce bruit selon lequel, les Écritures étant obscures et ambiguës, il faut en demander au Siège apostolique de Rome l'Esprit qui les interprète.³³⁴

Tout se noue ici dans le double sens du « *spiritus* », sur lequel Luther joue constamment pour marquer à la fois l'écart de l'homme à Dieu, et la menace constante d'une interversion de leurs rapports d'autorité. Le *spiritus* est l'esprit humain comme principe d'obscurcissement des vérités de la foi ; le *Spiritus* est la Parole de Dieu, comme arbitre des litiges doctrinaux, c'est-à-dire précisément comme instance du jugement des esprits au premier sens du terme. L'« esprit » des « fanatiques » pourrait, dans un contexte de controverse publique, se confondre avec une illumination divine si la conscience privée de l'interprète n'était pas dans son principe subordonnée à une règle objective de conformité. Il faut donc que la charge de l'arbitrage des controverses de la foi revienne entièrement à la responsabilité de la clarté externe – c'est-à-dire à l'Esprit de Dieu comme Parole révélée, prêchée *et* écrite. Cette Révélation a une seule source – l'Écriture – et un seul véhicule – la prédication. De cette prédication, la clarté scripturaire est à la fois la présupposition et la fin. Par la mise en œuvre de son ministère propre, dans la réfutation des fausses doctrines et dans la proclamation de la grâce, elle est, elle-même, *claritas* :

Gottfried W. Locher, « *Praedicatio verbi dei est verbum dei*: Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers », *Zwingliana* 10 (1954-1958), p. 47-57.

³³⁴ WA 18, 652, 23 – 653, 4 : « Quid igitur faciemus ? Abscondita est Ecclesia, latent sancti. Quid ? Cui credemus ? Seu ut tu argutissime disputas : Quis nos certos facit ? Unde explorabimus spiritum ? [...] Non enim eruditionis, vitae, ingenii, multitudinis, dignitatis, inscitiae, ruditatis, paucitatis humilitatisve argumentis spiritus explorabimus. Neque illos probo, qui refugium suum ponunt in iactantia spiritus. Nam satis acre mihi bellum isto anno fuit et adhuc est cum istis Phanaticis, qui scripturas suo spiritui subiiciunt interpretandas, quo nomine et Papam hactenus insectatus sum, in cuius regno hac voce nihil vulgatus aut receptus est, Scripturas esse obscuras et ambiguas, oportere spiritum interpretem ex sede Apostolica Romae petere... » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, op. cit., p. 158-159.

Et que font ceux qui, encore aujourd'hui, prêchent expliquent et clarifient l'Écriture ? Si cette Écriture qu'ils clarifient [*declarant*] est obscure, qui nous assure que leur clarification soit certaine ? À nouveau une autre clarification ? Mais qui la clarifiera, elle encore ? Il y aura ainsi progression à l'infini !³³⁵

L'ambivalence, délibérément entretenue, entre les deux sens du verbe « declaro »³³⁶ – proclamer et « faire voir » – rend intraduisible, dans le contexte, ce terme que nous rendons ici par « clarifier ». S'il s'agit en effet d'une clarification, c'est bien l'une de celle qui tient sa propre clarté de ce qu'elle vise en même temps à rendre clair. La prédication luthérienne est une répétition de l'Écriture. Ses lieux sont ceux que l'Écriture professe, et dont l'Écriture professe la centralité. Sa méthode est celle que l'Écriture met en œuvre, et dont l'Écriture atteste la mise en œuvre. Si Luther peut revendiquer, contre la prétention « fanatique » de la révélation intérieure, l'autorité de la prédication publique comme test d'authentification des vérités de la foi, c'est précisément en raison de cette identité, présumée, du *Verbum Dei* et du *Verbum Dei* répété dans la prédication pastorale. Cette prédication est aussi, et par nature, une controverse. Son autorité tient à la monstration, qu'elle donne, d'une Parole qui dicte elle-même les règles de sa monstration. Dans les prémisses de la réflexion luthérienne s'énonce ainsi une triple identification, et une triple réflexion. Le premier moment dit l'identité des règles de la composition de l'Écriture, des règles de l'interprétation de l'Écriture et des règles de la prédication de l'Écriture. Le second énonce la réplication à l'infini de la réflexivité scripturaire : l'Écriture fait, montre les règles selon lesquelles elle fait, montre les règles selon lesquelles elle montre les règles selon lesquelles elle fait etc. L'indiscernabilité de la Parole et de sa prédication n'a pas d'autre présumé : il y va là d'une véritable théologie de la controverse comme instance de mise à l'épreuve des esprits – lieu d'émergence des vérités de la foi.

L'opposition aux *Schwärmer* aura ainsi imposé au thème de la *claritas* un double rabattement. Le premier s'opère dans la supériorité reconnue à la clarté externe, qui participe d'une inversion terme à terme des hiérarchies mystiques de l'*Innere* et de l'*Aussere Wort*. Chez Tauler, comme plus tard chez Karlstadt³³⁷ ou Hans Denck³³⁸, le Verbe intérieur désigne en effet le principe d'illumination qui active la Parole morte des Écritures en éclairant, *in foro interno*, sa signification

³³⁵ WA 18, 655, 21-25 : « Et quid faciunt, qui adhuc hodie praedicant, Scripturas interpretantur ac declarant ? At si obscura est scriptura, quam declarant, Quis nos certos facit, ipsam eorum declarationem esse certam ? Alia nova declaratio ? Quis et illam declarabit ? Ita fiet progressus in infinitum. » Trad. fr. [modifiée] : M. Luther, *Du Serf arbitre*, *op. cit.*, p. 164-165.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Voir à ce sujet toujours R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 174-297.

³³⁸ Sur le mysticisme de Hans Denck, et la distinction de l'*Innere* et l'*Aussere Wort*, on se rapportera ici notamment à Clarence Bauman (éd), *The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts*, Leyde/New York, Brill, 1991 ; Gottfried Seebaß, *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002.

spirituelle³³⁹. Si l'Écriture est donc bien le *medium* nécessaire de la Révélation, cette Révélation requiert en même temps d'être « vivifiée » par le Saint-Esprit dans l'intériorité d'une âme préalablement soumise aux ascèses du « renoncement au monde »³⁴⁰. En bref, l'*Innere Wort* éprouve et relève l'*Aussere Wort* par le jeu d'une opération dont le théâtre est d'abord subjectif : *spiritus hominis*. Au regard de ce schéma mystique, dont on trouverait des réminiscences évidentes chez Müntzer lui-même³⁴¹, la dialectique luthérienne de la *claritas interna* et de la *claritas externa* agit à front renversé : c'est l'Écriture qui éprouve l'« esprit subjectif » en éclairant et en confirmant publiquement son « orthodoxie » doctrinale. L'Esprit Saint n'est donc pas une illumination matériellement ou formellement extérieure aux lettres sacrées : il est, au sens le plus strict, *vera doctrina – proprius spiritus* ; doctrine de l'Écriture. Avec l'invocation de la clarté externe, on pourrait parler, contre Hegel et par provocation, d'une pure et simple « évacuation de l'intériorité par la foi luthérienne »³⁴².

Mais cette évacuation brutale de l'intériorité est encore intensifiée dans le deuxième rabattement qu'opère ici la dialectique de la *claritas externa* : celle qui, de l'Écriture, se prolonge dans l'exaltation inédite de l'autorité des prédications publiques. En 1525, ce n'est pas la Bible *comme livre* que Luther oppose aux « fanatiques » de la clarté interne : c'est le « jugement externe » de la Parole de Dieu comme parole ouverte et prêchée *coram ecclesia*³⁴³. La dispute et la prédication apparaissent ainsi comme les instances de la manifestation de la *vera doctrina*, dans un mouvement intellectuel où l'émergence du « clergé de la Parole » se justifie, dans son principe, par un étrange critère de « publicisation » des vérités théologiques. Ce qui n'est pas prêchable publiquement doit être rejeté comme hérésie : en 1525, la vérité luthérienne de la foi s'éprouve par le fait accompli des « réussites » politiques de la Réforme. Dans sa correspondance, comme dans son traité de 1528 *Von der Widertauffe*, Luther reprochera ainsi aux *Schwärmer* d'être des « *Schleichern und Winkelpredigern* »³⁴⁴ omettant délibérément que les politiques de répression défendues par les Réformateurs n'étaient pas entièrement étrangères à cet ésotérisme forcé des prêches anabaptistes. Dissimulation et clandestinité valent alors comme le principe d'une disqualification durable, séparant le bon grain réformateur de l'ivraie « fanatique » dans un principe de filtrage qui fait de la réussite historique de la Réforme un *signe* de sa vérité

³³⁹ *Ibid.*, p. 21-50.

³⁴⁰ *Ibid.* et R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 209-212, 238-246.

³⁴¹ Voir par exemple T. Müntzer, *Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg*, *op. cit.*, p. 131-142.

³⁴² Hegel parlait dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, d'une « élimination de l'extériorité par la foi luthérienne ». Voir au sujet de cette citation, P. Büttgen, « Liberté et intériorité », art. cité, note 1, p. 247.

³⁴³ WA 18, 653, 28.

³⁴⁴ S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 128-129. Le traité *Von der Widertauffe an zwen Pfarhern* paraît à Wittenberg, chez Wachter, en 1528. Le texte est reproduit dans le volume 26 de la Weimar Ausgabe : WA 26, 137-173.

doctrinale. *La vérité par l'histoire* : il fallait toute la certitude de son destin providentiel pour que Luther intègre ce fait de l'institutionnalisation civile à la liste reçue des marqueurs des vérités de la foi.

6. *Melanchthon face aux anabaptistes : un tournant « traditionnaliste » ?*

À la suite de l'exécution de Thomas Müntzer à Muhlhausen et du retrait de Karlstadt de la scène des controverses³⁴⁵, Melchior Rink s'impose, dans la deuxième moitié des années 1520, comme la figure majeure de l'anabaptisme saxon³⁴⁶. Sur le plan intellectuel, sa théologie apparaît comme une synthèse intégrative des différentes tendances de la première « Réforme radicale ». Un accent mystique témoigne ainsi de l'influence personnelle de Thomas Müntzer et de Hans Denck³⁴⁷, sans que Rink ne s'écarte toutefois pleinement d'une inclination bibliciste qui fait de l'Écriture sacrée – et de son interprétation littérale – la norme essentielle des choses de la foi³⁴⁸. L'argumentation scripturaire en faveur du baptême des croyants renvoie de ce point de vue aux enseignements des *Brüder*³⁴⁹, davantage qu'au spiritualisme des premiers anabaptistes de Thuringe. Et si ce littéralisme n'empêche pas, par ailleurs, le choix d'une interprétation figurative de l'eucharistie³⁵⁰, Rink et ses disciples (Köhler et Scheffer notamment) ne semblent pas avoir été clairement spiritualistes, en ce sens précis où ils auraient récusé le principe d'une médiation nécessairement scripturaire de la Révélation³⁵¹. En particulier, Rink n'invoque jamais l'autorité des rêves, des visions ou de quelque autre forme de révélation « personnelle »³⁵², se démarquant en cela des figures du « fanatisme » que Luther visera encore dans son traité sur les *Widertäufer*. Sur la question spécifique du baptême des enfants, Rink critique en outre les arguments typologiques de Johannes Bade et de Zwingli, dans une argumentation qui témoigne d'une filiation intellectuelle évidente avec Balthasar Hubmaier. Reprenant le *topos* de la supériorité de la nouvelle alliance, Rink oppose à ce titre le « joug » de la

³⁴⁵ Retrait provisoire, notamment après 1525 : A. N. Burnett, *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy*, *op. cit.*, p. 54-75.

³⁴⁶ Nous prenons ici « saxon » dans une acception qui déborde en partie la Saxe électorale – surtout par opposition à l'anabaptisme du Saint-Empire méridional. Sur Melchior Rink (de fait surtout actif dans la Hesse), et son rapport aux Réformateurs de Wittenberg, voir S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 75-113.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 75-79.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 85-87.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 87.

³⁵² Ce qui, contrairement aux affirmations luthériennes, n'est pas non plus le cas de Karlstadt : voir à ce sujet R. J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, *op. cit.*, p. 261-265. S. Oyer note toutefois que Römer ou Storger – au-delà de Müntzer lui-même – « did rely on dreams » : *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 88.

circoncision lévitique – institution de la Loi et de la contrainte – à la délivrance du baptême chrétien comme signe de la grâce et de la résurrection³⁵³.

À sa manière, l'existence précoce de cette tendance « bibliciste » dans l'Allemagne centrale contribuera à déterminer le contenu intellectuel de la première réplique des théologiens de Wittenberg : si Luther restera marqué jusqu'au bout par le mysticisme révolutionnaire de la Thuringe, Melanchthon et Menius³⁵⁴ intégreront, dès la fin des années 1520, les arguments littéralistes de l'anabaptisme helvétique à leurs nomenclatures des *doctrinae anabaptistorum*³⁵⁵. De fait, dans la définition de la catégorie critique de « *Schwärmer* », Melanchthon joue, à Wittenberg, un rôle sans doute plus important et plus durable que Luther lui-même³⁵⁶. Le constat ressortit pour l'essentiel à la posture radicalement répressive que le *Praeceptor Germaniae* adoptera jusqu'à sa mort³⁵⁷, tranchant nettement avec l'image irénique qui prédomine lorsque l'on considère uniquement le plan de la controverse avec l'Église de Rome. À Wittenberg, et plus largement dans les territoires luthériens de l'Empire, Melanchthon se sera ici remarqué par son intransigeance : intransigeance doctrinale d'abord, par sa condamnation univoque et insistante de l'hérésie³⁵⁸ ; intransigeance politique ensuite, par son incitation systématique à l'exécution des hérétiques³⁵⁹.

Cette intransigeance fait écho à un traumatisme intellectuel et personnel qui transparaît, à partir de 1527, dans presque tout le corpus du *Praeceptor*. À l'été 1527, Melanchthon parcourt ainsi pendant deux mois les Églises de la Saxe électorale, se confrontant directement aux « Karlstadiens » et aux anabaptistes, notamment dans les territoires de la Thuringe³⁶⁰. De cette rencontre naîtra une association d'idées, peut-être fortuite dans sa genèse, mais non moins insistante dans ses effets intellectuels : celle d'une consécution – sans doute pour partie réversible – entre l'émergence des communautés anabaptistes et le délabrement de l'instruction théologique³⁶¹. Dans le rapport qu'il présente au Prince électeur le 13 août 1527, les deux motifs se trouvent déjà conjoints : déplorant l'amateurisme et le manque de formation des pasteurs, Melanchthon conclut en rappelant la persistance des pratiques du rebaptême ou de la messe symbolique dans les

³⁵³ *Ibid.*, p. 79.

³⁵⁴ Sur le rapport de Menius aux anabaptistes, voir ici encore *ibid.*, p. 179-210. Justus Menius, qui par sa position géographique à Mühlberg était plus directement confronté aux anabaptistes que les Réformateurs de Wittenberg, rédige en 1530 un *Der Wiedertauffer Lehre und Geheimniss* (Wittenberg, N. Schirlentz) préfacé par Luther.

³⁵⁵ Sur cette classification, voir notamment l'ouvrage de Menius (*id.*).

³⁵⁶ C'est en tout cas la conclusion – convaincante à mon sens – de S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 40.

³⁵⁷ Sur le rapport de Melanchthon aux anabaptistes, voir *ibid.*, p. 140-178 ; Robert Stupperich, « Melanchthon und die Täufer », *Kerigma und Dogma* 3 (1957), p. 150-170 ; James M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God. Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon*, Leyde/Boston, Brill, 2005, p. 68-110.

³⁵⁸ S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 154-156, 168-169.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 156.

³⁶⁰ Sur la chronologie et les événements de ce parcours, voir *ibid.*, p. 142-143.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

territoires de l'électorat³⁶². On ne s'étonnera pas, dès lors, que l'émergence du thème anti-*Schwärmer* ait été contemporaine d'une insistance nouvelle sur les apports des traditions de l'Église antique ou de l'érudition profane. Cette réhabilitation de la tradition est la réplique immédiate que Melanchthon oppose aux « carlstadiens », en même temps que le principe pédagogique qui préside à la réforme subséquente des études dans la Saxe. Elle constitue aussi la principale figure que revêt, à Wittenberg, l'infléchissement magistériel de la *sola Scriptura*. On le lira ici à l'aune de trois marqueurs, par ailleurs bien documentés : la réhabilitation de la tradition patristique, la réaffirmation de l'autorité des symboles de l'Église antique et la restauration de la philosophie³⁶³.

6.1. Réhabilitation de la tradition patristique

Melanchthon rédige son premier grand traité anti-anabaptiste en janvier 1528³⁶⁴, quelques mois seulement après son séjour en Thuringe. L'ouvrage, publié en latin et traduit immédiatement en allemand par Justus Jonas, connaît, la même année, une dizaine de rééditions³⁶⁵. Toujours en 1528, une nouvelle version des *Scholia in Epistulam Pauli ad Colossenses*³⁶⁶, largement inchangée pour le reste, ajoute à la discussion de *magistratibus*, une argumentation formalisée contre le séparatisme anabaptiste³⁶⁷. Plus tard, dans l'édition de 1535 des *Lieux communs théologiques*³⁶⁸, le *locus de sacramentis*³⁶⁹, comme celui sur les magistrats³⁷⁰, consacrent une part importante de leurs développements à la critique des *Schwärmer*, reprenant un excursus de *baptismo infantium* qui avait été inséré dans l'édition de 1528 des *Loci communes*³⁷¹. Dans le cas de l'argumentation sur le baptême des enfants, la réfutation vise chaque fois une tendance littéraliste de l'anabaptisme, et témoigne

³⁶² Le rapport – absent du *Corpus Reformatorum* – est reproduit dans Otto Clemen, *Supplementa Melanchthoniana*, Leipzig, Grunow, 1879, vol. 1, Abt. 6, p. 369.

³⁶³ Sur le rapport de Melanchthon à la patristique et à la tradition, on pourra se rapporter à Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum*, op. cit. ; E. P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought*, op. cit., en particulier p. 108-137 sur la question de la continuité du rapport de Melanchthon à la patristique ; Timothy J. Wengert, « 'Qui vigilantissimis oculis veterum omnium commentarios excusserit' : Philip Melanchthon's Patristic Dxegeesis », in *id.*, *Philip Melanchthon. Speaker of the Reformation*, Burlington, Ashgate, 2010, p. 115-134. Günter Frank, « Die Kirchenväter als Apologeten der natürlichen Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Neuzeit », in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, éd. G. Frank et al., Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2005, p. 253-276.

³⁶⁴ Philippe Melanchthon, *Adversus anabaptistas iudicium* (1528), MSA 1, 272-295.

³⁶⁵ Sur l'*Adversus anabaptistas*, voir S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, op. cit., p. 144-156. Ici p. 144.

³⁶⁶ La version de 1528, parue chez Joseph Klug à Wittenberg, n'est pas reproduite dans le *Corpus Reformatorum* ou dans l'édition des *Melanchthons Werke* de Stupperich. Pour l'édition de 1527, voir MSA 4, 209-304.

³⁶⁷ Voir à ce sujet, J. M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God*, op. cit., p. 72-73.

³⁶⁸ Philippe Melanchthon, *Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthe* (1535), CR 21, 331-560.

³⁶⁹ Pour la partie de *baptismo* : CR 21, 471-476.

³⁷⁰ « De magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum » : CR 21, 542-554.

³⁷¹ Voir à ce sujet S. Kusakawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, op. cit., p. 63.

de la diffusion précoce, en Saxe électorale, des écrits d'Hubmaier et plus généralement des *Brüder* du Saint-Empire méridional. Les sources exactes de l'*Adversus Anabaptistas* restent difficiles à identifier : Melanchthon, contrairement à Justus Menius, ne semble pas avoir lu Melchior Rink, et rien ne permet non plus d'affirmer qu'il ait connu directement les premiers écrits des Frères Suisses³⁷². En insistant toutefois sur les limites de l'exégèse littérale des textes scripturaires sur le baptême, le traité témoigne de l'intégration indirecte des tendances biblicistes de l'anabaptisme : si l'inclination plus mystique de Müntzer survit à la même époque en Thuringe au travers des enseignements de Römer³⁷³, l'existence d'une argumentation scripturaire contre le baptême des enfants dut paraître suffisamment importante aux yeux de Melanchthon pour justifier une réfutation séparée.

Dans l'économie du traité de 1528, l'argument traditionnaliste assume une fonction polémique inédite. Cette tradition est d'abord celle des Pères : Origène, Augustin, Cyprien ou Chrysostome sont invoqués en ouverture de la section *de baptismo infantium*³⁷⁴, précédant dans l'ordre de la démonstration la discussion proprement scripturaire. Ainsi, dans un développement où le recours à l'*auctoritas patrum* est significativement arrimée à l'absence d'un témoignage « clair » et « certain » de l'Écriture en faveur du baptême des croyants, l'*Adversus Anabaptistas* inverse ainsi la fonction critique de l'argument sur la *claritas* en renvoyant aux anabaptistes la charge de la réfutation des Pères :

C'est un fait que le baptême des enfants est prouvé par les anciens auteurs de l'Église. Car Origène et Augustin écrivent qu'ils l'ont reçu des apôtres. Et de même, Cyprien, Chrysostome et Augustin contre Julien, le déduisent clairement des conséquences du péché. Je préférerais commencer par là, parce qu'il est utile de savoir ce que les anciens ont jugé au sujet de ces choses si importantes, et il ne faut pas s'opposer à eux sans des témoignages clairs et certains de l'Écriture.³⁷⁵

Sans doute les termes de la formule luthérienne sont-ils apparemment inchangés dans cette évocation – négative – de la *perspicuitas Scripturae*. La structure de l'argument témoigne toutefois d'une différence d'accent capitale : ce sont les Pères, et non plus l'Écriture qu'il s'agit de défendre ici. En 1528, Melanchthon adjoint ainsi une remarquable réciproque patristique à l'implication qui organisait, sept ans plus tôt, le rapport des Pères à la clarté de l'Écriture. Si une doctrine fondée dans un témoignage scripturaire évident ne peut être infirmée par un argument patristique, inversement l'autorité des Pères ne peut être non plus contredite sans un

³⁷² S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 179.

³⁷³ *Ibid.*, p. 88.

³⁷⁴ MSA 1, 281.

³⁷⁵ MSA 1, 281, 22-29 : « *Baptismum infantium constat a veteribus scriptoribus Ecclesiae probari. Nam Origenes et Augustinus scribunt, ab Apostolis receptum esse. Et Cyprianus, Chrysostomus et Augustinus adversus Iulianum, item de peccatorum meritis clare probant. Hoc praefari volui, quia potest scire, quid veteres iudicaverint de re tanta, ne est ab illis sine certis et perspicuis scripturae testimoniis dissentendum.* »

témoignage clair de l'Écriture. En bref, le consensus patristique emporte désormais avec lui une *présomption de vérité*.

En 1535, dans les développements des *Loci communes* sur les sacrements, Melancthon mentionne encore les mêmes Origène, Augustin et Cyprien, en témoignage des pratiques baptismales de la *vetustissima Ecclesia*³⁷⁶. Dans chaque cas, l'argument patristique est à la fois *a priori* et généraliste : il précède le recensement des sources bibliques, et vise, par l'accumulation des *auctores*, à témoigner d'un *consensus* de l'Église antique dans la question disputée³⁷⁷. Le recours aux Pères contre les anabaptistes n'est donc ni sporadique ni partiel : il emprunte sa force polémique à la réhabilitation d'une forme d'argumentation fondée en dernier ressort sur la généralisation d'une véritable *auctoritas patrum*³⁷⁸. Cette autorité déborde celle d'une source théologique qui n'offrirait aux doctrines scripturaires qu'une confirmation *a posteriori* : elle vaut comme principe d'arbitrage là où l'émergence des litiges doctrinaux rend la source biblique impraticable en soi. Si Melancthon ne contredit pas en cela le principe de la suprématie scripturaire dans l'absolu, le consensus patristique n'en laisse pas moins de s'imposer *de facto* comme une autorité seconde en cas de conflit d'interprétation.

Le spectre de cette autorité est délimité en amont par l'identification d'une série de *loci ambigui* qui organisent, notamment dans le traité ultérieur *De ecclesia et autoritate verbi Dei*, le commentaire des Pères³⁷⁹. Or, la reconnaissance de ces *loci ambigui* n'affecte pas seulement la définition des modalités de l'usage légitime de l'autorité patristique : elle témoigne aussi des infléchissements que subit, avec la controverse anabaptiste, la doctrine wittenbergeoise de la clarté de la Bible. Reconnaître l'existence de « lieux ambigus » dans la doctrine chrétienne, c'est en effet prendre au sérieux la réalité d'une controverse dont l'Écriture seule ne paraît plus pouvoir régler le *terminus*. Et si l'argument d'un usage seulement confirmatif de l'*auctoritas patrum* prévaudra jusqu'au bout dans la polémique de Melancthon

³⁷⁶ CR 21, 473.

³⁷⁷ Le verbe employé – *probere* – est d'importance : « Nam vetustissimi scriptores Ecclesiastici probant baptismum infantum », CR 21, 473. La discussion scripturaire est ici seconde : CR 21, 474-475.

³⁷⁸ Contre la thèse d'un usage seulement « confirmatif » des Pères. Voir à ce sujet notamment P. Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, p. 13-14, 239-240 et les nuances d'I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.*, p. 329-330.

³⁷⁹ Philippe Melancthon, *De ecclesia et de autoritate verbi Dei* (1539), CR 23, 585-642. L'ouvrage se présente comme un manuel des usages des Pères pour la controverse. La légitimité de cet usage est significativement arrimée à l'existence de *loci ambigui* dans les écrits des Apôtres : CR 23, 595. Il est vrai que l'existence de ces ambiguïtés était déjà reconnue aussi tôt qu'en 1522. Le terme même de « loci ambigui » apparaît ainsi dans une lettre du 25 février à Spalatin : « Quantum enim frugem allatura erat interpretatio Evangelii, cum vulgo, tum nobis omnibus, qui in plerisque ambiguis locis huius spiritum conslere potuissimus. » CR 1, 563, cité par P. Fraenkel, « Confirmatio Piorum », *op. cit.*, p. 210. Je ne pense pas, toutefois, que la question de la compatibilité entre affirmation de la *perspicuitas Scripturae* et appel aux traditions patristiques puisse être réglée par la thèse lapidaire de Fraenkel : « This perspicuity does not exclude an appeal to the Fathers. On the contrary, it includes it. », *ibid.* p. 210. Sur le traité de 1539, voir aussi Ralph Keen, « Political Authority and Ecclesiology in Melancthon's 'De Ecclesiae Autoritate' », *Church History* 65/1 (1996), p. 1-14.

contre les auteurs catholiques³⁸⁰ ; les Pères valent bien, contre les anabaptistes, comme une source d'autorité à part entière.

Avec les *Loci communes* de 1535, ce même argument du *consensus patrum* informe encore la critique de l'insoumission « solipsiste » des hérétiques : dans un développement où sont dénoncés les effets séditieux des doctrines anabaptistes, Melanchthon reproduit ainsi l'un des lieux les plus communs de la polémique catholique, en faisant des interprétations anti-patristiques des *Schwärmer* un marqueur du « fanatisme » de leurs doctrines³⁸¹. L'*auctoritas patrum* sert alors à dessiner, en négatif, l'espace d'une hérésie dont les inspirations diaboliques se signalent par l'audace et l'obstination d'une pratique contraire aux traditions consensuelles³⁸². En contrepoint de cette obstination, l'Église antique dessine la continuité d'une tradition de la « vraie doctrine » que l'Église de Wittenberg perpétue par ses enseignements comme par sa liturgie³⁸³. Si le critère de la conformité doctrinale se substitue donc, dans l'ordre des formes de la continuité, à l'ascendance institutionnelle revendiquée par les théologiens catholiques, l'héritage de la *vetus Ecclesia* devient bien – dès 1528 chez Melanchthon – un marqueur décisif de la vérité théologique.

6.2. Réaffirmation de l'autorité des symboles de l'Église antique

La réhabilitation des traditions conciliaires participe ici aussi d'un changement de stratégie polémique, déployé, au tournant des années 1520 et des années 1530, en réaction aux « hérésies » anabaptistes, puis antitrinitaires³⁸⁴. Je me permettrai d'être assez bref sur ce point : si les enjeux propres à la controverse contre les *Schwärmer* demeurent encore à explorer, les ressorts de cette restitution ont été bien documentés dans le contexte plus général de la polémique avec l'Église de Rome³⁸⁵.

³⁸⁰ Sur ce point la référence reste l'étude de Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, en particulier p. 218-243.

³⁸¹ CR 21, 473 : « Cum igitur constet Anabaptistas agi fanatico spiritu, non moveat nos eorum auctoritas, ut discedamus a communi consensu veteris Ecclesiae de baptizandis infantibus ».

³⁸² La première partie de la section « de baptismo infantium » récapitule les différents *loci* sur lesquels les anabaptistes ont formulé leurs doctrines impies : péché et justification, autorité politique, sacrements etc. : CR 21, 472.

³⁸³ Voir encore les *Loci communes* de 1535, CR 21, 473 : « Haec et similia loca testantur veterem Ecclesiam approbare baptismum infantium. Quae ideo observanda sunt, quia nonnulli impostores, ut fucum faciunt illiteratis, allegant Patres, quasi improbant baptismum infantum, cum quidem afficiant Patres insigni iniuria. Deinde et hoc observandum est. Non est tutum, dogma aliquod recipere, cuius prorsus nullum extat testimonium in veteri Ecclesia ».

³⁸⁴ Il faut rappeler que Melanchthon a consacré des commentaires au Symbole de Nicée : voir par exemple *Ennaratio symboli Niceni* (1550), CR 23, 193-345 ; et *Explicatio symboli Niceni* (1556), CR 23, 347-583. On pourra voir à ce sujet P. Polman, *L'Élément historique dans la controverse religieuse*, *op. cit.*, p. 34. On rappellera aussi la précocité de l'hostilité de Melanchthon envers Michel Servet – dès les années 1533/34 : *ibid.*, p. 35-36. Voir à ce sujet I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.*, p. 330-331.

³⁸⁵ P. Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, p. 13-107, 208-255 ; E. P. Meijering, *Melanchthon and the Patristic Thought*, *op. cit.*, p. 19-137 ; I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.*, p. 327-338.

Contre la triade critique du début des années 1520 (philosophie - patristique - scolastique), Melanchthon aurait ainsi cherché à arracher aux théologiens « papistes » l'appui des Pères et des conciles œcuméniques, pour attester non seulement l'orthodoxie de la foi luthérienne, mais surtout le caractère tardif et contingent des corruptions médiévales de la Papauté³⁸⁶. L'évolution de la posture de Melanchthon de 1521 à 1527 témoignerait alors d'un souci identitaire et apologétique, infléchi non seulement par la tentative « politique » de réunification de l'Église, mais surtout par l'ambition théologique de démontrer la catholicité de la Réforme face à une accusation d'innovation doctrinale, qui, en religion, dit souvent le soupçon d'hérésie³⁸⁷. Cette évolution serait celle d'un savoir confessionnel qui, suivant les exigences de son temps et une fois consumée la séparation avec Rome, s'attacherait moins à insister sur sa rupture qu'à consolider son identité. Or consolider son identité, c'est aussi se reconnaître des précurseurs : c'est aussi se découvrir, au-delà de l'Écriture-même, une antiquité³⁸⁸.

Si ces hypothèses sont sans doute pertinentes dans le cadre d'une étude des dynamiques précoces de la construction confessionnelle – laquelle est, pour l'essentiel étudiée dans l'économie de la controverse avec Rome³⁸⁹ –, il convient toutefois de rappeler que c'est ici encore dans la polémique contre les *Schwärmer* que Melanchthon a pour la première fois invoqué l'autorité *normative* des Symboles de l'Église antique. On s'en convaincra en revenant un temps sur la structure même du texte qui règle et expose depuis plus de cinq siècles la foi des luthériens : la *Confession d'Augsbourg*, rédigée par Melanchthon en vue de la Diète d'Empire de 1530³⁹⁰. Dans l'organisation discursive et normative de la *Confession*,

³⁸⁶ Dans les *Chronicon Carionis* (1558), CR 12, 705-1094, la corruption de l'Église de Rome paraît progressive – mais de toute façon postérieure à l'époque constantine : I. Backus, *Historical Method and Confessionnal Identity*, *op. cit.*, p. 336.

³⁸⁷ P. Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, la position du problème de la *renovata doctrina*, p. 13-51, 52-107 ; Ralph Keen, « Melanchthon's 'De Ecclesiae Autoritate' », art. cité, p. 1-14. Voir à ce sujet – et sur la controverse Melanchthon/Groppe, *infra*, chap. 3, §6.

³⁸⁸ Ici encore : P. Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, en particulier p. 24-107, 218-243 ; I. Backus, *Historical Method and Confessionnal Identity*, *op. cit.*, p. 327-338.

³⁸⁹ C'est le cas, de manière notoire, dans l'ouvrage de Pontien Polman, mais aussi dans les sources choisies par I. Backus dans son *Historical Method and Confessionnal Identity*, *op. cit.*

³⁹⁰ Philippe Melanchthon, *Confessio Augustana*, CR 21, 97-768. Voir p. 97-112 pour l'histoire des éditions de la *Confessio*. Je suis ici la première édition latine : CR 26, 263-336. Sur la question de l'anabaptisme dans la *Confession d'Augsbourg* : S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists*, *op. cit.*, p. 177-178. Sur la *Confession* et son *Apologie*, dans le contexte de la Diète d'Augsbourg, voir plus largement : Leife Grane, *Die Confessio Augustana*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996⁵ ; Herbert Immekötter, *Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio*, Münster, Aschendorff, 1979 ; Thomas Kaufmann, « Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), p. 281-314 ; Walther Köhler, « Der Augsburger Reichstag und die Schweiz », *Schweizerisch Zeitschrift für Geschichte* 3 (1953), p. 169-189 ; Wilhelm Maurer, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 vols. Gütersloh, Gerd Mohn, 1979² ; Bernd Moeller, « Confessio Augustana – Confessio Tetrapolitana. Die Bekenntnisse von 1530 im ihrem Zusammenhang », in *Weger der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, éd. S. Ehrenpreis et al., Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 57-72 ; Christian Peters, *Apologia confessionis Augustanae*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1997 et les contributions réunies dans *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster, Aschendorff, 1980.

le fait marquant est en effet celui des hiérarchisations internes de la controverse : les articles disputés contre les catholiques – jamais nommés en tant que tels – sont présentés à part, à la fin de la *Confessio*, précisément comme des articles secondaires, et précisément comme des articles disputés³⁹¹. Les 21 premiers lieux « fondamentaux » de la *Confession* sont ainsi complétés par 8 articles – moins doctrinaux que liturgiques – qui visent à exposer les « abus corrigés » par l'Église wittenbergeoise, et qui marquent en vérité le fond de l'opposition de la théologie de Wittenberg aux pratiques catholiques révoquées par la Réforme³⁹².

Or, dans la logique d'une confession de foi, cette distinction des statuts doctrinaux est décisive : c'est l'article fondamental, qui définit en effet la norme de la foi, et c'est l'article fondamental qui commande par là la qualification possible des hérésies. En 1530, avec le double-niveau liturgique et doctrinal de la forme confessionnelle, Melanchthon ne fait donc rien de moins que *désengager* partiellement la polémique avec Rome de ses effets possibles sur la détermination des hétérodoxies doctrinales³⁹³. Une valeur positive s'attache alors à la dispute, qui ne dit plus la définition stricte de l'orthodoxie de la foi, mais opère aussi la délimitation des pratiques liturgiques légitimes, dans un projet de Réforme qui se recentre tardivement sur sa fonction essentiellement culturelle et « correctrice »³⁹⁴. Cette posture dit peut-être l'optimisme de Melanchthon, en 1530, devant l'espoir d'un consensus entre Rome et Wittenberg³⁹⁵ : elle dit surtout la différence radicale de traitement que subissent, dans l'économie polémique de la *Confession*, les « papistes » et les anabaptistes.

En effet, au contraire de l'adversaire romain, l'anabaptisme est non seulement cité nommément, dans les articles V, IV, XVI et XVII de la *Confessio*³⁹⁶, mais surtout disqualifié d'emblée par le jeu de son identification avec les hérésies anciennes, et notamment les « donatistes », mentionnés dans l'article *de*

³⁹¹ « Articuli in quibus recensentur abusus mutati », CR 26, 291-334.

³⁹² « ...recensentur abusus mutati », CR 26, 291.

³⁹³ Évidemment la polémique avec Rome est présente également dans les articles fondamentaux : sur le péché, contre les Pélagiens (« Damnant Pelagianos » : CR 26, 273) ; sur la justification (III) ; sur la confession (XI) ; sur les rites ecclésiastiques (XV) ; sur le libre arbitre (XVIII) ; sur les bonnes œuvres (XX) ; ou sur l'invocation des saints (XXI). Toutefois les articles en question, à l'exception de ce dernier, ne témoignent pas d'une « structuration » critique comparable aux articles dirigés contre les anabaptistes. Non seulement, ils ne sont pas suivi du « damnant » conclusif qui ferme les condamnations des hérésies (sauf sur Pélage) ; mais surtout, ils attestent, par le ton souvent défensif de leur rédaction (voir notamment XV, XVIII, XX : CR 12, 278-289), le caractère apparemment a-polémique de leur motivation.

³⁹⁴ Voir notamment le prologue aux « articuli in quibus recensentur abusus mutati » : « Cum Ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab Ecclesia catholica tentum paucos quosdam abusus omitant qui novi sunt et contra voluntatem Canonum... », CR 26, 291.

³⁹⁵ Sur la *Confession d'Augsbourg*, et son contexte, voir *infra*, chap. 3, §6.

³⁹⁶ Le « Damnant Anabaptistas » se répète dans l'article V sur le ministère de la Parole (CR 26, 275-276) ; IX sur le baptême (CR 12, 277) ; XVI sur le gouvernement civil (CR 26, 281) ; XVII sur le jugement dernier (CR 12, 282). Les anabaptistes sont encore visés, sans être mentionnés, dans beaucoup d'autres articles, comme par exemple l'article XII sur la pénitence et la *perseverantia iustorum* (CR 26, 278-279) ; ou VIII sur l'Église visible (CR 26, 277)

*ecclesia*³⁹⁷. À l'inverse du catholicisme qui apparaît comme une innovation tardive et essentiellement liturgique, l'anabaptisme se donne ainsi comme une forme d'hérésie à la fois originaire et fondamentale – une résurgence contemporaine des erreurs expulsées de l'Église depuis les conciles œcuméniques des premiers siècles. Dans le prolongement des développements luthériens sur la clarté externe, l'article V de la *Confession* renvoie ainsi l'anabaptisme au refus « matriciel » du ministère de la Parole :

Pour qu'on obtienne cette foi, Dieu a institué le Ministère de l'enseignement de l'Évangile et de l'administration des Sacrements. Par ces moyens il nous donne le Saint-Esprit, qui produit la foi, où et quand il le veut, dans ceux qui entendent l'Évangile. Cet Évangile enseigne que nous avons, par la foi, un Dieu plein de grâce, et cela non point à cause de nos mérites, mais par le mérite de Christ.

Nous condamnons donc les Anabaptistes et autres sectes semblables, qui enseignent que nous pouvons obtenir le Saint-Esprit sans l'instrumentalité de la Parole extérieure de l'Évangile, mais par nos propres efforts, par nos méditations et par nos œuvres.³⁹⁸

Cette insoumission au *ministerium verbi* participe ici d'une conception de l'Esprit Saint³⁹⁹ qui témoigne des affiliations paradoxales de l'anabaptisme avec les antitrinitaires « anciens et modernes ». Contre des « Samosaténiens » qui s'identifient eux-mêmes par leur définition hérétique du Saint-Esprit, la Confession d'Augsbourg s'ouvrait ainsi dès son premier article sur la reconnaissance de l'héritage du Concile de Nicée:

Nos églises enseignent en parfaite unanimité la doctrine proclamée par le Concile de Nicée : à savoir qu'il y a un seul Être divin, qui est appelé et qui est réellement Dieu. Pourtant, il y a en lui trois Personnes, également puissantes et éternelles : Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit ; tous les trois un seul Être divin, éternel, indivisible, infini, tout-puissant, infiniment sage et bon, créateur et conservateur de toutes choses visibles et invisibles. Par le terme de Personne, nous ne désignons pas une partie ni une qualité inhérente à un être, mais ce qui subsiste par lui-même. C'est ainsi que les Pères de l'Église ont entendu ce terme.

Nous rejetons donc toutes les hérésies contraires à cet article : nous condamnons les Manichéens qui ont statué deux dieux, un bon et un mauvais, les Valentiniens, les Ariens, les Eunomiens, les Mahométans et autres. Nous condamnons aussi les Samosaténiens, anciens et modernes, qui n'admettent

³⁹⁷ CR 26, 277 : « Damnant Donatistas et similes ».

³⁹⁸ CR 26, 275-276 : « Ut hanc fidem consequamur institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quado visum est Deo in iis qui audiunt Evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet, hos qui credunt, se propter Christum in gratiam recipi. Damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum preparationes et opera. »

³⁹⁹ On pourrait voir là une genèse possible de l'association – plus tard explicite chez les Réformateurs – de l'anabaptisme et de l'antitrinitarisme. En comparant les articles I et V, on remarquera en effet que la matrice de l'hérésie touche, selon Melancthon, aux erreurs de la définition du *Spiritus Sanctus*.

qu'une seule Personne, et qui, en usant de sophismes impies et subtils, prétendent que le Verbe et le Saint-Esprit ne sont pas des personnes distinctes, mais que le « Verbe » signifie une parole ou une voix, et que le « Saint-Esprit » ne serait autre chose qu'un mouvement produit dans les créatures.⁴⁰⁰

Par sa reprise de la tradition judiciaire de qualification des hérésies, par sa distinction tranchée entre articles de foi et lieux de la controverse, par sa reconnaissance inconditionnelle de l'autorité de l'Église antique et de ses conciles œcuméniques, la *Confessio augustana* restera comme le marqueur le plus durable et le plus évident du virage « traditionnaliste » de la confession luthérienne. Or, loin de suivre une nécessité intérieure de la théologie de Luther, ou une simple exigence formelle d'« institutionnalisation », cette tardive *apologia traditionis* a bien son contexte et son lieu : ce contexte est polémique, et c'est celui de l'opposition aux *Schwärmer*.

6.3. Restauration de la philosophie

Du rapport de Melanchthon à la philosophie, on retient ordinairement, plus qu'une décision doctrinale figée, un parcours et une évolution : celui d'un repositionnement, celle d'une réconciliation. Aux termes extrêmes de ce parcours, on découvrirait, en amont, une condamnation sans réserves de la science profane, énoncée au début des années 1520 dans des termes très proches de ceux de Luther lui-même⁴⁰¹ ; en aval, une position conciliante et modérée, qui, avec les derniers traités du Réformateur, culminerait dans une reconnaissance de la valeur propre de la tradition philosophique comme lieu d'expression privilégié des vérités naturelles⁴⁰². Cette histoire s'intègre en profondeur à celle de l'abandon progressif

⁴⁰⁰ CR 26, 271-273 : « Ecclesiae magno consensu apud nos docent Decretum Nicenae Synodi, de unitate essentiae divinae, et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse. Videlicet quod sit una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis, immensa potentia, sapientia, bonitate, creator et conservator omnium rerum, visibilium et invisibilium, et tamen tres sint personae, eiusdem essentiae, et potentiae, et coaeternae, Pater Filius et Spiritus Sanctus. Et nomine personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa Scriptores Ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Damnamus omnes haereses contra hunc articulum exortas, ut Manicheos, qui duo principia ponebant, Bonum et Malum, item Valentinianos, Arianos, Eunomianos, Mahometistas et omnes horum similes. Damnamus et Samosatenos, veteres et Neotericos, qui cum tantum unam personam esse contendunt, de verbo et de spiritu sancto astute et impie rhetoricantur quod non sint personae distinctae, sed quod verbum significet verbum vocale et spiritus motum in rebus creatum ».

⁴⁰¹ Voir *supra*, chap. 1, §3 pour les *Loci communes* de 1521.

⁴⁰² Sur cette évolution, dans une perspective générale, voir notamment, pour la période 1520-1535, Paul Schwarzenau, *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-1535*, Gutersloh, Bertelsmann, 1956. Sur la question plus spécifique de la doctrine du droit et de la philosophie politique : Clemens Bauer, « Melanchthons Naturrechtslehre », *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951), 64-100 ; Isabelle Deflers, *Lex und ordo. Eine rechtshistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005 ; Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin, De Gruyter, 1967 ; Christoph Strohm, « Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon », in *Der Theologe Melanchthon*, éd. G. Frank, Stuttgart, Thorbecke 2000, p. 339-356. Sur la philosophie naturelle, S. Kusakawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, *op. cit.* ; Dino Bellucci, *Science de la Nature et Réformation*.

de la *triade* philosophie/patristique/théologie scolastique sous laquelle le Luther polémiste résumait initialement, en une formule d'association plus ou moins unifiée, la source de la corruption de la doctrine chrétienne⁴⁰³. En ce sens, les rapports du luthéranisme à la philosophie paraissent suivre, sur le long XVII^e siècle, une ligne d'évolution très largement symétrique à celle de ses relations aux traditions d'Église.

Lorsqu'on regarde de plus près l'évolution du rapport de Melanchthon à la philosophie, le constat de cette réévaluation doit être tout à la fois confirmé et nuancé : confirmé pour son association plus générale à un motif traditionnaliste qui engage aussi bien des enjeux identitaires et polémiques que des motivations plus directement didactiques ; nuancé pour sa dynamique interne et les repères de sa chronologie. En vérité, la « réhabilitation » mélanchthonienne de la philosophie est à la fois précoce, brutale et définitive : elle se joue presque tout entière dans la deuxième partie de la décennie 1520, aussi bien dans la politique pédagogique portée par le Réformateur à l'université de Wittenberg, que dans ses ouvrages publiés. L'anabaptisme constitue, ici encore, son moteur négatif : à la suite du traumatisme de la visite en Thuringe, Melanchthon organise la réintégration presque immédiate des enseignements de la philosophie morale aristotélicienne à Wittenberg⁴⁰⁴. Cette *restitutio* est justifiée dans un nouveau commentaire de Rm 14,21 où la condamnation paulinienne de la philosophie ne renvoie plus à la « sagesse humaine » en général, mais seulement à la *mauvaise* philosophie « scolastique »⁴⁰⁵. Dès 1527, Melanchthon annonce ainsi dans une lettre à Jonas son intention d'intégrer l'*Éthique à Nicomaque* à son enseignement de *philosophia moralis*, insistant particulièrement sur l'utilité de la théorie de la justice du Stagirite, pour la préparation des étudiants à l'obéissance civile⁴⁰⁶. À la fin de la décennie, Melanchthon publie plusieurs commentaires sur la philosophie « politique » et

La physique dans l'enseignement de Philippe Melanchthon, Rome, Vivere in, 1998. Sur le rapport à Aristote : Günter Frank, « Rede über die Philosophie, Rede über Plato, Rede über Aristoteles, Übersetzung und Kommentierung », in *Melanchthon deutsch*, vol. 1, éd. M. Beyer, S. Rhein et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 1997, p. 125-169 ; Nicole Kuroepka, « Melanchthon and Aristotle », in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession and Controversy*, éd. I. Dingel, R. Kolb, N. Kuroepka et T. J. Wengert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 16-27.

⁴⁰³ Voir *supra*, chap. 1, §4.

⁴⁰⁴ Sur l'impact de la visite en Thuringe sur Melanchthon et son rapport à la philosophie, voir S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 61-74.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 65-66. Le commentaire (de 1527) s'inscrit dans une séquence des *Disputationes Theologicae in schola propositae e fideliter explicatae, a Philippo Melanthon*, CR 12, 437-703, ici 692-695.

⁴⁰⁶ Voir CR 1, 888. Commenté par S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 69-70. Le cours débutera finalement en 1532.

« morale » d'Aristote⁴⁰⁷, préparant en cela les grands traités d'éthique des années 1530⁴⁰⁸.

L'influence critique de l'anabaptisme sur cette réhabilitation a été mise en lumière dans l'ouvrage *Transformation of natural philosophy* de Sachiko Kusukawa, notamment pour ce qui concerne le rapport à Aristote et à la doctrine de la Loi naturelle⁴⁰⁹. Ainsi, en 1521, la *lex naturae* de Melanchthon assumait, dans l'économie argumentative des *Loci communes*, une fonction encore strictement théologique, justifiant l'inhérence du péché dans la nature humaine, aussi bien *avant* l'institution de la Loi mosaïque qu'*après* l'abolition de ses dispositions cérémoniales et judiciaires⁴¹⁰. En ce sens, la « loi naturelle » des *Lieux communs* n'était rien d'autre que la loi du Décalogue réduite à ses principes moraux essentiels : s'écartant d'une tradition philosophique par ailleurs explicitement récusée, Melanchthon ne reconnaissait à la *lex naturae* qu'une fonction « sotériologique » mortifère – fonction si l'on peut dire d'« impossibilisation » humaine de l'observance des commandements. Par contraste, la loi de nature qui s'élabore progressivement de 1527 à 1535, et en particulier dans la deuxième édition des *Loci communes* revêt une signification à la fois morale et politique : elle décrit l'état des connaissances spontanées de l'homme sur le bon et le juste et sert par là de modèle législatif au gouvernement temporel, autant que de repère éthique universel dans les actions inter-individuelles⁴¹¹. En ce sens, l'inflexion de la *lex naturae* suit, chez Melanchthon, les voies tracées par une argumentation de Luther qui invoquait, dès 1525, l'autorité de la « loi naturelle » contre les séditions paysannes⁴¹².

Un deuxième marqueur de la *restitutio philosophiae* pourrait être trouvé, chez Melanchthon, dans les évolutions de la doctrine de la communauté des biens, qui connaît un revirement radical entre 1521 et 1535⁴¹³. Dans la première édition

⁴⁰⁷ Voir par exemple *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* (1529), CR 16, 277-416 ; *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* (1530), CR 16, 417-452.

⁴⁰⁸ Parmi ces grands traités, on retient ordinairement la *Philosophiae moralis epitomes libri duo* (1546), CR 16, 21-164 (première version, sous le titre *Epitome philosophiae moralis*, 1538), et les *Ethicae doctrinae elementa* (1550), CR 16, 165-276.

⁴⁰⁹ S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 61-74. Sur la question de la loi naturelle chez Melanchthon, voir en outre, I. Deflers, *Lex und ordo*, *op. cit.*, 2005 ; C. Strohm, « Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon », art. cité, p. 339-356 ; et dans une perspective plus globale *id.*, « Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus », in *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, p. 433-455 ; *id.*, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin/New York, De Gruyter, surtout p. 92-96, 218-222, 241-255.

⁴¹⁰ P. Melanchthon, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 100-110. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon étude : Arthur Huiban, « Melanchthon und die Philosophie », art. cité.

⁴¹¹ La doctrine « formalisée » de *lege naturae* a son lieu dans l'édition de 1535 des *Loci communes* : CR 21, 398-405. Voir à ce sujet C. Strohm, « Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon », art. cité, p. 339-356. Voir en outre, au sujet de l'influence de la crise anabaptiste sur son élaboration : G. Kisch, *Melanchthons Rechts und Soziallehre*, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹² Voir ici encore S. Kusukawa, *The Transformation of Natural Philosophy*, *op. cit.*, p. 70-71.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 72.

des *Loci communes*, le régime politique de la propriété collective était en effet décrit comme une prescription de la loi naturelle : prescription sans doute impossible dans son exécution concrète (en raison de la *philautia*, c'est-à-dire du péché même, des hommes⁴¹⁴) mais toutefois normative dans son principe, comme idéal de la communauté chrétienne⁴¹⁵. L'impossible application des règles de la *communitas omnium* y témoignait alors du caractère indélébile de la corruption des hommes – dont la nature post-lapsaire faillit par impuissance à l'observance des commandements divins. En 1535, la défense anabaptiste aura contraint les *Loci communes* à une marche arrière accélérée, le texte opposant cette fois l'autorité de Cicéron et du *ius gentium*⁴¹⁶ aux « monstruosités » platoniciennes du quatrième livre la *République*⁴¹⁷. La doctrine anabaptiste de la communauté des biens est ainsi doublement condamnée, à la fois dans le commentaire de la septième loi du Décalogue⁴¹⁸, et dans les développements immédiatement successifs sur la loi de nature, où le thème disciplinaire émerge significativement d'une insistance nouvelle sur la fonction socialement régulatrice de la connaissance innée des lois morales⁴¹⁹. La controverse contre les *Schwärmer* justifie là aussi l'invocation des *auctores philosophiae* par l'attestation profane d'une éthique résiduelle et « obscure »⁴²⁰ en régime de péché. Elle permet en outre de reconfigurer la hiérarchie des adversités, dans une accusation de l'anabaptisme où l'inspiration diabolique de ses thèses sur la propriété se confirme de leurs condamnations répétées dans la *traditio laica*⁴²¹ : les anabaptistes sont non seulement *en-deça* de la Révélation chrétienne ; ils sont aussi *en-deça* de la raison naturelle et de la moralité commune. En tout, la *lex naturae* aura ainsi subi – et jusque dans la recomposition

⁴¹⁴ Sur la définition du péché comme *philautia* : P. Melancthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 48.

⁴¹⁵ La *lex naturae* de 1521 ne contient que 3 prescriptions, ou plutôt 3 connaissances innées : « I. Deus colendus est. II. Quia nascimur in quandam vitae societatem, nemo laedendus est. III. Poscit humana societas, ut omnibus rebus communiter utamur. », *ibid.*, p. 104.

⁴¹⁶ CR 21, 403. Au sujet de cette réintégration du *ius gentium*, voir notamment les indications de G. Kisch, *Melancthons Rechts und Soziallehre*, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹⁷ CR 21, 404.

⁴¹⁸ CR 21, 397.

⁴¹⁹ Voir la défense de la *rerum divisio*, septième commandement de la *lex naturae* : CR 21, 403-404.

⁴²⁰ Cette obscurité est une propriété fondamentale de la connaissance de la loi naturelle : voir « Lex naturae obscurata », CR 21, 399-400.

⁴²¹ Cette idée d'une hiérarchie trinaire des identités – chrétienne, profane, diabolique – me paraît constituer une clé importante de la compréhension de l'« irénisme » de Melancthon, et du sens de son rapport au programme d'une réunification de l'Église. Dès la deuxième partie de la décennie 1520, le *Praeceptor Germaniae* paraît en effet renoncer à l'idée d'une corruption « diabolique » de l'Église de Rome, réservant ce label aux *Schwärmer* et anabaptistes. Ainsi la critique de l'Église catholique se recentre-t-elle, en retour, sur l'accusation des compromissions *profanes* de Rome. Cette structuration « trinaire » du discours de controverse chez Melancthon explique à sa manière les variations sensibles dans le traitement des adversaires. Voir, sur ce point, *supra*, avec l'exemple de la *Confession d'Augsbourg*.

des sources philosophiques de son élaboration – un infléchissement précocement « traditionnaliste »⁴²².

7. Conclusion

Au seuil des années 1530, l'argument anti-littéraliste disparaît presque entièrement de la controverse protestante contre la « Réforme Radicale ». Le traumatisme de la Guerre des Paysans, la diffusion dans le Saint-Empire du « mysticisme » de Karlstadt et Hans Denck, l'apparition – avec Schwenckfeld et Franck à Strasbourg – d'un spiritualisme d'héritage platonicien⁴²³, comme plus tard encore les événements du Royaume de Münster, finiront par recentrer la polémique avec les *Schwärmer* autour des lieux traditionnels de l'anti-spiritualisme. Ce spiritualisme, dont les sources sont aussi diffuses que complexes⁴²⁴, a trouvé, en un sens sa simplification précoce dès le traité *De servo arbitrio* de 1525. Pour l'essentiel, l'agrégation critique de Luther livrera à la controverse ultérieure une formule d'association déjà définitive : quête mystique du Dieu absent, prétention à la révélation personnelle, mépris des Écritures, perfectionnisme moral, orgueil séditieux... En 1528, dans le *Von der Widertouffe*, l'accusation du subjectivisme participe ainsi d'une concaténation critique qui intègre *Schwärmer* et « sacramentaires » autour du supposé « fanatisme » de la croyance en l'autorité des révélations personnelles⁴²⁵. Toujours à Wittenberg, Melanchthon et Menius recentrent également, au début des années 1530, leur argumentation contre les anabaptistes sur la condamnation – plus tard traditionnelle – de l'« enthousiasme » des partisans d'une illumination intérieure⁴²⁶. Le « mépris des Écritures » se formalise ainsi, au tournant des années 1520 et des années 1530, comme le chef d'accusation dominant des *damnationes anabaptistorum*.

Ce tournant anti-spiritualiste est peut-être plus remarquable encore chez les Réformateurs du Corps helvétique, notamment si l'on compare la tendance qui se dessine dans les traités zwingliens de 1525/1527 aux lieux de la controverse des années 1530/1540. On pourra lire ces évolutions aux inflexions notables du

⁴²² Sur la question du « traditionnalisme » chez Melanchthon, voir encore P. Fraenkel, *Testimonia Patrum, op. cit.*, p. 24-50.

⁴²³ Voir *supra*, note 26 et 269. Je comprends ici l'association de Schwenckfeld à l'anabaptisme comme une construction polémique. Il est clair que le Réformateur de Silésie ne peut être associé aux courants anabaptistes du Saint-Empire méridional sans un certain forçage. Voir à ce sujet : W. Klaassen, « Schwenckfeld and the Anabaptists », in *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism, op. cit.*, p. 389-400.

⁴²⁴ Voir toujours : *id.*, « Spiritualization in the Reformation », *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), p. 67-77.

⁴²⁵ WA 26, 140-152. Voir à ce sujet, S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists, op. cit.*, p. 121-125. Paradoxalement, Luther pourra, ailleurs, reprocher aux anabaptistes de placer une trop grande confiance dans la « raison humaine », voir *ibid.*, p. 125.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 156-210.

deuxième grand traité anti-anabaptiste de Bullinger⁴²⁷, qui paraît à Zurich en 1531, peu de temps après la mort de Zwingli à Kappel⁴²⁸. Le titre marginal du troisième dialogue du premier livre – *de distinctione spirituum* – vaut d'emblée confirmation : « *Spiritus, qui contra ingenium spiritus qui in divinis scripturis loquitur, pugnat, ex patre veritatis non est, sed ex patre mendaciorum diaboli* »⁴²⁹. Simon, défenseur des thèses « catabaptistes », oppose alors la distinction paulinienne *de spiritu et littera* à la clarté de l'Écriture proclamée par Ioiada (Bullinger) ; justifiant par là les nécessités exégétiques de l'illumination personnelle à l'appui d'une interprétation « spiritualiste » de 2 Co 3,3. Significativement, la réponse de Bullinger est strictement luthérienne, rabattant, à l'exact contrepied des énoncés zwingliens du traité *sur le Baptême*⁴³⁰, l'opposition de la lettre et l'esprit sur les lieux théologiques de la Loi et de l'Évangile :

Simon : Paul n'enseigne-t-il pas ici que la lettre tue et que l'esprit vivifie (2 Cor 3) ?

[...]

Ioiada : Au sujet des mots de Paul, je répondrai ceci que Paul parle ici de la Loi qui nous tue, comme il le déclare plus longuement dans le septième chapitre des Romains. Et par l'esprit, il comprend la foi et la consolation de l'Évangile. Qu'il en soit ainsi, le contexte de tout le chapitre l'atteste. Par conséquent, ce lieu n'apporte pas son suffrage à votre erreur. Parce que quand nous parlons de la Parole de Dieu, nous n'entendons pas la lettre morte, ni un certain son inanimé, mais la Parole qui est en vérité, comprise de manière juste et convenable.⁴³¹

Bien avant la controverse avec Schwenckfeld (1534-1535)⁴³², Bullinger aura ainsi achevé la reconquête du *locus de claritate*, reprenant aux positions « catabaptistes » cette accusation des torsions subjectives de l'Écriture qu'Hubmaier opposait cinq ans plus tôt à Zwingli.

Plus tard à Genève, l'*Institution de la Religion chrétienne* témoignera encore de cette fixation anti-spiritualiste de la controverse contre la Réforme radicale.

⁴²⁷ Heinrich Bullinger, *Von dem unverschampten fraefel ergerlichen verwyrren unnd unvarhafftem leeren der selbgesandten Widertoeuffern vier gespraech Buecher zuo verwarnenn den einfalten*, Zurich, Froschauer, 1531. Le traité n'est pas reproduit dans l'édition – toujours en cours – des œuvres de Bullinger. Je cite par la suite dans l'édition latine, *Adversus omnia Catabaptistarum prava dogmata*, Zurich, Froschauer, 1535. Contrairement au *Von dem Touff* de 1525, le traité est presque exclusivement centré sur une lecture anti-spiritualiste de l'anabaptisme.

⁴²⁸ Voir à ce sujet W. P. Stephens, « Bullinger and the Anabaptists », art. cité, p. 96-107.

⁴²⁹ H. Bullinger, *Adversus omnia Catabaptistarum*, f. 9^r.

⁴³⁰ Voir la citation *supra*, p. 164.

⁴³¹ *Ibid.*, f. 9^v-10^r : « SIMON. An non Paulus hoc docet, literam occidere spiritum vivificare, 2 Cor 3 [2 Co 3, 6]. [...] IOIADA. Ad verba Pauli sic respondeo, Paulum illic de lege loqui quae nos occidit, ita quemadmodum latius declarat cap. 7. ad Romanos. Per spiritum autem fidem intelligit, & evangelii consolationem. Hoc ita esse, contextus totius capituli testatur. Nihil ergo suffragabitur hic locus errori vestro. Nam & nos quum de verbo dei loquimur, non literam mortuam, non inanem quendam sonum intelligimus, sed verbum rite ac legitime intellectum, & quod revera est. »

⁴³² Voir au sujet de la controverse contre Schwenckfeld, J. Wayne Baker, « Church, State, and Dissent: The Crisis of the Swiss Reformation, 1531-1536 », in *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, éd. A. Pettegree, Londres, Routledge, 2004, p. 312-329.

Avec la version française de 1541⁴³³, Calvin dénoncera ainsi la « rage » et le « mépris de la lecture » des partisans de la « doctrine de l'Esprit », dans un développement qui formera ensuite la matrice intellectuelle de la *Brève instruction* de 1544⁴³⁴. Ici aussi, l'opposition aux « spirituels » se fige autour d'une exégèse de 2 Co 3, 3 d'inspiration luthérienne:

Or ceux là qui, en délaissant l'Escriture imaginent je ne sçay quelle voye pour parvenir à Dieu, ne sont point tant abusez d'erreur qu'ilz sont agitez de pure rage. De telle manière de gens sont venuz en avant je ne sçay quelz accariastres, lesquelz pretendent orgueilleusement la doctrine de l'Esprit, mesprisans quant à eulz toute lecture, et se mocquent de la simplicité de ceulx qui suyvent encore la lettre morte et murtrissante, comme ilz l'appellent. Mais je voudroye bien sçavoir d'eux qui est cest esprit, par l'inspiration duquel ilz sont si haults ravys qu'ils osent contemner toute doctrine de l'Escriture comme puerille et trop vile. [...] Touchant ce qu'ilz nous taxent de trop nous arrester à la lettre qui occit, en cela ilz monstrent comment ilz n'eschappent point la punition de Dieu, d'avoir contemné l'Escriture. Car assez il appert que Saint Paul combat en ce passage contre les seducteurs qui exaltent la loy nue sans Christ, destournant le peuple de la grace du Nouveau Testament, auquel le Seigneur promet qu'il engravera qux entrailers des fideles sa loy, et l'escrira en leurs cœurs. La loy de Dieu donc est lettre morte, et occit ses disciples quand elle est separée de la grace de Christ, et sonne tant seulement aux aureilles sans toucher le cœur.⁴³⁵

Vingt ans après l'*Antwort* à Emser, la réinterprétation du lieu *de spiritu et littera* se redécouvre ainsi comme le pivot scripturaire de l'anti-spiritualisme réformé. Dans la controverse avec les anabaptistes, cette « codification » critique du spiritualisme revêtra, après les années 1530, une dimension déjà définitive : par simplification polémique, ou par filtrage délibéré, les Réformateurs ne permettront plus jamais aux doctrines anabaptistes d'ébranler les certitudes de la *sola Scriptura*⁴³⁶.

Les premières réactions protestantes aux arguments littéralistes des *Brüder* n'en survivront pas moins dans la formalisation « orthodoxe » du *locus de claritate Scripturae* – notamment, et paradoxalement, dans la controverse contre les

⁴³³ Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, [Genève], [Michel Du Bois], 1541. Je me réfèrere par la suite, pour la version française, à l'édition d'Olivier Millet : Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. O. Millet, 2 vols., Genève, Droz, 2008.

⁴³⁴ Jean Calvin, *Brieve instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544), CO 7, 45-142.

⁴³⁵ J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 227-229.

⁴³⁶ La critique du spiritualisme se cristallisera longtemps sur la figure de Schwenckfeld (voir Flacius, Chemnitz, et, pour les catholiques, Bellarmine : *infra* chap. 4, §5, chap. 6, §6, et chap. 7, §2). Le constat est d'autant plus paradoxal que 1. Schwenckfeld n'était pas anabaptiste, 2. les sources de son spiritualisme demeuraient assurément très différentes de celles des anabaptistes saxons. Schwenckfeld ignorait tout du mysticisme rhénan et développa un spiritualisme d'inspiration essentiellement platonicienne (voir sur ce point, E. McLaughlin, « Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances », art. cité, p. 127). Ces approximations de la polémique témoignent ici du statut spécifique qu'occupera l'anabaptisme dans la controverse confessionnelle : si la querelle catholico-protestante s'appuiera bientôt sur des sources communément reconnues, et sur une restitution à peu près fidèle de l'argumentation de l'adversaire, la réfutation de l'anabaptisme paraîtra en revanche tolérer davantage de raccourcis et de simplifications polémiques.

théologiens catholiques. La réplique post-tridentine s'était ici souvenue des nuancements précoces de Zwingli et Melanchthon, anticipant par la dissociation franche des motifs de la clarté et de la simplicité une critique catholique qui n'atteignait déjà plus le « statut de la cause » de l'argumentation protestante. Sur ce point, le « choc » anabaptiste scella sans doute une crise paradoxalement trop brutale pour être durablement critique : dès la fin des années 1520, la clarté de l'Écriture avait subi une inflexion aussi inévitable dans ses causes qu'irréversible dans ses effets. Pour l'histoire ultérieure de la théologie protestante, ni l'invocation de l'autorité des traditions, ni la méfiance affichée vis-à-vis des interprétations profanes de la Bible ne lui paraîtront plus antinomiques.

CHAPITRE 3

DE L'HYPERASPISTES AU CONCILE DE TRENTE : LES SOURCES CATHOLIQUES DE L'*OBSCURITAS SCRIPTURAE* (1526-1546)

La doctrine catholique de l'obscurité de l'Écriture confronte toutes ses généalogies à une difficulté de principe. Au-delà de la hiérarchisation toujours problématique des motivations de son énoncé, cette difficulté est d'abord celle d'une filiation qui, au regard de la chronologie de la controverse, apparaît tout à la fois sinueuse et tardive. De fait, ni les décrets du concile de Trente, ni les discussions préparatoires des pères conciliaires n'abordent de front la question de la clarté ou de l'obscurité de la Bible¹. Le motif de l'*obscuritas* n'apparaît pas non plus comme un marqueur topique des grandes querelles catholico-protestantes des années 1530-1540, y compris lorsque celles-ci se cristallisent spécifiquement sur le thème scripturaire. Entre Bullinger et Cochlaeus, Melanchthon et Gropper, Bucer et Latomus, Calvin et Sadolet, le débat sur la norme de la foi engage certes la question disputée de la complétude doctrinale des lettres sacrées. Jamais toutefois la première controverse au sujet de l'autorité de l'Église et des traditions ne rebondit sur une reprise, apologétique ou critique, du motif luthérien de la *claritas*². L'idée qu'une obscurité, constitutive et non partielle, de l'Écriture puisse justifier dans son principe les nécessités de l'arbitrage pontifical ou l'apport des traditions apostoliques apparaît de ce point de vue comme une innovation de la polémique post-tridentine³.

La question des sources ricoche alors sur les paradoxes d'une controverse où le souci d'occuper les vacances laissées par l'adversaire confessionnel a parfois forcé quelques alliances contre-nature. En captant tardivement le motif « *obscuritas* », les controversistes tridentins durent en effet fermer l'œil sur certaines provenances inavouables : celle d'Érasme en premier chef⁴, mais aussi celle de tout un courant hétérodoxe qui, de Dolet à Castellion, avait très largement précédé l'orthodoxie romaine dans la formalisation d'un argument *de obscuritate Scripturae* qui apparaissait longtemps comme un *topos* de la pensée sceptique⁵. Le constat réactive, plutôt qu'il ne clôt, l'intérêt d'une recherche des ascendances : par quelles médiations intellectuelles le motif *obscuritas* a-t-il fini par s'imposer, dans

¹ Sur le concile lui-même, voir *infra*, §7.

² Nous revenons brièvement sur les enjeux et le contexte de ces polémiques, *infra*, §6.

³ Sur la construction post-tridentine de la doctrine catholique de l'*obscuritas Scripturae*, voir *infra*, chap. 4, notamment §4.

⁴ Dans le premier *Hyperaspistes* : *infra*, §3.

⁵ Voir sur ce point, *infra*, chap. 6, §4-5.

le catholicisme tridentin, non seulement comme un lieu de la controverse confessionnelle, mais aussi comme un véritable point de doctrine ?

1. *Écriture et tradition*

Si la voie des filiations directes paraît impraticable, la question des sources peut être à la fois compliquée et relancée par l'étude des continuités intellectuelles qui relient la discussion scripturaire du premier XVII^e siècle aux théologies du Moyen-Âge tardif. Dans son étude classique sur les ascendances médiévales de la Réforme, Heiko Oberman observait, avec l'alternative « Tradition I/Tradition II », la cristallisation d'une divergence de sensibilités et de méthode qui, au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle, se serait progressivement accentuée autour de la question du rapport entre Écriture et tradition⁶. L'alternative engage notamment le statut de la source biblique dans la détermination du contenu de la *vera doctrina*.

1/ La tendance « Tradition I » – ou thèse « interprétative »⁷ – renvoie à l'idée d'une suffisance matérielle de l'Écriture dans la connaissance des articles de la doctrine chrétienne⁸. Cette thèse, énoncée dans sa version radicale par John Wycliff ou Jan Hus au tournant du XIV^e et du XV^e siècle⁹, remonterait en vérité à une conception globalement consensuelle de la théologie du XIII^e et du premier XIV^e siècle, notamment chez les auteurs dominicains et les théologiens de l'ordre

⁶ Voir notamment sur la question, H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, *op. cit.*, p. 361-412 ; *id.*, « Scripture and Tradition: Introduction », in *Forerunners of the Reformation*, éd. *id.*, Cambridge, James Clarke & Co., 2002², p. 51-66. Cf. aussi : Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 123-150 ; Friedrich Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche: Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen*, Leipzig, A. Deichertsche, 1904, p. 382-445 ; Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura*, Moscow, Canon Press, 2001, p. 72-81 ; A. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, *op. cit.*, p. 142-148 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 37-50 ; Paul de Vooght, *Les Sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, p. 254-264. Sur la doctrine de l'« incomplétude » biblique dans la théologie médiévale en rapport avec la question patristique, voir en outre : Gilbert Dahan, « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007), p. 109-127. Cf. aussi, dans une perspective plus générale : Volker Leppin, *Theologie im Mittelalter*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007.

⁷ H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, *op. cit.*, p. 371-393.

⁸ Suivant l'usage de Congar, j'emploie ici le terme de « suffisance matérielle » (ou quantitative) pour désigner la thèse d'après laquelle l'Écriture renfermerait *en soi* l'expression de tous les articles fondamentaux de la foi (à chaque point de doctrine correspond un lieu scripturaire qui l'exprime). Il s'agit donc d'une forme de perfection « en extension » : tous les articles sont peut-être exprimés de manière seulement obscure ou équivoque, mais ils n'en ont pas moins leur *source* dans les textes canoniques. Par contraste, la suffisance « formelle » désigne une perfection *en qualité* (les articles, en plus d'être *effectivement mentionnés* dans les Écritures, le sont de manière claire et univoquement intelligible). Le terme de « suffisance matérielle » ne renvoie donc pas à la question de la matérialité des textes scripturaire, dont il sera question plus loin, mais à la *source intellectuelle* des articles de la foi. Sur ce point, voir notamment : Yves Congar, « Traditions apostoliques non écrites et Suffisance de l'Écriture », *Istina* 6 (1959), p. 279-306.

⁹ P. de Vooght, *Les Sources de la doctrine chrétienne*, *op. cit.*, p. 199, 224-225.

augustin¹⁰. Comme norme de foi et matière de la doctrine sacrée, la Bible se confond *in extenso* avec la Révélation elle-même : loin d'être alimentée par deux sources matériellement disjointes, la doctrine chrétienne repose intégralement dans son foyer scripturaire. En complément, la tradition de l'Église apparaît alors comme le principe formel de l'attestation de la vérité de l'Écriture, tout autant que comme le fil rouge de son interprétation orthodoxe¹¹. Cette tradition, dépôt continu d'un savoir transmis de siècle en siècle par les Pères, les docteurs, les papes et les conciles, n'excède pas le contenu proprement doctrinal des vérités scripturaires ; elle n'est pas une racine alternative de la Révélation, mais le canal de sa réception, de sa transmission et de son encadrement exégétique¹². Par extension, la « tradition » désignera ainsi l'Écriture-même telle que reçue et professée dans le consensus de l'Église : l'idée d'une séparation matérielle de l'Écriture et de la tradition n'a donc ici aucun sens pertinent.

2/ La tendance « Tradition II » – ou thèse « complétive »¹³ – engage au contraire l'idée d'une complémentarité *doctrinale* de l'Écriture et de la tradition. Cette thèse des « deux sources », qui remonterait dans son principe aux écrits de Basile le Grand¹⁴, aurait été formulée dès le XIII^e siècle par des auteurs comme Yves de Chartres ou Gratien de Bologne¹⁵ pour être ensuite relayée par les canonistes, soucieux d'élever les décrétales pontificales au rang d'une autorité en droit égale à la *sacra pagina*¹⁶. Au XIV^e et XV^e siècle, « Tradition II » aurait été enfin adoptée, dans des intentions diverses et parfois contradictoires, par les théologiens franciscains¹⁷, aussi bien que par la chaîne intellectuelle qui, d'Ockham à Gabriel Biel, en passant par Jean Gerson ou Pierre d'Ailly, organise la sensibilité

¹⁰ Sur la question chez Thomas, voir les indications de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 22 et Johannes van der Ploeg, « The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas », *The Thomist* 10 (1947), p. 417-419. Parmi les grands théologiens augustins du XIII^e et XIV^e siècles, la doctrine « Tradition I » aurait été notamment portée par Gilles de Rome ou Grégoire de Rimini : A. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, *op. cit.*, p. 148-149 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 42-43 ; John W. O'Malley, « A Note on Gregory of Rimini: Church, Scripture, Tradition », *Augustinianum* 5/2 (1965), notamment p. 366-373.

¹¹ Voir à ce sujet les remarques d'Y. Congar, dans *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, notamment p. 139-149.

¹² *Ibid.*, en particulier les conclusions p. 148-149.

¹³ H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, *op. cit.*, p. 371-393.

¹⁴ H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 56-57 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 40. Voir toutefois les nuances d'A. McGrath, *Intellectual Origins of the European Reformation*, *op. cit.*, p. 147.

¹⁷ Sur Duns Scot lui-même : R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 32 ; sur l'héritage franciscain, voir aussi Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Traditions in the Middle Ages*, Leyde, Brill, 1997, p. 222. Le paradoxe tient au fait que Duns Scot semble avoir au départ adopté la thèse de l'insuffisance matérielle de l'Écriture pour combattre la doctrine de la suprématie pontificale (*ibid.*). De fait, à la fin du XV^e et au XVI^e siècle, cette thèse sera au contraire portée par les grands défenseurs de l'infaillibilité du pape.

nominaliste de la théologie médiévale¹⁸. Avec la doctrine des « deux sources », l'incomplétude scripturaire dit alors une insuffisance matérielle de l'Écriture¹⁹ : *Scriptura sacra non omnia dogmata fidei continet*²⁰. Par contraposée, la tradition devient, à côté des textes canoniques, une source autonome de la Révélation, et ce, aussi bien pour les vérités de la doctrine que pour les règles liturgiques ou morales. Avec l'hypothèse « Tradition II », l'insistance ne porte donc pas tant sur la fonction herméneutique de la tradition ecclésiastique que sur sa fonction proprement normative – comme principe *autonome* de la connaissance de la théologie sacrée²¹. La thèse complétive repose alors sur l'idée d'une révélation continue, transmise de génération en génération à la fois par l'Écriture elle-même et par une tradition ininterrompue dans l'Église. En retour, la doctrine de l'insuffisance de la Bible ne soulignera pas tant, dans l'apologétique catholique du premier XVII^e siècle, la nécessité des sources écrites de la tradition patristique ou conciliaire, que l'existence d'une tradition non écrite, justifiant par leur origine apostolique les institutions liturgiques de l'Église antique et médiévale²².

Les hésitations conciliaires sur la formule du décret des Écritures canoniques du 8 avril 1546 pourraient apparaître comme le lointain héritage de cette alternative médiévale²³. Cette continuité expliquerait pourquoi, dans la controverse post-tridentine, deux arguments coexisteront souvent *tout ensemble* dans la justification du monopole ecclésiastique sur l'interprétation – celui de l'insuffisance de l'Écriture d'une part, et celui, d'autre part, de son obscurité²⁴ :

1/ L'Écriture est matériellement insuffisante, dans la mesure où des vérités fondamentales de la foi ne s'y trouvent pas formulées. Celles-ci sont connues par le biais d'une tradition apostolique non écrite dont l'Église (romaine) est dépositaire²⁵.

2/ L'Écriture est obscure dans la mesure où les vérités de la foi qui s'y trouvent formulées ne peuvent être comprises ou connues sans le secours des docteurs de l'Église et du *consensus ecclesiae*. L'interprétation de l'Écriture doit donc être la prérogative exclusive de l'Église (romaine)²⁶.

¹⁸ H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, *op. cit.*, p. 373-375 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 40-41 ; K. A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura*, *op. cit.*, p. 78-81.

¹⁹ H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, *op. cit.*, p. 54-55.

²⁰ J'anticipe ici une formule traditionnelle de la question dans la polémique anti-protestante du XVII^e siècle : voir notamment, chez Lindanus, *infra*, chap. 4, §4.4.

²¹ H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation*, *op. cit.*, p. 55.

²² Voir à ce sujet, *infra*, chap. 4, §4.

²³ *Infra*, §7.

²⁴ Sur le contexte de l'émergence des doctrines confessionnelles de l'Écriture, voir surtout *infra*, chapitre 4, §1-3.

²⁵ Sur la doctrine spécifique de l'*insufficiencia Scripturae*, voir notamment chez Canisius, Cano, Lindanus ou Payva de Andrada, *infra*, chap. 4, §4 et 5, et chap. 5, §7.

²⁶ Sur la doctrine post-tridentine de l'*obscuritas Scripturae*, voir chap. 4, notamment §4.

Cette filiation qui, de l'alternative médiévale « Tradition I/Tradition II », aboutit, avec et après le concile de Trente, à la distinction des propriétés de l'insuffisance et de l'obscurité des Écritures est à la fois intellectuellement intuitive et historiquement problématique : intuitive par la permanence d'un ordre conceptuel de la Révélation qui paraît conserver formellement l'équilibre des *rappports* entre les différentes sources de la doctrine salutaire ; problématique par la rupture multiple des médiations historiques qui devraient en assurer effectivement la continuité. Ce sont ces médiations, discontinues et indirectes, qui me retiendront dans ce chapitre. Elles justifieront un bref excursus dans la généalogie des réactions catholiques au principe luthérien de la *sola Scriptura*.

2. Réactions anti-luthériennes et doctrine romaine de l'Écriture entre 1521 et 1527

L'excommunication de Luther n'a pas mis fin à l'activité polémique des premiers adversaires de la Réforme : elle semble en revanche avoir retardé le moment d'une confrontation authentiquement doctrinale. La controverse anti-luthérienne des années 1520 reste en effet dominée par le motif hérésiologique : la réfutation de Luther s'y ordonne aux principaux lieux qui, depuis Tertullien, organisent la condamnation des hérétiques, conférant une coloration immédiatement psychologique et morale à une argumentation encore essentiellement *ad personam*. À partir de 1521, le thème spécifique du primat de l'Écriture est connu des controversistes, qui finissent par y reconnaître l'un des fondements de la nouvelle « hérésie », en même temps, peut-être, que l'un des principes de son originalité doctrinale²⁷. La nécessité d'une réplique argumentée aux prétentions de la *sola Scriptura* n'apparaît pas évidente pour autant : l'autorité des Écritures demeure, sur la décennie, une revendication très largement commune aux différents protagonistes du débat théologique – catholiques, réformateurs, mais aussi, comme nous l'avons vu, anabaptistes eux-mêmes²⁸. Ainsi, dans l'apologétique romaine, et jusqu'au seuil des années 1530, c'est moins la critique de l'ambition bibliciste de Luther que l'accusation d'une *torsion des lettres sacrées* qui prédomine dans l'ordre

²⁷ La littérature sur les doctrines scripturaires des premiers adversaires catholiques de la Réforme reste peu fournie. Pour une perspective générale, voir D. V. H. Bagchi, *Luther's Earliest Opponents*, *op. cit.* ; Remigius Bäumer, *Katholische Theologen der Reformationszeit*, vol. 1, Münster, Aschendorff, 1984 ; Christoph Dittrich, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. Cochlaeus, Eck, Fabri*, Francfort *et al.*, Peter Lang, 1991 ; et les contributions réunies dans *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth Century Crisis of Authority*, éd. Allan K. Jenkins et P. Preston, Londres/New York, Routledge, 2007 ; et dans *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts.*, *op. cit.* Pour des repères historiques, on pourra consulter aussi, malgré leur ancienneté et leurs partis pris évidents, les ouvrages de P. Polman, *L'Élément historique dans la controverse religieuse*, *op. cit.*, et Victor Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, La Concorde, 1943.

²⁸ Voir *supra*, chap. 2, §3.

des récurrences polémiques²⁹. Si la diffusion ou la réapparition du motif scripturaire à Zurich, mais aussi à Londres où Tyndale s'attelle, en 1525, à une traduction anglaise du Nouveau Testament³⁰, achèvent de convaincre les controversistes de la nécessité d'une réponse systématisée au noyau doctrinal de la *sola Scriptura*, les défenseurs de l'Église traditionnelle semblent longtemps hésiter à faire porter l'argumentation sur l'idée d'une imperfection formelle des textes sacrés.

2.1. Profondeur du Verbe et pluralité du sens

Dans la décennie 1520, le thème de l'*obscuritas* ne fait lui-même que de rares apparitions sous la plume des auteurs impliqués dans la première vague de la controverse anti-luthérienne. La plupart du temps, ces apparitions s'ordonnent à la défense de l'exégèse quadruple, selon le principe d'une défense du pluralisme exégétique où le refus de la « simplicité de l'Écriture » se déduit de la *richesse thématique* de la Bible, bien davantage que du constat de ses lacunes linguistiques ou doctrinales³¹. De fait, les controversistes romains héritent de la théologie médiévale, et de son dialogue avec l'exégèse juive³², une conception de l'Écriture souvent inflationniste et ouverte, qui associe la *profunditas* du Verbe divin à l'épaisseur de sa lettre, et à la multiplicité de ses sémantiques possibles³³. Dans son *Scrutinium Divinae Scripturae* de 1522³⁴, le franciscain Schatzgeyer oppose ainsi à la clarté de Luther la plasticité du sens de l'Écriture, signe d'une « majesté » qui se signale précisément par son aptitude à susciter des interprétations infinies³⁵. Les associations luthériennes de la « simplicité » et de la « perfection » de la Bible agissent alors à front renversé : la croyance en la simplicité de l'Écriture, et en la facilité de son interprétation, deviennent l'indice d'une *profanation* des lettres

²⁹ Le motif sature la *Responsio ad Lutherum* de Thomas More en 1523 (texte latin reproduit avec une traduction anglaise in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 5, éd. J. Headley, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989) : voir par exemple p. 98, p. 114, p. 122-124, p. 282, p. 396. Voir également Ambrosius Catharinus, *Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei*, *op. cit.*, f. 15^r.

³⁰ Voir sur ce point les contributions réunies dans *Tyndale's Testament*, éd. P. Arblaster, G. Juhasz et G. Latre, Turnhout, Brepols, 2002.

³¹ Sur cette opposition de la *profunditas* et de la *simplicitas* dans la controverse sur la clarté des Écritures, voir M. Laerke, « *Claritas scripturae* », art. cité p. 60-62.

³² Voir à ce sujet Gilbert Dahan, « Une Herméneutique médiévale ? », in *id.*, *Lire la Bible au Moyen-Âge*, *op. cit.*, p. 34-46 ; *id.*, « Réflexions sur l'exégèse des livres prophétiques à la fin du moyen âge », *ibid.*, p. 351-364 ; *id.*, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990 ; *id.*, « Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XIIIe-XIVe siècle) », *Revue de synthèse* 110 (1998), p. 3-31. Sur l'exégèse allégorique dans le judaïsme médiéval, voir notamment Maurice-Ruben Hayoun, *L'Exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, en particulier p. 35-168.

³³ Sur l'exégèse médiévale et la *quadriga*, la référence demeure Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible*, *op. cit.*, en particulier p. 416-435 ; *id.*, « Les Quatre sens de l'Écriture dans l'exégèse médiévale », art. cité, p. 199-224.

³⁴ Kaspar Schatzgeyer, *Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522), in *Corpus Catholicorum*, vol. 5, éd. U. Schmidt, Münster, Aschendorff, 1922.

³⁵ *Ibid.*, p. 4.

sacrées, où la Parole de Dieu, opaque *parce que* majestueuse, se trouve réduite au lot commun des écritures humaines³⁶.

L'opposition au thème de la *simplicitas Scripturae* structure ainsi un premier système des motifs de la controverse. Pour longtemps, l'examen critique de la clarté luthérienne y trouvera son entrée dans la double question des modes de l'interprétation : question exégétique, tout d'abord, de l'univocité ou de la pluralité des sens de l'Écriture ; question ecclésiastique, ensuite, des attributions légitimes du *jus interpretandi*³⁷. Dans le contexte des ramifications anglaises de la polémique, John Fisher, archevêque de Canterbury, rédige en ce sens une *Assertio septem Sacramentorum adversus Lutherum*, publiée à Londres sous la signature du roi Henri VIII en 1521³⁸, et prolongée deux ans plus tard par une apologie publiée cette fois en son nom³⁹. Centré sur les grands écrits luthériens de 1520, le traité condamne, par des réminiscences du *De praescriptione* de Tertullien, les dérives d'une doctrine du sacerdoce universel qui donnerait licence aux « hallucinations » des laïcs. Rappelant que l'invocation des Écritures constitue le marqueur commun des hérésies, l'*Assertio* associe alors les ruptures présomptueuses du *consensus omnium* à l'affirmation luthérienne d'une essentielle facilité de l'interprétation scripturaire⁴⁰.

L'échange entre Fisher et Luther⁴¹ se prolonge dans une décennie de polémique anglaise, qui fournira plusieurs des sources majeures de la « proto-doctrine » de la Réforme tridentine⁴². Deux ans après l'*Assertio*, sous le pseudonyme de William Ross, Thomas More souligne ainsi les manquements de Luther à son propre principe de clarté : la *Responsio ad Lutherum* relève toute l'opacité des commentaires bibliques du Wittenbergeois, qui offrent pour ainsi dire une confirmation par les faits des difficultés du texte sacré, et par là de la nécessité

³⁶ Cf. aussi le théologien franciscain Nicolas Herborn, *Locorum communium adversus hujus temporis haereses Enchiridion* (1528), in *Corpus Catholicorum*, vol. 12, éd. P. Schlager, Münster, Aschendorff, 1927, notamment p. 45-46.

³⁷ L'articulation de la question exégétique du *sens* et de la question ecclésiastique du *droit forme*, tout au long du XVII^e siècle, une constante du *locus de interpretatione*. Pour un point de vue tardif, voir l'état de la question dans les *Disputationes de controversiis Fidei* de Bellarmin : *infra*, chap. 7, §2. Sur les évolutions de la question dans la « haute orthodoxie », cf. *infra*, chap. 9, §4.

³⁸ Henri VIII, *Assertio septem sacramentorum*, Londres, Greenwich, 1521. Édité dans *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacraments*, éd. L. O'Donovan, New York, Benziger Brothers, 1908. Voir en particulier p. 237-279. Sur la première polémique de Fisher contre Luther, voir R. Rex, *The Theology of John Fisher*, *op. cit.*, en particulier p. 78-92.

³⁹ John Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio*, Anvers, Hillen, 1523. Le traité se présente comme une réfutation de l'*Assertio* de Luther, mais reprend en fait, de manière détaillée, les arguments déjà énoncés dans l'*Assertio Septem Sacramentorum* de 1521.

⁴⁰ Voir J. Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio*, *op. cit.*, f. 9^r.

⁴¹ Outre les deux traités, mentionnons également, pour la polémique anti-luthérienne : John Fisher, *The Sermon of Johan the bysshop of Rochester made agayn ye pernycious doctryn of Martin Luther*, Londres, Berthelet, 1521, et *id.*, *Defensio Regie assertionis contra Babylonicam captivitatem*, Cologne, Quentel, 1525, en particulier f. 57^v-58^r. On se rapportera ici à R. Rex, *The Theology of John Fisher*, *op. cit.*, en particulier p. 78-92.

⁴² Voir à ce sujet, Wim François, « Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians », in *Lay Bibles in Europe 1450-1800*, *op. cit.*, p. 69-96. Cf. les remarques de P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 284-290.

d'une instance de médiation externe⁴³. Plus généralement, la *Responsio* de 1523 consacre des arguments déjà resserrés à une critique du littéralisme luthérien, dans un esprit d'apologie du consensus des traditions qui inspirera ensuite le premier *Hyperaspistes* d'Érasme⁴⁴. Le constat de l'obscurité des Écritures s'ordonne ainsi à une justification de l'exégèse multiple : par-delà l'invocation luthérienne de la simplicité de la Bible, Thomas More y dénonce la négation absurde du *fait* des divergences d'interprétation. Chez l'humaniste, la défense du pluralisme exégétique se nourrit alors d'une herméneutique *cumulative*, où un principe d'incertitude se substitue peu à peu à l'exaltation de la majesté de la Parole de Dieu : « Il arrive souvent que le message de l'Écriture, exprimé en termes ambigus, soit trop obscur pour qu'en émane un sens unique. En ce cas, les meilleurs théologiens du passé – les plus savants et les plus sains – ont pris l'habitude de proposer un choix différent en attendant que le sens précis se dégage. »⁴⁵

2.2. Règle de l'Écriture et règle de l'Église

Au-delà de son littéralisme, l'exégèse luthérienne est surtout visée pour ses effets ecclésiaux : ses implications schismatiques, son rôle dans l'inflation des erreurs de doctrine, et sa responsabilité face au dérèglement des mœurs. Pour l'essentiel, la confrontation au thème de la *claritas* relance en cela la critique des dérégulations de la théologie, selon une inférence qui déduit l'origine des hérésies de la « libéralisation » des lectures laïques de la Bible. En 1525, Johannes Eck associe ainsi l'obscurité de l'Écriture à la question des prérogatives pontificales dans son *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, l'une des synthèses les mieux connues et les plus diffusées de la première polémique anti-luthérienne⁴⁶. La critique de la thèse de la *claritas Scripturae* s'y trouve intégrée à la condamnation d'un universalisme sacerdotal qui tendrait, sous l'effet du renversement des hiérarchies ecclésiastiques, à livrer la doctrine chrétienne en pâture aux *laici* et *delirantes* : « les luthériens affirment que les Écritures Saintes sont claires ; c'est pourquoi les laïcs et les vieilles femmes folles les manipulent arbitrairement. »⁴⁷

⁴³ T. More, *Responsio ad Lutherum*, *op. cit.*, p. 76-140. Pour la discussion de la réponse luthérienne à Catharinus, voir, plus spécifiquement, *ibid.*, p. 102-106, et p. 122-126 sur les questions de la clarté et de la suffisance scripturaires. Sur le rapport de More à l'Écriture, voir notamment Germain Marc'Hadour, *Thomas More et la Bible*, Paris, Vrin, 1969, p. 148 ; et sur la controverse anti-protestante : Richard Rex, « Thomas More and the Heretics: Statesman or Fanatic? », in *The Cambridge Companion to Thomas More*, éd. G. M. Logan, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, p. 93-115.

⁴⁴ T. More, *Responsio ad Lutherum*, *op. cit.*, p. 130-132, puis p. 478-480.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 126. Cité dans G. Marc'Hadour, *Thomas More et la Bible*, *op. cit.*, p. 464.

⁴⁶ Johann Eck, *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, Landshut, Weissenburger, 1525, notamment « De ecclesia et eius auctoritate » p. 5 (A3) - 10 (B2) ; et « De Scripturis », p. 26 (D2) - 28 (D4). Sur l'*Enchiridion*, voir notamment Pierre Fraenkel, « Johann Eck und Sir Thomas More 1525-1526 », art. cité, p. 481-494 ; C. Dittrich, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie*, *op. cit.*, p. 107-206.

⁴⁷ J. Eck, *Enchiridion*, *op. cit.*, p. 27 (D3) : « Ludderani contendunt scripturas sacras esse claras, ideo layci et delirae anus eas tractant imperiose ».

Cette accusation, à laquelle est consacrée un article à part dans le traité, renvoie à un argument qui rabat la rupture des régulations du savoir ecclésiastique sur ses implications communautaires : l'éclatement accéléré de l'unité chrétienne. Dans sa réplique tardive à Luther, Jacques Latomus emploie la même image pour dénoncer, avec son *De primatu pontificis* de 1525⁴⁸, une lecture luthérienne de Rm 7 qui ferait du texte une donnée « si claire et manifeste » qu'elle rendrait l'Écriture accessible « aux laïcs et aux femmelettes »⁴⁹. La force polémique du lieu repose sur sa capacité à faire porter à Wittenberg la paternité exclusive des errements du siècle, et notamment, en contexte, des « hérésies » anabaptistes et sacramentaires. L'hérésiologie des controversistes a donc ses hiérarchies et ses points de fuite : Luther en est la figure tutélaire, et la *simplicitas Scripturae* la matrice universelle.

Les mêmes lieux polémiques organisent ainsi, à la même époque, la réplique romaine aux anabaptistes⁵⁰. En 1528, Johannes Fabri publie par exemple une réfutation d'Hubmaier qui revient, dès son premier chapitre, sur la « saine explication de l'Écriture Sainte », contre l'herméneutique du docteur de Waldshut⁵¹. L'*Adversus Balthasarum* s'ouvre alors sur une brève réfutation des thèses exégétiques d'Hubmaier, en opposant la nécessité des médiations traditionnelles de l'interprétation à la thèse anabaptiste d'après laquelle les contradictions scripturaires pourraient être facilement levées par une collation des parallèles empruntées à l'Ancien et au Nouveau Testament⁵². Ici, la critique de la *simplicitas Scripturae* renvoie d'abord au problème spécifique de la typologie et, en contexte, à la polémique sur le baptême des enfants. Habilement, Fabri profite de la question baptismale pour se démarquer de l'exégèse typologique de la circoncision, et renvoyer dos-à-dos réformateurs et anabaptistes en opposant la force doctrinale du consensus de l'Église aux incertitudes de l'analogie de la foi⁵³. La critique déborde ainsi son mobile initial : dénonçant la *philautia* du Réformateur de Wittenberg, Fabri saisit l'occasion de l'*Adversus Doctorem Balthasarum* pour porter l'attaque contre Luther lui-même⁵⁴.

⁴⁸ Jacques Latomus, *De primatu romanis pontificis adversus Lutherum*, Anvers, Hillen, 1525.

⁴⁹ *Ibid.*, « Responsio ad Lutherum », f. T4^v : « ...tam clarum & manifestum est ut opem explanationem rejicias, laicis & mulierculis patet scriptura... »

⁵⁰ Sur la controverse anti-anabaptiste, on se rapportera à l'ouvrage de C. Dittrich, centré sur Eck, Fabri et Cochlaeus : *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie*, *op. cit.*, voir en particulier p. 208-258 pour Fabri.

⁵¹ Johann Fabri, *Adversus doctorem Balthasarum pacimontanum, anabaptistarum nostri saeculi primum authorem, orthodoxae fidei catholica defensio*, Leipzig, Lotter, 1528.

⁵² Voir « De Sacrae Scripturae, sana expositione intelligentiaque caput primum », *ibid.*, f. C2^v-C3^v. En C3^f, Fabri revient notamment sur la pratique de la collation des parallèles face aux contradictions de l'Ancien et du Nouveau Testament (en l'occurrence, le commandement d'honorer ses parents en Ex 20, 12 et l'injonction christique à « haïr son père et sa mère » en Lc 14, 26).

⁵³ J. Fabri, *Adversus doctorem Balthasarum*, *op. cit.*, f. C2^v-C3^f. À la doctrine attribuée à Hubmaier (« Historiis quas adduxisti & scripturis te plane in loco, apteque usum esse confiteor, atque regula hac, cum scriptura, aut intelligendum obscurior aut pugnans, sibi que adversa videt uti soleo, ut pluribus locis conductis, scripturam scripturae contendens verum eliciam »), Fabri oppose l'incomplétude et l'incertitude *subjective* des Écritures : « Consentanea vero haec nostra regula est, tum perspicue cum de re una plures extant sacrae scripturae loci, sed te non fugit ab omnibus... »

⁵⁴ *Ibid.*, f. A2^v-A3^f.

En 1529, ce thème de l'*amor sui* permet encore à Johannes Eck de rabattre, dans ses *404 articles*⁵⁵, la proclamation de la clarté des Écritures sur la prétention de Luther à la clarté de ses *propres prédications* : « Au temps des Apôtres, l'Évangile n'était pas prêché de manière si claire et pure que par moi (Luther). Par conséquent, j'étais celui qu'ils appellent Elias, Daniel, et l'homme de Dieu »⁵⁶. Ici aussi les *404 articles* – une compilation polémique d'énoncés attribués à Luther, Zwingli, Oecolampade, Melancthon, Carlstadt ou Hubmaier et préparée en vue de la Diète d'Augsbourg de 1530 – associent en bloc luthériens, anabaptistes et sacramentaires, selon un ordre de priorité qui fait du schisme luthérien le point de départ de la *multiplicatio haereticorum*. Plus qu'une thèse exégétique ou un principe doctrinal qu'il s'agirait de réfuter pour lui-même, la clarté apparaît donc, jusqu'au seuil des années 1530, comme un ferment général de l'hérésie. La réfutation de la *sola Scriptura* est alors mêlée, presque en vrac, aux lieux traditionnels du discours hérésiologique : arbitraire de l'imagination, orgueil de l'hérésiarque, effets de contamination des fausses doctrines, torsion des Écritures, démagogie théologique.

Cette intégration de la critique de la *claritas* dans un discours structuré par les lieux de la polémique hérésiologique explique aussi l'absence de formalisation symétrique d'une thèse sur l'obscurité des Écritures. En comparaison de la place centrale qu'occupe déjà l'affirmation de la *claritas Scripturae* chez Luther ou Zwingli, ces développements sur l'obscurité biblique demeurent en outre relativement mineurs, au moins sur un plan strictement quantitatif. Ni les ouvrages décisifs de Chlichtove – dont l'*Antilutherus* de 1524 formule pourtant très clairement, dans les chapitres 13 et 14 de son premier livre, la thèse classique de l'insuffisance matérielle de l'Écriture⁵⁷, ni les nombreux écrits polémiques de Cochlaeus – dont le *Septiceps Lutherus* propose, en 1529 un développement déjà systématisé sur la question de l'autorité ecclésiastique dans l'interprétation des lettres sacrées⁵⁸ – ne témoignent, sur la période, de la formalisation d'un *locus*

⁵⁵ Johann Eck, *Errorum Luteranorum CCCCIII catalogus Lutecie editus ut innotescat quam periculosum ac perniciosum sit recedere ab ecclesia catholica & pios eius ritus ac maiorum venerandas consuetudines reijcere*, Ingolstadt, Apian, 1530. Je me réfère ici à l'édition des *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, éd. W. Gussmann, vol. 2, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag, 2005, p. 93-192. Sur les *404 articles*, voir notamment Klaus Rischer, *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, Münster, Aschendorff, 1968 et H. Jedin et J. Dolan, *History of the Church*, vol. 5 : *Reformation and Counter Reformation*, trad. A. Biggs et P. W. Becker, Londres, Burns & Oates, 1980, p. 255-258. Cf. T. Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, op. cit., p. 583.

⁵⁶ J. Eck, *Errorum Luteranorum*, op. cit., p. 116 : « Apostolorum tempore evangelium nunquam tam clare et pure fuit praedicatum, sicut per me. Hinc sui eum Heliam vocant, Danielem et virum Dei ».

⁵⁷ Josse Clichtove, « De Constitutionibus ecclesiasticis » in *id.*, *Antilutherus Judoci Clichtovei Neoportuensis, doctoris theologi, tres libros complectens*, Paris, Colin, 1524, f. 26^r-28^v.

⁵⁸ Johannes Cochlaeus, *Septiceps Lutherus ubique sibi, suis scriptis contrarius, in usitationem Saxoniam*, Leipzig, Schumann, 1529, p. 26-35. Sur Cochlaeus, voir Monique Samuel-Scheyder, *Johannes Cochlaeus. Humaniste et adversaire de Luther*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1993, en particulier p. 486-531. Voir également C. Dittrich, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie*, op. cit., p. 4-106.

catholique *de obscuritate*, ni comme un point de doctrine séparé, ni même comme un simple lieu de l'argumentation anti-luthérienne.

Schématiquement, la réaction catholique au principe du primat scripturaire s'organise, à cette époque, autour de trois grandes entrées : l'insuffisance matérielle de l'Écriture, l'origine ecclésiastique de l'authentification du canon, et la nécessité du monopole de l'Église sur l'interprétation.

2.3. L'insuffisance matérielle de la Bible

La contestation du principe de la *sola Scriptura* s'énonce d'abord dans les termes d'une simple contradiction : l'Écriture est *matériellement* insuffisante dans la mesure où certaines des vérités fondamentales de la foi n'y sont pas formulées. Cette insuffisance fonde en retour la nécessité d'une source alternative : les vérités omises sont connues par le biais d'une tradition dont l'Église romaine est seule dépositaire. Au regard d'une thèse de l'obscurité des Écritures qui dirait l'incapacité qualitative de la Bible à fonder la connaissance de la doctrine chrétienne – pour le canon de la foi ou pour les règles des mœurs –, cette thèse de l'insuffisance marque ici une insuffisance quantitative, suivant en cela le contrepied le plus évident des affirmations luthériennes du primat scripturaire. La conscience claire de cette dissociation entre obscurité et insuffisance supposera toutefois la construction ultérieure du *locus de obscuritate* et la formalisation, presque contemporaine, de la notion de tradition, notamment sous la plume de Perez de Ayala, en marge du concile de Trente en 1549⁵⁹. Nous reviendrons plus longuement sur les étapes de cette différenciation, autour de la construction d'une typologie des traditions qui marquera plus tard l'émergence du motif tridentin de la *traditio non scripta* (ou « tradition apostolique »). L'important est de noter qu'en 1525 l'insuffisance n'a pas l'obscurité pour mobile.

L'argument apparaît souvent dans le contexte d'une discussion de la doctrine des sacrements, notamment en réaction aux développements luthériens de la *Captivité babylonienne de l'Église*⁶⁰. Ce point de départ thématique explique aussi la tendance des controversistes à pointer les aspects purement « quantitatifs » des insuffisances scripturaires : contre le coup de rasoir luthérien, il s'agit d'abord de défendre l'autorité des sources extra-bibliques de la doctrine des sacrements – et notamment des cinq sacrements disputés⁶¹. C'est surtout en Angleterre, sous la

⁵⁹ Martin Perez de Ayala, *De Divinis apostolicis atque Ecclesiasticis Traditionibus, de que auctoritate ac vi earum sacrosancta, adersiones seu libri decem*, Cologne, Gennepeus, 1549. Plus largement, sur la question de la suffisance des Écritures dans les discussions tridentines : Charles Boyer, « The Council of Trent and the Question of the Insufficiency of Sacred Scripture », *Unitas* 16 (1961), p. 159-170.

⁶⁰ Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 484-574.

⁶¹ Voir *infra*, §4.

plume de Fisher, de More⁶², et sous l'autorité d'Henri VIII lui-même⁶³, que la notion d'insuffisance connaîtra ses premières tentatives de systématisation. Le débat sera prolongé avec la controverse entre Thomas More et William Tyndale, sur ce que la tradition critique retiendra par la suite comme la querelle des « *unwritten verities* »⁶⁴. Toutefois, le thème occupe également une place centrale, sur la période, dans les écrits de Latomus⁶⁵, de Catharinus, de Cajetan, d'Eck⁶⁶, de Chlichtove ou de Cochlaeus⁶⁷, au point qu'on peut ici parler d'un lieu déjà systématique de l'apologétique romaine.

2.4. La certification ecclésiastique des lettres sacrées

La critique du primat scripturaire repose aussi sur la question des conditions de la *certification* de la divinité des Écritures, dans un débat sur les sources de la théologie qui reprend pour une part les lieux de la querelle conciliariste du xve siècle. Après Augustin, l'argument touche à la hiérarchie respective de l'Écriture et de l'Église dans l'ordre de fondation des autorités de la foi. Au-delà de la question de l'antériorité chronologique de l'Église, il s'agit de justifier, contre Luther, la généralité de son *antériorité normative*. Or cette antériorité se confirme d'abord de l'incapacité du canon biblique à attester, par lui-même, sa propre divinité. C'est par l'Église, et par l'Église seule, que la Bible devient, au sens strict, *authentique* : « *Scriptura non est autentica nisi ecclesiae auctoritate* »⁶⁸. Si l'Écriture est divine, cette divinité ne peut donc être connue et reconnue que par l'effet de la tradition ecclésiastique, ici entendue dans le sens institutionnel d'une norme formelle de la foi. Quand bien même les lettres sacrées constitueraient par ailleurs une source parfaite et suffisante de la doctrine chrétienne, la prééminence demeurerait accordée à l'Église comme principe d'authentification de la *sacra pagina*. L'argument est résumé en 1521 dans l'*Assertio* d'Henri VIII : « C'est l'Église qui te dit que l'Évangile a été écrit par les évangélistes. Si l'Église ne te disait pas que l'Évangile de Jean est de Jean, tu ne saurais pas qu'il est de Jean. Car

⁶² T. More, *Responsio ad Lutherum*, *op. cit.*, p. 88-104.

⁶³ Henri VIII, *Assertio septem sacramentorum*, *op. cit.* Voir en particulier, pour une expression typique des thèses de l'*insufficiencia Scripturae*, p. 237-279.

⁶⁴ Une introduction à la controverse est proposée par Peter Marshall, « The Debate over 'Unwritten Verities' in Early Reformation England », in *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, éd. B. Gordon, Brookfield, Ashgate, 1996, p. 60-74.

⁶⁵ Jacques Latomus, *De variis quaestionum generibus quibus certat Ecclesia intus et foris*, Anvers, Hillen, 1525, f. 91^r : « Multa tenet Ecclesia sibi divinitus tradita et revelata quae expresse non habentur in scriptura canonica ».

⁶⁶ J. Eck, *Enchiridion*, *op. cit.*, f. 33^v : « Non sunt igitur solum credenda et servanda (id quod volunt Lutherani) quae expresse habentur in divinis literis, aut probantur ex ipsis, verum etiam ea oportet credere et servare, quae sancta mater Ecclesia credi et observat. Non enim omnia tradita sunt manifeste in sacris scripturis, sed quamplurima Ecclesiae (quae Spiritu sancto illustratur et gubernatur et ob id a veritatis tramite errare nequit) determinanda relicta sunt. »

⁶⁷ Voir *supra*, notes précédentes.

⁶⁸ J. Eck, *Enchiridion*, *op. cit.*, f. 8^r : « Scriptura non est autentica nisi ecclesiae auctoritate. »

tu n'y étais pas, toi, quand il l'écrivait »⁶⁹. Ici encore, les questions de l'autorité, de l'authenticité, de la divinité ou de la canonicité – qui seront plus tard finement différenciées⁷⁰ –, s'entremêlent indistinctement, dans une argumentation qui vise d'abord à affirmer la primauté de la *regula ecclesiae*.

L'enjeu polémique suscite en cela un motif historique, où le problème de la continuité de la tradition ecclésiastique – qui, seule garantit la transmission ininterrompue de la doctrine des apôtres, des temps du Christ à l'époque contemporaine – transparait dans sa forme inchoative, au-delà du débat plus spécifique sur la question des sources, matérielles ou institutionnelles, de la canonicité. De fait, le problème de l'attestation des Écritures – *comment les lettres sacrées pourraient-elles, par elles-mêmes, témoigner de leur propre divinité ?* – constituera, pendant les deux siècles de la controverse, un point d'entrée permanent pour la défense catholique de la nécessité *formelle* de la tradition d'Église. Ce thème de la tradition apostolique s'imposera, à la suite du concile de Trente, comme l'une des principales armes de la Réforme tridentine, aussi bien que comme l'un des points d'achoppements les plus durables de la *sola Scriptura* protestante⁷¹. Par-delà la multiplication des arguments sur l'auto-fondation de l'Écriture⁷², nous verrons que les théologiens réformés et luthériens ne pourront y répondre qu'en se reconnaissant, pour une part aussi, une *tradition*⁷³.

2.5. Le monopole ecclésial sur l'interprétation

L'interprétation de l'Écriture requiert une compétence et une qualification dont l'Église seule peut être juge. Il en va là d'une réaction généralisée à l'émergence d'une lecture laïque de la Bible, que beaucoup parmi les controversistes catholiques continuent à voir comme la véritable origine de l'hérésie protestante⁷⁴. La proclamation du sacerdoce universel a été très rapidement associée, comme nous l'avons vu avec l'*Enchiridion* de Johannes Eck, au risque d'une prolifération incontrôlée des « fausses doctrines » et donc à une inflation des litiges doctrinaux. Au-delà de la régulation en aval, exercée par les autorités pontificales et conciliaires dans le règlement des controverses de la foi, la nécessité d'un contrôle ecclésiastique s'impose alors aussi en amont, par une réglementation de l'interprétation, de la traduction et de l'usage de la Bible, notamment autour du

⁶⁹ Henri VIII, *Assertio septem sacramentorum*, *op. cit.*, p. 365-367 : « Ecclesia tibi dicit evangelistas scripsisse evangelium. Nam nisi ecclesia diceret evangelium Ioannis Ioannis esse, nescires esse Ioannis. Non enim adsedisti scribenti. »

⁷⁰ Voir *infra*, chap. 4, §5 et chap. 7, §3-5.

⁷¹ Sur les premières formulations de la doctrine de la tradition dans la controverse anti-luthérienne – et l'indistinction toujours marquée entre « tradition ecclésiastique » et « tradition apostolique », voir P. Polman, *L'Élement historique*, *op. cit.*, p. 301-309.

⁷² Voir notamment *infra*, chap. 6, §2 chez Calvin ; chap. 7, §4 pour un état des lieux dans la « première orthodoxie ».

⁷³ Sur cette réappropriation, voir *infra*, chap. 4, notamment §2 et 4.

⁷⁴ Le constat sera repris par le concile lui-même : voir sur ce point, *infra*, §7.

principe d'un monopole de l'Église. On sait que l'idée de ce monopole sera sanctuarisée par les décrets tridentins du 8 avril 1546, aussi bien dans les conclusions touchant la question de l'interprétation des Écritures elles-mêmes que dans l'interdiction des traductions vernaculaires⁷⁵.

De toute évidence, le sens exact du magistère ecclésiastique, comme le sens exact de la notion de tradition, est imparfaitement fixé au seuil des années 1530, dans le contexte d'une Église romaine encore déchirée entre les thèses conciliaristes et l'affirmation toujours fragile du primat pontifical. L'essentiel est ici de remarquer que, si l'argument qui associe les lectures profanes de l'Écriture au risque de la prolifération des hérésies est déjà bien formalisé avant 1530, notamment chez Eck et Cochlaeus⁷⁶, il s'articule toutefois rarement à une affirmation explicite de l'*obscurité* des lettres sacrées. Pour une part importante, les controversistes catholiques, quels que soient par ailleurs leurs tendances ou leurs ordres d'obédience, semblent manifester, tout au long des années 1520, une certaine réticence à attribuer à l'Écriture *en général* un attribut qui, comme l'obscurité, énoncerait une imperfection formelle de la Parole de Dieu. Il y a à cela une raison évidente, qui engage avant tout la fidélité due à un héritage doctrinal et institutionnel. Cet héritage traverse les polémiques internes au catholicisme, et notamment à celles qui opposent, de manière encore récurrente, les ordres dominicains et augustins. Avant 1530, l'héritage emporte avec lui d'importants effets de contraintes. Celles-ci tiennent à l'autorité de deux noms : Augustin et Thomas. Augustin et Thomas : tous deux professent pareillement la clarté *essentielle* de la révélation scripturaire⁷⁷.

3. L'Hyperaspistes I

Mon hypothèse est donc simple : c'est par la médiation d'Érasme que le thème de l'obscurité des Écritures s'est progressivement imposé dans le catholicisme tridentin, d'abord comme un lieu polémique de l'argumentation anti-protestante, ensuite comme un point de doctrine à part entière. Cette hypothèse suppose un renversement de la perspective historiographique qui voit, dans les évolutions de la position d'Érasme entre la *Diatribè* de 1524 et le premier *Hyperaspistes* de 1526⁷⁸,

⁷⁵ DZS 1501-1508.

⁷⁶ Voir notamment sur ce point Ralph Keen, « The Fathers in Counter-Reformation Theology in the Pre-Tridentine Period », in *The Reception of the Church Fathers in the West*, vol.1, *op. cit.*, p. 701-744, en particulier p. 717-732.

⁷⁷ Voir *supra*, introduction, §9.

⁷⁸ Désiderius Érasme, *Hyperaspistes Diatribae Adversus Servum Arbitrium Martini Lutheri, Liber Primus*, LB 10, 1249-1336. Le premier *Hyperaspistes* constitue la réponse d'Érasme aux arguments de la préface et de la première partie du *De servo arbitrio*. Le fond de l'argumentation sur le libre arbitre, qui tombe en partie en dehors du champ de mon étude, se concentre dans le deuxième *Hyperaspistes*, publié à Bâle, toujours chez Froben, en 1527. Au sujet de l'*Hyperaspistes*, et au-delà des articles mentionnés dans la note directement *infra*, voir notamment Charles Trinkaus, « Introduction », in D. Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, vol. 76 : *De libero arbitrio diatribè*

un revirement tranché vers ce qui sera par la suite la position de l'orthodoxie romaine⁷⁹. Ce revirement, observé notamment par Cornelius Augustijn⁸⁰, tiendrait, pour une part, dans le durcissement du ton et dans la radicalisation des positions doctrinales de l'humaniste, mais aussi dans un déplacement sensible de la hiérarchie des autorités invoquées : au *consensus* patristique et à la prudence intellectuelle que la *Diatribes* exaltait pour le règlement des questions douteuses en théologie, le texte de 1526 substituerait la décision du pape et l'autorité des conciles comme principes d'arbitrage des conflits d'interprétation⁸¹. Le très net raidissement des argumentations contre la clarté luthérienne exprimerait en partie ce reflux du consensualisme humaniste du début des années 1520, au profit d'un *autoritarisme d'Église* exprimé avec netteté dans les deux textes de l'*Hyperaspistes*. En bref : en 1526, Érasme deviendrait, sans plus de réserve, un adversaire *confessionnel* de Luther, entrant au passage en contradiction, tant avec les grands principes de son exégèse néotestamentaire de 1516, qu'avec certaines de ses déclarations plus précoces – mais aussi plus tardives – sur l'utilité d'une lecture de la Bible par les laïcs⁸².

3.1. Un retournement conservateur ?

Tout cela est sans doute indiscutable si l'on s'en tient aux faits textuels. En bien des lieux, l'argumentation de l'*Hyperaspistes* s'autorise ainsi du parti de l'Église catholique, du consensus des siècles ou de l'autorité des Pères, en insistant en particulier – et cette insistance, en 1526, est nouvelle – sur les dangers d'une ouverture intégrale de la théologie aux laïcs :

Et puis, quel besoin y a-t-il pour les simples chrétiens de disputer sur les contingents et sur le point jusqu'où la volonté est passive, alors que, par la maîtresse Église, ils tiennent maintenant pour certain que la volonté fait quelque chose mais que ce qu'elle fait est inefficace à moins que la grâce ne prête constamment son concours ? Le peuple chrétien tient ce dogme depuis mille cinq cents ans, et il n'est pas juste de disputer à son sujet, sauf si ceux

sive collato. Hyperaspistes I, éd. C. Trinkaus, trad. P. Macardle et C. H. Miller, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, p. XI-CVI ; John O. Mehl, « Erasmus' Streitschrift gegen Luther: Hyperaspistes », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 12/2 (1960), p. 137-146. Cf. aussi, sur le deuxième *Hyperaspistes*, Charles Trinkaus, « Erasmus, Augustine and the Nominalists », *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), p. 5-32 ; James D. Tracy, « Two Erasmus, Two Luthers: Erasmus' Strategy in Defense of *De libero arbitrio* », *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987), p. 37-60.

⁷⁹ Sur le débat historiographique, voir notamment la conclusion de Cornelius Augustijn, « *Hyperaspistes I*: la doctrine d'Érasme et de Luther sur la 'Claritas Scripturae' », in *Colloquia Erasmiana Turonensia II*, Paris, Vrin, 1972, en particulier p. 744-746 ; *id.*, « Le dialogue Érasme-Luther dans l'*Hyperaspistes II* », *Actes du Colloque international Érasme (Tours, 1986)*, éd. J. Chomarat, A. Godin et J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1990, p. 171-183.

⁸⁰ « L'*Hyperaspistes I* constitue un glissement dans la pensée d'Érasme. Ce qui frappe c'est qu'ici il veut attribuer à l'institution de l'Église une voix décisive dans la définition du vrai sens de l'Écriture » : C. Augustijn, « *Hyperaspistes I* », art. cité, p. 745.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 744-746. Voir sur cette question, *infra*, chap. 5, §3.

qui disputent le font de manière modérée et afin de confirmer davantage ce que l'Église a transmis.⁸³

Si ce que l'Église a décrété est vrai et indubitable, il n'est pas prudent pour la multitude ignorante d'écouter les raisons, les assurances et les serments de la partie opposée. Mais c'est ce sur quoi j'insistais : que les gens simples conservent l'opinion catholique, qu'ils croient et qu'ils tiennent ce qu'ils ont reçu, c'est-à-dire ce que tu t'es engagé à contester.⁸⁴

Dans le détail de l'argumentation d'Érasme, les ressorts de la question laïque, comme celle de l'autorité de l'Église, sont toutefois plus complexes qu'elles n'y paraissent à première vue. D'abord parce que l'apparente exclusion des *indocti* n'énonce ici aucun jugement général sur le droit des laïcs en théologie : l'*Hyperaspistes* ne refuse pas aux « incultes » le droit de lire la Bible en langue vulgaire, encore moins de s'enquérir des conditions dogmatiques et morales de leur salut, il met simplement les théologiens en garde contre les risques d'une *vulgarisation* des questions touchant à la préséance divine, à la prédestination et au rôle du libre arbitre dans la grâce⁸⁵. Jusqu'en 1526, le nœud du débat entre Érasme et Luther ne touche donc pas tant à la question générale des droits respectifs des laïcs et des clercs qu'à celle du partage des points fondamentaux et des adiaphora. Ce n'est pas parce qu'Érasme recule sur la question laïque que l'*Hyperaspistes* réserve aux savants l'arbitrage de la querelle sur le libre arbitre, c'est parce qu'il considère cette querelle comme indifférente au salut⁸⁶. Inversement, si Luther tient tant à engager les laïcs dans la controverse du serf arbitre, c'est d'abord parce qu'il proclame l'absolue *centralité dogmatique* de la doctrine de

⁸³ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1267 C : « Deinde quid opus est simplicibus Christianis disputare de contingentibus, deque voluntate tantum patiente, cum jam Ecclesia magistra persuasum habeant, aliquid agere voluntatem, verum id inefficax esse, nisi perpetuo adsit opitulatrix gratia. Hoc dogma jam annis mille quingentis tenuit populus Christianus. Nec de hoc disputare fas est, nisi si qui moderate in hoc disputent, ut magis confirmetur quod tradidit Ecclesia. »

⁸⁴ LB 10, 1276 A : « Sin verum & indubitatum est quod decrevit Ecclesia, non tutum est imperitam multitudinem audire rationes, asseverationes, ac dejectiones diversae partis. Atqui hoc erat quod ego suadebam ut simpliciter sententia catholica contentii, credant, teneantque quod acceperunt, hoc est, quod tu impugandum suscepisti. »

⁸⁵ Voir en particulier, directement à la suite de la première discussion de la thèse de la clarté des Écritures dans la préface, LB 10, 1270 A-B : Primum quod dixeram obiter in Praefatione, *satius esse si de difficultatibus, quae incidunt circa materiam liberi arbitrii, non disputetur ab idiotis, aut apud idiotas, id quod nunc fit libris in Linguam vulgatam versis, adeo ut passim a militibus audiamus, Quid refert ? non est liberum arbitrium, Deus omnia operatur in nobis & bona & mal : Sinamus illum operari, scit quid agat, & ejus voluntati nemo resistit* : sic interpretaris, quasi nolim quinquam usquam loqui de libero arbitrio. » Cf. l'ensemble du développement LB 10, 1270 A – 1273 F.

⁸⁶ LB 10, 1289 F – 1290 A : « Tandem post longas ambages disputationem tuam redigis in compendium : Si tua, inquis, praefatio de verbis Dei loquitur, tota impia est : si de verbis hominum, tota frustra scripta est. Ad hoc ita responsum est, ut ostenderem vitiosum esse tuum dilemma, cum sint quae neque prorsus sint verba hominum, neque verba Dei, sed interpretationes verbi Dei, de quibus aliquando dubitare fas est, aut quaestiones ex Dei verbis erutae, in quibus multis modis peccatur... » Cf. aussi, plus loin, la discussion de LB 10, 1289 F – 1291 B.

l'irrémissibilité du péché : refuser aux profanes, l'accès à la question du *liberum arbitrium*, ce serait donc leur refuser l'accès au cœur même de la vérité salutaire⁸⁷.

Ce constat doit permettre d'éclairer en retour le sens que revêt, dans l'*Hyperaspistes*, l'invocation de l'autorité de l'Église. Aux yeux d'Érasme, le principal tort de Luther tient sans doute dans son obstination à nier l'existence même d'un conflit d'interprétation : obstination à faire d'un *conflit d'obéissance* ce qui n'est en réalité qu'une dispute d'exégèse⁸⁸. Ce faisant, le Réformateur brouille délibérément les termes de la querelle d'autorité, en faisant passer pour l'invocation d'une instance de premier degré, ce qui n'est, de toute évidence, qu'une instance de second ordre. En effet, tous les protagonistes du débat considèrent *évidemment* l'autorité de l'Écriture comme l'autorité suprême. Non seulement Luther, mais aussi les catholiques et Érasme lui-même, qui fondent leur argumentation sur une base non moins biblique que celle du Réformateur⁸⁹. Seulement, *à partir du moment*, où cette autorité ne permet pas d'arbitrer entre les revendications contradictoires des polémistes, le théologien est bien contraint de se rabattre sur une norme *supplétive*, qui doit permettre de trancher entre des prétentions herméneutiques divergentes : à ce titre, l'invocation luthérienne d'une « clarté externe » – ou d'une résolution *par l'Écriture* d'un conflit d'interprétation de l'Écriture – n'est rien d'autre que l'expression de son refus de débattre⁹⁰. L'autorité de l'Église catholique qu'Érasme revendique pour lui-même s'oppose donc moins à l'autorité de l'Écriture qu'à l'*absence d'autorité* dont souffre pour sa part l'interprétation luthérienne, et dont elle souffre avec d'autant plus d'acuité que Wittenberg s'isole chaque jour un peu plus au sein même de la Réforme protestante⁹¹. Pour Érasme, l'Église catholique ne surgit donc que dans le contrejour de l'obscurité de l'Écriture et de la solitude de Luther. Elle ne s'affirme que là où, seul contre tous, et dans l'arbitraire de son propre esprit, selon les mots de la bulle pontificale de 1520, le Réformateur n'apporte aucune autre garantie que sa propre personne :

Qu'est-ce qui est donc monstrueux si nous, ignorants, préférons, lorsqu'une ambiguïté surgit de quelque manière dans l'Écriture, consulter le siège de Rome plutôt que celui de Wittenberg, qui est plein de désaccords à ce sujet ?

⁸⁷ La « cause des profanes » se nourrit donc, chez Luther, d'une forme toute particulière d'intellectualisme : son pessimisme gnoséologique concernant l'homme pécheur fait fond sur un extraordinaire optimisme gnoséologique concernant l'homme régénéré. Certes, dans la lumière de leur entendement corrompu, les laïcs ne peuvent rien savoir du serf arbitre, de l'élection et du salut : mais, dans la régénération de leur intelligence par l'illumination du Saint-Esprit, ils peuvent non seulement, mais *ils doivent* tout savoir – jusque dans les détails de la cause disputée ici contre Érasme. Voir aussi sur cette question, relativement au problème la foi des enfants dans le contexte de la polémique sur le baptême, Eero Huovin, *Martin Luthers Lehre von Kinder glauben*, Mayence, Vandenhoeck & Ruprecht & co, 1997.

⁸⁸ Voir par exemple, dans la première partie de la préface, D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1261 F – 1262 B.

⁸⁹ Érasme y insiste sans cesse : voir par exemple LB 10, 1303 C.

⁹⁰ Voir en particulier la longue séquence LB 10, 1299 A - 1308 A.

⁹¹ LB 10, 1308 A-D.

Et qui croirait l'Église de Rome si elle se prononçait sans l'Écriture ? Ou si elle interprétait les Écritures sans l'aide d'un conseil d'érudits : toi, au contraire, tu interprètes l'Écriture selon ton arbitre, d'après ton esprit, qui nous est inconnu...⁹²

Si mon hypothèse devait être vérifiée, il faudrait donc tenter ici une interversion des termes de l'hypothèse de Cornelius Augustijn, au moins pour ce qui touche à la question spécifique de la *claritas Scripturae*. Si, comme j'ai tenté de le montrer, le thème de l'obscurité des Écritures ne constitue en aucun cas un lieu de l'argumentation catholique avant qu'Érasme ne s'empare de la question en 1526, si, comme j'essaierai de le montrer aussi, les développements érasmiens sur l'obscurité biblique sont de loin plus poussés et plus systématisés que tout ce qui se disait avant lui sur la question chez les premiers contradicteurs de Luther, alors le problème des motivations du revirement d'Érasme perd une bonne partie de sa pertinence. Celle-ci n'est pas épuisée par le constat de la difficulté qu'il y aurait à parler de ralliement confessionnel pour un auteur qui n'a jamais revendiqué par lui-même une quelconque dissidence, à un âge où toute orthodoxie doctrinale est par ailleurs encore hésitante⁹³. La difficulté touche d'abord à l'anachronisme des présuppositions de l'hypothèse. De fait, en 1526, Érasme paraît avoir, dans le contexte bien spécifique de sa controverse avec Luther, renoncé à une partie de l'originalité humaniste d'une conception de l'Écriture qui l'avait conduit, en 1516, à publier une nouvelle traduction latine du Nouveau Testament⁹⁴. Mais de fait aussi, ce durcissement catholique de 1526 s'opère sur l'articulation d'un thème qui *n'appartient pas encore à la topique romaine* et qui, pour une part, trouve la raison de son émergence dans ce qui est peut-être encore un mobile propre à l'humanisme érasmien : le souci de concilier *tout à la fois* le fait du pluralisme des interprétations, la nécessité de l'autorité régulatrice de l'Église et la légitimité d'une lecture laïque des Écritures.

L'inflexion de 1526 a donc aussi sa part de contingence, et il se pourrait que l'obscurité scripturaire y dise moins, en contexte, un effort tardif d'obédience qu'une tentative plus ou moins désespérée pour tenir ensemble une série d'exigences dont l'époque paraissait déjà exacerber les antagonismes. Il en va là d'un fait rarement perçu par les commentateurs, mais qui paraît pourtant décisif dans le récit de la construction du dogme post-tridentin de l'Écriture : le caractère

⁹² LB 10, 1303 D : « Quid autem monstri sit, si quomodocunque incidente in Scripturis ambiguitate, nos imperiti malimus consulere Sedem Romanam quam Wittenbergensem, eamque dissentientem ? Quis autem credit Ecclesiae Romanae si sine Scriptura pronuntiet ? Nec illa Scripturas interpretatur nisi ex eruditorum concilio, tu pro tuo arbitratu interpretaris ex tuo spiritus, nobis incognito, ne dicam cognito. »

⁹³ Au-delà de Thomas More, sur lequel nous reviendrons, il faut rappeler qu'Érasme entretenait une correspondance fournie avec les plus grands adversaires de Luther : Fisher bien sûr, mais aussi Cochlaeus ou Emser. Voir sur ce point notamment l'introduction de l'édition *Erasmus and Fisher. Their Correspondence 1511-1524*, éd. J. Rouschause, Paris, Vrin, 1968, p. 17-38.

⁹⁴ Voir notamment la *Dédicace* du Nouveau Testament, et la citation mentionnée par C. Augustijn, « *Hyperaspistes I* », art. cité., p. 744.

originellement *humaniste* du motif de l'obscurité biblique et son appartenance à ce qui était d'abord perçu comme une conception « faible » de la nécessité de la tradition d'Église dans l'ordre des sources de la Révélation⁹⁵. La question s'en trouve dès lors largement déplacée. Plus que de s'interroger sur les motifs des « reniements » érasmiens, et les raisons de son ralliement aux *topoi* de la controverse anti-luthérienne, il s'agit d'abord de comprendre comment les développements de l'*Hyperaspistes* sur l'obscurité ont pu s'imposer comme la source principale d'une doctrine scripturaire qui deviendra plus tard la doctrine autorisée du catholicisme romain. En bref : par quel chemin de traverse celui dont le Vatican mettra l'ensemble de l'œuvre à l'Index en 1559 a-t-il pu inventer, dans ce qui n'était peut-être aussi qu'une réaction de vexation face à la virulence des attaques luthériennes⁹⁶, l'orthodoxie même de l'Église tridentine sur la question de l'obscurité de la Bible ?⁹⁷

L'*Hyperaspistes I* est rédigé en douze jours – si l'on en croit les indications d'Érasme lui-même – au début de l'année 1526⁹⁸. L'impression est confiée à Froben qui fait paraître l'ouvrage début mars⁹⁹. La réfutation de la thèse luthérienne de la *claritas* s'y organise en deux temps, dans la réponse à la préface du traité de 1525, qui esquisse rapidement la trame de l'argumentation en la situant notamment sous l'autorité de la *Doctrina christiana* d'Augustin¹⁰⁰, puis dans la discussion prolongée de la double *claritas*, suivant en cela l'ordre des matières de la première partie du *De servo arbitrio* lui-même¹⁰¹. On notera, en comparant ces derniers développements avec ceux de la *Diatribé*, quels effets de radicalisation intellectuelle la controverse avec Luther a pu opérer sur la pensée érasmiennne de l'obscurité : en 1524, les « difficultés »¹⁰², les « labyrinthes »¹⁰³ et les « ambiguïtés »¹⁰⁴ du texte biblique justifiaient l'hésitation sceptique dans le traitement des questions « difficiles » ; en 1526 l'*obscuritas* est proclamée, sans

⁹⁵ Sur ce point, voir Y. Congar, *La Tradition et traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 184-223.

⁹⁶ Il est vrai que la rancœur d'Érasme transparaît partout dans le ton de l'*Hyperaspistes*. Voir surtout, à titre exemplaire, l'ouverture de l'*Hyperaspistes* sur les circonstances de la rédaction de l'ouvrage, qui livre aussi de précieuses indications sur la chronologie de la controverse anti-luthérienne après l'excommunication : LB 10, 1249 A – 1258 A.

⁹⁷ Sur la question de la réception d'Érasme dans l'orthodoxie catholique post-tridentine, voir, pour une introduction au problème : Roland Crahay, « Le Procès d'Érasme à la fin du XVI^e siècle. Position de quelques jésuites », in *Colloque érasmien de Liège*, éd. J.-P. Massaut, Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp. 115-133.

⁹⁸ Sur le contexte de la rédaction C. Trinkaus, « Introduction », *loc. cit.*, p. LXX-LXXVII ; C. Augustinij, « *Hyperaspistes I* », art. cité, p. 738.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁰⁰ Directement après le développement sur le « scepticisme » et les « assertions » : LB 10, 1262 F – 1265 B.

¹⁰¹ LB 10, 1299 A – 1315 C.

¹⁰² D. Érasme, *De libero arbitrio*, *op. cit.*, f. A1v : « Inter difficultates quae non paucae occurrunt in divinis literis ».

¹⁰³ « Labyrinthus », *ibid.*, f. A1v.

¹⁰⁴ *Ibid.*, f. A3r.

plus de précaution, comme un attribut *constitutif* des Écritures¹⁰⁵. D'un précepte de prudence en exégèse¹⁰⁶, l'obscurité devient donc, en l'espace de deux ans, un principe intégratif sur la *nature* de la composition des lettres sacrées. La violence polémique du *Serf arbitre* et les multiples injonctions concomitantes par lesquelles Érasme fut sommé de clarifier ses obédiences auront eu raison de la modération du traité de 1524¹⁰⁷. En 1526, Érasme a mordu à l'hameçon luthérien : la doctrine de l'*obscuritas* en est la première prise.

Sur le fond, l'*Hyperaspistes* dessine le réseau des arguments qui structurera l'argumentation anti-protestante sur la *claritas*, de Pighius à Bellarmin. En reprenant, pour le réfuter, le détail de la démonstration luthérienne sur la clarté externe, Érasme parcourt aussi les principaux lieux scripturaires de la doctrine de l'*obscuritas* : tout au long du XVII^e siècle et au-delà, ces lieux demeureront globalement inchangés. La démonstration érasmiennne s'articule alors autour de la conjonction d'un argument de fait, sur la prolifération des controverses et la nécessité d'un magistère ecclésiastique pour l'interprétation de la Bible, et d'une réfutation plus conceptuelle et frontale, qui entend récuser une à une les principales distinctions proposées par Luther dans le *De Servo arbitrio*.

3.2. Argument de fait

Contre la clarté luthérienne, le premier argument d'Érasme est régressif et factuel : il déduit l'obscurité de l'Écriture du *fait historique* de la multiplication des controverses de la foi¹⁰⁸. En 1526, ces controverses sont devenues internes au camp réformateur : dans un contexte polémique marqué par la multiplication des controverses intra-protestantes – controverse contre les anabaptistes et controverse sur la Cène¹⁰⁹ –, Érasme fait porter à Luther la responsabilité de la prolifération des litiges doctrinaux. Surtout, cette multiplication des querelles offre une confirmation *par les faits* de la justesse des prédictions des controversistes catholiques : loin de pouvoir fonder une nouvelle évidence consensuelle contre les corruptions supposées de la théologie « papiste », le retour à l'autorité de l'Écriture agit finalement comme un vecteur d'inflation des clivages théologiques. De ce point de vue, la solitude de Luther ne se laisse plus résumer dans l'opposition simpliste de la clarté de l'Évangile à l'obscurité des traditions romaines. Zwingli, Karlstadt, Oecolampade ou Hubmaier l'ont suivi jusqu'au bout dans la voie de la *sola*

¹⁰⁵ La chose est flagrante dans la réponse à la préface, en particulier dans la lecture toute particulière qu'Érasme fait de la *Doctrine chrétienne* d'Augustin : LB 10 1263 D – 1265 A. Cf. à ce sujet, *infra* §3.3.

¹⁰⁶ Érasme y revient notamment dans la première partie de la réponse à la préface, autour de la question des « assertions » et du « scepticisme » accusé par Luther : LB 10, 1258 A – 1262 F.

¹⁰⁷ C. Trinkaus, « Introduction », *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁸ Cf. notamment D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1263 C-D, 1268 E-F, 1302 D, 1308 B. Voir, sur l'argument, André Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1992, p. 473.

¹⁰⁹ Voir *supra*, chap. 2, §5.

*Scriptura*¹¹⁰. Tous confessent la clarté objective des textes bibliques, tous revendiquent l'inspiration de la clarté intérieure : où sont donc la force de consensus et l'évidence théologique qui devraient suivre de cette double clarté ?

Malgré les apparences, cet argument de fait n'est pas purement *ad hominem*. Il repose au fond sur un présupposé constant de l'exégèse érasmienne, dont on pourrait, sur ce point, trouver trace dès les écrits des années 1510¹¹¹. Le présupposé fournira par suite aux polémistes catholiques un principe de lecture et un réflexe de pensée : celui du *fonctionnalisme* qui caractérise le recours aux attributs de clarté et d'obscurité appliqués à la Bible¹¹². Plus que par la qualité intrinsèque des énoncés et des textes, clarté et obscurité se distinguent en effet par leurs effets de convergence : la clarté produit le consensus doctrinal, l'obscurité dit le risque des dissensions. *A contrario*, le fait de la dissension atteste *par soi* l'obscurité des écrits canoniques :

Si l'Écriture sacrée est partout extrêmement claire, d'où viennent ces ténèbres parmi vous, d'où viennent tant de disputes sur le sens de l'Écriture ? Tu prouves d'après les mystères des Lettres que dans l'Eucharistie le corps du Seigneur est présent physiquement ; à partir des mêmes Lettres, Zwingli, Oecolampade et Capiton enseignent qu'il y est seulement en signe.¹¹³

Si le raisonnement érasmien repose en partie sur une reprise des arguments déjà traditionnels de la polémique anti-luthérienne, l'insistance sur le motif de l'obscurité biblique est en revanche nouvelle. Ici, ce n'est plus l'incompétence des interprètes, leur fanatisme, ou l'insuffisance matérielle des Écritures qui multiplient les litiges doctrinaux dans un contexte de « dérégulation » des lectures profanes de la Bible : c'est l'obscurité *de principe* du texte interprété¹¹⁴. Érasme rejoint donc de biais – par l'insertion d'une prémisse de l'obscurité – les conclusions que lui objectait Latomus presque dix ans plutôt : l'application prudente des règles des arts libéraux en exégèse ne peut suffire à fonder l'intelligence de la foi¹¹⁵. On sera frappé, à cet égard, de l'insistance du premier *Hyperaspistes* sur l'incapacité de la grammaire à régler seule les querelles d'exégèse¹¹⁶ : « d'où vient que l'Église a suspendu si longtemps son jugement sur la procession de l'Esprit si l'Écriture est si lumineuse que la grammaire est suffisante pour la comprendre ? »¹¹⁷.

¹¹⁰ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1263 C-D, 1302 D.

¹¹¹ C. Augustijn, « *Hyperaspistes I* », art. cité, p. 745-746.

¹¹² Voir sur ce point *infra*, chap. 7, §2.

¹¹³ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1302 D : « Si sacra Scriptura est undiquaque clarissima, unde hae tenebrae inter vos, unde tanta de sensu Scripturae digladiatio ? Tu probas e Litteris arcanis in Eucharistia esse corpus domini naturaliter : *Zwinglius, Oecolampadius & Capito*, ex iisdem Litteris docent esse tantum in signo. »

¹¹⁴ Voir notamment LB 10, 1264 C-1265 A, 1299 E-1303 E.

¹¹⁵ Voir sur ce point *supra*, chap. 1, §2.

¹¹⁶ Par exemple : LB 10, 1263 B-C, 1302 B-C, 1307 C-D.

¹¹⁷ LB 10, 1303 C-D : « Et unde tam diu Ecclesia suspendit sententiam de processione Spiritus ab utroque, si tanta lux est divinae Scripturae, ut ad intelligendum satis sit Grammatices peritia ? »

En 1526, Érasme ne se garde plus de franchir le pas qui va du constat de cette insuffisance à la reconnaissance de la nécessité d'un arbitrage ecclésiastique des interprétations. Si l'interprète formé aux préceptes des arts du discours peut bien prétendre saisir une *certaine* vérité du sens littéral, le fait de l'obscurité interdit en revanche le passage successif du vrai sens au sens vrai – de la littéralité incertaine à la certitude du dogme. Par principe, la profession de cette certitude demeure une prérogative exclusive de l'Église¹¹⁸ : la multiplicité des littéralités possibles doit s'ordonner en dernière instance à un *acte de décision*. C'est par l'émergence de cette catégorie de la « décision » qu'Érasme se départit sans doute le plus nettement de ses conclusions du *De libero arbitrio* : au consensus *passif* de l'autorité des Pères, comme somme ouverte des interprétations convergentes, l'*Hyperaspistes* paraît opposer l'unité de *souveraineté* des décrets conciliaires¹¹⁹. Le point touche au cœur de la conception luthérienne de l'Écriture : pour Érasme, la Bible n'est précisément pas un livre dont on pourrait espérer qu'il donne lieu à des lectures univoques¹²⁰. En son principe essentiel, le fait de l'obscurité ne dit rien d'autre que cette dimension spontanément dissensuelle de l'Écriture, le caractère irrévocable des antagonismes qu'elle suscite.

3.3. Rejet de la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses

L'*Hyperaspistes I* réfute, de manière suivie, l'ensemble des distinctions formulées par le *De Servo arbitrio*, retournant au passage à Luther le reproche de multiplier les sophistications dialectiques pour contourner les difficultés de la cause mise en jeu¹²¹. Replacée dans le contexte de la question disputée – *l'Écriture est-elle, par elle-même, suffisamment claire pour nous permettre d'en tirer des articles de foi univoques ?* – la distinction des mots et des choses n'a, par exemple, aucun sens pertinent : l'obscurité des mots affecte par nature la compréhension des choses qui s'y disent¹²². À cet égard, le problème de la clarté de l'Écriture ne peut être

¹¹⁸ Voir ici encore : LB 10, 1267 C, 1276 A, 1303 D.

¹¹⁹ L'*Hyperaspistes I* mentionne notamment l'autorité des conciles. Sur le magistère de l'Église sur l'interprétation, voir notamment l'important développement de LB 10, 1261 F–1262 B : « Hoc volo te tuosque omnes scire, primum quod ad Scripturas attinet, fieri potest, ut in his enarrandis labar imprudens, quod, ut tu praedicas, passim accidit *Hieronymo*. Caeterum non alia in re plus colloco vel spei, vel solatii quam in divinis Litteris, ex quibus arbitror me tantum hausisse lucis, ut absque tuis contentiosis dogmatibus ex misericordia Domini sperem aeternam salutem. Itaque Scripturarum non minor est apud me reverentia, quam apud eos qui illas adorant religiosissime. Deinde quod ad Ecclesiae reverentiam pertinet, fateor me semper optasse repurgari Ecclesiam, a quibusdam moribus, nec me per omnia assentiri omnibus dogmatibus Scholasticorum, caeterum Ecclesiae Catholicae decreta, praesertim ea quae generalibus Synodis prodita sunt, & Christiani populi consensu comprobata, tantum apud me ponderis habent, ut etiamsi meum ingeniolium humanis rationibus non assequatur quod praescribit, tamen velut oraculum a Deo profectum sim amplexurus, nec ulla Ecclesiae constitutio a me violabitur, nisi necessitas ipsa legem relaxet. »

¹²⁰ Voir toujours : LB 10, 1263 B-D, 1303 B-D.

¹²¹ LB 10, 1264 E-F.

¹²² LB 1263 B-C : « Jam quod ipse fateris in signis tantum obscuritatem esse, non in rebus, haud magni refert ad excludendam obscuritatem : utrum fatearis res non inteligi, propter ignoratas voces, an rerum caliginem esse in causa ut voces non intelligantur. Quod si sola Grammatices peritia

évidemment autre chose que celui de la clarté *des mots* de l'Écriture. Contre les tentatives faites par Luther pour marquer, notamment dans le traité *Contre Latomus*, le caractère essentiellement *polémique*, et si l'on peut dire *politique* de la controverse de la *claritas*, Érasme entend donc renvoyer le statut de la cause au champ des problèmes linguistiques et des techniques discursives : c'est dans une réflexion d'exégèse que la question de la clarté trouve son terrain d'expression légitime¹²³. Ce déplacement confère évidemment au discours érasmien une apparence de neutralité polémique : l'apologie de l'autorité de l'Église y devient la conclusion naturelle du constat des insuffisances scripturaires, et non plus son présumé.

L'*Hyperaspistes* mobilise ici habilement l'argumentation augustinienne dans le *De Doctrina christiana* sur les « difficultés de l'Écriture », mais détachée de sa conclusion sur la clarté essentielle du texte biblique¹²⁴. De là deux conséquences importantes. La première touche à l'identification constante qu'Érasme établit, en partie contre Luther, mais sans doute dans le creux d'une hésitation laissée ouverte par sa pensée, entre clarté et simplicité : dire que l'Écriture est claire, c'est dire que l'Écriture est simple et transparente, ce qui est manifestement faux¹²⁵. La seconde touche à une omission délibérée. Dans l'ensemble du texte de 1526, le principe de l'analogie de la foi, autour duquel s'articulent pourtant les développements du troisième livre de la *Doctrina chrétienne*¹²⁶, est constamment mis sous le boisseau. Contre ce qui sera par la suite la protestation continuelle des controversistes protestants, Érasme franchit donc doublement le pas qui va, dans le cas de la Bible, du constat de la difficulté textuelle à l'affirmation de l'obscurité *constitutive*¹²⁷. Pour le reste, l'argumentation technique de l'*Hyperaspistes* repose presque uniquement sur une reprise de la typologie des difficultés du *De Doctrina christiana*, parfois complétée par l'autorité de Jérôme¹²⁸ : l'Écriture est obscure en raison de l'ambiguïté des mots qui la composent ou de notre ignorance de leurs significations natives (difficultés linguistiques, liées notamment à notre méconnaissance de l'hébreu), mais aussi en raison de la nature des mystères décrits, qui contredisent parfois les principes ordinaires de la raison humaine (difficultés dogmatiques)¹²⁹, ou encore du fait des nombreux tropes et figures de style qui essaient les textes canoniques (difficultés rhétoriques), en raison, enfin, des

submovet omnem obscuritatem a sacris Litteris, qui factum est, ut divus *Hieronimus* Linguis omnibus instructus, sic passim haereat, sudet in explanandis Prophetis ? ne quid alios commemorem, in quibus est & *Augustinus*, cui nonnihil tribuis. »

¹²³ LB 10, 1263 B – 1264 D.

¹²⁴ LB 10, 1263 D-F. Cf., plus loin, LB 10, 1301 D-E, 1306 E – 1307 A.

¹²⁵ On sait que la doctrine « orthodoxe » de la *claritas* protestante reposera, pour une part essentielle, sur le refus de cette identité : voir sur cette question *infra*, chap. 4, §3-6, chap. 7, §4-6.

¹²⁶ *Supra*, introduction, §4.

¹²⁷ Voir aussi LB 10, 1302 D-F.

¹²⁸ Notamment dans la réponse à la préface : LB 1263 B – 1264 D.

¹²⁹ Sur cette « obscurité des choses », voir notamment l'important développement de LB 10, 1263 F – 1264 E. Cf. plus loin, LB 10, 1306 F : « Quam vero sophisticum illud : Negas esse verum, quod dixi Scripturam aliquoties non percipi ob imbecillitatem humani ingenii... »

corruptions des manuscrits et des contradictions manifestes qui opposent certains passages entre eux, y compris sur des points de doctrine fondamentaux¹³⁰.

3.4. Obscurité et insuffisance : la formule d'une nouvelle association

La généralisation du motif de l'*obscuritas* passe aussi par une intégration implicite de l'argumentation catholique sur l'insuffisance matérielle des Écritures¹³¹. Comme nous l'avons vu précédemment, cette insuffisance doctrinale de la Bible ne s'énonçait pourtant pas, avant 1526, dans les termes d'une obscurité globale. Si les attributs de l'insuffisance et de l'obscurité convergent évidemment vers une même conclusion – l'impossibilité de déduire, de l'Écriture seule, les articles fondamentaux de la foi chrétienne –, les deux thèses engagent en même temps une conception sensiblement différente des rapports entre Écriture et tradition dans la révélation de la *vera doctrina*. La thèse de l'insuffisance, qui renvoie à l'incomplétude dogmatique des lettres sacrées, est, au regard de la thèse de l'obscurité, à la fois plus forte dans son principe et plus faible dans sa conclusion : dire l'incomplétude doctrinale de la Bible, c'est en effet élever d'emblée la tradition au rang de révélation *alternative*, posant l'équivalence de statut du canon biblique et de la tradition non écrite. Mais dire l'incomplétude dogmatique de la Bible, c'est aussi se dispenser d'avoir à confesser, comme Érasme prend le risque de le faire avec la doctrine de l'obscurité, l'*imperfection qualitative* de l'Écriture – thèse évidemment problématique lorsqu'elle met en jeu ce qu'on s'accorde toujours à reconnaître comme le support textuel de la Parole de Dieu¹³².

Dans le texte de 1526, l'émergence du thème de l'*obscuritas* est donc assortie à un certain reflux du motif de l'incomplétude scripturaire. L'insistance du premier *Hyperaspistes* sur des exemples qui touchent à la doctrine de la Trinité¹³³ – qui n'est précisément pas absente des Écritures, mais qui n'y est professée que de manière

¹³⁰ L'énumération est souvent donnée telle quelle, sans détail, et plusieurs fois répétée dans l'*Hyperaspistes*. On notera ainsi le peu de technicité des développements érasmiens sur les difficultés textuelles de l'Écriture, notamment au regard de certains énoncés des *Paraphrases* et des *Annotations*. On pourrait y voir les prémisses d'une séparation de la question « dogmatique » de l'obscurité *globale* des Écritures et de la question « exégétique » de ses difficultés ponctuelles. Voir notamment, LB 10, 1263 E : « Docet hoc Augustinus, obscuritatem alias proficisci ex ignoratione seu ambiguitate vocum, alias ex ipsa natura rei, nonnunquam ex tropis & allegoriis, interdum ex locis inter se pugnantibus, quod ad sermonis speciem attinet. » Cf. LB 10, 1304 B : « Postremo fateris ipse, in arcanis Litteris obscuritatem incidere ex imperitia vocum, & addes, opinor, ex depravatione codicum, ex tropis, ex locis inter se pugnantibus ». Dans une veine augustinienne, Érasme reconnaît toutefois l'utilité de ces obscurités comme aiguillons de la *curiositas* : LB 10, 1363 D-F, 1301 E-F.

¹³¹ Voir notamment LB 10, 1305 A-D.

¹³² Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 184-223.

¹³³ D. Érasme, *Hyperaspistes I*, LB 10, 1263 F : « Verba sunt, ut ais, clarissima, peccatum irremissibile : sed doce quae si tilla blasphemia in Patrem aut Filium, cui promittitur remissio, quae in Siritum Sanctum, cui negatur. An contumelia Patris & Filii non pertinet ad Spiritum Sanctum ? Deinde, quod est illud seculum futurum, in quo videntur condonari quaedam peccata ? Vide quanta sit in clarissimis verbis obscuritas. Quae non torquet Augustinus, ut ex his angustiis semet explicet : & tamen non explicat, nec mea, nec sua ipsius sententia. »

obscur – ou sur la doctrine de l'eucharistie¹³⁴ – alors au cœur des débats entre Wittenberg et Zurich dans une polémique marquée par une surenchère des professions de la *sola Scriptura* – témoignent de l'adhésion implicite de l'humaniste à une conception « interprétative » du rapport entre Écriture et tradition. Pour la question de l'eucharistie, comme pour le problème de la Trinité, le dispositif argumentatif est dans les deux cas le même : les textes scripturaires sont bien les sources et les fondements matériels de la doctrine, mais non pas les conditions suffisantes de sa connaissance univoque¹³⁵. Le constat de cette obscurité doit contraindre l'interprète à reconnaître au moins l'autorité des Symboles de l'Église antique¹³⁶, au-delà du texte scripturaire lui-même : sur ce point aussi, l'orthodoxie protestante retiendra la leçon érasmienne¹³⁷. Mais ce constat doit aussi contredire, dans son principe, une conception naïve de la clarté de la Bible, à laquelle Luther sacrifie trop souvent pour sauver le principe de sa doctrine : celle qui voudrait que seules les formules explicitement énoncées dans l'Écriture puissent être retenues comme normatives, et que le théologien doive donc se garder de *clarifier* les articles reçus en employant un lexique extra-scripturaire, comme celui de « substance », emprunté au grec des philosophes¹³⁸.

Le traitement de cette question des rapports entre complétude dogmatique et obscurité règle par suite le refus de la distinction « dialectique » que Luther opère entre *Deus absconditus* et *Deus revelatus*. Toujours autour du partage des mots et des choses, Érasme souligne alors la circularité de l'argument luthérien : en reléguant dans l'éther inaccessible du Dieu absent certaines des questions les plus fondamentales de la tradition chrétienne, le *De servo arbitrio* ne fait rien d'autre que de réduire la prétendue clarté de la Révélation aux lieux textuels qui confirment les doctrines de Wittenberg¹³⁹. Or c'est la *controverse théologique*, et non pas l'Écriture même, qui doit fixer la borne des questions décisives. L'Écriture est donc insuffisante partout où elle ne peut trancher par elle-même les controverses qu'elle suscite – y compris et surtout celles qu'elle suscite, si l'on ose dire, à son insu¹⁴⁰. À l'inverse, l'aveu de l'obscurité essentielle des lettres sacrées doit permettre tout à la fois de reconquérir une *certitude scripturaire minimale*, autour du message moral

¹³⁴ LB 10, 1264 C-D.

¹³⁵ Pour la discussion de l'article de la Trinité, voir notamment LB 10 1263 F – 1264 C.

¹³⁶ LB 10, 1264 D. Cf. LB 10, 1305 B-C.

¹³⁷ C'est en vérité déjà le cas chez Calvin ou Bullinger, voir *infra*, chap. 4, §3 et chap. 6, §2 et 3.

¹³⁸ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1264 C : « Nisi forte sentis nihil ultra quaerendum, quam sacris Litteris expressum est. At hoc nec te nec tuos sentire verisimile est. Nam tu hactenus cum Ecclesia faciens, pronuntias in synaxi verum esse corpus & sanguinem, id est, substantialiter : atqui substantiae vox non est in sacris Litteris. Rursus tui fortissime contendunt, non esse illic corpus & sanguinem, nisi in signo efficaci. »

¹³⁹ LB 10, 1264 E-F : « Non admodum excutiam hic distinctionem tuam, qua discernis Deum a Scriptura, quemadmodum creatorem a creatura : quam propositurus, nescio quamobrem profitearis te velle rhetoricari aut dialecticari : aptius erat si dixisses sophisticari. Nam illi distinctionibus solent elabi, quod tu nihilo rarius neque verecundius facis quam illi, quoties tibi commodum est. Scriptura nobis Deum depingit, ac de divinae naturae mysteriis loquitur. Proinde sermo de re ut est incomprehensibili, & ipse aliqua ex parte incomprehensibilis sit oportet. »

¹⁴⁰ LB 10, 1264 F – LB 10, 1264 A.

de l'Évangile, et de rétablir, contre le *De servo arbitrio*, une hiérarchie d'importance au sein même des articles de la foi¹⁴¹ : hiérarchie dont l'obscurité devient précisément le critère discriminant. De ce point de vue, la distinction des articles fondamentaux et des *adiaphora* ne vaut pas comme un principe d'exclusion. Les questions *difficiles* de la prédestination et du libre arbitre *peuvent et doivent* se poser, pour être débattue dans un contexte savant et dans un esprit de modération : seulement *parce qu'elles sont obscures et indifférentes au salut*, ces questions ne doivent pas être exposées aux laïcs, ni donner lieu à des assertions obstinées et tendanciellement séditieuses¹⁴².

3.5. Les lieux scripturaires du débat

L'*Hyperaspistes* s'arrête longuement sur les arguments bibliques du *De servo arbitrio*¹⁴³. Dans l'histoire de la polémique catholico-protestante sur la clarté de la Bible, cette discussion est importante dans la mesure où elle contribue à fixer les lieux scripturaires du débat et donc à intégrer aux controverses sur l'Écriture un élément, si l'on peut dire, de réflexivité : *la Parole de Dieu témoigne elle-même de ses propriétés*.

Le premier lieu discuté est Dt 17, 8-13, où Moïse paraît récuser l'autorité des « jugements privés » en commandant aux Hébreux de référer les litiges « trop difficiles » aux prêtres lévites, après l'échec des tentatives de médiation des jugements domestiques¹⁴⁴. Dans le *De servo arbitrio*, Luther voulait y voir l'évidence de la suprématie de la *loi écrite*. Malgré son apparente préfiguration du magistère ecclésiastique, l'assemblée des hauts prêtres ne délivre pas ses jugements sur la base d'un *proprium iudicium*, dont elle aurait détenu l'exclusivité en vertu d'une consécration spéciale, mais sur le fondement de la clarté externe de la Loi – cette clarté même dont il est nécessaire de supposer l'hypothèse en bout de chaîne pour justifier la *certitude* et l'*autorité* des sentences qui en dérivent¹⁴⁵.

¹⁴¹ Voir surtout ici le long développement directement successif au premier traitement du lieu de la *claritas* dans la réponse à la préface : LB 10, 1264 B – 1267 D.

¹⁴² Voir aussi LB 1290 B : « Nec enim damno disquisitiones moderatas hujusmodi quaestionum inter eruditos, sed vulgus arceo ab hujusmodi conflictationibus. »

¹⁴³ Voir en particulier LB 10, 1299 E – 1301 D.

¹⁴⁴ Dans la traduction de la TOB : « 8. Si une cause relative à un meurtre, à un différend ou une blessure te paraît trop difficile à juger et fournit matière à contestation aux portes de ta ville, tu te lèveras et tu monteras à l'endroit que l'Éternel, ton Dieu, choisira. 9. Tu iras vers les prêtres, les Lévites, et vers celui qui remplira alors les fonctions de juge. Tu les consulteras et ils te feront connaître leur verdict. 10. Tu te conformeras à ce qu'ils te diront à l'endroit que l'Éternel choisira et tu prendras bien soin d'agir d'après tout ce qu'ils t'enseigneront. 11. Tu te conformeras à la loi qu'ils t'enseigneront et au verdict qu'ils auront prononcé. Tu ne t'écarteras ni à droite ni à gauche de ce qu'ils te diront. 12. Si, par orgueil, un homme n'écoute pas le prêtre placé là pour servir l'Éternel, ton Dieu, ou le juge, il sera puni de mort. Tu extirperas ainsi le mal du milieu d'Israël, 13. afin que tout le peuple en entende parler et éprouve de la crainte, et qu'il ne se livre plus à l'orgueil. »

¹⁴⁵ Voir *infra*, chap. 2, §5. Cf. le résumé érasmien dans l'*Hyperaspistes*, LB 10, 1299 E : « Age, sequimur, si forte praestes quod promittis, certe cupimus. *Moyses dicit Deuteronomii XVII. de judicio deferendo ad Sacerdotes, si qua difficultas inciderit, quam iudices inter se variantes non possint*

La réponse d'Érasme se déploie en deux temps. Dans le cas particulier de Dt 17,8-13, tout d'abord, le contexte du commandement mosaïque plaide clairement contre la démonstration de Luther. En effet, le texte confesse non seulement l'existence de litiges *difficiles* à trancher, mais il mentionne surtout l'autorité *spéciale* des Lévites pour les juger en dernière instance. À ce titre, l'hypothèse d'une clarté absolue de la Loi aurait dû rendre inutile le recours à leur juridiction¹⁴⁶. Mais plus largement, l'*usage* que Luther fait de l'argument scripturaire se retourne ici contre lui-même. Dans le *De servo arbitrio*, la discussion de Dt 17,8-13 introduisait en effet l'analogie générale de l'interprétation des Écritures et de l'interprétation des lois séculières, qui devait servir à montrer la nécessaire suprématie de la *source écrite* des normes morales, tant spirituelles que civiles. Mais, bien loin de confirmer la *claritas* luthérienne, la réalité des institutions juridiques et judiciaires plaide bien plutôt pour un principe général d'obscurité : les lois séculières sont si obscures qu'elles font l'objet de milliers de pages de commentaires par les juristes, commentaires dont la fonction de « clarification » est ouvertement assumée¹⁴⁷. Or, et le point est décisif, ces commentaires sont précisément autre chose que des actes d'interprétation privée : *ils font autorité*, dans la mesure où les juges des tribunaux s'appuient sur leurs sentences pour préciser le sens de l'application d'une loi à un cas particulier, ou pour déterminer des cas « difficiles », qui resteraient indécidables suivant la seule lettre des « décrets du prince »¹⁴⁸.

Les arguments tirés des Psaumes sont plus brièvement examinés. Certes les Ps 18, 9, Ps 118, 130 et Ps 118, 105 paraissent proclamer, chacun à sa manière, la « clarté » de la Loi ou des commandements divins, en associant la Parole de Dieu à une « lumière » qui « illumine les yeux »¹⁴⁹. Dans le détail de leur contexte, toutefois, ces psaumes ne discutent jamais de l'autorité de l'Écriture en général, pas même de la Loi de Moïse en particulier : les Ps 18,9 et Ps 118,105 traitent d'un commandement *spécial* (et même d'un commandement *personnel* reçu par David

explicare, &c. Quomodo, inquis, judicabunt de re controversa secundum legem, nisi lex sit externe clarissima ? »

¹⁴⁶ LB 10, 1299 E-F : « Primum, si lex fuerat externe clarissima quibuslibet sensu communi praeditis, cur ipsi iudices non explicabant nodum, quos probabile est non ignorasse legem ? nec ideo dicuntur variasse sententiis, quod legem non tenuerint, sed quod causa fuerit difficilis. Et ideo rejicitur ad Sacerdotes, tanquam legis peritiores. »

¹⁴⁷ LB 10, 1299 F – 1300 A : « Porro, quod adducis ad confirmationem argumenti tui, de legibus profanis, per quas lites componi non possent, nisi essent clarissimae, contra te facit : nam ut non inficiamur, per leges plurimas dirimi controversias, ita manifestum est in legibus Principum plurima esse tenebras. Alioqui quorsum attinebat tot annis cognitioni legum dare operam, si tam dilucidae sunt, ut unicuique sint clarissimae qui Linguam teneat, neque careat sensu communi ? Inanem igitur operam sumserunt, qui tot voluminibus connati sunt legum difficultates explicare. Neptiunt iudices & senatus, qui nonnunquam annis aliquot fatigantur in unius causae cognitione... »

¹⁴⁸ LB 10, 1300 A-B. L'idée de ces « volumes de commentaires » renvoie évidemment à la réalité du Digeste, qui constitue au sens strict un recueil de sentences des jurisconsultes, mais qui est aussi le fondement normatif du droit romain.

¹⁴⁹ LB 10, 1300 B : « Adducis ex Psalmo XVIII. *Praeceptum Domini lucidum illuminans oculos...* »

dans l'intimité de sa relation au Dieu d'Israël), et le Ps 118, 130 renvoie au rapport *particulier* que le psalmiste noue avec les paroles de consolation qu'il reçoit dans l'intériorité de son âme¹⁵⁰. Le statut spécifique de l'auteur interdit du même coup de généraliser la clarté proclamée ici à l'ensemble du lectorat possible de la Bible. Si le commandement révélé est clair à David, c'est en vertu de son inspiration particulière, de son statut prophétique et de sa mission divine comme roi d'Israël, et non en vertu d'une *clarté grammaticale* qui serait inhérente aux paroles mêmes de ses révélations.¹⁵¹

Un même argument agit, de manière plus souterraine, pour l'interprétation du sens de la mission des apôtres, traités dans les développements du *De libero arbitrio* et du de *De servo arbitrio* déjà cités en exergue de mon introduction¹⁵². Rm 1, 2 annonce la promesse de l'Évangile : que vaudrait cette promesse si la Parole qui la proclamait était obscure ?¹⁵³ Mais en ce lieu, comme en Jn 5, 39 où l'évangéliste appelle les Juifs à « scruter » les Écritures¹⁵⁴, Luther ruine le sens même de la Révélation du Christ en voulant réduire l'œuvre des apôtres à celle d'une simple « interprétation » de l'ancienne alliance. À trop vouloir marquer l'autorité *primitive* du texte, le *De servo arbitrio* réduit en effet les auteurs apostoliques à de simples commentateurs de la Loi : comme si l'autorité de leur message devait dériver de leur seule *fidélité* aux paroles de l'Ancien Testament. Or, les apôtres sont d'abord des témoins du Christ ; à ce titre, ils jettent par leurs prédications une lumière sur le sens d'un événement qui, sans cette clarification, aurait été condamné à une obscurité définitive¹⁵⁵. Cette obscurité de l'ancienne alliance n'est pas seulement de circonstance – elle ne saurait être levée par un redoublement de la vigilance ou de l'attention –, elle est d'essence et de fond : l'Ancien Testament, comme préfiguration de la nouvelle alliance, est *génériquement* obscur¹⁵⁶. En identifiant les prédicateurs modernes aux apôtres,

¹⁵⁰ LB 10, 1300 B-C.

¹⁵¹ LB 10, 1300 B-C : « Sed praecetum dicit lucidum, non universam Scripturam, quae etiamsi lucida est *Davidi* aut aliis afflatis Prophetico Spiritu, non statim dilucida est omnibus qui tenent Grammaticam, & habent sensum communem, quod tu toties affirmas [...] Accipio testimonium, si tales parvulos sentias, qualis fuit *David*, & super quos requiescit Spiritus Domini : sin de quovis qui sciat Linguam, multo secus habet res. »

¹⁵² *Supra*, p. 5.

¹⁵³ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1300 E : « Ad Rom. II. *Paulus* dicit Evangelium in sanctis Scripturis promissum. *Qualis autem*, inquis, *testificatio si obscura est ?* ».

¹⁵⁴ LB 1301 C : « *Christus*, inquis, *apud Joannem*, jubet *Judaeos scrutari Scripturas, de ipso loquentes : quae si obscura sunt, reddit illos ambiguos*. Imo si nihil habent obscuritatis, quid sibi vult illud verbum, *scrutamini ?* »

¹⁵⁵ LB 1301 D : « Sic in Actis docti monitque per *Paulum*, Scripturas cum his, quae gerebantur ac tradebantur, conferebant, multa non intellecturi, nisi lucem hanc addidisset Apostolus. Nos igitur non secimus eas obscuras, sed ipse Deus sic aliquam obscuritatem illis inesse voluit, ut tamen esset omnibus satis lucis ad salutem aeternam, si quis intendat oculos, nec desit adjutrix gratia. »

¹⁵⁶ LB 1300 E-F : « Si nihil erat obscurum in Prophetarum oraculis & figuris Ligis, cur umbrae vocantur ? Et cur lucem vocamus Evangelicam, nisi quod quae figurarum involucris tegebantur in Lege, per Evangelium sunt in apertum prolata ? An ibi nihil erat de *Christo* praedictum, quod non omnibus esset clarissimum, modo scirent Hebraice ? Imo nec discipuli Domini post tot sermones auditos, post tot visa miracula, post tot notas & indicia, quae de *Christo* Prophetae praedixerant, intelligunt Scripturas, donec *Chsitus* illis aperiret sensum, ut intelligerent Scripturas. »

Luther retourne donc une nouvelle fois son argument contre lui-même. Ici encore, le *De servo arbitrio* confond délibérément une interprétation de simple répétition, ou de réminiscence, avec une interprétation qui *clarifie* le sens d'un texte dont la portée serait restée inaccessible sans cette clarification – en bref, d'une interprétation qui dote, dans l'acte même de son commentaire, le texte d'un sens nouveau, *interprétation d'autorité*¹⁵⁷.

3.6. Rejet de la distinction de la *claritas interna* et de la *claritas externa*

C'est la distinction de la clarté intérieure et de la clarté extérieure qui constitue toutefois la principale cible des développements de l'*Hyperaspistes I*. Ici aussi, Érasme retourne contre Luther l'accusation de brouiller les questions décisives par des distinctions artificielles¹⁵⁸. Dans le contexte précis d'une argumentation qui viserait à justifier la possibilité d'un arbitrage *scripturaire* des controverses de la foi, la reduplication luthérienne de la *claritas* n'a aucune force conclusive¹⁵⁹. Avec l'argumentation du *De servo arbitrio*, la clarté externe agissait en effet comme un test de reconnaissance de la clarté interne : test d'authentification de la prétention des interprètes à être animés du *verus spiritus*¹⁶⁰. Mais si le litige doctrinal repose sur une divergence d'interprétation, comment l'Écriture, comme *claritas externa*, pourrait-elle servir de principe de partage ? L'arbitrage scripturaire reposerait nécessairement sur une nouvelle interprétation qui, elle-même, devrait être authentifiée par ce qui ne peut être toujours aussi qu'une *autre* interprétation¹⁶¹. La « clarté extérieure » comme norme scripturaire publiquement professée échappe donc toujours à l'interprète ou au prédicateur qui la revendique : la possibilité de l'accès à la vérité biblique comme canon de la foi reste par principe conditionnée à l'existence d'un *biais interprétatif*. Retournant contre Luther son argument de la régression à l'infini des commentaires¹⁶², Érasme récuse le mythe d'un accès neutre aux lettres sacrées – d'un accès qui s'opèrerait sans biais, sans détour, et sans médiation. Si l'humaniste s'accorde avec le Réformateur pour situer au cœur de la controverse le lieu d'émergence des vérités théologiques, le désaccord demeure donc quant à la nature de son instance d'arbitrage. C'est au jugement de l'Église

¹⁵⁷ Par contraste, la question reste donc posée de l'*autorité* dont peut se prévaloir pour sa part l'interprétation de Luther : LB 1301 C : « Quando nobis hic desinesingere Prophetas, Baptistas, & Apostolos, de quorum spiritu nemo dubitat, & quorum est sacrosancta auctoritas ? Illi quoniam habebant intus Spiritum magistrum, quod erat obscurum in litteris Prophetarum explicabant. Nos de tuo tuorumque spiritu loquebamur, qui profiteris nihil esse in sacris Litteris quod tibi sit obscurum, si modo Grammaticam teneas : exigebamusque ut istius certitudinis tuae faceres fidem, quod adhuc frustra conaris. »

¹⁵⁸ LB 10, 1299 B : « Tandem explicaturus nodum, facis quod in Sophistis soles calumniari, inducis duplicem claritatem Scripturae divinae, item duplex iudicium probandorum spirituum. »

¹⁵⁹ Cf. aussi le long développement LB 10, 1308 A – 1309 F.

¹⁶⁰ Voir *supra*, chap. 2, §5.3.

¹⁶¹ D. Érasme, *Hyperaspistes*, LB 10, 1299 B-E.

¹⁶² LB 10, 1299 D.

que s'éprouvent les vérités, et non pas dans le rêve d'un accès sans reste à une norme doctrinale qui se lirait à ciel ouvert dans la lettre de l'Écriture Sainte¹⁶³.

Le fond du débat engage de ce point de vue l'autorité de Luther lui-même. À partir du moment où le Réformateur se tient seul contre tous, à partir du moment où ses *interprétations* de la Parole de Dieu sont contestées, non seulement par le consensus des traditions de l'Église, mais aussi par tous les autres Réformateurs, le *titre à parler* de Luther, et sa prétention à « posséder l'Esprit », nécessitent eux-mêmes, et plus que jamais, un examen d'authenticité¹⁶⁴. La pluralisation des controverses intra-protestantes des années 1525 agit ainsi comme un test de vérité : l'unité du camp Réformateur et l'apparente sclérose de la théologie romaine dans les premières décennies du XVII^e siècle auraient pu rendre plausibles les premières prétentions de Luther face à Rome, mais l'éclatement théologique de la Réforme et la prolifération des querelles intestines offrent finalement une confirmation au discours hérésiologique. Surtout, cette prolifération rend les prétentions de Luther indiscernables de celles des adversaires qu'il récuse lui-même sous le titre des « prophètes » ou des « fanatiques » :

Finally, pourquoi, parmi tes frères, vous accordez-vous si mal ? Ils ont tous la même Écriture, ils revendiquent tous le même esprit. Et pourtant Karlstadt n'est pas du tout d'accord avec toi. Et ne sont pas d'accord non plus Zwingli, Oecolampade et Capiton, qui approuvent Karlstadt, bien qu'ils n'approuvent pas ses arguments. Tout comme Zwingli et Balthasar, entre qui il y a tant de points de divergence. Pour ne rien dire des images, qui sont rejetées par d'autres, mais défendues par toi, ou du nouveau baptême, rejeté par les tiens mais prêché par d'autres ; ou en passant sous silence le fait que les études profanes sont réprouvées par certains mais défendues par toi. Puisque vous traitez tous du sujet de l'Écriture, pourquoi, s'il n'y a aucune obscurité en elle, y a-t-il tant de désaccords entre vous ?¹⁶⁵

En cela, l'antagonisme de Luther et d'Érasme tient peut-être d'abord à deux conceptions divergentes de ce que doivent être l'interprétation et le commentaire scripturaires. Pour Érasme, l'interprétation ne peut être une simple répétition de ce qui est interprété : toute interprétation engage avec elle, et dans l'instance même de la donation du sens, un acte de décision et une formule d'autorité¹⁶⁶. De ce point de vue, la pratique même du commentaire biblique opposerait par avance une sorte de contradiction performative à l'hypothèse d'une clarté essentielle du texte

¹⁶³ LB 10, 1302 B-D.

¹⁶⁴ LB 10, 1308 A-B.

¹⁶⁵ LB 10, 1263 D : « Denique cur inter tuos fratres adeo male convenit ? Eandem Scripturam habent omnes, eundem spiritum sibi vindicant omnes : & tamen *Carolstadius* abs te fortiter dissensit, dissensit & *Zwinglius*, & *Oecolampadius*, & *Capito*, qui *Carolstadii* sententiam probant, probationes non probant. Rursus inter *Zwinglium* & *Balthazarum*, quantis de rebus quantum est dissidium ? Ne commemorem imagines ab aliis ejectas per te defensas, ut taceam de novo baptismo, a tuis rejecto, ab aliis praedicato, ut sileam humanas disciplinas, ab aliis reprobata, abs te defensas. Cum tractetis omnes rem Scripturae, si ea nihil habet obscuritatis, cur inter vos tam male convenit ? »

¹⁶⁶ LB 10, 1301 D-E.

scripturaire : ce qui est clair n'est pas exposé aux aléas des controverses, ce qui est clair n'a pas à être explicité¹⁶⁷. Ainsi, avec le principe de la continuité du Saint-Esprit, l'*Hyperaspistes* établit tout à la fois le caractère évolutif de la Révélation et la dimension essentiellement constructive, ou si l'on peut dire *normative* de l'interprétation de la Bible. La chose est particulièrement claire dans le cas de la prédication apostolique, que Luther associe, dans le traité du *Serf Arbitre*, à une prédication ordinaire de la doctrine chrétienne, mais qui, pour Érasme, ajoute nécessairement au message christique – ne serait-ce que sous la forme d'un simple éclaircissement ou d'une simple *accommodatio* aux circonstances de la prédication – des éléments d'autorité absents de la révélation initiale¹⁶⁸. Si toute interprétation est une clarification, cette clarification ne peut donc être autre chose qu'une *majoration* doctrinale : de cette interprétation, le texte ne saurait ressortir dans la simple pureté de sa signification native. Le refus conjoint de la *simplicitas* et de la *claritas* de l'Écriture trouve sans doute là – dans le rejet de l'affirmation luthérienne de la fixité essentielle de la doctrine, comme de l'homilétique de la répétition qui lui est sous-jacente – son mobile ultime. L'Esprit qui guide les apôtres, les Pères ou l'Église réunie en concile¹⁶⁹ n'est pas seulement la redondance de l'Esprit incarné dans les lettres sacrées. *L'explication est une nouvelle révélation* : l'obscurité dit la texture essentiellement ouverte des Écritures sacrées.

4. *La diffusion précoce de l'Hyperaspistes :*

Thomas More, la controverse contre Tyndale et le contexte anglais

L'historiographie de la réception de l'*Hyperaspistes* a été longuement marquée par un attendu dont l'origine remonte peut-être jusqu'aux jugements des théologiens de Wittenberg, et notamment à Melanchthon, qui moquait, dans une lettre adressée à Luther, la lourdeur de l'écriture érasmiennne¹⁷⁰. Pourtant, si le caractère trop hâtif de la rédaction de l'ouvrage, et la forme trop indigeste ou trop « scolastique » de la réfutation suivie, ont empêché les deux textes de l'*Hyperaspistes* de devenir de véritables succès d'édition à l'époque, le réseau de leurs arguments anti-luthériens eut, en revanche, une influence notable¹⁷¹, en particulier auprès des facultés de théologie d'Europe du Nord, à commencer par Louvain et Cologne¹⁷². En 1526,

¹⁶⁷ Voir à nouveau, dans la réponse à la préface, LB 1263 B-D.

¹⁶⁸ LB 10, 1301 C – 1302 A.

¹⁶⁹ LB 10, 1302 D – 1303 A.

¹⁷⁰ Voir sur l'intervention de Melanchthon dans la controverse, Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness*, op. cit., p. 76 pour le jugement sur les *Hyperaspistes*.

¹⁷¹ Sur l'histoire de la réception de l'*Hyperaspistes* I et II dans le monde catholique, voir Augustin Renaudet, *Études érasmiennes (1521-1529)*, Genève, Slatkine, 1981 (parution originale : Paris, Droz, 1939), notamment p. 237-303. L'hostilité de l'université de Paris pour l'œuvre érasmiennne explique le caractère relativement tardif et indirect de la « réception » des deux textes.

¹⁷² La réception transite par le biais de Driedo à Louvain et de Jérôme Emser – notamment – en Allemagne (voir *infra*, §5).

Jérôme Emser, qui entretenait une correspondance suivie avec Érasme, propose du premier *Hyperaspistes* une traduction allemande, publiée à Leipzig quelques mois seulement après la parution de l'édition originale chez Froben¹⁷³. Thomas More prend connaissance du traité au printemps de la même année, et adresse à Érasme, en décembre 1526, une lettre l'encourageant à accélérer la rédaction de la deuxième partie¹⁷⁴.

4.1. Le réseau érasmien

Le fait que le thème de l'obscurité biblique ait été diffusé, dans les années 1527-1536, par des auteurs proches d'Érasme, sur le plan intellectuel, géographique ou personnel conforte l'hypothèse d'une origine essentiellement érasmienne de la doctrine catholique de l'*obscuritas Scripturae*. Pour la plupart, ces auteurs ont aussi cette particularité d'avoir été d'une orthodoxie suspecte, soit qu'un certain nombre de leurs écrits théologiques aient été directement contestés de leurs vivants, soit que certaines de leurs thèses, y compris sur l'Écriture même, aient été condamnées par la suite au concile de Trente. Les trois noms marquants, sur la période, sont ceux de Thomas More¹⁷⁵, de Johannes Driedo (ou Driander) de Louvain¹⁷⁶ et d'Albert Pighius d'Utrecht¹⁷⁷. Le *Dialogue concerning Heresies* de 1528-1529¹⁷⁸, puis la *Réfutation de Tyndale* (More) de 1532¹⁷⁹, les *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor* (Driedo) de 1533¹⁸⁰, et la *Hierarchiae ecclesiasticae*

¹⁷³ *Schirm und schutzbüchlein der Diatriba wider Martini Luthers knechtlichen willen durch Erasmus von Rotterdham*, Leipzig, Lotter, 1526.

¹⁷⁴ G. Marc'Hadour, *Thomas More et la Bible*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁷⁵ Pour les aspects biographiques, et notamment la relation de More à Érasme, voir aussi Clarence H. Miller, « The Epigrams of More and Erasmus: A Literary Diptych », in *A Companion to Thomas More*, éd. A. D. Cousins et D. Grace, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2009, p. 127-143 ; Bruce Mansfield, « Erasmus and More: Exploring Vocations », *ibid.*, p. 145-163.

¹⁷⁶ Pour les aspects biographiques, et au-delà des études déjà référencées, voir : Theodore Foley, *The Doctrine of Catholic Church in the Theology of John Driedo*, Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; Henri de Jongh, *L'Ancienne faculté de théologie de Louvain*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1911. Sur les aspects plus doctrinaux, voir en outre : Wim François, « Vernacular Bible Reading and Censorship », art. cité, p. 75-79 ; *id.* « John Driedo's *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533). A Controversy on the Sources of the Truth », in *Orthodoxy, Process and Product: On the Meta-Question*, éd. L. Boeve, M. Lamberigts et T. Merrigan, Louvain, Peeters, 2009, p. 85-118 ; Marc Gielis, « Johannes Driedo. Anwalt der Tradition im Streit mit Humanismus und Reformation », in *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung*, éd. M. H. Jung et P. Walter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 135-153 ; John L. Murphy, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, Seraphic Press, 1959.

¹⁷⁷ Pour les aspects biographiques et la doctrine de l'Écriture, voir aussi : H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pighes*, Münster, Aschendorff, 1931.

¹⁷⁸ Thomas More, *A Dialogue Concerning Heresies*, Londres, Rastell, 1529. Édité dans *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 6, éd. T. M. C. Lawler, New Haven, Yale University Press, 1981.

¹⁷⁹ Thomas More, *The Confutation of Tyndale's Answer*, Londres, Rastell, 1532. Édité dans *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 8, éd. L. A. Schuster *et al.*, New Haven, Yale University Press, 1973.

¹⁸⁰ L'ouvrage paraît à Louvain en 1533 (*op. cit.*)

assertio (Pighius) de 1538¹⁸¹ constituent pourtant les principales sources textuelles de ce qui deviendra, dans la période post-tridentine, la doctrine autorisée de l'Église catholique sur l'obscurité des Écritures¹⁸². Pighius, en particulier, sera identifié, tant par Calvin¹⁸³, que par Bullinger¹⁸⁴, Chemnitz¹⁸⁵ ou Flacius¹⁸⁶, comme l'inventeur de la formule radicalisée du « blasphème » de l'*obscuritas verbi Dei*, formule qui culminera dans la figure du « nez de cire » scripturaire – comme une image inversée de la métaphore luthérienne du traité *De la Papauté de Rome*¹⁸⁷. L'expression, par ou malgré sa radicalité, deviendra un classique de l'apologétique jésuite, dès le milieu du seizième siècle¹⁸⁸.

À la fin des années 1530, et par suite de manière ininterrompue pendant plus d'un siècle – quoiqu'avec de nombreuses variations et nuances –, l'*obscuritas* s'imposera alors comme un lieu canonique de l'argumentation anti-protestante. Johannes Eck ou Cajetan¹⁸⁹ finiront, dans les années 1530-1540, par en adopter la formule, dessinant progressivement, avec Gropper, Sadolet ou Cochlaeus la ligne d'association « humaniste » qui pèsera, par l'intermédiaire des cardinaux Madruzzo et Seripando, sur les discussions de Trente, sans parvenir totalement à imposer ses vues à l'assemblée conciliaire, notamment sur les questions touchant à l'objet scripturaire¹⁹⁰. Pour des raisons de cohérence théologique, autant que pour des motifs plus stratégiques, ces théologiens seront aussi ceux en qui Érasme pourra trouver un soutien au moins partiel auprès des autorités pontificales, jusqu'à sa mort

¹⁸¹ Albert Pighius, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, Cologne, Novesianus, 1538.

¹⁸² Sur l'influence de Driedo pour la doctrine de l'Écriture du concile de Trente lui-même, voir en outre : Wim François et Antonio Gerace, « Trent and the Latin Vulgate: A Louvain Project? », in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, vol. 1 : *Between Trent, Rome and Wittenberg*, éd. W. François et V. Soen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 131-174.

¹⁸³ Sur Calvin et Pighius, voir notamment, Anthony N. S. Lane, « The Influence upon Calvin of his Debate with Pighius », in *id.*, *John Calvin Student of Church Fathers*, Edimbourg, T&T Clark, 1999, p. 179-190.

¹⁸⁴ Bullinger cite Pighius pour exposer, dans le troisième sermon de sa première décade, la position romaine sur l'obscurité scripturaire : voir référence *infra*, chap. 4, §3.

¹⁸⁵ Voir *infra*, chap. 4, §5.

¹⁸⁶ *Infra*, chap. 5, §6.

¹⁸⁷ A. Pighius, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, *op. cit.*, f. 13^v.

¹⁸⁸ Pour illustration, on notera que la plupart des développements sur l'Écriture de l'*Examen concilii tridentini* de Chemnitz sont directement repris des *Theologiae iesuitarum praecipua capita* de 1561 (Wittenberg, s.n. 1561), précisément dirigés contre les jésuites de Cologne. Dans la préface de l'*Examen*, Chemnitz s'attache à montrer combien l'argumentation jésuite sur l'Écriture représente la « doctrine autorisée » de l'Église de Rome. En ce sens, la filiation qui va de Pighius aux « théologiens de Cologne » (qui seront encore la cible principale de la *Clavis* de Flacius) paraît pour Chemnitz évidente. Sur le contexte de la controverse et ses antécédents, voir Fred Kramer, « Chemnitz on the Authority of the Sacred Scripture », *Springfielder* 37/3 (1973), p. 165-175 et *infra*, chap. 4, §5.

¹⁸⁹ Voir sur ce point Guy Bedouelle « La Réforme catholique », in *Le Temps des Réformes et la Bible*, *op. cit.*, p. 327-369.

¹⁹⁰ Voir sur ce point, H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol 1 : *Der Kampf um das Konzil*, Fribourg, Herder, 1951, p. 42-82 ; Charles Wackenheim. « Écriture et Tradition depuis le concile de Trente : histoire d'un faux problème », *Revue des Sciences Religieuses* 55/4 (1981), p. 237-252 ; Edmond Ortigues, « Écritures et traditions au concile de Trente », in *id.*, *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 161-191.

en 1536¹⁹¹. Aucun des noms cités n'a pourtant fourni, dans la construction du *locus de obscuritate*, une impulsion doctrinale décisive. Par leur précocité, par leur systématisme nouvelle, ou par leur radicalité, les écrits de Thomas More, Johannes Driedo et Albert Pighius constituent ici les sources prééminentes. Le durcissement et la radicalisation des controverses interconfessionnelles dans le contexte post-tridentin de la deuxième moitié du seizième siècle finiront par brouiller les affinités et les associations des années 1530, rendant simplement illisible – dans une dynamique d'inflation polémique qui aboutissait souvent à une compilation d'arguments hétéroclites – l'origine essentiellement humaniste du mobile de l'*obscuritas*.

Rappeler l'influence décisive de More, Driedo ou Pighius – auxquels on pourrait ajouter le nom de Johannes Gropper, figure majeure, à Cologne, de la polémique anti-luthérienne sur l'Écriture¹⁹², mais dont les ouvrages sont également censurés par les jésuites après leur reprise en main de l'université impériale dans les années 1550¹⁹³ –, c'est donc montrer, contre l'illusion rétrospective d'une histoire linéaire de la construction des orthodoxies, que la doctrine de l'obscurité aura d'abord été consacrée dans le catholicisme par des auteurs 1/ proches d'Érasme, 2/ à l'orthodoxie parfois problématique et 3/ associés par leurs contemporains aux sensibilités humanistes. Reprenons ces trois points.

1/ La proximité avec Érasme concerne, évidemment, Thomas More, qui entretint pendant plus de vingt ans une correspondance suivie avec l'auteur des *Adages*¹⁹⁴ ; mais aussi Johannes Driedo, par ses positions institutionnelles à l'université de Louvain, par sa sensibilité théologique, et par un bref échange épistolaire avec l'humaniste hollandais au milieu des années 1520¹⁹⁵. C'est vrai aussi d'Albert Pighius, par sa situation géographique à Utrecht, par ses affinités intellectuelles, et par son engagement explicite dans la défense d'Érasme – notamment au travers d'une lettre envoyée en 1525 (avec Gian Matteo Giberti), exhortant Jacques Latomus et ses disciples à modérer leurs critiques de celui qui était encore parfois perçu comme le principal instigateur intellectuel de l'hérésie luthérienne¹⁹⁶.

191 Andreas Flitner, *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, Tübingen, Niemeyer, 1952.

192 Voir sur ce point Heinz Scheible, *Melanchthon: eine Biographie*, Munich, Beck, 1997, p. 128-130 ; James M. Estes, *Peace, Order and the Glory of God*, *op. cit.*, 2005, p. 142-145 ; Reinhard Braunisch, « Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation: Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543 », *Römische Quartalschrift* 69 (1974), p. 192-209.

193 John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Londres/Cambridge MA, Harvard University Press, 1993, p. 238-240. Gropper sera également accusé par Bellarmin de défendre, avec Pighius, la doctrine de la double justification : voir sur ce point Brian Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification: Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 109.

194 Voir *supra*, note 175.

195 Voir l'entrée « Dryander » du *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 vols., éd. P. G. Bietenholz et T. B. Deutscher, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1985, ici vol 1 : A-E, p. 405-406.

196 « Pigge », *ibid.*, vol. 3 : N-Z (1987), p. 84-85 ; H. Jedin, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggess*, *op. cit.*, p. 114-115.

2/ L'orthodoxie des positions de Johannes Driedo sur l'Écriture, comme celles d'Albert Pighius sur le péché, fera l'objet d'une discussion et d'une condamnation explicites lors des quatrième et sixième sessions du concile de Trente¹⁹⁷. Dans les deux cas, ces positions – celles des *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* sur la liste des textes apocryphes et les imperfections formelles de la Vulgate, celles de Pighius sur le péché et la justification dans le *De libero hominis arbitrio*¹⁹⁸ – sont érasmienne dans leurs inspirations. Pighius sera en outre accusé de son temps, et malgré un soutien régulièrement confirmé de la Curie, de forcer la contradiction avec les Réformateurs, en cédant parfois à la tentation des doctrines hétérodoxes par un souci trop marqué d'intransigeance¹⁹⁹.

3/ Au-delà de Thomas More, Johannes Driedo et Albert Pighius contribueront par la sensibilité humaniste que leur reconnaissent leurs contemporains à définir une vision de l'Écriture, un engagement pédagogique et une ambition de réforme ecclésiastique qui marqueront, par la voix du « cardinal-hôte » Mazzuro, de Contarini ou de Seripando, les discussions conciliaires à Trente, notamment lors de la première phase du Concile, de 1545 à 1549²⁰⁰. Beaucoup plus tôt, Driedo s'était distingué à Louvain, et contre son collègue Jacques Latomus, par son soutien à la création du Collège trilingue, dont la fondation en 1517 marque le point de départ de la controverse qui culminera dans la publication du *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*²⁰¹. On mentionnera enfin Johannes Gropper, acteur central de la Diète de Ratisbonne de 1541 et auteur, contre les *Loci communes* de Melancthon, de l'*Enchiridion christianae institutionis* (1538)²⁰², puis de l'*Antididagma* (1544)²⁰³. Ses premiers écrits témoignent également de l'influence intellectuelle d'Érasme²⁰⁴.

4.2. L'obscurité de l'Écriture chez Thomas More

Le contexte et la diffusion des *Dialogue concerning heresies* de Thomas More, qui s'insère dans une séquence polémique de plus de dix ans sur les *unwritten verities*,

¹⁹⁷ DZS 1501-1503.

¹⁹⁸ Albert Pighius, *De libero hominis arbitrio*, Cologne, Novesius, 1542.

¹⁹⁹ « Pigge », in *Contemporaries of Erasmus*, vol. 3, *op. cit.*, p. 85. Il s'agit notamment de la doctrine dite de la double-justification, qui sera explicitement condamnée par le concile. Pour les discussions conciliaires sur ce point, voir Hubert Jedin, *Geschichte des Konzil von Trient*, vol. 2 : *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545-1547*, Fribourg, Herder, 1957, p. 212-217.

²⁰⁰ *ibid.*, p. 42-82.

²⁰¹ « Dryander », in *Contemporaries of Erasmus*, vol. 1, *op. cit.*, p. 406. Voir ici *supra*, chap. 1, §2.3.

²⁰² L'ouvrage se conçoit comme une réfutation des *Loci communes* de Melancthon : Johann Gropper, *Enchiridion christianae institutionis*, Cologne, Quentel, 1538. À son sujet, on pourra consulter notamment Ferdinand Cavallera, « L'*Enchiridion Christianae Institutionis* de Jean Gropper », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 40 (1939), p. 25-47.

²⁰³ Johann Gropper, *Antididagma seu christianae et catholicae religionis*, Louvain, Zassenus, 1544.

²⁰⁴ Voir « Gropper », in *Contemporaries of Erasmus*, vol. 2 : *F-M* (1986), *op. cit.*, p. 138-139.

sont globalement bien connus²⁰⁵. Dès 1523, Thomas More attaque Luther, dans sa *Responsio* rédigée en défense de *l'Assertio Septem Sacramentorum* d'Henri VIII. L'intervention ultérieure de Tyndale dans la querelle motive la rédaction de trois ouvrages majeurs, que More compose en moins de quatre ans : le *Dialogue concerning heresies* de 1529, la *Confutation of Tyndale's Answer* de 1532 et l'*Apology* de 1533²⁰⁶. Nous avons rappelé plus haut combien le contexte de la controverse anglaise avait fourni, dès 1521 et dans le cadre d'un débat d'abord centré autour de la question des sources scripturaires des sacrements, une influence décisive à la formalisation de la doctrine catholique de l'insuffisance matérielle des Écritures²⁰⁷. Nous avons vu également que la thèse de cette insuffisance, qui inspirera pour une bonne part l'émergence ultérieure du *locus* tridentin des traditions non écrites, ne s'adosse pas d'emblée, et en tout cas jamais avant l'œuvre décisive d'Érasme, à une affirmation de l'*obscurité* des textes canoniques.

C'est en fait seulement en 1529, soit trois ans après que More eut pris connaissance du texte du premier *Hyperaspistes*, que le motif de l'obscurité fait son entrée dans la controverse. Le *Dialogue concerning heresies* consacre un chapitre à part au problème de la difficulté des Écritures, dans une argumentation qui intègre, aux associations anti-luthériennes usuelles des dangers d'une lecture profane de la Bible et du nécessaire contrôle ecclésiastique des interprétations, un développement érasmien sur l'obscurité des lettres sacrées²⁰⁸. Le thème sera repris dans un article à part de la *Confutation* de 1532, dont le titre marginal illustre, de manière sans doute emblématique, l'état de la controverse à l'époque : « *that there are many hard and dark places in scriptures.* »²⁰⁹ On notera ici la nouveauté de la langue : le *Dialogue* est sans doute le premier texte à fixer, en anglais, le vocabulaire de la *clearness*. À l'« *obscurity* » ou la « *darkness* » défendue par l'« auteur » du *Dialogue*, le « *messenger* » des hérétiques opposent une clarté qui se décline d'abord dans l'usage de trois adjectifs – « *clear* », « *plain* », et « *open* » – que le texte de More déploie souvent comme des termes interchangeables²¹⁰.

Sur le plan doctrinal, on remarquera que la reprise des arguments de l'*Hyperaspistes* s'accompagne d'une innovation notable : l'indexation de l'obscurité de l'Écriture à la thèse d'une supériorité historique de la *Parole orale*

²⁰⁵ Voir P. Marshall, « The Debate over 'Unwritten Verities' », art. cité, p. 60 pour les principales indications bibliographiques sur le sujet.

²⁰⁶ Thomas More, *The Apology*, Londres, 1533. Édité dans *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 9, éd. J. B. Trapp, New Haven, Yale University Press, 1979.

²⁰⁷ Pour le contexte de l'élaboration de la doctrine catholique de l'Écriture, après la quatrième session du concile de Trente, voir *infra*, chap. 4, notamment §4 et 5.

²⁰⁸ Le développement principal du *Dialogue* sur cette question est consigné dans le vingt-cinquième chapitre, notamment dans le paragraphe « The difficulty of Scripture », p. 144-148 dans l'édition citée.

²⁰⁹ T. More, *Confutation of Tyndale's Answer*, *op. cit.*, p. 337-338.

²¹⁰ L'« auteur » du *Dialogue* défend la position de More lui-même ; le « *messenger* » exprime la doctrine de Luther et Tyndale. Sur le vocabulaire de la clarté, voir les occurrences notamment : T. More, *Dialogue concerning heresies*, *op. cit.*, p. 146-147.

sur la *Parole écrite*²¹¹. L'obscurité se donne dès lors comme une nécessité du format *scripturaire* de la Parole de Dieu : par nécessité, la prédication des apôtres était à la fois plus claire et plus complète que ce que l'Écriture a pu en consigner *in litteras*. L'argument permet à Thomas More de rabattre le débat sur la clarté dans une distinction qui s'opère au sein même de la Parole de Dieu, dans la hiérarchisation interne des formats écrit et oral : ce n'est pas le *Verbum Dei* en général qui est obscur – la divinité de la Révélation est ainsi préservée contre une affirmation qui tendrait à lui attribuer une imperfection formelle au divin – mais seulement son versant scripturaire²¹². Il ne faut pas voir là le signe d'un « logocentrisme » qui formulerait, en général et par principe, l'idée d'une prééminence de l'oralité. La supériorité – de clarté et de complétude – que More reconnaît à la prédication orale tient d'abord à une raison historique : la persécution des premiers chrétiens et le risque de voir le Livre « tomber dans les mains des païens. »²¹³ Plus largement, le thème de la persécution et de la clandestinité de l'Église des premiers temps fournit au *Dialogue* un argument constant, à la fois pour la défense de l'idée d'une tradition apostolique cachée dans l'Église et pour la critique de l'hypothèse d'une « transparence » intégrale des Écritures :

And for my part, I would little doubt but that the evangelists and apostles both of many great and secret mysteries spoke much more openly and much more plainly by mouth, among the people, than ever they put it in writing, forasmuch as their writings were likely enough at that time to come into the hands of pagans and paynims.²¹⁴

And then doubt I nothing but that many things that now be very dark in Holy Scripture were by the apostles (to whom our Lord 'opened their wits that they might understand Scripture') so plainly declared that they were by the people well and clearly understood.²¹⁵

L'insistance sur la clarté des enseignements *ésotériques* des apôtres permet de réaffirmer la perfection de la Parole de Dieu *en général*, tout en situant l'émergence de l'obscurité dans le passage subséquent de la Parole orale à la Parole écrite. Par là, More se prémunit d'avance contre les accusations de « blasphème » : la doctrine chrétienne conserve tous les attributs de clarté que lui reconnaissent les controversistes luthériens, seulement cette doctrine n'est qu'imparfaitement transmise par les textes canoniques. On notera à cet égard que le *Dialogue* justifie ici une forme d'imperfection *intentionnelle*, qui fonde le principe de l'obscurité bien au-delà de l'argumentation habituelle sur les imperfections matérielles du texte (corruption des manuscrits, erreurs des copistes, contradiction des récits...). À sa manière, More anticipe ainsi la grande controverse sur le lieu de la *nécessité de*

²¹¹ *Ibid.*, p. 147

²¹² *Ibid.*, p. 147-148.

²¹³ *Ibid.*, p. 144.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 144, 30-35.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 146, 9-13.

l'Écriture : en justifiant l'incomplétude du texte par les circonstances de sa rédaction et par l'intention des apôtres à son égard, le *Dialogue* dénoue le lien qui, chez Luther, identifiait la Bible au véhicule de la doctrine salutaire²¹⁶.

5. *Driedo et Pighius : formalisation exégétique et construction polémique de l'obscurité*

L'année de la parution du dernier volet de la controverse entre Tyndale et More, l'*Apology* de 1533, marque également la publication à Louvain du traité *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Johannes Driedo. L'ouvrage aura connu une postérité paradoxale : peu cité dans les années qui suivent sa première parution, peut-être en raison des soupçons d'affinités luthériennes, parfois répandues au sujet de son auteur par certains de ses collègues de l'université de Louvain²¹⁷, le traité connaîtra une série de rééditions importantes dans la période post-tridentine²¹⁸. Par la suite, la position de Driedo sur la Vulgate, quoique plus modérée que celle du décret conciliaire, marquera aussi les débats de la quatrième session du concile²¹⁹. Enfin, l'ouvrage sera fréquemment cité plus tard par Bellarmin, qui revendique à plusieurs occasions et sous différentes perspectives son héritage et son importance aussi bien sur les questions de techniques exégétiques que sur le problème plus spécifique de la valeur des versions hébraïques de la Bible²²⁰.

5.1. Le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Johann Driedo

Sur ce point spécifique, la doctrine *Des Écritures et des dogmes ecclésiastiques* finira par être reconnue, dans le cercle des discussions post-tridentines, comme l'expression d'une voie moyenne : ni totalement corrompue, ni totalement pure, la version massorétique de l'Ancien Testament est utile comme source, sans être

²¹⁶ Sur la question de la nécessité de l'Écriture, voir *infra*, §6, chap. 4, §5 et chap. 9, §4.1.

²¹⁷ Wim François, « The Louvain Theologian John Driedo versus the German Reformer Martin Luther and Who Could Impose their Truth », in *Theology and the quest for truth*, éd. M. Lamberigts et al., Louvain et al., Leuven University Press et Uitgeverij Peters, 2006, p. 31-60, en particulier p. 41.

²¹⁸ Notamment chez Cano, avant Bellarmin : voir W. François, « The Louvain Theologian John Driedo », art. cité, p. 76-78.

²¹⁹ Les pères conciliaires auraient reçu de Driedo l'usage même du terme « *authentica* » pour qualifier la traduction de Jérôme. Notons toutefois que Driedo ne manque pas de relever les imperfections de cette traduction : plus qu'à l'exactitude de ses choix lexicaux, la valeur de la Vulgate tiendrait surtout à la perfection de sa doctrine. Voir sur ce point, au-delà de l'article de Wim François déjà cité, les remarques de René Dragnet, « Le maître louvaniste Driedo inspirateur du Décret de Trente sur la Vulgate », in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1946, p. 836-854.

²²⁰ Sur la question de l'Écriture, mais aussi sur le problème de l'infaillibilité pontificale, voir notamment le chap. 30 du deuxième livre du *De Romano Pontifice*. Une étude sur ce point reste à fournir. Voir, en attendant, les indications de Joseph Lodrioor, « La Notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 26 (1950), p. 45-46.

normative comme canon²²¹. De ce point de vue, l'ouvrage demeure l'un des premiers, pour la décennie 1530, à élaborer – en partie contre la *sola Scriptura* protestante, mais en partie aussi par un souci humaniste de recompilation des lieux de l'argumentation contemporaine – une formulation systématique des questions touchant à la liste des textes canoniques (livre I)²²², aux versions autorisées et à leurs valeurs respectives (livre II, chap. 1), au problème de la traduction en langue vernaculaire (*ibidem*)²²³, aux quatre sens de l'Écriture (livre II, chap. 2)²²⁴, aux règles générales de l'interprétation (livre II, chap. 3)²²⁵, à l'obscurité de la Bible et aux règles spécifiques de l'exégèse (livre III, en entier)²²⁶.

Sur bien des points, l'ordre des matières du traité anticipe à cet égard l'ordre des questions de la quatrième session du Concile de Trente²²⁷. Si un trop grand goût de la modération et l'adhésion explicite de Driedo à des thèses qui seront par suite condamnées par un anathème conciliaire – c'est le cas notamment concernant l'apocryphicité de Baruch – n'auront pas manqué de susciter à Rome une certaine méfiance²²⁸, l'ouvrage de 1533 demeure, par la précoce systématisme du traitement des problèmes qu'il se donne pour objets, une référence majeure dans l'histoire de la construction de la doctrine catholique de l'Écriture au XVII^e siècle. En outre, Driedo, qui ne cite presque jamais Luther et mentionne rarement l'idée même d'une hérésie, confère à son écriture une configuration étrangement neutre, a-polémique, concédant parfois aux réformateurs le bien-fondé de leurs thèses sur des points de doctrine particuliers²²⁹. On pourrait tirer de ce constat une première aporie historiographique : celle qui dit les tribulations d'une controverse dont l'un des apports doctrinaux majeurs aura été fourni par un traité qui se refusait manifestement à s'intégrer dans une *économie de la polémique*. De fait, aucun ouvrage, au moins jusqu'à la *Propugnatio* d'Hosius²³⁰, ne présentera pourtant un tableau aussi complet du thème de l'obscurité biblique. L'omniprésence du motif – on pourrait dénombrer plusieurs centaines d'occurrences du terme même

²²¹ J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, op. cit., p. 57-58.

²²² *Ibid.*, p. 2-52

²²³ *Ibid.*, p. 53-73.

²²⁴ *Ibid.*, p. 73-126 : « de multitudine sensuum scripturae sacrae ».

²²⁵ *Ibid.*, p. 127-156 : « Quid sit modus intelligendi sacram scripturam, falsumque per se esse facilem ad intelligendum ».

²²⁶ *Ibid.*, p. 157-475 : « Tertius liber, modos tradit ad intelligendum locos sacrae scripturae obscuros ». Le troisième livre contient surtout, à la suite de la *Doctrine chrétienne* d'Augustin, une longue typologie des difficultés de l'Écriture (notamment recensement des figures usuelles). Sur l'augustinisme du traité, voir notamment Wim François, « Augustinus als 'onweerlegbare vertolker van de theologie'. Johannes Driedo over Schrift, Augustinus en de katholieke traditie (1533), in *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus' spiritualiteit en haar doorwerking*, Louvain, Peeters, 2005, p. 427-466.

²²⁷ DZS 1501-1508.

²²⁸ Cette méfiance est entretenue au départ par l'hostilité de son collègue Jacques Latomus. Voir W. François, « The Louvain Theologian John Driedo », art. cité, p. 41.

²²⁹ Malgré une divergence de fond sur la conception de l'Écriture. La question de la canonicité de Baruch est ici encore exemplaire : J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, op. cit., p. 12-13.

²³⁰ Sur la *Propugnatio*, voir *infra*, chap. 4, §4.

d' « *obscuritas* » dans le traité²³¹ – autorise de ce fait à voir le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* comme un véritable traité des obscurités scripturaires. Sur ce point au moins, l'ouvrage anticipe de près d'un siècle, la technicisation du débat sur la *claritas* qui accompagnera la prolifération des manuels de *méthode d'exégèse* au début du dix-septième siècle.

Sans entrer dans le détail des quelques trois cents pages qu'occupe le troisième livre du traité, on pourra tenter de faire ressortir ici un certain nombre d'apports marquants.

1/ le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* fournit d'abord une formule, en l'espèce quasiment définitive, de ce que sera la doctrine post-tridentine de l'*obscuritas*. L'ouverture du troisième chapitre du deuxième livre l'énonce en ces termes, dans l'un des rares développements qui mentionne expressément Luther²³² :

Nous montrerons d'abord qu'il est faux que l'Écriture sainte soit par soi facile. Puis, qu'il ne suffit pas, pour embrasser l'étude de la théologie sacrée, de croire que la totalité de l'Écriture soit vraie. [...] Le dogme luthérien proclame que l'Écriture sacrée est par soi vraie, facile, et s'interprète elle-même. [...] Il n'y a pourtant rien de contradictoire dans le fait d'affirmer que les Écritures sont difficiles à comprendre, obscures et ambiguës en de multiples passages, et que les préceptes du Christ et les dogmes de la foi chrétienne n'en sont pas moins pleinement manifestes dans la proclamation du Christ et des apôtres.²³³

2/ Assortie à cette formule, le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* fixe aussi un *vocabulaire*, qui initie un invariant lexical de la polémique : il est des « préceptes dogmatiques » qui sont exposés dans l'Écriture de manière si « ambiguë », « incertaine », « obscure » ou « occulte » qu'il n'est pas possible de les connaître, en dehors de la tradition de l'Église, par l'Écriture seule²³⁴. L'association de l'*obscurité* à l'*ambiguïté*, à l'*incertitude* ou à l'*opacité* scripturaires renvoient évidemment au réseau des corrélations luthériennes. Il est notable toutefois, que Driedo les accepte ici presque tels quels, assumant le contrepied du Réformateur en partant de prémisses globalement semblables. La chose est particulièrement remarquable si l'on note que le troisième livre sur les « ambiguïtés » de la Bible suit presque directement une longue apologie de la méthode traditionnelle de l'exégèse quadruple²³⁵. Si le fait de la clarté, répondait,

²³¹ C'est le cas notamment dans son troisième livre, J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, *op. cit.*, p. 157-475.

²³² Si la typologie des obscurités scripturaires s'étire sur l'ensemble du troisième livre, c'est dans le « caput tertium huius libri, de via investigandi verum intellectum scripturam » que la question dogmatique de la *claritas* est traitée dans ses principes. Voir, *ibid.*, p. 127-156.

²³³ *Ibid.*, p. 128-132 : « [...] primum ostendemus quod falsum sit scripturam sacram esse per se facilem. Deinde quod accedentibus sacrae theologiae studium, non sufficit credere totam scripturam sacram esse verissimam [...] De Scriptura sacra Lutheranum dogma predicat per se esse verissimam, facillimam, sui ipsius interpretem. [...] Nihil inter se pugnant, scripturas esse intellectu difficiles, obscuras, et multis in locis ambiguas, et nihilo minus precepta Christi dogmataque Christianae fidei aperte et luculenter esse a Christo et Apostolis declarata. », *ibid.*, p. 129-130.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 73-126.

chez Luther, à l'exigence d'une exégèse univoque, le fait de l'obscurité dit aussi, pour Driedo, la nécessité des interprétations pluralistes.

3/ Le traité construit en outre, dans son troisième livre, l'une des compilations les plus complètes, pour l'époque, de l'argumentation patristique sur la question des difficultés scripturaires. Le *De Doctrina christiana* d'Augustin fournit ici encore le point d'appui majeur²³⁶, mais Driedo cite aussi Origène, Chrysostome, Ambroise ou Jérôme²³⁷. La référence aux Pères de l'Église est donc redoublée et délibérément circulaire : pour marquer la nécessité de leur autorité dans l'interprétation scripturaire, le théologien s'appuie massivement sur leurs avertissements touchant aux obscurités des lettres sacrées. Sur ce point aussi, le premier livre du *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* marque un coup d'envoi : la polémique post-tridentine sur la *claritas* se distinguera par sa capacité à mettre en scène la *concurrency* des confessions autour d'une commune revendication de l'*auctoritas patrum*. Si la prégnance de la figure de Luther dans le contexte des années 1530 devait marquer le caractère encore unilatéral du recensement des autorités antiques, surtout mobilisées par les controversistes catholiques, les théologiens réformés et luthériens répondront bientôt par leur propre inventaire des lieux patristiques *pro claritate*²³⁸. Cette confessionnalisation des Pères témoignera là encore des effets d'homogénéisation produits par la rivalité des confessions dans les méthodes et les formes d'argumentation.

4/ L'ouvrage livre encore une typologie des obscurités, inspirée du troisième livre de la *Doctrina christiana* d'Augustin. Cette typologie, étirée sur plus de trois cents pages²³⁹, est nouvelle, tant par son envergure que par sa technicité. Pour l'essentiel, elle s'articule autour du recensement des « figures » qui jalonnent les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, le traité *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* mobilisant sur ce point l'ensemble des instruments rhétoriques fournis par les écrits d'Érasme ou d'Agricola²⁴⁰. Mais Driedo livre aussi l'inventaire des difficultés plus proprement grammaticales des textes massorétiques, touchant notamment à la syntaxe et au système temporel de l'hébreu²⁴¹. Le problème du mode d'inspiration des Écritures, et la question philologique de la transmission des

²³⁶ L'ensemble du troisième livre se conçoit en fait comme un commentaire du *De Doctrina christiana* : *ibid.*, p. 157-475

²³⁷ *Ibid.*, sur l'ensemble du troisième livre.

²³⁸ Voir notamment, sur cette réhabilitation des Pères, I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, *op. cit.* Pour les lieux cités, voir *infra*, chap. 7, §6.

²³⁹ Il s'agit là encore de l'ensemble du troisième livre : J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, *op. cit.*, p. 157-475.

²⁴⁰ Le *De inventione dialectica* d'Agricola paraît, de manière posthume, à Louvain, en 1515 : voir à ce sujet *infra*, chap. 5, §2.

²⁴¹ Pour illustration : J. Driedo, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*, *op. cit.*, p. 320, 415. La dissociation ultérieure des motifs de la *claritas* et de la *simplicitas* permettra à des auteurs comme Hyperius ou Flacius de reprendre une bonne partie de cette typologie, sans pour autant compromettre la doctrine luthérienne et réformée de la clarté *essentielle* de l'Écriture : voir à ce sujet *infra*, chap. 5, §5.

textes originaux sont en revanche nettement en retrait et n'acquerront une centralité polémique qu'à la fin du XVI^e siècle.

5/ Le thème de l'obscurité de la Bible est ici encore associé à celui de la *difficulté* de l'interprétation scripturaire²⁴². C'est que Driedo s'oppose d'abord à la conception luthérienne de l'*Assertio*, qui associe, contre la tradition protestante ultérieure, *claritas* et *simplicitas*. Le problème demeure par là essentiellement posé dans les termes d'une superfluité des commentaires patristiques et de la possibilité d'une lecture laïque de l'Écriture. La question du magistère pontifical et de la continuité d'une tradition apostolique non écrite n'est donc pas formulée explicitement, en tout cas pas sous une forme qui anticipe directement les décrets tridentins. Il n'en demeure pas moins que, par sa tentative pour concilier le constat de l'obscurité scripturaire et la perfection de la Révélation, le traité *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* ouvre le cadre conceptuel à une doctrine tridentine qui associera côte à côte Écriture et tradition dans la formule définitive de la révélation de la Parole de Dieu²⁴³.

6/ Les contradictions et les obscurités des textes canoniques assurent enfin la réversibilité de l'argument fondé sur l'analogie de la foi. Si les Réformateurs déduisaient la clarté essentielle de l'Écriture de l'existence de passages clairs susceptibles de clarifier les passages difficiles, Driedo prend le contrepied de cette *analogia fidei* en montrant, par un effet d'inversion assez virtuose, que l'obscurité de la Bible se déduit *a contrario* du fait qu'à chaque parole claire puisse être associé un équivalent obscur. Selon le point de vue qu'on adopte, la collation des parallèles est donc tout autant vectrice d'obscurcissement que de clarification :

En effet, ce qui semble avoir été exprimé le plus clairement dans un passage de l'Écriture devient maintenant obscur dans un autre qui paraît contraire au premier, de telle sorte que même le passage le plus clair des Écritures paraît en contredire un autre. Ainsi, rien n'est dit si simplement, si clairement, si ouvertement dans l'Écriture qui ne puisse être occasionnellement déformé par un interprète mal disposé avec une autre signification qui fait usage d'autres textes scripturaires mal compris.²⁴⁴

5.2. L'*Assertio* de Pighius

Je m'attarderai moins longuement ici sur le cas de l'*Assertio* de Pighius. Si le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* de Driedo a sans doute constitué un jalon important dans la genèse de la querelle de la *claritas*, tant par la modération de son écriture que par la systématisme et la technicité précoces de sa typologie des

²⁴² Voir notamment la citation, *supra*, note 233.

²⁴³ DZS 1501. Sur l'histoire de la rédaction de l'article sur la révélation, et les tribulations de la formule initiale du *partim et partim*, voir H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 42-82.

²⁴⁴ Voir R. Ward Holder, « Of Councils, Traditions and Scripture. John Calvin's Antidote to the Council of Trent », in *Calvinus Pastor Ecclesiae*, éd. H. J. Selderhuis et A. Huijgen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 315.

difficultés scripturaires, la *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* de 1538 constitue au contraire un tournant par la radicalité de ses positions et par sa tendance à la surenchère polémique. Cette surenchère a été régulièrement reprochée au théologien d'Utrecht, notamment dans le cadre de sa polémique contre Calvin sur le libre arbitre²⁴⁵. Pighius soutient en effet dans son *De libero hominis arbitrio* une doctrine de la double justification, qui, à la suite du concile de Trente sera rejetée comme « semi-pélagienne »²⁴⁶. À l'accusation d'opportunisme relayée très tôt par les théologiens réformés – Théodore de Bèze voyait, dans l'obstination anti-calvinienne de Pighius, une manœuvre carriériste en vue d'une promotion rapide au cardinalat²⁴⁷ –, succède, en interne, un certain nombre de suspicions sur l'orthodoxie des doctrines. La critique est d'abord portée par le cardinal Bona : Pighius aurait été débordé par la passion de la polémique au point de tomber, sur chaque article disputé, dans toutes les « extrémités contraires » des Réformateurs²⁴⁸. Malgré la caution constante de la Curie²⁴⁹, l'hypothèse fera son chemin après la mort du théologien, jusqu'à devenir un lieu commun biographique, à la suite de la mise à l'Index du traité *De libero hominis arbitrio* en 1559²⁵⁰.

Malgré – ou peut-être en raison même – de ce goût de la radicalité polémique, les thèses de la *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* de 1538 seront constamment retenues par les controversistes protestants comme les formules canoniques du « blasphème » de l'obscurité de la Bible. Au-delà de Calvin, qui accuse d'abord chez l'humaniste d'Utrecht le pélagianisme de la double-justification²⁵¹, la version pighienne de l'obscurité scripturaire servira d'appui critique aux deux grands instigateurs de la doctrine orthodoxe de la *claritas* protestante : Bullinger et Chemnitz. Le premier mentionne l'ouvrage de Pighius, sans nommer explicitement son adversaire, dans le texte décisif des *Décades*, notamment dans le troisième sermon du premier livre sur l'Écriture²⁵². Côté luthérien, le théologien d'Utrecht est aussi l'auteur le plus cité par Chemnitz dans la première partie de l'*Examen concilii*

²⁴⁵ Sur la polémique avec Calvin, voir A. N. S. Lane, « The Influence upon Calvin of the Debate with Pighius », *op. cit.*, p. 179-190. Pierre Bayle revient longuement sur cette accusation, portée d'abord par Théodore de Bèze, dans son *Dictionnaire historique et critique*. Voir l'entrée « Pighius », in Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique, cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée, avec la vie de l'auteur, par Mr. des Maizeaux*, vol. 3 : K-P, Bâle, Brandmuller, 1738, p. 719-722. Sur la controverse entre Calvin et Pighius, voir notamment l'introduction de Anthony N. S. Lane à l'édition critique du troisième volume des *Scripta didactica et polemica* : Jean Calvin, *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii*, éd. A. N. S. Lane, Droz, Genève, 2008, p. 11-62. Cf. aussi : *id.*, « Albert Pighius's Controversial Work on Original Sin », *Reformation & Renaissance Review* 4 (2002), p. 29-61 ; Willem van't Spijker, « Albert Pigge over het geloofsbegrip van Calvin », *Theologia reformata* 36/4 (1993), p. 347-369.

²⁴⁶ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2., *op. cit.*, p. 212-217.

²⁴⁷ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, p. 720.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 720.

²⁴⁹ C'est le cas notamment de de Paul III, voir « Pigge » in *Contemporaries of Erasmus*, vol. 3, *op. cit.*, p. 85.

²⁵⁰ Voir son expression chez P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, p. 720.

²⁵¹ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2., *op. cit.*, p. 55-70.

²⁵² Voir *infra*, chap. 4, §3.

tridentini, après Payva de Andrada, qui constitue la cible affichée de l'ouvrage²⁵³. Ces deux traités fourniront le socle essentiel des discussions ultérieures sur la *claritas* dans le monde protestant du dernier seizième siècle. Au moins jusqu'à la parution des *Disputationes de controversiis fidei* de Bellarmin en 1581, l'*Assertio* du théologien d'Utrecht demeure donc la source où les controversistes protestants, indifféremment luthériens ou réformés, puiseront *leur* version de l'*obscuritas* catholique. Cette version, par son intransigeance, était de nature à favoriser les caricatures polémiques :

Comme l'Écriture est pleine d'obscurités, qui peuvent donner lieu à toutes sortes d'interprétations [...] il faut donc, pour l'interpréter, une règle inflexible, qui n'est autre que la sentence commune de la tradition ecclésiastique.²⁵⁴

Pour l'essentiel, cette nouvelle radicalité se laisse résumer dans l'image canonique du « nez de cire », mentionnée dans le troisième chapitre du troisième livre de l'*Assertio* :

Comme on l'a dit avec non moins de justesse que d'ingéniosité, elle [l'Écriture] est un nez de cire qu'il est facilement permis de tirer, de retirer et de modeler, par-ci ou par là, et de quelque côté que l'on voudra.²⁵⁵

Le destin de cette image du « nez de cire » tient en un étrange retournement : chez Érasme en 1511²⁵⁶, puis chez Fisher ou Thomas More de 1521 à 1532, la métaphore de la cire était d'abord employée pour accuser la torsion imposée aux Écritures par ceux qui forcent la *doctrina coelestis* à se plier aux fantaisies « de leurs propres esprits »²⁵⁷. Luther et Tyndale étaient alors visés, dans l'emploi d'une figure argumentative encore très largement réversible – Luther et les autres dénonceront constamment les manipulations que leurs contradicteurs imposent à l'Écriture pour justifier la cause des traditions humaines²⁵⁸. On mesure là toute l'ampleur de l'effet d'inversion : en 1538, chez Pighius, la cire ne désigne plus l'*usage* illégitime fait par les « hérétiques » de l'Écriture, *mais cette Écriture-même*, dans la plasticité d'une composition qui l'expose à l'inventivité vicieuse des novateurs. Par nature, la Parole scripturaire est de nature à épouser toutes les distorsions de ceux qui en

²⁵³ *Infra*, chap. 4, §5.

²⁵⁴ A. Pighius, *Hierarchiae ecclesasticae assertio*, *op. cit.*, f. 13^v : « Cum contra scripturae plurimum frequenter obscuritates habeant, et se trahi, accomodarique in diversam et ad eam quam quis secum ante praesumpsit sententiam, et eludi cauta expositione, facile permittant. Proinde et harum certam inflexibilemque amussim esse ecclesasticae traditionis communem sententiam. »

²⁵⁵ *Ibid.*, f. 80^r : « Sunt enim illae [scripturae], ut non minus vere quam festive dixit quidam, velut nasus cereus, qui se horsum, illorsum, et in quam volueris partem, trahi, retrahi, fingique, facile permittit. »

²⁵⁶ André Godin, *Érasme, lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982, p. 202.

²⁵⁷ Sur l'histoire longue de cette métaphore du nez de cire, voir Harry C. Porter, « The Nose of Wax: Scripture and the Spirit from Erasmus to Milton », *Transactions of the Royal Historical Society* 14 (1964), p. 155-174.

²⁵⁸ Pour une occurrence précoce chez Luther, voir *Decem praecepta Wittnbergensi praedicata populo* (1518), WA 1, 509, 34.

soumettent l'interprétation à l'arbitraire de leurs jugements. Pighius marque en cela un point de départ : la radicalisation tridentine de la controverse sur l'Écriture conduira bientôt les théologiens catholiques à ne plus voir seulement dans les lettres sacrées un *canon* imparfait, inapte à trancher par lui seul les controverses de la foi. Pour nombre d'entre eux, l'Écriture s'avouera aussi comme le *principe* même des dérives hérétiques. Les formules illustres de ce renversement satureront vite le répertoire lexical des polémistes : « nez de cire », « règle de plomb », « arsenal des hérétiques »²⁵⁹ – il aura fallu au moins vingt ans de surenchère ininterrompue de la controverse pour que germent ces lieux de la controverse. Ni Johannes Eck, ni le cardinal Cajetan, sans doute, n'y auraient souscrits.

6. De la Confession d'Augsbourg au Colloque de Ratisbonne

Sur la période qui va de la Diète d'Augsbourg de 1530 à l'ouverture du concile de Trente en 1545, Wittenberg paraît en retrait de la scène de la controverse sur la *claritas*²⁶⁰. Entre 1538 et 1544, Melanchthon et Gropper entretiennent certes, dans un contexte marqué par une inflation des diètes d'Empire, une polémique suivie sur le statut de l'Écriture et des traditions dans la hiérarchie de l'Église²⁶¹. Cette polémique, qui trouve un point de départ dans la parution de l'*Enchiridion christianae institutionis* en 1538 sera l'occasion pour le *Praeceptor germaniae*, de publier, contre Gropper mais aussi contre Witzel et Pflug²⁶², le traité *De Ecclesia et de autoritate verbi Dei* en 1539 – premier manuel luthérien du bon usage des Pères de l'Église²⁶³. Toutefois, aucun des grands textes doctrinaux des théologiens de Wittenberg sur cette période n'offrent de développement séparé à la doctrine de l'Écriture. On le voit pour Melanchthon, avec la *Confession d'Augsbourg*, son *Apologie* (1531)²⁶⁴, et la deuxième version des *Loci communes* (1535)²⁶⁵ ; ou pour Luther, avec les *Catéchismes* (1529)²⁶⁶ et les *Articles de Smalkalde* (1537)²⁶⁷ notamment.

²⁵⁹ La reprise de la formule de la « règle de plomb » est aussi, en contexte, de Pighius : voir *Hierarchiae ecclesiasticae assertio*, *op. cit.*, f. 80^r. Sur la polémique post-tridentine et ses reprises de l'argumentation pighienne, voir *infra*, chap. 4, §4.

²⁶⁰ Sur les tractations autour du principe scripturaire et les discussions touchant à la participation des « hérétiques », voir H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 1, *op. cit.*, p. 287-328.

²⁶¹ Voir *supra*, note 192.

²⁶² Voir Jacques V. Pollet, *Julius Pflug (1499-1564), et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle*, Leyde et al., Brill, 1990.

²⁶³ Philippe Melanchthon, *De Ecclesia et de autoritate verbi Dei* (1539), CR 23, 585-642. Voir sur ce point J. M. Estes, *Peace, order and the Glory of God*, *op. cit.*, notamment p. 135-138.

²⁶⁴ Philippe Melanchthon, *Apologia confessionis augustanae* (1531), CR 27, 245-646.

²⁶⁵ Philippe Melanchthon, *Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melancthone* (1535), CR 21, 331-560.

²⁶⁶ Martin Luther, *Der Grosse und Kleine Katechismus Luthers* (1529), WA 30, I, 123-474.

²⁶⁷ Martin Luther, *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537), WA 50, 160-254.

6.1. Wittenberg

Ce refus de constituer explicitement *en doctrine* les points de controverse sur l'Écriture tient sans doute au souci de préserver une certaine tradition dans l'économie de l'enseignement et de l'exposé de la doctrine. Les *Loci communes* de Melancthon restaurent, dès la version de 1535 et jusque dans la dernière édition de 1559²⁶⁸, l'ordre usuel des sommes de la foi, ouvrant la présentation des « principaux lieux de la théologie chrétienne » par une analyse de l'article *de Deo*, sans aucune discussion préalable des questions touchant à ce qui se formulera par la suite comme le *principe de la connaissance de la théologie principium cognoscendi theologiae* – la doctrine de l'Écriture Sainte²⁶⁹. En ce sens, l'articulation traditionnelle du genre de la somme théologique à celui de la confession de foi est aussi préservée, la *Confessio Augustana* exposant, de manière synthétique et normative ce que les *Loci* développent plus longuement dans une argumentation systématisée. À cet égard, l'ouvrage de 1559 constitue, aussi bien par lui-même que par le commentaire suivi qu'en fait Chemnitz²⁷⁰, le manuel autorisé de l'enseignement de la théologie dans les universités évangéliques du Saint-Empire, au moins jusqu'à la parution des *Loci theologici* de Gerhard à partir de 1610²⁷¹. Il faut attendre ce début de XVII^e siècle pour que le thème de la *claritas Scripturae* passe définitivement, dans l'université luthérienne, du genre de la théologie de controverse à celui de la théologie fondamentale ou systématique.

Au-delà de ce souci de la tradition, l'omission de la *doctrina de scriptura sacra* tient toutefois à des motifs plus directement stratégiques. La période qui va de 1530 à 1545 est marquée, dans l'Empire, par un certain nombre de tentatives sincères de réunification de l'Église. Pour parer aux atermoiements de la Curie sur la question conciliaire, Charles Quint tente d'organiser en interne cette réconciliation en multipliant les *Religionsgespräche* (colloque religieux) entre luthériens et catholiques. Avant le concile de Trente, ces tentatives ont un lieu : les diètes d'Empire, et une source textuelle : les confessions de foi. La *Confessio Augustana* et son *Apologie*, qui serviront de base de discussion au colloque de Ratisbonne (1541)²⁷², mais aussi les *Articles de Smalkalde*, rédigés dans le contexte

²⁶⁸ Philippe Melancthon, *Loci praecipui theologici* (1559), CR 21, 601-1106.

²⁶⁹ Voir R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 149-156.

²⁷⁰ Les *Loci theologici* de Chemnitz sont en effet un commentaire suivi des *Loci* de Melancthon. Voir, sur la genèse du texte, Thomas Kaufmann, « Martin Chemnitz (1522-1586), Zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci », in *Melancthon in Seinen Schülern*, éd. H. Scheible, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, p. 205.

²⁷¹ Sur Gerhard et les *Loci*, voir *infra*, chap. 7, notamment §5-7.

²⁷² Sur le contexte des discussions interconfessionnelles dans l'empire et le colloque de Ratisbonne, voir Hans-Martin Barth, *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und ökumenische Perspektiven*, Ratisbonne, Pustet, 1992 ; Irene Dingel, « Religionsgespräche IV », in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28 : *Pürstingen – Religionsphilosophie*, Berlin/New York, De Gruyter, 1997, p. 654-681 ; Agathina Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms, Regensburg, 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 ; Philipp E. Pederson, *The Religious Colloquy of Regensburg*, Chicago, University of Chicago, 1978 ; Vinzenz Pfnür, « Die Einigung bei den

de la parution de la bulle d'indiction du Concile (avorté) de Mantoue²⁷³, sont d'abord des résumés de la doctrine à usage externe. L'effort de formalisation et de synthèse des articles de la foi y a moins pour ambition de fixer à l'intérieur de l'Église luthérienne les conditions doctrinales de l'appartenance confessionnelle, que de délimiter, dans le contexte d'une discussion indifféremment ecclésiale et politique, les frontières possibles d'un compromis. Si des divergences marquées transparaîtront dans le cadre des tractations touchant aux conditions de l'organisation même du « concile universel » – les évangéliques indexant constamment la condition de leur participation à la « liberté » du concile²⁷⁴, et à la reconnaissance commune du principe de la *sola Scriptura*²⁷⁵ – le primat scripturaire luthérien demeure, sur la période préconciliaire, un précepte de méthode et une règle de la discussion. À aucun moment, Luther ou Melancthon ne ressentiront le besoin d'en faire un article de doctrine *stricto sensu*. L'introduction de l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* livre sans doute elle-même l'explication la plus probante de cet état de fait :

Dans ces controverses, j'ai toujours eu l'habitude de conserver, autant que possible, la forme de la doctrine traditionnelle, afin qu'un jour la concorde puisse s'établir plus facilement. Et je n'agis pas différemment à présent, quand bien même j'aurai pu fort bien détourner plus complètement les hommes de notre temps des opinions de nos adversaires.²⁷⁶

Dans les années 1530, et par suite jusqu'à la session inaugurale du concile de Trente, la situation est différente à Genève, Lausanne ou dans les cités du Corps helvétique²⁷⁷. Si le Concile porte avec lui la prétention de représenter l'ensemble de la chrétienté occidentale, Zurich, Bâle ou Berne, restent moins directement concernées par un événement qui demeure pour longtemps une affaire essentiellement impériale²⁷⁸. Sur le plan contextuel, l'autonomie politique des cités helvétiques, mais aussi la pluralisation rapide des sensibilités théologiques, auront imposé un déplacement des accents de la controverse. À partir de 1525, Zwingli, Bullinger ou Oecolampade sont au moins autant occupés à contrer en interne la

Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung? », in *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, éd. G. Müller, Gütersloh, Gerd Mohn, 1980, p. 55-88.

²⁷³ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 1, *op. cit.*, p. 253-286.

²⁷⁴ L'invocation du concile « libre » renvoie évidemment à l'idée d'une discussion dont le pape et les évêques ne seraient pas juges et parties : Alain Tallon, *Le Concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000, p. 14.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 287-328

²⁷⁶ CR 27, 420 : « Semper hic meus mos fuit in his controversijs, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset. Neque multo secus nunc facio, Etsi recte possem longius abducere huius aetatis homines ab adversariorum opinionibus. » Trad. fr. dans Philippe Melancthon, *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, éd. P. Jundt Paris, Cerf, 1989, p. 137.

²⁷⁷ Pour une introduction historique récente, voir les contributions réunies dans : *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. Nelson, E. Campi, Leyde *et al.*, Brill, 2016 ; Emidio Campi, *Die Schweizerische Reformation – Ein Handbuch*, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2017.

²⁷⁸ Sur la réception du concile de Trente à Zurich, voir notamment Emidio Campi, « Protestantism and Conciliarity », *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 86 (2015), p. 117 -137.

menace anabaptiste qu'à nourrir la polémique contre l'Église de Rome²⁷⁹. Cette période voit aussi l'intensification des discussions touchant aux conditions d'une unité doctrinale avec les luthériens. Du colloque de Marbourg à la Concorde de Wittenberg, la longue tentative de réunification des Églises issues de la Réforme, menée notamment par la médiation de Capiton et Bucer à Strasbourg²⁸⁰, aura eu des effets de cristallisation doctrinale, ou, au contraire, d'omissions thématiques sans doute comparables à ceux qu'avaient pu jouer, chez les luthériens, les diètes d'empire jusqu'au colloque de Ratisbonne. Sur le plan intérieur, le format de la dispute citadine – qui assure, à Zurich, à Bâle ou à Berne, la reconnaissance civile de la doctrine évangélique²⁸¹, est étendu au règlement de la controverse avec les « anabaptistes », conférant à la polémique avec la « Réforme Radicale » une forme de reconnaissance paradoxale qu'elle ne connaît pas dans le Saint-Empire. Le constat vaut ici pour les cités de la Confédération, autant que pour les territoires francophones qui lui sont frontaliers. Jusqu'à la grande dispute de Lausanne en 1536, le débat sur l'Écriture trouvera, dans le contexte de l'organisation de ces disputes, le lieu de son intensification polémique.

Sur la question spécifique de l'Écriture, le tournant des années 1530 et des années 1540 est à l'évidence majeur. Ce tournant tient d'abord à la cristallisation de la notion de tradition, qui s'impose vite comme la catégorie-pivot de la polémique catholico-protestante sur la norme de la foi. De 1536 à 1541, des formes d'argumentation similaires se rencontrent ainsi à Zurich et à Genève, témoignant d'une diffusion francophone des idées de Bullinger qui n'exclut pas toutefois l'hypothèse d'une influence réciproque. Comme nous le verrons, ces argumentations mobilisent pourtant assez peu le thème spécifique de la clarté des Écritures, qui tombe, pour une dizaine d'années, dans un étrange sommeil polémique.

6.2. Zurich

Le motif scripturaire – soit qu'il joue comme un principe d'intransigeance contre les anabaptistes, soit qu'il agisse comme le socle d'un consensus possible avec les luthériens – se retrouve au cœur de la première théologie réformée, y compris dans

²⁷⁹ Sur cette période, voir notamment J. M. Stayer, « Swiss-South German Anabaptists », art. cité, p. 83-78 ; A. Strübind, « The Swiss Anabaptists », art. cité, p. 389-443 ; Bruce Gordon, « The Radical Challenge », in *id.*, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 191-227.

²⁸⁰ Pour une introduction aux discussions entre luthériens et réformés entre le colloque de Marbourg et la concorde de Wittenberg, voir les études réunies dans le volume *Between Wittenberg and Geneva. Lutheran and Reformed Theology in Conversation*, éd. R. Kolb et C. R. Trueman, Grand Rapids, Baker, 2017. Sur le Colloque de Marbourg, voir Walther Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig, Eger & Sievers, 1929. Sur Bucer dans le débat interconfessionnel, voir Cornelis Augustijn, « Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41 », in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, éd. C. Krieger et M. Lienhard, vol. 2, Leyde *et al.*, Brill, 1993, p. 671-680.

²⁸¹ E. Campi, « The Reformation in Zurich », art. cité, p. 59-125.

les confessions de foi qui fixent, à partir de la *Confessio helvetica prior* de 1536²⁸², la norme doctrinale des Églises du Corps helvétique. Cette première confession, rédigée dans un contexte théologique marqué par les discussions préalables à la Concorde de Wittenberg²⁸³, s'ouvre sur l'exposé de cinq articles scripturaires qui professent, dans l'ordre, la divinité et la perfection de l'Écriture (I), le droit universel à l'interprétation (sous l'encadrement de la règle « de la charité et de la foi » – II), la secondarité de l'autorité patristique (III), la nullité de l'autorité des traditions humaines (IV) et le christocentrisme des textes canoniques (Christ comme *scopus Scripturae* – V). Le contexte des tractations de la Concorde – qui n'aboutira par ailleurs à aucun accord entre Wittenberg et Zurich – explique peut-être l'entrée du thème de la *Scriptura sacra* dans la première confession influente de la foi réformée²⁸⁴.

Mais cette entrée reflète surtout l'attention renforcée que l'*Antistes* zurichois prête à la formalisation d'une doctrine de l'autorité de l'Écriture, qui trouvera, avec la parution du *De Scripturae sanctae autoritate* en mars 1538, sa première expression achevée²⁸⁵. Le mobile immédiat de l'ouvrage, adressé au roi Henri VIII dans un contexte politique marqué par la rupture avec Rome et la répression intensifiée du clergé resté fidèle à l'Église traditionnelle, témoigne de l'incidence constante, sur la période, de la conjoncture anglaise, ainsi que des liens de filiation intellectuelle qui rattachent la querelle des *unwritten verities* aux discussions réformées sur l'autorité scripturaire dans les années 1530-1540²⁸⁶. Le jeu d'influence est évidemment réversible : du retournement évangélique d'Henri VIII à la mort de Thomas Cranmer en 1556, l'influence de Bullinger sur les communautés réformées d'Angleterre est considérable, aussi bien par l'intermédiaire de Bucer ou de Pierre Martyr (Vermigli)²⁸⁷ à Cambridge et Oxford, que par ses échanges épistolaires directs avec les principaux représentants de l'anglicanisme²⁸⁸.

²⁸² I. Backus, *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528)*, *op. cit.*

²⁸³ Voir à ce sujet A. Jensen Gordon, *The Wittenberg Concord. Creating Space for Dialogue*, Minneapolis, Fortress Press, 2018, en particulier p. 118-122.

²⁸⁴ L'hypothèse d'après laquelle la volonté d'unification avec Luther aurait eu une incidence, tant pour la rédaction de la *Confessio helvetica prior*, que pour le traité *De scripturae sanctae autoritate* (1538), a été avancée par Robert C. Walton : « Heinrich Bullinger und die Autorität der Schrift », in *Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, éd. M. Brecht, Berlin/New York, De Gruyter, 1980, p. 278.

²⁸⁵ Heinrich Bullinger, *De scripturae sanctae autoritate deque episcoporum institutione et functione* (1538), HBTS 4, 19-271. Sur le traité, voir surtout William Peter Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, en particulier p. 31-46, 58-66.

²⁸⁶ Sur le contexte de la rédaction de l'ouvrage, on pourra se rapporter à l'introduction de l'édition d'Emidio Campi : HBTS 4, IX-XV. Sur la querelle des *unwritten verities*, voir P. Marshall, « The Debate over 'Unwritten Verities' », art. cité, p. 60-74.

²⁸⁷ Sur les échanges de Bullinger avec l'Angleterre (correspondance, circulation des ouvrages, commandes royales, etc.), voir Carrie Euler, *Courriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*, Zurich, Theologische Verlag Zürich, 2006, p. 53-106. Bullinger avait été précédé par Grynaeus dans ses tentatives de rapprochement avec l'Angleterre : voir à ce sujet B. Gordon, *The Swiss Reformation*, *op. cit.*, p. 299-305.

²⁸⁸ Bullinger échange avec Cranmer lui-même, *ibid.*, p. 58.

À la fin des années 1530, dans le contexte de la réforme de l'Église d'Angleterre, l'échange intellectuel atteint sans doute un paroxysme. En août 1536, Zurich reçoit ainsi trois étudiants anglais, protégés de Cranmer, dont l'un, Nicholas Patridge, est logé chez Bullinger lui-même²⁸⁹. En janvier 1537, Patridge rentre en Angleterre accompagné de Rudolph Gwalther, disciple de Bullinger qui rencontre Cranmer et le roi et s'établit un temps au Magdalen College d'Oxford, avant de revenir à Zurich pour faire son compte-rendu à l'*Antistes*²⁹⁰. Si Gwalther note, sans surprise, les bonnes dispositions doctrinales de l'archevêque de Canterbury, il s'inquiète aussi de la lenteur des réformes et de ses effets sur l'organisation hiérarchique de l'Église anglicane. On ne s'étonnera pas de ce que, dans le dialogue de Cranmer et Bullinger, les questions d'ecclésiologie et les aspects institutionnels de la Réforme occupent alors une place de choix, à côté de la politique d'alliance avec la ligue de Smalkalde. À l'adresse d'Henri VIII, le traité *De l'autorité de l'Écriture* contient ainsi une subtile exhortation à l'abandon de la structure épiscopale, insérée dans une réflexion plus générale sur l'office des pasteurs de la « vraie Église »²⁹¹.

En partie incorporé par suite à la première partie des *Décades des sermons* (*Sermonum decas prima*, 1549²⁹²), l'ouvrage revient sur les questions traditionnelles de l'autorité de l'Écriture²⁹³, de sa suffisance dogmatique²⁹⁴, de son antériorité normative vis-à-vis de l'Église²⁹⁵, et des conditions ecclésiastiques de sa prédication²⁹⁶. Au-delà de l'exclusivité du thème (Bullinger est certainement le premier consacrer un traité entier à la formalisation des arguments protestants sur l'autorité de l'Écriture), la nouveauté tient aussi à l'émergence d'une argumentation articulée autour de l'*histoire* de la Révélation²⁹⁷ ; ainsi qu'à la fixation d'un lexique

²⁸⁹ E. Campi, « Introduction », HBTS 4, x-xii.

²⁹⁰ HBTS 4, xi.

²⁹¹ Voir en particulier « Functio episcopi », H. Bullinger, *De sanctae scripturae autoritate*, HBTS 4, 125-140 ; « Episcopus Romanus non caput ecclesiae » et « Corruptissimus status episcoporum », HBTS 4, 208-217.

²⁹² Bullinger, *Sermonum decades duae*, Zurich, Froschauer, 1549. Sur les rapports entre la première *Décade* et le *De scripturae sanctae autoritate* de 1538, voir John V. Fesko « The Doctrine of Scripture in Reformed Orthodoxy », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 432 ; Peter Opitz, « Bullinger's *Décades*: Instruction in Faith and Conduct », in *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger*, éd. B. Gordon et E. Campi, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 101-116 ; W. P. Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, op. cit., p. 49-50. Voir en outre nos développements *infra*, chap. 4, §3.

²⁹³ C'est l'objet de toute la première partie du *primer libus* : H. Bullinger, *De sanctae scripturae autoritate*, HBTS 4, 19-67.

²⁹⁴ Notamment « Scriptura Verbum Dei », HBTS 4, p. 19-22 ; « Scriptura omnia pietatis tradit » et « Discrimen traditionum humanarum », HBTS 4, 67-79.

²⁹⁵ En particulier dans la discussion de l'assertion augustinienne, « Excuitur illud Augustini dictum: 'Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas' », HBTS 4, 37-41. Voir aussi *ibid.*, p. 33 et la discussion « Scripturae auctoritatem non pendere a generalium consiliorum definitiva sententia », HBTS 4, 40-41.

²⁹⁶ C'est l'objet du *liber secundus*, qui passe en revue aussi bien la « prophetia », que l'« institutio levitarum » et la « functio episcopi », HBTS 4, 105-263.

²⁹⁷ L'élément historique est central dans le traité de Bullinger, aussi bien dans ses dimensions profanes qu'ecclésiastiques. Outre l'importance de l'argument par la tradition (patristique et conciliaire : voir notamment HBTS 4, 40-44), la nouveauté tient à l'esquisse d'une « histoire

– celui de la perfection scripturaire – qui désignera désormais *spécifiquement* la complétude doctrinale des textes canoniques²⁹⁸. Les attributs de l'autorité et de la perfection apparaissent de ce point de vue comme les deux grands jalons de l'idéal d'une refondation scripturaire de l'Église : c'est en montrant comment la « pure Parole de Dieu » précède et fonde la communauté de l'alliance depuis les temps mosaïques que Bullinger justifie, dans son principe, la prééminence de la Bible²⁹⁹. Sur ce point, le traité *De Scripturae sanctae autoritate* anticipe nettement l'argumentation de l'orthodoxie sur les « usages et la nécessité » de la *Scriptura Sacra*³⁰⁰. Le statut accordé aux textes vétéro-testamentaire, non seulement comme expression d'une préhistoire de la promesse divine, mais aussi comme modèle général du rapport entre Parole de Dieu et communauté humaine, sert ainsi l'enjeu de la controverse anti-catholique, après avoir structuré quelques années plus tôt la réfutation de l'anabaptisme³⁰¹.

À cet égard, l'articulation de l'*authoritas Scripturae* à une « histoire longue » de la Révélation infléchit sensiblement la coloration de cette notion même d'autorité, dans un sens qui est à la fois principiel et partiellement tautologique. Pour l'*Antistès*, l'argument sur la fonction fondationnelle de la Parole est en effet premier, et l'autorité de l'Écriture s'en déduit comme après coup. Loin de justifier l'antériorité et l'autorité de l'Écriture de la majesté et de la perfection de la Parole de Dieu, Bullinger déduit plutôt la nécessité de la perfection scripturaire d'un constat historique sur la fonction même de cette Parole³⁰². Ce constat, au fond, est purement *a priori*, l'Écriture étant la transcription d'une Parole d'alliance dont l'Église est le produit historique, par nécessité l'Église comme communauté de cette alliance doit être aussi le produit de l'Écriture comme « transcription » de la parole qui en règle les conditions³⁰³. En ce sens, Bullinger raille l'argumentation catholique sur l'ordre des attestations de la canonicité du texte scripturaire : dire que l'Écriture n'est canonique que par l'Église, c'est dire qu'elle n'est pas canonique du tout³⁰⁴. La règle d'une communauté, en effet, est soit externe soit relative : admettre l'origine institutionnelle de la reconnaissance du canon de

longue » de la Parole de Dieu. Cette histoire est d'abord l'histoire biblique de l'alliance, dans ses temps pré-mosaïques, mosaïques et apostoliques (voir notamment « Primus scriptor Moses », HBTS 4, 25-28). Mais elle est aussi l'histoire profane de la persécution de la Parole dans le siècle (« Firmitas scripturae », « Dominus permittit persecutiones », « De persecutorum interitu », HBTS 4, 44-53), ou de son rapport – de prééminence et d'antériorité – à la littérature païenne (« Verbum dei sive scripturam canonicam universa philosophia antiquorem esse, scriptores item canonicos omnium gentium classicos autores longe antecellere », HBTS 4, 53-67).

²⁹⁸ Au-delà du titre lui-même, voir le développement « Summa veritatis traditae et scriptae eadem omnino », HBTS 4, 23-25.

²⁹⁹ HBTS 4, 23-28.

³⁰⁰ Sur cette argumentation, voir *infra*, chap. 4, §4 et 5, et chap. 7, §5.

³⁰¹ Voir *supra*, chap. 2, §4.

³⁰² Surtout dans le deuxième chapitre « Primum scriptorem sanctae scripturae Mosen fuisse, de vocatione eius divinaeque legis et propheticae scripturae indubitata fide », H. Bullinger, *De scripturae sanctae autoritate*, HBTS 4, 25-28.

³⁰³ HBTS 4, 26-27.

³⁰⁴ « Iudicium de libris canonicis » et « Testimonia Christi et Apostolorum », HBTS 4, 28-36.

l'Église, c'est *ipso facto* faire de l'Église une autorité purement humaine. De ce point de vue, une institution qui se fixe ses propres règles – fût-ce seulement pour en attester la validité – ne saurait être considérée comme une institution sacrée³⁰⁵.

L'importance des innovations argumentatives de l'ouvrage justifiait assurément une réfutation suivie : c'est Johannes Cochlaeus, déjà vétéran de la controverse anti-protestante, qui s'en charge avec la publication tardive du *De canonicae Scripturae et catholicae ecclesiae autoritate*, qui paraît à Ingolstadt en 1543³⁰⁶. Si le traité reprend pour l'essentiel l'ordre des matières de Bullinger, il intensifie aussi nettement le problème de la *traditio non scripta*, qui occupe, à côté de la controverse sur l'attestation de la canonicité des Écritures³⁰⁷, la majeure partie des développements critiques³⁰⁸. Dans la *Vorgeschichte* de la notion tridentine de tradition apostolique, l'ouvrage de Cochlaeus joue ainsi un rôle décisif, entre l'*Adversus Haereses* d'Alfonso de Castro (1534)³⁰⁹ et le *De traditionibus* de Perez de Ayala (1549)³¹⁰. Ce dernier, rédigé dès 1545 mais publié seulement en 1549, trois ans après la session du Concile de Trente sur l'Écriture, propose notamment une typologie complète des traditions, distinguant nettement entre tradition divine, tradition apostolique et tradition ecclésiastique³¹¹. L'ouverture de l'ouvrage formule en outre une importante définition de la notion elle-même, opposant un sens large qui renvoie la tradition à toute « doctrine primitive, orale ou écrite »³¹², et un sens propre qui renvoie plus spécifiquement à toute convention *extra-scripturaire*³¹³.

6.3. Genève et Lausanne

³⁰⁵ HBTS 4, 31-33.

³⁰⁶ Johannes Cochlaeus, *De canonicae scripturae et catholicae ecclesiae autoritate, ad Henricum Bullingerum*, Ingolstadt, Weissenhorn, 1543.

³⁰⁷ Notamment dans le deuxième chapitre « De Autoritate scripturae veteris Testamenti », *ibid.*, f. A4^v-B3^v, en particulier le paragraphe « Iudicium Ecclesiae de libris canonicis », f. A4^v-B1^v.

³⁰⁸ La question de la nécessité, des genres des traditions et de l'insuffisance de l'Écriture se retrouve notamment, dans les chap. 1 « De Autoritate verbi Dei, traditi a Patribus & scripti a Prophetis, & ab Apostolis », *ibid.*, f. A3^r-A4^v ; chap. 4 et 5 « De Autoritate Ecclesiae circa Scripturas » et « De Ecclesiae Autoritate citra scripturas », *ibid.*, p. C1^v-E2^r.

³⁰⁹ Alfonso de Castro, *F. Alfonsi de Castro Zamorensis, ordinis Minorum, adversus omnes haereses Libri XIII. In quibus recensentur & revincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempore ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt*, Paris, J. Badio et J. Roigny, 1534.

³¹⁰ M. Perez de Ayala, *De Divinis apostolicis atque Ecclesiasticis Traditionibus*, *op. cit.*

³¹¹ George H. Tavard, « Tradition in Early Post-Tridentine Theology », *Theological Studies* 23 (1962), p. 377-405, en particulier p. 391-399.

³¹² M. Perez de Ayala, *De Divinis apostolicis atque Ecclesiasticis Traditionibus*, *op. cit.*, f. A2^v : « Accipitur tradere aliquanto largius pro doctrina quovis modo primitus tradita, sive ore tenus, sive per scripturam. »

³¹³ *Ibid.* : « Proprie magis tamen ac nostro huic proposito pertinentius sumitur pro doctrina primorum & maiorum in politia fidelium viva voce accepta, & continua successione a patribus ad filios derivata... » Voir au sujet de ces définitions : G. H. Tavard, « Tradition in Early Post-Tridentine Theology », art. cité, p. 391-392.

Selon des modalités bien distinctes, mais avec des acteurs intellectuels globalement identiques, Genève et Lausanne adoptent la « réformation de la foi » la même année, en 1536³¹⁴. Cette « conversion » a ses textes-clés – articles, catéchisme, confession de foi – qui, par-delà la diversité de leur vocation et l’incertitude de leur auctorialité³¹⁵, témoignent pareillement de l’*état de la question* scripturaire, dans les toutes premières années de la Réforme francophone. Pour la plupart, ces textes sont le fruit de la collaboration intellectuelle de Guillaume Farel, de Jean Calvin et Pierre Viret, qui participent ensemble à la grande dispute de Lausanne, où, à la suite de la conquête bernoise, la nouvelle foi triomphe sans mal des quelques théologiens catholiques qui n’avaient pas boycotté le débat³¹⁶. La même année, Calvin fait paraître à Bâle la première édition latine de l’*Institutio christianae religionis*, dont l’adresse introductive au roi de France mêle aux arguments anti-spiritualistes de la *prima pars* un bref développement contre la doctrine catholique de l’antériorité normative de l’Église³¹⁷. Un an plus tard, le thème scripturaire se retrouve intégré aux articles introductifs sur la « connaissance de Dieu », dans le complément catéchétique de l’*Institutio* : l’*Instruction et confession de foy dont on use en l’Église de Genève*³¹⁸. Sous la plume de Farel, l’article « de la Sainte Parolle de

³¹⁴ Pour un résumé de la chronologie des événements, voir Michael W. Bruening, *Calvinism’s First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005, en particulier p. 93-132. Sur les productions textuelles qui en ont accompagné l’émergence : Francis M. Higman, *La Diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 82-85.

³¹⁵ Nous voulons parler des *Articles de Lausanne*, de l’édition princeps de l’*Institutio*, de l’*Instruction de la foy*, du *Catéchisme de Genève* ou encore de la *Confession de la foy* : voir à leurs sujets, les notes suivantes. L’incertitude sur l’auctorialité de ces textes renvoie pour une part au caractère collectif de leur élaboration. On pourra suivre le débat à partir des notices d’Albert Rilliet et de Théophile Dufour, en introduction du *Catéchisme français de Calvin, publié en 1537, réimprimé pour la première fois d’après un exemplaire nouvellement retrouvé, et suivi de la plus ancienne confession de foi de l’Église de Genève*, éd. A. Rilliet et T. Dufour, Genève, H. Georg, 1878. Voir aussi, F. Higman, *La Diffusion de la Réforme en France, op. cit.*, p. 85. Sur les relations intellectuelles entre Calvin et Farel, voir notamment, Heiko A. Oberman, « Calvin and Farel: The Dynamics of Legitimation in Early Calvinism », *Journal of Early Modern History* 2 (1998), p. 32-60.

³¹⁶ Sur la *Dispute de Lausanne*, voir l’édition critique des actes d’Arthur Piaget (éd.), *Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1928. Les *Articles de Lausanne* sont en outre reproduits dans l’édition des *Calvini Opera*, CO 9, 701-703. Pour les interventions de Calvin, voir dans le même tome les *Discours au colloque de Lausanne*, CO 9, 877-887. Sur le déroulement de la dispute, on pourra se rapporter à Dino Bellucci, *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536 : problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne, G. Conne, 1986 ; Eric Junod (éd.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise, 1988 ; Fabrice Flückiger, « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l’introduction de la Réforme en pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise* 119 (2001), p. 59-74. Pour une perspective plus générale, Charles Gilliard, *La Conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, éditions de l’Aire, 1985².

³¹⁷ Jean Calvin, *Institutio religionis christianae editio princeps*, CO 1, 1-252. Pour l’épître : CO 1, 9-26. Sur la critique des traditions, voir en outre : CO 1, 213.

³¹⁸ Jean Calvin, *Instruction et Confession dont on use en l’Église de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis*, in *Ioannis Calvini scripta ecclesiastica*, vol. 2, éd. M. Vial et A. Zillenbiller, Genève, Droz, 2002.

Dieu » ouvre également, la *Confession de la Foy* à « laquelle tous bourgeois et habitants de Geneve et sujets du pays doivent jurer de garder et tenir » (1536)³¹⁹.

Dans chaque cas, le *locus de scriptura sacra* n'atteint jamais un degré de formalisation comparable à celui qu'il revêt, à la même époque, dans les écrits de Bullinger. Ces premiers écrits offrent toutefois un certain nombre de témoignages sur l'identité propre de la théologie réformée de l'Écriture, notamment dans les accents particuliers de son opposition à la doctrine romaine de l'antériorité de l'Église. On a souvent noté l'apparent paradoxe d'une critique des traditions qui paraît se déployer au point exact où Calvin majore par ailleurs l'importance théologique des formes de *probatio ex traditione*³²⁰ : dès la dispute de Lausanne, les interventions de Calvin sur l'eucharistie se signalent ainsi par leur savante mobilisation des écrits des Pères de l'Église. À sa manière, cette double posture – radicalisation du rejet de l'autorité des traditions ecclésiastiques, intensification parallèle de l'argumentation patristique – contribuera nettement à préciser la notion même de tradition, jusque dans le miroir de l'apologétique catholique. Je reviendrai plus en détail, dans un chapitre ultérieur, sur l'articulation précise de cette première doctrine calvinienne de l'Écriture, notamment à partir de la deuxième édition de l'*Institution de la Religion chrétienne*³²¹. Il convient ici de formuler toutefois quelques remarques sur cette question spécifique des traditions, dans les lendemains immédiats de la Réforme francophone.

Ces traditions dénoncées par Calvin, tant dans l'édition princeps de l'*Institutio*³²² que dans l'*Instruction de la Foy*, sont toujours composées avec l'épithète qui les renvoie à l'origine de leur institution – ainsi à propos des traditions humaines, *traditiones humanae*. Dans l'*Instruction de la foy* de 1537, ces traditions humaines ont droit à un article à part³²³, significativement inséré dans la doctrine des sacrements, entre l'article sur « les pasteurs de l'Église » et celui de l'excommunication³²⁴. Un an plus tôt, dans le même ordre et presque dans les mêmes termes, la question occupait aussi l'article 17 de la *Confession de Foy* des « bourgeois et habitants de Genève », à la suite cette fois des énoncés sur la nature de la Sainte Cène³²⁵. Dans chaque cas, les traditions humaines sont d'abord opposées aux « ordonnances qui sont nécessaires à la police intérieure de l'Église »³²⁶, lesquelles sont référées, suivant l'autorité paulinienne, aux préceptes qui règlent l'« ordre », l'« honnêteté » ou la « paix » des « assemblées

³¹⁹ *Confession de la Foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et sujetz du pays doibvent iurer de garder et tenir* (1536), CO 9, 693-700.

³²⁰ Voir en particulier à ce sujet, R. Ward Holder, « Of Councils, Traditions and Scripture », art. cité., p. 305-316.

³²¹ *Infra*, chap. 6, §1-4.

³²² CO 1, 9-26

³²³ J. Calvin, *Instruction et Confession*, op. cit., p. 106-107.

³²⁴ « De Ecclesiae pastoribus, et eorum potestate », *ibid.*, p. 102-105 ; « De excommunicatione », *ibid.*, p. 106-109.

³²⁵ [G. Farel], *Confession de la Foy*, CO 9, 697-698.

³²⁶ CO 9, 697.

chrétiennes »³²⁷. Si ces règles sont évidemment contraignantes dans l'ordre de l'autorité humaine, et en vertu de leur finalité disciplinaire, elles sont en même temps indépendantes des conditions salvifiques et de la liberté de l'Évangile : on ne doit pas penser d'elles qu'elles sont « nécessaire à salut, ne qu'elles lient par religion les consciences, ne qu'elles soient rapportées au service de Dieu, ne qu'on mette aucune piété en icelles »³²⁸. Par opposition, les traditions humaines désignent l'ensemble de ces « loix spirituelles »³²⁹ qui « ne détruisent pas seulement la liberté, laquelle Christ nous a acquis, mais obscurcissent aussi la vraie religion et violent la majesté de Dieu qui veut seul regner par sa parole en noz consciences. »³³⁰

Dans la première théologie de Calvin et Farel, jusqu'au tournant des années 1530-1540³³¹, les traditions humaines renvoient donc aux seules *traditions ecclésiastiques*, c'est-à-dire à l'ensemble des institutions qui a/ ne sont pas des points de doctrine, mais des commandements pratiques, liturgiques ou moraux, b/ sont présentées par l'adversaire catholique comme « nécessaires au salut », obscurcissant ainsi la distinction de la Loi et de l'Évangile, en faisant des bonnes œuvres un *medium salutis*, c/ lient, par conséquent, les consciences et rompent du même coup la « liberté de l'Évangile » en inversant l'ordre de la contrainte et l'ordre de la grâce, d/ sont des ajouts humains, prescrits par l'Église romaine, et entièrement étrangers à la doctrine des Écritures³³². Suivant ici la critique luthérienne de la théologie des œuvres, Farel cite ainsi les pèlerinages, les jeûnes, les vœux monastiques ou l'interdiction du mariage aux prêtres³³³. On ne s'étonnera pas, dès lors, de ce que le motif qui préside à la critique de ces « traditions humaines » soit ici encore celui de la « pureté » de la Parole de Dieu, laquelle fonde de manière exclusive « la reigle de notre foy »³³⁴, définissant et limitant tout à la fois l'office des ministres et l'autorité de l'Église. À ce stade, la question de la *regula fidei* renvoie donc moins au problème de l'autorité de l'Écriture et de la tradition comme sources concurrentes de la doctrine, qu'à celui de l'origine et des limites de la puissance des ministres de l'Église. Déniant en particulier à l'Église son pouvoir de « lier et délier les consciences »³³⁵, Calvin rappelle ainsi dans l'*Instruction* le caractère originairement relatif et dérivé de la « puissance » des pasteurs : « Ayons souvenance que celle puissance, laquelle en l'Esriture est attribuée aux pasteurs, est toute contenue et limitée au ministere de la parole. Car

³²⁷ CO 9, 697-698 ; J. Calvin, *Instruction et Confession*, *op. cit.*, p. 107.

³²⁸ *Ibid.*, p. 107.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Sur l'évolution de la doctrine calvinienne de l'Écriture, voir *infra*, chap. 6, §2-3.

³³² [G. Farel], *Confession de la Foy*, CO 9, 697-698 ; J. Calvin, *Instruction et Confession*, *op. cit.*, p. 107.

³³³ CO 9, 698.

³³⁴ Sur l'Écriture comme *regula fidei*, voir les avertissements très nets du premier article de la *Confession* de Farel : CO 9, 693.

³³⁵ J. Calvin, *Instruction et Confession*, *op. cit.*, p. 102-105.

Christ n'a pas donné proprement ceste puissance aux hommes, mais à sa parole, de laquelle il a faict les hommes ministres. »³³⁶

Cette critique des « traditions humaines » cohabite chez Calvin avec une inflation des arguments *ex traditione*, et donc des arguments tirés des écrits patristiques. Déjà à Lausanne, l'intervention de Calvin sur la question de l'eucharistie se signalait ainsi par l'importance de ses références à Tertullien, au Symbole d'Athanase ou à Augustin³³⁷. Deux ans plus tard, la question de l'Écriture et de la fonction argumentative des Pères occupe aussi un rôle important dans la polémique contre Sadolet, où le Réformateur réaffirme, contre le nouveau cardinal, le plein accord de la théologie réformée aux doctrines de l'« Église antique »³³⁸. De manière discrète, mais toutefois insistante, cette érudition patristique n'est pas non plus absente de l'*Institution de la religion chrétienne*, notamment à partir de la deuxième édition de 1539. L'édition princeps de l'*Institutio* n'est certes encore qu'un bref *compendium* de la « somme de la sainte doctrine »³³⁹, et le développement introductif sur la connaissance de Dieu ne contient en particulier aucun énoncé sur la doctrine de l'Écriture³⁴⁰. Dès 1537, la distinction classique entre la voie naturelle et la voie scripturaire de la *cognitio Dei* occupe en revanche un article à part de l'*Instruction de la foy*³⁴¹, où l'opposition de la connaissance de Dieu par ses œuvres et de la connaissance de Dieu par l'Écriture est expressément ordonnée à une gradation de la clarté³⁴².

C'est toutefois dans la deuxième édition latine de l'*Institutio* (1539), et dans la version française correspondante de 1541, que se met en place la structure définitive de l'argumentation calvinienne sur la hiérarchie des modes de connaissance de la Révélation³⁴³. Je longuement *infra* sur l'argumentation de cette première partie de l'*Institution*, notamment à partir de l'édition française de 1541. Sur le thème spécifique de la clarté, une certaine technicisation de la question s'opère ici avec la généralisation de l'apport des *artes disserendi* dans la réaction aux arguments catholiques sur l'obscurité biblique. Ce tournant rhétorique agit à plusieurs niveaux, aussi bien pour la définition même de l'idée de clarté, qui fait l'objet d'une définition par analogie avec la *claritas orationis*³⁴⁴, que pour la

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ R. W. Holder, « Of Councils, Traditions and Scripture », art. cité, p. 309.

³³⁸ *Ibid.*, p. 310.

³³⁹ La caractérisation de l'objet de cette *summa sacrae doctrinae* revêt en revanche un caractère déjà définitif : « Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat : Cognitio Dei ac nostri », J. Calvin, *Institutio christianae religionis* (1536), CO 1, 27.

³⁴⁰ CO 1, 27-29. La connaissance de Dieu s'insère ici en ouverture de la doctrine de la Loi, c'est-à-dire du commentaire du Décalogue.

³⁴¹ « Quid de Deo nobis cognoscendum », in J. Calvin, *Instruction et Confession*, *op. cit.*, p. 4-7.

³⁴² *Ibid.*, p. 6-7.

³⁴³ Voir à ce sujet *infra*, chap. 6, §2.

³⁴⁴ Le thème de la clarté scripturaire n'est pas traité comme un *locus* à part dans la deuxième *Institutio*, bien qu'il fasse plus tard l'objet d'une formalisation plus poussée, notamment dans le contexte de la controverse avec Castellion. Voir sur ce point, J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 307-320, en particulier p. 307, et les références en *infra*, chap. 6, §2. Sur les principales occurrences de la « clarté » dans l'*Institution* de 1541, voir notamment p. 17 ;

justification de la doctrine de la clarté scripturaire, qui passe par une discussion approfondie de la valeur pédagogique des figures de style³⁴⁵. Chez Calvin, la jonction de ces deux niveaux d'analyse, définition et justification, s'articule autour du concept rhétorique d'*accommodatio*³⁴⁶, qui dit la propension d'un discours à s'adapter aux circonstances et aux degrés d'instruction de ses auditeurs. De ce point de vue, l'idée d'*accommodatio* rend raison de l'identité établie entre les critères divins et les critères humains de perfection élocutoire : la Parole de Dieu ayant vocation à être reçue des hommes pour leur salut, le canon de la perfection homilétique devient en même temps un critère possible d'authentification de la divinité des Écritures. Il en va là d'un certain renversement des caractères du *verbum Dei* et de la *praedicatio verbi Dei*, assumé jusque dans ses effets de circularité : si les règles de la prédication suivent et imitent les règles de la composition même des Écritures, les critères de perfection rhétorique du discours humain deviennent en même temps les mesures de l'attestation de la perfection scripturaire.

À cet égard, l'identité des critères de perfection dit aussi la réversibilité des rapports de subordination de la rhétorique à l'exégèse : les canons humains de la perfection oratoire servent de canon à l'authentification de la perfection scripturaire, en même temps que cette perfection inspire en retour la redéfinition des règles de l'homilétique³⁴⁷. Le déploiement de l'idée d'*accommodatio* s'accompagne évidemment ici d'un enjeu polémique. Pour Calvin, indexer la perfection d'un discours à sa tendance à s'adapter aux compétences de ses auditeurs, c'est aussi défaire, dans son principe, l'association établie par les controversistes entre obscurité et langage figuratif. Loin de marquer l'opacité et la plurivocité des lettres sacrées, l'omniprésence des tropes et des figures dans l'Écriture exprime au contraire la clarté fonctionnelle de la Parole de Dieu : sa capacité à être comprise de ceux à qui elle s'adresse³⁴⁸. Sans dénouer les fils de leur association native, Calvin opère en cela une certaine recomposition des rapports établis par Luther entre *clarté* du discours et *univocité* des énoncés.

ou p. 22 pour sa « simplicité rude ». Sur la question de la clarté chez Calvin, dans ses dimensions tant rhétoriques que théologiques, voir O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 593-595 ; puis p. 756-762 dans ses rapports avec l'idéal homilétique de brièveté. Voir en outre l'essai ancien de Léon Wencelius, *L'Esthétique de Calvin* (1937), Genève, Slatkine Reprints, 1979², en particulier p. 323-324. Cf. ma reprise de la question *infra*, chap. 6, §1-4.

³⁴⁵ Voir O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 289-318.

³⁴⁶ Sur l'accommodation chez Calvin, voir *ibid.*, p. 247-256 ; Ford Lewis Battles, « God was Accommodating Himself to Human Capacity », *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 47/1 (1997), p. 19-38. Pour les sources dans l'*Institution* elle-même, voir p. 22 notamment.

³⁴⁷ Cette circularité est visible dans l'exemple du rapport entre langage ornemental et langage didactique – où les formes d'écriture des lettres sacrées inspirent un idéal homilétique : voir O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 310-318.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 304-309.

7. La quatrième session du concile de Trente

De la diète d'Augsbourg de 1530 à la quatrième session du concile de Trente au début de l'année 1546³⁴⁹, l'événement conciliaire constitue l'arrière-fond permanent des discussions interconfessionnelles sur l'Écriture et sa clarté³⁵⁰, alors même que cette dernière ne fait en elle-même l'objet d'aucune discussion spécifique chez les pères, et n'aboutit *a fortiori* à l'adoption d'aucun décret la mentionnant comme un point de doctrine séparé³⁵¹. L'importance du concile dans la formalisation de la doctrine de la *claritas* n'en est pas moins décisive, pour au moins quatre raisons essentielles :

1/ par l'ordre des questions adopté dans le programme de ses différentes sessions, le concile de Trente a d'abord contribué à renforcer la centralité du motif scripturaire dans la construction et la représentation de la divergence théologique entre Rome et les confessions issues de la Réforme. Le thème de l'Écriture, auquel est entièrement consacrée la quatrième session au début de l'année 1546, constitue en effet l'occasion des premières décisions véritablement doctrinales du concile³⁵², les trois premières sessions s'étant globalement limitées à traiter des problèmes d'organisation et de procédure³⁵³. Cet ordre des sessions aura durablement imposé un ordre des matières. Dès 1550, presque toutes les sommes théologiques, mais aussi les catéchismes et les confessions de foi, s'ouvrent sur une discussion du *locus*

³⁴⁹ Pour les décrets du concile de Trente, on citera ici à partir de H. Denzinger et A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Fribourg, Herder, 1967 (par suite : DZS). L'*Histoire du concile de Trente* d'Hubert Jedin demeure, jusqu'à ce jour, une référence incontournable. Voir en particulier, pour les questions qui nous concernent – contexte immédiat de l'ouverture du Concile et discussions de sa quatrième session : H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*. Pour une perspective plus générale, on pourra en outre se rapporter aux synthèses plus récentes de John W. O'Malley, que je cite ici dans sa traduction française *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, 2013 ; ou, pour une approche plus politique, Alain Tallon, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*

³⁵⁰ Sur l'influence du concile de Trente dans les discussions interconfessionnelles sur l'Écriture, voir notamment Johannes Beumer, « Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils », *Scholastik* 34 (1959), p. 249-258. La littérature historique sur le concile trouve souvent son contexte dans les discussions qui ont entouré le Concile Vatican II. Sur les décrets de la quatrième session, voir notamment les références *infra*, note 368.

³⁵¹ DZS 1501-1508 ; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, en particulier le chapitre 2 : « Schrift und Tradition », p. 42-82.

³⁵² Il n'est pas sûr, toutefois, que les pères aient clairement conçus les décrets sur l'Écriture comme des décrets doctrinaux. Rappelons ici que les « décrets » sur l'Écriture ne sont, sur le plan statutaire, ni des « canons », ni des « chapitres ». De fait, les décisions de la cinquième session sur le péché originel constituaient donc, pour beaucoup, le véritable point de départ « doctrinal » du concile. Voir à ce sujet les remarques de J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 114-115. La définition des priorités entre *réforme doctrinale* et *réforme de l'Église* – foi et mœurs – a fait l'objet d'une discussion et d'une polémique continues au concile lui-même, bien au-delà des décisions de la deuxième session. Pour beaucoup, cette polémique renvoyait à l'opposition des intérêts du camp « impérial » et du camp « curialiste. » Voir à ce sujet *ibid.*, p. 27-38, 104-105, 139.

³⁵³ Et de l'adoption du Symbole de la foi : H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2., *op. cit.*, p. 9-41 ; C. Wackenheim, « Écriture et tradition depuis le Concile de Trente », art. cité, p. 237-238.

de scriptura sacra³⁵⁴. Le constat vaut aussi bien pour traités catholiques que pour les écrits réformés et luthériens³⁵⁵.

2/ Sur le fond, la quatrième session du concile a en outre fixé les quatre grandes entrées thématiques qui organiseront le débat confessionnel sur l'Écriture jusqu'à la formalisation des orthodoxies : question du statut de la tradition dans la Révélation, problème de la liste des écrits canoniques³⁵⁶, problème de la version autorisée et de la légitimité des traductions vernaculaires, question des prérogatives du pape et de l'Église en matière d'interprétation³⁵⁷. C'est notamment le premier et le dernier point qui constitueront, par suite, la trame du problème de la *claritas*, au moins jusqu'à la parution du premier volume du traité *De Controversiis* de Bellarmin (1586)³⁵⁸. Tradition et interprétation : c'est désormais autour de ces deux motifs que s'articule la polémique sur la clarté de l'Écriture³⁵⁹.

3/ Mais cette quatrième session a surtout opéré la « canonisation » définitive du thème scripturaire, en assortissant les conclusions de ses décrets de la formulation d'un anathème qui élève les déclarations du 8 avril 1546 au statut d'articles de foi³⁶⁰. Par la force de cet anathème, la doctrine tridentine de l'Écriture

³⁵⁴ Voir *infra*, chap. 4, §1.

³⁵⁵ L'exemple le plus marquant – pour l'influence que l'ouvrage a exercée ultérieurement – est ici encore celui des *Disputationes de Controversiis fidei* de Bellarmin, qui s'ouvre, en 1586, sur un *liber De Verbo Dei* en quatre parties, suivant l'ordre des questions conciliaires (*infra*, chap. 7, §2). Pour les catéchismes, et avant la rédaction du *Catechismus ex decreto concilii tridentini*, Rome, Manulius, 1566, on notera que la *Summa doctrinae christianae* de Canisius (Vienne, Zimmermann, 1555), qui entendait concurrencer, dans les territoires impériaux, le *Grand Catéchisme* de Luther, consacrait déjà des développements importants aux questions scripturaires (notamment le troisième chapitre de la première partie, voir *infra*, chap. 4, §1).

³⁵⁶ Ces deux questions constituent les entrées du premier article du décret, « de libris sacris et de traditionibus recipiendis », DZS 1501-1505. Il est important de rappeler que la question de la liste des textes canoniques devait initialement être laissée de côté par le concile comme une question disputée : J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 115-116.

³⁵⁷ Ce sont les questions du deuxième article « de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sanctam Scripturam », DZS 1506-1508. Rappelons toutefois que la question de la traduction de la Bible en langue vernaculaire, bien qu'abordée en session plénière par les pères conciliaires, ne figure pas dans le décret *de vulgata* lui-même : voir à ce sujet Robert E. McNally, « The Council of Trent and Vernacular Bibles », *Theological Studies* 27 (1966), p. 204-227. Cf. aussi, sur la question : Els Agten et Wim François, « The Council of Trent and Vernacular Bible Reading: What Happened in the Build-Up and during the Fourth Session (1546)? », in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond*, *op. cit.*, p. 101-129.

³⁵⁸ Le *De Verbo Dei scripto et non scripto* forme la première controverse du premier tome des *Disputationes*. Voir à son sujet, *infra*, chap. 7, §2.

³⁵⁹ Sur la notion de tradition au concile de Trente et dans les doctrines catholiques post-tridentines, voir Josef Rupert Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuen Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1962. Cf. aussi : Richard Boeckler, *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967 ; Walter J. Burghardt, « The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought », *Catholic Theological Society of America* 6 (1951), p. 42-75.

³⁶⁰ L'anathème est assorti à l'article « de libris sacris » qui fixe la liste des textes canoniques : « Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit : anathema sit. » : DZS 1505. Voir pour une discussion du sens de cet anathème, H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2., *op. cit.*, p. 55-70.

n'est pas seulement reconnue et institutionnalisée comme la *doctrina recepta* de l'Église, mais sanctuarisée comme un point de doctrine fondamental, au même titre que les articles de la Trinité, du péché ou de l'eucharistie. La sanctuarisation ultérieure de la doctrine protestante de l'Écriture – qui culmine dans l'inscription des questions scripturaires dans les premières confessions de foi réformées – a peut-être aussi, de ce point de vue, une origine réactive³⁶¹.

4/ Enfin l'événement même du concile – et les nombreuses tractations qui l'ont accompagné autour de la participation des « hérétiques » et de la détermination de ses hiérarchies internes³⁶² – a permis de remettre sur le front du débat la question de la source de l'autorité dans l'Église. Dès la publication de la première bulle de convocation en 1536, fleurissent à Wittenberg, à Zurich, à Londres ou à Genève des essais sur la légitimité de l'autorité conciliaire. La doctrine protestante du primat scripturaire et la formule « définitive » de la contestation de l'autorité pontificale – qui engage souvent une remobilisation stratégique des thèses conciliaristes³⁶³ – trouvent, en la circonstance, l'occasion de leur expression achevée.

L'incidence du concile de Trente comme événement ne doit pas nous conduire à surestimer pour autant la portée doctrinale des décrets tridentins eux-mêmes. Malgré son autorité normative, la nature du texte conciliaire, qui constitue tout à la fois une synthèse et un compromis entre des tendances théologiques parfois contradictoires, ne se prêtait assurément pas aux investissements polémiques. La tournure davantage prescriptive que déclarative des décrets sur l'Écriture nous suggère en outre que l'enjeu de la *reformatio ecclesiae* y joue un rôle sans doute plus important que le souci strictement théologique de professer la vérité de la foi³⁶⁴. S'il nous faut évidemment nous arrêter un temps sur le contenu des décisions de la quatrième session, nous garderons donc à l'esprit que, pour l'apologétique post-tridentine, les décrets du concile constituent plus souvent un point de départ et un alibi qu'une référence définitive.

Sur le fond, et pour ce qui intéresse la question de la *claritas* elle-même, les décrets du 8 avril 1546 contiennent deux moments doctrinaux importants, d'une part dans le décret *de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, et d'autre part dans l'article *de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sanctam Scripturam*.

³⁶¹ J'entends ici surtout la *généralisation* de ce choix. Nous avons toutefois vu *supra* que Bullinger introduisait déjà, en 1536, une série d'articles sur l'Écriture en ouverture de la *Confessio helvetica prior*. Voir sur ce point, *infra*, chap. 4, §1.

³⁶² Voir sur tous ce point Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 1, *op. cit.*, p. 287-355 ; 393-401.

³⁶³ Sur la position luthérienne et ses évolutions, voir Christopher Spehr, *Luther und das Konzil*, *op. cit.*

³⁶⁴ C'est le cas notamment du deuxième décret « de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sanctam Scripturam », DZS 1506-1508.

7.1. Le décret des livres canoniques et des traditions apostoliques

Le premier tient à la formulation de la hiérarchie des sources de la Révélation, qui commande d’embrasser « avec une égale piété »³⁶⁵ les Écritures canoniques et les traditions apostoliques. La subtilité et l’importance de l’écriture du décret justifient sur ce point une citation intégrale :

Le saint concile de Trente œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois mêmes légats du Siège Apostolique y présidant, ayant toujours devant les yeux, de conserver dans l’Église, en détruisant toutes les erreurs, la pureté même de l’Évangile, qui après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les Saintes Écritures, a été ensuite publié, premièrement, par la bouche de notre seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, et puis par ses apôtres, auxquels il a donné la commission de l’annoncer à tous les hommes (*Marc. 16. 15.*), comme la source de toutes les vérités salutaires et de la discipline des moeurs ; et considérant que cette vérité et cette règle de morale sont contenues dans les livres écrits, ou sans écrit dans les traditions ; qui ayant été reçues par les apôtres, de la bouche même de Jésus-Christ, ou ayant été laissées par les mêmes apôtres, à qui le Saint-Esprit les a dictées, sont parvenues comme de main en main, jusques à nous : le saint concile, suivant l’exemple des pères orthodoxes, reçoit tous les livres, tant de l’Ancien, que du Nouveau Testament, puisque le même Dieu est auteur de l’un et de l’autre ; aussi bien que les traditions, soit qu’elles regardent la foi, ou les moeurs, comme dictées de la bouche même de Jésus-Christ, ou par le Saint-Esprit, et conservées dans l’Église catholique par une succession continue, et les embrasse avec un pareil respect, et une égale piété.³⁶⁶

La réaffirmation de l’unicité de l’Évangile comme « source de toute vérité salutaire »³⁶⁷ s’accompagne ici d’une articulation seconde des canaux de cette Révélation autour de la distinction de l’Écriture canonique et des traditions apostoliques. Le débat ancien sur l’origine tridentine ou post-tridentine de la « théologie des deux sources »³⁶⁸ est alors compliqué par la lettre d’un décret qui

³⁶⁵ « pari pietatis affectu » : voir citation, *infra*, dans la note suivante.

³⁶⁶ DZS 1501-1503 : « Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit; perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. »

³⁶⁷ DZS 1501 : « ... fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae... »

³⁶⁸ La littérature sur la question est innombrable. Le point de départ de la controverse se trouve sans doute dans les thèses d’Edmond Ortigues, qui voyait dans la différenciation matérielle des sources de la Révélation une innovation de la théologie post-tridentine (et notamment de Canisius et Cano). On pourra se rapporter ici à Edmond Ortigues, « Écritures et traditions au concile de Trente », art. cité, p. 161-191. Sur la question, outre l’irremplaçable approche historique d’H. Jedin,

n'emploie le terme *fons* que pour qualifier la Révélation elle-même – en bloc – comme fondement de la connaissance de la doctrine du salut et de la *disciplina morum*. À l'évidence, ce choix lexical ne doit être ni sous-estimé ni sur-interprété³⁶⁹ : s'il semble témoigner du souci de préserver, au moins formellement, l'idée d'une unicité de la Révélation, il ne permet pas pour autant de trancher un débat qui ne fait peut-être que reporter le problème sur la recherche des sources de la source en question³⁷⁰. À ce sujet, au moins deux remarques s'imposent.

1/ La première concerne la nature même des traditions invoquées – toujours au pluriel – par le Concile. Celles-ci présentent au moins trois caractéristiques. Du point de vue de leur source, elles sont apostoliques, au sens spécifique où les apôtres en sont à l'origine³⁷¹ ; du point de vue de leur forme, elles sont non-écrites, par opposition aux textes canoniques, mais aussi aux traditions patristiques, conciliaires ou décrétales ; du point de vue de leur contenu, elles sont indéterminées *in extenso*, les pères conciliaires n'ayant pas souhaité adjoindre au décret une liste explicite du nombre et du genre des traditions retenues³⁷². De ces trois caractéristiques, la nature apostolique est assurément la plus importante. Cette apostolicité confirme et précise tout à la fois le sens de l'*unicité* reconnue au départ à l'Évangile comme source des vérités de la foi et des mœurs. Il en va là d'une dialectique subtile entre unité et diversité, autour du problème du mode d'articulation des « voies » complémentaires de la révélation. Écriture et tradition fondent pareillement une Révélation unifiée par là qu'elles ont d'abord le même auteur primaire – Dieu, comme Esprit ou comme Fils – et le même auteur secondaire – les apôtres en tant

voir J. Beumer, « Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils », art. cité, p. 249-258 ; Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 207-233 ; C. Boyer, « The Council of Trent and the Question of the Insufficiency of Sacred Scripture », art. cité, p. 159-170 ; Josef R. Geiselmann, « Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebenen Traditionen », in *Die mündliche Überlieferung*, éd. M. Schmaus, Munich, Max Hueber, 1957, p. 123-206 ; Heinrich Lennerz, « Sine scripto traditiones », *Gregorianum* 40 (1959), p. 624-635 ; Bernard Sesboüé, « Écriture, traditions et dogmes au concile de Trente », in *Les Signes du salut*, éd. H. Bourgeois, Paris, Desclée, 1995. Voir aussi : Jeffrey W. Barbeau, « Scripture and Tradition at the Council of Trent: Reapplying the 'Conciliar Hermeneutic' », *Annuario Historiae Conciliorum* 33 (2001), p. 127-146 ; Joseph Ratzinger, « On the interpretation of the tridentine Decree on Tradition » in *Revelation and Tradition*, éd. K. Rahner et J. Ratziger, trad. W. J. O'Hara, Londres, Burns and Oates, 1966, p. 50-66.

³⁶⁹ C'est, me semble-t-il, le cas des travaux d'E. Ortigues lui-même, mais aussi de ceux qui l'ont suivi sur ce point, comme John L. Murphy, « Unwritten Traditions at Trent », *American Ecclesiastical Review* 146 (1962), p. 233-263 ; Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 214-215 ; C. Wackenheim, « Écriture et tradition depuis le concile de Trente », art. cité, en particulier p. 238-239 et J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 123-124.

³⁷⁰ Voir à ce sujet les remarques de Gabriel Moran, « Scripture-Tradition: Witness to Revelation », *Continuum* 1/3 (1963), p. 344.

³⁷¹ Sur l'usage du terme « apostolique », et l'opposition aux traditions « ecclésiastiques », voir Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 210-215 et H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 48-53 ;

³⁷² *Ibid.*, p. 49-50. Notons que la question a été expressément débattue au Concile, notamment à la suite des remarques de Claude Lejay : voir à ce sujet toujours Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 210-215.

qu'inspirés « par la bouche même de Jésus Christ » ou par le « Saint-Esprit »³⁷³. Cette identité de la source justifie le « pareil respect » et l'« égale piété »³⁷⁴ qui sont dues à ses deux canaux, selon la cohérence interne d'une doctrine qui renvoie très traditionnellement l'autorité d'une révélation à son auctorialité divine. Cette auctorialité permet en outre de justifier la différence des modalités de la transmission du *Verbum Dei*, au point exact où le constat de l'inspiration divine pouvait au contraire confirmer la suffisance et la perfection des lettres sacrées. Suivant la lettre du décret, cette différence se fonde en effet sur la différence même des personnes de la Trinité, l'Écriture procédant d'une inspiration du Saint-Esprit, là où la tradition est aussi reçue de la « bouche même » de Jésus Christ. Dans le décret tridentin du 8 avril, c'est ainsi le modèle de la complémentarité trinitaire qui inspire, en filigrane, l'idée d'une complémentarité de l'Écriture et de la tradition apostolique : la diversité des « canaux » de la révélation divine tire sa possibilité essentielle de la différence même des personnes de la divinité. Le critère de la « succession continue »³⁷⁵ renforce par suite l'autorité des traditions citées, autant qu'il justifie, évidemment, le privilège de l'Église.

2/ La seconde remarque touche à la longue querelle historiographique sur l'opposition de la « thèse complétive » et de la « thèse interprétative » parmi les pères conciliaires³⁷⁶. La version finale du décret constitue un amendement, mineur mais décisif, d'une première écriture soumise à l'assemblée plénière le 22 mars 1546 par la commission restreinte chargée de la rédaction³⁷⁷. Le texte initial, suivant une formule suggérée par le cardinal del Monte, stipulait que la *règle* de la foi et des mœurs était contenu *en partie* dans les Écritures et *en partie* dans les traditions non écrites³⁷⁸. Au-delà du terme « *regula* », remplacé par « *fons* » dans la version finalement établie, la formule problématique était évidemment celle de la disjonction *partim – partim*, qui imposait un très net penchant pour la thèse « complétive » d'une distinction matérielle des sources de la Révélation³⁷⁹. Morceler la doctrine de la foi en la situant pour une part dans les écrits canoniques et pour une autre dans la tradition orale, c'était en effet reconnaître à la fois l'incomplétude matérielle de l'Écriture, et en même temps la nature dogmatique – et non seulement herméneutique – de la tradition des apôtres. L'énoncé de cette

³⁷³ DZS 1502 : « ...quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante... »

³⁷⁴ DZS 1502 : « ...pari pietatis affectu ac reverentia... »

³⁷⁵ DZS 1503 : « ...continua successione in ecclesia catholica conservatas... » Voir à ce sujet les remarques de J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 124.

³⁷⁶ Un bilan nous est donné dans John E. Thiel, *Senses of Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000, p. 21-25. Voir en outre, pour un compte rendu détaillé, Matthew L. Selby, « The Relationship Between Scripture and Tradition According to the Council of Trent », *School of Divinity Master's Theses and Projects* 4 (2013), p. 54-67.

³⁷⁷ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 59-60. C'était la procédure générale, telle que définie dans les sessions inaugurales : J. W. O'Malley, *Le concile de Trente*, *op. cit.*, p. 107-108.

³⁷⁸ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 60.

³⁷⁹ *Ibid.*

complémentarité matérielle rencontra, parmi les pères conciliaires, une opposition résolue, notamment sous l'effet des contestations des évêques Bornuccio, Bertano ou Nacchiante, qui s'opposaient aussi bien à la formule disjonctive qu'à la reconnaissance même de l'égalité normative des deux sources de la Révélation³⁸⁰.

Les travaux d'Hubert Jedin et d'Edmond Ortigues nous ont de longue date habitués à ressaisir les décisions conciliaires comme le point de confluence de dynamiques plurielles ; davantage que comme l'expression unifiée d'une doctrine catholique qui aurait préexisté à sa formalisation tridentine³⁸¹. Les divergences reflètent ici une pluralité de sensibilités théologiques et se laissent mal résumer par la seule opposition politique de la faction « impériale » et du camp « curialiste »³⁸². Au-delà de Bornuccio et Bertano, la tradition humaniste de Cajetan, Driedo ou Gropper était en effet représentée à Trente par les cardinaux Seripando et Madruzzo³⁸³, qui défendaient nettement la correction de la première écriture, en insistant notamment sur l'hétéronomie d'une tradition qu'ils ne voyaient sans doute que comme l'interprétation ecclésiastique du « dépôt » scripturaire. Si cette tendance « interprétative » ne parviendra pas à infléchir l'expression de l'égalité normative de la Bible et des traditions non écrites³⁸⁴, elle imposera en revanche la révision du *partim – partim*, remplacé dans la version finale du décret par la conjonction *et*³⁸⁵. Le choix de ce remplacement a été diversement interprété par l'historiographie³⁸⁶. Certains comme Ortigues y ont perçu un démenti marqué des théologies « dualistes »³⁸⁷ ; d'autres, comme Boyer ou Beumer, l'ont interprété comme une variation mineure, incapable par elle-même d'infirmer la prévalence de la thèse « complétive » au Concile³⁸⁸. Sur ce point, il n'est pas sûr que la question

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 61. Si l'opposition au *partim...partim* était commune aux trois, c'est surtout l'évêque de Chioggia, Giacomo Nacchiante, et l'évêque de Fano, Pietro Bertano, qui s'opposèrent à l'idée même d'une égale valeur de l'Écriture et des traditions. Voir sur ce point, outre Jedin, C. Wackenheim, « Écriture et tradition depuis le concile de Trente », art. cité, p. 240.

³⁸¹ Voir à ce sujet les remarques introductives de J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente, op. cit.*, p. 36.

³⁸² J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente, op. cit.*, p. 139.

³⁸³ H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 45.

³⁸⁴ Malgré l'insistance notamment de Nacchiante, qui trouvait « sacrilège » la formule même du *pari pietatis affectu ac reverentia* : *ibid.*, p. 71.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 71-72.

³⁸⁶ John E. Thiel, *Senses of Tradition, op. cit.*, p. 21.

³⁸⁷ E. Ortigues, « Écritures et traditions au concile de Trente », art. cité, p. 161-191. C'est aussi la thèse de John L. Murphy, « Unwritten Traditions at Trent », art. cité, p. 233-263 ou de J. Ratzinger, « On the Interpretation of the Tridentine Decree on Tradition », art. cité, p. 50-66. Contre cette thèse, on rappellera toutefois que les minutes de Massarelli témoignent de la large majorité des votes (33) en faveur de l'idée d'une « égale parité » de l'Écriture et de la tradition (voir ici encore H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient, op. cit.*, p. 67). Le fait s'accorde mal avec l'hypothèse d'une adhésion univoque du concile à la « thèse interprétative » sur la nature de la Révélation.

³⁸⁸ C. Boyer, « The Council of Trent and the Question of the Insufficiency of Sacred Scripture », art. cité, p. 159-170 ; J. Beumer, « Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils », art. cité, p. 249-258. Voir en outre les thèses proches de Maurice Bévénat, « Traditions' in the Council of Trent », *Heythrop Journal* 4 (1963), p. 333-347 ; et H. Lennerz, « Sine scripto traditiones », art. cité, p. 624-635.

puisse et doive être tranchée, tant elle présuppose, de chaque côté, une interprétation problématique de l'intention conciliaire elle-même.

Il faut y insister : un texte comme celui du décret du concile de Trente, est par nature le produit d'un compromis et d'une négociation, dont les visées de consensus excèdent souvent l'exigence de clarté ou de précision théologiques³⁸⁹. Or, de ce consensus fragile, l'indétermination doctrinale est la condition même, et à ce titre la formule finale du décret exprime peut-être ici un degré d'imprécision qui est seulement l'exact reflet de la possibilité de son acceptation par des sensibilités divergentes. Il ne s'agit donc pas tant de savoir quelle position exprimait, en son esprit, la formule tridentine, que de comprendre quelle interprétation elle tolérait ou rendait possible. Sur ce point, les conclusions de l'histoire sont sans doute plus utiles que celles d'une analyse purement sémantique de la lettre conciliaire. Si, sur un plan strictement doctrinal, le décret se prête en effet pareillement aux deux interprétations concurrentes, *de facto* la théologie post-tridentine tranchera rapidement pour la solution des deux sources³⁹⁰. Ce dualisme, sans avoir peut-être été nettement exprimé à Trente, était assurément anticipé par une déclaration au fond plus décisive encore que le débat sur le *partim-partim* du point de vue de ses effets de marquage confessionnel : celle qui promettait, en fermeture du décret, l'anathème à quiconque « méprise avec connaissance et de propos délibéré les Traditions dont nous venons de parler »³⁹¹.

7.2. Le décret *de vulgata*

Plus important par ses implications ecclésiales, le second décret *de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi sanctam Scripturam* est certainement plus imprécis encore dans sa formulation³⁹². Il est possible que la différenciation des enjeux doctrinaux et institutionnels ait joué ici comme un principe de répartition implicite pour distinguer les fonctions respectives des quatrième et cinquième décrets du concile³⁹³. De fait, au-delà de ses déclarations bien connues sur la suprématie de la Vulgate et le magistère ecclésiastique de l'interprétation, le décret contient aussi un certain nombre de décisions à usage interne, notamment pour la redéfinition de la hiérarchie pastorale, entre l'épiscopat et les ordres mendiants³⁹⁴.

³⁸⁹ R. Geiselmann, « Das Konzil von Trient », art. cité, p. 163. Voir aussi les remarques dans le même sens d'Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, vol. 1, *op. cit.*, p. 214-215.

³⁹⁰ Outre Ortigues, voir ici J. R. Geiselmann, « Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift », art. cité, p. 123-206 ; G. H. Tavard, « Tradition in Early Post-Tridentine Theology », art. cité, p. 377-405. Voir aussi notre chapitre 4, §4 *infra*, notamment pour Canisius, Hosius et Soto ; et chap. 7, §2 *infra*, pour Bellarmin.

³⁹¹ DZS 1505 : « Si quis autem libros ipsos et traditiones praedictas violaverit : anathema sit. »

³⁹² Rappelons que la question de l'authenticité de la Vulgate avait donné lieu, parmi les pères conciliaires, à une polémique non moins passionnée que celle sur les sources de la Révélation. Voir ici encore H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 59, 68-69, 73-74.

³⁹³ Ce décret *de vulgata* est précisément nommé, par la tradition, décret *de reformatione* : voir *ibid.*, p. 74.

³⁹⁴ J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 127-128.

L'article articule ainsi quatre décisions distinctes : il réaffirme la supériorité normative de la Vulgate, seule version de l'Écriture « tenue pour authentique dans les leçons publiques, les disputes, les prédications, et les explications. »³⁹⁵ ; il condamne les interprétations individuelles de la Bible, renvoyant à la « mère Église » toute compétence pour « juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures »³⁹⁶ ; il prévoit le contrôle ecclésiastique de l'édition des Bibles et des textes théologiques, soumettant la possibilité de leur diffusion à la censure des « Supérieurs » contre la « licence sans règle des imprimeurs »³⁹⁷ ; il annonce enfin l'intensification de la répression des blasphèmes, « cette témérité, qui pousse certains à interpréter en sens profane, ou à détourner de leur vrai sens des expressions et des phrases de la sainte Écriture, y prenant occasion de badinages, d'inventions, de vains propos, de flatteries, de blâmes, de superstitions, d'incantations impies et diaboliques. »³⁹⁸

L'addition de ces décisions converge vers le renforcement de la régulation ecclésiastique de la théologie, associant implicitement l'essor de l'imprimerie, la multiplication des traductions vernaculaires de la Bible³⁹⁹, la « démocratisation de la théologie », et la prolifération supposée des blasphèmes et « irrévérences » contre l'Écriture⁴⁰⁰. Au-delà de ses implications normatives, le décret est ainsi remarquable par sa manière de pointer un *système* global de la « libéralisation » de la religion, où s'entremêlent des éléments technologiques – l'imprimerie –, un régime de droit – celui d'une « licence »⁴⁰¹ qui aurait dérivé en anarchie –, et un fait populaire – le blasphème, « irrévérence et mépris des Écritures »⁴⁰² – autour d'un événement-Réforme qui tout à la fois les résume et les exalte en en dramatisant les dérives.

Assurément, ces dérives sont d'abord celle de la promotion d'un *proprium iudicium*, que des « esprits indociles »⁴⁰³ ont l'audace d'opposer à la Sainte Église

³⁹⁵ DZS 1606 : « ...ut haec ipsa vetus et Vulgata editio quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur. »

³⁹⁶ DZS 1607 : « ...quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum... »

³⁹⁷ DZS 1607 : « Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens, qui jam sine modo, hoc est, putantes sibi licere quidquid libet, sine licentia superiorum ecclesiasticorum ipsos sacrae Scripturae libros... »

³⁹⁸ DZS 1608 : « Post haec temeritatem illam reprimere volens, qua ad profana quaeque convertuntur et torquentur verba et sententiae sacrae Scripturae, ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractones, superstitiones impias et diabolicas incantationes... »

³⁹⁹ La question de ces traductions vernaculaires a elle-même fait l'objet de vifs débats parmi les pères, avant la rédaction du décret : E. Agten et W. François, « The Council of Trent and Vernacular Bible Reading », art. cité, p. 101-129 ; Guy Bedouelle, « Le Débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire », in *Théorie et pratique de l'exégèse*, éd. I. Backus et F. Higman, Genève, Droz, 1990, p. 39-59 ; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 2, *op. cit.*, p. 54-69 ; J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, *op. cit.*, p. 119-120 ; R. E. McNally, « The Council of Trent and Vernacular Bibles », art. cité, p. 204-227.

⁴⁰⁰ « irreverentia » : DZS 1608.

⁴⁰¹ DZS 1607.

⁴⁰² DZS 1608.

⁴⁰³ DZS 1606.

et au consensus des Pères dans les matières de la foi. La critique de ce droit des interprétations privées est alors le pivot du décret, autant que son principe ultime de déchiffrage. Vingt-cinq ans après l'*Assertio* de Luther, et dans des termes comparables à ceux de la Bulle d'admonition, la revendication du droit d'interpréter l'Écriture selon son « sens particulier »⁴⁰⁴ apparaissait encore aux pères conciliaires comme la « matrice » de l'hérésie luthérienne :

En outre, pour contenir certains esprits indociles, il décide que personne, dans les matières de foi ou de mœurs qui font partie de l'édifice de la doctrine chrétienne, ne doit, en se fiant à son jugement, oser détourner l'Écriture sainte vers son sens personnel, contrairement au sens qu'a tenu et que tient notre Mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation véritables des saintes Écritures, ni non plus interpréter cette sainte Écriture, contre le consentement unanime des Pères, même si ce genre d'interprétation ne doit jamais être publié.⁴⁰⁵

Quel que puisse être leur retard au regard d'une controverse protestante qui a depuis bien longtemps sans doute renoncé à la célébration du sacerdoce universel, ces associations disent quelque chose de l'ordre des inquiétudes que les pères concevaient face à l'événement de la Réforme. Par-delà ses conséquences institutionnelles bien connues – comme la constitution des congrégations romaines, et notamment de la congrégation de l'Index⁴⁰⁶ –, le décret sur la Vulgate apparaît à cet égard comme un marqueur privilégié de la réflexivité que le concile portait sur son propre temps, et sur ses cataclysmes. Pour l'intelligence de ceux-ci, Trente s'était doté d'un choix chronologique et d'un principe fondateur : ni de la doctrine des sacrements, ni de l'exaltation de la justification par la foi seule, l'« hérésie » luthérienne était née, fin 1520, des prétentions de Luther à interpréter la Bible *seul contre l'Église*. Partant, l'hérésie avait trouvé au concile son axiome et son code : l'éclatement schismatique de l'unité chrétienne tenait aux effets combinés des présomptions de la conscience individuelle, de la croyance en la simplicité de la foi et des revendications subséquentes d'un *jus interpretandi* universel. Pour cela au moins, et bien paradoxalement sans doute, notre propre interprétation de la Réforme restera pour longtemps tridentin.

8. Conclusion

⁴⁰⁴ DZS 1606 : « ... Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens... »

⁴⁰⁵ DZS 1606 : « Praeterea, ad coercenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. »

⁴⁰⁶ J. W. O'Malley, *Le Concile de Trente*, op. cit., p. 128-130.

Le parcours dans la première doctrine catholique de l'Écriture, avant les deux décrets de la quatrième session du concile de Trente, aura mis en évidence l'origine essentiellement érasmienne du motif de l'*obscuritas Scripturae*. Très tôt, contre Luther, Zwingli ou Hubmaier, les controversistes romains avaient certes rappelé l'*insuffisance matérielle* des textes canoniques, c'est-à-dire leur incapacité à contenir *en eux-mêmes* toute la somme des articles de la doctrine salutaire. Face aux prétentions de la *sola Scriptura*, la première controverse anti-protestante avait aussi insisté sur l'origine ecclésiale de la *certification* du canon biblique, et par là sur l'inévidence *intrinsèque* de son origine et de son sens. Ces deux motifs formeront d'une certaine manière le cœur des décisions conciliaires, le 8 avril 1546 : en élevant, au côté de l'Écriture, la tradition non écrite des apôtres au rang d'une source de la Révélation, et en réservant à l'Église (romaine) le magistère exclusif pour décider de la canonicité et des interprétations des textes, les quatrième et cinquième décrets tridentins ont aussi contribué à cristalliser les enjeux de la controverse en les figeant dans un corps de doctrine autorisée. Reste, qu'en cela, le motif de l'obscurité des Écritures demeurait encore relativement discret : ni la première controverse anti-luthérienne, ni les décisions du concile de Trente ne permettent de comprendre par eux-mêmes la manière dont l'argument *de obscuritate* a pu se diffuser et se généraliser chez les théologien romains, et ce, dès les années 1550. La raison de cette discrétion est à trouver dans la source même du motif de l'*obscuritas* : avant le premier *Hyperaspistes* d'Érasme, aucun des adversaires de Luther n'avait porté une insistance particulière sur l'idée d'une *obscurité constitutive* des lettres sacrées. C'est par Érasme, et par un réseau érasmien, qui s'est déployé de l'Angleterre à l'arc rhénan, avec Thomas More, Johannes Driedo et Albert Pighius que l'argument de l'obscurité a fait son entrée dans la controverse catholique, d'abord comme un argument polémique contre la *sola Scriptura*, ensuite comme un point de doctrine à part entière.

CHAPITRE 4

LA PREMIÈRE CONFSSIONNALISATION DE LA *CLARITAS SCRIPTURAE* DANS LES POLÉMIQUES AUTOUR DE TRENTE (1546-1577)

On pourrait s'étonner de voir la première confessionnalisation de la polémique sur la clarté scripturaire repoussée ici jusqu'à la période qui suit la promulgation des décrets tridentins sur l'Écriture, le 8 avril 1546. Dès 1520, la controverse de la *perspicuitas Scripturae* n'est-elle pas d'emblée une controverse catholico-protestante ? Certes, « protestantisme » et « catholicisme » n'existent, dans leurs formes spécifiquement confessionnelles, qu'à partir du moment où s'amorce en Europe une institutionnalisation politique du pluralisme religieux – la Paix d'Augsbourg de 1555 assumant, au-delà même du territoire du Saint-Empire, la fonction d'un événement fondateur¹. Le choix de la chronologie dit pourtant autre chose qu'une simple précaution lexicale. Jusqu'au seuil des années 1550, la clarté ou l'obscurité scripturaires ne sont pas beaucoup plus que des formules de controverse ou des opinions d'auteurs. Dix ans plus tard, avec la *Confessio helvetica posterior*² ou le grand *Catéchisme* de Canisius³, elles sont devenues, au sens plein, des articles de doctrine. La confessionnalisation de la *claritas* désigne la

¹ Le phénomène d'institutionnalisation civil des confessions issues de la Réforme précède évidemment la Paix d'Augsbourg, notamment dans les villes de la Confédération helvétique. Toutefois, à l'exception d'Appenzell, aucun canton n'avait sanctuarisé le principe d'une *cohabitation civile* de deux confessions différentes dans une même unité juridique – ce qui, avec la Paix d'Augsbourg, ne vaut certes qu'au niveau de l'Empire lui-même, et non au niveau des États. Sur l'idée de confessionnalisation, voir *infra*, le paragraphe suivant, et *supra*, mon introduction, §8.

² Le texte de la *Confessio helvetica posterior* est rédigé par Bullinger dès 1561, au départ comme une confession personnelle. Ce n'est qu'en 1566 qu'elle acquiert, dans le contexte de la diète d'Augsbourg et par l'autorité du prince électeur du Palatinat, son statut de norme de foi. Pour le contexte de la *Confession*, voir la présentation de Jacques Courvoisier dans *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, éd. O. Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986², p. 181-195.

³ L'autorité que finira par revêtir le *Catéchisme* de Canisius dans les territoires du Saint-Empire – avant, mais aussi après l'adoption du *Catéchisme tridentin* (*Catechismus ex decreto concilii tridentini*, *op. cit.*) – justifie qu'on en fasse ici l'expression de la doctrine autorisée du catholicisme romain. La *Summa doctrinae christianae* (1555), qui entendait concurrencer, dans les territoires impériaux, le *Grand Catéchisme* de Luther, consacrait déjà des développements importants à la question de l'autorité des Écritures. En particulier, les grands thèmes de la *regula fidei* et de l'*interpretatio Scripturae* sont traités dans la seizième *quaestio* du quatrième article (du premier tome) sur les commandements de l'Église : « Ubi necessaria est nobis Ecclesiae auctoritas ? », in Petrus Canisius, *Summa doctrinae christianae, una cum auctoritatibus (praeclaris Divinae Scripturae testimoniis solisque SS. Patrum sententiis), quae ibi citantur, hic vero ex ipso fontibus a Busaeo Noviomago fideliter collectae, ipsis catechismi verbis subscriptae sunt*, Augsbourg, Kollmann, 1833, p. 480-494. Sur le *Catéchisme*, son contexte et son influence, voir notamment James Brodrick, *Saint Peter Canisius*, Chicago, Loyola University Press, 1962.

réalité de cette métamorphose, par laquelle les énoncés d'une série de controverses circonstanciées finissent par acquérir durablement le statut de normes de foi.

Il en va là d'une double difficulté et d'une double conversion : celle de la controverse au dogme, où le produit contingent de la conjoncture emporte avec lui la prétention des vérités intemporelles ; celle de l'auteur à l'institution, où l'écriture privée assume, par son insistance, fonction de parole autorisée. De cette double métamorphose, la quatrième session du concile de Trente n'aura fait qu'esquisser les prémisses. En formulant le principe de la complémentarité des deux sources, scripturaire et traditionnelle, de la Révélation, et en réservant à l'Église le monopole sur l'interprétation du Livre, la quatrième session d'avril 1546 avait certes posé les fondements de la doctrine romaine de l'Écriture. Dans les formules du quatrième et du cinquième décrets tridentins, ni la normativité théologique des traditions apostoliques, ni le magistère exclusif de Rome n'étaient pourtant justifiés par une thèse systématique sur l'obscurité des lettres sacrées. Le constat appelle aussi sa conclusion : c'est dans la polémique post-tridentine que les options confessionnelles se figeront autour de l'alternative désormais rigidifiée de la clarté et de l'obscurité scripturaires⁴. Je tenterai de retracer dans ce chapitre les grandes médiations discursives et intellectuelles qui ont présidé à ces évolutions.

1. *Confessionnalisation*

La justification de la chronologie m'offre l'occasion d'éclairer l'usage que je retiens ici du concept de confessionnalisation. *Konfessionalisierung*, le terme renvoie au départ à un paradigme d'histoire sociale, élaboré simultanément, au début des années 1980, par les deux historiens allemands Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling⁵. On parle de « paradigme » au sens où la catégorie de la confessionnalisation prétend avoir une portée explicative globale, *intégrative*, pour l'ensemble de la période qui va, dans le Saint-Empire et plus généralement en Europe, de la Paix d'Augsbourg à la Paix de Westphalie⁶. Le paradigme s'articule alors autour de deux hypothèses, qui, au-delà des contestations de méthode, ont fait l'objet, sur le fond, d'intenses débats chez les modernistes depuis maintenant

⁴ Par facilité, j'emploie parfois ici l'expression de « théologie post-tridentine » pour désigner la théologie de l'Écriture qui s'élabore après la promulgation des décrets de la quatrième session du 8 avril 1546 : une part importante de cette théologie est en réalité contemporaine des sessions ultérieures du concile.

⁵ Voir à ce sujet, *supra*, introduction, §4 ; W. Reinhard, « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 257-277 ; H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, *op. cit.* Voir l'état des lieux de Thomas A. Bradly Jr., « Confessionalization – The Career of a Concept », art. cité, p. 1-20 ; J. Deventer, « 'Confessionalization' », art. cité, p. 403-425. En rapport avec la question de l'histoire de la philosophie et des doctrines : P. Büttgen, « Religion et philosophie en Allemagne : le droit des confessions », art. cité, en particulier p. 667-668 ; *id.*, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité, p. 558-576 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 415-437.

⁶ Sur la question de la périodisation : W. Reinhardt, « Gegenreformation als Modernisierung? », art. cité, p. 251.

quarante ans⁷. La première d'entre elles nous porte au cœur de la question des rapports entre politique et religion à l'âge moderne : elle repose sur l'idée que le processus de construction des États territoriaux et administratifs en Europe, se serait, à partir du XVII^e siècle, directement et nécessairement nourri de la partition du christianisme en confessions rivales. Dit autrement : la division de l'Église occidentale, à la suite de la Réforme protestante, aurait été, d'une part la *condition* nécessaire, et d'autre part le *catalyseur* de l'apparition des formes de souverainetés étatiques caractéristiques de la modernité européenne⁸. C'est là le nerf de l'hypothèse d'une confessionnalisation des sociétés politiques : les États européens n'auraient pu, au cours du XVI^e et du premier XVII^e siècle, construire leur autonomie politique et territoriale que sur fond d'une captation des identités confessionnelles et religieuses⁹. À sa manière, cette captation ne va pas sans une évidente subordination : le religieux, par ses technologies de discipline¹⁰ ou par la définition « symbolique » de ses identités, aurait agi, si l'on peut dire, comme un « sous-traitant » des affaires administratives des États.

La deuxième hypothèse touche à l'histoire comparée des confessions : il existerait de fait un isomorphisme, c'est-à-dire une équivalence formelle ou fonctionnelle, entre les différentes Églises chrétiennes dans ce processus de confessionnalisation des sociétés politiques¹¹. Cette idée s'ordonne à une hypothèse fonctionnaliste qui dit à la fois un constat d'homologie et un parti pris institutionnaliste : les différentes confessions auraient joué, au moins après la Réforme catholique, un rôle équivalent dans la construction des administrations étatiques, et auraient même contribué à l'accélération de cette construction par la mise en œuvre de dispositifs institutionnels et disciplinaires globalement identiques. On ne peut donc attribuer un quelconque privilège à l'une ou l'autre des

⁷ Au sein des discussions récentes sur le *Konfessionalisierungsparadigma*, on peut schématiquement distinguer trois niveaux de critiques : 1/ celles qui touchent d'abord à l'hypothèse *fonctionnaliste*, supposée manquer les spécificités culturelles ou théologiques des *identités* confessionnelles (voir notamment, autour de la catégorie de *Konfessionskultur*, T. Kaufmann, « La Culture confessionnelle luthérienne de la première modernité », art. cité, p. 421-438 ; ou K. von Greyerz, *Religion und Kultur*, *op. cit.*, p. 13-21, 75-108 ; 2/ celles qui visent l'hypothèse de la *confessionnalisation* elle-même, suivant une histoire du droit qui oppose toujours à la généralisation de la thèse confessionnaliste le fait de la sécularisation globale des sociétés européennes : Michel Stolleis, « 'Konfessionalisierung' oder 'Säkularisierung' bei der Entstehung des frühmodern Staates », *Ius Commune* 20 (1993), p. 19-22 ; Winfried Schulze, *Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert*, Francfort, Suhrkamp, 1987, p. 120 ; 3/ celles, enfin, qui engagent les partis-pris macro-historiques et juridico-centrés des conclusions de Reinhard et Schilling, incapables de rendre compte des faits de résistance et des modalités d'après lesquelles les *acteurs* eux-mêmes se rapportent aux dispositifs de discipline : voir ici H. R. Schmidt, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, *op. cit.* ; L. Schorn-Schütte, « Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma? », art. cité, p. 63-77.

⁸ Sur l'hypothèse spécifique de la modernisation, voir notamment H. Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », art. cité, p. 1-45 ; Wolfgang Reinhard, « Gegenreformation als Modernisierung? », art. cité, p. 226-252.

⁹ Voir notamment sur ce point, H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*, *op. cit.*

¹⁰ Sur la notion de « discipline », Heinz Schilling, « Disziplinierung oder 'Selbstregulierung der Untertanen'? », art. cité p. 675-691.

¹¹ Voir notamment Heinz Schilling, « Die Konfessionalisierung im Reich », art. cité p. 1-45.

confessions chrétiennes dans l'apparition des formes modernes de pouvoir administratif et centralisé. Du point de vue de leurs effets institutionnels et politiques, luthéranisme, calvinisme et catholicisme – les trois religions officielles du Saint Empire depuis la paix de Westphalie – apparaîtraient comme des confessions fonctionnellement équivalentes¹².

Si, pour des raisons qui touchent autant à ses méthodes qu'à ses objets, le *Konfessionalisierungs-paradigma* renvoie d'abord à une hypothèse d'histoire sociale, son présupposé fonctionnaliste pourrait apparaître, supposant quelques ajustements, comme un choix interprétatif fécond pour penser, dans le cadre d'une histoire intellectuelle, le phénomène de *crystallisation doctrinale* caractéristique de la première phase d'institutionnalisation des confessions protestantes¹³. En particulier, l'idée d'après laquelle le contexte de la rivalité des confessions – ou, pour ainsi dire, le fait brut de la concurrence identitaire – prévaudrait, dans la hiérarchie des facteurs explicatifs, sur toute hypothèse internaliste (touchant au « génie propre » du catholicisme ou du protestantisme, ou aux cultures confessionnelles¹⁴), paraît apporter un certain nombre d'éclaircissements utiles à des phénomènes typiques de l'évolution des sensibilités et des pratiques théologiques dans la première modernité. Parmi ces phénomènes, on peut mentionner, pour ce qui concerne plus spécifiquement notre période, et sur le plan exclusif des doctrines :

1/ *la prolifération des confessions de foi*, supports normatifs de la définition des orthodoxies confessionnelles, mais aussi, dans bien des cas, fondements civils de l'existence légale des Églises « autorisées »¹⁵.

2/ *La prééminence de la théologie de controverse*, qui conduit, dans une dynamique de construction constamment oppositive des doctrines, à des effets de sanctuarisation des énoncés polémiques, par des jeux d'insistances et de priorités

¹² Pour la même idée chez W. Reinhard : « Zwang zur Konfessionalisierung? », art. cité, p. 263-267.

¹³ Sur les conditions et les difficultés d'un tel transfert, voir les remarques de Philippe Büttgen, « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation », art. cité p. 421-438 ; *id.*, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, en particulier p. 424-425. Notons que, par l'essai de cette transposition, je prends ici le contrepied d'une posture qui entend au contraire souligner l'incapacité du *Konfessionalisierungsparadigma* à rendre raison des *faits de doctrine* : voir sur ce point, et avec l'exemple de la confession *comme texte*, les remarques de L. P. Wandel, « Confessions », art. cité, p. 21-43. Cf. *supra*, les remarques de mon introduction, notamment ici, §§8-9.

¹⁴ Sur la question de la « culture confessionnelle », et son rapport au paradigme de la confessionnalisation, voir la discussion des thèses de Thomas Kaufmann dans Philippe Büttgen, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? », art. cité, p. 415-437.

¹⁵ La question du statut civil des professions de foi et des pratiques du serment confessionnel a été abordée surtout dans le contexte du Saint-Empire et de la confession luthérienne. Voir sur ce point, P. Büttgen, « Religion et Philosophie en Allemagne : le droit des confessions », art. cité, p. 659-670. ; Klaus Schreiner, « *Iuramentum religionis*. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der Frühen Neuzeit », *Der Staat* 24 (1985), p. 211-246 ; Thomas Kaufmann, « Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), p. 281-314.

thématiques dessinées *en négatif*, en réaction aux positions des confessions rivales¹⁶.

3/ *La systématisation des enseignements théologiques*, qui obéit une nouvelle fois aux enjeux de la rivalité confessionnelle et au besoin ressenti par les théologiens de produire des argumentations toujours plus resserrées en défense des énoncés disputés¹⁷.

4/ *La concurrence des traditions et l'omniprésence de l'argumentation historique*, qui s'esquissent, dès les années 1530, avec la réhabilitation protestante des Pères de l'Église et de la philosophie antique, mais aussi avec la concurrence renforcée des confessions autour de la prétention de *catholicité* des enseignements doctrinaux, notamment dans la compétition pour l'héritage des traditions de l'Église antique¹⁸.

5/ *La quasi-canonisation, chez les auteurs protestants, de la figure des Pères de la Réforme*, et notamment celle de Luther dans la confession luthérienne¹⁹ ;

6/ *La réorganisation des études universitaires et la formalisation des méthodes de l'enseignement*, marquées, toujours aux fins de la controverse confessionnelle, par la prolifération de manuels spécialisés – manuels de prédication, de controverse, d'exégèse, au-delà des traditionnels traités des *artes disserendi*²⁰.

Le point de départ invite ici à la comparaison : en 1530, la *Confession d'Augsbourg*, qui s'ouvre sur l'article *De Deo*, n'aborde la question scripturaire que de manière incidente et diffuse, ne consacrant aucun article spécifique aux controverses touchant à la clarté ou à la suffisance des Écritures²¹. Trente-cinq ans plus tard, en 1565, les Églises réformées d'Europe se sont toutes dotées d'une confession de foi qui fait précéder la profession des lieux usuels du catéchisme – Dieu, la trinité, l'homme, le péché, la grâce... – par une série d'articles dédiés spécialement aux *quaestiones de scriptura sacra*²². La *Confession de la Rochelle*

¹⁶ Voir notamment, sur ce point, les travaux d'Irena Dingel recensés, *supra*, introduction, notes 268 et 298.

¹⁷ Voir notamment, sur la question scripturaire : R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.* ; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, vol 1., *op. cit.*

¹⁸ Voir sur ce point, *infra*, chap. 5, §6.

¹⁹ Voir à ce sujet, et sur la question spécifique de la *claritas*, *infra*, chap. 7, §1.

²⁰ Voir à ce sujet, pour le cas de Wittenberg, les études réunies dans : *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, éd. I. Dingel et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002. Cf. aussi, sur la question : Thomas Kaufmann, « Théologie, université, société », art. cité, p. 461-484 ; *id.*, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997 ; *id.*, « Berufskulturelle Rahmenbedingungen des lutherischen Pastorenstandes in der Frühen Neuzeit », in *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 303-322.

²¹ Sur la *Confessio Augustana*, voir *supra*, chap. 2, §6.

²² On citera ici dans l'édition du *Corpus confessionum Fidei*, Genève, Chouet, 1654. Pour une traduction française, voir le recueil des *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*

de 1559²³, la *Confessio belgica* de 1561²⁴, la *Confessio scotica* promulguée la même année²⁵, la *Confessio helvetica posterior* rédigée en 1561 et adoptée en 1566²⁶ : toutes convergent dans ce mouvement de sanctuarisation précoce²⁷. Dix ans plus tôt, Bullinger portait déjà, avec la publication de ses *Décades*, le thème de la clarté scripturaire au centre de la théologie de la Réforme zurichoise²⁸. On pourrait voir là une spécificité de la confession réformée. L'évolution ultérieure de la théologie luthérienne nous invite toutefois à nuancer l'hypothèse : si la doctrine de l'Écriture n'entrera jamais dans les Symboles de la première Église évangélique d'Allemagne, elle occupera en revanche une place absolument centrale dans les grandes sommes théologiques de l'orthodoxie du premier XVII^e siècle, qui consacrent systématiquement un livre à part au traitement suivi des questions touchant à l'origine, à l'autorité, à la perfection, et à la suffisance de l'Écriture Sainte²⁹. Bien plus tôt, en 1567, Flacius faisait déjà de la défense de la clarté scripturaire l'un des mobiles explicites du premier grand manuel d'exégèse du luthéranisme : la *Clavis Scripturae*³⁰.

²³ Les articles 2 à 5 de la « confession gallicane » reprennent en abrégé les grandes questions scripturaires dans une réminiscence évidente de l'*Institution de la religion chrétienne* : sur la clarté de la Parole de Dieu (article 2), sur la liste des textes canoniques (article 3), sur la règle de la foi et le témoignage intérieur du Saint-Esprit (article 4), sur la suprématie de l'autorité de la Parole (article 5). Voir la *Confession de foi faite d'un commun accord par les Français qui désirent vivre selon la pureté de l'Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ*, in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, *op. cit.*, p. 115-116. Pour une présentation du contexte et du contenu théologique de la *Confession*, voir en outre l'introduction d'Olivier Fatio, *ibid.*, p. 109-114 ; Roger Mehl, *Explication de la confession de foi de la Rochelle*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1959 ; et Hannelore Jahr, *Studien zur Überlieferungsgeschichte der Confession de foi von 1559*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964.

²⁴ Après avoir rappelé, dans son article 2, les « deux moyens » de la *cognitio Dei*, la *Confessio Belgica* – première norme de foi des églises réformées des Pays-Bas espagnols – revient sur la divinité des Écritures (article 3), la liste des écrits canoniques (article 4), la règle de la foi (article 5), le rejet des livres apocryphes (article 6), et la perfection doctrinale des lettres sacrées (article 7). Voir *Ecclesiarum Belgicarum Christiana atque Orthodoxa Confessio summam doctrinae de Deo et aeterna animarum salute, complectens*, in *Corpus confessionum Fidei*, *op. cit.*, p. 129-131.

²⁵ Beaucoup plus brièvement, la *Confessio scotica* inclut un article – le dix-neuvième – sur l'*authoritas scripturae* : *Scotiana Confessio Fidei*, in *Corpus Confessionum Fidei*, *op. cit.*, p. 120.

²⁶ Voir *supra*, note 2. La *Confessio* s'ouvre avec deux articles, très détaillés, sur l'autorité de l'Écriture et son interprétation. Bullinger y reprend en abrégé les principaux acquis des *Décades* (*infra*, §3). Voir « De Scriptura Sancta, vero Dei verbo » et « De interpretandis Scripturis Sanctis, & de partibus, Conciliis & Traditionibus », *Confessio et expositio brevis et simplex syncerae religionis Christianae*, in *Corpus Confessionum Fidei*, *op. cit.*, p. 1-4. Sur le contexte et le contenu de la *Confessio*, on pourra se rapporter à Jacques Courvoisier, « La Confession helvétique postérieure. Son histoire et sa signification pour aujourd'hui », *Revue de théologie et de philosophie* 99 (1966), p. 289-298 ; Ernst Koch, *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1968.

²⁷ Pour une étude analytique des articles sur l'Écriture dans les premières confessions de foi réformées, on pourra se référer à R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 69-76.

²⁸ Voir *infra*, §3.

²⁹ Voir, pour une illustration exemplaire, le premier *locus* des *Loci Theologici* de Gerhard de 1610. Dans l'édition de référence : Joannis Gerhardi, « Locus Primus : De Scriptura Sacra » in *Loci Theologici 1610 – 1625*, Berlin, Schlawitz, 1863-1885, p. 13-240. Voir à ce sujet, *infra*, chap. 7, §5, §6.

³⁰ Sur la *Clavis*, voir *infra*, chap. 5, §1 et 6.

Il en va là d'un fait qui dépasse le seul constat d'un déplacement progressif des intérêts thématiques des théologiens protestants sur le long XVII^e siècle. L'entrée d'une doctrine systématique de l'Écriture – et, comme nous le verrons aussi, d'une doctrine systématique de sa clarté – dans les confessions de foi ou dans les sommes dogmatiques des Églises protestantes à la suite du Concile de Trente dit autre chose qu'une réorganisation formelle de l'enseignement de la théologie. Dès le début des années 1550 pour la confession réformée, à peine plus tard pour la confession luthérienne, l'affirmation de la *claritas Scripturae* cesse d'être seulement un principe d'exégèse ou une formule polémique pour devenir, au sens le plus plein du terme, un *énoncé dogmatique*. Comment les controverses ont-elles pu accoucher, contre l'inertie d'un ordre catéchétique fixé depuis plus d'un millénaire, de la proclamation d'un dogme nouveau ? Par quels mécanismes et par quels effets de conjoncture l'argument anti-érasmien du *De servo arbitrio* a-t-il pu se transmuier, entre la fin des années 1540 et le début des années 1560, en un véritable *article de foi* ? C'est à ces questions que je me propose d'apporter, dans les pages qui suivent, de premières esquisses de réponse. La discussion s'ordonnera à deux problématiques sous-jacentes : celle de l'unité du luthéranisme et de la tradition réformée dans le développement de la doctrine formalisée de la clarté scripturaire ; et celle des sources, polémiques ou doctrinales, uniques ou plurielles, de cette formalisation.

2. Les premières réactions protestantes au concile : Melancthon et Calvin

La première de ces sources est à trouver dans le genre des *examina concilii*³¹. La réaction protestante au Concile de Trente n'a évidemment pas attendu la clôture de la dernière session : dès l'été 1546, les « réfutations », « examens » ou « actes » critiques sont produits en continu, aussi bien dans le Saint-Empire que dans les territoires helvétiques³². Une étude systématique de ces textes n'a à ma connaissance jamais été entreprise, ni pour le monde luthérien, ni pour le monde réformé ; et la controverse des années 1530-1540 sur l'organisation et l'autorité des conciles demeure mieux documentée que les examens protestants des décrets

³¹ Dès 1905, Reinhard Mumm tentait un inventaire complet des écrits protestants contre le concile tridentin dans son ouvrage sur l'*Examen* de Chemnitz : Reinhard Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Naumburg an der Saale, Lippert, 1905, p. 79-90.

³² Parmi les plus notables, on retiendra : Philippe Melancthon, *Acta concilii Tridentini anno 1546 celebrati, una cum annotationibus. Item ratio, cur qui confessionem Augustanam profitentur, non esse assentiendum iniquis concilii Tridentini sententiis judicarunt*, [Bâle], [J. Oporin], 1546 ; Jean Calvin, *Acta synodi tridentinae cum antidoto*, [Genève], [Jean Girard], 1547 ; Pietro Paolo Vergerio, *Concilium Tridentinum fugiendum esse omnibus piis*, s.l., s.n., 1551 ; Pierre Viret, *Du Devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle, et de l'attente et finale resolution du vray concile*, [Genève], [Jean Girard], 1551 ; Martin Chemnitz, *Examen decretorum concilii tridentini*, Wittenberg, s.n., 1566-1571 ; Mathias Flacius Illyricus et Nicolaus Gallus, *Protestatio concionatorum aliquot Augustanae confessionis, adversus conventum Tridentinum, perniciem verae religioni & ecclesiae molientem: & adversus eius conventus autorem Antichristum Romanum*, s.l., s.n., 1563.

tridentins³³. Parmi les critiques publiées, la première synthèse significative est due à Philippe Melanchthon, qui fait paraître à Bâle les *Acta concilii tridentini*³⁴, quelques mois seulement après la promulgation des décrets du 8 avril³⁵. Le traité reprend *in extenso* les décisions conciliaires jusqu'à la cinquième session de juin 1546³⁶, et constitue par là une source majeure de la connaissance de la doctrine tridentine dans les milieux protestants³⁷. L'examen critique des décrets (*annotationes*), sans doute précipité dans sa rédaction, n'aura en revanche qu'une influence limitée sur la controverse ultérieure. Au moins chez les luthériens, l'*Examen decretorum concilii tridentini* de Chemnitz monopolisera pour longtemps la parole de réplique au concile.

2.1. La quatrième session du concile dans les *Actes*

La question de l'Écriture est discutée dans les *Acta* sous une double perspective : dans les considérations introductives et terminales sur l'autorité conciliaire, et dans la réfutation suivie des décrets du 8 avril 1546³⁸. En ouverture de l'ouvrage, Melanchthon reproduit l'*Admonitio* pontificale, lue devant les pères lors de la session inaugurale³⁹. Les annotations qui suivent reviennent alors sur la question du rapport entre Écriture et tradition apostolique⁴⁰, réaffirmant, sans grande nouveauté, la supériorité de la « Parole de Dieu » sur les « innovations des traditions humaines »⁴¹. Significativement, le développement subordonne toutefois la question générale de la suprématie pontificale au thème spécifique du magistère du

³³ Sur ce point, la remarque de Robert Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », *Archiv für Reformationgeschichte* 47 (1956), p. 21 reste d'actualité. Au-delà de la contribution toujours décisive de Stupperich, on pourra se rapporter ici à Robert E. McNally, « The Council of Trent and the German Protestants », *Theological Studies* 25 (1964), p. 1-22 ; Robert M. Kingdon, « Some French Reactions to the Council of Trent », *Church History* 33 (1964), p. 149-156 ; Emidio Campi, « Il Concilio di Trento e i Riformatori protestanti », in *Trent and beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, éd. M. Catto et A. Prosperi, Turnhout, Brepols, 2017, p. 327-349 ; Thomas Brockmann, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes, 1518-1563*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Une telle recherche engagerait l'étude approfondie des correspondances des Réformateurs, au-delà des ouvrages dévolus directement ou indirectement à l'« examen » des canons conciliaires.

³⁴ P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.* Le texte n'est pas reproduit dans l'édition du *Corpus Reformatorum*. Nous suivons ici l'édition originale référencée *supra*. Sur les *Acta*, voir notamment P. Fraenkel, *Testimonia Patrum*, *op. cit.*, p. 208-252.

³⁵ Voir sur les *Acta*, R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 48 ; E. Campi, « Il Concilio di Trento e i Riformatori protestanti », art. cité, p. 329-330.

³⁶ Melanchthon cite aussi certaines annexes, comme les lettres du Pape Paul III aux représentants des Églises protestantes : P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.*, f. q7^v-r6^f.

³⁷ Il a été envisagé que Calvin lui-même se soit basé, pour la préparation de l'*Antidote*, sur les *Acta* de Melanchthon. Voir à ce sujet la référence, *infra*, note 71.

³⁸ Pour la discussion des deux décrets du 8 avril 1546 : P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.*, f. F7^r-15^f.

³⁹ « Admonitio atque hortatio legatorum sedis apostolicae ad Patres in Concilio Tridentino, lecta in prima sessione », *ibid.*, f. A1^r-B8^f.

⁴⁰ Il s'agit des *Annotationes* correspondant à l'*Admonitio* prononcée en ouverture du Concile – en fait une introduction générale aux *Acta* qui reprend l'essentiel des lieux de la polémique confessionnelle des années 1540 : *ibid.*, f. B8^v-D7^f.

⁴¹ Voir notamment *ibid.*, f. B8^v-C2^v.

Pape sur l'interprétation ; et celui-ci à la répudiation de la catégorie de *traditio non scripta*⁴². Le point confirme la dimension à la fois topique et polémique des invocations de la *perspicuitas Scripturae* : encore mal différenciée du thème de la complétude doctrinale des Écritures, la clarté scripturaire apparaît ici comme le contrepied des déclarations tridentines sur le deuxième canal de la Révélation⁴³. Si l'argumentation reprend par ailleurs les grands lieux de la controverse des années 1530/1540, l'omniprésence du thème de la tradition apostolique marque une focalisation précoce.

Sur le fond, le contenu des annotations va souvent au-delà de la doctrine strictement conciliaire, intégrant, en plus du texte des décrets, les éléments caractéristiques de la polémique catholique contemporaine. Ainsi la thèse de l'obscurité des Écritures, entièrement absente des canons et des discussions tridentines, est expressément attribuée au Pape et aux *patres concilii*, dans le premier point du résumé qui précède la discussion critique des *annotationes*⁴⁴. À la fin du traité, une discussion rapide sur la question de l'obscurité des Écritures est encore insérée dans l'exkursus terminal, rédigé en défense de la Confession d'Augsbourg⁴⁵. Ces annotations, comme celles qui visent les quatrième et cinquième décrets⁴⁶, témoignent de la formation progressive d'une contre-doctrine luthérienne de la tradition, où la *sola Scriptura* s'enrichit d'une réflexion historique sur le destin de la Révélation divine dans le siècle⁴⁷. La formalisation d'une doctrine romaine attentive aux conditions de la continuité de l'Évangile après les temps apostoliques aura ainsi imposé, en retour, une très nette historicisation de la question des effets de la Parole de Dieu. Dans les *Actes* de Melancthon, l'attribut de clarté dessine de ce point de vue le principe de traction d'une *vera traditio* de l'Église, dont la transmission se confond avec la prédication même de l'Écriture dans l'histoire. Clarté et obscurité sont alors à saisir dans leurs caractères essentiellement dynamique et événementiel : comme les qualités propres d'un prêche qui vise à faire jaillir, ou au contraire à opacifier, la clarté par ailleurs native du *verbum Dei*. On pourra y voir une certaine duplication du thème de la clarté, qui

⁴² La subordination est très claire dans l'ordre des questions traitées : voir *ibid.*, f. C2^r-C2^v.

⁴³ Voir notamment, *ibid.*, f. C2^r, G5^r-G6^v, P3^v, Q3^r.

⁴⁴ *ibid.*, f. C2^r : « 1. In Scriptura Dei non esse traditam plenam salutis doctrinam, incertam quoque, illam esse, et obscuram et ambiguum adeo, ut nisi vestrae vestrarumque, scholarum accedant interpretationes, et glossae & definitiones, non posse hominem Christianum ex ea ad salutem erudiri ? »

⁴⁵ *Ibid.*, f. O4^v-Q7^r : « Causae, quare et amplexae sint, & retinendam ducant doctrinam, quam profitentur Ecclesiae, quae confessionem Augustae exhibitam Imperatori sequuntur : & quare iniquis iudicibus, collectis in Synodo Tridentina, ut vocant, ni sit adsentiendum : per Philippum Melancthonem ». La question de l'obscurité des Écritures est abordée notamment en f. P3^v, puis Q3^r.

⁴⁶ *Ibid.*, f. G4^r-I5^r.

⁴⁷ Sur l'importance de cette réflexion sur la *transmission* de la Parole, notamment dans les écrits contemporains de Calvin : voir Olivier Millet, « Tradition de la révélation, exégèse biblique et autorité prophétique : Bible et culture profane selon Calvin », in *Éducation, transmission, rénovation à la Renaissance*, éd. B. Pinchard et P. Servet, Genève, Droz, 2006, p. 117-129.

renvoie moins ici à la propriété figée d'un texte qu'à l'action continue du ministère ecclésiastique.

Ce point est surtout notable dans les « *annotationes in tertium decretum* » (en fait le quatrième)⁴⁸, qui débordent l'ordre du décret sur les Écritures canoniques, intégrant par anticipation une discussion sur la valeur comparée des éditions hébraïque et latine de la Bible⁴⁹. La réfutation des déclarations conciliaires sur l'autorité des traditions non écrites occupe la majeure partie des développements critiques, et relègue à un rôle subalterne la question pourtant déjà controversée de la liste des écrits du canon⁵⁰. Ici aussi, c'est la « clarté », la « transparence » ou l'« ouverture » de la Parole de Dieu⁵¹ que Melanchthon oppose à la nécessité des traditions apostoliques « cachées », renvoyant la tradition authentique à la continuité de la proclamation de la doctrine scripturaire dans l'histoire. Sur ce point, les *Acta* anticipent nettement la formalisation plus systématique de la notion de « tradition » que Chemnitz élaborera avec l'*Examen concilii tridentini* dans le premier livre de 1566⁵². À rebours des intentions conciliaires, il s'y joue une réappropriation stratégique de l'invocation tridentine de la « succession continue dans l'Église »⁵³, redéfinie ici par la fidélité du ministère de la Parole à la doctrine de l'Écriture.

Le ton se durcit nettement dans les « *annotationes in quartum decretum* »⁵⁴, où Melanchthon accuse dans un développement davantage polémique que doctrinal la « honte », l'« impiété » et le « blasphème » de la censure imposée par le décret de la Vulgate⁵⁵. Ici aussi, l'histoire de l'Église, structurée autour du combat matriciel de la Parole de Dieu et de ses vecteurs d'obscurcissement, sert de pivot à l'accusation des occultations « papistes » de l'Évangile. Le traitement proprement théologique des questions du *decretum de editione et usu sacrarum librorum* reste toutefois limité, les *Actes* ayant épuisé l'examen des questions scripturaires dans les commentaires consacrés au décret précédent. En tout, si le traité de 1546 n'offre donc aucun développement théologique véritablement original, il témoigne en

⁴⁸ P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.*, f. G4^r-H4^r. Le premier décret d'ouverture n'étant pas repris par les *Acta*, la numérotation retranche une unité au décompte usuel.

⁴⁹ *Ibid.*, f. G7^r-H3^r. La supériorité de la Vulgate était énoncée dans le cinquième, et non dans le quatrième décret conciliaire. En fait, les *annotationes in tertium decretum* reprennent en bloc l'ensemble des questions doctrinales sur l'Écriture, laissant aux annotations suivantes le soin des développements plus polémiques.

⁵⁰ La question n'est abordée qu'incidemment, sans reprise systématique de la liste proposée par le décret : voir *ibid.*, f. H2^r-H3^v.

⁵¹ Les adjectifs qui reviennent le plus souvent, pour qualifier la Parole de Dieu – ou les doctrines qui s'en déduisent –, sont les déjà traditionnels « *clarus* », « *apertus* », « *perspicuus* », « *planus* », ici essentiellement synonymes. Le superlatif est aussi fréquemment d'usage. Voir par exemple, *ibid.*, f. G5^v-G6^r : «...ut in dies verbum Dei & clarius & planius reddatur...» ; «...una scriptura sancta istorum sententia est iam planissime & accommodatissime exposita... »

⁵² Voir à ce sujet, *infra*, §5.

⁵³ Voir *supra*, chap. 3, §7.

⁵⁴ P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.*, f. I3^r-I5^r.

⁵⁵ «...unum videlicet homuncionem, flagitiosum, impium, blasphemum, & omnibus mundi sceleribus inquinatum, toti congregationi et quidem, ut ipsa Synodus loquitur, approbatae. Quid obsecro est furenter contra Deum blasphemare, si hoc non est ? » *ibid.*, f. I3^r-I3^v.

revanche d'un certain nombre de polarisations marquantes, qui intéressent la généalogie précoce de la controverse post-tridentine sur au moins quatre points.

1/ Il est tout d'abord notable que l'insistance de Melanchthon sur la *perspicuitas* ou la *claritas* de la Parole de Dieu s'insère ici dans le débat sur le rapport entre Écriture et tradition (quatrième décret), plus encore que dans la discussion du cinquième décret sur l'interprétation et les éditions autorisées. L'indistinction apparente des thèmes de la suffisance et de la clarté de l'Écriture relance donc la polémique sur la *perspicuitas Scripturae* au point exact où les pères conciliaires avaient choisi de l'éluder : dans la question de la complétude doctrinale des Écritures. Or ce lieu de l'argumentation ne va pas de soi : c'est dans le lieu de l'interprétation que Bellarmin, et avec lui toute la controverse ultérieure, replaceront en effet le débat sur la clarté de la Bible au milieu des années 1580⁵⁶.

2/ L'opposition au thème de la *traditio non scripta* absorbe alors l'essentiel de l'objection mélanchthonienne à la thèse de la suprématie magistérielle du Pape⁵⁷. Contre les invocations de la « tradition apostolique », Melanchthon accuse d'abord le « blasphème » et l'« imposture »⁵⁸ d'un énoncé qui fait de la Révélation une doctrine essentiellement cachée, cryptée, secrète, dissimulée dans un effort de captation des clés qui dit au fond une manœuvre délibérée d'occultation. En plus de rabaisser la Révélation divine en l'associant, en valeur et en dignité, aux décrets des institutions humaines, la doctrine de la tradition non écrite « calomnie » encore la Parole de Dieu en lui prêtant un développement souterrain, parallèle à sa révélation publique et manifeste. Contre un Dieu que Trente rend à la fois ésotérique et retors, Melanchthon proclame au contraire l'autorité d'une Parole dont la lumière se donne sans reste dans un support qui en garantit à la fois la fixité et l'évidence universelle : les *lettres sacrées*.

3/ En ce sens, la « tradition apostolique » invoquée par les pères conciliaires est bien pour Melanchthon un blasphème matriciel : plus blasphématoire, et peut-être plus originaire encore que les revendications de la suprématie pontificale elles-mêmes⁵⁹. Le contexte argumentatif explique l'usage nettement polémique du thème de la *claritas* : plus que son interprétabilité profane, la clarté de l'Écriture dit d'abord le caractère « ouvert », « public », « manifeste » – précisément : *révélé* – de la Parole de Dieu⁶⁰. Les choix de la doctrine conciliaire auront expliqué cet étrange retour de la controverse aux premiers *topoi* de l'argumentation luthérienne : avec l'idée d'une tradition apostolique « cachée » comme source alternative de la Révélation, les décrets de Trente avaient en un sens confirmé la pertinence des

⁵⁶ Voir *infra*, chap. 7, §2.

⁵⁷ Voir P. Melanchthon, *Acta concilii tridentini*, *op. cit.*, f. C2^r-C2^v. Significativement, la question de la suprématie pontificale n'est presque pas abordée dans le traitement des quatrième et cinquième décrets.

⁵⁸ *Ibid.*, f. 13^r.

⁵⁹ C'est contre cette doctrine de la tradition non écrite que Melanchthon emploie le terme même de « blasphème » : *ibid.*, f. 13^r-13^v.

⁶⁰ Ce qui explique aussi l'association constante des adjectifs « clarus » et « apertus ». Voir *ibid.*, f. G5^v-G6^f.

énoncés de l'*Antwort* à Emser ou de l'*Assertio* contre le pape Leon X. La reconfiguration de l'opposition clarté/obscurité autour du couple manifeste/caché éclaire ainsi l'insertion de la polémique sur la *claritas* dans le débat sur la suffisance des Écritures. Avec la notion de tradition non écrite, les pères conciliaires avaient fondu les deux arguments de l'obscurité et de l'incomplétude dans une imposture à la fois principielle et théologiquement unifiée. La polémique ultérieure se souviendra longtemps de ces rapprochements encore ici inchoatifs.

4/ Ce contexte argumentatif explique aussi le peu de considération que les *Acta* prêtent aux mises en gardes du Concile contre les lectures laïques de la Bible⁶¹. Sur les dangers des dérégulations de la théologie, Melanchthon serait prêt, nous l'avons vu⁶², à souscrire sans réserve aux avertissements du concile. C'est la conclusion qu'en tirent les pères conciliaires qui lui paraît en revanche inacceptable : aucun risque attaché aux interprétations laïques de l'Écriture n'autorise en effet les théologiens à hypostasier l'existence d'une révélation cryptée ; aucune dérive profane de l'interprétation ne justifie qu'une décision de prohibition s'autorise d'une insulte à la Bible. La Parole écrite prend elle-même en charge le règlement des contentieux qu'elle suscite : si sa publicité dit les dangers de son mésusage ; elle dit aussi la possibilité d'une résolution transparente et publique des litiges interprétatifs. La clarté de l'Écriture est donc le principe même de la régulation de ses lectures possibles.

Au-delà des *Acta*, Melanchthon suivra de près les évolutions du « *synodum tridentini* » sur l'ensemble de la décennie 1550. En 1552, la *Confessio saxonica*, rédigée à la demande du prince Maurice, expose au concile la synthèse des doctrines professées par l'Église de Saxe. Le texte – une critique des canons conciliaires des sessions passées – revient longuement sur les décrets *de justificatione*, offrant notamment au thème de la certitude du salut l'une de ses premières formalisations dans la théologie luthérienne⁶³. En revanche, la controverse sur l'Écriture est presque entièrement absente de la *Confessio*. Le point ressort notamment d'une comparaison avec l'autre grande confession des territoires luthériens, la *Confessio wurtembergica* de Johannes Brenz⁶⁴. Quelles qu'aient pu être les insuffisances des *Acta* sur la question, Melanchthon estimait sans doute que le thème scripturaire avait été déjà réglé avec l'ouvrage de 1546. De fait, le Réformateur ne reviendra

⁶¹ La question des *laici* est traitée dans les considérations introductives, davantage que dans les *annotationes* des décrets du 8 avril. Voir notamment *ibid.*, f. C4^r-C6^r.

⁶² *Supra*, chap. 2, §6.

⁶³ R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 55-56.

⁶⁴ La question de l'unité de la *Confessio wurtembergica* et de la *Confessio saxonica* est abordée par R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 58-59. Stupperich note que l'absence d'unité des deux confessions tient surtout à des raisons d'agenda politique : de fait, Brenz et Melanchthon reconnaissent sans réserve l'orthodoxie « mutuelle » de leurs enseignements. Pour une reprise contemporaine de la question, voir le dossier complet de Matthias A. Deuschle, *Brenz als Kontroversetheologe. Die Apologie der Confession Wirtembergica und die Auseinandersetzung zwischen Johannes Brenz und Pedro de Soto*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 13-30. Sur la *Confessio wurtembergica*, voir *infra*, §4.

jamais en détail sur sa critique de la tradition non écrite, ni dans ses ouvrages polémiques ni dans les versions tardives de ses *Loci communes*.

Le point peut être ici confirmé par une deuxième source. Quatre ans avant la *Confessio saxonica*, le *Iudicium de synodo*, rédigé en réponse à l'invitation du concile en 1548⁶⁵, se centrait déjà sur les erreurs de la doctrine de la justification, et posait les conditions à une participation des théologiens saxons en des termes délibérément irréalistes : que le Pape ne soit pas juge des doctrines ; que les décrets précédents soient invalidés ; que les représentants luthériens aient un droit de vote égal à celui des évêques catholiques etc.⁶⁶ Après les *Acta*, Melancthon restera largement en retrait de la controverse post-tridentine sur l'Écriture : Brenz, Chemnitz, Flacius ou Heerbrand se chargeront, avec plus ou moins de succès et plus ou moins de postérité, de définir la « proto-orthodoxie » du *locus de scriptura sacra* dans la confession luthérienne. Ainsi, sur la question scripturaire, le nom de Melancthon restera significativement absent des codifications ultérieures des *Loci theologici*, et notamment de ceux de Johann Gerhard⁶⁷ ou plus tard d'Abraham Calov⁶⁸. L'essentiel des apports des *Acta* de 1546 avait été sans doute fondu dans l'œuvre – bien plus conséquente – de Chemnitz. Un héritage et un choix thématique y auront toutefois survécu : celui qui assurera longtemps au *locus de traditione* le mot de réplique au concile.

2.2. L'Antidote de Calvin

En 1547, un an après Melancthon, Calvin fait paraître à Genève sa propre réfutation des canons du concile⁶⁹. Le texte, initialement publié en latin, est traduit en français l'année suivante par le Réformateur lui-même⁷⁰. La question de l'influence des *Acta* sur l'*Antidote* a été longtemps débattue, notamment sur la base d'une suggestion énoncée dans l'édition des *Opera Calvini*⁷¹. Si l'hypothèse d'une incidence décisive paraît improbable à Robert Stupperich (on notera, par exemple, que l'*Antidote* intègre une réfutation de la sixième session, absente pour des raisons chronologiques évidentes, des *Acta* de 1546⁷²), il est en revanche acquis que Calvin aait lu le traité de Melancthon, et qu'il s'en est servi pour reproduire les décrets

⁶⁵ Le texte est reproduit dans le septième volume du *Corpus Reformatorum* : CR 7, 796-799. Sur les évolutions de Melancthon, on pourra comparer avec le *Iudicium de concilio* rédigé en 1533 : CR 2, 655-656.

⁶⁶ R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 53-54

⁶⁷ Sur les sources des *Loci theologici*, voir *infra*, chap. 7, §1.

⁶⁸ Sur Calov, voir *infra*, chap. 9, §4.

⁶⁹ Jean Calvin, *Acta synodi tridentinae cum antidoto*, *op. cit.* Le texte est reproduit dans l'édition des *Opera Calvini* du *Corpus Reformatorum* : CO 7 [=CR 35], 365-506. Sur la question conciliaire chez Calvin, on pourra se reporter, outre l'article de Robert M. Kingdon, « Some French Reactions to the Council of Trent », art. cité, p. 149-156 ; et à R. Ward Holder, « Of Councils, Traditions, and Scripture », art. cité, p. 305-318.

⁷⁰ Jean Calvin, *Les Actes du concile de Trente. Avec le remede contre le poison*, [Genève], [J. Girard], 1548. Nous suivrons ici cette édition française.

⁷¹ CO 7, xxxv.

⁷² R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », *op. cit.*, p. 49.

des premières sessions⁷³. L'*Antidote* consacre du reste une part importante de ses développements à la discussion du décret *de justificatione*, prolongeant en cela le débat engagé avec Pighius au début des années 1540⁷⁴. La place qu'occupe la question de la justification dans le traité explique aussi que la question de l'Écriture y paraisse assez nettement en retrait⁷⁵. Elle n'en est pas pour autant absente de l'*Antidote* : au-delà des brèves considérations de la préface sur l'autorité des conciles et l'arbitrage scripturaire⁷⁶, l'examen des quatrième et cinquième décrets de Trente s'étire tout de même sur une bonne vingtaine de pages dans l'édition originale⁷⁷.

Sans suivre les découpages du concile, la discussion est structurée, en bloc, autour de la réfutation des « quatre décrets »⁷⁸ du 8 avril 1546. L'*Antidote* distingue bien, dans des développements séparés, entre les questions de l'autorité de la tradition, de la liste des écrits canoniques, des versions autorisées de la Bible, et du magistère de l'interprétation. Comme Melanchthon, Calvin renvoie la doctrine tridentine à une thèse matricielle mais informulée de l'obscurité des Écritures. Le thème parcourt alors de manière insistante, bien que toujours essentiellement polémique, la condamnation calvinienne. Au regard des *Acta*, ou des textes contemporains de la controverse confessionnelle, l'*Antidote* témoigne en outre de quelques originalités notables :

1/ la question de l'obscurité scripturaire est ici nettement dissociée de celle du rapport entre Écriture et tradition, que le traité insère dans une séquence plutôt brève sur le thème de la complétude doctrinale de la révélation biblique. Sur ce point, Calvin ne semble pas prendre la pleine mesure des innovations de la doctrine de la *traditio non scripta*, et les invocations tridentines de la tradition apostolique paraissent parfois confondues dans l'*Antidote* avec les défenses usuelles de la tradition ecclésiastique, ou même de l'*auctoritas patrum*.⁷⁹ En tout, l'argumentation reprend ainsi les principaux lieux de la polémique des années 1530-1540, en

⁷³ CO 7, xxxv.

⁷⁴ Jean Calvin, *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii contra A. Pighium* (1543), CO 6, 225-404. La doctrine dite de la « double justification » de Pighius est condamnée lors de la sixième session du concile. L'argumentation de Calvin vise ainsi à montrer que, malgré cette condamnation, la doctrine tridentine du péché reste affectée de semi-pélagianisme. Voir à ce sujet R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 51.

⁷⁵ On s'en convaincra en comparant les *annotationes* de Melanchthon sur l'admonition inaugurale, au traitement critique qu'en propose Calvin dans l'édition française de 1548 : « sur le prologue des trois Legatz », J. Calvin, *Les Actes du concile de Trente*, op. cit., p. 47-79. De fait, la réponse à l'admonition est presque exclusivement centrée sur des questions de discipline. La discussion des décrets de la quatrième session occupe également une place relativement mineure dans le traité.

⁷⁶ Calvin montre notamment comment Augustin combattait les « hérétiques » (en contexte, les Ariens), non par l'autorité de Nicée, mais sur les seuls « témoignages de l'Écriture sainte qui ne sont particuliers à toy ni à moy, mais communs à tous deux », J. Calvin, *Les Actes du concile de Trente*, op. cit., p. 8-9.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 105-124.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 105-106.

⁷⁹ « Pour le premier, ilz determinent, quant à la doctrine de la foy, qu'il ne faut pas tenir à la seule Escriture sainte, mais aux traditions qu'ilz ont des peres. », *ibid.*, p. 105.

accusant notamment le nivellement coupable d'une théologie qui, au nom de l'autorité des traditions, ne distingue ni entre doctrine et cérémonie, ni entre Parole de Dieu et institution humaine :

Mais ces venerables Romanisques, tendent bien à autre fin : c'est, que tout ce qui leur vient à propos, soit tenu comme estant procedé des Apostres. Et sont tellement effrontez que des folies qui ont esté inventées depuis peu de temps au milieu de l'ignorance brutale, qui a regne au monde : ilz veulenet qu'on les mette en ce degré, sans discerner entre le blanc & le noir.⁸⁰

L'invocation de la tradition vaut alors comme justification universelle des innovations doctrinales et liturgiques de l'Église de Rome⁸¹ : elle est la catégorie passoire dans laquelle les « papistes » rangent tous les dogmes qu'ils ne savent pas justifier par l'Écriture seule. En retour, la thèse de l'incomplétude de la révélation biblique apparaît de ce point de vue comme l'énoncé axiomatique de leur théologie :

Ces quatre poinctz accordez, ilz ont la bataille gagnée, sans qu'il y faille plus retourner. Pourtant ce qu'ilz ont depuis disputé & debatue des matieres, a esté plustost par forme d'acquit & par ceremonie, qu'à bon escient. Car tout ce qu'ilz mettront en avant, combien qu'il ne soit nullement fondé en l'Escriture, sera mis au nombre des traditions : lesquelles ils veulent qu'on croye autant que la Loy & les prophètes.⁸²

2/ À côté de cette discussion critique sur le thème de la tradition, la question de la clarté de l'Écriture prend place dans la réfutation du quatrième décret de Trente, sur les compétences interprétatives du pape. Le choix du lieu thématique n'est pas anodin : la doctrine de l'obscurité des Écritures apparaît en effet à Calvin comme le présupposé tacite des déclarations conciliaires sur la nécessité du contrôle ecclésiastique des doctrines. La captation « romaniste » de l'exégèse biblique se justifie ainsi par l'inévidence du sens de l'Écriture :

Pour le quatreiesme [décret], ilz se reservent l'autorité d'exposer tous les passages obscurs, ou difficiles, tellement qu'on soit contreint d'acquieser à ce qu'ilz en diront. [...] N'est ce pas une belle prouesse, d'avoir veincu tout en un coup Iudée, & la Grece ? [Référence au décret sur la suprématie de la Vulgate]. Toutefois il leur restoit encore un scrupule, c'est asavoir qu'il y a toujours des gens fascheux & chagrins, qui ne se contentent pas, si on ne leur prouve par l'Escriture ce, qui est en doute. Apres il y en a aussi, qui trouvent des passages en la translation commune, pour faire la guerre à la papauté & à la doctrine, qu'on y tient. Sur cela messieurs les prelatz se font advisez d'un bon remede, en se reservant l'autorité souveraine d'exposer l'Escriture.⁸³

⁸⁰ *Ibid.*, p. 109-110.

⁸¹ Au-delà des innovations cérémonielles, Calvin cite ici encore l'exemple du purgatoire : *ibid.*, p. 107.

⁸² *Ibid.*, p. 106.

⁸³ *Ibid.*, p. 106-108.

Mieux que Melancthon sans doute, Calvin perçoit ici le caractère *additionnel* des décrets conciliaires. Dans l'économie d'une argumentation qui entend justifier par étapes la régulation pontificale de l'exégèse biblique, insuffisance et obscurité de l'Écriture apparaissent en effet comme des arguments complémentaires : là où le premier vise, par l'autorité des traditions, à fonder dans une source extra-scripturaire les innovations de l'Église romaine, le second opère, par le monopole sur l'interprétation, la dissolution subséquente des litiges doctrinaux. Dans l'ordre de ces deux motifs, les invocations de l'insuffisance et de l'obscurité de l'Écriture apparaissent corrélativement comme des thèses de nature essentiellement instrumentale : il s'y agit, en marquant l'incapacité de la Bible à régler seule les controverses de la foi, de renforcer *par contraste* la légitimité des prétentions pontificales.

Cette différence des choix du « lieu » de la controverse sur la clarté définit en un sens une première tradition confessionnelle. Avec Brenz et Chemnitz, le luthéranisme ordonnera constamment la question de l'obscurité de la Bible au *locus de traditione*, là où les théologiens réformés l'associeront plus spontanément aux questions générales de l'interprétation. Il faudra tout le poids critique de Bellarmin pour imposer partout l'option retenue initialement par Calvin : après 1580, les problèmes de la suffisance et de la clarté de la Bible deviennent, dans toutes les théologies protestantes, des questions nettement distinctes, autour des entrées différenciées des lieux de la tradition et de l'interprétation⁸⁴.

3/ Sur les sources de l'*Antidote*, on notera que Calvin attribue ici aux pères conciliaires la version « dure » de la thèse sur l'obscurité des Écritures. L'ouverture de la discussion critique insère ainsi une référence explicite au « nez de cire » de Pighius :

Mais d'oresnavant il faudra que cela soit reçu sans doute aucune : pource que toutes leurs interpretations seront authentiques, encore que ce soyent fariboles dignes de risée. Au contraire, on ne leur pourra produire tesmoignage si clair, ne si certain, auquel ilz ne trouvent quelque eschappatoire. Et si quelcun ose murmurer alencontre, incontinent ceste replique, ou plustost reproche, luy sera mise au nez : Qui es tu, qui ose murmurer contre l'Église ? Voyla pourquoy c'est, qu'ilz ont usurpé ce proverbe entre eux : Que l'Escriture est un nez de cire, que l'on peut tourner comme on veut.⁸⁵

Quelle que puisse être la généralité de leurs intentions, les examens protestants du concile sont toujours pris dans le contexte de controverses particulières. Dans l'*Antidote*, la figure de Pighius surdétermine ainsi l'évaluation intellectuelle des décrets du concile, et commande en particulier les formules de l'état de la cause sur les thèmes de l'Écriture, du péché et de la justification. L'enjeu, polémique et doctrinal, est double. Il s'y agit d'une part de relancer et de prolonger les querelles

⁸⁴ Sur cette séquence qui va de Bellarmin aux premières grandes sommes de l'orthodoxie, voir *infra*, chap. 7, §2-4.

⁸⁵ J. Calvin, *Les Actes du concile de Trente*, op. cit., p. 108-109.

d'auteurs en conférant aux disputes privées une extension et un statut d'emblée institutionnels. Mais il s'agit aussi de faciliter la critique des décrets – délibérément allusifs – du concile en les rabattant sur une ligne dure qui favorise les caricatures polémiques. De ce point de vue, l'enjeu reste bien dans chaque cas celui des définitions de l'orthodoxie de la doctrine : celle du disputant, évidemment ; mais celle, aussi, de son adversaire de dispute, dont on veut au préalable s'assurer qu'il représente bien la position autorisée de la confession rivale⁸⁶. Sur le thème spécifique de l'Écriture, les auteurs protestants s'attacheront ainsi à faire de Pighius la norme de l'orthodoxie romaine, forçant en cela une autorité par ailleurs explicitement contredite par les pères conciliaires⁸⁷. La querelle post-tridentine sur l'obscurité des Écritures trouve peut-être là – dans cette décision qui touche d'abord à la stratégie des controverses – l'origine de sa précoce cristallisation polémique.

4/ Si les discussions critiques du décret sur la traduction témoignent d'une attention renforcée à la question des versions légitimes du texte canonique, on notera en revanche l'omission remarquable du problème des lectures laïques de la Bible. Cette omission est d'autant plus significative que la question de la réglementation des traductions occupe une part importante de la critique des décrets de la quatrième session⁸⁸. Ce constat suggère d'emblée une première conclusion : comme Melanchthon, ce n'est pas *au nom* des laïcs que Calvin s'oppose dans l'*Antidote* aux réglementations tridentines de la théologie, et la clarté de la Parole de Dieu n'est proclamée ici en défense d'aucune cause profane. Contre les prétentions des *laïci*, le Réformateur confirmerait même plutôt le constat conciliaire des difficultés de l'Écriture :

Je viens à l'autorité d'interpréter, qu'ilz s'attribuent. Quand il y a quelque passage douteux, ilz disent que c'est à eux affaire d'en donner le sens, & qu'on se doit tenir à ce qu'ilz en auront déterminé. Car ce qu'ilz disent appartenir à l'Église, c'est tout pour eux. Je confesse, que comme l'Écriture n'a point esté forgée à l'appetit des hommes : aussi qu'elle ne doit point estre tirée çà et là au sens d'un chacun. Mesme si on doute de un lieu obscur, comment il le faut exposer : je confesse qu'il n'y a meilleur moyen de parvenir à la vraye intelligence, que si gens de bons savoirs s'assemblent pour y regarder en commun. Toutefois ce n'est pas ou tendent messieurs les prelatz, qui veulent par ceste ordonnance tyrannique se donner toute licence de dire ce que bon leur semblera, ostant toute liberté à l'Église : car quel que soit le sens qu'ilz auront imaginé sur l'Escriture, il le faudra incontinent recevoir & non sinon eux ne pourra rien prouver par l'Escriture, ne d'icelle en donner l'exposition. Et pleust à Dieu, qu'ilz en fussent idoines ! Mais comme dit le proverbe ancien : les asnes veulent jouer de la harpe, ou de l'espinette. Brief, voicy qu'ilz machinent, assavoir que l'Escriture soit cachée à tous, & qu'on l'adore comme chose incogneu, sans que personne en ose chercher l'intelligence.⁸⁹

⁸⁶ Voir notamment à ce sujet les remarques de la *praefatio* de l'*Examen* de Chemnitz : *infra*, §5.

⁸⁷ Sur la question de la justification, voir *supra*, chap. 3, §5.2.

⁸⁸ J. Calvin, *Les Actes du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 112-119.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 119-120.

La critique de l'occultation catholique de l'Écriture ne rebondit donc pas ici sur une apologie naïve de son interprétabilité universelle. La Bible « n'est pas forgée à l'appétit des hommes » : en contrepoint du Pontife et de ses « prélats », c'est l'autorité de la vraie Église, et du consentement des « gens de bons savoirs » qui émerge au lieu exact où Calvin reconnaît sans réserve l'existence de *lieux obscurs* dans les lettres sacrées. À la prétention du pape au monopole sur l'interprétation, Calvin n'oppose donc pas tant la clarté de l'Écriture que la force du *consensus omnium*. Ce consensus est le « meilleur moyen » de la « vraie intelligence » : celle d'une « liberté de l'Église » qui est d'abord celle de ses interprètes qualifiés. Les implications de l'argument d'autorité sont alors retournées contre les « prélats » tridentins, dans une consécution attentive aux contradictions des adversaires : le monopole pontifical, bien loin de combattre, reconduit au contraire l'arbitraire d'une lecture dérèglementée. Le droit exclusif des papes sur l'interprétation s'avoue en fait come une « licence de dire ce que bon leur semblera ». L'argument conciliariste, jamais poussé évidemment jusqu'à la reconnaissance de la validité du concile de Trente, sert ainsi de pivot pour relancer la bataille des revendications de la « vraie Église », là même où les critères de la *compétence* et du *consensus* doctoral – garde-fous du « vrai sens » de l'Écriture – renvoient dos-à-dos l'autocratie papiste et l'anarchie anabaptiste. Sur le plan des principes, cette décision constitue assurément une justification essentielle du modèle de l'organisation synodale.

Moins d'un an après la première version latine de l'*Antidote*, Cochlaeus publie à Mayence une *Réfutation* qui, dans une tonalité essentiellement hérésiologique, répète les grands thèmes de la polémique pré-tridentine⁹⁰. Calvin n'y répondra pas directement, laissant plus tard à Pierre Viret le soin de relancer la controverse dans un ouvrage qui, sans examiner de près les décrets tridentins, aborde sur le fond la question de l'autorité des conciles⁹¹. Avec le traité *Du devoir et du besoin*, il est possible qu'un principe de partage ait opéré, au moins tacitement, dans le choix des insistances thématiques : l'ouvrage de Viret paraît ainsi complémentaire des *Acta*, dont la discussion critique des décisions tridentines n'était précédée de presque aucun développement général sur la question conciliaire. L'influence de l'*Institution de la religion chrétienne* est par ailleurs évidente dans le traité de 1551, notamment pour les quelques discussions spécifiquement consacrées aux Écritures⁹². Sur ce point, le dialogue entre Daniel et

⁹⁰ Johannes Cochlaeus, *Ioannis Calvinii in acta synodi Tridentinae censura, & eiusdem brevis confutatio, circa duas praecipue calumnias*, Mayence, F. Behem, 1548.

⁹¹ Pierre Viret, *Du Devoir et du besoin...*, *op. cit.* Voir à son sujet, Karine Crousaz, « Pourquoi attendre un concile ? Le réformateur Pierre Viret contre le concile de Trente », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 109 (2015), p. 137-157. Plus que dans la filiation de l'*Antidote*, le traité de Viret est à replacer dans le contexte de ses rencontres avec Vergerio à Lausanne : voir *ibid.*, p. 139-140. Sur Vergerio, qui publie également une importante critique du concile de Trente, voir aussi Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Genève, Droz, 1977.

⁹² K. Crousaz, « Pourquoi attendre un concile ? », art. cité, p. 140.

Timothée reprend très classiquement les termes de la critique de la doctrine des traditions, et s'ordonne à l'histoire d'une révélation de la Parole divine où la vérité de l'Évangile est constamment mise en crise par les « corruptions » et les « obscurcissements » de l' « Église de Satan »⁹³. À sa manière, le combat des deux ministères dit ici l'antagonisme des acteurs d'un jeu d'ombre et lumière où clarté et obscurité des prédications s'opposent dans une histoire de la Parole structurée par les dynasties contraires des « Patriarches, Prophètes et apôtres » et de « Jeroboam, Achab et Jezabel »⁹⁴. Au moment même où se formalise à Genève la doctrine de la *claritas Scripturae*, la « clarté de la Parole de Dieu » conserve donc parallèlement sa signification essentiellement polémique et clivante. Là encore, la controverse aura suivi le mobile de l'histoire et des contre-histoires de l'Église.

3. *Les Décades de Bullinger : la formule de la claritas comme « voie moyenne »*

Si les *Acta* et l'*Antidote* esquissent quelques tendances essentielles de la réaction protestante au concile, leur influence sur la controverse post-tridentine reste largement dans l'ombre d'un autre traité contemporain : les *Décades des sermons* d'Heinrich Bullinger⁹⁵. L'ouvrage constitue une étape décisive de l'histoire longue de la controverse sur la *claritas*. Par l'ordre de ses matières, qui anticipe nettement le tournant « scolastique » des théologies ultérieures⁹⁶, par l'extension et la

⁹³ L'obscurcissement de la Parole de Dieu est aussi celui d'un événement : celui de l'Intérim, qui imposerait à tous les chrétiens de suspendre provisoirement leurs jugements dans l'attente des décisions du concile. Il s'agit alors pour Viret de condamner la mauvaise « grammaire » tridentine : « Car comme un adverbe est un mot adjousté au verbe, aussi la doctrine de l'interim est une adjonction à la Parole de Dieu : non pas pour l'esclaircir, comme l'adverbe esclaireit le verbe, mais pour l'obscurcir & la corrompre. », P. Viret, *Du Devoir et du besoing...*, *op. cit.*, p. 112. Sur la critique de la doctrine de la tradition, voir par exemple *ibid.*, p. 62 : « Parquoy, s'ilz veulent bailler autant d'autorité aux traditions humaines, qu'à la Loy, & à la doctrine que Dieu a baillée luyesme, & revelée par les Patriarches, Prophetes, & Apostres, & sur tout par Jesus Christ nostre Seigneur son propre Fils ; il n'y aura jamais fin à bailler loix, ny rien de certain, à quoy on se puisse asseurément arrester. » Ici encore, la critique s'arrime à la catégorie de la certitude.

⁹⁴ Voir par exemple *ibid.*, p. 38.

⁹⁵ H. Bullinger, *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis capitibus* (1552), *op. cit.* On s'arrêtera ici à la *Decas prima* sur l'Écriture : HBTS 3/1, 29-119. Sur les *Décades*, voir notamment Peter Opitz, *Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den « Dekaden »*, Zurich, Theologische Verlag Zürich, 2004 ; Christoph Strohm, « Bullingers Dekaden und Calvins Institutio. Gemeinsamkeiten und Eigenarten », in *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation. Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*, éd. P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2003, p. 215-248. Sur la théologie de Bullinger dans une perspective plus générale, voir aussi W. P. Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, *op. cit.*, notamment p. 31-92 pour la question de l'Écriture ; ainsi que les études réunies dans *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*, éd. E. Campi et B. Gordon, Eugene, Wipf & Stock, 2004.

⁹⁶ Voir à ce sujet C. Strohm, « Bullingers Dekaden und Calvins Institutio », *op. cit.*, p. 215-248. Cf. aussi : R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 59-61. On pourra s'étonner de constater que ce tournant « scolastique » s'opère dans un ouvrage qui se présente explicitement comme une collection de sermons. Sur ce point, voir l'introduction de l'édition de la TVZ : HBTS 3/1, XII-XV.

précocité de sa diffusion géographique (en Angleterre, sa traduction s'imposera longtemps comme le manuel de référence de la doctrine réformée⁹⁷), ou par la centralité de sa doctrine scripturaire, qui pose les principaux jalons du *locus* « orthodoxe » de *scriptura sacra*⁹⁸, le traité publié à Zurich entre 1549 et 1552 constitue assurément un tournant de la théologie protestante. Les *Décades*, dont la première édition anglaise est adressée au roi Édouard VI, prolongent par leurs traductions l'échange intellectuel avec le Royaume d'Angleterre, intensifié au même moment par l'arrivée de Pierre Martyr Vermigli à Oxford et de Martin Bucer à Cambridge⁹⁹. Toutefois, le contexte continental prévaut largement dans la rédaction de la version latine, dont l'épître dédicatoire est destinée aux doyens des paroisses de l'Église zurichoise. Ce contexte est celui d'un temps de crise, celui de la guerre de Smalkalde, de l'*Interim* de 1548 et du *Consensus tigurinus*¹⁰⁰. Ce contexte, évidemment, est aussi celui de Trente.

Si les *Décades* ne se présentent pas expressément comme une réponse au concile, l'ordre des questions traitées et l'insertion introductive d'un long excursus sur les quatre conciles universels de l'Église antique¹⁰¹, attestent l'évidente dimension réactive de ses motivations. Sur ce point, l'ambition de l'*Antistes* zurichois est à la fois systématique et normative : il s'agit tout ensemble de fixer la synthèse de la foi des Églises réformées, dans un style qui se prête toutefois encore à la prédication populaire¹⁰², et d'assurer par une reprise doctrinale « positive » la réplique aux décrets conciliaires. Le statut même de la doctrine de l'Écriture dans l'économie de l'ouvrage témoigne partout de ce parti pris réactif : la question scripturaire y occupe ainsi les trois premiers sermons¹⁰³, directement à la suite de l'introduction sur les *quatuor synodi*. Ces développements font évidemment écho au *De Scripturae sanctae auctoritate*, ainsi qu'aux synthèses de la première *Confession helvétique*¹⁰⁴. La comparaison avec le traité de 1538 fait toutefois ressortir un certain nombre de déplacements sensibles. Le plus notable tient dans l'insertion d'un chapitre entier « sur le sens et l'explication légitime de la Parole de

⁹⁷ *Ibid.* Sur les échanges de Bullinger avec l'Angleterre – correspondance, circulation des ouvrages, commandes royales etc. – voir Carrie Euleur, *Courriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*, *op. cit.*, p. 53-106.

⁹⁸ R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 59-61. Il faut ici rappeler que les *Décades* constituent, à ma connaissance, le premier ouvrage où une présentation systématique de la doctrine réformée est précédée d'un livre entier sur la question de l'Écriture.

⁹⁹ Voir *supra*, chap. 3, §6.2. Sur le séjour de Vermigli à Oxford, voir en outre Charlotte Methuen, « Oxford. Reading Scripture in the University », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde, Brill, 2009, p. 71-93.

¹⁰⁰ E. Campi, « Einleitung », HBTS 3/1, XI-XII. Sur le *Consensus Tigurinus*, voir notamment les contributions réunies dans *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*, éd. E. Campi et R. Reich, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2009.

¹⁰¹ « De quatuor universalibus synodis sive conciliis », H. Bullinger, *Sermones Decades quinque*, HBTS 3/1, 18-28.

¹⁰² Voir sur ce point les remarques introductives : E. Campi, « Einleitung », HBTS 3/1, XIII-XV.

¹⁰³ H. Bullinger, *Sermones Decades quinque*, HBTS 3/1, 29-55.

¹⁰⁴ Voir à leur sujet, *supra*, chap. 3, §6.

Dieu »¹⁰⁵. Dans une réponse évidente au *decretum de editione et usu sacrarum librorum*, Bullinger y expose ce qui apparaît déjà comme une doctrine formalisée de la clarté des Écritures.

Ce troisième sermon *de sensu et expositione legitima verbi Dei* est lui-même précédé par deux chapitres sur l'Écriture, dont le premier traite de la nature, de l'autorité et de la cause de la Parole de Dieu¹⁰⁶, et le second de ses effets et de sa suffisance¹⁰⁷. Si ce dernier reprend pour l'essentiel les développements de l'ouvrage de 1538 sur la question de la complétude doctrinale de la Bible¹⁰⁸, il témoigne aussi d'une insistance nouvelle sur le thème spécifique du *Verbum non scriptum*¹⁰⁹. La doctrine de la « tradition des apôtres » relance alors la critique générale de la notion de tradition dont Bullinger rappelle, après Calvin, qu'elle fonctionne comme un principe de justification systématique des innovations de l'Église romaine¹¹⁰. Au regard toujours du *De Scripturae sanctae authoritae*, le premier chapitre se signale aussi par l'émergence précoce du thème de l'inspiration des Écritures¹¹¹, qui sera appelé, à connaître, au XVIIe siècle, un développement doctrinal et polémique majeur.

Pour subtile qu'elle puisse être, la portée de cette émergence ne doit pas être pour autant sous-estimée : certes, Zwingli ou Luther reconnaissaient déjà formellement, dans les années 1520, le principe de l'identité de la Parole de Dieu et des lettres sacrées, toutefois la question de la modalité d'après laquelle le contenu essentiel de la Révélation s'articule à son support textuel ne fait encore l'objet, en 1525, d'aucun traitement extensif. Dans le traité *De servo arbitrio*, le problème du rapport entre Parole de Dieu et textes canoniques est notamment résolu avec l'appui de la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses : chez Luther, ce sont les choses elles-mêmes, c'est-à-dire les articles fondamentaux de la Révélation, qui portent toute la clarté de l'Écriture. La dynamique de « textualisation » du problème de la *claritas* se remarquera plus tard à l'abandon progressif de cette distinction, ainsi qu'au rabattement de l'attribut de clarté du côté des mots eux-mêmes, comme clarté textuelle au sens strict. Ce déplacement s'assortit de la formalisation progressive d'une doctrine de l'inspiration verbale qui fait de la lettre scripturaire la transcription littérale de la Parole divine, et des prophètes et apôtres des « copistes » ou des « scribes » du Saint-Esprit, suivant le

¹⁰⁵ « De sensu et expositione legitima verbi dei, quibus modis et rationibus exponi possit », H. Bullinger, *Sermones Decades quinque*, HBTS 3/1, 49-55.

¹⁰⁶ « De verbo dei, origine eius, quomodo et per quos mundo sit revelatum », HBTS 3/1, 29-40.

¹⁰⁷ « De verbo dei, quibus et in quem finem revelatum, quomodo item audiendum sit, et quod omnem pietatis doctrinam plene doceat », HBTS 3/1, 41-49.

¹⁰⁸ Voir notamment : « Omnia verae pietatis nobis tradita esse in sacris literis », HBTS 3/1, 44. La suffisance se confond déjà avec la perfection de l'Écriture, laquelle est comprise dans ses effets sotériologiques : « Equidem necesse est illam doctrinam esse plenam et omnibus modis perfectam, cui nihil debet vel addi vel adimi », HBTS 3/1, 44, 5-6.

¹⁰⁹ HBTS 3/1, 44-45, notamment : « Scripto comprehenderunt apostoli omnem pietatis doctrinam » ; « Contra vivas et confictas apostolorum traditiones ».

¹¹⁰ HBTS 3/1, 44, 28-33.

¹¹¹ : « Verbum Dei quid », HBTS 3/1, 29-30

principe de la distinction entre auteur primaire et auteur secondaire de la Bible¹¹². Évidemment, cette doctrine de l'inspiration verbale n'est ni formalisée ni même clairement formulée par Bullinger dans la première *Décade* de 1549. Toutefois, la digression de plus de dix pages que l'*Antistès* de Zurich accorde, en ouverture du premier sermon, à la question du rapport entre Écriture et Parole de Dieu¹¹³, témoigne à la fois de l'émergence du problème – autour d'une histoire de la Parole et de sa transmission – et de la fixation progressive de son vocabulaire – celui de l'Écriture comme report ou transcription du *verbum Dei*¹¹⁴. Corrélativement, la fin du premier sermon voit aussi éclore le thème de la corruption et de l'intégrité du canon biblique¹¹⁵ : nul doute que les décrets tridentins auront ici encore servi d'impulsion critique.

Mais l'innovation remarquable de la première *Décade* tient d'abord à l'addition d'un développement à part sur la clarté de l'Écriture. Comme dans l'*Antidote*, la question s'ordonne à la discussion sur les modalités de l'interprétation, dans le troisième sermon sur le « sens légitime de la Parole de Dieu »¹¹⁶. Abordant, dans l'ordre, les problèmes du rapport entre clarté et interprétation, de la lecture de la Bible par les laïcs, de l'analogie de la foi, du principe de la lecture charitable et des règles particulières de l'exégèse (collation des parallèles, restitution du contexte...), le sermon apparaît de fait comme la première grande synthèse doctrinale des polémiques anti-catholiques – mais aussi anti-anabaptistes – sur la *claritas Scripturae*. À ce titre, les *Décades* s'imposent comme un témoin majeur de la première confessionnalisation de la controverse. On les lira ici à l'aune de quatre grands marqueurs : la disjonction de la clarté et de la simplicité de l'Écriture, l'insistance sur la nécessité d'une « explication » et d'une « prédication » de la Parole, l'identification assumée de l'analogie de l'Écriture et de l'analogie de la doctrine, et l'assimilation de l'exégèse savante à une « clarification » des lettres sacrées.

3.1. Clarté et simplicité de l'Écriture

La *claritas Scripturae* du troisième sermon intègre clairement les objections érasmiennes de l'*Hyperaspistes I*, jusqu'à opérer la dissociation définitive des notions de clarté et de simplicité scripturaires¹¹⁷. L'Écriture est claire ; elle est aussi difficile. Cette dissociation s'exprime mieux qu'ailleurs dans le renversement des

¹¹² *Infra*, chap. 7, §4-6.

¹¹³ H. Bullinger, *Sermones Decades quinque*, HBTS 3/1, 29-41.

¹¹⁴ Voir en particulier la section « *verbum Dei quid* », HBTS 3/1, 29-30, où l'Écriture est décrite comme « *verbum Dei relatus in literas* » : HBTS 3/1, 30, 1.

¹¹⁵ « *Scriptura est integra et incorrupta* », HBTS 3/1, 40.

¹¹⁶ Voir l'ensemble du troisième sermon, « *De sensu et expositione legitima verbi dei* », HBTS 3/1, 49-55.

¹¹⁷ Voir en partie la section sur la *difficultas scripturae*, dont le rappel ne contredit pas le constat d'une clarté essentielle : HBTS 3/1, 49, 30 – 50, 26.

motifs invoqués ici pour expliquer la possibilité des erreurs d'interprétation¹¹⁸. Zwingli comme Luther rabattaient au début des années 1520 la possibilité de l'erreur – l'obscurité intérieure – sur le fait subjectif du péché comme vecteur d'obscurcissement. Dans le traité *De servo arbitrio*, comme dans le sermon *Von Klarheit*, le « péché de l'interprète » apparaît même comme un facteur d'explication quasiment exclusif, qui excepte en un sens le « bénéfique » de la Bible de toute condition de *compétence*. Or, si cette explication par le péché ne disparaît pas entièrement chez Bullinger¹¹⁹, l'inaptitude ou l'incompétence « techniques » de l'interprète s'y substituent nettement dans l'antériorité des raisons de l'égarément interprétatif : l'« inexpérience », l'« illettrisme », l'absence de « talent » ou de « compétence » précèdent désormais la « malice » ou la « corruption » des esprits pécheurs au registre des causes de l'erreur¹²⁰. La dissociation de la clarté et de la simplicité fait dès lors émerger une nouvelle autorité : celle de l'interprète autorisé. Avec les *Décades*, Bullinger en livre une formule déjà exemplaire :

J'avoue qu'un brouillard s'élève devant quelques endroits des Écritures, du fait des idiotismes, des expressions figurées et du manque d'habitude des langues. Mais ces difficultés peuvent être facilement traitées par l'étude, la diligence, la foi et l'habileté des interprètes.¹²¹

Contre les anabaptistes, ces « brouillards » justifient plus loin l'institution du ministère de la Parole¹²². L'Écriture, lorsqu'elle est livrée « nue » aux indoctes, subit des distorsions non moins graves que celles que lui impose par ailleurs l'« imposture » romaine¹²³. Loin d'impliquer la dispense des hiérarchies ecclésiastiques, l'opposition à la censure ecclésiastique renforce donc l'affirmation des compétences doctorales, au point que l'« audience publique et solennelle »¹²⁴ des ministres se redécouvre finalement comme le lieu légitime de la révélation de la Parole de Dieu. À l'appui de sources essentiellement vétéro-testamentaires, comme Ne 8,2-8, Bullinger distingue ainsi lecture et explication, rappelant que le droit universel de la première n'implique pas la dérégulation de la seconde. De ce point de vue, le pastorat est légitimé dans la nécessité et dans la *spécificité* de son office par une pratique d'encadrement des interprétations qui remonte jusqu'à

¹¹⁸ HBTS 3/1, 49, 30 – 50, 2.

¹¹⁹ Voir notamment HBTS 3/1, 50, 7-20.

¹²⁰ HBTS 3/1, 50, 5-7 : « Unde colligimus indoctis, imperitis, parum exercitatis et malignis aut corruptis ingeniis, non studiosis et piis lectoribus aut auscultatoribus difficilem esse scripturam aut obscuram ».

¹²¹ HBTS 3/1, 49, 33 – 50, 2 : « Oboritur, fateor, aliqua in scripturis caligo ex idiomate, schematismis, et insolentia linguarum. Verum ei difficultati facile mederi poterit studium, diligentia, fides, et peritia interpretum. »

¹²² « Verbum dei expositionem requirit » et « Solennis expositio verbi dei », HBTS 3/1, 50, 23 – 51, 22.

¹²³ Voir notamment les développements de la section « Quid quaerant, qui scripturas exponi nolunt », HBTS 3/1, 51, 19-34.

¹²⁴ HBTS 3/1, 51, 20-21 : « ...ministros verbi ac ecclesiarum publice et solenniter enarrare scripturas... ».

l'ordre lévitique¹²⁵. Avec Aaron ou avec Christ – pour l'interprétation de la Loi ou la proclamation de l'Évangile – le ministre des Écritures reste toujours et nécessairement un docteur : ses compétences théologiques, mais aussi linguistiques, préservent seules le « vrai sens de l'Écriture » des « fantaisies » des interprétations humaines¹²⁶.

3.2. Explication et prédication de la Parole de Dieu

Ce souci de régulation rejoint l'affirmation, maintes fois répété, de la nécessité de l'*expositio* de la Parole de Dieu¹²⁷. Cette *expositio* est tout autant une explication qu'une proclamation publique : l'ambiguïté du nom est délibérément entretenue pour justifier tout à la fois la nécessité du ministère de la prédication et le refus des doctrines de la révélation immédiate. Non seulement la clarté n'interdit pas, en effet, la régulation institutionnelle des usages de la Bible, mais sa *factualité* scripturaire légitime même, si l'on peut dire, un effort de clarification qui n'est au fond que la reproduction humaine d'un principe d'exégèse pratiquée par l'Écriture même. Par là, et contre la stratégie luthérienne qui associe « *Schwärmer* » et « papistes » sous le motif d'un même « mépris » de la Parole de Dieu, la position de Bullinger se dessine explicitement comme une *voie moyenne* entre les deux extrêmes du monopole pontifical et de l'ouverture universelle de la Révélation :

Il y en a qui jugent en effet que les Écritures, c'est-à-dire la Parole même de Dieu, est trop obscure pour pouvoir être lue avec un quelconque profit. Et d'autres à l'opposé affirment que la Parole transmise simplement par Dieu aux hommes n'a besoin d'aucune explication. Et ils proclament donc qu'il faut non seulement que les Écritures soient lues de tous les hommes, mais aussi qu'il leur sera permis d'inventer et de choisir le sens qu'ils estiment être le plus convenable.¹²⁸

La nécessité d'une explication *réglée* de la lecture et de l'interprétation ne débouche pas cependant sur un argument d'autorité assumé. L'autorité de l'interprète est d'abord fonctionnelle : elle se justifie par sa capacité à mettre en œuvre un certain nombre de règles d'interprétation objectives, que Bullinger rappelle par suite, dans un héritage essentiellement augustinien : analogie de la foi et contrôle des

¹²⁵ HBTS, 3/1, 50, 36 – 51, 8.

¹²⁶ HBTS 3/1, 52 : « Scripturae sanctae non sunt exponendae ingenio humano ». Les compétences linguistiques renvoient ici encore à la maîtrise de langues et des « bonae artes » : HBTS 3/1, 52, 6-7.

¹²⁷ « Verbum Dei expositionem requirit », HBTS 3/1, 50-51.

¹²⁸ HBTS 3/1, 49, 12-17 : « Sunt enim, qui arbitrantur scripturas, id est ipsum dei verbum, obscurius esse quam, quod ullo possit legi cum emolumento. Alii ex adverso contendunt verbum Dei a Deo simpliciter hominibus traditum, nulla indigere interpretatione. Clamant ergo scripturas legi oportere quidem ab omnibus, omnibus autem licere sibi sensum fingere deligereque, quem putet quisque maxime convenientem esse. »

interprétations par le *credo*¹²⁹, principe de charité¹³⁰, attention au contexte¹³¹ et collation des parallèles¹³². L'objectivité de ces règles préserve la prédication de l'Évangile des « corruptions » qui pourraient suivre des « affections » particulières du sujet interprétant¹³³.

3.3. Analogie de l'Écriture et analogie de la foi

L'ordre d'exposition de ces règles d'interprétation est encore significatif du tournant doctrinal de l'exégèse de Bullinger : il témoigne tout autant de la distinction consciente de l'analogie de l'Écriture et de l'analogie de la foi que de la subordination assumée de la première à la seconde. Dans le sermon, cette règle de l'Écriture est d'abord exposée une première fois dans toute sa généralité. Très traditionnellement, elle sert alors à formuler le principe d'une « clarification de la Bible par elle-même » qui s'oppose encore à la doctrine catholique de l'obscurité scripturaire :

Les choses incertaines, douteuses et obscures sont clarifiées par les plus certaines, sûres et manifestes. Mais, à chaque fois qu'une question ou une controverse se rencontre dans les affaires de la foi, tous les hommes ne s'accordent-ils pas sur le fait que celles-ci doivent être tranchées et résolues par les Écritures ? Ainsi donc il est nécessaire que les Écritures soient évidentes, claires et très certaines.¹³⁴

Mais significativement, ce principe de l'autorité scripturaire est par la suite prolongé dans deux directions nettement distinctes : d'une part avec le rappel des *regulae fidei et caritatis* où Bullinger réaffirme notamment l'autorité du Symbole des apôtres, et d'autre part avec un développement technique sur la nécessité d'une explication *contextuelle* et la pratique de la collation des parallèles. Sur ce dernier point, l'héritage de Zwingli reste décisif : les deux règles techniques prolongent ainsi une indication suggestive où Bullinger rappelle l'importance des arts du discours, et notamment de la connaissance des langues originales de l'Écriture¹³⁵. Dialectique et grammaire servent alors le moment strictement linguistique de l'exégèse, suivant la voie d'une méthode de la connaissance qui resitue toutefois l'explication de l'Écriture dans l'horizon de ses enjeux théologiques. Augustin est ici relayé par la méthode érasmiennne des lieux communs : après avoir rappelé la

¹²⁹ « Expositio scripturae non adversetur fidei articulis », HBTS 3/1, 52, 21 – 53, 8.

¹³⁰ « Expositio non pugnet cum charitate Dei et proximi », HBTS 3/1, 53, 8-26.

¹³¹ « Expositio praecedentia et consequentia item circumstantias excutiat. », HBTS 3/1, 53, 26 – 54, 2.

¹³² « Expositio verbi Dei fiat per collatione locorum », HBTS 3/1, 54, 2-15.

¹³³ « Cavendum erit interim omnibus ecclesiarum ministris, ne vel hic affectui tantillum indulgeant vel scripturas sanctas interpretando corrumpant... », HBTS 3/1, 51, 31-33.

¹³⁴ HBTS 3/1, 50, 20-23 : « Incerta, dubia et obscura declarantur per certoria, firmiora et clariora. At quoties in fidei negotiis quaestio aut controversia incidit, an non omnes consentiunt scripturis illam dirimi dissolvique oportere ? Proinde necesse est scripturas esse claras, disertas certissimasque. »

¹³⁵ HBTS 3/1, 52, 8.

nécessité d'ordonner les lectures de la Bible aux circonstances discursives du passage interprété – ce qui renvoie tout à la fois à son environnement textuel et à son contexte dogmatique¹³⁶ – Bullinger montre comment l'auto-clarification scripturaire peut être activée en acte par le rapprochement des lieux thématiques comparables. À l'appui de Tertullien et de 2 P 1, 19¹³⁷, la collation des parallèles vaut alors comme un relais de l'analogie de l'Écriture :

Il y a, au-delà de cela, une autre méthode pour interpréter la Parole de Dieu, à savoir de rassembler des lieux semblables ou dissemblables, et d'expliquer ceux qui sont les plus obscurs par ceux qui sont les plus clairs, et de même ceux qui sont en plus petit nombre par ceux qui sont les plus nombreux.¹³⁸

Dans l'économie du sermon, il est remarquable que ces deux règles techniques soient toutefois précédées par un long développement sur la règle de la foi la règle de la charité¹³⁹. Avant même de rappeler les préceptes traditionnels de l'exégèse érasmiennne, le troisième sermon de la première *Décade* avait ainsi situé le lieu d'un encadrement doctrinal de l'interprétation. Or l'ordre des matières dit certainement plus ici qu'un simple choix discursif : en dernier ressort, principe de la foi et principe de charité s'unissent en effet dans l'exaltation conclusive du *pectus religioso*¹⁴⁰, dans lequel Bullinger voit l'« *efficacissimum verbum Dei exponendi canon* »¹⁴¹. La « doctrinalisation » de l'exégèse s'organise ainsi au point exact où l'analogie intertextuelle de l'Écriture se dissout dans l'analogie dogmatique de la foi. Cette règle de la foi, que Bullinger renvoie ici encore à Rm 12, 4, est très explicitement identifiée au contrôle de l'Écriture par le *credo* : « *expositio scripturae non adversetur fidei articulis* »¹⁴². Le rappel consensuel de l'autorité du « Symbole des apôtres et des autres symboles des anciens » est alors illustré par des exemples empruntés aux lieux de la controverse contemporaine. Significativement, Bullinger s'arrête ici sur l'article de foi le plus disputé de tous – l'interprétation symbolique des paroles de la Cène :

Premièrement, puisque l'apôtre Paul veut que la prophétie s'accorde avec l'analogie ou la proportion de la foi, comme nous le lisons dans Rm 12.6 [...] il est donc catholique de ne rien insérer ni admettre dans nos explications qui ait été allégué par d'autres contre les articles reçus de notre foi, contenus dans le Symbole des Apôtres et les autres symboles antiques. [...] Ainsi quand nous entendons que le Seigneur prit le pain, et de ce pain dit : « Ceci est mon corps », ramenons à notre mémoire que les articles de la foi attribuent en vérité à notre Seigneur le corps d'un homme – qui monta au Ciel et se tient à la droite

¹³⁶ HBTS 3/1, 53, 26 – 54, 2.

¹³⁷ HBTS 3/1, 54, 9-13.

¹³⁸ HBTS 3/1, 54, 2-5 : « His iam accedit et alia ratio interpretandi verbum dei, collatio videlicet locorum vel similium vel dissimilium et, quod obscuriores per clariores, item pauciores per plures sunt exponendi. »

¹³⁹ HBTS 3/1, 52, 21 - 53, 26.

¹⁴⁰ La section qui précède directement l'épilogue porte le titre marginal : « Expositio fiat ex pectore religioso et cum orationibus », HBTS 3/1, 54, 15-29.

¹⁴¹ HBTS 3/1, 54, 16.

¹⁴² C'est le titre marginal du paragraphe : HBTS 3/1, 52, 21 – 53, 8.

du Seigneur, d'où il reviendra pour juger les vivants et les morts ; considérons alors que le Seigneur, parlant des sacrements, veut que nous expliquions les paroles du sacrement sacramentellement et non transsubstantiellement.¹⁴³

3.4. L'explication comme clarification : sujet de la controverse et sujet de l'interprétation

Dans un développement consacré à la règle de la charité et à la piété de l'interprète¹⁴⁴, les *Décades* témoignent enfin d'une conception nouvelle du sujet interprétant comme *vecteur actif* de la clarification scripturaire. Si la clarté apparaît en effet comme un attribut propre des lettres canoniques, elle se donne en même temps aussi comme le produit d'un acte dynamique de clarification : l'interprétation. Or, chez Bullinger, cette interprétation engage désormais l'action méthodique d'un sujet dont la visée coïncide de fait avec l'effort de réactivation d'une donnée d'emblée présupposée : *claritas verbi Dei*. Ici, l'affirmation de la clarté comme propriété textuelle intrinsèque n'est donc pas incompatible avec la reconnaissance d'un devoir, pour le ministre, de clarifier en acte la Parole de Dieu, selon la spécificité des circonstances ou la particularité de sa vocation. Une éthique de l'interprète se dessine ainsi, qui assure le partage du légitime et de l'illégitime en exégèse, au-delà même de l'application patiente des règles de l'interprétation. À contre-courant du durcissement polémique des discussions sur la doctrine de la foi, Bullinger rappelle que cet interprète peut parfois faillir, sans que son orthodoxie n'ait pour autant à être mise en cause. Il en ressort, pour lui, et pour les autres, une règle de bienveillance qui réactive, jusqu'au cœur des controverses, l'esprit authentique de la charité chrétienne :

Que l'âme de l'interprète soit enflammé du zèle de faire avancer les vertus, et qu'il ait en aversion tous les crimes, pour les écraser. Que le cœur d'un tel interprète n'appelle pas au conseil ce sophiste qu'est le diable, de peur que celui-ci ne corrompe le sens de la Parole de Dieu, comme il le fit autrefois au paradis. Qu'il n'entende pas la sagesse humaine dans l'ordre naturel lorsqu'elle contredit l'esprit de Dieu. Si le bon et fidèle interprète de la Parole de Dieu fait tout cela, alors même si parfois il ne parvient pas à atteindre le sens le plus secret de l'Écriture par l'aiguille (comme dit le proverbe) ; néanmoins cette erreur ne doit être ni condamnée ni jugée pernicieuse. Et quiconque présentera le sens propre le plus secret et le plus haut ne doit pas cependant condamner le sens plus imparfait de celui-ci.¹⁴⁵

¹⁴³ HBTS 3/1, 52, 21 – 53, 3 : « Principio cum apostolus Paulus velit prophetiam respondere analogiae seu proportioni fidei, sicut legis ad Rom 12.[6] [...] catholicum sit nihil adferre in expositionibus nostris aut nihil recipere, quod alii adduxerint contra receptos fidei articulos in symbolo apostolorum et aliis vestustissimis symbolis comprehensos. [...] Ita cum audimus dominum accepisse panem et de pane dixisse: 'Hoc est corpus meum', revocemus in memoriam articulos fidei tribuentes domino nostro verum et humanum corpus, quod ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris, inde venturum iudicare vivos et mortuos, ac cogitemus dominum de sacramento locutum velle, ut sacramentalia verba exponamus sacramentaliter, non transsubstantialiter. »

¹⁴⁴ « Expositio verbi Dei fiat per collatione locorum », HBTS 3/1, 54, 2-15.

¹⁴⁵ HBTS 3/1, 54, 20-28 : « Ardeat interpretis animus studio provehendi virtutes et odio omnium scelerum eaque opprimendi. Ne admittat huiusmodi interpretis pectus in consilium sophistam

L'insistance sur cette charité s'ordonne elle-même à la défense du ministère de la « *solennis expositio verbi Dei* »¹⁴⁶. Sur ce point, le second rappel de la *regula caritatis* témoigne toutefois d'une importante différence d'accent : sensiblement, le regard porté sur l'*expositio* comme pratique effective de l'explication scripturaire se déplace en effet vers la subjectivité humaine qui en porte l'effectuation – le « *bonus interpres* ». Cette figure de l'interprète constitue le pivot de l'argument sur la clarté, en même temps que le lieu où se dessine une porte étroite de la tradition réformée, entre le « pontificalisme » catholique et le « congrégationalisme » anabaptiste. L'émergence, dans les *Décades*, du sujet interprète fait écho à cette voie moyenne de l'interprétation, où difficulté et clarté des Écritures imposent pareillement la nécessité d'un « guide » – éthique, dogmatique et technique – de l'art d'interpréter. La distinction de la lecture et de l'explication configure alors l'équilibre du *ministère de la Parole*, qu'anabaptistes et catholiques distordent chacun à leur façon : soit par la rupture de la prédication, qui fait du pasteur un simple lecteur neutre, et pour ainsi dire a-doctrinal des Écritures ; soit par le renoncement coupable à l'universalité de l'adresse évangélique, dans une censure qui confond les dangers de l'exégèse laïque de la Bible et la nécessité des prohibitions de la lecture édifiante. Dans les deux cas, et par contraste, c'est bien le thème de la clarté qui ouvre la voie de la prédication légitime. Soit en rappelant les difficultés et les obscurités des textes canoniques contre les dérives anabaptistes :

Mais ceux qui protestent contre l'explication des Écritures et refusent que les ministres de la Parole et des Églises commentent les Écritures publiquement et solennellement ou les appliquent aux lieux, temps, états et personnes auxquelles elles reviennent, ceux-là recherchent autre chose que la piété. [...] Par conséquent, quand ils clament que les prédications et les explications des Écritures doivent être bannies entre les hommes, et que les Écritures doivent être lues pures et sans ajouts ; ils ne veulent rien d'autre que de jeter derrière eux la Loi de Dieu, et fouler aux pieds toute discipline et toute correction pour pécher impunément.¹⁴⁷

Soit en s'insurgeant contre ceux qui déduisent de l'existence de lieux obscurs une obscurité *globale* des Écritures :

Et avant toute chose, nous pouvons déduire que Dieu veut que sa Parole soit comprise des hommes du fait que, lorsqu'il parle à ses serviteurs, il emploie

diabolium, qui sensum verbi dei nunc quoque sicuti olim in paradisiis corrumpat. Ne audiat humanam sapientiam directe spiritui dei contradicentem. Haec si fecerit bonus et fidelis interpres verbi dei, etiamsi alicubi non attigerit (quod dici solet) acu occultiorem scripturae sensum, error tamen ille nec damnandus erit nec perniciosus iudicabitur. Et quisquis occultiorem et magis proprium scripturae sensum protulerit, imperfectiorem tamen illius sensum non damnabit... »

¹⁴⁶ C'est le titre marginal d'une section du sermon : HBTS 3/1, 50, 33 – 51, 19.

¹⁴⁷ HBTS 3/1, 51, 19-30 : « Qui vero expositioni scripturarum reclamant et nolunt ministros verbi ac ecclesiarum publice et solenniter enarrare scripturas easque applicare locis, temporibus, rebus et personis, aliud quam pietatem quaerunt. [...] Proinde cum clamant e medio auferri oportere contiones et expositiones scripturarum, scripturas pure et sine additione legendas esse, non aliud volunt quam abiicere legem dei, disciplinam et correctionem omnem calcare ac peccare impune. »

le plus commun des langages, de sorte que même les incultes y sont accoutumés. Nous ne lisons pas que les prophètes et apôtres, les serviteurs de Dieu et interprètes de sa plus haute et éternelle sagesse, aient fait usage d'une autre manière de discourir : ainsi, de toute la foule des écrivains, nul peut être trouvé qui les surpassent en simplicité ou en clarté.¹⁴⁸

Cette idée calvinienne d'une perfection oratoire de l'Écriture contrebalance donc la recension des difficultés des textes canoniques au lieu exact où se dégage, avec le troisième sermon des *Décades*, une voie moyenne de la clarté scripturaire : ni obscure, ni facile, l'Écriture peut être utilement lue et entendue de tous pourvu qu'elle soit expliquée dans les *règles de l'art* par un interprète qualifié.

L'idée de cette voie moyenne n'est certes pas nouvelle dans la tradition de la théologie helvétique : dès la fin des années 1520, la controverse anti-anabaptiste en avait tracé le chemin. Presque dix ans avant les *Décades*, avec les développements de sa section *de cognitione Dei* sur l'Écriture, l'*Institution de la religion chrétienne* de 1539 témoignait aussi de l'émergence de ce double front, contre le catholicisme et contre la Réforme Radicale¹⁴⁹. Toutefois, la nouveauté tient ici au lieu thématique de sa formulation – le thème spécifique de la *claritas* – et à la figure subjective de son éclosion – l'interprète comme *dépositaire* de la clarification de l'Écriture. Au milieu du XVII^e siècle, cette voie moyenne s'imposera finalement comme un lieu commun de la controverse réformée. On en trouvera une illustration exemplaire dans les traités anti-anabaptistes de Viret¹⁵⁰ ; mais aussi dans les premières sommes théologiques de la proto-orthodoxie réformée, avec Bèze, Vermigli, Zanchi ou Hyperius¹⁵¹. Dans l'histoire longue de la clarté des Écritures, ces textes constituent bien plus que les relais de la doctrine des figures fondatrices. À bien des égards, ils dessinent pour l'orthodoxie ultérieure une position à la fois nouvelle et déjà définitive. Sur la question scripturaire, leur élaboration me paraît toutefois transiter par une dernière source polémique, étrangère à la tradition spécifiquement réformée : la controverse des années 1550 autour de la *Confession de Wurtemberg*.

4. *La Confessio wurtembergica et la polémique entre Brenz, Soto et Hosius*

Dans l'histoire longue de la polémique sur la clarté des Écritures, la *Confessio wurtembergica* de Johannes Brenz a ouvert une séquence dont l'importance est

¹⁴⁸ HBTS 3/1, 49, 25-30 : « Ac principio quidem, quod deus velit intelligi verbum suum ab hominibus, inde potissimum possumus colligere, quod loquens servis suis genere dicendi usus maxime vulgari ipsis etiam idiotis consueto. Neque alio dicendi genere usi leguntur prophetae et apostoli, servi dei, summae et aeternae sapientiae interpretes, ut in omni scriptorum turba non invenias ullos, qui simpliciori magisque perspicuo stillo praecellant. »

¹⁴⁹ Je reviendrai plus longuement sur les sources et les motivations de la doctrine calvinienne de l'Écriture *infra*, chap. 6, §1-3. Sur la relation des deux ouvrages, voir ici encore : C. Strohm, « Bullingers *Dekaden* und Calvins *Institutio* », art. cité, p. 215-248.

¹⁵⁰ Voir Dominique-Antonio Troilo, *Pierre Viret et l'anabaptisme. Un Réformé face aux dissidents protestants*, Lausanne, Association Pierre Viret, 2007, p. 69.

¹⁵¹ Voir *infra*, §6.

d'autant plus remarquable que son premier acte demeurait relativement anodin¹⁵² : rédigée en 1552 à la demande du duc Christophe de Wurtemberg, la seconde confession luthérienne en temps de concile apparaît à la fois plus concise et plus modérée que son pendant saxon. Signé du duc lui-même, le texte de la *Confessio* est présenté à Trente le 24 janvier 1552, où il est rejeté comme hérétique par les pères conciliaires en marge de la quinzième session¹⁵³. La question des motivations de la rédaction, et notamment de l'absence d'une confession unique pour la Saxe et le Wurtemberg, a été régulièrement soulevée¹⁵⁴, alors même que la proximité théologique de Brenz et de Melanchthon ne peut être sérieusement mise en doute¹⁵⁵. Les raisons stratégiques semblent ici primer sur le mobile purement théologique. Menacé culturellement par l'avancée de la théologie réformée dans les territoires du Palatinat, pris en tenaille, dans la course au savoir, par les universités de Heidelberg et d'Ingolstadt, Christophe de Wurtemberg semble avoir voulu mobiliser le motif confessionnel pour renforcer l'autonomie politique et religieuse du duché, tout en s'affirmant en interne comme un acteur décisif de la défense du luthéranisme dans l'Empire¹⁵⁶. De fait, le duc apparaîtra sur les vingt années de son règne comme l'un des soutiens politiques les plus engagés de la cause luthérienne¹⁵⁷.

Contrairement à la *Confessio saxone*, la *Confessio wurtembergica* reprend de manière suivie tous les grands thèmes du corps de doctrine¹⁵⁸. À la suite de

¹⁵² [Johannes Brenz], *Confessio piae doctrinae quae nomine Illustrissimi Principis ac Domini D. Christophori Ducis Wuirtembergensis & Teccensis*, s.l., s.n., 1552. Sur la *Confessio Wurtembergica*, voir notamment M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.* ; Ernst Bizer, « Einleitung », in [Johannes Brenz], *Confessio Virtembergica. Das Wuirttembergische Bekenntnis von 1551*, éd. E. Bizer, Stuttgart, Quell-Verlag der Evangelischen Gesellschaft, 1952, notamment p. 38-58 sur la question de l'Écriture.

¹⁵³ La *Confessio Wurtembergica* ne fait toutefois pas l'objet d'une réfutation approfondie à l'occasion de cette quinzième session, qui aboutit par ailleurs à la rédaction d'un sauf-conduit pour les théologiens protestants. Sur les circonstances de la réception de la *Confessio* à Trente, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 13-14, 19-23.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 2-8 et R. Stupperich, « Die Reformatoren und das Tridentinum », art. cité, p. 23.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 23. Plus généralement, dans les grandes controverses qui agitent la théologie luthérienne des années 1550-1560 autour de l'Intérim et de la question des adiaphora, Brenz apparaît toujours du côté de Melanchthon et du parti « philippiste ». Sur ces controverses, voir surtout Thomas Kaufmann, *Das Ende der Reformation. Magdeburgs 'Hergotts Kanzlei' (1548-1551/2)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, et I. Dingel, « The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord », art. cité, p. 15-64. Voir aussi, plus généralement, sur les motivations de la théologie de Brenz : Hans Christian Bandy, *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.

¹⁵⁶ Sur les motivations du duc Christophe, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 14-18.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 16 et les références en notes 11 et 12.

¹⁵⁸ Pour une analyse systématique, voir notamment l'introduction d'Ernst Bizer, in *Confessio Virtembergica*, éd. *id.*, *op. cit.*, p. 36-58.

l'exposé des principaux points de la foi¹⁵⁹, de la loi¹⁶⁰ et des sacrements¹⁶¹, l'article sur l'Écriture s'inscrit ainsi dans une séquence polémique conclusive¹⁶², où la « Parole de Dieu écrite » s'affirme comme le fondement de l'Église contre le pape, la tradition et les conciles¹⁶³. La forme de la *confessio* aura ici imposé à Brenz une nécessaire brièveté : sur deux courtes pages, le *locus de sacra scriptura* y rappelle l'intégrité, l'inspiration, la suffisance et l'interprétabilité du texte scripturaire, sans offrir de développement spécifique à la question de la clarté elle-même¹⁶⁴. Au regard des acquis des *Actes* de 1546, la *Confessio* semble donc assez nettement en retrait : ni les discussions critiques de Melanchthon sur la prétention pontificale au monopole de l'interprétation, ni la défense de la clarté de l'Écriture contre la doctrine de la tradition non écrite ne font l'objet d'une attention particulière. Les formules concises de l'article n'offrent en outre aucun espace aux controverses sur la liste des écrits canoniques ou sur la valeur respective des différentes versions du texte scripturaire.

C'est en fait par la polémique ultérieure, et surtout par l'engagement du duc de Wurtemberg dans l'organisation du colloque de Worms en 1557¹⁶⁵, que le texte de la *Confession* acquerra, presque rétrospectivement, toute son importance polémique. À la demande du cardinal Otto d'Augsbourg, Pedro de Soto, théologien dominicain, professeur à Dillingen et qui siégeait à Trente depuis la cinquième session du concile¹⁶⁶, rédige en 1553-1554 une importante réfutation, l'*Assertio Catholicae fidei circa articulos Confessionis*, qui paraît pour la première fois à Cologne en 1555¹⁶⁷. Brenz y réplique la même année, d'abord par des *Prolégomènes* publiés à Francfort à l'automne¹⁶⁸, puis par l'*Apologia Confessionis* elle-même, dont la publication s'étale, avec deux « péricopes », de la fin de l'année 1556 à la fin de l'année 1557¹⁶⁹. En marge du colloque de Worms, la polémique

¹⁵⁹ « De Deo », « De peccato », « De iustificatione », *Confessio piae doctrinae, op. cit.*, f. A2^r-A4^r.

¹⁶⁰ « De lege », « De bonis operibus », *ibid.*, f. A4^v-B2^r.

¹⁶¹ La section « De sacramentis » est la plus longue de la confession. Au-delà de la question de l'eucharistie et du baptême, elle s'attarde surtout sur la controverse contre les cinq sacrements de l'Église romaine : *ibid.*, f. B3^r-E3^r.

¹⁶² Je fais commencer cette section, à la suite de la discussion des sacrements, par le chapitre « De invocatione Sanctorum ». La *Confessio* se clôt sur une discussion des « cérémonies ecclésiastiques » : *ibid.*, f. E3^r-H4^v.

¹⁶³ « De Summo Pontifice », *ibid.*, f. G3^v-G4^v. ; « De Conciliis », f. H2^r-H2^v ; « De Scriptoribus ecclesiasticis », f. H2^v-H3^v.

¹⁶⁴ « De Sacra Scriptura », *ibid.*, f. G2^v-G3^v.

¹⁶⁵ Sur le Colloque de Worms, voir notamment : Benno von Bundschuh, *Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster, Aschendorff, 1988.

¹⁶⁶ Sur le parcours et les motivations de l'engagement de Soto dans la controverse, voir en particulier : M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe, op. cit.*, p. 23-29, 54-84.

¹⁶⁷ Pedro de Soto, *Assertio Catholicae fidei circa Articulos Confessionis nomine Illustrissimi Ducis Wirtenbergensis oblatae per Legatos eius Concilio Tridentino*, Cologne, Novesianus, 1555.

¹⁶⁸ Johannes Brenz, *In Apologiam confessionis Illustrissimi Principis ac Domini, d. Christophori, ducis Vuirtenbergensis &c. PROLEGOMENA*, Francfort, Brubachius, 1555.

¹⁶⁹ Johannes Brenz, *Apologiae Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini, d. Christophori Ducis Vuirtenbergensis &c. PERIKOPEH PROTEH*, Francfort, Brubachius, 1556 ; *id.*, *Apologiae*

s'emballent alors avec une série de publications qui élargissent aussi bien la portée théologique de la dispute que la liste de ses contributeurs. Soto répond d'abord aux *Prolégomènes* de Brenz par une *Defensio Catholicae Confessionis adversus Prolegomena Brentij*, parue à Anvers au début de l'année 1557¹⁷⁰. Ensuite, le réformateur Pietro Paolo Vergerio publie dans la foulée une traduction italienne des *Prolégomènes de l'Apologie de la Confession*, précédée d'une préface polémique adressée « Alla Italia »¹⁷¹. Puis, le cardinal Hosius relance la dispute en faisant paraître à Cologne, au début de l'année 1558, la *Verae, Christianae, Catholicaeque Doctrinae solida Propugnatio*, expressément présentée comme une « réfutation » de Brenz et Vergerio¹⁷². Enfin l'inquisiteur flamand et évêque de Gand, Wilhelm Van der Lindt (Lindanus) reprend, avec sa *Panoplia evangelica* (1560), le fil de la question, dans ce qui se présente expressément comme une défense de la « Parole de Dieu non écrite et des traditions contre les ennemis de l'Église catholique »¹⁷³. Entre-temps, Vergerio avait trouvé le temps de publier à Tübingen les *Dialogi quatuor de libro*, où les arguments d'Hosius se trouvaient synthétisés et réfutés sous la forme d'un dialogue entre « Athanase » et « Hilaire »¹⁷⁴. Avec l'intervention du Réformateur Johannes a Lasco, qui répond à Hosius en 1559 par une *Brevis et*

Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini, D. Christophori Ducis Vuirtembergensis. &c. perikopè deutéra, Francfort, Brubachius, 1557.

¹⁷⁰ Pedro de Soto, *Defensio Catholicae Confessionis, et Scholiorum circa Confessionem, illustrissimi Ducis Vuirtembergensis nomine editam, adversus Prolegomena Brentij*, Anvers, 1557.

¹⁷¹ Pietro Paolo Vergerio, *Precedentie alla Apologia della confessione dello Illustrissimo Signor DVCA di Vuirtemberg*, s.l., s.n., 1556. Pour la préface : p. a2r-e2r. Sur le traité, son contexte, et sa réception (notamment en Pologne), voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 91-94.

¹⁷² Stanislas Hosius, *Verae, Christianae, Catholicaeque Doctrinae solida Propugnatio, una cum illustri Confutatione Prolegomenorum, quae primum Ioannes Brentius adversus Petrum a Soto Theologum scripsit, deinde vero Petrus Paulus Vergerius apud Polonos temere defendenda suscepit*, Cologne, Cholinus, 1558.

¹⁷³ Wilhelm Lindanus, *Panoplia evangelica, sive de verbo Dei evangelico libri quinque: quibus ex scriptura prophetica & apostolica illius eruitur; & declaratur indoles atque natura: Partes explicantur; scriptum atque to agraphon, non scriptum, & quae ad traditiones indubitato apostolicas, licet non scriptas, at fide tamen pari suscipiendas pertinent, petrantur: Denique verbum Dei non scriptum, seu traditum, adversus infesta Catholicae Christi Iesus Ecclesiae hostium tela & arietationes omnes defenditur*, Cologne, Cholinus, 1560.

¹⁷⁴ Pietro Paolo Vergerio, *Dialogi quatuor de libro, quem Stanislaus Osius, Germano Polonus, Episcopus Varmiensis, proximo superiore anno, contra Brentium et Vergerium coloniae edidit*, Tübingen, s.n., 1559. Il n'est pas sûr, toutefois, que Vergerio ait bien pu prendre connaissance de l'ouvrage d'Hosius avant la rédaction des *Dialogues*. Voir à ce sujet, M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 97-98.

*compendiaria responsio*¹⁷⁵, la polémique trouvera encore un important développement dans le Royaume de Pologne¹⁷⁶.

Pour toute la discussion ultérieure sur la clarté de l'Écriture, la controverse de la *Confession de Wurtemberg* constitue à l'évidence un point nodal. Ainsi, en 1586, dans la quatrième partie du *Traité de la Parole de Dieu*, le cardinal Bellarmin cite Brenz, à côté de Luther lui-même, comme le principal artisan de la doctrine de la clarté scripturaire¹⁷⁷. À l'opposé, l'*Examen concilii* de Chemnitz, comme plus tard les grands traités de la première orthodoxie luthérienne ou réformée, renverront souvent à Hosius, Soto ou Lindanus l'auctorialité de la doctrine « impie » de l'*obscuritas verbi Dei*¹⁷⁸. Le contexte du colloque de Worms aura sans doute favorisé la sanctuarisation des lignes de clivage polémiques : dès 1555, les *Prolégomènes* de Brenz avaient fourni un motif de discordance déjà définitif. Le dernier *Religionsgespräch* impérial du XVII^e siècle s'échouera ainsi sur la question du rapport entre Écriture et tradition¹⁷⁹, offrant l'évidence immédiate d'une désunion qui n'avait même plus besoin de s'éprouver au contact des lieux fondamentaux de la doctrine.

Sur d'autres fronts toutefois, la radicalisation des lignes de clivage polémique emportait aussi des effets de consensus inattendus. Elle permettait d'une part de rendre le débat sur l'Écriture relativement hermétique aux dissensions internes au camp luthérien, déchiré à l'époque par les nombreuses divisions, qui après la polémique entre Mörlin et Osiander, opposaient les « philippistes » à Flacius et aux théologiens de Magdebourg autour de la controverse sur les *adiaphora*¹⁸⁰. Elle favorisait d'autre part les emprunts interconfessionnels entre luthériens et réformés – François Hotman ou Théodore de Bèze, présents au Colloque, n'ayant pu que

¹⁷⁵ Johannes a Lasco, *Brevis et compendiaria responsio ad collectos certos quosdam ex Erasmo Albero per Stanislaum Hosium*, s.l., s.n., 1559. Le traité répond au *De expresso verbo Dei*, davantage encore qu'à la *Propugnatio*. Sur la question de l'Écriture, la controverse Laski-Hosius est importante en ce qu'elle atteste une très nette pluralisation de l'héritage érasmien. Voir à son sujet Luka Ilić, Michael S. Springer et Edit Szegedi, « Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco », in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, éd. H. Louthan et G. Murdock, Leyde/Boston, Brill, 2015, p. 144-170 ; et Rona Johnston, Howard Louthan et Tadhg Ó hAnnracháin, « Catholic Reformers: Stanislas Hosius, Melchior Khlesl, and Péter Pázmány », *ibid.*, p. 195-222. Plus largement sur Johannes a Lasco, on pourra se reporter aux contributions du volume collectif : *Johannes a Lasco (1499-1560) – Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, éd. C. Strohm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.

¹⁷⁶ Outre la controverse avec a Lasco, voir, sur cette ramification polonaise, David A. Frick, « The Hosius-Frycz Polemic (1558-1559) », in *id.*, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1989, p. 34-49.

¹⁷⁷ Voir à ce sujet, *infra*, chap. 7, §2.

¹⁷⁸ Voir *infra*, §5.

¹⁷⁹ Voir l'article « Worms », in *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 12 : « Trench – Zwingli », éd. S. MacAuley Jackson, New York, Funk & Wagnalls, 1912, p. 431-432.

¹⁸⁰ Sur la « pluralisation » du luthéranisme de l'Intérim à la *Formule de Concorde*, T. Kaufmann, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede*, *op. cit.*, p. 140-146 ; *Das Ende Der Reformation*, *op. cit.*, p. ; 1-40 ; *id.*, *Geschichte der Reformation*, *op. cit.*, p. 702-709. I. Dingel, « « The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord », art. cité, p. 15-64.

souscrire aux critiques luthériennes de la doctrine tridentine de la tradition apostolique. L'importance des acteurs engagés dans le débat facilitait ainsi cette *simplification* de la fracture confessionnelle : Gropper, Canisius, Holding suivirent sans réserve les positions exprimées en 1555 dans l'*Assertio*¹⁸¹ ; Melancthon, Mörlin, Flacius ou Bèze se rangèrent en bloc aux positions des *Prolégomènes de l'Apologie*¹⁸². Worms avait à sa manière clarifié le débat. Sur la question de l'Écriture, il n'y avait plus ni humanistes, ni conservateurs, ni irénistes, ni radicaux : la polémique devait désormais se lire dans le schéma simplifié d'un déchirement catholico-protestant.

Au-delà de la *Confessio* elle-même, la dynamique intellectuelle de la controverse peut être articulée ici en trois grandes séquences : l'*Assertio* de 1555, les *Prolégomènes* de Brenz et la *Propugnatio* du cardinal Hosius.

4.1. L'*Assertio* de 1555

Motivée par l'insistance du cardinal d'Augsbourg, l'*Assertio Catholicae fidei* de Pedro de Soto constitue une réfutation suivie de la *Confession de Wurtemberg*¹⁸³. Le traité est ainsi divisé en deux colonnes avec, exposés en vis-à-vis, le texte de la « *Confessio vvirtembergensis* » et sa discussion critique par des « *Catholica scholia* »¹⁸⁴. Le commentaire suivi est entrecoupé, en page de droite, par des « *assertiones catholicae* » qui constituent en fait le cœur de l'argumentation de l'auteur, autant que la formule positive de la « confession » de l'Église romaine¹⁸⁵. Si, comme dans la *Confessio* de Brenz, la question de l'Écriture n'apparaît que tardivement dans l'ordre du traité, elle fait en revanche l'objet d'une attention déjà soutenue : le commentaire des deux pages de l'*articulus de scriptura sacra* de 1552 s'étire ainsi sur plus de dix-sept pages¹⁸⁶, témoignant d'une insistance qui dépasse le format usuel de la réfutation.

Après avoir confirmé l'existence d'un point d'accord formel au sujet de l'inspiration divine des lettres sacrées¹⁸⁷, Soto établit d'abord la nécessité de la

¹⁸¹ En particulier Canisius, qui échangea par la suite avec Hosius et le cardinal Otto sur la *Confutatio prolegomenon brenti* de 1558. Voir à ce sujet M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 95-96.

¹⁸² Irene Dingel, « Melancthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess », in *Philip Melancthon: Theologian in Classroom*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁸³ L'étude la plus complète de l'*Assertio* se retrouve dans l'ouvrage de M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 54-84. Pour le reste, on pourra se reporter à l'étude ancienne de Venancio D. Carro, *El Maestro Pedro de Soto, O. P. (Confessor de Carlos V) y las Controversias Politico-Teologicas en el siglo XVI*, vol. 2 : *El Maestro Soto, las Controversias Teologias y el Concilio de Trento*, Salamanque, Convento de San Esteban, 1950.

¹⁸⁴ M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ « De Sacra Scriptura », in P. de Soto, *Assertio Catholicae fidei*, *op. cit.*, f. o4^v-r1^r.

¹⁸⁷ Voir la discussion *ibid.*, f. o4^v-p1^r, et la conclusion de la *confessio* : « Hanc sacram scripturam non dubitamus spiritus sancti esse revelationem, sic Ecclesiam omnesque ad plenam sibi adhibendam fidem obligantem, ut non dubium sit, omnem doctrinam illi contrariam rejiciendam esse ».

tradition apostolique en contestant brièvement la thèse d'une suffisance matérielle du canon de l'Écriture¹⁸⁸. La défense de la tradition non écrite est toutefois reléguée au second plan par la question des compétences interprétatives du pape, qui monopolise presque l'ensemble des développements du chapitre¹⁸⁹. Plus que de l'incomplétude doctrinale des textes canoniques, les prérogatives du pape sur la doctrine se déduisent ici d'une imperfection essentiellement qualitative : la thèse de l'obscurité scripturaire apparaît alors comme le principal moyen de l'argumentation en défense de l'arbitrage pontifical des conflits d'exégèse¹⁹⁰.

Dans la hiérarchie des autorités de l'Église, cette autorité du souverain pontife se confond en première instance avec celle du consensus ecclésiastique, pierre de touche d'une certitude que l'*Assertio* cherche d'abord à refuser à la « Parole de Dieu écrite »¹⁹¹. L'argumentation cumulative établira plus loin la voix du pape comme l'expression légitime de ce *consensus omnium*, écartant l'option conciliariste par un bref rappel théologico-politique des motifs de la souveraineté pontificale¹⁹². La certitude de l'Église s'oppose alors à la faillibilité des interprétations humaines, dont les errances multiples suffisent à prouver la fragilité de la *regula Scripturae*. « Beaucoup de choses dans l'Écriture » sont en effet « difficiles et obscure »¹⁹³, que ce soit du fait de la composition des textes, dont la langue et le contexte nous échappe, ou par la « malice » des hommes, qui confondent trop souvent le produit de leur imagination avec le « vrai sens » de la Parole de Dieu¹⁹⁴. Dans l'économie de la démonstration, la répétition du thème luthérien de la double *claritas* agit alors à front renversé. Reprenant l'argument du *De servo arbitrio* sur les insuffisances de l'illumination de l'Esprit comme critère « universalisable » de vérité, Soto oppose par suite la « règle publique »¹⁹⁵ de la tradition de l'Église aux incertitudes individuelles de la « vérité du cœur »¹⁹⁶. À rebours des interprétations luthériennes de 2 Co 3, 3-6, le motif de l'opposition de la lettre et de l'esprit sert ici à justifier le magistère de Rome, en posant la nécessité d'un arbitrage institutionnel face au constat des divergences d'interprétation.

Si l'évidence des obscurités de l'Écriture suffit en effet à déduire la nécessité d'un arbitrage extra-scripturaire, l'inspiration *personnelle* du Saint-Esprit ne saurait s'imposer ici comme une instance de jugement légitime¹⁹⁷. Au-delà même du rappel des « tentations maléfiques » qui brouillent l'identification de la « source » des

¹⁸⁸ *Ibid.*, f. P1^v, puis P2^v-P3^r.

¹⁸⁹ À partir de f. P4^r et jusqu'à la fin du chapitre. Rappelons que, directement à la suite, P. de Soto, suivant Brenz, ouvre le chapitre « De summo pontifice », f. R1^v-R3^r.

¹⁹⁰ Voir notamment les *assertiones* en f. F3^r, Q1^r, Q4^r, R1^r.

¹⁹¹ Voir *ibid.*, f. P2^r.

¹⁹² Voir la fin de la section, notamment f. Q4^r, puis « De summo pontifice », f. R1^v-R3^r.

¹⁹³ *Ibid.*, f. P2^r : « ...multa in ea & difficilia & obscura... »

¹⁹⁴ *Ibid.*, directement à la suite.

¹⁹⁵ *Ibid.*, f. R1^r : « Haec quidem ille de discendo scripturae sensu, cum scilicet privatim quaeritur, cum autem publice controvertitur in Ecclesia, publicum est iudicium & summum, ad summum etiam Pontificium pertinere testantur multi patres, & res ipsa docet. »

¹⁹⁶ *Ibid.*, f. Q1^r, puis f. Q4^r.

¹⁹⁷ *Ibid.*, f. P2^r, R1^r.

illuminations personnelles, Soto établit cette impossibilité par un double argument, spiritualiste et moral. Le premier est conduit par l'absurde, et reprend contre Brenz un étrange accent mystique. Soto note en effet que, loin de renforcer la règle de l'Écriture, le principe d'une « illumination du cœur » tendrait plutôt, s'il était admis, à ébranler l'autorité de la Parole de Dieu écrite, en légitimant contre les protestants l'autorité d'une révélation extra-scripturaire. De ce point de vue, les partisans de la « clarté interne » ont même raison de noter que l'« Esprit du Dieu vivant » se révèle dans les « tables du cœur » et non dans l'« encre » des « *tabulae lapideae* » de l'Écriture¹⁹⁸. Mais ils ont tort, toutefois, de penser que ces « tables » devraient être celles d'un Esprit qui opèrerait *directement* dans les consciences individuelles, par une action si l'on peut dire particularisée : les véritables « tables du cœur », en effet, ne sont rien d'autre que la tradition apostolique invoquée par Trente. Loin de conclure en faveur de la Réforme, l'invocation du *spiritus internus* confirme donc la confession tridentine¹⁹⁹, à condition que l'intériorité soit ici comprise dans son acception institutionnelle, comme *continuité* de la révélation apostolique et présence du Saint-Esprit à *l'intérieur* de l'Église. Un second argument, conséquentialiste et érasmien, vient alors compléter la déconstruction du motif de la clarté interne, en soumettant les prétentions de l'« esprit » à la cause de la concorde ecclésiastique. Plus qu'à ses effets sur la foi, la vérité de l'illumination du cœur s'éprouve à ses effets moraux : un « cœur illuminé » se reconnaît d'abord à sa passion de la paix et de l'unité chrétienne ; il se confond avec la possession d'un esprit d'humilité, dont la modération s'attache à prévenir les schismes et les divisions de l'Église²⁰⁰. Or cette humilité a une seule figure et une seule condition : l'obéissance pieuse au « magistère public » et aux « ministres authentiques » à qui la charge est confiée d'« instruire » l'Église contre les hérésies²⁰¹. Par sa continuité, et par sa tradition, cette Sainte-Église ne peut être qu'apostolique et romaine.

4.2. Les *Prolégomènes* de Brenz

¹⁹⁸ *Ibid.*, f. P3^r : « Lex evangelica magis est cordibus indita spiritu sancto interius docente, docebit vos omnem veritatem Apostoli huic spiritus sancti interiori instinctui innixi sunt, unde secundae ad Corinthios tertio, ita inquit Paulus Epistola estis Christi ministrata a nobis, & scripta non atramento sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. Quare iniuriam facit dignitati Evangelicae & Apostolicae, & aperte imponit, qui docet Apostolos scripto tradidisse posteritati cuncta, quae verbo docuerunt & acceperunt a Christo ». Cf. 2 Co 3, 3.

¹⁹⁹ *Ibid.*, f. P3^r-P3^v. Pour le terme même de « spiritus sanctus interius », voir f. P3^r.

²⁰⁰ *Ibid.*, f. Q1^r.

²⁰¹ *Ibid.* : « Fatetur igitur vera fides, rectam interpretationem scripturae non nisi a spiritu sancto illuminare corda hominum esse, & eundem nulli generi hominum alligatum, quia tamen una omnium Christianorum esse debet fides, & unica confessio, ne quisque sensum suum sequatur, necessarium est publicum magisterium, & certos ministros, ad quos pertineat docere in Ecclesia, inter quos quum ordinem oporteat esse, non dubitamus ad summos pertinere, quae inter alios de scripturae sensu & fide dubia sunt definire, autoritate scilicet cui non liceat repugnare. »

Pressé par le duc de Wurtemberg, Johannes Brenz étale en trois phases distinctes la publication de son *Apologie de la Confession*²⁰². Dès l'été 1555, le théologien de Stuttgart anticipe la réfutation suivie de l'*Assertio* par la publication des *Prolégomènes*, qui paraissent à Francfort au mois d'août²⁰³. Sur presque deux cents pages, Brenz s'y concentre sur les quatre grandes « questions de la discorde », revenant, dans l'ordre, sur le principe de l'Église²⁰⁴, l'autorité de l'Écriture²⁰⁵, les traditions ecclésiastiques²⁰⁶ et les marques de l'Église universelle²⁰⁷. Si les deux « péricopes » de l'*Apologia* constituent l'exposé le plus systématique de la *doctrina brentii*²⁰⁸, les préliminaires de 1555 auront bien davantage marqué la postérité que le cœur du traité lui-même : au-delà de la traduction italienne de Vergerio, ce sont aussi aux *Prolégomènes* que répondront, à un an d'intervalle, Soto et Hosius²⁰⁹.

La section « *de auctoritate sacrae scripturae* » n'est pas la plus longue du traité. Elle constitue toutefois le point nodal d'une argumentation qui vise à établir les critères authentiques de la « vraie Église » contre une accusation d'innovation doctrinale plusieurs fois énoncée par Soto²¹⁰. Brenz y reprend les questions de l'*Assertio*, sans chercher à proposer une réfutation véritablement suivie des arguments du théologien de Dillingen²¹¹. De ce point de vue, la vocation du traité est à la fois polémique et généraliste, et la centralité qu'assume ici le thème de la clarté des Écritures contraste avec le peu de technicité de la démonstration *pro claritate*²¹². La coloration polémique contribue aussi à réactiver l'héritage direct de Luther : de l'évocation anti-érasmiennne de la fable d'Ésope²¹³, à la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses²¹⁴, la section atteste partout le patronage intellectuel du *De servo arbitrio*. Cette filiation explique aussi la relative

²⁰² Sur le contexte de la rédaction de l'*Apologie*, et ses motivations, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 30-52. Notons que Brenz n'a jamais expressément revendiqué, pour son *Apologie*, l'autorité du duc Christophe. Il semble que l'ambition de répondre à l'accusation d'innovation doctrinale ait motivé ici, et notamment dans les *Prolégomènes*, ce qui est en fait une défense des principes mêmes de la Réforme. Voir sur ce point *ibid.*, notamment, p. 44-50.

²⁰³ *Ibid.*, p. 34.

²⁰⁴ « De officio principum secularium in Ecclesia Christi Filii Dei », J. Brenz, *PROLEGOMENA*, *op. cit.*, p. 17-86.

²⁰⁵ « De Auctoritate Sacrae Scripturae », *ibid.*, p. 87-138.

²⁰⁶ « De Traditionibus », *ibid.*, p. 139-170.

²⁰⁷ « De Catholica ecclesia », *ibid.*, p. 171-191.

²⁰⁸ L'expression se retrouve souvent sous la plume du cardinal Hosius, par exemple dans la *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 114.

²⁰⁹ Voir *infra*, §4.3.

²¹⁰ M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 44-47. Sur la structure des *PROLEGOMENA*, voir *ibid.*, en particulier 135-138. Pour un exposé systématique de la doctrine du traité, sur l'Écriture, la tradition et l'ecclésiologie, voir *ibid.*, p. 147-232.

²¹¹ En particulier, la section « De Auctoritate Sacrae Scripturae », (J. Brenz, *PROLEGOMENA*, *op. cit.*, p. 87-138) ne suit pas directement l'ordre des questions du chapitre « de Sacra Scriptura » de l'*Assertio*.

²¹² Pour la question de la clarté de l'Écriture, voir notamment *ibid.*, p. 106, puis le développement p. 122-129. On se convaincra du peu de technicité du traitement de la question, en notant la tournure essentiellement assertorique des proclamations de la clarté ou de la suffisance de l'Écriture. Voir par exemple, la formule du rappel de l'analogie de la foi, *ibid.*, p. 122.

²¹³ Voir *ibid.*, p. 90-92.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 91.

indistinction des questions de la suffisance et de la clarté des Écritures²¹⁵ et le recentrement critique sur la doctrine de la « tradition humaine »²¹⁶ : c'est l'autorité de la Bible que Brenz cherche ici – et presque *en bloc* – à restaurer contre Rome²¹⁷. Or, cette défense de la norme luthérienne de la foi impose une simplification des termes de l'alternative catholico-protestante, suivant une exaltation de la perfection biblique qui laisse ressortir, par contraste, le blasphème tridentin contre les Écritures²¹⁸. L'analogie paulinienne de la *tabula lapidea* de la Loi mosaïque et de la *tabula viva* de la tradition se voit par-là retournée contre Soto²¹⁹, dans un développement où Brenz insiste, à rebours de l'*Assertio*, sur la nécessité de distinguer la parole de Dieu du langage des hommes :

Quand donc nous parlons de l'Écriture Sainte, nous ne parlons pas de grammaire mais de théologie, c'est-à-dire non pas des lettres ou des syllabes écrites dans le parchemin ou dans le papyrus, mais du sens par lesquelles les signes des lettres ou des syllabes signifient. C'est une chose manifeste que la Bible hébraïque est écrite avec les mêmes lettres que le Talmud juif ; et la Bible grecque, avec les mêmes lettres que la poésie d'Homère, ou la latine avec les mêmes lettres les *Métamorphoses* d'Ovide ou la fable d'Ésope. Mais ni le sens, ni les choses ne sont les mêmes.²²⁰

Par contraste avec une théologie de la Parole qui s'autoriserait d'une attention fine au « style de l'apôtre » – jusque dans la sacralité de sa langue –, la séparation tranchée de la « théologie » et de la « grammaire » dessine ici une très nette inflexion intellectualiste. Avec l'opposition de l'hébreu du Talmud et de l'hébreu de la Torah, Brenz opère en effet une idéalisation subtile du *signifié* de la Bible, selon une voie exégétique qui emprunte son thème à l'opposition traditionnelle de l'esprit et de la lettre (2 Co 3, 3-6). Ce n'est pas, de ce point de vue, la fracture de deux *grammaires* du grec qui se dessine dans l'alternative du divin et du profane, par la séparation de la Parole des Apôtres et de la poésie d'Homère : si l'Écriture assume fonction de médecine et de thérapie, c'est d'abord parce qu'elle enveloppe, dans sa signification même, le cœur de la doctrine qui sauve²²¹. La clarté de la Parole de Dieu est donc bien celle de sa « doctrine céleste » : elle renvoie à

²¹⁵ Voir à ce sujet M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 153-154.

²¹⁶ La *traditio apostolica* se résout en effet en une très banale *traditio humana* : voir J. Brenz, *PROLEGOMENA*, *op. cit.*, p. 108.

²¹⁷ Sur la suffisance des Écritures et la tradition voir notamment le développement des pages 100-109 (*ibid.*). La question est encore traitée pour elle-même dans la troisième section, « De Traditionibus », *ibid.*, p. 139-170.

²¹⁸ L'analogie structure toute la première partie de la section (*ibid.*, p. 87-91), et renvoie à l'*Assertio* (P. de Soto, *op. cit.*, f. P3^r.) Brenz parle ici indifféremment de « membrana » ou de « tabula » (par exemple : J. Brenz, *PROLEGOMENA*, *op. cit.*, p. 87, 91).

²¹⁹ *ibid.*, p. 91.

²²⁰ *Ibid.* : « Cum igitur loquimur de sacra Scriptura, non loquimur de Grammatica, sed de Theologia, hoc est, non de literis & syllabis, sive in membrana sive in papyro scriptis, Sed de sententia, quae his literarum & syllabarum notis significatur. Manifestum quidem est hebraea Biblia scripta esse iusdem literis, quibus Iudaicum Thalmud & Graeca, quibus poesis Homeri, & Latina, quibus Metamorphosis Ovidii, aut Fabellae Aesopi. Sed nec sententia est eadem, nec res eadem. »

²²¹ Voir par la suite, *ibid.*, p. 153.

l' « esprit » de l'Écriture, enveloppé dans une lettre dont Brenz pourrait au fond concéder le caractère morbide²²². Contre Soto qui réinterprétait l'opposition de 2 Co 3, 6 à l'appui de la distinction de la *sacra pagina* et de la *traditio apostolica*, la théologie de Brenz aura à nouveau ici – et bien malgré Luther sans doute – expulsé la grammaire de son champ d'affinités. Avant les grandes querelles du XVII^e siècle sur la sacralité de l'hébreu²²³, on retiendra que l'une des premières expressions de l'orthodoxie luthérienne s'était paradoxalement signalée par un très net désenchantement de la *lingua sacra*²²⁴. Mais, au-delà même de la question de la langue, le constat concerne plus globalement l'économie du rapport entre les mots et les choses : ici, la divine autorité de la Parole de Dieu ne se lit plus à même la lettre des Écritures ; sa performance n'est plus l'effet de l'efficacité de sa *phrasis*.

4.3. La *Defensio* de Soto et la *Propugnatio* d'Hosius

Les deux traités de Soto et d'Hosius forment sans doute le précipité le plus précoce de la doctrine scripturaire de la « Contre-Réforme »²²⁵. En particulier, la *Propugnatio*, publiée à la fin du printemps 1558 et présentée comme une réfutation de Brenz et Vergerio²²⁶, apparaît comme l'une des premières grandes synthèses des arguments de la controverse catholique sur l'Écriture, après les décrets de la quatrième session tridentine²²⁷. L'ouvrage gomme soigneusement les provenances de ses différents emprunts, et s'il constitue le principal point d'entrée des arguments d'Érasme, de Driedo ou de Pighius dans l'orthodoxie catholique, les auteurs de

²²² Les *tabulae lapidis* – tables de pierre – renvoient évidemment aux tables du Sinaï. Le rapprochement de cette nature pétrifiante avec l'idée de l'Écriture comme « lettre morte » est un classique de la littérature chrétienne, qui renvoie aux premiers âges de l'exégèse de 2 Co 3, 6. Voir mes remarques sur l'exégèse du même lieu par Luther, *supra*, chap. 1, §6.

²²³ Voir *infra*, chapitre 9.

²²⁴ Au-delà du passage cité, voir l'ensemble du développement successif, J. Brenz, *PROLEGOMENA*, p. 91-96.

²²⁵ P. de Soto, *Defensio Catholicae Confessionis*, *op. cit.* ; S. Hosius, *Verae, Christianae, Catholicaeque Doctrinae solida Propugnatio*, *op. cit.*

²²⁶ Le sous-titre de l'ouvrage indique une « *Confutatio Prolegomenorum, quae primum Ioannes Brentius adversus Petrum a Soto Theologum scripsit, deinde vero Petrus Paulus Vergerius apud Polonos temere defendenda suscepit* » (*ibid.*). Sur le contexte de la rédaction de l'ouvrage, et son rapport à la *Defensio* de Soto, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 91-102. Pour une étude de la théologie – et notamment de l'ecclésiologie – de la *Defensio*, voir en outre *ibid.*, p. 65-85.

²²⁷ Avant 1558, Hosius avait notamment publié une *Confessio Catholicae fidei christiana, vel potius explicatio confessionis in Synodo Petricoriensi a Patribus provinciarum Gnesinensis a Patribus provinciarum Gnesinensis et Heopoliensis in regno Poloniae factae anno 1551* (Paris, Oudin Petit, 1551). L'année de la publication de la *Propugnatio*, Hosius publie encore au printemps un traité *De la Parole de Dieu expresse* : Stanislas Hosius, *De Expresso Dei Verbo. Ad Serenissimum Dominum, Dominum Sigismundum Augustum, Dei Gratia Regem Poloniae...*, Dillingen, Sebaldus Mayer, 1558. La doctrine de la révélation qui se dégage de ces textes est encore trop peu étudiée. On se référera, pour des premières indications, à P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, en particulier p. 236-238, 286-313, 486-499. Voir aussi V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, *op. cit.*, p. 138-139 ; François Rouget, « Stanislas Hozjusz, éducateur, prédicateur et défenseur de la foi catholique dans ses *Opera* (1564) », in *Ouvrages phares de la Réforme et de la Contre-Réforme dans les collections montréalaises: Vers un nouveau patrimoine naturel*, éd. B. Dunn-Lardeau, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 269-280.

l'*Hyperaspistes* ou de la *Hierarchia* sont très peu mentionnés nommément²²⁸. Le caractère généreusement intégratif de cette compilation constitue à l'évidence le principal apport de la *Propugnatio*, qui reprend pour le reste une argumentation déjà bien balisée²²⁹. Sur la question de l'Écriture, cette argumentation se retrouve presque telle quelle, la même année, dans le traité *De expresso verbo Dei* (1558)²³⁰, qui connaîtra une postérité importante, avec une traduction anglaise et de nombreuses rééditions dans les années 1560²³¹. Elle structurera encore le *Dialogue* sur les traductions vernaculaires de la Bible, qui paraît à Dillingen toujours la même année²³².

Dans les trois traités de 1558, le cœur de la démonstration tient peut-être dans la radicalité nouvelle avec laquelle Hosius rejette l'identification protestante du *verbum Dei* et du *verbum Dei scriptum*, la tradition apostolique se définissant elle-même, suivant le quatrième décret tridentin, comme « Parole de Dieu non écrite »²³³. L'insistance sur l'autorité de la seconde source de la Révélation conduit ainsi l'auteur de la *Propugnatio* à intensifier très nettement le constat des imperfections de l'Écriture, pour opposer constamment l'« Évangile vivant » de la tradition à l'incertitude des lettres sacrées²³⁴, selon une dialectique qui fait de

²²⁸ Pour les exceptions, voir notamment, S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 92, 94. L'influence de Pighius sur Hosius est notamment soulignée par Chemnitz dans l'*Examen* : voir P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 236-237, et *infra*, §5.

²²⁹ À l'exception du premier livre, la *Propugnatio* reprend dans l'ordre les questions des *Prolégomènes*. Le *primer libus* retrace ainsi l'histoire de l'« hérésie » luthérienne, avec une typologie de ses doctrines articulée autour des figures de Luther, Zwingli, Calvin, Müntzer, et Schwenckfeld : « *Liber primus de haeresibus nostri temporis* », S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 1-39. Le livre s'attarde ensuite sur les controverses internes au camp luthérien – controverse sur les *adiaphora* (*ibid.*, p. 40-48), controverse osiandriste (*ibid.*, p. 48-50) –, puis sur la querelle Brenz/De Soto (*ibid.*, p. 50-63). Suivant les *Prolégomènes*, le deuxième livre traite ensuite du fondement de l'Église, de son origine, et de la légitimité des prérogatives pontificales, intégrant déjà incidemment une argumentation sur l'insuffisance ou l'obscurité des Écritures : « *Liber secundus de legitimis iudicibus rerum ecclesiasticarum* », *ibid.* p. 65-192. Le troisième livre s'arrête plus spécifiquement sur la question scripturaire : « *Liber tertius de autoritate sacrae scripturae* », *ibid.*, p. 193-280. Le quatrième livre revient sur la question des traditions, avec une typologie précise des *genera traditionum* : « *Liber quartus de traditionibus* », *ibid.*, p. 281-355. Le cinquième livre est enfin consacré à la définition et aux marques de l'Église universelle : « *Liber quintus de catholica ecclesia* », *ibid.*, p. 356-395.

²³⁰ S'il n'est pas explicitement dirigé contre Brenz, le traité *De Expresso Verbo Dei* (*op. cit.*) forme, avec la *Propugnatio*, une chaîne polémique directement intégrée à la controverse sur la *Confession de Wurtemberg*. Brenz et la *Confession* sont ainsi régulièrement mentionnés dans l'ouvrage, y compris dans l'adresse inaugurale au Roi de Pologne (S. Hosius, *De Expresso Verbo Dei*, *op. cit.*, f. d2^v). Rappelons qu'Hosius publie aussi, toujours en 1558, une réponse à la préface de la traduction italienne des *Prolégomènes* (Vergerio), qui s'inscrit dans la longue controverse post-tridentine sur les traductions de la Bible en langue vernaculaire : Stanislas Hosius, *Dialogus de eo, num callicem laicis, et uxores sacerdotibus permitti, ac divinina officia vulgari lingua peragi fas sit*, Dillingen, S. Mayer, 1558.

²³¹ Stanislas Hosius, *Of the Expresse Worde of God. A Shorte, but a Most Excellent Treatyse and very necessary for this tyme*, Louvain, J. Bogard, 1567. Bien avant cela, l'ouvrage avait été traduit en polonais : voir à ce sujet D. A. Frick, « The Hosius-Frycz Polemic », art. cité, p. 34.

²³² Voir *supra*, note 174.

²³³ Le motif est répété dans les trois traités hosiens de 1558. Voir à ce sujet, D. A. Frick, « The Hosius-Frycz Polemic », art. cité, p. 36-38.

²³⁴ Sur ce thème de la *viva vox*, voir par exemple : S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 209, puis p. 236. Voir en outre le paragraphe « *Ecclesia vivum est Evangelium* », *ibid.*, p. 278.

l'Église, non seulement la dépositaire, mais aussi la première destinataire des textes canoniques²³⁵. Il en restera une définition célèbre, formulée par une alternative laconique au cœur du traité *Sur la Parole de Dieu expresse* : « *Quod Ecclesia docet, expressum Dei verbum est. Quod contra sensum et consensum Ecclesiae docetur, expressum diaboli verbum est.* »²³⁶ Si la théologie post-tridentine se signale, de manière générale, par sa tentative de réappropriation critique du motif de la Parole de Dieu, l'apport d'Hosius aura tenu ici à l'insistance nouvelle sur la nature bien vivante et expressive de la doctrine de l'Église : en rabattant les effets de cette expressivité sur la tradition apostolique, Hosius configure en un sens un *contra-solum Verbum* catholique.

Pour ce qui regarde l'histoire spécifique de la controverse sur la clarté, l'essentiel me paraît toutefois résider ailleurs, et notamment dans l'attention – inégalée depuis Driedo – que la *Propugnatio* porte au motif de l'obscurité scripturaire. Le rappel de cette obscurité sature le traité de part en part, de l'avertissement aux lecteurs » jusqu'aux développements terminaux de la *peroratio*²³⁷. Dans le corps du traité, il fait encore l'objet de plusieurs développements séparés, où Hosius reprend les arguments du *De ecclesiasticis* de 1533, avec toutefois une accentuation nouvelle, tant sur la généralité de cette obscurité que sur sa fonction régulatrice dans l'histoire de l'Église²³⁸. On peut reconstituer ici les trois grands moments de l'argumentation contre Brenz.

1/ *Difficultés du texte et obscurité constitutive*. Avec Hosius, l'obscurité devient un attribut *constitutif* de l'Écriture. Loin d'exprimer seulement les pérégrinations historiques de la Bible – ses mutilations textuelles, ses errances géographiques, et surtout la distance linguistique ou culturelle qui la sépare des interprètes contemporains –, l'opacité est, pour la « Parole de Dieu écrite », une donnée à la fois indépassable et native, qui concerne indifféremment les infidèles et les fidèles²³⁹. Si, après Augustin et Driedo, la *Propugnatio* revient ainsi sur les différentes causes de l'obscurité scripturaires – difficulté de la langue, langage figuratif, contradictions apparentes, mutilations textuelles²⁴⁰ –, la typologie de ces obscurités ne débouche sur l'expédient d'aucune méthode de clarification²⁴¹. La recension biblique des « lieux obscurs », notamment avec la question de

²³⁵ Voir sur ce point notamment les conclusions du traité *De Expresso Verbo Dei*, *op. cit.*, f. 13^r-K3^v.

²³⁶ *Ibid.*, f. K2^v.

²³⁷ Outre les lieux référencés dans la note ultérieure, voir, la première page de la « *praemonitio ad Lectorem* » (sans pagination), et pour la « *peroratio* », S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 396.

²³⁸ Voir notamment les paragraphes « *De Scripturae obscuritate et difficultate* », *ibid.*, p. 197 ; « *Cur obscura Scriptura ?* », *ibid.*, p. 201 ; « *De institutione Sacramentorum obscura Scriptura ut de bibendo calice* », *ibid.*, p. 205 ; « *Praeceptum Domini lucidum, lucerna item et lumen, etsi multa in scripturis obscura* », *ibid.*, p. 209 ; « *Utilis nobis scripturae difficultas* », *ibid.*, p. 212 ; « *Obscuram esse Scripturam Haeretici vel inulti probant suis scriptis, suorumque, diffidijs* », *ibid.*, p. 212-213.

²³⁹ Cette insistance sur l'obscurité des Écritures aux fidèles est nouvelle : voir à ce sujet le paragraphe « *Non solum infidelibus sed fidelibus etiam obscura scriptura* », *ibid.*, p. 198.

²⁴⁰ Voir ici *ibid.*, p. 197-198.

²⁴¹ Dans l'ordre de l'argumentation, la preuve de l'obscurité des Écritures débouche d'emblée sur la défense du *ius interpretandi* pontifical : *ibid.*, p. 197.

l'eucharistie où Hosius insiste, après Érasme, sur les conflits internes au camp protestant²⁴², est ainsi dépassée de l'intérieur par un geste de généralisation critique, qui renvoie non seulement l'obscurité à la *somme* des passages obscurs, mais aussi à l'Écriture considérée *en tout*²⁴³. Significativement, les deux sources tridentines de la Révélation s'organisent désormais selon un très net rapport de subordination et d'hétéronomie : loin de s'affirmer comme un fondement indépendant – bien qu'incomplet – de la doctrine salutaire, la Bible ne devient elle-même « vivante » et « efficace » que dans et par la tradition de l'Église²⁴⁴. Cette tradition apostolique, dont Hosius précise les différentes composantes²⁴⁵, se définit comme l'« âme de l'Écriture » : elle est la lumière qui éclaire ses significations et le principe qui anime son efficacité salvifique. En dehors de celle-ci, la Parole de Dieu écrite demeure au mieux une « lettre morte », inintelligible et obscure, au pire un « nid d'hérésie », en proie à toutes les distorsions du jugement privé²⁴⁶. La captation du schéma spiritualiste, autour de l'opposition paulinienne des *tabulae lapidae* et de la *tabula viva*, sert alors la défense du décret conciliaire, selon une reprise de l'opposition lettre-esprit où la tradition non écrite de l'Église se substitue à la *Parole intérieure* des mystiques comme *principe d'illumination* des Écritures. L'adhésion d'Hosius à la *thèse interprétative* de l'insuffisance scripturaire²⁴⁷ opère en cela un forçage très net des décisions du concile : loin d'être une source complémentaire de la Révélation, la tradition vaut comme le fondement d'une autorité *exclusive* dans l'Église²⁴⁸. Contre la *Sola Scriptura* luthérienne, la polémique post-tridentine aura cédé de ce point de vue à la tentation d'un autre « réductionnisme » : *sola traditio*²⁴⁹.

2/ *La destination ecclésiale de la Bible*. Ayant établi la généralité de cette obscurité, Hosius s'attache ensuite à répondre au chef d'accusation de blasphème : comment peut-on tout à la fois insister sur l'imperfection de la Bible et reconnaître son auctorialité divine ? Ou, pour le dire autrement : comment peut-on affirmer l'insuffisance doctrinale de la Parole de Dieu écrite et proclamer en même temps la perfection de la Révélation divine *en général* ? Au-delà de l'invocation du « complément » oral et traditionnel du *verbum Dei*, la *Propugnatio* mobilise ici un

²⁴² *Ibid.*, p. 198, 204-205. Et sur la justification : *ibid.*, p. 202.

²⁴³ *Ibid.*, p. 197-198.

²⁴⁴ Voir notamment *ibid.*, p. 228-231, 369-371.

²⁴⁵ Notamment *ibid.*, p. 236, puis 306-315.

²⁴⁶ Sur cette dialectique de la vie et de la mort, qui oppose Église et Écriture, hérésie et catholicisme : voir *ibid.*, p. 209, 278. Cf. aussi S. Hosius, *De Expresso Verbo Dei*, *op. cit.*, f. M3^v-M34^r : « Veritas enim non est apud unum aliquem, sed apud omnes, hoc est in Ecclesia catholica, cui sanae scripturarum intelligentiae lux a Deo promissa est. »

²⁴⁷ Selon la définition donnée *supra*, chap. 3, §1.

²⁴⁸ On pourra y voir, si l'on veut, les résidus d'une influence érasmiennne. Voir à ce sujet les indications de Thomas P. Scheck, in Desiderius Érasme, *Erasmus's Life of Origen. A New Annotated Translation of the Prefaces to Erasmus of Rotterdam's Edition of Origen's Writings (1536)*, éd. T. P. Scheck, Washington, The Catholic University of America Press, 2016, p. 189-190.

²⁴⁹ Sur l'expression de ce réductionnisme, cf. les développements contemporains de Lindanus dans le premier livre de la *Panoplia*, *op. cit.*, p. 47 : « Universum Dei verbum Evangelicum non ex scriptura, sed doctrina Ecclesijs tradita colligendum »,.

argument fonctionnaliste : l'obscurité de l'Écriture n'est ni une carence, ni un défaut en soi, elle est seulement la conséquence accidentelle d'une diffusion aux laïcs qui contrevient tout à la fois à la destination originaire des textes canoniques, et au but explicite de leur auteur²⁵⁰. En effet, la Parole de Dieu n'a été ni composée ni conçue initialement dans l'intention d'être mise entre des mains profanes : de l'ordre de Moïse à l'ordre apostolique, l'Écriture a toujours conservé une vocation strictement ecclésiastique, pour servir aux prêtres de base textuelle – insuffisante *per se* – dans l'effort de réactivation de la tradition vivante des prophètes et des apôtres²⁵¹. Loin d'être un « blasphème » contre la Parole de Dieu, la thèse de l'obscurité des Écritures est donc la suite nécessaire de la vocation apostolique des lettres sacrées : cette obscurité est une *ruse* du Saint-Esprit pour garantir le monopole pastoral de l'Église et prévenir les hérésies qui naissent des lectures laïques des lettres sacrées²⁵². À cet égard, le traité *De expresso verbo Dei* retourne contre Brenz ses invocations de la *sola Scriptura* : où donc l'Écriture témoigne-t-elle *explicitement* de son intention d'être tenue pour la norme unique de la foi ?²⁵³

Chez Hosius, l'idée d'une médiation ecclésiastique de la Bible doit donc être prise dans toute la rigueur de sa littéralité : l'Écriture n'a *en soi* aucune destination publique ; elle n'existe, au sens strict, que dans et par sa transmission ecclésiastique²⁵⁴. Cette radicalisation marque un tournant de la polémique, et témoigne d'une stratégie très nette de réappropriation confessionnelle du motif de l'autorité de la Parole de Dieu. En portant une attention soutenue au contexte de rédaction des textes – notamment des épîtres pauliniennes –, Hosius, comme plus tard Lindanus ou Payva de Andrada²⁵⁵, contribueront ainsi à relativiser nettement la portée doctrinale des textes du canon, insistant partout sur le caractère circonstanciel et local des énoncés apostoliques. L'insistance sur cette relativité préparera à sa manière l'émergence d'une exégèse critique, attentive aux

²⁵⁰ S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 201.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 212. Voir sur ce point aussi les remarques de P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 307.

²⁵² S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 212.

²⁵³ C'est, de manière générale, l'une des forces de la *Propugnatio*, que d'avoir su pointer les contradictions des théologiens luthériens dans l'usage polémique du principe de la *sola Scriptura*. Outre l'argument sus-mentionné, Hosius insiste plus loin sur le cas de l'interprétation « consubstantialiste » de l'eucharistie où, contre Calvin, Brenz invoque l'autorité patristique : « Vides, Brenti, quemadmodum vestri contra vos telis pugnent Sacramentarii ?... », *ibid.*, p. 217. Hosius ne manque pas, par ailleurs, de souligner les dissensions internes au camp luthérien : controverse avec Osiander, avec Andreae, avec Flacius... (voir par exemple, *ibid.*, p. 202).

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 209, 278. L'opposition de la vérité de l'Église au supposé subjectivisme protestant structure, de manière générale, toute l'argumentation hosienne. La vraie « Parole de Dieu expresse » – voix de la tradition de l'Église – en vient à s'opposer par-là à l'Écriture même. Voir ainsi les conclusions du traité *De Expresso Verbo Dei*, *op. cit.*, f. K2^r : « Nam si minus docte, clare tamen, & perspicue demonstrasse videor, quantam ea res Ecclesiae Dei perniciem adferat, quod etiam imperitissimi quique, de expresso Dei verbo sibi iudicium usurpant. Simul & hoc ostendi, quod sit illud verbum Dei, quod tam clarum, tam perspicuum, tam expressum est, ut etiam absque scripturis disci possit a quamlibet rudibus, neque sit necesse credentibus in Christum de eo disputare, verum necesse sit firmiter in cordibus illud retinere, nec ut unquam elabatur, permittere. »

²⁵⁵ Sur Diogo Payva de Andrada, voir *infra*, §5.

spécificités historiques et aux difficultés philologiques de l'Écriture. Plusieurs dizaines d'années après Hosius, les théologiens arminiens ou les « philologues » libéraux reprendront ainsi ce *topos* de la circonstantialité des épîtres pauliniennes, pour contester les interprétations dogmatiques qui feraient de Paul un codificateur de la « vraie doctrine »²⁵⁶. Ni protestante, ni catholique l'exégèse critique paraît sous cette lumière comme la captation stratégique des *motifs secondaires* de la controverse confessionnelle : celui du droit d'interpréter d'un côté ; celui de l'imperfection scripturaire de l'autre. Ici encore, le fait de la concurrence confessionnelle et de la circulation polémique des idées aura primé sur toutes les filiations internes.

3/ *L'obscurité comme source des hérésies*. Toute cette argumentation sur l'obscurité scripturaire s'ordonne évidemment au raisonnement juridico-ecclésiastique sur les limites du *jus interpretandi*²⁵⁷. Plus encore que Brenz lui-même, c'est Vergerio qui est ici la cible du cardinal. Dans la préface de sa traduction des *Prolégomènes*, le Réformateur italien avait insisté en effet sur le droit des laïcs à lire et à interpréter la Bible, avec une ferveur qui dépassait sans doute l'intention première du théologien de Stuttgart²⁵⁸. Avec la *Propugnatio*, mais aussi avec le *Dialogus* qui paraît la même année, le monopole du droit d'interpréter constitue en retour le fétiche de l'argumentation hosienne. Reprenant à Pighius la radicalité de sa condamnation des lectures laïques de la Bible, Hosius généralise de ce point de vue l'association polémique de la *Hierarchia* : sortie du cadre de son contrôle ecclésial, la Bible se définit *de manière essentielle* par son rapport à l'hérésie. Loin d'être contingente et au fond amovible, le risque de l'erreur d'interprétation est inclus *par naissance* dans l'obscurité des Écritures²⁵⁹. Aucun « art d'interpréter », aucune compétence ni méthode, aucune précaution ni réserve ne peuvent donc éviter à l'Église les dérives hérétiques d'un régime de droit qui protégerait l'universalité des lectures de la Bible²⁶⁰. À cet égard, l'obscurité impose un seul expédient et une seule issue : le monopole du pape comme dépositaire légitime de la tradition non écrite, « *fatemur in Papatu veram esse scripturam sacram* »²⁶¹. La conclusion se résume en une formule aussi classique que lapidaire : « *Vox Ecclesiae, vox Dei* »²⁶².

²⁵⁶ Voir en particulier, *infra*, chap. 9, §2 et 4 ; chap. 12, §3 et 4.

²⁵⁷ Et plus loin, S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 305. Sur la question de la clarté de l'écriture et du *jus interpretandi* dans le *De Expresso Verbo Dei* (*op. cit.*), voir aussi les conclusions, f. K2^r.

²⁵⁸ P. P. Vergerio, *Precedentie alla Apologia della confessione*, *op. cit.*, f. A2^r-E2^r. Sur le statut respectif de Vergerio et Brenz dans la *Propugnatio*, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 95-98.

²⁵⁹ S. Hosius, *Propugnatio*, *op. cit.*, p. 39, puis 216-217.

²⁶⁰ Hosius oppose plus loin la foi chancelante et subjective des hérétiques à la *fides carbonaria* de la vraie Église : *ibid.*, p. 199. Sur le même thème voir aussi, *ibid.*, p. 229, 245.

²⁶¹ S. Hosius, *De Expresso Verbo Dei*, *op. cit.*, p. A3^r.

²⁶² « *Vox enim Ecclesiae, vox est Dei per illam loquentis* » : *ibid.*, f. N1^r.

4.4. La *Panoplia Evangelica* de Lindanus

Wilhelm Van der Lindt ne fait pas explicitement référence à la controverse de la *Confession de Wurtemberg* dans le titre de la *Panoplia*, parue à Cologne en 1559²⁶³. La portée polémique de l'ouvrage dépasse en outre le contexte immédiat du colloque de Worms, disséminant tout au long de ses cinq livres des références critiques à Luther, Zwingli, Calvin, ou Bucer²⁶⁴. Par la récurrence de ses thématiques, et par la cible directe de sa cinquième partie, la *Panoplia* constitue toutefois un évident prolongement de la controverse entre Brenz et Soto²⁶⁵. Dans le jeu de ces thématiques, la question de la clarté de l'Écriture paraît plutôt en retrait, notamment si l'on compare la *Panoplia* au traité contemporain d'Hosius²⁶⁶. L'ouvrage, rédigé en grande partie à Dillingen, se distingue en revanche par sa dimension quasi-encyclopédique, aussi bien pour sa maîtrise de la littérature de l'Église antique que par sa grande familiarité avec l'argumentation protestante. Sur bien des points, et malgré une intransigeance confessionnelle par ailleurs évidente, Lindanus concède ainsi aux Réformateurs certaines de leurs revendications *de méthode*, insistant nettement sur l'argumentation scripturaire ou limitant son usage de l'autorité patristique aux Pères des quatre premiers siècles²⁶⁷. La *Panoplia* est ainsi significative d'un tournant de la dispute où l'harmonisation des règles de la controverse s'opère simultanément par l'intégration protestante de l'*auctoritas patrum* et par l'insistance catholique sur l'argumentation scripturaire. Cette harmonisation ne va pas sans intention stratégique : si Brenz tentait tout au long de ses *Prolégomènes* de montrer combien les catholiques enfreignaient constamment « leur » règle de l'autorité patristique, Lindanus s'attache aussi, après Hosius, à recenser les infractions protestantes à la *sola Scriptura*²⁶⁸.

L'érudition et la rigueur qui prévalent dans la restitution du statut de la dispute servent ici la cause d'une démonstration centrée presque entièrement sur la défense de la tradition apostolique²⁶⁹. Lindanus entend non seulement prouver dans le détail

²⁶³ W. Lindanus, *Panoplia*, *op. cit.* Sur Lindanus, on pourra se rapporter à Petrus Theodorus Van Beuningen, *Wilhelmus Lindanus als inquisiteur en bisschop: Bijdrage tot zijn biografie, 1525-1576*, Assen, Van Gorcum, 1966. Sur la question spécifique de l'Écriture, comme pour Hosius, seules les études anciennes de P. Polman, *L'élément historique*, *op. cit.*, notamment p. 236-241, 338-341, pourront offrir quelques premiers éclairages. Sur la controverse avec Brenz, voir en outre M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 102-104.

²⁶⁴ En particulier dans le premier livre « *Evangelicae Panopliae sive de verbo Dei evangelico* », W. Lindanus, *Panoplia*, *op. cit.*, p. 1-50.

²⁶⁵ Le cinquième livre – « *Liber quintus, qui adversariorum argumentis contra superius demonstrata oppositis luculenta brevitae respondet* » – est largement centré sur la figure de Brenz, voir *ibid.*, en particulier p. 1-12 (la numérotation est reprise du début). Sur cet aspect, voir aussi M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 102-104.

²⁶⁶ Seul un développement – peu systématisé – revient, dans le troisième livre sur la question spécifique de l'*obscuritas scripturae*, W. Lindanus, *Panoplia*, *op. cit.*, p. 105.

²⁶⁷ P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 339-340.

²⁶⁸ Sur ce point, voir surtout le premier livre de la *Panoplia*, *op. cit.*, p. 1-50.

²⁶⁹ C'est notamment l'objet du deuxième livre « *De Verbo Dei evangelico Methodus atque argumentum* », qui introduit en outre une série de distinctions fines autour de la notion de tradition : *ibid.*, p. 50-94.

l'autorité et l'antiquité des institutions ecclésiastiques²⁷⁰, mais il s'attache surtout à montrer la récurrence des lieux scripturaires où l'Écriture même témoigne de son incapacité à fonder seule la légitimation des dogmes ou de la liturgie de l'Église²⁷¹. Si Soto ou Hosius avaient déjà nettement précisé la notion tridentine de « tradition apostolique », dont on rappellera que le concile ne déterminait nulle part le contenu²⁷², la *Panoplia* se distingue encore par la finesse des distinctions qu'elle opère au sein même de l'*auctoritas traditionis* : tradition apostolique, tradition ecclésiastique, traditions dogmatiques, traditions rituelles...²⁷³ Corrélativement, le traité fournit, sur la question de l'insuffisance matérielle des Écritures, les arguments systématisés de la Contre-Réforme²⁷⁴. Trois ans avant Cano et Payva de Andrada, l'évêque de Gand avait ainsi marqué un point de référence déjà définitif.

5. *L'Examen concilii tridentini de Chemnitz*

La *Panoplia* de Lindanus assure le point de jonction avec le second versant luthérien de la controverse contre Trente, et son point d'orgue littéraire : l'*Examen decretorum concilii tridentini* de Martin Chemnitz²⁷⁵. Le traité, réédité vingt-cinq fois, a été retenu par la postérité comme l'exposé critique le plus complet des décrets tridentins dans le luthéranisme²⁷⁶. Pourtant, ni le titre de l'ouvrage, ni l'ampleur de ses héritages ne doivent dissimuler l'intention initiale du théologien de Brunswick : c'est à nouveau dans une querelle circonstancielle – et contre un traité bien spécifique – que Chemnitz prend la plume dans le courant de l'année 1565²⁷⁷.

²⁷⁰ C'est notamment l'objet des troisième et quatrième livres – les plus long de l'ouvrage. Lindanus y argumente en faveur de l'origine apostolique des dogmes et de la liturgie de l'Église romaine : *ibid.*, p. 98-522.

²⁷¹ P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 339-342.

²⁷² Voir *supra*, chap. 3, §7.

²⁷³ W. Lindanus, *Panoplia*, *op. cit.*, p. 50-97, et en particulier p. 52.

²⁷⁴ La démonstration de l'insuffisance de l'Écriture occupe tout le premier livre, dont le sous-titre indique significativement : « verbum Dei non esse Scripturam solam », *ibid.*, p. 1.

²⁷⁵ Martin Chemnitz, *Examen decretorum concilii Tridentini, in quo ex sacrae scripturae norma collatis etiam orthodoxis verae et purioris Antiquitatis testimoniis ostenditur qualia sint illa Decreta, et quo artificio sint composita*, [Wittenberg], s.n., 1566. La dernière partie est publiée en 1573. La jonction avec la *Panoplia* se justifie par l'importance de Lindanus parmi les cibles critiques de l'*Examen* : voir directement *infra*.

²⁷⁶ Sur l'*Examen*, et la question de l'Écriture, voir notamment James R. A. Merrick, « *Sola scriptura* and the *regula fidei* : the Reformation Scripture Principle and Early Oral Tradition in Martin Chemnitz' Examination of the Council of Trent », *Scottish Journal of Theology* 63/3 (2010), p. 253-271 ; R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz*, *op. cit.* ; Arthur Carl Piepkorn, « Martin Chemnitz' views on Trent: The Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini », *Concordia Theological Monthly* 37 (1966), p. 5-37. Pour une analyse plus doctrinale, on pourra voir aussi F. Kramer, « Chemnitz on the Authority of Sacred Scripture », art. cité, p. 165-175. Cf. dans une perspective générale, et au-delà de l'*Examen* : Thomas Kaufmann, « Martin Chemnitz (1522-1586), Zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci », art. cité, p. 183-254.

²⁷⁷ La préface de l'*Examen* revient elle-même sur le contexte de sa rédaction : voir la « praefatio », M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 1-3. Pour les étapes et la chronologie de la controverse de Chemnitz avec les jésuites, voir notamment A. C.

La controverse trouve son point de départ cinq ans plus tôt, dans la publication d'un catéchisme réformé, publié en 1560 par Johannes Monheim (Monhemius), un disciple revendiqué d'Érasme, alors à la tête de l'académie de Düsseldorf²⁷⁸. L'importante diffusion de l'ouvrage dans les territoires du Saint-Empire contraint l'université de Cologne, dominée depuis une dizaine d'années par les théologiens jésuites, à produire une réfutation du *Catéchisme*, la *Censura et docta explicatio errorum catechismi Ioannis Monhemii*, qui sort des presses de Cholinus la même année²⁷⁹. Cette censure s'ouvre sur une longue section « *sacra scriptura non esse passim ab omnibus legendam* »²⁸⁰, où les arguments de Soto, Hosius et van der Lindt sont synthétisés dans la répudiation d'un droit de lecture laïc, qui ne faisait pourtant l'objet d'aucun développement spécifique dans le *Catéchisme* de Monheim²⁸¹. La section inaugurale revient ainsi sur les « difficultés et ténèbres » de l'Écriture²⁸², à l'appui d'un imposant inventaire des sources patristiques et médiévales sur la question²⁸³.

Si le duc Guillaume V de Jülich interdit formellement à Monheim de réagir à la censure de l'université de Cologne, la parole de réplique est en revanche donnée depuis Düsseldorf par un auteur anonyme, rédigeant sous le pseudonyme d'Artopoeus²⁸⁴, puis par un ancien prêtre catholique, converti au luthéranisme en 1550, Hermannus Hamelmann, qui écrit une *Resolutio* parue dans le courant de l'année 1561²⁸⁵. Saisissant l'occasion d'entrer en controverse avec l'ordre le plus influent de la Contre-Réforme dans l'Empire, Martin Chemnitz répond à son tour à la *Censura* dans une synthèse critique des « principaux chapitres de la théologie jésuite » : les *Theologiae iesuitarum praecipua capita*, publiés à Leipzig en 1563²⁸⁶. En réaction à la préface de la *Censure*, le traité s'ouvre sur un chapitre « *De Scriptura Sacra* »²⁸⁷, dont la première partie de l'*Examen* reprendra pour une part les développements critiques.

Piepkorn, « Martin Chemnitz' views on Trent », art. cité, p. 11-20. La publication de l'*Examen* s'échelonne de 1566 à 1573.

²⁷⁸ Johannes Monheim, *Catechismus, in quo christiana religionis elementa sincere simpliciterque explicantur* [Düsseldorf, Oridryus et Busius, 1560], Bonn, E. Weber, 1847.

²⁷⁹ *Censura et docta explicatio errorum catechismi Ioannis Monhemii*, Cologne, Cholinus, 1560.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 7-24.

²⁸¹ Le traité ne consacre aucun point à la question de l'Écriture : le catéchisme s'ouvre d'emblée sur l'article *de Deo*.

²⁸² *Censura et docta explicatio, op. cit.*, p. 12-13.

²⁸³ En particulier *ibid.*, p. 13-24.

²⁸⁴ Henricus Artopoeus, *Ad theologastorum Coloniensium censura responsio, pro defensione catechismi Joanni Monhemii, praeceptoris sui, conscripta*, Grenoble, Duromontanus, 1561

²⁸⁵ Hermannus Hamelmann, *Resolutio duodecimi articuli in censura theologorum Coloniensium de catechismo M. Johannis Monhemii*, Bâle, Neukirch, 1561. Sur la *Responsio*, voir A. C. Piepkorn, « Martin Chemnitz' views on Trent », art. cité, p. 13.

²⁸⁶ Martin Chemnitz, *Theologiae iesuitarum praecipua capita, ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae Anno 60. edita est*, Leipzig, s.n., 1563. Martin Chemnitz était par ailleurs en contact étroit avec Hermannus Hamelmann : voir à ce sujet A. C. Piepkorn, « Martin Chemnitz' views on Trent », art. cité, p. 13. Sur l'ouvrage lui-même, voir *ibid.*, p. 13-15.

²⁸⁷ Le traité de 1563 offre donc l'un des tous premiers exemples de développement, dans le luthéranisme, d'une « doctrine de l'Écriture » constituée avant et séparément des principaux lieux

L'intervention de Chemnitz assure l'internationalisation rapide de la controverse : Diogo Payva de Andrada, théologien portugais de l'université de Coimbra, membre actif des dernières sessions du concile de Trente²⁸⁸, réfute à son tour la réfutation en publiant ses *Dix livres des Développements Orthodoxes* (1564)²⁸⁹. La première partie de l'*Examen concilii tridentini* paraît quelques mois plus tard, en suivant une organisation des matières qui joint à l'exposé des décrets tridentins une réfutation essentiellement articulée sur l'ordre de l'argumentation du traité de Payva de Andrada. De fait, la valeur exemplaire que Chemnitz confère à l'ouvrage n'est ni dissimulée ni restreinte, et dès sa préface, l'*Examen* se présente explicitement comme une réponse aux *Orthodoxae explicationes*²⁹⁰. Au-delà des visées généralistes du traité, ce contexte aura imposé un certain nombre de choix d'écriture importants.

1/ Au regard des *Praecipua Capita*, l'*Examen* opère d'abord un élargissement assumé des cibles polémiques : c'est Rome, et non plus Cologne, qui est visée par l'ouvrage de 1566. La préface revient ainsi sur la chronologie et les intentions de la publication, et retrace les étapes d'une controverse qui marque une succession graduée des adversaires, des jésuites du Saint-Empire à la plume du théologien de Coimbra²⁹¹. Chemnitz remonte alors la hiérarchie des autorités « doctorales » dans l'Église romaine, en suivant un geste de généralisation qui renforce l'autorité normative des disputants autant qu'il rend possible l'actualisation de la doctrine tridentine au contact des dernières innovations de la controverse. L'effort de restitution historique du contexte de la rédaction est par là assorti à une subtile négation des divergences *internes* aux différents ordres de la confession rivale : Payva de Andrada, qui n'est pas jésuite, se révèle en fait comme le meilleur apologiste de la Compagnie de Jésus²⁹², dont Johannes Alber d'Ingolstadt apparaissait en comparaison comme un défenseur plutôt modéré²⁹³. Derrière l'accusation de couardise adressée aux théologiens de la « Société de Jésus » – qui « fuient le combat », rendent leurs positions « ambiguës » ou refusent d'exposer leurs thèses en public²⁹⁴ –, la préface de l'*Examen* pointe alors la *centralisation* de l'Église de Rome : les jésuites, bras armés du pape, apparaissent comme la simple

de la doctrine chrétienne. Il est important de noter que cette première apparition est essentiellement négative : ce n'est pas la vérité luthérienne de l'Écriture que Chemnitz expose et justifie dans ce texte, mais l'erreur de la doctrine qu'il prête aux jésuites.

²⁸⁸ A. C. Piepkorn, « Martin Chemnitz' views on Trent », art. cité, p. 16.

²⁸⁹ Diogo Payva de Andrada, *Orthodoxarum Explicationum Libri Decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur*, Cologne, Cholinus, 1564.

²⁹⁰ M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, op. cit., p. 2.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 1-3.

²⁹² Chemnitz rappelle que l'intervention de Payva de Andrada inclut une apologie de la Compagnie de Jésus : *ibid.*, p. 3.

²⁹³ *Ibid.*, p. 2-3.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 3.

avant-garde en trompe l'œil de la Curie²⁹⁵. Par contraste, Chemnitz insiste sur l'autorité dont Payva de Andrada fut investi au concile, en rappelant au passage que le théologien portugais reconnaissait lui-même avoir rédigé son ouvrage à la suite d'une « commande » expresse de l'autorité pontificale²⁹⁶. Les *Développements orthodoxes*, objet de l'*Examen*, assument ainsi fonction d'exposé autorisé de la doctrine romaine, et la réfutation de l'ouvrage par Chemnitz s'élève en retour comme une réfutation officielle du concile lui-même²⁹⁷. La professionnalisation de la polémique s'affirme ainsi dans la volonté des protagonistes de dépasser constamment le cadre seulement circonstanciel des premières controverses, pour hisser le débat au niveau d'une confrontation directe avec les instances doctrinales suprêmes de l'adversaire : précisément pour marquer le caractère *officiel, autorisé* des ouvrages réfutés²⁹⁸. Ici encore, l'orthodoxie se construit aussi dans le miroir de l'autre : dans la place et le statut que l'adversaire de controverse consent à conférer à son interlocuteur dans la hiérarchie des adversités.

2/ Loin de relativiser entièrement la portée des doctrines jésuites, l'esquisse de cette hiérarchisation renforce en un sens l'autorité de la Compagnie de Jésus, que Chemnitz s'attache à présenter comme le *bras armé* – le versant polémique – de la théologie tridentine. Les grands lieux communs de la controverse anti-jésuite se mettent ainsi en place dans l'*Examen*, au moment même où les universités catholiques de l'Empire, sous l'influence notamment de Canisius, deviennent entièrement acquises à l'ordre d'Ignace de Loyola²⁹⁹. Si Chemnitz insiste à cet égard sur la nouveauté de la Compagnie, c'est pour mieux en marquer la fonction essentiellement conjoncturelle et instrumentale : les jésuites forment une « secte créée tout récemment par le Pontife Romain pour détruire les Églises qui embrassent le pur enseignement de l'Évangile »³⁰⁰. L'origine pontificale de l'institution est soulignée, en même temps que le ressort essentiellement négatif et belliqueux de

²⁹⁵ Chemnitz l'explique notamment par l'usage de la métaphore théâtrale, les dernières pièces de la « farce » ayant vu l'apparition de nouveaux acteurs, à la suite de la démission des jésuites : *ibid.*, p. 2.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 2 : « Tandem ex synodo Tridentina orator magniloquus, iesuitarum fabulam acturus prodiit, IACOBUS PAYVA Andradius Lusitanus : qui in Epistola nuncupatoria illos quorum autoritas in concilio Tridentino praecipua fuit, sibi hortatores fuisse narrat, ut libellum meum de Iesuitarum Theologia profligandum susciperet ».

²⁹⁷ *Ibid.* : « Ego vero inde colligo, non tam Jesuitarum rationem habitam fuisse a patribus Concilii, quam quod per Andradium, tanquam idoneum concilii interpretem, voluerint explicationes decretorum suorum inter homines spargere : id quod etiam titulus, orthodoxarum explicationum de controversis religionis capitibus non obscure indicare videtur. »

²⁹⁸ Outre les références sus-mentionnées, Chemnitz s'attache à montrer plus loin qu'Andrada a rédigé le premier jet de ses *Développements orthodoxes* à Trente même, durant le Concile : *ibid.*, p. 8-10.

²⁹⁹ Pour un aperçu général, on pourra se rapporter aux ouvrages de John W. O'Malley, *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2014, en particulier p. 20-54, ou à Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. Sur Canisius : James Brodrick, *Saint Peter Canisius, op. cit.*

³⁰⁰ M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini, op. cit.*, p. 1 : « ...ut secta illa, quae nuper admodum in perniciem Ecclesiarum, quae puram Evangelii doctrinam amplectuntur, a Pontifice Romano creata esse scribitur... »

ses motivations. Ainsi la préface de l'ouvrage consacre-t-elle un long excursus historique qui reprend, presque sans modification, le récit des origines et de l'expansion de la « Société de Jésus » déjà exposé en 1562 dans les *Praecipua Capita*³⁰¹. On remarquera ici tout ce qui sépare l'histoire très largement symbolique et apocalyptique de Luther du récit chemnitzien, qui laisse précéder ses développements polémiques d'une longue séquence strictement factuelle sur les étapes historiques de la fondation de la Compagnie³⁰². Le reflux du thème apocalyptique – où l'origine des confessions rivales est directement référée à l'action du diable – témoigne d'un nouveau souci identitaire, qui se forge désormais dans l'acceptation du caractère *durable* de la rivalité des confessions. De manière générale, l'*Examen* atteste partout cette volonté de repositionner l'Église luthérienne dans le jeu de la concurrence des héritages, insistant tout à la fois sur la nouveauté de la doctrine papiste des traditions apostoliques³⁰³, et sur la conformité patristique des enseignements de la confession de Luther³⁰⁴. Une contre-doctrine de la tradition en émerge, qui occupe dans l'*Examen* une section à part, directement située dans le prolongement de l'exposé sur la nature de l'Écriture Sainte³⁰⁵. Au centre de cette compétition confessionnelle pour la *vera traditio* se situe l'idée même de concile, dont l'ouvrage établit dès la préface les critères d'authenticité³⁰⁶. Dans l'ordre de ces critères, le principe de conformité à l'Écriture s'impose évidemment comme le signe de reconnaissance ultime, par contraste avec l'argument d'autorité revendiqué par le « synode » de Trente³⁰⁷. En retour, l'élaboration du test scripturaire fonde un « droit d'examen » qui vaut par avance comme une liberté de critique des décisions tridentines³⁰⁸. En justifiant dans son principe la légitimité même de son entreprise, l'*Examen* fixe donc un rapport de

³⁰¹ *Ibid.*, p. 3-8. Pour les *Praecipua capita* (*op. cit.*), voir « De origine iesuuitarum et quo consilio secta illa recens instituta sit », f. B1^r-B5^v.

³⁰² M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 3-8.

³⁰³ Et, paradoxalement aussi, sur leur affinité avec les traditions des « pharisiens » : « De similitudine et affinitate traditionum Pontificiarum, cum Pharisaeicis & Thalmudicis », *ibid.*, p. 57-66.

³⁰⁴ Dans la version originale, l'*Examen* lui-même est précédé d'une « narratio de synodo Nicena », *ibid.*, f. B1^r-C2^v. Sur les conciles et la tradition, voir en outre la fin de la *praefatio* : *ibid.*, p. 11-15 ; et le deuxième chapitre sur la notion de tradition : *ibid.*, p. 296-425.

³⁰⁵ *Ibid.* Chemnitz y repère 7 *genera traditionum* authentiques, et une imposture : celle de la tradition apostolique.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 10-15.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 10-11 : « Est quidem conciliorum saluberrima autoritas in Ecclesia, sicut Augustinus recte inquit, si scilicet secundum regulam et normam sacrae Scripturae iudicet : & quando sententiam suam ex certis & perspicuis Scripturae testimoniis probant, debet illis Ecclesia, tanquam voci coelesti, summa cum reverentia obedientiam. »

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 13 : « Hanc inquisitionem voce divina Ecclesiae concessam & mandatam, nulla creatura, vel debet vel potest inhibere, aut damnare. » Chemnitz accuse les pères conciliaires d'avoir délibérément omis de mentionner les sources et la méthode de leurs argumentations théologiques, d'où une difficulté accrue de l'examen critique lui-même. On voit ici les mutations que subira plus tard le terme de « critique », d'une critique *par* la Bible des doctrines et des interprétations humaines à une critique *de* la Bible au sens d'un examen de son authenticité et de son intégrité. Voir à ce propos nos remarques *infra*, chap. 9, §1.

subordination qui informera durablement l'ordonnement des trois grandes entrées de la question conciliaire : *Écriture, tradition, Église*.

5.1. Le *status causae* de la controverse

Cette insistance préliminaire sur l'histoire de l'Église fait aussi écho à un intérêt renforcé pour l'histoire des controverses, dont le récit ouvre l'exposé des principaux articles de l'*Examen*³⁰⁹. Chemnitz se remarque ici par sa grande maîtrise de la littérature de controverse, aussi bien que par sa sensibilité aux dynamiques internes de l'argumentation catholique. De toute évidence, l'intention de cette érudition n'est ni exclusivement polémique ni exclusivement identitaire, et la restitution des éléments historiques de la controverse sert aussi une fonction didactique, notamment pour clarifier, avant toute analyse plus conceptuelle, les grandes lignes de démarcation doctrinale³¹⁰. La deuxième section « *de traditionibus* » débute ainsi par un rappel des arguments de la réaction catholique à la Réforme, et souligne une évolution de la stratégie apologétique, qui se serait faite jour, au tournant du concile de Trente, avec l'invention de la doctrine de la tradition non écrite :

Il est utile de rappeler au lecteur comment le statut de la dispute a changé peu à peu. En effet, dans les premières batailles des papistes contre Luther, ce qui ne pouvait être prouvé par aucun témoignage de l'Écriture était défendu par l'idée que les choses que l'Église décrétait avaient autant de force et d'autorité que celles dont il était certain, par l'Écriture, qu'elles avaient été révélées divinement. Par conséquent, beaucoup de choses étaient alors disputées concernant l'autorité de l'Église, l'étendue du pouvoir du pape, les coutumes ecclésiastiques etc. Ce sont ces lieux que Johannes Eck a mis en avant, dans son *Enchiridion*, contre Luther. Plus tard, néanmoins, on réalisa que ces lieux communs, soit ne pouvaient pas soutenir à eux seuls le grand poids de l'édifice pontifical, soit qu'il était trop laborieux de les défendre s'ils étaient attaqués avec des arguments scripturaires solides. Par là, on découvrit finalement un chemin beaucoup plus court pour inventer la querelle des traditions non écrites des apôtres. Ils [les catholiques] imaginèrent ainsi que beaucoup de choses qui sont nécessaires à la foi et aux mœurs ont été transmises par les apôtres, choses qui ne sont pas contenues dans l'Écriture. Et ils ajoutèrent bientôt un nouvel axiome : que les choses qui sont transmises et observées dans l'Église romaine sans pouvoir être prouvées par un quelconque témoignage de l'Écriture sont ces choses mêmes qui ont été délivrées de vive voix par les apôtres, sans être contenues dans des textes.³¹¹

³⁰⁹ Pontien Polman notait déjà la supériorité de Chemnitz sur ce plan : *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 234-244.

³¹⁰ Ce sera par la suite une méthode courante de revenir sur l'histoire de la controverse pour éclairer son *status causae* : voir à ce sujet, *infra*, chap. 7, §6.

³¹¹ M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 297-298 : « Et utile est lectorem commune facere, quomodo paulatim mutatus sit status disputationis. In primis enim Pontificiorum contra Lutherum certaminibus, ea quae nullis Scripturae testimoniis probari poterant, ita defendebantur, quod illa quae Ecclesia statueret, parem haberent vim & autoritatem, cum iis quae ex Scriptura certo constaret divinitus esse patefacta. Multa igitur extant tunc disputata de autoritate Ecclesiae, de plenitudine potestatis Papae, de consuetudinibus Ecclesiasticis, &c. Hi enim sunt loci, quos Eccius in suo Enchiridio, in prima fronte, tanquam in acie contra Lutherum constituit. Postea vero deprehensum est, Locos istos communes, vel non posse sustinere tantam molem structurae

Dans la polémique protestante, ce récit de la mutation des stratégies apologétiques de Rome fera longtemps autorité, motivant notamment l'émergence d'un *locus de traditione* qui se logera au cœur du premier livre des grandes sommes de l'orthodoxie luthérienne³¹². Et de fait, si l'*Examen* fournit assurément un apport considérable à la théologie ultérieure par sa formalisation précoce de la doctrine de l'Écriture, sa postérité tient peut-être d'abord à la force de sa réflexivité sur le *status causae* des polémiques. Cette réflexivité, en vérité, construit et fige son objet autant qu'elle en restitue l'état actuel ; sur bien des points, Chemnitz apparaîtrait presque comme l'inventeur critique d'une *orthodoxie romaine* dont il dénonce en même temps les effets théologiques. Sans doute forcée dans son principe, cette orthodoxie « en négatif » sera pourtant adoptée sur certains points par l'orthodoxie officielle, dans le jeu d'un durcissement des lignes confessionnelles qui imposait parfois une surenchère d'arguments hétéroclites, *pro* et *contra*.

À cet égard, le récit de l'émergence de la doctrine tridentine des traditions apostoliques me paraît moins décisif qu'un autre apport de l'*Examen* : celui de la différenciation claire des doctrines de l'*obscurité* et de l'*insuffisance* de l'Écriture, que le théologien de Brunswick prête ici à ses adversaires catholiques, bien avant son assimilation effective par la polémique post-tridentine³¹³. Déjà formulée dans les *Praecipua Capita* en 1563³¹⁴, la distinction structure le chapitre « *de Scriptura Sacra* » de l'ouvrage de 1566, où elle résume les lignes directrices d'une argumentation catholique que Chemnitz s'attache par la suite à réfuter. La dispense des « citations » de l'adversaire commande alors la restitution abrégée d'une « somme de leur propos » :

Plutôt que de réciter longuement les outrages de chaque papiste contre l'Écriture sacrée, revenons à la somme de leurs propos : ils affirment que l'Écriture sacrée n'est pas le canon, la norme, l'instrument de mesure ou la règle à partir desquels toutes les disputes sur les matières de la foi doivent être examinées. Et ils l'affirment pour deux raisons :

1/ parce que l'Écriture est insuffisante, du fait qu'elle ne contient pas tout ce qui est nécessaire et suffisant à la foi et à la vie pieuse ;

Pontificiae, vel certe nimis laboriosum esse eos defendere, si firmis ex Scriptura argumentis oppugnentur. Tandem igitur ut magis compendiaria via, inventa est disputatio de traditionibus Apostolorum non scriptis. Fingunt enim multa, quae ad fidem moresque vivendi necessaria sunt, ab Apostolis tradita esse, quae in Scriptura non comprehenduntur. Et mox attexunt aliud *axioma* : Ea quae in ecclesia Romana traduntur & observantur, quae nullo Scripturae testimonio probari possunt, esse illa ipsa quae ab Apostolis viva voce sunt tradita, & scriptis non comprehensa. »

³¹² Voir ici encore, *infra*, chap. 7.

³¹³ Chez Cano (dans les *De Loci theologicis*, voir *infra*, chap. 5, §7) ou Canisius (*Summa doctrinae christianae, op. cit.*), cette distinction est bien présumée : elle n'est toutefois ni explicitée, ni même clairement perçue comme une différence des *modes* d'argumentation sur l'imperfection de l'Écriture.

³¹⁴ M. Chemnitz, *Theologiae iesuuitarum praecipua capita, op. cit.*, f. B6^v.

2/ parce que même dans ce qu'elle contient, elle est trop obscure ou ambiguë, comme un nez de cire, ou la règle de plomb de l'édifice de Lesbos.³¹⁵

Sous la plume de Chemnitz, l'*alternative* implicite de Trente est ainsi devenue une *conjonction* assumée : loin d'être exclusives l'une de l'autre, les thèses de l'obscurité et de l'insuffisance scripturaires sont en fait soutenues simultanément, comme deux voies d'argumentations parallèles, par ceux qui entendent dénier la perfection de l'autorité normative de la Bible.

En négatif, l'*Examen* fixe ainsi un repère doctrinal, sur lequel s'établira la controverse catholique dans les dernières décennies du seizième siècle. De fait, si l'indécision demeurerait encore chez Hosius, Lindanus ou Payva de Andrada, la génération ultérieure des polémistes, à commencer par Bellarmin lui-même, reconnaîtront effectivement *tout ensemble* le caractère obscur *et* la nature incomplète des textes canoniques, en réservant à chacune des deux thèses un développement séparé³¹⁶. Après les indécisions du concile, le résumé critique de Chemnitz aura ici suggérer la voie qu'il entendait dénoncer.

Au-delà de cette reconnaissance de principe, la question de la clarté de l'Écriture demeure assez peu développée dans l'*Examen*, suivant l'ordre d'une argumentation qui, dans les *Orthodoxae explicationes*, demeurerait centrée sur la thèse de l'insuffisance matérielle des textes canoniques. Dans la section consacrée au « *testimonia veteris ecclesiae de scriptura* »³¹⁷, Chemnitz reconnaît ainsi :

Il y a, au-delà de cela [la question de la complétude doctrinale des Écritures], deux autres lieux communs des papistes, à savoir celui de l'incertitude ou ambiguïté, et celui de l'obscurité des Écritures. Mais, dans ceux-ci, mon adversaire Andrada ne veut pas s'engager. En effet, il concède que rien n'est plus vrai, plus certain, plus solide et plus immuable que l'Écriture sacrée, et que, partout où l'Écriture transmet des dogmes et préceptes, elle est certaine et pas du tout ambiguë.³¹⁸

Immédiatement à la suite, l'*Examen* dresse toutefois un long inventaire des arguments patristiques – le premier de cette ampleur, dans l'apologétique protestante –, sur la question spécifique de la clarté scripturaire³¹⁹. Le *De doctrina christiana* d'Augustin y occupe évidemment une place de choix, à côté des citations

³¹⁵ M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 32 : « Et ne recitandis singulorum Pontificiorum in Sacram Scripturam contumeliis longior sim, summa huc redit, sacram Scripturam non esse canonem, normam, amussim, seu regulam, ad quam omnia quae de rebus fidei disputantur, sint exigenda : idque propter duas potissimum causas : 1. Quia sit insufficiens, non complectens omnia quae ad fidem & vitae pietatem necessaria sunt & sufficiunt. 2. Quia etiam in illis quae complectitur, sit obscura & ambigua tanquam nasus cereus, aut quasi plumbea Lesbiae aedificationis regula. » Sur la règle de plomb, cf. *supra*, chap. 3, §5.2.

³¹⁶ Sur l'argumentation de Bellarmin, voir *infra*, chap. 7, §2.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 198-218.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 214 : « Sunt praeterea duo alii loci communes Pontificiorum, de incertitudine scilicet seu ambiguitate, et de obscuritate Scripturae : sed illos adversarius meus Andradius non vult ingredi. Concedit enim Scriptura sacra nihil esse verius, certius, firmiter & immutabiliter ; & ubi dogmata seu praecepta tradit Scripturam esse certam, & minime ambiguam. »

³¹⁹ *Ibid.*, p. 215-218.

empruntées à Ambroise, Chrysostome, Cyrille d’Alexandrie ou Lactance³²⁰. Plus loin, la dernière section du premier chapitre, *de interpretatione Scripturae*³²¹, fournit en outre les grands éléments de l’argumentation déductive, où la contestation de la censure pontificale se renforce par ce constat de l’universalité du « don de l’interprétation » dans l’Église³²². La réfutation du décret tridentin se construit alors dans un développement en deux temps, justifiant d’abord l’intelligibilité essentielle de la Bible pour les laïcs, puis son interprétabilité particulière pour les clercs, suivant la distinction scripturaire des passages clairs et des passages obscurs³²³. Les premiers contiennent les paroles divines, transcrites en des mots si transparents « qu’ils ne requièrent aucune interprétation fouillée, mais qu’ils s’interprètent eux-mêmes »³²⁴, constituant un « accès ouvert pour les doctes et pour les indoctes. »³²⁵ Ces passages contiennent par ailleurs « toutes ces choses qui définissent la foi et les mœurs »³²⁶, si bien que l’utilité d’une lecture profane de la Bible est confirmée dans son principe par ce noyau d’intelligibilité qui renferme en lui-même toute la doctrine salutaire.

Au-delà de ce noyau, Chemnitz reconnaît sans réserve l’existence de « beaucoup de passages difficiles et obscurs, dont le sens ne peut être saisi facilement par tout le monde »³²⁷. L’autorité de l’interprète s’affirme alors dans l’espace de ces obscurités : leur l’intelligence est un don qui, comme celui de la « guérison, des miracles, et des langues, n’est pas commun à tous »³²⁸. Pour autant, la restriction du droit d’interpréter ne justifie pas l’institution d’une censure. Le recensement ultérieur des « clés de l’interprétation » (ne pas se fier à sa propre sagesse, s’accorder à l’analogie de la foi, accueillir l’illumination intérieure du Saint-Esprit) témoigne en négatif de l’arbitraire des revendications pontificales³²⁹.

5.2. Tradition légitime et traditions « papistes »

La brièveté des développements de l’*Examen* sur la question de la clarté de l’Écriture contraste avec l’attention que Chemnitz porte à la notion de tradition, dont l’analyse occupe un chapitre à part, directement après la première section *De Scriptura Sacra*³³⁰. Cet effort déployé pour refonder, à partir de l’héritage

³²⁰ *Ibid.*, p. 216-218.

³²¹ *Ibid.*, p. 280-296.

³²² *Ibid.*, p. 282 : « ...Deus voluit in Ecclesia donum extare interpretationis... »

³²³ *Ibid.*, p. 281-282.

³²⁴ *Ibid.*, p. 281 : « Et multi sane in Scriptura loci, sunt planis & perspicuis verbis expositi, qui interpretatione procul petita non indigent, sed se ipsos explicant... »

³²⁵ *Ibid.* : « ...accessus patet & doctis & indoctis. »

³²⁶ *Ibid.*, p. 282 : « Et in his, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia quae continent fidem moresque vivendi. »

³²⁷ *Ibid.* : « Sunt vero praeterea multae difficiles et obscurae sententiae in Scriptura, quarum sensus non potest a quovis primo statim aspectu deprehendi. »

³²⁸ *Ibid.* : « ...quae sicut donum sanationum, miraculorum, et linguarum non est commune omnibus... »

³²⁹ *Ibid.*, p. 282-283.

³³⁰ « De traditionibus », *ibid.*, p. 296-425.

patristique, un concept *dynamique* de tradition, subordonné à la vérité de l'Écriture et centré sur l'idée d'une transmission continue de la doctrine chrétienne dans l'Église, aura des effets importants, en contribuant notamment à opérer une très nette « textualisation » de la question de la perfection biblique, déplaçant l'attention sur la matérialité textuelle du format scripturaire, autour du récit de l'origine et des motivations divines de l'Écriture³³¹. De ce point de vue, on ne s'étonnera pas que la cible de Chemnitz soit ici Lindanus, dont l'historicisation critique des lettres sacrées, et notamment des épîtres pauliniennes, avait, on l'a vu, motivé en retour une attention soutenue au contexte historique des textes canoniques³³².

Dans l'*Examen*, cette attention s'articule autour du thème *de causa et usu Scripturae*, à propos duquel Chemnitz entend justifier par l'histoire la supériorité du format écrit, contre la fragilité des transmissions orales de la Révélation³³³. Comme nous l'avons vu, l'émergence de ce motif réagit à la construction catholique d'une contre-histoire de l'Écriture, qui justifiait expressément l'imperfection scripturaire par la nature circonstancielle des textes bibliques, en insistant notamment sur l'existence, en Dieu, d'une *intention délibérée* d'incomplétude³³⁴. La bataille autour des motifs de la rédaction de la Bible s'accompagne alors d'un double-argument, que l'*Examen* déploie ici tout à la fois pour affirmer la supériorité de la Parole écrite sur la Parole orale, et réfuter l'idée d'une destination seulement circonstancielle et si l'on peut dire oésotérique des Écritures sacrées.

1/ Le premier touche à l'*histoire de la Révélation*, qui fait l'objet d'une attention renforcée, notamment dans le deuxième point du premier chapitre³³⁵. Revenant, depuis les temps de la Genèse, sur l'« origine, l'occasion, et les raisons des Écritures »³³⁶, Chemnitz souligne d'entrée le primat chronologique de la révélation orale. Tout au long des « 2454 années » qui ont précédé l'institution de la Loi au Sinaï³³⁷, l'Esprit Saint a accompagné Adam, Noé ou Abraham par une expression directe et personnelle de ses commandements et promesses, par-delà les infidélités successives de Caïn, Terah ou du peuple de l'Exode³³⁸. Ce primat de l'oralité ne valait pas pour autant supériorité. Ainsi la Parole de Dieu, manifestée sous une forme pure et parfaite aux patriarches, a-t-elle été rapidement corrompue dans le passage des générations, soit par la dispersion des hommes sur la terre, la

³³¹ Sur la question dans les sommes théologiques du premier seizième siècle, voir *infra*, chap. 7, §5.

³³² Sur la critique de l'argument de Lidanus, voir notamment M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 52, 116-118. Cf. *supra*, §4.3.

³³³ Voir notamment la section « De origine, causa et usu Scripturae veteris Testamenti », *ibid.*, p. 35-56.

³³⁴ Voir notamment, pour Hosius, *supra*, §4.4

³³⁵ M. Chemnitz, *Examen concilii tridentini*, *op. cit.*, p. 35-48.

³³⁶ *Ibid.*, p. 35 : « Tota haec disputatio de sacra Scriptura, videtur mihi non posse simplicius et rectius explicari, quam si constitueretur de prima sacrae Scripturae origine, qua occasione, propter quam causam, et in quem usum, primum instituta & tradita sit a Deo. »

³³⁷ Le chiffre est avancé en *ibid.*, p. 39.

³³⁸ *Ibid.*, p. 36-39. Chemnitz insiste constamment sur la précocité de ces trahisons : de fait, Dieu est obligé de produire continuellement de nouvelles révélations orales pour parer aux défections ou aux oublis de l'âme humaine.

diversité des langues, et la faiblesse de la raison, soit par les tentations du diable ou la perversité de la nature humaine³³⁹. La sainte doctrine, objet propre de la Révélation, n'est donc conservée que de manière imparfaite et incertaine dans son format oral, l'absence de support fixe favorisant les manipulations délibérées ou les omissions progressives³⁴⁰.

La tradition non écrite, comprise comme processus de transmission générationnelle des vérités de la foi, se laisse ainsi décrire comme le principal vecteur de la déliquescence de la doctrine céleste³⁴¹. Par contraste, Chemnitz déduit la supériorité de l'Écriture du caractère *délibéré* de la mise par écrit des commandements mosaïques³⁴² : l'*Exode* insiste lui-même sur l'action directe du divin dans la rédaction des tables de la Loi, l'élément de la pierre symbolisant par ailleurs la fixité du nouveau support de la Parole de Dieu³⁴³. L'idée d'une imperfection scripturaire implique au contraire l'hypothèse absurde d'une impuissance ou d'une malveillance divine – le caractère intentionnel et la vocation normative des Écritures étant établi, par l'histoire, depuis l'action inaugurale du Mont Sinai³⁴⁴. Cette action fixe en retour le point de départ d'une *autre* tradition de la Parole : celle de l'Écriture même, et de sa transmission continue dans l'histoire, du Décalogue à la Réforme. De Moïse aux apôtres, l'écrit a toujours été considéré à cet égard comme l'instrument de la préservation durable du *verbum Dei*, marquant précisément un régime de communication attaché à la généralisation (Ancien Testament) ou même à l'universalisation (Nouveau Testament) de l'adresse du message évangélique. À sa manière, ce régime marque aussi la caducité de la révélation orale, l'Écriture étant établie « afin que de nouvelles révélations spéciales ne soient pas toujours nécessaires pour restaurer et retenir la pureté de la doctrine. »³⁴⁵ Les attributs d'imperfection et d'insuffisance sont donc retournés d'emblée à la forme *orale* de la Parole, suivant une généalogie de la Révélation qui articule nettement le couple oral-écrit à l'opposition de la certitude et de l'incertitude³⁴⁶.

2/ Le second argument concerne *l'objet et la destination de la Parole écrite*. Après avoir posé, histoire à l'appui, le principe de la supériorité de l'Écriture sur la tradition orale, Chemnitz entend répondre aux arguments de Lindanus, qui objectait à l'absolutisation de la *pagina sacra* le caractère seulement circonstanciel des textes

³³⁹ *Ibid.*, p. 36-38, en particulier p. 36.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 39 : « Ostendimus autem, quam parum fideliter traditio illa, quae a Patriarchis accepta erat, retenta & conservata fuerit a posteris. Saepius enim corruptam, adulteratam, & depravatam fuisse, Scriptura ostendit, ab iis qui traditiones illas a patribus acceptas conservare, propagare & aliis per manus tradere debebant. »

³⁴² *Ibid.*, p. 39-43

³⁴³ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁴⁵ *Ibid.* : « Ne vero novis semper & peculiaribus, ad instaurandam & retinendam doctrinae puritatem, opus esset revelationibus, Deum sub Moysse instituisse... »

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 43-56.

sacrés et notamment des épîtres apostoliques³⁴⁷. Réagissant directement à l'insistance paulinienne de ses adversaires protestants, la *Panoplia* insistait notamment sur la vocation particulière des lettres de Paul, destinées au départ à un petit groupe d'hommes déjà instruits des vérités fondamentales de la foi, et non à une masse d'indoctes auprès desquels il se serait agi de reprendre *ex nihilo* la catéchèse³⁴⁸. De ce point de vue, l'incomplétude de la doctrine paulinienne se déduirait donc du contexte spécifique de la rédaction des lettres apostoliques, qui, comme leur destination l'indique, sont d'abord des lettres de mission.

Justifiant la relative imperméabilité de l'Écriture aux circonstances particulière de son expression³⁴⁹, c'est ici l'idée d'une *unité essentielle* de la doctrine salutaire qui permet à Chemnitz de répondre au théologien de Gand. Contre une notion d'insuffisance qui ferait fond sur la thèse d'un échelonnement et d'une diffraction possibles des articles de la Révélation, l'*Examen* insiste en effet sur la nature à la fois abrégée et organique de la Parole de Dieu³⁵⁰ : la Révélation, contractée dans les lieux de la Loi et de l'Évangile, renferme en bloc tout ce qu'il est nécessaire de croire pour être sauvé, la totalité de la « vraie doctrine » se donnant sans reste dans le déploiement systématique du contenu des deux articles fondamentaux de la foi³⁵¹. Chemnitz ne nie donc pas que les patriarches ou les apôtres aient connu ou reçu, dans l'intimité de leur relation à Dieu ou au Christ, davantage que ce que contiennent explicitement les livres sacrés³⁵² ; il nie seulement que ces enseignements « ésotériques » puissent concerner des vérités de la foi fondamentales – en bref que la Parole écrite puisse ne pas embrasser l'ensemble de ce que Dieu a jugé utile de faire connaître à la postérité des hommes³⁵³. Le rôle accordé aux intentions divines et aux motifs de la transmission des lettres sacrées relaie ainsi la doctrine luthérienne de la Loi et de l'Évangile, qui constitue par ailleurs le présupposé et le pivot de l'argumentation de l'*Examen*. Face

³⁴⁷ Voir *ibid.*, la section « De scriptis et epistolis Apostolorum », notamment p. 116.

³⁴⁸ *Ibid.* : « Lindanus tragicis vocibus tumultuatur, in omnibus Apostolorum scriptis, non extare literis consignatum, quomodo nondum Christianos ad fidem adduxerint, & quae fidei capita suis catechumenis soliti fuerint proponere : quia (inquit) Epistolas suas Apostoli scripserunt, non ad rudes fidei & ad catechumenos, se ad illas quas iam ante in rudimentis fidei instituerant. »

³⁴⁹ Ces circonstances sont toutefois longuement détaillées, pour chaque épître, dans la suite de la section : *ibid.*, p. 124-188.

³⁵⁰ Dès l'entame de la section, Chemnitz note l'identité de principe de la *doctrina Christi* et de la *doctrina apostolorum* : *ibid.*, p. 113. Par la suite, à l'appui d'Hé 6,1-2, Chemnitz rappelle les éléments fondamentaux du catéchisme : « Et Heb. 6 [Hé 6,1-2] capita Apostolicae catecheseos, quae vocantur sermones inchoationis, ita recensentur : Doctrina poenitentiae ab operibus mortuis, fidei in Deum, baptismi impositionis manuum, resurrectionis mortuorum, & iudicii aeterni. », *ibid.*, p. 117.

³⁵¹ Cette idée de somme structure encore la référence ultérieure à Nicéphore : « Haec Nicephori verba manifeste ostendunt, I. Pauli epistolas scriptas esse, ut essent *hupomnèmata*, compendio replectentia eadem quae praesens oratione sua, dilucide tradiderat illis quos per fidem in Christum renouerat... », *ibid.*, p. 122.

³⁵² *Ibid.*, p. 47, 121-122, 135.

³⁵³ La dernière partie de la section insiste sur le fait que, outre l'exposé des principaux points de la foi, les épîtres pauliniennes contiennent l'ensemble des explications nécessaires à leur claire intelligibilité : *ibid.*, p. 136. Voir aussi la conclusion de la section, *ibid.*, p. 189 : « Ut ea quae post tradita prima fidei elementa superstruenda erant, per epistolas explicarent. »

à la doctrine de la complémentarité de l'Écriture et de la tradition apostolique, la démonstration opère alors essentiellement par l'absurde : pourquoi Dieu aurait-il délibérément choisi de transmettre aux hommes une doctrine incomplète et mutilée ?³⁵⁴ On retrouve là une constante de l'argumentation protestante, qui contraint les défenseurs de l'insuffisance scripturaire à postuler un Dieu soit impuissant soit retors.

Ces deux points esquissent une tendance générale de la polémique dans la deuxième moitié du XVII^e siècle : celle qui tend à accorder une place croissante aux problèmes liés à l'histoire du texte dans l'examen de ce qu'on pourrait appeler les conditions de perfection des lettres sacrées. Par-delà leur apparente contradiction dans les arguments de l'époque, textualisation et historicisation apparaissent ainsi comme deux dynamiques essentiellement convergentes. De manière subtile mais décisive, elles contribuent pareillement à subordonner le sens actif de la clarté à sa signification objectale et passive. Plus que l'efficacité de la Parole de Dieu, entendue métaphoriquement dans son aptitude à illuminer les âmes damnées, la clarté désigne désormais le *rapport* d'un support textuel à ses conditions d'intelligibilité. Que l'on affirme ou que l'on nie, par la philologie ou par l'histoire, son exemplification scripturaire, la clarté devient dans chaque cas un critère épistémologique à la fois idéal et externe, appliqué comme après coup au texte qu'on examine. En soumettant la Bible à la nécessité de cet examen, la polémique post-tridentine a sans doute forcé les théologiens protestants à adopter un point de vue pour eux contre-nature. Quelle que puisse être l'insistance de Chemnitz à rappeler ainsi le primat de l'Écriture dans l'ordre des hiérarchies de la controverse, il reste, qu'avec l'*Examen*, la Bible devient, de fait, objet de critique textuelle. Dans la construction ou l'acceptation de ces déplacements, l'ouvrage de 1566 aura assurément constitué un jalon important.

6. *La clarté de l'Écriture dans les premiers Loci communes réformés :
l'importance de Wolfgang Musculus*

Entre les années 1560 et 1580, les réformés rédigent les premières grandes sommes de leur doctrine : le *Compendium christianae religionis* de Bullinger (1557)³⁵⁵, les *Loci communes* de Musculus (1560)³⁵⁶, la *Methodus theologiae* d'Hyperius

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 47-48.

³⁵⁵ Heinrich Bullinger, *Compendium christianae religionis, decem Libris comprehensum, Henrycho Bullingero auctore*, Zurich, Froschauer, 1556.

³⁵⁶ Wolfgang Musculus, *Loci communes in usus s. Theologiae Candidatorum parati*, Bâle, Hervagin, 1560.

(1567)³⁵⁷, les *Tractationes theologiae* de Théodore de Bèze (1570)³⁵⁸, ou les *Loci communes* (posthumes) de Vermigli (1576)³⁵⁹ reprennent ainsi les acquis de Zwingli, mais aussi de Luther et plus tard de Calvin, dans des exposés systématiques dont l'ambition est à la fois pédagogique, polémique et doctrinale³⁶⁰. Si le style de l'écriture, la méthode de résolution des *quaestiones* ou l'organisation des matières ne connaît pas encore un niveau de codification comparable à celui qui caractérisera la théologie du XVII^e siècle³⁶¹, la systématisme de ces traités les distingue nettement des grandes synthèses antérieures, y compris l'*Institution de la Religion chrétienne* ou les *Décades des sermons*³⁶². Au-delà de l'autorité de Calvin et Bullinger, le titre de ces premières sommes suggère une influence décisive de Philippe Melancthon, qui publie quatre éditions distinctes des *Loci communes* entre 1521 et 1559 à Wittenberg. Sur ce point, l'identification des sources est toutefois compliquée par l'émergence d'une « tradition rhénane » – notamment strasbourgeoise – en partie autonome, mais aussi par l'existence d'un rapport de filiation souvent direct avec Érasme³⁶³.

Je me concentrerai ici sur les aspects strictement doctrinaux, laissant provisoirement de côté les questions de méthode, qui me retiendront dans le chapitre suivant³⁶⁴. Le premier point notable est d'ordre thématique : contrairement à ce qui prévaudra partout dans les traités de la « haute orthodoxie », les sommes de la première confessionnalisation réformée ne contiennent pas toutes un *locus de scriptura sacra* séparé. Dans un ordre des matières qui prolonge l'exposé des articles du Symbole, la doctrine de l'Écriture est ainsi absente des *Tractationes Theologiae* de Théodore de Bèze ou des différentes versions du grand catéchisme de Zacharias Ursinus³⁶⁵. Même lorsqu'elle est traitée, la question scripturaire n'est

³⁵⁷ Andreas Hyperius, *Methodi Theologiae sive praecipuorum Christianae religionis locorum communium libri tres*, Bâle, Oporin, 1567. J'ignore pourquoi ce traité continue parfois à être décrit comme un « manuel d'usage des Pères. » La *Methodus Theologiae* est, au plus haut point, un ouvrage systématique.

³⁵⁸ Théodore de Bèze, *Theodori Bezae vezelii, volumen Tractationum Theologicarum*, Genève, J. Crespin, 1570. Il s'agit là toutefois d'une synthèse des controverses, plus que d'un exposé véritablement systématique de la doctrine. Voir à son sujet, *infra*, chap. 6, §5.

³⁵⁹ Pierre Martyr Vermigli [Robert Le Maçon], *Loci Communes ex varijs ipsius aucthoris & libri in unum volumen collecti, & quatuor classes distributi*, Londres, Kyngston, 1576.

³⁶⁰ J'entends ici le « doctrinal » au sens spécifique d'une ambition d'exposer et surtout de fixer les articles de la foi. Sur ce point l'organisation des matières est beaucoup plus qu'une question de méthode : le choix des articles retenus, et l'ordre de leur présentation, disent d'abord une décision strictement dogmatique.

³⁶¹ Voir à ce sujet *infra*, chap. 7, §1.

³⁶² Sur la question, longtemps débattue, de la différence des méthodes de la première Réforme et de l'orthodoxie, voir, *infra*, chap. 7, §1 – et sur la question spécifiquement scripturaire, R. A. Muller, *Post-+Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*

³⁶³ Dans la *Ratio* de 1518, Melancthon avait déjà clairement suggéré l'application de la *methodus loci communorum* à la théologie et l'exégèse : *infra*, chap. 5, §3.

³⁶⁴ Pour la deuxième moitié du XVI^e siècle, voir notamment *infra*, chap. 5, §5-6.

³⁶⁵ Zacharias Ursinus est surtout connu comme le principal rédacteur du *Catéchisme de Heidelberg* (1563). Parmi ses travaux de synthèse doctrinale, on notera, outre les *Loci theologici*, la *Catechesis, summa theologiae per quaestiones et responsiones exposita: sive, capita religionis Christianae continen* (1562 : reproduit dans les *Opera theologica*, éd. Q. Reuter, Heidelberg, Lancelot, 1612, vol. 1). Ces différents traités ne consacrent pas de développement séparé à la

pas non plus toujours présentée dans un chapitre à part, ni à plus forte raison dans le premier chapitre des *Loci theologici*³⁶⁶. Cette place et ce statut imposaient une décision importante concernant le *principium theologiae* et la doctrine de l'Écriture comme article de foi à laquelle beaucoup de théologiens, par habitude ou par choix, n'étaient pas encore prêts à souscrire à l'orée du XVII^e siècle. Dans les années 1560, la *Methodus theologiae* d'Hyperius apparaît en cela, à côté du *Compendium* de Bullinger, comme une exception notable³⁶⁷.

Un point en revanche est significatif. Dans les textes que nous examinons, lorsqu'un développement spécifique est dévolu au thème scripturaire, la clarté de l'Écriture figure presque toujours au nombre des questions retenues. Les premières sommes des *Loci communes* s'imposent alors comme un point de relais majeur sur le parcours qui va des argumentations polémiques des fondateurs à la doctrine systématique des orthodoxes. La confessionnalisation de la *claritas* coïncide ici avec une remarquable extension des thèmes propres de la doctrine, qui intègre les lieux de la polémique confessionnelle par un effet de rigidification dogmatique des questions controversées. On suivra la trace de cette rigidification à partir d'un premier témoin décisif : les *Loci communes* de Wolfgang Musculus (1560).

6.1. La question de l'Écriture dans les *Loci* de Musculus

Après des années de pérégrinations qui l'auront vu passer de Strasbourg à Augsbourg et d'Augsbourg à Zurich, Wolfgang Musculus accepte en 1549 une chaire d'exégèse à l'université de Berne³⁶⁸. C'est là qu'il rédige, sur une dizaine d'années, les *Loci communes sacrae Theologiae*, qui paraissent finalement à Bâle

doctrine de l'Écriture, ce qui se justifie, dans ce dernier cas, par la vocation catéchétique de l'ouvrage. La *Doctrinae Christianae Compendium* (Genève, E. Vignon, 1584) – un commentaire du *Catéchisme de Heidelberg*, paru peu de temps après la mort de son auteur, insère toutefois des *prolégomènes* qui traitent de la source de la doctrine et de la question scripturaire : *ibid.*, p. 2-12. Les *Loci theologici* consacrent également un important développement à la question scripturaire, notamment du point de vue de la systématisation de la doctrine du *subjectum theologiae* : voir à ce sujet R. A. Muller, *Post-Reformed Reformation Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 166-167. Sur la théologie du catéchisme de Heidelberg et Zacharias Ursinus, voir notamment Christoph Strohm, « Der Heidelberger Katechismus. Historischer Kontext und theologisches Profil », in *Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus*, éd. H. Schwier et H.-G. Ulrichs, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 3-17 ; *id.*, « Entstehung des Heidelberger Katechismus, theologisches Profil und Forschungsgeschichte », *Evangelische Theologie* 72 (2012), p. 406-419 ; *id.*, « Heidelberg. Petrus Dathenus und Zacharias Ursinus », in *Europa Reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, éd. M. Welker M. Beintker, et A. de Lange, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 167-176.

³⁶⁶ Le thème de *scriptura sacra* constitue ainsi le sixième « lieu » des *primae classis loci* des *Loci communes* de Vermigli (*op. cit.*, p. 29-41) ; et le vingt-et-unième chapitre des *Loci* de Musculus (*op. cit.*, p. 219-243)

³⁶⁷ Sur la question du *principium theologiae*, et l'importance notamment de Zanchi, voir *infra*, chap. 7, §4.

³⁶⁸ Sur le contexte – difficile – de l'arrivée de Musculus à Berne, voir, Reinhard Bodenmann, *Wolfgang Musculus (1497-1563). Destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes*, Genève, Droz, 2000, p. 405-432.

en 1560, trois ans avant sa mort³⁶⁹. L'importance des discussions que le traité consacre à la question scripturaire a été régulièrement signalée³⁷⁰, sans que le constat n'ait toutefois instruit une étude systématique du contenu de ces développements. Dans l'histoire de la formation de la doctrine de l'Écriture, l'ouvrage de Musculus marque de toute évidence une étape charnière, s'imposant, à côté des ouvrages de Bullinger, comme l'un des principaux chaînons qui relie la première Réforme aux théologies de l'orthodoxie. Ce rôle d'interface tient d'abord à la formation et à la sensibilité de son auteur : ordonné prêtre à 15 ans dans l'ordre bénédictin, Musculus aura, à Strasbourg comme à Augsbourg, acquis une connaissance approfondie de la théologie médiévale³⁷¹. Dans les *Loci communes*, le vocabulaire et la méthode de la *doctrina Scripturae* atteste ainsi une familiarité particulière avec le débat du Moyen-Âge tardif sur la suffisance de l'Écriture, notamment sur son versant nominaliste³⁷².

L'identité rhénane, terre d'interaction intense entre les confessions et l'influence directe de Martin Bucer auront en outre aidé à construire un éclectisme précoce, qui se manifeste, sur le plan théologique, par une remarquable capacité de synthèse, doctrinale et polémique. Cet éclectisme n'est pas pour autant un irénisme, et la théologie de Musculus se signale aussi par l'intransigeance de ses positions confessionnelles, notamment dans le cadre de la polémique avec l'Église de Rome³⁷³. À sa façon, cette radicalité même contribue encore à faire du théologien lorrain une figure fondatrice de la théologie de l'orthodoxie : de fait, Musculus représente sur bien des points une ligne dure de la polémique anticatholique³⁷⁴.

Le *locus de Sacris Scripturis* occupe le vingt-et-unième chapitre du traité³⁷⁵, et s'insère dans un développement qui relie les thèmes de la grâce et de l'Évangile³⁷⁶ aux « lieux » de la foi et de l'élection³⁷⁷. L'organisation discursive suit ainsi l'*ordo essendi* des matières de la foi, remontant des conditions objectives du salut (Dieu,

³⁶⁹ Sur les circonstances et les motivations de la rédaction des *Loci communes*, voir en particulier Jordan J. Ballor, *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 ; Herman J. Selderhuis, « Die *Loci Communes* des Wolfgang Musculus: Reformierte Dogmatik anno 1560 », in *Wolfgang Musculus und die oberdeutsche Reformation*, éd. R. Dellsperger, R. Freudenberger et W. E. J. Weber, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 311-330.

³⁷⁰ Voir par exemple R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 64-68.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 993

³⁷² Sur la question de la distribution des héritages « médiévaux » chez les Réformateurs de la seconde génération, voir les remarques de Richard A. Muller, *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvinism to Perkins*, Grand Rapids, Baker, 2008, p. 67.

³⁷³ Voir à ce sujet, Paul Josiah Schwab, *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*, Scottdale, Mennonite Press, 1933, et R. Bodenmann, *Wolfgang Musculus, op. cit.*, p. 468-501.

³⁷⁴ Voir *ibid.*, p. 468-476.

³⁷⁵ « De sacris scripturis », W. Musculus, *Loci communes, op. cit.*, p. 219-243.

³⁷⁶ Sur la doctrine de l'Évangile, voir à la suite les *loci* « De Gratia Dei », « De redemptione generis humani », « De incarnatione verbi », « De dispensatione gratie Dei ac salutis humane », « De Evangelio », *ibid.*, p. 185-218.

³⁷⁷ À la suite : « De fide », « De electione ac reprobatione », *ibid.*, p. 293-331.

la Loi, la grâce)³⁷⁸ à ses effets subjectifs (la foi), extérieurs (les œuvres et les sacrements)³⁷⁹ ou ecclésiologiques (organisation de la communauté des croyants)³⁸⁰. Dans cette économie des questions, les thèmes « *de sacris scripturis* » et « *de ministris verbi* » (qui se suivent directement)³⁸¹ apparaissent comme les points de jonction de l'ordre des causes et de l'ordre des effets de la sotériologie³⁸². Le statut de l'Écriture s'en trouve d'emblée indiqué : comme véhicule du salut, les lettres canoniques lues et prêchées sont tout à la fois les ultimes médiations de la grâce et la cause immédiate de la foi. Dans l'histoire de la scolastique protestante, cette organisation discursive des *Loci* est à la fois unique et remarquablement cohérente. Elle dit la dimension nodale de la question scripturaire dans l'économie de la doctrine, bien davantage que ne pourrait le laisser penser son insertion parmi les autres lieux de la théologie chrétienne³⁸³.

Ce statut du *locus* biblique explique aussi l'insistance de Musculus sur le thème de la certitude de l'Écriture. Si les développements initiaux du vingt-et-unième chapitre reviennent ainsi sur l'histoire de la Révélation divine³⁸⁴, les étapes et les motifs de sa transcription scripturaire³⁸⁵, la liste des écrits canoniques³⁸⁶, les langues de sa version originale³⁸⁷ ; le cœur du *locus* est structuré autour de la question de la certitude et de l'autorité de la Bible³⁸⁸. Les questions traditionnelles de l'antériorité de l'Écriture sur l'Église³⁸⁹, de la complétude doctrinale des textes

³⁷⁸ Cf. toute la première partie, avec la doctrine de Dieu, l'angéologie, puis les *loci* du péché, de la Loi et de la grâce : *ibid.*, p. 1-218.

³⁷⁹ Où sont notamment traités les lieux de la controverse anti-catholique sur la pénitence, les bonnes œuvres et les sacrements : « De poenitentia », « De bonis operibus », « De remissione peccatorum », « De signis sacramentalibus in genere »... *ibid.*, p. 322-528.

³⁸⁰ L'ecclésiologie et la question du rapport de l'Église aux autorités civiles constituent peut-être les parties les moins détaillées des *Loci communes*, voir ici le lieu « De ecclesia », *ibid.*, p. 377-400, puis la dernière partie sur l'hérésie, le schisme ou les magistrats : p. 768-827.

³⁸¹ Le lieu « De ministris verbi » s'étire des pages 243 à 292 (*ibid.*).

³⁸² La possibilité de cette jonction renvoie évidemment au *fides ex auditu*, qui transite par les ministres de la Parole. Sur le rapport de causalité entre Parole de Dieu (lue et prêché) et foi : voir notamment la sous-section *De lectione sacrarum scripturarum*, du *locus de scripturis* (*ibid.*, p. 233-237) et la sous-section *Unde fides acquiratur fides* du *locus de fide*, (*ibid.*, p. 298-299).

³⁸³ Sur le plan strictement quantitatif, la chose est du reste déjà notable si l'on songe que les deux *loci* de l'Écriture et du ministère de la Parole occupent presque une centaine de pages dans l'édition originale.

³⁸⁴ « De origine sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 219-220. On notera que, contrairement à Hyperius (voir *infra*, §7), Musculus refuse explicitement de se prononcer sur la question de l'existence d'une Révélation écrite avant Moïse (W. Musculus, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 219).

³⁸⁵ *Ibid.* On y trouvera d'après R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 66, une anticipation très claire des doctrines de l'orthodoxie réformée sur la question de l'inspiration verbale ou de l'histoire de la Parole de Dieu.

³⁸⁶ « De divisione sacrarum scripturarum », W. Musculus, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 220-222.

³⁸⁷ Un peu plus loin : « De linguis sacrae scripturarum », *ibid.*, p. 231-233.

³⁸⁸ Voir les développements positifs de la sous-section « De autoritate et excellentia Canonicae scripturae », *ibid.*, p. 222-225 ; mais aussi la sous-section critique « Quae differentia sit inter sacras scripturas & scripta patrum, Episcoporum & conciliorum », *ibid.*, p. 225-231. Le *locus* se clôt enfin sur un paragraphe consacré à la question « De veritate et impletione sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 242-243.

³⁸⁹ Voir les paragraphes « Autoritatem ecclesiae non praeiudicare scripturis sacris », « Autoritate sacrae scripturae non est ex ecclesia », et la suite : *ibid.*, p. 227-231.

canoniques³⁹⁰, ou de l'utilité de leurs lectures par les laïcs³⁹¹ s'enchaînent alors dans une synthèse de la controverse articulée autour de l'axiome de l'Écriture comme *regula fidei*³⁹². L'énoncé de cette règle de la foi dit la double dimension statique et dynamique de la *certitudo Scripturae*³⁹³. Ici, la certitude est tout à la fois une donnée textuelle, tangible – celle qui dit la possibilité de principe de résoudre, sur la seule base des sources canoniques, les disputes de la théologie – et un processus actif qui opère sur le sujet-lecteur des Écritures comme principe même de sa régénération³⁹⁴. Principe effectif du règlement des controverses et condition intérieure de la connaissance salutaire, la certitude de la Bible est ainsi relancée dans deux prolongements distincts : d'abord pour affirmer l'autorité et la complétude du corpus canonique, contre la doctrine de la nécessité des traditions d'Église³⁹⁵ ; ensuite pour souligner son efficacité et l'utilité de sa lecture laïque, contre la thèse des médiations institutionnelles de la grâce³⁹⁶. Avec une remarquable netteté, la double signification de la *sola Scriptura* protestante – suffisance de l'Écriture pour la connaissance des articles de foi, et suffisance de cette connaissance pour le salut – se déduit donc ici du double sens objectif et subjectif de la *fides* elle-même – comme corps de doctrine à connaître et comme assentiment individuel à cette doctrine. La définition subséquente de la foi comme « connaissance et certitude du salut »³⁹⁷ assure alors le point de jonction et le principe de cohérence général des *Loci communes*.

Le reflux assumé du problème des conditions intérieures de la foi esquisse ici un virage intellectualiste, qui ne débouche pourtant jamais sur une indistinction totale de la *fides historica* et de la *fides salvifica*. Si, de fait, « ne pas comprendre » et « ne pas croire » la « vraie doctrine » apparaissent parfois, dans les *Loci*, comme des données essentiellement interchangeable³⁹⁸, la différenciation des plans d'action de l'Écriture, qui agit tout à la fois *intellectuellement* sur l'entendement et *émotionnellement* sur les cœurs, assure l'unité de la cause et la distinction des effets de la Parole de Dieu. Malgré le retrait assumé de la question du témoignage intérieur

³⁹⁰ Musculus identifie ici perfection, canonicité et suffisance scripturaires : voir notamment le paragraphe « Canon sacrae scripturae », *ibid.*, p. 224.

³⁹¹ Voir la sous-section « De lectione sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 233-237.

³⁹² Sur la *regula fidei*, voir encore le paragraphe « Canon sacrae scripturae », *ibid.*, p. 224.

³⁹³ Ici encore, la distinction de l'objectif et du subjectif suit la succession de la cause et de l'effet : Musculus commence ainsi par la question de l'origine de l'Écriture, et clôt le chapitre sur le thème des *usages* et des *bénéfices* (individuels) de la Parole de Dieu. Après avoir précisé l'opposition de l'autorité supérieure et de l'autorité inférieure, Musculus distingue en outre une autorité de la Parole et une autorité de son effet : voir le paragraphe « Dispensatio autoritatis », *ibid.*, p. 223.

³⁹⁴ Voir sur ce point surtout la sous-section « De utilitate sacrae scripturae », *ibid.*, p. 237-242.

³⁹⁵ Voir notamment l'expression typique de la règle de la foi, *ibid.*, p. 224 : « Interea qui salutem pariter ac paci fidelium consultum iri cupiunt, sententias suas deferunt ad canonem sacrarum scripturarum, & harum iudicio controversias omnes terminari posse iudicant. »

³⁹⁶ Notamment *ibid.*, p. 234-235.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 294, et toute la sous-section « Quid sit fidei ? » du *locus de fide* : p. 293-294.

³⁹⁸ Si la foi est opposée par Musculus à l'« opinion » des hommes, ce n'est pas tant pour distinguer sentiment et connaissance que pour différencier « sagesse humaine » et « sagesse divine » : *ibid.*, p. 293.

du Saint-Esprit dans la démonstration³⁹⁹, l'autorité de la Bible dit toujours sa capacité à se rendre persuasive auprès des esprits régénérés⁴⁰⁰. En cela, la certitude du salut – qui, au fond, se confond avec la foi elle-même – dérive, comme la lumière et son reflet, de la certitude originaire de la doctrine salutaire⁴⁰¹. Le thème de la clarté de l'Écriture apparaît lui-même sous cette double perspective : une première fois dans un développement exprès « *contra eos que causantur sacras scripturas esse obscuras* »⁴⁰² ; une seconde fois, plus implicitement, dans la longue discussion du thème de la lecture de la Bible par les laïcs⁴⁰³. On en retiendra brièvement trois traits saillants.

1/ L'enchaînement des arguments sur la clarté, la suffisance ou l'intégrité (hébraïque) des Écritures s'ordonne ici à l'axiome unique de l'Écriture comme règle de la foi. Sur ce point, l'exclusivisme intransigeant de Musculus tranche nettement avec l'équilibre des autorités qui semblait se dessiner à la même époque dans la théologie zurichoise. Ici, la Bible est la norme⁴⁰⁴, non seulement suprême, mais aussi exclusive du règlement des disputes de la foi : elle est le « canon avec lequel sont examinées toutes les choses qui dans la religion de Dieu doivent être crues ou évitées »⁴⁰⁵ et « la règle dont le jugement termine toutes les controverses »⁴⁰⁶. Revenant significativement aux associations de la première polémique luthérienne, Musculus oppose cette autorité unique aux philosophes – « Platon et Aristote »⁴⁰⁷ –, aux « Pères, évêques et conciles » considérés en bloc⁴⁰⁸, et surtout à l'Église elle-même, dont l'authenticité se reconnaît précisément dans et par sa subordination à l'Écriture⁴⁰⁹. La clarté de la Bible s'affirme ainsi en négatif, comme le contrepoint d'une doctrine de l'obscurité dont la fonction maléfique est

³⁹⁹ Au moins dans le *locus de scripturis sacris*. Le thème de la révélation ou du témoignage intérieur du Saint-Esprit est en revanche traité, beaucoup plus tard, dans le *locus de cognitione dei*, voir *ibid.*, en particulier p. 662.

⁴⁰⁰ Ce pouvoir de persuasion de l'Écriture repose d'abord, comme chez Calvin, sur les preuves de la divinité de son auteur : voir sur ce point notamment la sous-section « De veritate et impletione sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 242-243.

⁴⁰¹ La *certitudo* est une propriété commune des Écritures et de la foi qui en est l'effet. En ce sens, la certitude subjective du salut apparaît comme l'effet sur l'homme de la certitude objective de la doctrine du salut : cf. par exemple les développements *ibid.*, p. 219, 222-223 et 293-294. Sur la définition de la foi comme « certitude », voir notamment *ibid.*, p. 294.

⁴⁰² C'est le titre marginal d'un paragraphe de la sous-section sur l'autorité des Écritures : *ibid.*, p. 225.

⁴⁰³ « De lectione sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 233-237, plus particulièrement p. 235-237.

⁴⁰⁴ Musculus emploie les termes *regula*, *canon* et *norma* de manière équivalente, voir *ibid.*, p. 224.

⁴⁰⁵ « ...certum divinarum scripturarum canonem, ad quem omnia in religione Dei vel credenda, vel aversanda examinentur. », *ibid.*

⁴⁰⁶ Reformulation libre à partir de : « Interea qui salutem pariter ac paci fidelium consultum iri cupiunt, sententias suas deferunt ad canonem sacrarum scripturarum & harum iudicio controversias omnes terminari posse iudicant », *ibid.*

⁴⁰⁷ Qui semblent former l'alternative exclusive des sources philosophiques : « ...philosophia, vel Platonica, vel Aristotelica ... », *ibid.*

⁴⁰⁸ La sous-section porte significativement ce titre : « Quae differentia sit inter sacras scripturas & scripta patrum, Episcoporum, & conciliorum », *ibid.*, p. 225.

⁴⁰⁹ Voir notamment le paragraphe « Autoritate sacrae scripturae non est ex ecclesia » : *ibid.*, p. 228-229. Sur la définition de la vraie Église : *ibid.*, p. 377-378.

d'abord de nier la souche scripturaire de la « vraie doctrine ». Les énumérations polémiques rappellent ici Luther et creusent, par accumulation, l'abîme qui sépare l'autorité de la Parole de Dieu et la sagesse des hommes : « évêques, cardinaux, prélats, moines, académiciens, sophistes, scotistes, thomistes, occamistes »⁴¹⁰ se voient rassemblés dans une formule d'association qui accuse les contrefaçons romaines de la théologie⁴¹¹. Si Musculus tempère par la suite son jugement sur les Pères⁴¹², l'aveu de leur utilité n'aboutit de ce point de vue à la reconnaissance d'aucune véritable *auctoritas patrum*. Sur ce point, l'argumentation des *Loci* est déjà bien balisée : les Pères eux-mêmes fondent leur raisonnement sur la source scripturaire ; ériger les Pères en autorité, c'est donc contrevenir à leurs propres intentions⁴¹³.

2/ Cette exclusivité de la règle de la foi explique aussi pourquoi Musculus défend ici une version extrêmement tranchée de la clarté de l'Écriture, rappelant, par sa radicalité, les énoncés luthériens du début des années 1520. Sans s'arrêter sur les conditions « techniques de l'interprétation (maîtrise des langues anciennes, arts du discours, formation théologique...) », le paragraphe « contre ceux qui allèguent que les Écritures sont obscures » rejette ainsi la doctrine catholique *de obscuritate* par un rappel lapidaire de l'analogie de la foi⁴¹⁴. Les seules obscurités des textes canoniques sont des difficultés ponctuelles, qui peuvent être facilement levées par une comparaison avec leurs équivalents thématiques : « rien en effet n'est tiré de ces obscurités qui ne soit découvert ailleurs dans une très claire parole. »⁴¹⁵ Significativement le principe de cette analogie – où analogie de l'Écriture et analogie de la foi sont nettement indistincts – est formulée à l'appui de l'autorité augustinienne⁴¹⁶, sans référence à Rm 12. Par contraposée, le péché de l'interprète apparaît alors comme le facteur d'explication exclusif des « obscurcissements » subjectifs de l'Écriture, et par là des erreurs d'interprétation : « ce qui est plus clair que le soleil aux hommes pieux est pour eux comme la plus obscure des ténèbres »⁴¹⁷. La synthèse est simple, et définira pour longtemps un *idéal type* de la

⁴¹⁰ « Episcopis, Carnalibus, Prelatis, Monachis, Academicis, Sophistis, Scotistis, Thomistis, Occamistis », *ibid.*, p. 225.

⁴¹¹ Cette captivité babylonienne de l'Église a ses moyens propres : les imposteurs gouvernent « per fas ac nephas, prece, precio, vi et armis », *ibid.*

⁴¹² Musculus reconnaît notamment la légitimité de leur usage : voir le paragraphe « Quomodo scripta patrum citemus », *ibid.*, p. 227. De fait, le recours à l'argumentation patristique est généralisé dans les *Loci communes*.

⁴¹³ *Ibid.* Musculus reprend en outre le renversement luthérien de l'ordre des autorités. Sur ce point, les *Loci* opposent la simplicité de l'Écriture à la diversité et aux contradictions des Pères. Ce n'est pas aux Pères de clarifier l'Écriture, mais à l'Écriture d'éprouver et clarifier les Pères : « Quis adeo stupidus est, ut ex obscuro de claro & non magis ex claro de obscuro iudicandum esse sentiat ? », voir le développement, *ibid.*, p. 226.

⁴¹⁴ « Contra eos qui causantur sacras scripturas esse obscuras », *ibid.*, p. 225.

⁴¹⁵ « Nihil enim fere de illius obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur. », *ibid.*

⁴¹⁶ Augustin se charge lui-même de la réplique : « Respondeant Augustino, qui libro 2 de Doctrina Christiana, capite sexto diversum sentiens sic annotat... », *ibid.*

⁴¹⁷ « Quare quod piis hominibus sole clarius est, illis quavis est caligine obscurius », *ibid.*

formule « intransigeante » de la clarté scripturaire dans la théologie réformée. Il s'y joue une radicalisation de la distinction luthérienne de la clarté interne et de la clarté externe : par sa perfection doctrinale, l'Écriture est pleinement claire objectivement ; par le péché elle est pleinement obscure subjectivement.

3/ La distinction des *Décades* entre lecture et explication se retrouve ici avec l'opposition de la *lectio publica* et de la *lectio privata*, qui ouvre le paragraphe sur la question des lectures de la Bible par les laïcs⁴¹⁸. Contre le décret sur la suprématie de la Vulgate, Musculus exalte à la fois la perfection de l'hébreu – la plus antique et la plus divine des langues⁴¹⁹ – et l'intégrité de la version massorétique de l'Ancien Testament⁴²⁰. Les traductions vernaculaires n'en sont pas moins utiles aux profanes : après avoir rappelé les bénéfices de la lecture publique de la Bible, c'est-à-dire de la prédication ecclésiastique elle-même⁴²¹, Musculus distingue trois types de lecture privée – lecture communautaire⁴²², lecture domestique⁴²³ et lecture solitaire⁴²⁴ –, justifiant, l'une après l'autre, l'utilité de leur pratique. Une dynamique collective de clarification rattache alors la lecture publique du « prédicateur autorisé » à la lecture solitaire du profane : la première « accoutume » ce dernier au langage des Écritures et aplanit par avance les difficultés qu'il pourrait y rencontrer, notamment en le rendant attentif aux lieux fondamentaux de la doctrine, ou aux erreurs d'interprétation à éviter⁴²⁵. « Contre ceux qui professent que l'Écriture ne doit pas être lue par les laïcs »⁴²⁶, Musculus dénonce alors les associations qui font de la Bible la source des hérésies⁴²⁷. Significativement, cette question des rapports entre hérésie et lecture profane de la Bible ne donne lieu à aucune mise en garde particulière, notamment sur la question des lectures antitrinitaires ou anabaptistes de l'Écriture. De fait, le profit de la *lectio privata* paraît posé ici sans réserves ni clauses d'exception. On en déduira la priorité de la cible catholique dans l'ordre des motivations de la controverse.

⁴¹⁸ « De lectione sacrarum scripturarum », *ibid.*, p. 233-237 : «... Ea gemina est. Publica una, privata altera... », *ibid.*, p. 233.

⁴¹⁹ Voir le paragraphe « Quare Ebraea lingua vocetur sancta », *ibid.*, p. 231.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ La *lectio publica* s'identifie avec la prédication des Écritures par les ministres : « Utilitas publica lectionis », *ibid.*, p. 234.

⁴²² Musculus parle ici de *contubernium*, dont, dit-il, les ordres monastiques sont des « ombres » : « Privata sacrae scripturae lectio est, qua legitur extra coetum ecclesiasticum. Fit hoc tripliciter. Primum in contuberniis eorum, qui ad ministeria ecclesiastica olim ali coeperunt. Horum erat primum exercitium in lectione scripturarum. Umbra quaedam illius haesit in monasteriis, in quibus mensae solet adhiberi lectio, nisi quod ad arbitrium superiorum scripta, vel apocrypha, vel superstitiosa admiscuntur, nec accedit iusta lectae scripturae interpretatio, quae apud veteres a doctioribus ac senioribus, quales fuerunt Basilius, & Augustinus, & Origenes, lectioni subijciebatur. », *ibid.*

⁴²³ Celle traditionnellement guidée par le père de famille : *ibid.*, p. 235 : « Deinde, in domibus fidelium hoc ordine, ut vel ante vel post mensam pater familias, aut puer aliquis... »

⁴²⁴ Musculus insiste ici sur le plaisir de cette lecture : « Tertio, lectione arbitraria quae seorsim fit a piis, vel certis horis, vel ubi legendi se commoditas offert. », *ibid.*

⁴²⁵ « Utilitas publica lectionis », *ibid.*, p. 234.

⁴²⁶ C'est le titre du paragraphe : « Contra eos qui clamant sacram scripturam non esse legendam a laicis », *ibid.*, p. 235.

⁴²⁷ *Ibid.*

6.2. Un raidissement de la polémique ?

Sur ces trois points – opposition de la clarté de l'Écriture à l'*auctoritas patrum*, rabbatement des obscurités subjectives sur les péchés ou la malveillance des interprètes, exaltation inconditionnelle des lectures de la Bible par les profanes –, les *Loci communes* marquent un très net retour à la première controverse luthérienne. Au-delà des sensibilités et des influences personnelles de Musculus, ce retour s'explique assurément par les durcissements post-tridentins de la doctrine catholique de l'obscurité de l'Écriture – suggérant la réémergence d'un *casus belli* que la controverse anti-anabaptiste avait provisoirement relégué au second plan. L'importance de Musculus dans le développement ultérieur de la doctrine orthodoxe de l'Écriture expliquera en grande partie l'identité successive des positions réformées et luthériennes sur la question de la clarté de la Bible. Elle expliquera aussi la radicalisation subséquente des termes de la controverse : radicalisation que l'héritage des *Décades* ou de l'*Institution* ne pouvaient pas pleinement justifier.

On s'en convaincra si l'on constate les évolutions de l'*Antistes* lui-même sur la question. Pour la décennie 1550, le *Compendium christianaee religionis* fournit ici un témoignage décisif. Le traité, publié en allemand à Zurich en 1556, puis traduit en latin la même année, constitue l'ouvrage de maturité d'Heinrich Bullinger⁴²⁸. Au regard des *Décades*, le thème scripturaire s'y renouvelle d'abord par la formalisation du style d'écriture, suivant plus nettement les exigences d'un format scolastique⁴²⁹ qui commence à s'imposer partout dans les synthèses doctrinales de la deuxième moitié du seizième siècle⁴³⁰. Sur le fond, le thème de la clarté des Écritures est en revanche plutôt en retrait, notamment si l'on en compare le développement au contenu des premières *Décades*. La question de la *perspicuitas* reste tout de même traitée deux fois dans le premier livre sur l'Écriture sainte⁴³¹ :

⁴²⁸ La première version paraît en allemand et est traduite la même année par Bullinger lui-même : Heinrich Bullinger, *Summa christenlicher Religion*, Zurich, Froschauer, 1556 ; et *id.*, *Compendium christianaee religionis* (*op. cit.*). On s'arrêtera ici sur la version latine. Sur le *Compendium christianaee religionis* et son rapport aux *Décades*, voir notamment l'ouvrage ancien de Carl Pestalozzi, *Heinrich Bullinger: Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen*, Elberfeld, Friedrichs, 1858, p. 386, 469, 505 ; W. P. Stephens, *The Theology of Heinrich Bullinger*, *op. cit.*, p. 55-56, 86-88. Je me range ici à l'avis de R. A. Muller (*Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 60, note 21), contre Pestalozzi, qui voyait dans le *Compendium* un simple abrégé des *Décades*. Sur bien des points, la structure de l'argumentation est entièrement reconfigurée : voir sur ce point, pour la question de la *claritas* elle-même, directement *infra*. Il n'existe aucune édition critique du texte, qui a peu retenu l'attention des commentateurs.

⁴²⁹ Sur la signification précise de ce terme – trop vague – de « scolastique », appliqué à la méthode des théologies de l'orthodoxie protestante, voir *infra*, chap. 5, §6 et 7, §1.

⁴³⁰ Voir sur ce point, et pour ce qui concerne plus spécifiquement la doctrine scripturaire, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 60-61.

⁴³¹ La question de l'Écriture occupe le premier livre du *Compendium* : « De Sacra biblica scriptura veteris & novi Testamenti, Liber I », H. Bullinger, *Compendium christianaee religionis*, *op. cit.*, f. 1^r-18^v.

avec le sixième chapitre sur la « simple, claire et complète transmission par l'Écriture de tout ce qui est nécessaire au salut et à la piété »⁴³²; puis dans le développement de la « *Scripturae obscuritas et difficultas* » consigné dans le septième sur l'utilité de la lecture de la Bible par les laïcs⁴³³. Sans revenir en détail sur des développements souvent redondants, on notera toutefois deux déplacements remarquables par rapport au traité de 1549.

1/ Le premier tient à ce « dédoublement » même du thème de la clarté de l'Écriture. Il suit de la dissociation marquée des thèmes de la perfection scripturaire, comme complétude qualitative et quantitative de la Bible pour la connaissance de la doctrine de la foi⁴³⁴, et de la réception de l'Écriture, comme condition subjective de sa lecture, de sa compréhension, et de son interprétation⁴³⁵. Sur ces deux points, Bullinger anticipe très nettement les *Loci communes* de Musculus⁴³⁶. Au-delà du thème de la suffisance des Écritures, où la question de la clarté joue de fait un rôle assez mineur, on en trouvera une confirmation dans l'insistance nouvelle que Bullinger porte ici à la question de l'utilité des lectures de la Bible par les profanes⁴³⁷. Comme Musculus plus tard, Bullinger rabat l'explication des erreurs d'exégèse sur le facteur exclusif du péché des interprètes, faisant corrélativement refluer le thème des compétences interprétatives, qui prédominait encore dans le troisième sermon des *Décades*⁴³⁸. Avant de rappeler les difficultés de l'Écriture en suivant de près les arguments de 1549⁴³⁹, le *Compendium* s'arrête ainsi brièvement sur la question de la clarté interne dans un développement où la question des conditions subjectives de l'interprétation fait l'objet d'une attention nouvelle⁴⁴⁰. Le « jour clair de l'Évangile » se voit par-là opposé aux « ténèbres » dont « Lucifer recouvre les cœurs » embués dans le péché, selon un ordre d'explication qui rabat très nettement la source des erreurs des hommes sur l'obscurité globale du péché⁴⁴¹.

⁴³² « Sacram Biblicam Scripturam omnia quae ad pietatem et salutem necessaria sunt, plene et perspicue complecti et tradere. Cap. VI », *ibid.*, f. 10^r-12^v.

⁴³³ « Sacras Biblicas literas ab omnibus hominibus legi & audi debere. Cap. VII », *ibid.*, f. 12^v-14^v. Il est notable que, dans l'index, ce chapitre porte précisément le titre : « Biblica scripturas perspicuis scriptas esse ac intelligi posse. » Le paragraphe « *Scripturae obscuritas et difficultas* » se retrouve en *ibid.*, f. 13^v-14^r.

⁴³⁴ C'est l'objet du sixième chapitre, qui articule au thème de la *perfectio scripturae* (*ibid.*, f. 10^v-11^r), les propriétés de la suffisance et de la clarté de l'Écriture (*ibid.*, f. 11^r-12^v).

⁴³⁵ Le chapitre 7 traite à la fois de la question du droit de la lecture (*ibid.*, f. 12^v-13^r) et du droit de l'interprétation (*ibid.*, f. 14^r).

⁴³⁶ C'est le cas aussi pour les doctrines de l'origine, de l'inspiration et de l'intégrité des Écritures, qui occupent le chapitre 3 « Sacram Biblicam scripturam esse verbum Dei divinitus inspiratum », *ibid.*, f. 5^r-8^v ; et le chapitre 5 « Sacram Biblicam scripturam a sanctis prophetis & apostolis vere, integre & incorrupte conscriptam, ac mundo propositam esse », *ibid.*, f. 8^v-10^r.

⁴³⁷ *Ibid.*, f. 12^v-13^r.

⁴³⁸ Voir notamment le paragraphe « *Scripturae obscuritas & difficultas* », f. 13^v-14^r.

⁴³⁹ Voir *ibid.*, f. 14^r, notamment le paragraphe qui s'ouvre sur « Sunt equidem in epistolis... ». On notera qu'ici l'exposé du principe de l'analogie de la foi est encore précédé du rappel de la *regula caritatis et fidei*.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, f. 13^v-14^r, le premier paragraphe du développement.

⁴⁴¹ *Ibid.* : « Est quidem in nobis ipsis error & obscuritas peccati, verum lucerna divini verbi, dies clara Evangelii, & lucifer qui est Spiritus Christi tenebras omnes pellit & scripturas illustres & perspicuas nobis reddit. »

On notera alors que Bullinger semble ici étendre aux lecteurs en général les conseils et les règles qu'il formulait dans les *Décades* pour les interprètes en particulier : exhortation à la piété, exaltation de la charité, insistance sur la connaissance du *credo* etc.⁴⁴². Dans la controverse, ce tournant radical suit presque systématiquement de la position des théologiens sur la question de l'ouverture de la Bible aux laïcs. À sa manière, la polémique catholique aura ainsi permis aux Réformateurs de revenir tardivement sur les positions d'un thème universaliste qu'ils avaient partiellement délaissé dans le feu de la controverse anti-anabaptiste.

2/ Le thème de la perfection de l'Écriture témoigne en outre d'une insistance nouvelle sur la distinction des articles de la foi « nécessaires au salut » et des articles secondaires⁴⁴³. Au moment même où la confession luthérienne se déchire sur le problème des *adiaphora*, l'état de la question sur la complétude doctrinale de l'Écriture s'enrichit ainsi d'une sensibilité plus nette au problème de la *clôture sotériologique* de la clarté de l'Écriture. La perfection de l'Écriture – clarté et suffisance – est celle de sa complétude doctrinale et morale : « vie pieuse et foi orthodoxe »⁴⁴⁴. Loin d'être posée dans l'absolu, cette complétude est ici conditionnelle et hypothétique : elle suppose la détermination d'un *scopus* de la doctrine que Bullinger associe explicitement au Christ comme principe de la rémission des péchés⁴⁴⁵. La « claire doctrine » de la Bible est donc celle de la seule connaissance salutaire : elle détermine par elle-même la grande ligne de partage du nécessaire et du secondaire dans l'ordre des nécessités doctrinales. Rien de tout cela n'est très neuf certes, mais un vocabulaire en émerge qui témoigne déjà d'une fixation précoce : « *omnia quae ad salutem necessaria sunt ex sacris literis disci possunt* »⁴⁴⁶.

Ces déplacements attestent ici encore un retour aux formules inaugurales de la *claritas Scripturae*. On n'en déduira pas trop vite un ordre d'antériorité entre les deux auteurs : si le *Compendium* anticipait nettement les développements du « *locus de scripturis* » du traité de 1560, l'étalement chronologique de la rédaction des *Lieux communs* ne permet pas d'affirmer que le théologien lorrain ait directement emprunté à l'*Antistes* l'accent radical de ses développements sur la clarté de l'Écriture. La correspondance constante de Musculus et Bullinger semble plutôt suggérer ici l'hypothèse d'une influence réciproque, favorisée par la proximité géographique⁴⁴⁷. Cette influence se manifeste du reste avec la question de l'Écriture comme avec la thématique du *locus de foede*, qui fait l'objet d'un chapitre à part dans les *Loci*, mais dont l'ascendance zurichoise reste par ailleurs

⁴⁴² *Ibid.*, f. 14^r-14^v, en particulier le paragraphe « *Qualis esse debeat scripturarum interpretatio.* »

⁴⁴³ Voir notamment la définition de la *perfectio scripturae*, *ibid.*, f. 10^r-10^v.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, f. 10^r : « *Perspicuitate etiam & perfectione sacra Biblica scriptura, caeteris qui per universum orbem habentur libris, antecellit. Nam omnia complectitur quae pie viventi scienda, credenda, facienda, aut omittenda sunt.* »

⁴⁴⁵ *Ibid.*, f. 11^v.

⁴⁴⁶ C'est le titre marginal du second développement du chapitre : *ibid.*, f. 11^v-12^v.

⁴⁴⁷ Voir l'inventaire des échanges entre Musculus et Bullinger dans R. Bodenmann, *Wolfgang Musculus, op. cit.*, p. 709-710.

évidente⁴⁴⁸. Pour la question des sources, l'essentiel toutefois est ailleurs : comment s'explique ce retour simultané et apparemment brutal aux thèmes de la première controverse ?

On pourrait ici répondre « Trente », mais la réponse serait d'emblée insuffisante. Sur le fond, le contexte anti-tridentin du *Compendium* et des *Loci* était déjà celui des *Décades*, presque dix ans plus tôt. La source négative des déplacements intellectuels de la fin des années 1550 n'est donc pas à trouver ici dans l'examen des décrets conciliaires eux-mêmes, mais dans la polémique postérieure sur l'Écriture. Ni Musculus ni Bullinger lui-même ne sont certes entrés en controverse avec les théologiens catholiques sur cette période, du moins pas dans leurs traités publiés. Les accentuations nouvelles du *Compendium* et des *Loci* suggèrent pourtant une connaissance précise des radicalisations post-tridentines de la doctrine *de obscuritate Scripturae*. Or cette radicalisation ne pouvait se lire nulle part ailleurs que dans les écrits de Pedro de Soto, du cardinal Hosius ou de Wilhem Van der Lindt. Si, malgré la correspondance de Musculus avec Brenz en marge du colloque de Worms⁴⁴⁹, la doctrine de la clarté de l'Écriture s'est élaborée chez Bullinger et Musculus indépendamment d'un héritage luthérien évident, elle n'a en revanche pas fait l'économie d'un appui critique sur les principales sources de la controverse anti-luthérienne. Les emprunts interconfessionnels auront alors transité par les chemins détournés de la polémique. Et la médiation critique, au-delà des filiations directes, y assumait sans doute, à sa manière, une fonction d'homogénéisation : luthériens et réformés n'ont peut-être pas bu l'eau de la même source, ils ont en revanche jeté celle d'une même citerne.

7. Hyperius, Bèze, Vermigli, Zanchi : formalisation et pluralisation de la claritas Scripturae

Au-delà de Bullinger et Musculus, on suivra ici la première formalisation de la doctrine de la clarté des Écritures à partir de quatre témoins clés : la *Methodus Theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis locorum* d'Andreas Hyperius (1567), le *Quaestionum et responsionum christianarum libellus* de Théodore de Bèze (1570)⁴⁵⁰, les *Loci communes* (posthumes) de Pierre Martyr Vermigli (1576) et le *De religione christiana fides* de Zanchi⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ W. Musculus, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 178-183 : « De foedere ac testamento Dei ». Sur ce lieu et ses sources, voir notamment J. J. Ballor, *Covenant, Causality, and Law*, *op. cit.*, p. 43-78.

⁴⁴⁹ Sur cette correspondance, voir M. A. Deuschle, *Brenz als Kontroverstheologe*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁵⁰ Théodore de Bèze, *Quaestionum et Responsionum Christianarum libellus*, Genève, J. Crespin, 1570. À son sujet, voir notamment Olivier Fatio « Note sur les *Quaestiones et Responsiones* de Bèze », in *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du Colloque de Genève (2005)*, éd. I. Backus, Genève, Droz, 2007, p. 177-184.

⁴⁵¹ On suivra ici l'édition bilingue : Girolamo Zanchi, *De religione christiana fides – Confession of Christian Religion*, éd. L. Baschera et C. Moser, Leyde/Boston, Brill, 2007. Sur la théologie de

7.1. Les *Loci theologici* d'Hyperius

Pour la formalisation de la doctrine de l'Écriture, Andreas Hyperius est peut-être, avec Wolfgang Musculus, l'auteur le plus important de la proto-orthodoxie réformée. Comme codificateur de la doctrine et comme compilateur des premiers grands manuels spécialisés – notamment d'homilétique⁴⁵² et d'exégèse⁴⁵³ –, le théologien flamand aura forgé sa théologie au contact des problèmes concrets de la pratique et des usages quotidiens de la Bible⁴⁵⁴. J'aurai à revenir, dans le chapitre suivant, sur la méthode de lecture qu'Hyperius dégage dans son traité *Du théologien*, aussi bien pour la codification des règles de l'interprétation biblique que pour l'enseignement de la théologie elle-même⁴⁵⁵. La question de la clarté de l'Écriture et de son articulation aux enjeux d'une méthode qui part du repérage des « difficultés scripturaires » occupe évidemment une place centrale dans la construction discursive du manuel. On s'arrêtera pour le moment au traité dogmatique des *Lieux communs*, qui paraît à Bâle chez Oporin en 1567⁴⁵⁶.

Au-delà de sa méthode déductive⁴⁵⁷, l'originalité de l'ouvrage s'affirme d'abord dans l'inclusion d'un premier chapitre entièrement consacré à la question scripturaire⁴⁵⁸. Cet ordre des matières est justifié dans un paragraphe introductif où l'analogie des premiers principes des sciences avec l'Écriture comme « principe de la théologie » permet à Hyperius de conférer un statut épistémologique à la traditionnelle doctrine de la règle de la foi⁴⁵⁹. L'influence des *Loci communes* de

Zanchi dans une perspective générale, voir en outre Stefan Lindholm, *Jerome Zanchi (1516-90) and the Analysis of Reformed Scholastic Christology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

⁴⁵² Andreas Hyperius, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II*, Marbourg, Colbius, 1553. Homilétique et exégèse forment, chez Hyperius une doctrine de l'interprétation articulée autour de l'opposition entre prédication populaire et prédication savante. Voir à ce sujet *infra*, chap. 5, §1 et §5.

⁴⁵³ Andreas Hyperius, *De Theologo, seu de ratione studii theologici Libri IIII*, Bâle, Oporin, 1556. Voir à son sujet, Denis Thouard, « Réflexion sur la constitution de l'herméneutique en discipline – Flacius, Hyperius et Augustin », in *Hermeteutik, Methodenlehre, Exegese*, éd. G. Frank et S. Meier-Oeser, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2011, en particulier p. 47-50 ; Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 2007, en particulier p. 108. Voir en outre les références mentionnées *infra*, chap. 5, §5.

⁴⁵⁴ Au-delà du *De theologo* et du *De formandis concionibus sacris*, Hyperius publie encore un manuel destiné à fournir aux laïcs un guide pour la pratique de la « lecture et de la méditation quotidiennes » des Écritures sacrées : *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christiana perquam necessaria Libri II*, Bâle, Oporin, 1563.

⁴⁵⁵ Voir *infra*, chap. 5, §4-7.

⁴⁵⁶ A. Hyperius, *Methodi theologiae libri III, op. cit.*

⁴⁵⁷ Hyperius s'attache à réduire les principales controverses de la foi à des *theses* ou *propositiones* présentées sous forme syllogistique, et dont mineures et majeures sont ensuite justifiées dans un développement à part. Voir à ce sujet l'exemple des deux propositions sur la clarté de l'Écriture, directement *infra*.

⁴⁵⁸ « De Verbo Dei, seu Sacra Scriptura », in A. Hyperius, *Methodi theologiae libri III, op. cit.* p. 24-73.

⁴⁵⁹ « Cur primo loco agendum de verbo Dei ? », *ibid.*, p. 24-25. Sur la question de la *regula fidei*, voir notamment la définition du *principium theologiae* : « Sic enim sua principia habent Dialectici, habent Mathematici, habent Physici, atque aliarum item artium Professores. Eodem autem pacto est Theologiae quoque proprium quoddam principium : ipsa nimirum sacra Scriptura, divinitus revelata,

Melanchthon est ici évidente, notamment dans la définition du « *locus communis* » comme « *principium scientiae* »⁴⁶⁰. La portée de cette définition est toutefois élargie et reconfigurée par une doctrine de l'Écriture qui fait de la Parole de Dieu le *scopus* de la théologie, en même temps que le premier principe de la doctrine chrétienne⁴⁶¹. Le « canon de la doctrine » et « la règle du jugement des controverses » sont ainsi identifiés, dans un lexique épistémologique qui efface délibérément les frontières de la polémique et de la théologie systématique⁴⁶². Ce geste intellectuel par lequel la Bible devient tout à la fois le premier lieu commun, le premier principe et l'objet même – le *subjectum* – de la théologie permet en outre à Hyperius d'éviter la traditionnelle alternative de l'*ordo cognoscendi* et de l'*ordo essendi*. Pour l'exposé de la doctrine chrétienne, premier principe de la connaissance et premier principe de l'essence sont en effet rigoureusement indiscernables : la Parole de Dieu est la source en même temps que le contenu général des articles de foi⁴⁶³. Les questions de méthode et les questions de fond se conjoignent ainsi dans le parcours d'un *locus de Scriptura sacra* qui offre par ailleurs les premières distinctions fines des propriétés spécifiques des textes canoniques : divinité, authenticité, autorité, efficacité, suffisance, antériorité⁴⁶⁴. L'attribut de clarté figure évidemment au nombre des thèmes abordés : intégrées à la question des hiérarchies de l'autorité théologique, clarté et suffisance de l'Écriture justifient alors la suprématie de la Parole de Dieu sur l'« Église, les Conciles généraux et les Pontifes »⁴⁶⁵. Hyperius résout la dispute par l'énoncé de deux propositions :

PREMIÈRE PROPOSITION. Comme l'Écriture traite très complètement et très explicitement de tout ce qu'il est nécessaire de croire pour le salut, l'Église, un concile général ou les pontifes n'ont pas à condéder quelque dogme ou quelque article de foi que ce soit, qui ne soit pas exprimé dans les lettres sacrées.

quae est veri ac vivi Dei verum ac vivum verbum. Ex quo quidem solo principio, tanquam divite thesauro, omnia dogmata doctrinae Religionis, adeoque omne instrumentum cognoscendae verae pietatis in hac vita, & consequendae salutis post hanc vitam, depromi debet... », *ibid.*, p. 24.

⁴⁶⁰ La question des *principia* ou des *κοινὰ ἐννοιαί* de la théologie est surtout traitée chez Melanchthon dans le *locus de lege naturae*. Voir à ce sujet *supra*, chap. 2, §6.

⁴⁶¹ A. Hyperius, *Methodi theologiae libri III, op. cit.*, p. 24-25.

⁴⁶² L'indistinction participe ici du croisement des champs lexicaux des disciplines : la catégorie du « lieu commun » appartient en principe à la rhétorique – et donc aussi, au XVI^e siècle, au genre de la controverse. Sur la signification de cette entrée du « lieu commun » dans la science – dont Mélanchthon est assurément le principal artisan, voir *infra*, chap. 5, §4. Voir aussi sur ce point la conclusion du paragraphe, A. Hyperius, *Methodi theologiae libri III, op. cit.*, p. 25 : « Quando igitur Deus ipse adeo perspicue iubet, non ex pythonibus, ullis ve divinatoribus, non ex oraculis deorum, non ex responsis mortuorum, non denique alia ulla ex re, sed tantum ex suo verbo, sive Scriptura sacra, tanquam certissimo principio, cui solo niti tutum sit, omnium rerum Theologicarum cognitionem petere: merito sane priusquam de Deo, vel de Ecclesia, vel de alio quovis loco Theologico disseramus, nonnulla de verbo Dei, eiusque dignitate exponemus. »

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁶⁴ Voir notamment les développements succesifs de la longue sous-section « De autoritate Verbi Dei », *ibid.*, p. 38-73.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 58-63 : « Utrum Ecclesia sive Concilium generale atque Pontifices possint dogma, vel aliquid ut dogma recipiendum, definire quod literis Sacris non est expressum ».

SECONDE PROPOSITION. Si cependant un dogme ou un article de foi est obscurci dans l'Église, ou devient, avec le temps, négligé par la négligence ou l'ignorance des hommes, l'Église peut tout à fait clarifier, attester et définir ce dogme ou cet article de foi publiquement, afin qu'il soit connu et reçu de tous les hommes pieux, étant donné qu'on le découvre déjà clairement et pleinement exposé avant cela dans l'enveloppe des lettres sacrées.⁴⁶⁶

Les deux propositions articulent le fait de la clarté de la Parole de Dieu et l'histoire de son obscurcissement dans un enchaînement qui définit tout à la fois la supériorité de l'Écriture sur l'Église et le devoir subséquent pour les ministres d'offrir aux hommes « pieux » une « proclamation » et une « clarification » publique des dogmes « clairement exposés » dans la Bible. Les lettres sacrées demeurent, en tout, la pierre de touche des légitimités de la prédication : comme chez Musculus, le redurcissement de la polémique sur la règle de la foi aura permis de retrouver les formules d'association de la première controverse luthérienne. La clarté de l'Écriture relance alors le refus d'Hyperius d'accorder à l'Église, aux conciles ou aux Papes, un *ius addendi*, un *ius detrahendi* ou un *ius immutandi* sur la doctrine chrétienne⁴⁶⁷. Cette disjonction du vocabulaire juridique et du vocabulaire exégétique autour du thème de la clarté dit peut-être quelque chose d'essentiel sur l'entreprise intellectuelle d'Hyperius : si, avec la clarté et la suffisance des Écritures, la pratique de l'exégèse suit bien toujours ses règles propres et ses contraintes⁴⁶⁸, celles-ci ne suggèrent jamais la reconnaissance corrélatrice d'une prérogative sur la doctrine. Il s'y joue à cet égard une dissociation marquée des deux sens ordinaires de la « compétence », où la *maîtrise* de la méthode de l'interprétation n'active plus aucun *droit exclusif* d'interpréter.

7.2. Le *Quaestionum et responsionum christianarum libellus* de Bèze (1570)

Le successeur de Calvin à la tête de l'académie de Genève n'a pas publié d'exposé complet des lieux communs de la doctrine⁴⁶⁹. Le fait est d'autant plus remarquable que, par son influence décisive sur le Synode de la Rochelle, par ses compilations

⁴⁶⁶ « PRIMA PROPOSITIO. Cum sacra Scriptura plenissime, nec non apertissime tradat omnia quae credere ad salutem est necessarium : non est quod Ecclesia, sive Concilium generale, aut Pontifices, de ulla re dogma sive articulum fidei ullum concedant, qui in sacris literis expressus non habetur. SECONDA PROPOSITIO. Si quod tamen dogma, vel articulis fidei in Ecclesia fuerit obscurius tractatus, aut ad tempus, idque sive negligentia sive inscitia hominum, neglectus : potest sane Ecclesia palam declarare, testari, ac definire, istiusmodi dogmata sive articulum agnoscere, ac recipi ab omnibus piis debere : utpote qui iam ante in sacris literis perspicue, & sine involucris inveniatur expositus », *ibid.*, p. 59.

⁴⁶⁷ « Prioris Propositionis veritas quum aliqua ex parte perspicui ex his quaet, quae superiori quaestione sunt exposita, ubi declarabatur, Ecclesiam non habere ius addendi, vel detrahendi, vel immutandi aliquid in sacra Scriptura... », *ibid.*

⁴⁶⁸ Voir à ce sujet, *infra*, chap. 5, §5.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 177-178. Pour un exposé complet de la théologie de Bèze, voir notamment Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605*, New York, Oxford University Press, 2003.

des questions de controverse ou pas sa codification d'une doctrine infralapsaire de la prédestination, Bèze constitue assurément le principal point de jonction entre Calvin et le calvinisme ultérieur⁴⁷⁰. Le *Libelle des questions et des réponses chrétiennes* paru en deux temps, entre 1570 et 1576 à Genève, demeure de ce point de vue comme le témoin majeur de sa théologie⁴⁷¹. Sans avoir de prétention systématique (les articles de l'ecclésiologie sont notamment omis), le traité reprend quelques-unes des grandes questions de la doctrine chrétienne, dans des développements assertoriques qui l'apparentent, sur ce point, à l'écriture des catéchismes⁴⁷². Le thème scripturaire occupe les six premières questions⁴⁷³, et débouche sur la doctrine *de Deo* suivant la succession organique qui relie la source de la théologie à son premier objet⁴⁷⁴. La troisième réponse – une définition extrêmement dense de la Parole de Dieu comme « Esprit de Dieu reçu par les prophètes et les apôtres et retranscrit dans les tables qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament »⁴⁷⁵ – renvoie alors à la distinction de l'auteur primaire et des auteurs secondaires de l'Écriture⁴⁷⁶, elle-même relancée par les questions de l'origine et de la perfection doctrinale des lettres sacrées⁴⁷⁷. Si les développements de Bèze à ce sujet sont concis et peu originaux, ils témoignent toutefois de la standardisation précoce de la doctrine scripturaire dans le monde réformé. En quelques lignes, le *Libelle* rappelle ainsi les principales propriétés du texte canonique suivant un ordre qui va des questions de style (simplicité, splendeur et majesté du Verbe divin)⁴⁷⁸ aux affirmations d'autorité (certitude, perfection, suffisance...) ⁴⁷⁹.

7.3. Les *Loci communes* de Vermigli

⁴⁷⁰ La position supralapsaire, qui définit ce qu'on appelle parfois maladroitement un « hypercalvinisme » n'est pas retenue par le Synode de Dordrecht, qui opte plutôt pour une formulation infralapsaire de la doctrine de la prédestination. La question du rôle de Bèze dans la formalisation de la doctrine réformée de la prédestination ne saurait toutefois s'arrêter à cette alternative du supralapsarisme et de l'infralapsarisme. Voir à ce sujet : R. A. Muller, *Christ and the Decree, op. cit.* ; *id.* « The Use and Abuse of a Document: Beza's *Tabula Praedestinationis*, the Bolsec Controversy and the Origins of Reformed Orthodoxy », in *Protest Scholasticism*, éd. C. Trueman, R. S. Clark, Carlisle, Paternoster, 1999, p. 33-61 ; John Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop, De Graaf, 1975.

⁴⁷¹ Il est en tout cas le plus réédité (10 éditions et 10 traductions) après la *Confession de Foi*. Voir à ce sujet O. Fatio, « Note sur les *Quaestiones et Responiones* de Bèze », art. cité, p.177.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 178.

⁴⁷³ T. de Bèze, *Quaestionum et Responionum Christianarum libellus, op. cit.*, p. 3-5.

⁴⁷⁴ Les questions sur la nature de Dieu occupent une trentaine de pages, *ibid.*, p. 5-32. Le point atteste une nouvelle fois le souci de Bèze de maintenir l'ordre traditionnel de l'exposition des articles de la foi, en laissant à la question scripturaire son statut de simple *prooemium theologiae*.

⁴⁷⁵ « Quid vocas verbum Dei ? Id quod Prophetiae et Apostoli a Dei Spiritu acceptum in tabulas retulerunt, quae librum significans veteris et novi Testamenti nomine », *ibid.*, p. 3-4.

⁴⁷⁶ « Quis est igitur illorum librorum auctor ? Deus ipse. De scriptores autem sive exceptores eius fuerunt Prophetiae et Apostoli », *ibid.*, p. 4.

⁴⁷⁷ Voir la question « Unde hoc nosti ? », *ibid.*

⁴⁷⁸ « Res ipsae quae in iis scriptis tractantur : maiestas Dei in illa sermonis simplicitate resplendet : caelestis puritas.. », *ibid.*

⁴⁷⁹ « ...atque adeo perfectissimam hanc esse veritatis doctrinas, satis superque demonstrat... », *ibid.*

Robert Le Maçon, un ministre réformé français installé à Londres, fait paraître en 1576 une compilation des *Lieux communs*, extraits des commentaires bibliques de Pierre Martyr Vermigli, mort une quinzaine d'années plus tôt à Zurich⁴⁸⁰. Formé dans le monde florentin, Vermigli officie entre autres à Venise, Rome, et Naples, avant de fuir l'Italie après sa conversion pour rejoindre Strasbourg par Zurich et Bâle. De retour à Zurich, Vermigli accepte en 1547 l'invitation de Thomas Cranmer à Oxford, puis revient à Strasbourg après l'avènement de Marie Tudor pour mourir finalement dans la cité de Bullinger en novembre 1562⁴⁸¹. Ces errances auront imposé une grande diversité de charges : professeur d'hébreu et lecteur d'Ancien Testament dans ses dernières années zurichoises⁴⁸², Vermigli avait enseigné le Nouveau Testament à Oxford et la théologie (systématique) à Strasbourg⁴⁸³. De ces enseignements seront restés des commentaires bibliques – notamment de l'épître aux Romains et de la première aux Corinthiens⁴⁸⁴ – que Robert Le Maçon prendra pour base dans sa compilation des *Loci*.

L'ouvrage connaît 14 éditions jusqu'en 1656 et s'impose rapidement comme l'un des manuels de référence pour l'enseignement de la théologie réformée, bien au-delà de l'Angleterre⁴⁸⁵. L'influence de l'*Institution de la religion chrétienne* sur la structure retenue par Le Maçon dans sa compilation a été régulièrement signalée et ne doit pas surprendre⁴⁸⁶ : au-delà même de la France, le traité de Calvin constituait déjà un *best-seller* des communautés protestantes du Royaume

⁴⁸⁰ Sur les *Loci communes* (*op. cit.*) de Vermigli, voir notamment, Christoph Strohm, « Petrus Martyr Vermigli's *Loci communes* und Calvins *Institutio christianae religionis* », in *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation*, éd. E. Campi et P. Opitz, Genève, Droz, 2002, p. 77-104. Cf. aussi : Joseph C. Mclelland, « A Literary History of The *Loci Communes* », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli, op. cit.*, p. 479-494. Pour les sources et les spécificités de la doctrine « vermiglienne » de l'Écriture, voir notamment Frank A. James III, « Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism », in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, éd. Carl R. Trueman et R. Scott Clark, Carlisle, Cumbria, 1999, p. 62-78 ; Jason Zuidema, « The Primacy of Scripture in Peter Martyr Vermigli's Understanding of Theological Education », *Konfession, Migration und Elitenbildung*, éd. W. Janse, Leyde, Brill, 2007, p. 99-108.

⁴⁸¹ Sur le parcours de Vermigli, voir les contributions réunies dans le *Companion to Peter Martyr, op. cit.*, en particulier, pour le contexte italien Joseph C. Mclelland, « Italy: Religious And Intellectual Ferment », *ibid.*, p. 23-33, et, pour la période strasbourgeoise, R. Gerard Hobbs, « Strasbourg: Vermigli and the Senior School », *ibid.*, p. 35-69.

⁴⁸² *Ibid.*, en particulier p. Sur les sources méthodologiques de Vermigli, et l'usage des références patristiques ou médiévales, voir Jin Heung Kim, *Scripturae et Patrum Testimoniis. The Function of the Church Fathers and the Medievals in Peter Martyr Vermigli's Two Eucharistic Treatises: Tractatio and Dialogus*, Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009.

⁴⁸³ R. G. Hobbs « Strasbourg: Vermigli and the Senior School », art. cité, p. 39-40.

⁴⁸⁴ Pierre Martyr Vermigli, *In Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos...Commentarii*, Bâle, Perna, 1558 ; *id.*, *In selectissimam S. Pauli Priorem ad Corinth. Epistolam D. Petri Martyris...commentarii doctissimi*, Zurich, Froschauer, 1551. Voir au sujet de ce dernier : Jon Balsarak, « 1 Corinthians Commentary: Exegetical Tradition », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli, op. cit.*, p. 283-304.

⁴⁸⁵ J. C. Mclelland, « A Literary History of The *Loci Communes* », art. cité, p. 488.

⁴⁸⁶ Voir à ce sujet *ibid.*, p. 485-486 et Christoph Strohm, « Petrus Martyr Vermigli's *Loci Communes* und Calvins *Institutio Christianae Religionis* », art. cité, p. 77-104.

d'Angleterre⁴⁸⁷. L'*Institution* constituait en outre une référence assumée de la théologie de Vermigli lui-même, quelle qu'ait été l'originalité par ailleurs évidente de sa pensée⁴⁸⁸.

La première partie des *Lieux communs* suit l'ordre des matières du chapitre *de cognitio Dei* de l'*Institution*, partant de l'obscurité de la connaissance naturelle de Dieu pour aboutir à la clarté de sa connaissance scripturaire⁴⁸⁹. Cette partie est présentée dans une section à part –*methodus particularis*⁴⁹⁰ –, qui constitue la « première classe » des lieux théologiques. Au-delà de l'ordonnement général des thèmes, le traité apparaît comme une production originale, qui le distingue de l'*Institution* de Calvin non seulement par la succession des questions particulières au sein de chaque grand thème, mais aussi par la méthode même de leur exposition⁴⁹¹. L'ouvrage témoigne évidemment de son origine exégétique par l'omniprésence des commentaires bibliques, vétéro- et néo-testamentaires. Ces commentaires s'insèrent en continu dans la discussion des lieux théologiques, sans être cantonné au développement séparé des « preuves scripturaires » d'un énoncé préalablement formulé *dogmatice*. Cette insistance sur l'exégèse n'empêche pas un fort accent scolastique, qui se lit dans le souci des distinctions conceptuelles, dans l'omniprésence des discussions d'étymologie ou dans la fréquente formalisation syllogistique des arguments⁴⁹².

Le chapitre *de sacris scripturis*, le sixième du traité, est tiré, d'après Le Maçon de la préface du commentaire à la première aux Corinthiens⁴⁹³. Il s'ouvre par une définition de l'Écriture, à laquelle succède un développement sur ses propriétés selon l'ordre de succession qui va de la description de la substance au recensement de ses prédicats⁴⁹⁴. Dans l'enchaînement de ces propriétés, la « *perspicuitas scripturarum* » apparaît significativement en troisième position, directement après le rappel du statut de l'Écriture comme « principe de la

⁴⁸⁷ Voir notamment à ce sujet Bruce Gordon, *John Calvin's Institutes of the Christian Religion. A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2016, en particulier chap. 3 : « The Inheritors », p. 48-67.

⁴⁸⁸ Sur la relation intellectuelle de Vermigli à Calvin, voir notamment : Luca Baschera, « Independent Yet Harmonious: Some Remarks on the Relationship between the Theology of Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and John Calvin », *Church History and Religious Culture*, 91/1-2 (2011), p. 43-57.

⁴⁸⁹ P. Vermigli, *Loci Communes*, *op. cit.*, p. 29-41.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 1-239.

⁴⁹¹ Cette méthode est évidemment celle de Robert Le Maçon, autant que de Vermigli lui-même. Elle reflète toutefois encore les accents florentins des années de formation, notamment pour l'attention humaniste portée à l'étymologie dans les définitions des termes et la résolution des *quaestiones*. Si Vermigli n'est pas au sens propre l'auteur du traité des *Loci theologici*, l'usage de la méthode des *loci communes*, comme repérage des thèmes-clés de l'Écriture, est clairement à l'œuvre dans les commentaires bibliques du théologien italien.

⁴⁹² On notera par exemple, sur la question de la clarté de l'Écriture, un développement étymologique qui identifie la *claritas* à la *perspicuitas* et au grec *saphêneia* : *ibid.*, p. 29 : « Neque deest sanctae Scripturae, quoad fideles & pios animos, claritas, & ut Graeci dicunt *saphêneia*, quae est Latinis perspicuitas. »

⁴⁹³ La provenance est indiqué avec le titre du chapitre « De sacris scripturis, ex praefatio in epist. ad. Corinth. », *ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*

théologie » et la mention du Christ comme *scopus* de la doctrine scripturaire⁴⁹⁵. Cette succession trace la voie d'une deuxième tradition de la doctrine réformée, qui, en parallèle de l'axe zurichois, renvoie la *perspicuitas* à sa coloration plus directement calvinienne. Ainsi, loin de s'insérer dans l'économie d'une argumentation qui viserait, après Bullinger ou Musculus, à justifier la perfection doctrinale et « objective » des Écritures – sa suffisance qualitative et quantitative dans la connaissance des articles nécessaires au salut – la « clarté » dit d'abord ici la lumière intérieure du témoignage intérieur du Saint-Esprit comme principe cognitif de clarification. L'accent sur la clarté interne est ainsi notable, non seulement dans la définition même de la *perspicuitas* comme *lux fidei*⁴⁹⁶ ; mais aussi dans la prévalence du motif épistémologique ou cognitif du principe de clarté. Si Vermigli rappelle ainsi que les *testimonia Scripturarum* dotent le théologien des *axiomata* propres à trancher le nœud des controverses⁴⁹⁷, ces « axiomes du christianisme » renvoient eux-mêmes à l'évidence du témoignage intérieur du Saint-Esprit, comme condition subjective de l'attestation des Écritures. Le fil qui, chez Bullinger ou Musculus rattache le fait textuel de la clarté à la perfection objective des textes canoniques se déplace ainsi dans une consécution qui va de la clarté intérieure du témoignage à la cognoscibilité subjective de la doctrine scripturaire.

Ce rabattement de l'évidence, de la clarté et du pouvoir de persuasion de l'Écriture sur l'opération intérieure de la foi ne vaut toutefois pas subjectivisme, et Vermigli rappelle avec netteté que la *lux interna* de la foi n'est pas la *lux naturalis* de la raison humaine :

Cette évidence ne vient pas de la lumière du sens de l'homme ou de la sollicitation de notre raison, mais de la lumière de la foi qui nous rend très persuasif tout ce qui est contenu dans les lettres sacrées.⁴⁹⁸

7.4. La *De religione christiana fides* de Zanchi

Cette tradition calvinienne de la clarté se retrouve aussi dans le traité de la *Foi de la religion chrétienne* de Girolamo Zanchi. Le traité, paru à Neustadt en 1585, est un ouvrage de maturité⁴⁹⁹, qui reprend de manière synthétique l'enseignement de théologie fondamentale (*loci communes*) dont Zanchi avait la charge depuis son

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*, voir la citation directement *infra*.

⁴⁹⁷ *Ibid.* : « Quandoquidem omnia quae disputantur a sanioribus theologis, *analogim* semper terminant ad testimonia Scripturarum, tanquam illa sint *axiomata* Christianis notissima, de quibus fas nemini sit ambigere. »

⁴⁹⁸ *Ibid.* : « Caeterum non est haec evidentia ex lumine humani sensus ac nostrae rationis petenda, sed a luce fidei, qua nobis esse debent persuasissima, quaecunque in sacris literis continentur. »

⁴⁹⁹ Pour la doctrine de l'Écriture chez Zanchi, cf. surtout *infra*, chap. 7, §4. Sur le texte du *De Religione christiana fides* et le parcours du Réformateur, on suivra l'introduction de Luca Baschera et Christian Moser, dans G. Zanchi, *De religione christiana fides*, *op. cit.*, p. 1-50.

arrivée à l'université de Heidelberg en 1567, puis par la suite au *Casimirianum*⁵⁰⁰. Passé par Strasbourg après son exil d'Italie (1552), revenu trois ans à Chiavenna (1564-1567) dans l'espoir d'y voir triompher la doctrine « orthodoxe », mort en 1590 à Neustadt sur la route de son retour à Heidelberg où il enseigna de 1567 à 1576, le théologien italien aura rencontré, au cours de son existence, toutes les figures marquantes de la deuxième génération de la Réforme⁵⁰¹. Si sa pensée reflète en cela la diversité des tendances et des traditions de la confession réformée, l'accent « francophone » – et notamment calvinien – paraît plus marquant encore que dans le cas de Pierre Martyr Vermigli, dont la sensibilité zurichoise avait survécu aux influences de Strasbourg et d'Oxford. Au-delà des partis pris strictement intellectuels, le choix de la première terre d'exil aura ici été décisif : c'est par la cité de Calvin que Zanchi transite quelques mois en 1552, avant de rejoindre l'année suivante la cité de Bucer⁵⁰².

Le *De religione christiana fides* a un statut discursif ambigu : rédigé dans le contexte des controverses confessionnelles avec le luthéranisme dans l'Empire, le traité affiche clairement l'ambition de concurrencer la *Formule de Concorde* adoptée dans l'ensemble des territoires luthériens en 1577⁵⁰³. À ce titre, Johann Casimir, le comte du Palatinat, avait fixé en septembre 1577 une rencontre à Neustadt, dont l'objectif affiché était de préparer, en doctrine, la politique de riposte⁵⁰⁴. La riposte devait prendre la forme d'une confession de foi ; sa vocation était universelle, et sa rédaction fût, après de nombreuses tractations, confiée à Girolamo Zanchi⁵⁰⁵. La version finale de la *Foi de la religion chrétienne* déborde pourtant de loin la forme confessante⁵⁰⁶. Si le détail des développements et le degré de formalisation des arguments n'atteignent pas le niveau des grands traités des *Loci communes*, l'ouvrage de Zanchi est, par sa systématité, nettement plus proche du genre du *compendium* que de celui de la confession de foi⁵⁰⁷. La version originale in-quarto s'étire ainsi sur 350 pages, offrant des développements non seulement doctrinaux mais aussi argumentatifs et polémiques sur nombre des *quaestiones speciales* de la théologie. De ce point de vue, le premier chapitre sur l'Écriture, *De Scripturis Sanctis totius christianae religionis fundamento*⁵⁰⁸, détaille pas moins de 15 articles distincts qui traitent, dans l'ordre, des sources – naturelles et scripturaires – de la connaissance de Dieu (I-II)⁵⁰⁹, de la liste des écrits canoniques

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 1-12.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 3-4.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 14-15.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰⁵ Sur le contexte de la rédaction elle-même : *ibid.*, p. 15-19.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁰⁷ Voir sur ce point également R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol 2., *op. cit.*, p. 75. Voir par ailleurs *infra*, chap. 7, §4.

⁵⁰⁸ G. Zanchi, *De religione christiana fides*, *op. cit.*, p. 112-129.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 112-115.

(III-IV)⁵¹⁰, de l'autorité de l'Écriture et de la règle de la foi (V-VIII)⁵¹¹, de la perfection des textes canoniques (IX-XIII)⁵¹², de l'interprétation et de la prédication (XIV-XV)⁵¹³.

Le statut de l'article « *de perspicuitate Scripturae* » (XIII)⁵¹⁴, qui assure la jonction entre la doctrine de la suffisance de l'Écriture salutaire et la question des modalités légitimes de l'interprétation témoigne ici d'un choix qui deviendra par la suite standardisé⁵¹⁵. Sur ce point précis, Zanchi suit clairement la tendance fixée par les *Loci communes* de Musculus :

1/ d'abord par la dissociation explicite des articles de la suffisance et de la clarté de l'Écriture :

Nous jugeons et reconnaissons que la complète doctrine de notre salut n'est pas seulement pleinement mais aussi clairement délivrée dans les lettres sacrées, avec lesquelles Dieu parle à son peuple dans aucun autre langage que celui, populaire, qui peut être compris de tous.⁵¹⁶

b/ Ensuite par la jonction assumée du thème de la transparence du langage divin à la question de la simplicité de la Bible et de sa lecture par les laïcs :

C'est la plus grande injustice et tyrannie que d'interdire la lecture de ces livres, et par conséquent leur traduction dans la langue propre de chaque nation. Dieu a en effet voulu et commandé qu'ils soient lus de tous les hommes pour leur propre salut, et qu'ils soient placés entre leurs mains jour et nuit⁵¹⁷.

L'insistance sur la simplicité de la langue biblique renforce ici le constat d'un retour post-tridentin de l'apologétique protestante aux premiers énoncés de Luther et Zwingli. Cette opposition clarté-obscrité, structurée autour de la thèse de la perfection doctrinale des Écritures et de leur vocation universelle, est toutefois complétée par une seconde scansion, qui s'énonce dès le deuxième article du *locus de sacris scripturis* :

Mais nous reconnaissons que Dieu, bien qu'il n'ait pas exhibé par lui-même de manière seulement obscure ou partielle la connaissance de sa divinité et de sa puissance éternelle à tous les hommes de la terre par ses œuvres, de telle sorte que ceux qui ne le glorifient pas soient inexcusables ; cependant, il s'est révélé, lui et sa volonté, plus ouvertement et plus clairement à l'Église par les

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 114-121.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 120-123.

⁵¹² *Ibid.*, p. 124-127.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 126-129.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 126-127 : « Perspicuam esse scripturam in iis, quae ad salutem necessaria sunt eoque ab omnibus esse legendam. »

⁵¹⁵ Voir sur ce point, *infra*, chap. 7.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 126 : « Neque vero solum abunde, verum etiam perspicue totam salutis doctrinam in sacris literis traditam esse sentimus atque novimus, cum Deus populo suo non sit locutus, nisi lingua populari, quae ab omnibus intelligeretur... »

⁵¹⁷ *Ibid.* : « ...ut summa sit iniquitas et tyrannis, eorum librorum lectione eoque et in linguam cuiusque gentis propriam conversione cuipiam interdiceret, quos Deus ab omnibus ipsorum salutis causa legi et in omnium manibus dies noctesque versari voluit atque iussit. »

prophètes et les apôtres, au travers de leurs écrits inspirés par son Esprit selon une voie plus propre, lesquels écrits des prophètes et apôtres sont par conséquent la Parole même de Dieu.⁵¹⁸

À la suite de Calvin, la gradation de l'intelligibilité de la révélation divine renvoie donc à l'opposition fondamentale de deux modalités distinctes de la *cognitio Dei* : la connaissance naturelle de Dieu, imparfaite mais fonctionnellement nécessaire pour rendre l'athéisme inexcusable, et sa connaissance scripturaire, « ouverte et complète », consignées dans les lettres sacrées⁵¹⁹. Si rien de nouveau ne retient en particulier l'attention sur la question de la clarté de l'Écriture ici, le *De religione christiana fides* apparaît comme le premier témoin d'une formalisation synthétique de toutes les grandes sources de la doctrine réformée *de perspicuitate Scripturae*.

7.5. Sources et unité de la doctrine réformée de la clarté scripturaire

La comparaison de ces traités, et de ceux de Musculus ou Bullinger, permettra alors de proposer quelques conclusions provisoires mais peut-être déjà généralisables :

1/ La première touche à la généralité du motif *claritas* dans les années 1560-1580 : partout où la question scripturaire est abordée, les *Loci theologici* consacrent toujours un paragraphe, un article ou un développement à part au thème spécifique de la clarté des Écritures. Le constat doit être rapporté à la diversité des parcours intellectuels de leurs auteurs : par leurs formations et leurs origines, Bullinger, Musculus, Bèze, Vermigli, Zanchi ou Hyperius offrent la représentation la plus large de la *second generation Reformers*⁵²⁰. Dès les années 1560, le *locus de perspicuitate Scripturae* a donc traversé les différentes traditions et les différentes aires géographiques de la théologie réformée.

2/ Cette communauté du thème n'aboutit pourtant pas à une standardisation intégrale de l'argument « *claritas* ». Les références, le vocabulaire, la fonction argumentative ou le statut discursif assigné à son énonciation manifestent ainsi des aspérités multiples. Ces différences touchent d'abord à la position de l'argument dans l'économie de la doctrine scripturaire, qui s'arrime parfois à la complétude doctrinale des Écritures, parfois à la défense des lectures laïcs de la Bible, parfois encore aux questions plus techniques de la pratique de l'exégèse. Mais elles renvoient aussi à l'insistance même du motif dans l'ordre de la démonstration : parfois rapidement énoncée, la clarté de l'Écriture s'impose ailleurs comme un nœud de la doctrine scripturaire.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 112-114 : « Deum autem novimus tametsi totius orbis hominibus per ea, quae facta ab ipso sunt, non exiguam neque obscuram sui suaeque sempiternae virtutis ac deitatis cognitionem exhibuit, ita ut quotquot illum non ut Deum glorificarunt inexcusabiles facti sint, suae tamen ecclesiae peculiari ratione, per prophetas nimirum atque apostolos, Spiritu suo afflatos perque ipsorum scripta sese suamque voluntatem clarius pleniusque revelasse eoque scripta prophetica et apostolica ipsissimum esse verbum Dei. »

⁵¹⁹ Cf. sur ce point *infra*, chap. 6, §1-3.

⁵²⁰ Sur cette classification des générations, voir nos remarques *infra*, chap. 7, §1.

3/ Cette diversité soulève nécessairement la question des sources. Les éléments de récurrence imposent ici une conclusion inévitable : la principale source est critique, et c'est le concile de Trente. Si le lexique ou les arguments témoignent évidemment de la lecture de Calvin et de Bullinger, ni l'*Institution de la religion chrétienne*, ni les *Décades des sermons* ne donnent à eux seuls le rythme de la doctrine des *Loci communes*. La nécessité de rappeler la certitude et l'autorité exclusive de la Bible contre les décrets du 8 avril 1546, n'aura donc imposé aucun autre thème que ceux du concile lui-même. Et la doctrine même de l'obscurité scripturaire – malgré ses omissions tridentines – se voit constamment reconnue comme une doctrine explicite de l'adversaire romain.

4/ Cette source critique n'implique pas pour autant une structuration explicitement polémique des développements sur l'Écriture. À tout le moins, la polémique a rarement nommé ses cibles : ni les grands polémistes pré-tridentins, ni le concile de Trente lui-même ne sont mentionnés expressément dans le premier « lieu » des *Loci communes* de Musculus, Hyperius ou Vermigli. L'exigence de systématicité imposait sans doute cette prise de hauteur, au moins sur le plan de l'exposé de la doctrine. Sur ce point, le modèle zurichois des *Décades* l'emporte nettement sur le modèle calvinien des *Acta*.

5/ Pour les sources positives, une double voie semble se tracer, entre un axe Bullinger-Musculus qui se déploie des *Décades* au *Compendium* en passant par les *Loci communes* du théologien lorrain, et un axe calvinien qui s'affirme avec Vermigli (Le Maçon), Zanchi, mais aussi Aretius⁵²¹ par la formalisation « scolastique » des acquis des développements de *cognitio Dei* de l'*Institution*. L'importance de l'*Institution de la religion chrétienne* contribue alors à reléguer au second plan l'*Antidote* de 1547, qui contient pourtant des développements décisifs sur la clarté et l'obscurité scripturaires. Cette importance se manifeste à la fois dans la définition – elle-même méta-calvinienne – du témoignage intérieur du Saint-Esprit comme principe de clarification des Écritures, et dans l'insistance corrélatrice sur la dimension subjective ou intérieure de la clarté de la Bible⁵²². De Musculus, le *locus de perspicuitate Scripturae* aura par ailleurs retenu une forme de radicalité qui renvoie aux premières heures de la controverse, notamment sur la question de la lecture de la Bible par les laïcs ou la polémique contre l'*auctoritas patrum*. Loin de la querelle anti-anabaptiste, la clarté des Écritures retrouve parfois les accents inauguraux de la *simplicitas verbi Dei* de Luther et Zwingli. Cette simplicité dit à cet égard une vocation universelle de la lecture des lettres sacrées, sur laquelle les Réformateurs insistent à nouveau, au moins dans le contexte de la polémique contre le décret de *vulgata* du concile tridentin.

⁵²¹ Benedict Aretius, *Ss. Theologiae problemata, seu loci communes, et miscellanae quaestiones*, Genève, Le Preux, 1589. Le traité s'ouvre sur un chapitre de *cognitione Dei* dans lequel la connaissance naturelle et la connaissance révélée de Dieu s'articulent selon un schéma calvinien, proche de celui de Zanchi ou Vermigli.

⁵²² Cf. *infra*, chap. 6, §3.

8. Conclusion

La confessionnalisation de la polémique sur la clarté biblique, à la suite du concile de Trente, sera donc allée de pair avec un durcissement réciproque des positions doctrinales sur la perfection ou l'imperfection des Écritures. Ce durcissement explique à sa manière la relative simplification des enjeux d'une controverse, qui, du côté protestant, semble parfois en revenir à la fulgurance des énoncés fondateurs. Il témoigne aussi des voies parfois tortueuses, et en partie inavouables, qu'ont empruntées les défenseurs de la doctrine romaine pour asseoir, dans un contexte de répliation symétrique des positions controversées, la thèse du primat pontifical en matière d'interprétation. L'inavouable ici a pour l'essentiel un nom : celui d'Érasme.

Les attendus confessionnels de la doctrine de l'Écriture, et les effets potentiellement pacificateurs de son omission, expliquent aussi pourquoi les questions d'exégèse – jusque dans leurs aspects techniques – seront prises d'assaut, à partir des années 1550, par les controversistes qui défendent les positions doctrinales les plus intransigeantes⁵²³. On ne pourra manquer de remarquer, à cet égard, l'étrange retrait des humanistes et des « moyenners », qui furent pourtant les premiers à avoir placé les questions de philologie au centre du débat au début du siècle⁵²⁴. La confessionnalisation de l'humanisme, chère à Erika Rummel, tient peut-être d'abord à cette remarquable expropriation thématique : la polarisation confessionnelle des débats touchant à la nature des lettres sacrées et aux conditions de son interprétation paraît avoir rendu, pour un temps, le terrain de la critique biblique impraticable à quiconque pouvait porter des aspirations de réunification de l'Église⁵²⁵. Le cas de Cassander, dont l'irénique *De officio* est condamné de toutes parts, aura sans doute été au principe d'une dissuasion durable⁵²⁶.

⁵²³ Du côté évangélique, ce sont d'abord les théologiens associés aux tendances « gnésio-luthériennes » – et notamment Flacius – qui s'attacheront, dans les années 1560, à développer jusqu'à une systématisation achevée les thèmes de la clarté et de la suffisance des Écritures canoniques. Sur ces questions, Melancthon demeure ainsi remarquablement en retrait, aussi bien dans ses traités de controverse que dans ses exposés plus directement dogmatiques. La controverse sur les « adiaphora », dans le contexte de l'*Interim*, ne paraît toutefois pas s'être particulièrement cristallisée sur la question de la *perspicuitas Scripturae*. À ce sujet, voir T. Kaufmann, *Das Ende der Reformation, op. cit.* ; ainsi que les textes édités et leurs présentations dans Irene Dingel (éd.), *Controversia et confessio*, vol. 2 : *Die Adiaphoristische Streit (1548-1560)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

⁵²⁴ Le terme polémique renvoie au départ aux partisans de la réunification de l'Église – par contraste avec les formes de tolérance qui prennent acte du fait de la pluralisation confessionnelle. Sur la critique des « moyenners », voir Mario Turchetti, « Calvin face aux tenants de la concorde (moyenners) et aux partisans de la tolérance (castellionistes) », in *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris (1995)*, éd. O. Millet, Genève, Droz, 1998, p. 43-56.

⁵²⁵ E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in the Reformation Germany, op. cit.*, p. 3-8, 75-101.

⁵²⁶ Le traité *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio* (Bâle, Froben, 1561) de Cassander se propose de dessiner une voie moyenne entre l'« intransigeance » traditionaliste des auteurs catholiques post-tridentins, et l'« intransigeance » scripturaire des théologiens protestants. L'Écriture y est décrite comme le canon de la foi, mais

l'autorité de la tradition est rétablie, de manière indirecte, par l'apport de la distinction conceptuelle entre Écriture et intelligence de l'Écriture – laquelle suppose la consultation des commentaires patristiques et, plus généralement, la prise en compte du consensus ecclésiastique. En réalité, Cassander assume ici une position proche de la conception érasmiennne – « interprétative » – du rapport entre Écriture et tradition : position qui tient dans le refus de l'idée d'une séparation essentielle des deux sources de la révélation. Le *De officio* de Cassander est attaqué de toutes parts. Calvin, en particulier, y réagit dans sa *Response à un cauteleux moyenneur* (voir à ce sujet Richard Stauffer, *Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du xvie siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 252). Mais Cassander est aussi pris pour cible par Lindanus, qui rédige une lettre sévère à l'attention de l'auteur en 1562 (*id.*).

CHAPITRE 5

LES MÉTHODES DE L'ÉVIDENCE : CLARTÉ ET OBSCURITÉ DANS LES MANUELS DE L'EXÉGÈSE CONFESSIONNELLE (1556-1581)

Si l'exégèse de la Bible en milieu protestant a rapidement intégré le motif de la *claritas*, jamais toutefois cette affirmation de la clarté n'a paru incompatible avec la prescription d'un ensemble de règles d'interprétation dont la fonction de clarification était souvent reconnue et assumée. À partir des années 1550, ces règles commencent à être rassemblées dans des manuels spécialisés, formant une méthode de la connaissance des Écritures à usage universitaire ou pastoral. Ces ouvrages se présentent parfois comme des exposés généraux sur la nature et la vocation de la théologie¹, souvent aussi comme des manuels d'homilétique², ou des guides de la lecture populaire³, plus rarement comme des traités à part sur l'interprétation⁴. Dans tous les cas, l'inventaire tout catholique des difficultés de l'Écriture s'y clôt sur la promesse d'une série de remèdes ou de préceptes, qui confirment à la fois

¹ Citons, à titre exemplaire, A. Hyperius, *De theologo*, *op. cit.* ; David Chytraeus, *De studio theologiae recte inchoando*, Wittenberg, J. Crato, 1561.

² Après les traités de Melancthon ou Major, le genre s'est diffusé à partir de la contribution d'Hyperius, *De formandis concionibus sacris*, *op. cit.* Pour les expressions précoces, voir aussi Conrad Clauser, *Certa Declamandi et concionandi Methodus, ex probatiss. Graecis et Latinis autoribus tam profanis quam sacris desumpta*, Bâle, Oporin, 1555 ; Lambert Daneau, *Methodus Sacrae Scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter tractandae*, Genève, P. de Saint-André, 1579. Sur la question exégétique dans l'ouvrage, on pourra se rapporter à l'étude d'Olivier Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976. Le genre du traité homilétique se généralise ensuite, aussi bien chez les réformés que chez les luthériens. On pourra retenir, pour exemple : Wilhelm Zepper, *Ars habendi et audiendi conciones sacras*, Siegen, Corvinus, 1598, William Perkins, *Prophetica sive de Sacra et unica concionandi ratione tractatus*, Bâle, Waldkirch, 1602, Amandus Polanus, *De concionum sacrarum methodo institutio*, Bâle, Waldkirch, 1604, Bartholomeus Keckermann, *Rhetoricae Ecclesiasticae sive artis formandi et habendi conciones sacras libri duo*, Hanovre, Antonium, 1606, Abraham Scultetus, *Axiomata concionandi practica*, Manheim, Scharnius, 1609. Chez les luthériens, voir notamment Lucas Osiander, *De ratione concionandi*, Tübingen, Hoggins, 1588, Aegidius Hunnius, *Methodus concionandi*, Wittenberg, Wellacius, 1593, Jacob Andreae, *Methodus Concionandi*, Francfort, Spies, 1595. Voir sur ce point Silvert Angel, *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534-1604)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

³ Le manuel de référence est ici encore à mettre au crédit d'Hyperius, *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana*, *op. cit.*

⁴ Le genre du traité sur l'interprétation en tant que telle, sans référence à une quelconque vocation homilétique, ne se généralise qu'au début du XVII^e siècle. La *Clavis Scripturae* (*op. cit.*) de Flacius fait donc ici figure d'exception. On pourra mentionner en outre l'ouvrage de Niels Hemmingsen, *De Methodis libri duo*, s.l., s.n., 1555, qui traite davantage, toutefois, de la méthode générale de l'enseignement de la théologie. Sur ce dernier, voir notamment : Kenneth G. Hagen, « 'De Exegetica Methodo' : Niels Hemmingsen's *De Methodis* (1555) », in *The Bible in the Sixteenth Century*, éd. C. Steinmetz, Durham, Duke University Press, 1990, p. 181-196.

l'intelligibilité essentielle des textes canoniques et l'inutilité des expédients externes de leur interprétation, traditions romaines au premier chef⁵.

À sa manière, le problème du statut de ces textes réfléchit alors certains des plus grands enjeux de l'historiographie classique du protestantisme : celui de la rationalisation de l'exégèse, autour de la constitution d'une méthode dont l'apparente objectivité pourrait contenir les lointains indices d'une approche sécularisée de la question herméneutique ; celui, aussi, d'une prééminence protestante dans la naissance de cette nouvelle rationalité, avec l'élaboration d'un genre théologique dont les décrets tridentins auraient par principe interdits l'usage à la confession romaine. En dégagant les règles universelles de l'accès au « vrai sens » des Écritures, les manuels de l'exégèse protestante auraient alors précipité la dissociation ultérieure du vrai sens et du sens vrai, préparant la maturation d'un arbre historico-critique dont les exégètes du XVII^e siècle n'avaient plus qu'à cueillir les fruits mûrs. Avec le débat sur l'herméneutique de la *Clavis* de Flacius, ce mythe historiographique s'est rapidement heurté à l'évidence d'une résistance dogmatique de l'exégèse confessionnelle. Avec des recherches plus récentes sur les provenances équivoques de cette *ratio interpretandi*, il s'est surtout confronté au constat du statut flottant, et de la nature nettement transconfessionnelle, des traités d'interprétation⁶.

Sur la question spécifique de la clarté de l'Écriture, ces manuels posent toutefois d'autres questions, notamment autour du rapport entre doctrine et méthode à l'âge des confessions⁷. La première d'entre elle touche à une tension constante des proclamations de cette *claritas*, dans l'écart qui oppose l'idéal méthodique de clarification à l'affirmation doctrinale du fait textuel de la clarté biblique. De fait, la proclamation répétée de la *perspecuitas Scripturae* ne paraissait pas contredire l'édification simultanée d'une typologie, de plus en plus élargie, des obscurités et ambiguïtés des lettres sacrées. De fait aussi, la technicisation des règles de l'exégèse, qui intègrent une attention fine aux spécificités de la langue ou à l'originalité du contexte historique des textes du canon, paraît majorer l'importance des instruments rationnels de l'interprétation, reléguant au second plan l'invocation des assistances surnaturelles du Saint-Esprit. Une conception dynamique et active de la clarté – comme produit final de l'acte d'interpréter – émerge alors par-delà la conception statique et passive qui prévalait dans un contexte plus dogmatique. Ce point touche aussi aux modalités suivant lesquelles s'articulent la découverte du sens et l'expression de la vérité dans le rapport à l'objet scripturaire. L'art de l'interprétation et l'art de la prédication y mobilisent ici des instruments indifféremment sacrés et profanes, suivant le chemin de crête d'une méthode où la volonté de rappeler l'origine biblique des préceptes dégagés va de pair avec

⁵ Sur le développement de cet inventaire chez les théologiens catholiques, à partir des indications du *De Doctrina christiana*, voir notamment, pour Johannes Driander, *supra*, chap. 3, §5.1.

⁶ Pour tous ces points, voir *infra*, §1.

⁷ Pour une première entrée dans le problème, on pourra se rapporter à l'article de Philippe Bütgen, « Doctrine et méthode. Le sujet pastoral de l'herméneutique luthérienne (vers 1570-vers 1630) », *Revue de métaphysique et de morale* 62/2 (2009), p. 187-204.

l'emprunt aux outils séculiers de l'art oratoire. Au regard des enjeux plus directement doctrinaux de l'affirmation de la *claritas*, ces usages profanes infléchissent sensiblement la coloration même de l'idéal de clarté, exhibant des déclinaisons dialectiques et rhétoriques en partie dissimulées dans le débat plus spécifique sur le droit d'interpréter.

Il s'agra donc de resituer la *perspicuitas* protestante dans ses sources extérieures, de Cicéron à Érasme, mais aussi de voir comment l'aller-retour constant de la doctrine à la méthode et de la méthode à la doctrine influe sur chacun des termes de ce jeu ouvert, opérant une intégration foisonnante des arts du discours au point exact où se renforce encore, et paradoxalement, la certitude apologétique de la *sola Scriptura*.

1. *Manuels de l'exégèse confessionnelle et préhistoire de l'herméneutique*

Depuis la grande histoire de l'exégèse d'Altdorf Gottlob Wilhelm Meyer⁸, le récit de la *Vorgeschichte* des sciences de l'interprétation s'est découvert son moment fondateur : la *Clavis Scripturae* de Mathias Flacius Illyricus (1567)⁹. À la fin du XIX^e siècle, cette reconnaissance culminait avec la célébration de Wilhelm Dilthey, qui voyait dans la « Clé d'or » l'acte de naissance de l'*herméneutique*, « cette science qui veut présenter la théorie et les règles du processus interprétatif. »¹⁰ À l'évidence, la nationalité et les réflexes confessionnels des premiers herménutes étaient pour beaucoup dans cette focalisation insistante sur l'ouvrage de 1567¹¹. Malgré la marginalisation de Flacius à la suite de la querelle sur le péché originel,

⁸ *L'Histoire de l'interprétation de l'Écriture* est publiée en 5 volumes, parus entre 1802 et 1809. La référence, encore nuancée, à Flacius apparaît dans le volume 2 : Altdorf Gottlob Wilhelm Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung*, vol. 2, Göttingen, Römer, 1803, en particulier p. 162-172.

⁹ Sur les étapes de la réception de la *Clavis*, notamment dans l'herméneutique, voir la « présentation générale » qui ouvre la traduction française de la *Ratio cognoscendi sacras literas* : Mathias Flacius Illyricus, *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), éd. P. Büttgen et D. Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 17-23. Voir en outre l'article de Denis Thouard, « Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik », in *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, éd. J. Schönert et F. Vollhardt, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, p. 265-280.

¹⁰ L'exposé le plus complet de Wilhelm Dilthey sur la naissance de l'herméneutique se retrouve dans *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *id.*, *Wilhelm Dilthey gesammelte Schriften*, vol. 5 : *Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1924, notamment p. 317-338. On pourra suivre en français la discussion sur l'apport historique de la *Clavis* dans *id.*, *Conception du monde et analyse de l'homme à la Renaissance et à la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Le Cerf, 1999, p. 124-136. Pour la citation, voir p. 124. Sur le rapport de Dilthey à la *Clavis*, voir Denis Thouard, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », in *Le Moment 1900 en philosophie*, éd. F. Worms, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 169-184.

¹¹ L'une des premières études sur Flacius est à mettre au compte du théologien luthérien August D. Twisten, *Mathias Flacius Illyricus, eine Vorlesung mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melancthons Verhalten zum Interim von Hermann Nossel*, Berlin, Bethge, 1844. Dilthey, bien que de provenance réformée, semble être resté largement dépendant des conclusions de l'historiographie luthérienne pour sa généalogie de l'herméneutique.

la *Clavis* est en effet restée, pendant près de deux siècles, un manuel de référence en milieu luthérien¹². Sans doute cette prééminence ressortissait-elle au départ à une situation de quasi-monopole fonctionnel, la *Clavis* ayant relancé un genre didactique qui n'avait plus trouvé d'équivalent strict depuis la *Methodus* d'Érasme. Jusqu'à la *Philologia sacra* de Salomon Glassius (1623)¹³, aucune des grandes figures du luthéranisme n'avait ainsi traité la question exégétique avec autant de détails et autant de technicité que le théologien d'Illyrie. Si les rééditions tardives du traité, jusqu'au XVIII^e siècle, attestent aussi l'importance intrinsèque de sa *ratio cognoscendi Scripturae*¹⁴, la postérité de Flacius tient peut-être d'abord à l'originalité même du format de la *Clavis*.

1.1. Le débat historiographique

La réalité historique de cette influence justifie certainement l'attention accordée à l'ouvrage. Elle ne rend pas raison, pour autant, des biais qui organisent depuis Meyer sa réception herméneutique. De Dilthey à Gadamer, la recherche des ascendances engageait un certain nombre d'attendus propres au projet philosophique lui-même, notamment face à une accusation d'irrationalisme parfois adressée à l'auteur de *Wahrheit und Methode*¹⁵. Dans la préface de sa traduction allemande du deuxième livre de la *Clavis* (1968)¹⁶, Lutz Geldsetzer formulait cette accusation en situant les enjeux de la naissance de l'interprétation moderne dans l'histoire de la lente rationalisation des sciences interprétatives. Contre les célébrations de Gadamer et de Dilthey¹⁷, l'opposition massive d'une herméneutique « dogmatique » ou « disciplinaire » et d'une herméneutique « zététique » ou « de recherche » permettait alors de souligner tout ce qui séparait encore l'entreprise

¹² P. Büttgen et D. Thouard, « Présentation générale », *loc. cit.*, p. 16-17.

¹³ Salomon Glassius, *Philologiae Sacrae qua totius Sacrosanctae Veteris & Novi Testamenti Scripturae, tum stylus & literatura, tum sensus & genuinae interpretationis ratio expenditur*, 3 vols., Iena, Steinmann, 1623-1636. Voir à son sujet P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 187-204, et les références *infra*, chap. 9, §3.

¹⁴ Il s'agit du titre du premier traité de la deuxième partie de la *Clavis*. Voir, sur la structure de l'ouvrage, P. Büttgen et D. Thouard, « Présentation générale », *loc. cit.*, p. 24-25 ; puis p. 27-58 pour l'« introduction analytique. »

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundlinien einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960. L'accusation est notamment formulée par Lutz Geldsetzer : voir directement *infra*. Pour un aperçu du débat, au XX^e siècle, on pourra aussi se rapporter à Jean-Claude Gens, « Avant-propos », *La Logique herméneutique du XVII^e siècle. J. C. Dannhauer et J. Clauberg*, éd. *id.*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2006, p. 5-14.

¹⁶ Matthias Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der heiligen Schrift*, éd. L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen, 1969.

¹⁷ Dilthey, reprenant en partie les analyses d'A. G. W. Meyer, formulait en vérité un jugement très nuancé au sujet de la *Clavis*, soulignant notamment le caractère « mécanique » et dogmatique de l'exégèse flacienne : voir à ce sujet *supra*, notes 30 et 31.

flacienne de la découverte des principes véritablement « généraux » et « scientifiques » de l'interprétation¹⁸.

Pour Geldsetzer, une herméneutique dogmatique comme celle de la *Clavis* présente au moins trois grandes caractéristiques¹⁹. 1/ Du point de vue du rapport qu'elle entretient à son objet, elle est apologétique et confessante, dans la mesure où elle considère d'emblée son texte comme une autorité à défendre, et cherche de ce point de vue à en dégager une vérité inconditionnelle. La valeur de cette vérité se définit alors par la possibilité de son actualisation, et donc par son indépendance normative vis-à-vis du contexte historique de son énonciation²⁰. 2/ Du point de vue de sa visée, l'herméneutique de Flacius est instrumentale et fonctionnelle : elle se rapporte à son texte pour en dégager des usages *a posteriori* ou des confirmations doctrinales, et la vérité qu'elle y énonce est donc d'emblée présupposée, selon l'intention préalable de l'interprète. En bref, l'herméneute sait à l'avance ce qu'il va chercher dans son texte, d'où une circularité souvent accusée dans l'exégèse protestante, notamment autour de l'usage plus tard controversé de l'analogie de la foi²¹. 3/ Du point de vue de sa portée enfin, l'herméneutique de Flacius demeure riviée à une discipline particulière, intégrant à ses pratiques de lecture les attendus spécifiques d'une doctrine, et la manière propre dont celle-ci organise la problématisation de ses objets. Les règles de l'herméneutique dogmatique ne sont donc pas universalisables : elles ne valent pas comme des principes de l'interprétation *en général*²².

Les mises en garde de Geldsetzer renvoient au débat ancien sur la sécularisation de l'art d'interpréter au seuil de l'âge classique. Avec la disjonction des interprétations philologiques, attachées à la critique et à la restitution du sens textuel, et des interprétations doctrinales, qui se résolvent dans la proclamation des vérités de la foi, la scientificité de l'herméneutique se découvrait déjà un critère-limite²³. Ce critère pouvait alors servir de fil rouge pour composer une généalogie de l'*herméneutique générale*, autour de l'opposition entre un moment purement critique, où l'art de l'interprétation serait pratiqué pour lui-même et suivant les seuls attendus des arts du discours, et un moment dogmatique, dont l'indice serait fourni en creux par les survivances de l'autorité de la doctrine ou de la tradition. Par suite, il ne restait plus qu'à resituer l'émergence historique de cette opposition, en interrogeant notamment l'incidence des productions comme la *Clavis* dans l'apparition ultérieure des formes d'interprétation historico-critique :

¹⁸ Outre son introduction à l'édition de la *Clavis*, voir ici Lutz Geldsetzer, « M. Flacius Illyricus und die wissenschaftliche Begründung der protestantischen Theologie », *Mathias Flacius Illyricus: Leben und Werk*, Munich, Südosteuropa-Gesellschaft, 1993, p. 199-233.

¹⁹ Lutz Geldsetzer revient sur les critères de cette distinction de l'herméneutique zététique et dogmatique dans son article « Entre philosophie et herméneutique : la leçon de l'historiographie philosophique du XXe siècle », *Rivista di Storia della Filosofia* 58/2 (2003), p. 193-205.

²⁰ *Ibid.*, p. 200-201.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 201.

²³ Sur ce point, voir *infra*, notre chapitre 9.

jusqu'où l'exégèse philologique trouvait-elle, dans l'exégèse confessionnelle, un précurseur ? Si, sur ce point, l'hypothèse d'une généalogie linéaire et directe semblait infirmée par la nature assurément doctrinale de l'exégèse flacienne, l'importance même de l'élaboration *séparée* d'une méthode d'interprétation paraissait justifier l'intégration de ces traités au grand récit de l'« autonomisation » de l'herméneutique célébrée autrefois par Dilthey²⁴.

À y regarder de plus près toutefois, cette idée même d'une autonomisation flacienne de la méthode est rien de moins qu'évidente. Dans la *Clavis* comme dans ses équivalents contemporains, l'enchâssement de la *methodus* et de la *doctrina* compose en effet une donnée irréductible : les partis pris dogmatiques y informent si constamment l'exposé des règles d'interprétation qu'il paraît impossible de séparer nettement ce qui, à titre de prescription de méthode, s'énonce comme un précepte technique de ce qui relève de présupposés plus strictement théologiques²⁵. Du reste cet enchâssement de la doctrine et de la technique interprétative était parfois assumé par les commentateurs du siècle dernier, comme l'auteur de *Vérité et Méthode*, qui y voyait une confirmation précoce de l'indispensable circularité de la « compréhension » herméneutique²⁶. À cet égard, le débat est certainement compliqué par la diversité des positions des herméneutes eux-mêmes, Dilthey insistant, bien davantage que Gadamer, sur la nécessaire scientificité de l'art d'interpréter²⁷. Toutefois, même chez Dilthey, la découverte d'une fondation flacienne de l'« herméneutique scientifique » s'accompagnait déjà, et paradoxalement, d'une critique de l'« hyper-rationalisation » de la *Clavis*, laquelle renvoyait à la fois au contrôle de l'interprétation par la doctrine et à l'application mécanique des règles d'analyse empruntées aux arts du discours²⁸.

La discussion engageait alors le statut respectif des différentes disciplines du *trivium* dans l'élaboration de l'exégèse confessionnelle²⁹. Dilthey, comme Gadamer

²⁴ C'est bien cette catégorie de l'autonomisation qui justifie, chez Dilthey, l'importance historique de la *Clavis*, l'absence d'autonomie supposée des exégèses patristiques lui permet en particulier de refuser le statut de précurseur au *De Doctrina christiana* d'Augustin : W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme*, *op. cit.*, p. 125.

²⁵ Sur cet entrelacement, voir les remarques de P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 196-197.

²⁶ Au-delà de *Vérité et Méthode*, voir ici les textes réunis dans Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Schriften, Hermeneutik II, Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, Mohr, 1986. En particulier : « Logik oder Hermeneutik ? Nochmals zu Frühgeschichte der Hermeneutik » et « Rhetorik und Hermeneutik ».

²⁷ W. Dilthey souligne ainsi le caractère « non scientifique » des règles de l'exégèse flacienne : voir par exemple *Conception du monde et analyse de l'homme*, *op. cit.*, p. 130.

²⁸ *Ibid.*, p. 128-135.

²⁹ Pour une perspective plus récente sur la question du statut des arts du discours dans l'exégèse confessionnelle, voir notamment Olivier R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Francfort, Klosterman, 1999 ; Werner Alexander, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, M & P, 1993 ; Reimund Sdzuj, *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der Frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997 ; ou, pour la période postérieure, Lutz Danneberg, « Logique et herméneutique au XVIIe siècle », in *La Logique herméneutique du XVIIe siècle*, *op. cit.*, pp. 15-65.

après lui, notait la prévalence de la rhétorique, en assignant toutefois au troisième *ars disserendi* des effets intellectuels presque entièrement antagonistes. Pour Dilthey la rhétorisation de l'exégèse aurait en effet contribué à réduire le texte au statut d'« automate logique »³⁰, bornant la pratique de l'interprétation à la reconstruction formelle des structures syllogistiques du discours étudié³¹. Cette exégèse « mécanique » pouvait être par suite mise au service d'une apologie de la doctrine, suivant « la règle qui exige d'expliquer chaque passage à partir de la cohésion du tout de l'Écriture sainte et des parallèles qu'elle renferme. »³² À l'inverse, dans une discussion suivie avec Hans-Haso Jaeger³³, Gadamer insistait sur l'apport proprement *signifiant* de la discipline rhétorique³⁴. Par l'attention qu'elle porte à la restitution du *scopus oratoris*, la recherche active de l'intention auctorale permettrait en effet de distinguer les méthodes proprement herméneutiques de l'art oratoire du formalisme logiciste de l'analyse dialectique³⁵. Elle permettrait en outre d'opposer subtilement à la tradition logique issue d'Aristote, l'autorité d'un précurseur plus authentiquement herméneute : celle d'Augustin d'Hippone³⁶.

À l'évidence, la controverse entre Jaeger et Gadamer relevait ici encore d'enjeux très largement étrangers au contexte intellectuel du XVII^e siècle. Chez l'auteur de *Vérité et méthode*, le partage des disciplines du *trivium* semble parfois reconduit à une distinction empruntée à la conceptualité de l'herméneutique elle-même : celle de l'« explication » (*erklären*) et de la « compréhension » (*verstehen*), qui, après Dilthey, s'est trouvée rabattue à l'intérieur même du processus interprétatif pour distinguer les deux grands moments de l'*hermeneuia*³⁷. Comme explication, la dialectique prendrait ainsi en charge le moment logique et formel de l'interprétation : en exposant les formes pures de la définition, du jugement et de l'argumentation, elle s'attacherait au plan structural et mécanique de l'analyse du discours, exhibant les structures argumentatives et les cohérences logiques de l'enchaînement de ses énoncés. Par son attention aux figures, aux procédés de

³⁰ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, *op. cit.*, p. 325.

³¹ W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme*, *op. cit.*, p. 130-132. Au-delà de l'emprunt des méthodes de la rhétorique, Dilthey perçoit toutefois, dans la compilation de ces règles de méthode, un souci spécifiquement exégétique : voir *ibid.*, p. 129.

³² *Ibid.*, p. 130.

³³ Henry-Evrard Hasso Jaeger, « Studien zur Vorgeschichte der Hermeneutik », *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), p. 35-84.

³⁴ Voir notamment, en réponse, à Jaeger, « Logik oder Rhetorik », art. cité. Je cite ici dans la première édition parue dans l'*Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), p. 7-16.

³⁵ *Ibid.*, p. 11-14.

³⁶ Sur ce point, voir Denis Thouard, « Réflexions sur la constitution de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 37-66.

³⁷ Cette opposition que nous devons notamment à Dilthey dessinait au départ la ligne de partage entre le domaine des *sciences de l'esprit* et le domaine des *sciences de la nature*. Paul Ricœur réintégrera dans la clôture même des sciences de l'esprit (donc dans le domaine de ce qui relève de l'enquête herméneutique), pour distinguer le moment de l'analyse close, structurale et systématique (explication) et celui de l'interprétation ouverte et référentielle (compréhension). Voir, pour une formulation emblématique : Paul Ricœur, « La Structure, le mot, l'événement », in *id.*, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 121-143.

l'éloquence, mais aussi aux circonstances spécifiques de l'énonciation, la rhétorique permettrait au contraire de glisser vers le niveau signifiant du texte : plus qu'à livrer une explication formaliste de l'argumentation, elle viserait à restituer l'intention de l'auteur et les ressorts profonds de sa *volonté de signifier*³⁸. L'équivocité de certaines catégories transdisciplinaires, comme celle du *scopus*, qui désigne tout à la fois l'abrégé argumentatif du texte et l'intention principale de son auteur, réfléchirait alors ce partage des arts du discours, autour de la dissociation fondamentale des deux moments explicatifs et compréhensifs de l'interprétation.

Malgré leurs défauts d'historicité évidents, ces débats ont peut-être contribué à formuler, pour l'histoire de ces textes, un certain nombre d'interrogations irréductibles, y compris sur la question spécifique de la clarté des Écritures. Au-delà de ses aspects proprement anachroniques, le paradigme de la sécularisation renvoie en effet, et pour ainsi dire malgré lui, à une préoccupation réelle des théologiens du XVII^e siècle, notamment autour du partage des facultés naturelles et des assistances surnaturelles dans la discrimination des compétences interprétatives. Il ne s'agit pas pour autant de donner raison aux généalogistes de l'herméneutique : de fait, une attention renouvelée aux enjeux propres de l'élaboration de cette première méthode de l'exégèse confessionnelle paraît suffire à renvoyer dos-à-dos les conclusions contradictoires de Geldsetzer et Gadamer. À titre liminaire, je retiens ici principalement trois raisons : la première touche au sens du rapport entre dialectique et rhétorique dans les manuels de l'interprétation, la seconde à la question des destinataires de ces manuels, la troisième au problème du rapport entre idéal de méthode et invocation de l'assistance du Saint-Esprit. L'importance que revêt pour nous l'interrogation sur le sol disciplinaire de l'idéal de clarté mérite que nous nous arrêtions brièvement sur ces points dans cette séquence introductive.

1.2. Dialectique et rhétorique

Les réflexions des théologiens du XVII^e siècle sur le partage des disciplines au sein du *trivium* conservent assurément un caractère non systématique et diffus. En particulier, le sens de la distinction de la dialectique et de la rhétorique ne fait pas toujours consensus d'un auteur à l'autre³⁹, et varie même parfois sensiblement chez un même auteur, selon les enjeux spécifiques du traité dans lequel elle se formule⁴⁰. Toutefois, ces réflexions demeurent en même temps suffisamment récurrentes et explicites pour permettre de dégager quelques grandes tendances, qui infirment les interprétations articulées autour du couple explication/compréhension. On suivra

³⁸ Voir ici encore, H.-G. Gadamer, « Logik oder Rhetorik », art. cité, p. 7-16 et D. Thouard, « Réflexions sur la constitution de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 37-40.

³⁹ Dans une perspective encore générale, voir notamment Ann Moss, *Les Recueils de lieux communs*, *op. cit.* ; et P. Mack, *Renaissance argument*, *op. cit.*

⁴⁰ On pourra suivre notamment les variations de Melancthon lui-même : *infra*, §4.

l'émergence du débat à partir des deux figures centrales de l'homilétique protestante du premier XVII^e siècle : Philippe Melanchthon et Andreas Hyperius⁴¹.

Le *praeceptor Germaniae* traite la question dans ses traités oratoires des années 1519-1520⁴², puis plus tard dans les grandes éditions des *Elementa rhetorices* (1531)⁴³ et des *Erotemata dialectices* (1547)⁴⁴. Au-delà de la fonction homilétique assignée à la rhétorique, et de l'insistance toute érasmiennne sur la lecture des auteurs anciens⁴⁵, le rapport entre les deux disciplines est ici réglé par une double inclusion. La dialectique est d'abord intégrée à la rhétorique à travers la doctrine de l'invention⁴⁶, qui reprend à la théorie des lieux communs sa forme générale de l'analyse des thèmes disputés. Les principaux *loci* qui règlent, en logique, les modalités de la définition des termes⁴⁷, sont ainsi mis au service de la production des discours spécialisés, pour encadrer l'amplification des *themata*, selon le genre et le but spécifiques du discours retenu⁴⁸. Puis, dans un deuxième temps, la dialectique est encore absorbée par la rhétorique dans son moment spécifiquement oratoire : la doctrine de l'éloquence⁴⁹, qui emprunte à cette même théorie des lieux communs une architecture formelle, pour exposer l'inventaire des tropes et des figures de style, dont l'effet élocutoire s'ordonne précisément aux structures logiques de la cause et de l'effet, du tout et des parties, des contraires ou des semblables etc⁵⁰. En tout, la dialectique apparaît donc comme la *matrice*

⁴¹ Sur la question du rôle de Melanchthon dans la formulation des règles de l'herméneutique protestante, voir notamment Bernd Diebner, « M. Flacius Illyricus. Zur Hermeneutik der Melanchthon-Schule », in *Melanchthon in seinen Schülern*, éd. H. Scheible, Leipzig, Harrassowitz, 1997, p. 157-181 ; Martin Leiner, « Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94/4 (1997), p. 468-487. Pour une formulation du problème, voir en outre D. Thouard, « Réflexion sur la construction de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 39-42.

⁴² Voir *supra*, chap. 1, §4.2.

⁴³ Philippe Melanchthon, *Elementorum Rhetorices libri duo* (1531), CR 13, 413-506. On pourra, en outre, se rapporter à l'édition allemande *Philipp Melanchthons Rhetorik*, éd. J. Knape, Tübingen, Niemeyer, 1993.

⁴⁴ Philippe Melanchthon, *Erotematum dialecticorum libri quatuor* (1547), CR 13, 509-751.

⁴⁵ Melanchthon revient sur l'utilité de la rhétorique en ouverture des *Elementa*, en insistant notamment sur la nécessité d'une méthode pour lire les « bons auteurs » : « Quare et nos ad hunc usum trademus Rhetorices, ut adolescentes adiuvent in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via, nullo modo intelligi possunt », CR 13, 419.

⁴⁶ La doctrine de l'invention forme la première partie des *Elementa*, où Melanchthon revient notamment sur les modes de l'amplification des thèmes et la distinction des différents genres oratoires. Voir à ce titre les avertissements inauguraux du paragraphe : « Discrimen dialecticae et rhetoricae », CR 13, 419-421.

⁴⁷ Sur la doctrine des lieux communs dialectiques et la théorie de la *definitio* dans sa version « achevée », voir notamment le premier livre des *Erotemata*, CR 13, 513-578. On comparera notamment la section « De methodo » (CR 573-578), qui expose la liste des questions de l'analyse thématique (*quid significet, an sit, quid sit, quae sint partes...*) avec son équivalent rhétorique dans les *Elementa* : CR 13, 423-429.

⁴⁸ La méthode générale de l'*expositio doctrinae* est présentée dans le « genre didascalique » (voir *ibid.*, et *infra*, §4). La doctrine des trois genres – judiciaire, délibératif et démonstratif – vient directement à la suite : CR 13, 429-451.

⁴⁹ Le « liber secundus De Elocutione » concentre l'exposition de la doctrine des tropes et des figures : CR 13, 459-506.

⁵⁰ La typologie des figures de style suit explicitement l'ordre des lieux communs dialectiques : *ex definitione, de divisione, ex causis*, etc. Voir, dans les *Elementa*, CR 13, 483-492.

conceptuelle de la rhétorique, laquelle s'attache à mobiliser l'instrument des lieux communs dans le contexte spécifique de la production des discours *coram ecclesia*⁵¹.

Ce trait est encore accentué chez Hyperius, qui, dans son *De formandis concionibus sacris*, renvoie très explicitement la différence des deux arts du discours à la distinction des formes « scolastique » et « populaire » de la prédication⁵². Ainsi, dans leurs applications aux matières sacrées, dialectique et rhétorique se rapportent respectivement à la *lectio* universitaire, concise et abrupte, et à la *lectio* pastorale, qui au-delà de restituer la vérité de la doctrine s'attache à en accommoder l'exposition à l'intelligence « rude » des profanes⁵³. À nouveau, les lieux communs de la dialectique sont alors mis au service de l'invention oratoire, conférant à l'éloquence populaire un outillage logique, ensuite diversement décliné selon les exigences particulières de l'office pastoral⁵⁴. Par delà la diversité apparente de leurs jugements, Melanchthon et Hyperius convergent donc dans leur manière de concevoir la discipline rhétorique comme une dialectique *augmentée* d'une méthode sur l'art d'exposer la doctrine *publiquement*.

Il suit de là au moins trois conséquences importantes, tant pour l'articulation interne des arts du discours dans l'exégèse, que pour la fonction spécifique de l'art oratoire relativement à l'idéal de clarté : 1/ la rhétorique concerne l'art d'enseigner et d'exposer *populairement* la doctrine, et non pas l'art d'interpréter les textes sacrés ; 2/ l'intégration d'un art d'interpréter dans les *artes disserendi* ne s'opère donc pas, au XVII^e siècle, dans la rhétorique elle-même, mais dans la discipline dialectique⁵⁵ ; 3/ Par là, le problème du partage entre rhétorique et dialectique engage, au premier chef, celui de l'articulation de l'interprétation du texte et de sa

⁵¹ Cette destination publique rend raison de la distinction des fonctions du *docere* et du *movere*, qui structure, dans le paragraphe « Discrimen dialecticae et rhetoricae », la différence des deux disciplines. Voir CR 13, 420 : « Veteres ita discernebant, rhetoricae tribuebant forenses et suasorias materias, dialecticae vero omnes quaestiones alias, de quibus certa quadam methodo et ratione docendi sunt homines. Iuxta hoc discrimen proprius dialecticae finis est docere, rhetoricae autem permovere atque impellere animos, et ad adfectum aliquem traducere, ut cum de natura virtutis disputamus, dialectica consulenda erit, quae quid sit virtus, et quas habeat causas, partes, effectus, ostendat. »

⁵² A. Hyperius, *De formandis concionibus sacris*, *op. cit.*, f. A3^r : « Duplicem esse rationem interpretandi Scripturas in Ecclesiis usurpatam, alteram Scholasticam, alteram popularem... »

⁵³ *Ibid.*, f. A3^v : « In illa [la méthode scolastique], pleraque ad Dialecticam brevitatem ac simplicitatem exiguntur : in ista [la méthode populaire], copia & ubertas Rhetorica plurimam adfert gratiam. »

⁵⁴ Dans le chapitre 15 du premier livre, Hyperius montre notamment comment l'invention homilétique opère à partir des lieux communs de la théologie : « de amplificatione » : *ibid.*, f. G9^r-H6^v.

⁵⁵ Le moment « didascalique » définit, chez Melanchthon, la forme de l'intégration de la dialectique dans la rhétorique : c'est par là aussi que la méthode d'interprétation fait son entrée dans l'art oratoire. Cette *methodus interpretandi* – qui est la méthode même de l'exposition de la doctrine – est d'abord une méthode dialectique. Sur ces apports de la dialectique à l'exégèse au XVII^e siècle, voir notamment Olivier R. Scholz, *Verstehen und Rationalität*, *op. cit.*

reproduction oratoire, notamment autour de la question des conditions de l'imitation pastorale du style de l'Écriture⁵⁶.

Au regard de la question qui est la nôtre ici, cette articulation reflète le double statut de l'affirmation de la *claritas*, qui renvoie indifféremment à une injonction de méthode et à une propriété attribuée à la Bible elle-même. Cette ambivalence se justifie évidemment par le référent scripturaire de l'homilétique protestante, qui fait de la *phrasis Dei* – du « style » de l'Écriture, et notamment des textes apostoliques – un canon général de la prédication⁵⁷. Loin de renvoyer au débat largement anachronique sur les deux niveaux explicatifs et compréhensifs de l'interprétation, la question du partage des disciplines du *trivium* ressortit donc d'abord au problème du rapport entre exégèse et prédication, notamment autour des modalités de la *reprise* pastorale d'un idéal oratoire que les Réformateurs veulent en même temps trouver dans l'Écriture seule⁵⁸. Ce problème est alors celui des interactions de l'éloquence profane et de l'éloquence sacrée, autour de la formalisation d'un attribut de clarté dont la découverte *dans la Bible* comporte toujours en même temps la projection d'un idéal méthodique emprunté à l'*instrumentarium* de la dialectique humaniste⁵⁹.

1.3. Genres littéraires et motivations discursives

À cet égard, la focalisation herméneutique du débat a aussi conduit à une remarquable omission des finalités de ces manuels en contexte, et notamment de leur double fonction apologétique et pédagogique. Pour Dilthey et Gadamer, mais aussi pour Geldsetzer ou Jaeger, il allait de soi que l'élaboration d'une méthode de l'interprétation des Écritures s'ordonnait d'abord à un souci de compréhension de la vérité biblique, selon le sens contemporain que ce terme peut revêtir, comme produit d'une activité *essentiellement intellectuelle, essentiellement solitaire, et essentiellement universalisable*. Du reste, l'attention portée par Melanchthon à la question de la lecture des auteurs anciens, et le contexte des débats tridentins sur la traduction de la Bible en langue vulgaire, pourraient sembler fournir une confirmation contextuelle à ce parti pris⁶⁰. Suivant le virage intellectualiste de la

⁵⁶ La question de l'*imitatio* fait du reste l'objet d'un paragraphe à part dans les *Elementa* de Melanchthon : CR 13, 492-506.

⁵⁷ Voir notamment *infra*, §4-6.

⁵⁸ Cette insistance sur la source scripturaire de l'homilétique est notamment celle d'Hyperius : *infra*, §5.

⁵⁹ La dialectique même se définit, chez Melanchthon, comme une *ratio seu via perspicue docendi* : voir notamment « Quid est Dialectica ? », in *Erotemata dialectices*, CR 13, 513. Ce motif du *perspicue docendi* sature aussi le traité homilétique d'Hyperius : voir, à titre exemplaire, *De formandis concionibus sacris*, *op. cit.*, f. G9^r.

⁶⁰ Sur la manière dont la rhétorique réfléchit le nouveau rapport à la lecture à la Renaissance, voir notamment Anthony Grafton et Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1986. Voir aussi, pour le monde protestant, Dilwyn Knox, « Order, Reason and Oratory: Rhetoric in Protestant Latin Schools », in *Renaissance Rhetoric*, éd. P. Mack, Basingstoke, St. Martin's, 1994, p. 63-80.

rhétorique à la Renaissance, et avec l'accélération de la diffusion des livres imprimés, le protestantisme aurait parachevé, avec la codification d'une méthode de l'exégèse, l'émergence d'un souci d'interprétation si l'on peut dire désincarné⁶¹.

Le statut discursif de ces manuels doit pourtant nous contraindre à nuancer la réalité de cette émergence, pour au moins trois raisons essentielles.

1/ En premier lieu, ces traités répondent aussi à une motivation polémique, notamment autour de la question tridentine de l'interprétabilité laïque des lettres sacrées⁶². Dans le contexte post-conciliaire qui était celui de la rédaction de la *Clavis* ou du *De Theologo*, les enjeux de cette controverse étaient suffisamment évidents et familiers pour imposer une coloration immédiatement polémique aux énoncés généraux sur les « règles de la connaissance de l'Écriture Sainte »⁶³. Mais ils étaient aussi suffisamment décisifs pour conférer à cette méthode de l'interprétation un statut d'emblée doctrinal, par-delà l'usage seulement fonctionnel que nous sommes aujourd'hui enclins à attacher à la vocation d'un manuel méthodique. Ainsi, si l'exégèse confessionnelle est bien, à sa manière, « dogmatique », ce n'est pas seulement parce que l'inventaire des règles de l'interprétation y suggérerait un modèle d'exégèse où l'intelligence du texte serait constamment encadrée par les contraintes intellectuelles de la doctrine⁶⁴. L'exégèse confessionnelle est « dogmatique » d'abord et surtout en cela que sa motivation même emprunte ses principaux ressorts à une intention d'apologie dont la controverse anti-catholique informe de part en part les formulations. Composer une méthode de la connaissance des lettres sacrées, c'est aussi, pour Flacius, Hyperius ou Daneau, prouver que cette connaissance est *possible*, et donc que l'autorité de l'Église romaine ne constitue pas une médiation *indispensable* de l'exégèse biblique. Bon nombre des préceptes qui sont ici présentés comme des règles de méthode fonctionnent donc en même temps comme des *arguments* en défense de la perfection des Écritures. Cette fonction polémique devient évidente lorsque l'on constate l'insertion ultérieure des *rationes cognoscendi Scripturae* dans les grandes sommes de la théologie systématique, à la fin du chapitre *de Scriptura Sacra*⁶⁵. De fait, pour les théologiens protestants de la deuxième moitié du XVII^e siècle, la

⁶¹ D. Thouard, « Réflexion sur la construction de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 40-42. Pour une perspective générale sur les révolutions de la rhétorique à la Renaissance, voir Ann Moss, *Les Recueils des lieux communs*, op. cit. ; Peter Mack, *Renaissance Argument*, op. cit. ; et les classiques Cesare Vasoli, *La Dialettica e la retorica*, Milan, Feltrinelli, 1968 ; Walter J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1958.

⁶² Ce que Dilthey, plus que d'autres, avait déjà largement souligné dans son analyse de la *Clavis* : voir W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme*, op. cit., p. 124-126.

⁶³ Après avoir, en ouverture du deuxième livre, recensé les obscurités de l'Écriture et ses remèdes spirituels, Flacius poursuit en exposant les « *regulae cognoscendi sacras literas* », M. Flacius, *La Clé des Écritures*, op. cit., p. 147-174.

⁶⁴ C'est tout le débat sur la survivance d'une herméneutique « dogmatique » chez Flacius : voir à ce sujet, les mises au point de P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 195-199.

⁶⁵ L'usage est courant, bien au-delà des *Loci theologici* de J. Gerhard : voir à ce sujet, *infra*, chap. 7, §4-6, notamment aussi avec l'exemple de Girolamo Zanchi.

« méthode de la connaissance des lettres sacrées » appartient d'abord à la *doctrine même de l'Écriture*.

2/ La fonction spécifiquement didactique de ces manuels ne doit toutefois pas non plus être mésinterprétée. Plus que des guides privés de la lecture ou de l'interprétation de la Bible, ces traités sont d'abord des manuels de l'enseignement et de l'explication *publique* des lettres sacrées⁶⁶. Comme nous l'avons vu, cet enseignement peut être indifféremment scolastique ou populaire, selon qu'il s'entienne à la simple application des règles dialectiques de l'*expositio doctrinae* ou qu'il y adjoigne un effort de vulgarisation pastorale de la doctrine en question⁶⁷. Dans tous les cas, les préceptes de la connaissance ou de l'interprétation de la Bible conservent une vocation éminemment pédagogique : ils résument la forme d'après laquelle l'enseignant ou le prédicateur doit exposer le contenu des textes canoniques devant un public étudiant ou profane. Certes, l'axiome général de l'identité de la Parole de Dieu et de sa prédication orthodoxe rend pour partie indifférente cette distinction de l'enseignement et de l'interprétation de la Bible. En bonne exégèse et en bonne homilétique, l'exposition procède selon la voie même où la Parole de Dieu se compose dans la lettre, et les règles d'après lesquelles l'Écriture se découvre dans la solitude de l'interprète sont aussi les règles d'après lesquelles celle-ci s'expose *publique*. Toutefois, le rappel de la vocation pédagogique de ces manuels permet en même temps d'éclairer la fonction concrète que pouvaient revêtir en contexte des préceptes comme ceux de l'identification du *scopus* ou de la réduction de la péricope à son syllogisme implicite⁶⁸. Plus que des préceptes de lecture, ces règles sont d'abord des injonctions sur la manière d'ordonner l'*enseignement* concret des lettres sacrées : l'essentiel n'y est donc pas tant la compréhension personnelle que l'explication pédagogique de la Bible.

3/ Cette prévalence de la fonction pédagogique renvoie aussi à la vocation pastorale de la méthode d'interprétation. Loin de se destiner à un usage profane ou solitaire, les manuels de l'exégèse visent d'abord un usage professionnel, pour les docteurs et ministres de l'Évangile⁶⁹. Au-delà de leur fonction apologétique, ces ouvrages sont donc des traités de méthode à *usage interne* : plus encore qu'aux polémistes ou aux indécis, ils s'adressent à des théologiens, pasteurs ou étudiants confirmés. Or cette vocation professionnelle a d'importantes conséquences sur les choix thématiques qui commandent l'économie des matières. Parce qu'elles ont été réglées ailleurs, dans les traités des *Loci communes* ou dans les ouvrages plus directement polémiques, les objections catholiques sur la « contradiction performative » des protestants et le problème afférent du rapport entre clarté

⁶⁶ D. Thouard, « Réflexion sur la construction de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 41.

⁶⁷ A. Hyperius, *De formandis concionibus sacris*, op. cit., f. A3^r-A5^v.

⁶⁸ Voir, au sujet de ces règles, *infra*, §4-6 notamment.

⁶⁹ D. Thouard, « Réflexion sur la construction de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 40-42 ; P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 199-200.

biblique et exigence des commentaires sont souvent mis ici sous le boisseau⁷⁰. De la même manière, l'autorité des confessions de foi, et l'acceptation des points de doctrine disputés sont largement présumés et font rarement l'objet d'une démonstration extensive.

En vérité, la tension que dessine ce double statut pédagogique et polémique de ces traités fournit une entrée plus pertinente pour aborder leur problématique propre que la question en bonne partie anachronique de leur rationalité. En effet, par leur fonction polémique – justifier, si l'on peut dire, la possibilité concrète de la *sola Scriptura* – ces manuels apparaissent comme les témoins d'un genre culturellement spécifique et confessionnellement marqué, propre au protestantisme luthérien ou réformé. Au contraire, par leur fonction méthodique et pédagogique – servir d'outil pour l'enseignement de l'exégèse et la prédication –, ils s'inscrivent en même temps dans une marge transconfessionnelle du savoir, dans un champ confessionnellement neutre : ce qui s'atteste de manière emblématique par les « plagiats » ou les reprises ultérieurs de leurs contenus par les théologiens des autres confessions, y compris par des auteurs catholiques⁷¹. Si la clarté comme doctrine se rapporte donc à un étendard intellectuel du protestantisme, la clarté comme méthode renvoie au contraire à un motif humaniste très largement dominant et consensuel du point de vue des *formes* de l'écriture de la théologie à la fin du XVII^e siècle⁷². Ce marqueur confessionnel qu'est l'affirmation doctrinale de la clarté biblique cohabite alors avec une exigence universelle de clarification du texte, où la clarté scripturaire apparaît davantage comme une visée de la méthode théologique que comme un présupposé de l'exégèse scripturaire.

1.4. Méthode de l'exégèse et assistance du Saint-Esprit

La tension est assurément renforcée lorsque l'on rapproche l'élaboration de cette méthode des traités théologiques contemporains, où, comme nous l'avons vu, l'obscurité de l'Écriture se voit presque entièrement rabattue sur le fait du péché humain⁷³. Comment peut-on donc affirmer tout à la fois la racine essentiellement peccative de l'obscurité biblique, et élaborer simultanément une méthode qui se propose, par des moyens externes empruntés au sens commun des arts profanes de

⁷⁰ À quelques exceptions près, notamment dans la *Clavis*, dont la section « De ratione cognoscendi sacras literas » s'ouvre sur un développement polémique contre les « jésuites de Cologne » : voir *La Clé des Écritures*, *op. cit.*, p. 135-136. Sur l'idée de « contradiction performative », voir *supra*, chap. 2, §3 et *infra*, chap. 7, §2.

⁷¹ Le traité *De formandis concionibus sacris* est notamment repris par Lorenzo Villavicencio, qui publie à Anvers son propre traité *De formandis concionibus*, en 1565. Sur l'idée du « plagiat » comme marqueur d'une « marge transconfessionnelle » du savoir, voir, au sujet d'Hyperius et Villavicencio, les suggestions de Leonhard Hell, « Das Plagiat Als Form Interkonnessioneller Begegnung: Die Einführungen In Das Theologiestudium Von Andreas Hyperius Und Lorenzo De Villavicencio », in *Konfession, Migration und Elitenbildung*, éd. W. Janse, Leyde, Brill, 2007, p. 231-244.

⁷² Sur la généralité de l'idéal de « *perspicue docendi* » dans le dernier XVII^e siècle, voir *infra*, §7.

⁷³ Voir *supra*, notamment chez Musculus, chap. 4, §6.

lever les difficultés et les ambiguïtés du texte ? Ce point renvoie en vérité à la difficulté fondamentale de cette méthode d'interprétation, en rapport avec la question de la rationalisation supposée de l'exégèse protestante. En effet, autour du problème du péché, le grand partage de la raison engage moins ici l'opposition des volets dogmatique et critique des règles de l'interprétation que la tension constante entre un rappel des conditions *spirituelles* de l'intelligence scripturaire (régénération intérieure) et l'élaboration simultanée d'une méthode – indifféremment critique *et* dogmatique – d'application universelle.

Comme nous l'avons vu, la destination pastorale de ces manuels empêchait de faire de la question doctrinale un problème *en soi* : l'usage des Symboles de l'Église antique, des confessions de foi, de la distinction de la Loi et de l'Évangile, et de l'ensemble des outils exégétiques qui opèrent l'intégration active de la doctrine dans les pratiques de la lecture, y est à la fois proliférant et assumé. Bien plus, cette doctrine même assume ici fonction de méthode, dans la mesure où elle compte aussi au nombre des *instruments* externes de l'interprétation (entendons par là : indépendants de la « clarté interne »). S'il doit y avoir un problème de la rationalisation de l'exégèse protestante au XVII^e siècle, ce problème n'est donc pas celui de l'émergence d'une méthode d'herméneutique textuelle « dédogmatisée », mais celui de la formalisation d'une série de règles qui paraissent supposer la possibilité d'une déductibilité extérieure des vérités de la foi dans l'Écriture, sans l'assistance intérieure de l'Esprit⁷⁴. En bref, la question n'est pas de savoir comment comprendre la Bible *sans la doctrine*, à partir des seuls instruments techniques de la rationalité profane, mais de savoir comment comprendre la Bible *sans l'Esprit*, par la raison *et* la doctrine seuls. La distinction archétypale de la foi historique et de la foi salvifique trouve ici le contexte de son émergence, autour d'une question de l'universalité de la méthode qui est aussi celle de l'universalité même de la vocation de ces manuels⁷⁵.

Ces trois points renvoient à des nœuds qui, sans être entièrement étrangers aux perspectives de la préhistoire de l'herméneutique, nous imposent ici un déplacement d'orientation sensible. Pour les dénouer, il n'y a sans doute pas d'autre voie que de ressaisir génétiquement les formes et les fonctions que revêtent, dans ces manuels, les emprunts aux instruments des arts du discours. De la dialectique à l'exégèse, la possibilité de ces emprunts transitera constamment par l'usage de la notion de lieu commun, dont la « polysémie réglée »⁷⁶ réfléchit en elle-même toute la difficulté du statut des arts profanes dans l'herméneutique sacrée au XVII^e siècle. Cette recherche impose évidemment un détour par les ascendances humanistes de la méthode d'interprétation protestante. Autour d'un usage du lieu commun qui

⁷⁴ Sur le statut des invocations de l'*illuminatio spiritus* dans ces manuels, voir notamment *infra*, §6.

⁷⁵ Sur les premières formulations de cette question, voir chez Whitaker, *infra*, chap. 7, §3.

⁷⁶ J'emprunte l'expression à Paul Ricoeur, voir notamment *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

renvoie à la *matrice même* de l'idéal méthodique de clarté, je retiendrai ici surtout l'héritage d'Agricola et d'Érasme.

2. *Le De inventione dialectica de Rodolphe Agricola*

De toutes les paternités humanistes qui composent l'identité intellectuelle de la première Réforme, celle de Rodolphe Agricola est à la fois la plus importante et la moins directement perceptible. Si les réformateurs ont peut-être emprunté à Valla son projet de correction de la Vulgate⁷⁷, à Reuchlin son goût des lettres hébraïques⁷⁸ ou à Lefèvre d'Étaples sa valorisation de la littéralité biblique⁷⁹, ils ont reçu d'Agricola un héritage sans doute plus profond et plus durable encore : une épistémologie de la doctrine⁸⁰. La portée et l'évidence des emprunts de la rhétorique protestante à l'humaniste frison justifient ici un arrêt prolongé.

L'essentiel de la postérité d'Agricola se résume à un ouvrage posthume : le *De inventione dialectica libri tres* (1515), qui paraît chez Thierry Martens à Louvain, une trentaine d'années après la mort de l'humaniste⁸¹. Avant cette parution, le traité circule dans toute l'Europe du Nord à l'état de manuscrit, où il est connu d'Érasme, qui ne le consulte toutefois qu'après la publication du *De Copia*

⁷⁷ Sur Valla, voir notamment Mariangela Regoliosi, *Lorenzo Valla, la riforma della lingua e della logica*, Florence, Polistampa, 2010 ou Marco Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milan, Vita e pensiero, 1999. Cf. aussi, Fosca Mariani Zini, « Lorenzo Valla et la recomposition du conflit entre la dialectique et la rhétorique », *Philosophie antique* 3 (2003) p. 55-77 ; ead., « Sprache und Argumentation bei L. Valla », in *id.* (éd.), *Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance. Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhart Keßler*, éd. S. Ebbesmeyer et al., Munich, Fink, 2008, p. 63-79.

⁷⁸ Sur Reuchlin, on pourra se rapporter à l'œuvre récente de Daniel O'Callaghan, *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel*, Leyde/Boston, Brill, 2013.

⁷⁹ Sur l'exégèse de Lefèvre d'Étaples, voir notamment Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, op. cit. ; Jean-Pierre Massaut, *Critique et Tradition à la veille de la Réforme en France*, Paris, Vrin, 1974 ; *id.*, « Histoire et allégorie dans les Évangiles d'après Lefèvre d'Étaples et Clichtove », in *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, op. cit., p. 186-201 ; B. Roussel, « Jacques Lefèvre d'Étaples et ses 'retours' aux Écritures », art. cité, p. 43-54.

⁸⁰ Pour une réflexion sur la portée de l'héritage d'Agricola, voir notamment W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, op. cit., p. 123-130.

⁸¹ Rodolphe Agricola, *De inventione dialectica libri tres*, Louvain, Martens, 1515. Je cite ici dans l'édition de Cologne, de 1539 : *De inventione dialectica libri tres*, Cologne, Gymnicus, 1539. On suivra cette dernière, avec parfois, en point de comparaison, l'édition (partielle) bilingue franco-latine éditée par Marc van der Poel : Rodolphe Agricola, *De inventione dialectica. De l'invention dialectique*, in *Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, éd. et trad. M. Van der Poel, Paris, Honoré Champion, 1996. J'emprunte une bonne partie de mes traductions à ce dernier. Pour une histoire de l'édition et de la diffusion du *De inventione*, voir « Introduction », *ibid.*, p. 24-44 ; Lisa Jardine, « Distinctive Discipline: Rudolph Agricola's Influence on Methodical Thinking in the Humanities », in *Rudolphus Agricola Phrisius, 1444-1485*, éd. F. Akkerman et A. J. Vanderjagt, Leyde, Brill, 1988, p. 36-57 ; P. Mack, *Renaissance Argument*, op. cit., p. 259-279. Pour une étude du *De inventione*, voir en outre *id.*, « Rudolph Agricola's Topics », in *Rudolphus Agricola Phrisius*, op. cit., p. 256-268 ; A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, op. cit., p. 133-148 ; W. J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, op. cit., p. 92-130 ; C. Vasoli, *La Dialettica e la retorica*, op. cit., p. 166-182.

en 1512⁸². Quelques années plus tard, en 1516, Melanchthon en reçoit une copie des mains d'Oecolampade, alors qu'il est encore étudiant à Tübingen, où il s'attelle à l'édition des œuvres de Térence⁸³. Le *De inventione* comprend trois parties, de tailles inégales et articulées selon une économie parfois étrangement régressive⁸⁴. Ainsi, si le premier livre expose les modes de l'invention oratoire et la typologie des lieux communs de l'amplification⁸⁵, ce n'est que dans le deuxième livre qu'Agricola revient sur les questions traditionnelles de la dialectique : nature et usages de la discipline, théorie de la définition et du jugement, inventaire des formes de l'argumentation, *enumeratio* et *ratiocinatio*⁸⁶. Le troisième livre renferme alors le moment spécifiquement rhétorique du traité, adossant aux fonctions du *movere* et du *delectare* une doctrine des passions et un exposé succinct des règles de l'éloquence (théorie des figures)⁸⁷. Cette intégration de la rhétorique témoigne de l'ambition généraliste du manuel : en conférant une portée universelle à l'usage disciplinaire des lieux communs, et en effaçant délibérément les frontières des deux disciplines du *trivium*, Agricola entend conférer au *De inventione* un statut épistémologique total, comme substitut possible à l'*Organon* aristotélicien⁸⁸.

2.1. Le statut de la dialectique

Cette ambition intégrative est confirmée par les premiers chapitres du deuxième livre, qui situent la fonction propre de la dialectique dans l'opposition traditionnelle de l'*ars* et de la *facultas*⁸⁹. Après avoir très banalement délimité le champ de la

⁸² Sur l'influence d'Agricola sur Érasme, voir aussi Richard J. Schoeck, « Agricola and Erasmus: Erasmus' Inheritance of Northern Humanism », in *Rudolphus Agricola Phrisius, op. cit.*, p. 181-188.

⁸³ Kees Meerhoff, « Melanchthon et Agricola : Rhétorique et analyse textuelle », in *id.*, *Entre logique et littérature. Autour de Philippe Melanchthon*, Orléans, Paradigme, 2001, p. 5-22.

⁸⁴ Sur l'économie de l'ouvrage, voir surtout : Marc van der Poel, « Rudolph Agricola's *de Inventione Dialectica Libri tres* », *Vivarium* 32/1 (1994), p. 102-114.

⁸⁵ Dans le premier livre (pour l'édition d'Alardus : R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 1-176), l'exposé de la doctrine de l'*inventio* repose essentiellement sur la présentation des 24 *loci communes*, dont le relevé détaillé occupe les chapitres 5 à 27 (*ibid.*, p. 26-164).

⁸⁶ Le deuxième livre – « de locorum usu », *ibid.*, p. 178-372 – reprend depuis son point de départ la question de la nature de la dialectique. Voir *infra*, pour les avancées du premier chapitre sur ce point.

⁸⁷ Le troisième livre, sans titre, *ibid.*, p. 378-455, traite des effets oratoires (théorie des passions : *ibid.*, p. 378-391), de l'*amplificatio*, du style bref ou abondant (*ibid.*, p. 394-411), des questions touchant à la *dispositio* (*ibid.*, p. 412-415), et à la « pragmatique » oratoire (*de usu et exercitatione*). L'association de ce troisième livre à la rhétorique et aux offices du *movere* et du *delectare* remonte jusqu'au jugement de B. Latomus : voir à ce sujet, W. J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 99-100. Il est clair que cette circonscription très nette des matières de la rhétorique dans le troisième livre paraît contredire le jugement de Wilhelm Risse qui notait dans la préface de son édition du *De inventione* que la logique d'Agricola était « contenue dans sa rhétorique » (Wilhelm Risse, *De inventione dialectica libri tres. Mit einem Vorwort*, Cologne, Olms, 1976, p. 8).

⁸⁸ Voir sur ce point les remarques de W. J. Ong, *Ramus: Method and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 98-101.

⁸⁹ « Quid sit dialectice », in R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 190-193. Le débat remonte jusqu'au *Phèdre* de Platon : voir à ce sujet, R. Agricola, *De l'invention dialectique. De inventione dialectica, op. cit.*, p. 113, note 1.

discipline par les offices de l'invention et du jugement⁹⁰, le deuxième chapitre définit ainsi la dialectique comme « le guide et le pilier des autres [arts], sans l'aide duquel aucun autre ne pourrait prendre la mesure des fins qui lui sont imparties »⁹¹. Cette fonction architectonique justifie l'identification subséquente de la dialectique à un art, et Agricola s'attache alors à localiser son objet au sein de la tripartition stoïcienne des disciplines :

Certains arts se rapportent à la connaissance de la nature des choses, d'autres à la correction de la vie humaine, d'autre encore aux règles du discours et à l'exercice de la parole. Il va de soi que la dialectique appartient à ce dernier groupe.⁹²

Or « ce dernier groupe », la *logica* ou *methodus* au sens classique, se diffracte lui-même en trois disciplines, suivant un partage qui suit de la division des éléments mêmes du discours humain :

Or pour chaque discours, il y a trois choses qui doivent être relevées : celui qui parle, celui qui écoute, et ce dont traite le discours. Premièrement l'intention de celui qui parle doit être claire, deuxièmement l'auditeur doit écouter avec une attention favorable, troisièmement, ce qui est dit doit être perçu comme plausible et digne de foi.⁹³

Le premier moment relève des compétences de la grammaire, dont les règles régissent, pour chaque langue, la « clarté » ou l'« intelligibilité » du discours prononcé⁹⁴. Le deuxième renvoie à l'office de la rhétorique, qui assume la *captatio benevolentiae*⁹⁵ par la stimulation des affects, l'élégance du style, ou l'ornement figuratif du discours⁹⁶. Reste la charge de construire l'argumentation elle-même, en exposant notamment la « plausibilité » de la cause disputée. Celle-ci revient spécifiquement à la dialectique :

⁹⁰ « Proemium, quam corruptus sit hodie omnis usus dialectices », R. Agricola, *De inventione dialectica*, op. cit., p. 178-182. Voir sur le sens de la distinction W. J. Ong, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, op. cit., p. 112-116.

⁹¹ R. Agricola, *De inventione dialectica*, op. cit., p. 191 : « Eritque nimirum indignum, artium eam excludere numero, quae reliquarum dux sit & stabilitrix artium, & sine cuius praesidio tueri fines suos reliquae non satis commode possint. »

⁹² *Ibid.*, p. 192 : « Artium autem aliae ad naturas rerum cognoscendas, aliae ad vitam hominum emendandam, aliae ad orationis dicendique regulam pertinent, huiusque generis dialecticen esse apparet. »

⁹³ *Ibid.* : « Tria ergo constat in omni oratione esse oportere, eum qui dicit, eum qui audit & rem de qua habetur oratio ; tresque proinde in dicendo observationes, ut percipi possit quid sibi velit qui dicit, ut cupide audiat, cui dicitur, ut probabile sit, habeaturque fides ei, quod dicitur. »

⁹⁴ *Ibid.* : « Primum grammaticae docet, quae emendate & aperte loquendi viam tradit... » Voir aussi, plus loin : « ...aperte dicendi rationem ad grammaticum pertinere... », *ibid.*, p. 196.

⁹⁵ Dans la rhétorique classique, la *captatio benevolentiae* appartient en propre au moment de l'« exorde », et à ce titre, ne constitue qu'une condition préalable de l'*oratio*. Agricola paraît ici étendre l'importance de cette *captatio* en faisant de la bonne attention de l'auditoire une fin permanente du rhéteur.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 192 : « Proximum rhetorice, quae ornatum orationis cultumque & omnes capiendarum aurium illecebras invenit. »

Par conséquent, il semble que la dialectique peut réclamer pour elle ce qui reste, à savoir, le fait de parler de manière probable de toute chose sur laquelle on peut tenir un discours.⁹⁷

Derrière son apparente banalité, cette définition opère l'une des plus grandes révolutions de l'histoire des *artes disserendi*. Dans le *De inventione*, la rupture avec l'aristotélisme se construit en effet autour d'un subtil effacement des scansionnements traditionnels de la science du discours⁹⁸ : celle de la logique apodictique et de logique du probable, qui renvoie, depuis Aristote, au partage des *Analytiques* (syllogistique) et des *Topiques* (dialectique)⁹⁹ ; celle de la *scientia* et de l'*oratio*, qui définit ordinairement la spécificité des discours prononcés devant l'assemblée¹⁰⁰ ; mais aussi celle de la preuve et de la persuasion, qui suit la distinction rhétorique des moments du *logos*, de l'*ethos* et du *pathos*¹⁰¹. La centralisation épistémique de la dialectique contribue alors à conférer à la discipline son statut d'*ars artium* ou de *doctrina doctrinarum*, confirmé dans le deuxième chapitre de l'ouvrage par l'esquisse d'une hiérarchisation des sciences autour de la « *dux et stabilitrix* » dialectique¹⁰².

Cette centralisation s'opère sur fond d'un double rabattement. Par le premier, Agricola, réintègre l'analytique au sein de la dialectique en faisant de la doctrine des syllogismes un simple moment du *judicatum*, du « jugement » des argumentations¹⁰³. Par le second, il rassemble tous les enjeux de la rhétorique au sein même de la dialectique, en concentrant l'ensemble des critères de la perfection oratoire dans le seul moment de l'argumentation – où l'éloquence apparaît comme

⁹⁷ *Ibid.* : « Quod reliquum igitur est, videbitur sibi dialectice vindicare, probabiliter dicere de qualibet re, quae deducitur in orationem. »

⁹⁸ Le *De inventione* inclut lui-même une longue digression sur les mérites et les limites de la logique d'Aristote : Agricola y regrette notamment que le Stagirite « se soit mis en tête de ne pas exprimer simplement et clairement [simpliciter atque aperte] ses découvertes », *ibid.*, p. 15.

⁹⁹ Sur l'effacement progressif des frontières de la dialectique et des analytiques, et ses antécédents médiévaux : W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 55-65.

¹⁰⁰ Sur le sens de la distinction de la rhétorique et de la dialectique depuis Aristote, voir notamment, dans une perspective généraliste : Michel Meyer, *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, LGF, 1999 ; Françoise Desbordes, *La Rhétorique antique, l'art de persuader*, Paris, Hachette, 1996.

¹⁰¹ Sur la *Rhétorique* d'Aristote et ses héritages : Paul D. Brandes, « The Composition and Preservation of Aristotle's Rhetoric », *Speech Monographs*, 35 (1968), p. 482-491 ; Jacques Brunschwig, « Rhétorique et dialectique, Rhétorique et Topiques », in *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, éd. D. J. Furley et A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 57-96. On pourra encore se reporter aux deux volumes du commentaire de la *Rhétorique* – et notamment au premier – par William M. A. Grimaldi, *Aristotle, Rhetoric I, A commentary*, New York, Fordham University Press, 1980.

¹⁰² Notons que la caractérisation de la dialectique comme « *ars artium* » remonte au moins aux *Summulae* de Pierre d'Espagne : W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 60.

¹⁰³ La *ratiocinatio* – ou syllogisme – est traitée dans le dix-huitième chapitre du deuxième livre du *De inventione* (« Quot argumentandi species sint, & quae singularum specierum partes », in R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 265-268). Le syllogisme constitue, avec l'*enumeratio* – ou induction – l'une des deux formes « parfaites » de raisonnement. À ces formes parfaites, correspondent deux formes « mutilées » : l'enthymème et l'exemple. Voir à ce sujet : Marc van der Poel, « Introduction », in *Écrits sur la dialectique et l'humanisme, op. cit.*, p. 31-33.

une émanation spontanée de la bonne logique¹⁰⁴. Du point de vue des instruments qu'elles mobilisent, les exigences du discours populaire en viennent alors à se confondre entièrement avec celles du discours savant. Cette indistinction affecte en retour chacun des termes de l'alternative : le discours savant, qui se voit alors redéfini à partir d'un idéal essentiellement oratoire¹⁰⁵, mais aussi le discours populaire, qui se recentre ainsi sur une fonction nettement doctrinale¹⁰⁶. L'idéal de brièveté et de simplicité trouve ici sa matrice intellectuelle. On en suivra l'émergence en quatre temps.

2.2. De l'unité de la matière à l'unité de la question

Le premier moment est celui d'une longue chaîne d'équivalences lexicales. S'interrogeant, dans son deuxième livre, sur l'objet propre de la dialectique, le *De inventione* reprend à son compte la question du statut des arts du discours dans le partage des disciplines¹⁰⁷. La « matière » (*materia*) ou le « sujet » (*subjectum*) de l'*ars dialectica* sont d'abord identifiés à l'« argumentation » et au « discours plausible » :

Afin que personne ne se laisse induire en erreur par l'ambiguïté de ce mot, je veux signaler que par « matière des arts », on veut dire parfois ce qui est enseigné par les arts, ce dont les arts s'occupent. Dans le livre précédent, nous avons dit qu'on parle aussi dans ce cas de « sujet ». Ainsi nous pouvons nommer comme matière de la dialectique, l'argumentation selon la coutume, ou, comme je le préfère moi-même, le discours plausible.¹⁰⁸

Le champ de cette « matière » est précisé plus loin par une nouvelle identification, qui rabat cette fois le discours lui-même sur l'unité de la question :

Tout ce dont on peut parler d'une manière ordonnée et fiable relève de la matière de la dialectique. [...] Si nous voulons nommer tout cela d'un mot, ce n'est pas si difficile que cela. En effet, lorsque nous essayons de convaincre en rapport avec quelque sujet que ce soit, il est nécessaire que ce sujet soit conçu comme récusable ou problématique. Car personne ne prend une question évidente comme sujet d'enseignement. [...] Et bien, tout ce qui est avancé comme quelque chose de récusable, on l'appelle question, et la question est donc la matière de la dialectique.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Sur ce point, voir surtout le troisième livre : R. Agricola, *De inventione dialectica*, *op. cit.*, p. 378-455.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet les suggestions de Lisa Jardine, « Distinctive Discipline », art. cité, p. 36-57 ; P. Mack, « Rudolph Agricola's Topics », art. cité, p. 256-268.

¹⁰⁶ W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 100-104.

¹⁰⁷ Voir surtout le deuxième chapitre : « Quid sit dialectice », in R. Agricola, *De inventione dialectica*, *op. cit.*, p. 190-193.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 206 : « Ne quem fallat autem nominis huius ambiguitas, illud admonitum velim, materiam artium quandoque dici id quod artibus docetur, & circa quod versatur cura consideratioque illarum, quod & subiectum vocari priore libro diximus. Sic materiam dialectices possumus dicere argumentationem, ut plerique vel ut nos, dictionem probabilem... »

¹⁰⁹ *Ibid.*, 206-207 : « Omne igitur id, de quo ordine apteque ad fidem dici potest, id erit dialectices materia. [...] id necesse est accipi tanquam dubium incertumque sit. Nemo enim rem apertam,

En délimitant le champ des matières « récusables » ou « problématiques », la catégorie de la *quaestio* circonscrit donc un principe d'unité du discours¹¹⁰. Mais ce discours lui-même se définit par son aptitude à être sujet d'enseignement, *docendus*. Dès l'entame du premier livre, Agricola avait en effet rappelé, à partir d'une enquête sur la fonction naturelle du langage, la finalité didactique de l'*oratio* :

Un discours quelconque élaboré sur quelque sujet que ce soit, et d'ailleurs toute conversation par laquelle nous exprimons les pensées de l'esprit, semblent avoir pour fonction propre et première d'enseigner quelque chose à celui qui écoute. Quel indice plus sûr et plus acceptable peut-on mentionner à ce propos sinon le fait que l'homme, étant donné qu'il est capable de méthode et de doctrine, est la seule de toutes les créatures à qui Dieu, le créateur et le père de l'univers ait donné le don de la parole et la faculté de s'exprimer ?¹¹¹

Contre Quintilien, dont l'*Institution oratoire* exposait sans ordre de priorité les trois vocations du rhéteur, Agricola souligne donc l'absolue prééminence du *docere*¹¹². Tout discours est un enseignement : le fait se confirme de la destination du langage lui-même, qui suit *a priori* de l'aptitude des hommes pour la *ratio* et la *doctrina*. Cette rationalité doctrinale fournit ici un marqueur durable : avec l'introduction du vocabulaire de la doctrine, et son association à une raison qui renvoie aussi bien à la faculté rationnelle qu'à l'idéal de méthode, la longue série des digressions lexicales du *De inventione* trouve sa clôture autour d'un principe d'économie didactique. La dialectique, qui est l'art des discours, c'est-à-dire des doctrines, a pour matière ou sujet l'argumentation, laquelle se définit à partir de l'unité de la question. Exposer une doctrine, construire un discours, ou traiter une question, deviennent des fonctions strictement interchangeables : la dialectique elle-même se définit comme l'*ars exponendi doctrinae*.

2.3. Les modes de la résolution des questions

S'il peut être banal de définir l'objet du discours à partir de sa question ou de sa « cause », l'originalité tient ici à la portée épistémologique de cette identification¹¹³.

quatenus est aperta, sumit docendam, sed ut contendi de ea & ambigi possit. Quicquid autem tanquam dubitatum in medium profertur, id vocant quaestionem, erit ergo quaestio materia dialectices. »

¹¹⁰ Voir notamment le sixième chapitre du deuxième livre : « Materiam dialectices quaestionem esse et quid alii de hoc senserint », *ibid.*, p. 206-208.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 1 : « Oratio quaecunque de re quaque instituitur, omnisque adeo sermo, quo cogitata mentis nostrae proferimus, id agere, hocque primum & proprium habere videtur officium, ut doceat aliquid eum qui audit. Cuius rei quod certius quis propiusque capiat indicium, quam quod soli omnium animantium homini, ut rationis doctrinaeque capaci, parens ille & autor rerum Deus, loquendi atque orationis indulserit munus ? Quod si est signum rerum, quas is qui dicit animo complectitur, oratio, liquet hoc esse proprium opus ipsius, ut ostendat id atque explicet, cui significando destinatur. »

¹¹² W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 100-104.

¹¹³ Sur cette portée épistémologique, voir notamment le chapitre 3 du deuxième livre « Quid sit fines dialectices », R. Agricola, *De inventione dialectica*, *op. cit.*, p. 195-197.

En rabattant le discours sur sa fonction didactique, et en identifiant explicitement doctrine et discours, Agricola en vient en effet à redéfinir toutes les disciplines du savoir comme des discours au sujet d'un genre particulier de questions. La catégorie oratoire de la *quaestio* se substitue donc à la catégorie ontologique du *genus entis* (genre de l'étant) pour délimiter le partage des disciplines : la doctrine se referme dans la résolution d'une « cause disputée »¹¹⁴. Ni seulement technique du discours prononcé devant une assemblée, ni seulement relevé des argumentations articulées autour de prémisses probables, la dialectique tend par là à se confondre avec la science du *docere* lui-même : science didactique, science de l'acte d'enseigner, mais aussi, nous l'avons vu science du *docere* dans sa forme substantive – science de la doctrine elle-même, *doctrina doctrinarum*.

Il reste alors à Agricola à lever une objection sur la portée même de la science ainsi circonscrite : si la dialectique est, de manière générale, l'art de traiter toutes les questions à partir d'argumentations plausibles, quelle place reste-t-il pour les *autres disciplines*, les arts positifs ?

Si maintenant les arts pris séparément raisonnent à partir de bases plausibles sur les choses qui relèvent de leur domaine, quelle place reste-t-il alors à la dialectique pour parler de toutes ces questions ? Autrement dit : pourquoi est-il nécessaire de traiter tous les arts séparément et de disperser notre attention si la tâche qu'ils discutent peut être accomplie par la dialectique seule ?¹¹⁵

Dans son septième chapitre, Agricola rend raison de cette difficulté par l'ébauche d'une brève généalogie du savoir¹¹⁶. Dans le progrès graduel des arts, les disciplines s'émancipent de leur communauté originaires à mesure que la connaissance gagne en précision et en positivité : les nécessités de la vie et l'accumulation du savoir dans la mémoire collective permettent alors une spécialisation, qui suit du soin que les savants portent à approfondir l'analyse des questions particulières¹¹⁷. Ainsi naît la distinction entre une science des principes méthodologiques et formels, la dialectique, qui guide le progrès du savoir du point de vue des procédures générales de l'argumentation, et les arts positifs, attachés à un faisceau de questionnements spécifiques¹¹⁸. Si la dialectique est donc bien la science de la question, ce n'est pas tant comme science de la résolution de toutes les questions disputées, que comme science, si l'on peut dire, de la forme questionnante elle-même : science de la forme de toutes les sciences possibles.

En plus de transformer en profondeur l'héritage des *Summulae logicae* de Pierre d'Espagne, en prenant pour ainsi dire à la lettre son identification de la

¹¹⁴ Sur l'importance du modèle de la dispute dans la configuration de la catégorie de la *quaestio* chez Agricola, voir notamment les développements du chapitre 30 du livre II : *ibid.*, p. 375-377.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 207 : « Quum singulae ergo de his rebus quas profitentur, probabiliter dicant, quid iam loci dialecticae de omnibus rebus dicendi relictum erit ? Aut quid opus est per omnes ire nos diripiunt artes, si quod cunctae pollicentur, poterit dialectice sola praestare ? »

¹¹⁶ Voir notamment, *ibid.*, p. 209-210.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

dialectique à l'*ars artium*¹¹⁹, l'originalité d'Agricola tient ici au refus d'ordonner la hiérarchie des sciences aux diverses gradations de la certitude. Loin de spécifier un type particulier de discours ou de disciplines, les catégories dialectiques de l'*oratio*, de l'*argumentatio* ou de la *quaestio* conservent une portée absolument universelle. Si l'art des argumentations probables peut lui-même s'ériger en doctrine des doctrines, c'est donc d'abord parce que tous les arts ne s'articulent jamais que sur des argumentations probables : à cet égard, la spécificité de la dialectique comme doctrine particulière ne tient donc pas à la spécificité du degré de probabilité qu'elle prend en charge, mais à la distinction générique d'une science formelle et d'une multiplicité ouverte de sciences matérielles. On pourra y voir, si l'on veut, l'indice d'un présupposé « sceptique »¹²⁰ : il en va là d'abord, me semble-t-il, d'un effort d'*harmonisation dialectique* de la forme même de la scientificité, qui opère par un nivellement conceptuel de la logique autour des catégories oratoires. Or, comme nous le verrons, la possibilité de cette harmonisation repose en grande partie sur la « polysémie réglée » du concept de *lieu commun*¹²¹.

2.3. Les lieux communs : catégories et instruments de l'analyse dialectique

Comme explication d'une question, c'est-à-dire comme résolution d'une cause disputée, le discours se distingue en deux types, selon que l'enseignement s'entienne à exposer sa proposition, ou qu'il s'attache aussi à la justifier dans une argumentation développée :

Or notre enseignement ne vise parfois qu'à exposer quelque chose à l'auditeur, tandis qu'il s'agit parfois de gagner sa foi. Nous obtenons sa foi, soit lorsqu'il nous croit spontanément et suit ainsi notre direction, soit lorsque nous le tirons de ses doutes [non credentem] et venons à bout de ses résistances. Le premier cas se produit dans une exposition, l'autre a lieu au moyen d'une argumentation. J'appelle exposition un discours qui explique seulement la pensée de celui qui parle, sans utiliser de moyen pour susciter la foi de l'auditeur. Une argumentation au contraire est un discours par lequel on veut convaincre quelqu'un de la fiabilité de ce dont on parle.¹²²

¹¹⁹ W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 59-65.

¹²⁰ Voir, sur la question du scepticisme d'Agricola : Lisa Jardine, « Lorenzo Valla and the intellectual origins of human dialectic », *Journal of the History of Philosophy* 15 (1977), p. 143-163 et l'article de la même auteure, « Lorenzo Valla : Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic », in *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983 p. 253-286. P. Mack discute de ces quelques thèses dans *Renaissance argument*, *op. cit.*, p. 178.

¹²¹ Sur la polysémie du lieu commun, voir W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 116-123 ; P. Mack, *Renaissance Argument*, *op. cit.* ; Ann Moss, *Les Recueils de lieux communs*, *op. cit.*, p. 97-149.

¹²² R. Agricola, *De inventione dialectica*, *op. cit.*, p. 1-2 : « Docemus autem nonnumquam hoc tantum pacto, ut intelligat auditor, quandoque, ut fiat illi fides. [...] Fidem facimus, vel credenti, & velut sponte sequentem ducimus, vel pervincimus non credentem, atque repugnantem trahimus. Alterum expositione fit, alterum argumentatione conficitur. Expositionem voco orationem, quae solam dicentis mentem explicat, nullo, quo fides audienti fiat, adhibito. Argumentationem vero, orationem, qua quis rei, de qua dicit, fidem facere conatur. »

L'important ici n'est pas tant la distinction classique de l'*expositio* et de l'*argumentatio*¹²³, que la surdétermination de celle-ci par un lexique de la foi et de l'attestation, qui contribue à amalgamer, jusque dans leurs vocabulaires respectifs, les logiques de la probabilité et les logiques de la certitude. Dans l'argumentation, l'orateur – le docteur – ne se contente pas en effet d'exposer son enseignement, mais vise aussi à mettre en lumière ce qui, dans cet enseignement, est par soi crédible et fiable : ce qui est susceptible de « produire la foi » de l'auditeur. Or cette efficacité fiduciaire de l'argumentation repose sur un geste oratoire, qui consiste à ramener les causes douteuses ou inconnues à la familiarité des énoncés consensuels :

Or il est un fait que la crédibilité de ce qui est douteux ne peut exister en soi, et que la foi concernant toute chose doit être fondée sur d'autres choses mieux connues, dont on ne doute pas...¹²⁴

[...]

Il en découle donc que ce qui doit être prouvé devient crédible en vertu d'autre chose. Or toute chose ne convient pas pour prouver n'importe quelle autre.

[...] Lorsque quelqu'un, donc, disserte sur des choses qui s'écartent propos du discours, on aura vite fait de dire : où cela va-t-il ?¹²⁵

Trouver ou construire des arguments, c'est donc connaître les modalités possibles de ce transfert discursif, par laquelle la proposition disputée est reconduite à la certitude des choses mieux connues. Or si cette découverte des arguments procèdent chez certains suivant la spontanéité de l'imagination et de l'« intelligence subtile », elle suppose, pour d'autres, une méthode répétable, qui pallie les défaillances de la mémoire ou la volatilité de l'attention¹²⁶. L'invention dialectique tiendra donc dans le relevé minutieux des modes de la *translatio* qui garantissent à la cause défendue sa fondation dans un énoncé indubitable. La première condition de ce transfert est l'« apparemment » (*cognatio*) de la *res fundata* et de la *res fundans* : deux choses qui n'ont rien de commun entre elles ne peuvent être fondées l'une par l'autre¹²⁷. Mais cet apparemment lui-même ne peut être réductible à une simple « concordance ». Contre Aristote, Agricola rappelle ainsi l'insuffisance du principe minimal du *consentire* :

Bien qu'on trouve chez Aristote que toutes les choses qui sont vraies concordent, et qu'il ne peut exister de contradiction entre les choses vraies, « concorder » n'est toutefois pas la même chose que fonder la fiabilité. Si l'on

¹²³ La question est reprise dans le seizième chapitre du deuxième livre : « Altera divisio orationis et quid sit expositio, quid argumentatio. », *ibid.*, p. 258-260.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 2 : « Cum vero nulli dubiae rei queat ex se constare fides, sed ex aliis quibusdam notioribus atque magis exploratis de unoquoque certudinem colligamus necesse sit... »

¹²⁵ *Ibid.*, p. 7 : « Relinquitur ergo, quicquid confirmandum est, ex aliquo alio fidem assequi. Nec tamen omnia probandis omnibus conveniunt. [...] Itaque disserentibus a re praesenti abhorrentia, neque ulla ex parte coniuncta instituto orationis suae, dici solet, Quorsum haec ? »

¹²⁶ *Ibid.*, p. 2 : « ...iamque alii mentis acumine freti, uberius expeditiusque argumentum, id est (ut inquit Cicero) probabile inventum ad faciendam fidem excogitent, alii contra hebetiore mentis vi, ad rerum obtutum caligent et vel nihil, vel sero quid quaque de re dici possit, invenire queant. »

¹²⁷ Voir notamment, à ce sujet, le « prologus prooemiumve operis sequentis », *ibid.*, p. 1-2.

veut qu'une chose puisse être utilisée pour confirmer une autre, il faut qu'elle soit d'une manière ou d'une autre unie et pour ainsi dire apparentée à cette dernière¹²⁸.

Le discours ne parvient à fonder la fiabilité de la cause disputée que lorsqu'il exhibe une certaine *coniunctio* ou *cognatio* entre la question en jeu et la matière sur laquelle celle-ci est rabattue et fondée. Or, ces modes de parenté entre les choses sont précisément les lieux communs, qui apparaissent ici comme des formes générales de l'argumentation. Ainsi, à l'entame du premier livre, ces *loci* sont d'abord présentés comme les « sièges » de l'amplification dialectique :

C'est pourquoi ceux qui ont imaginé des sièges pour les arguments, qu'ils ont nommé les lieux, semblent avoir fait quelque chose de très utile. Leur idée était que notre intelligence analyse les choses à l'aide des lieux qui fonctionnent comme une sorte de signe par lequel nous prenons conscience de ce qui, dans chaque chose, est plausible et approprié à notre discours¹²⁹.

Suivant la longue tradition oratoire d'Aristote, Cicéron, et Boèce, Agricola définit donc les *loci communes* comme des auxiliaires formels pour l'invention des arguments¹³⁰. Toutefois, cette définition fonctionnelle est plus loin prolongée par une description ontologique, qui identifie cette fois les lieux aux catégories mêmes de la réalité, comme formes de l'être, et « traits communs » de la *multiplicitas entis* :

Bien que toutes les choses diffèrent par leurs caractéristiques individuelles, elles ont un certain caractère commun et toutes tendent à la similitude de nature : elles ont toutes une certaine substance, elles sont toutes issues de quelques causes, elles produisent toutes quelques effets. [...] Or des gens extrêmement ingénieux ont fait, dans cette grande diversité de choses, un inventaire des points communs tels que la substance, la cause, la conséquence et autres que nous allons énumérer tout à l'heure. Ainsi, lorsque nous nous attacherions à examiner une chose, nous établirions directement avec l'aide de ces points ce qu'est la nature de cette chose dans son tout et dans ses parties et tout ce qui y correspond ou en diffère ; et ensuite nous déduirions de ces données l'argument convenable au cas en question. [...] Le lieu n'est donc rien d'autre que le trait commun de quelque chose, grâce auquel on peut dériver, en chaque réalité, les propriétés plausibles qui lui sont rattachées. Puisse ainsi être établie notre définition du lieu. Ces points communs contiennent en eux tous les arguments, étant donné qu'ils contiennent aussi tout ce qui peut être dit de chaque chose. C'est pourquoi on les a nommés

¹²⁸ *Ibid.*, p. 7 : « Quanquam autem sit apud Aristotelem, omne verum vero consentire, neque possint plura vera discrepantia esse, aliud tamen est consentire ipsa, aliud fidem astruere. Ergo, ut ad alterius confirmationem aliquid possit adhiberi, coniunctum quadam ratione, & velut cognatum esse oportet illi cui probando adhibetur... »

¹²⁹ *Ibid.*, p. 2 : « ...utilissimum videntur fecisse, qui sedes quasdam argumentorum (quos locos dixerunt) excogitavere, quorum admonitu, velut signis quibusdam, circumferremus per ipsas res animum, et quid esset in unaquaque probabile aptumque instituto orationis nostrae, perspiceremus. »

¹³⁰ Sur l'histoire de la notion de lieu commun avant la Renaissance, voir A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 17-95.

lieux, parce qu'en eux, tout comme dans un tonneau ou dans un trésor, se trouvent tous les instruments pour susciter la conviction.¹³¹

Si l'« immensité » des choses proscrit la possibilité d'une connaissance actuelle de toutes les singularités du monde, il existe cependant des points de récurrences formels qui permettent de ramener leur diversité à des modes de connexions universels. Évidemment, cet inventaire des formes pures d'attributs est d'emblée rattaché ici à l'exercice de l'invention argumentative : au sein de la dialectique, l'ontologie, comme typologie des catégories, a d'abord une fonction pragmatique¹³². Avant d'être science de l'être en tant qu'être, la science des lieux communs renvoie au projet d'une *combinatoire discursive universelle*.

2.4. Du lieu commun au principe de clarté

Plus que comme des prédicaments, les lieux communs apparaissent de ce point de vue comme les modes même de l'amplification des termes discutés. Du reste, l'identité des formes de l'être et des formes du discours est ici présumée, et assure la jonction entre la dimension descriptive et la dimension processuelle de l'usage des *loci communes* : les catégories d'après lesquelles s'ordonnent les propriétés générales des choses sont d'abord les modalités mêmes d'après lesquelles les termes du discours peuvent être analysés *in concreto*¹³³. À cet égard, les lieux communs comme catégories ontologiques retiennent surtout Agricola pour leur fonction analytique : ils permettent à l'orateur de dériver, à partir d'un terme donné, un réseau de satellites lexicaux, suivant l'application des modes de l'identité, de la similitude, de la contrariété, du tout et des parties, ou des formes de la causalité¹³⁴. Si les lieux sont donc les sièges de l'invention des arguments, cette

¹³¹ *Ibid.*, p. 9 : « Inest tamen omnibus (tametsi suis quaeque discreta sint notis) communis quaedam habitudo, & cuncta ad naturae tendunt similitudinem, ut quod est omnibus substantia quaedam sua, omnia ex aliquibus oriuntur causis, omnia aliquid efficiunt. [...] Ingeniosissimi itaque virorum, ex effusa illa rerum varietate, communia ista capita, velut substantiam, causam, eventum, quaeque reliqua mox dicemus, excerpere, velut cum ad considerandam rem quamquam animum advertissemus, sequentes ista, statim per omnem rei naturam & partes perque omnia consentanea & dissidentia iremus, & duceremus inde argumentum propositis rebus accomodatum. [...] Non ergo aliud est locus, quam communis quaedam rei nota, cuius admonitus, quid in quaque re probabile sit, potest inveniri. Sit ergo nobis locus hoc pacto definitus. Haec igitur communia, quia perinde ut quicquid dici ulla de re postest, ita argumenta omnia intra se continent, id circo locos vocaverunt, quod in eis velut receptu & thesauro quodam, omnia faciendae fidei instrumenta sint reposita. »

¹³² Sur le statut de l'ontologie dans le *De inventione* et sur le rapport entre catégorie et lieu commun, voir notamment W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 104-112.

¹³³ Sur ce point, voir notamment le deuxième chapitre du livre I : « Quid sit locus », in R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 6-9, et le vingt-huitième chapitre du livre II : « Ratio cuiuslibet rei per omnes locos describendae », *ibid.*, p. 362-366.

¹³⁴ Agricola retient 24 lieux communs, empruntés à la fois à la table des prédicaments et à la table des prédicables : voir, pour la liste complète, le quatrième chapitre du premier livre : « divisio locorum », *ibid.*, p. 18-21. Ces lieux sont ordonnés en « lieux internes » et « lieux externes ». Les premiers correspondent aux prédicables, les seconds aux catégories, où sont notamment développées les propriétés relationnelles : similitude, opposition, différence...

fonction inventive ressortit d'abord au sens le plus trivial de l'amplification lexicale : elle rend raison des *coniunctiones* qu'un terme ou un thème simple entretient avec la série de tous ceux qui lui sont apparentés¹³⁵.

Suivant le prologue du *De inventione*, ces lieux assument en fait une quadruple fonction : pédagogique, pour organiser l'apprentissage des étudiants¹³⁶ ; correctrice et critique, pour permettre aux auditeurs de démêler le certain et l'incertain dans le flot des discours populaires ou savants¹³⁷ ; inventive, lorsqu'il s'agit de traiter de matières « pour lesquelles il n'existe pas d'art spécifique »¹³⁸ ; et vulgarisatrice, pour aider les orateurs à exposer sommairement et simplement les questions complexes¹³⁹. Mais ces quatre fonctions s'ordonnent d'abord à l'opposition plus fondamentale d'un usage « régulateur » et d'un usage « amplificateur » des lieux, qui renvoient eux-mêmes aux deux offices de la dialectique : l'invention et le jugement¹⁴⁰. Comme méthode de l'analyse des *themata*, les lieux communs assument en effet une fonction ampliative : ils permettent de découvrir une série de thèmes apparentés à partir d'un thème de départ, qui se confond en général avec la question du discours¹⁴¹. En même temps, les lieux communs fournissent aussi la structure formelle des argumentations : les modes de l'*enumeratio* (l'induction) ou de la *ratiocinatio* (le syllogisme) procèdent eux-mêmes d'un certain rapport général du tout à la partie, de l'espèce au genre, ou de la cause à l'effet¹⁴². La théorie du jugement, qui permet à l'orateur d'ordonner l'invention de ses arguments, mais aussi à l'auditeur d'évaluer la validité de l'argumentation exposée, procède donc d'une fonction essentiellement critique du lieu commun, laquelle suit de la reconnaissance même des formes légitimes de la démonstration¹⁴³.

¹³⁵ L'identité du *terme* et du *thème* est un présupposé du *De inventione*. Voir pour exemple *ibid.*, p. 8, 362-366. Ce thème peut être simple (« pierre », « homme », voir *ibid.*, p. 8) ou composé, auquel cas il s'identifie à la *quaestio* elle-même (*ibid.*, p. 367-372). Cette question est ensuite distinguée en *percontatio* – question ouverte – et *propositio* – question fermée (*ibid.*, p. 207-208).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 2 : « Utilem autem esse hanc locorum rationem apparet, cum magnae parti humanorum studiorum... »

¹³⁷ *Ibid.*, p. 2-3 : « Nec instruere solum os facultas ista, & tantum dicendi copiam subministrare, sed providentiam animi, & recte consulendi quoque aperire viam videtur. Auando non alia re prudentiam constare apparet, quam perspicere quid in quaque re sit positum & consentanea repugnataque, & quo quicque ducat quidve evenire possit, colligere. »

¹³⁸ *Ibid.*, p. 2 : « ...tum vero eis praecipue confert, qui tractant illa, quorum nullae traditae sunt artes... »

¹³⁹ *Ibid.* : « ...quique populum docere iustitiam, religionem, pietatem, in professo habent. Quanquam enim & istorum nonnulla comprahensa sint artibus, subtiliora tamen illa & ex mediis scholis deducta, velut exilia nimium, vel non intrans crassiores vulgi animos, vel non haerent... »

¹⁴⁰ Sur le rapport entre invention et jugement dans la dialectique d'Agricola, voir ici encore W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 112-115.

¹⁴¹ Voir surtout les chapitres 28-29 du deuxième livre : R. Agricola, *De inventione dialectica*, *op. cit.*, p. 362-372.

¹⁴² Voir ici le chapitre 26 : « Quomodo cognoscenda proposita argumenta, ex quo ducta sint loco », *ibid.*, p. 353-356.

¹⁴³ W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 112-115.

Si Agricola insiste constamment sur la nécessité d'une séparation stricte entre les fonctions du jugement et les fonctions de l'invention¹⁴⁴, les deux offices de la dialectique convergent de ce point de vue dans l'usage « commun » des *loci communes*. Bien plus, cette séparation même est compliquée par une évidente tension, interne cette fois aux modalités d'après lesquelles s'exerce concrètement chacun des deux moments de l'art oratoire¹⁴⁵. Si l'usage ampliatif du lieu conduit en effet à une inflation thématique du discours, cette inflation est en même temps réglée par une dérivation qui limite les ressources concrètes de l'invention à la réalité des modalités possibles de l'appareillement des *themata*¹⁴⁶. Dans le traité *De inventione*, l'art de l'invention est donc d'abord un art de l'analyse terminologique. Or cette analyse a ses contraintes propres, qui suivent de la logique même des mots et de la finitude de leur champ d'associations légitimes. Loin d'aboutir à un reflux du souci de rigueur ou de correction argumentative, la dialectique d'Agricola contribue en fait à rabattre celle-ci au niveau primaire de l'analyse des termes du discours¹⁴⁷. Le souci rhétorique de la bonne disposition et l'exigence logique de la bonne argumentation sont alors générés pareillement à l'échelle élémentaire de la résolution des *themata*. Dans le *De inventione*, cette analyse terminologique prend elle-même en charge le souci d'économie oratoire : la pertinence des arguments et la persuasivité du discours s'originent d'abord de la justesse des associations lexicales¹⁴⁸. C'est en ce sens qu'après avoir distingué la *clarté des mots* et la *clarté des choses*, Agricola renvoie la prise en charge de la première à la grammaire et à la rhétorique – selon que l'orateur s'attache au sens littéral ou figuré –, et de la seconde à la dialectique :

Lorsque nous disons que la méthode du discours clair [*aperte*] relève de la grammaire, nous ne devons pas ignorer non plus que la clarté du discours [*perspicuitatem orationis*] réside dans les mots et les choses. Dans le cas des mots, il importe que ceux-ci ne soient pas obscurs du fait d'un usage inapproprié, de leur désuétude ou de leur nouveauté. [...] Cette part de la clarté revient à la grammaire. La clarté qui se rapporte aux figures ou à l'ornement des mots relève des préceptes rhétoriques. Mais la clarté des choses consiste en partie dans leur nature et en partie dans la manière dont nous les traitons. Dans leur nature, parce que certaines choses sont naturellement plus obscures, et d'autres plus claires et plus faciles à connaître. Cette clarté ne relève pas de

¹⁴⁴ C'est même l'essentiel de la critique formulée à l'endroit des « dialecticiens » : « ...tum ad id quod consilii erat, post rem factam revertitur, & inveniendi partem transfert ad iudicandum conaturque ostendere, bene se argumentatum esse, quoniam sit argumentum vel a maiori, vel simili, genere specieve deductum. », R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 179.

¹⁴⁵ Voir encore le chapitre, « Quid sit locus », in *ibid.*, notamment p. 7-9.

¹⁴⁶ Ces modalités d'appareillement sont les lieux communs eux-mêmes : *ibid.*, p. 13.

¹⁴⁷ Cette centralité de l'analyse terminologique est très claire, notamment dans le choix des exemples pris pour illustrer la « ratio cuiuslibet rei per omnes locos describendae » (voir notamment *ibid.*, p. 364). Parce que le *De inventione* ne suit pas le plan traditionnel de la dialectique – terme, jugement, démonstration –, cette centralité de la terminologie est toutefois moins apparente qu'elle ne le sera chez Melanchthon (*infra*, §4) ou chez Pierre de la Ramée (*infra*, §6).

¹⁴⁸ Ce souci d'économie a sa formule : « Quorsum haec ? » (R. Agricola, *De inventione dialectica, op. cit.*, p. 7), qui sanctionne chez l'orateur la *copia* dérégulée, c'est-à-dire l'amplification thématique qui sort du cadre fixé par ces modes d'association légitimes que sont les lieux communs.

la méthode du discours : elle est en effet apportée dans la parole avec la chose même, indépendamment de la parole en question. L'autre clarté dépend au contraire de notre manière de suivre l'ordre et la disposition des choses, car selon qu'une chose est dite ou plus tôt, ou plus tard, cela servira à en comprendre une autre avec plus ou moins de facilité. Cet aspect relève bien de la dialectique, non seulement parce qu'un ordre correct est des plus utiles pour la compréhension des choses, mais aussi parce que parfois leur crédibilité dépend grandement de la manière dont nous exposons leurs parties.¹⁴⁹

En associant l'idéal de *perspicuitas* à l'idéal de la définition univoque, et en arrimant celui-ci à la méthode dialectique des lieux communs, Agricola contribue encore à renforcer l'importance accordée à l'économie du discours dans la persuasion de l'argument. Ce souci d'économie dépasse très largement le moment traditionnel de la *dispositio* rhétorique : il se joue d'abord dans le choix du lexique et des mots, dans les associations thématiques que l'orateur peut nouer en vertu des liens de « parenté » ou d' « affinité » naturels que les termes simples tissent entre eux. Toutes les consécutions de la rhétorique protestante se découvrent ainsi, presque en l'état, autour de cette distinction de la *claritas rerum* et de la *claritas verborum*. Avec Agricola, Luther et Melanchthon avaient trouvé plus qu'un précurseur : l'architecte des présuppositions logiques de leur théologie.

3. Érasme : simplicité de l'Évangile et critique des commentaires

Érasme a lu Agricola : les louanges qu'il fait de lui dans sa correspondance, et son insistance à énoncer le regret de n'avoir pas connu le *De inventione* suffisamment tôt, nous inviteraient certainement à reconsidérer la portée de son héritage intellectuel¹⁵⁰. Plus que la rhétorique¹⁵¹, je retiendrai toutefois ici les productions théologiques ou exégétiques de l'humaniste, notamment autour de l'édition du

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 196 : « Quod dicimus autem, aperte dicendi rationem ad grammaticum pertinere, illud non erit ignorandum nobis, perspicuitatem orationis verbis constare & rebus. Verbis, ut non sint vel improprietate, vel vetustate, vel novitate obscura [...] Haec quidem perspicuitatis pars ad grammaticum pertinet. At perspicuitas, quae in figuris ornatuque verborum est posita, ea rhetorices praeceptis constat. Rerum autem perspicuitas, partim in natura illarum, partim in tractatu consistit. In natura, quoniam aliae naturae obscuriores sunt, aliae apertiores, & cognitioni nostrae magis expositae. Ea ad dicendi rationem non pertinet, quoniam cum rebus ipsis in orationem qualiscunque est affertur. Alia est, quam ordine disponendisque consequimur rebus, quoniam ut aliquid ante posteave dictum est, ita plus minusve intelligendo alteri confert. Haec ex dialectici est institutis, quoniam non modo percipiendis rebus ordo plurimum praebet adiumenti, sed nonnunquam etiam fides earum magna ex parte huic ipsi est innixa. »

¹⁵⁰ Sur le rapport d'Érasme à Agricola, voir en particulier L. Jardine, « Distinctive Discipline », *op. cit.*, p. 36-57 ; *ead.*, « Ghosting the Reform of Dialectic: Erasmus and Agricola again », in *Renaissance Rhetoric*, *op. cit.*, p. 27-45 ; *ead.*, *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2015², p. 83-97.

¹⁵¹ La distinction des champs disciplinaires de l'œuvre d'Érasme est une gageure. L'ensemble des écrits érasmiens sont assurément pénétrés d'un souci *indifféremment* rhétorique (ou littéraire) et théologique. Sans entrer dans le débat complexe des découpages, je retiens ici surtout comme « théologique » l'édition du *Nouveau Testament* et ses paratextes, préfaces et annotations, ainsi que les *Paraphrases* et l'*Ecclesiastes*.

Novum Instrumentum de 1516¹⁵². Le thème de ce chapitre justifie que nous remontions en amont de l' *Hyperaspistes* et de la controverse avec Luther, pour interroger l'apport d'Érasme aux *pratiques* de la théologie au XVII^e siècle. La question de l'incidence de la méthode érasmienne sur l'exégèse des premiers Réformateurs est complexe¹⁵³, et se laisse difficilement réduire aux déclarations circonstanciées, ou au simple relevé doctrinal des points de convergence¹⁵⁴. Pour l'essentiel, on pourrait dire que Luther ou Melancthon ont reçu du prince des humanistes un certain nombre de *motifs*, dont ils ont repris la charge polémique et une part de la teneur conceptuelle, non sans toutefois en transformer en profondeur la signification¹⁵⁵.

De manière évidemment trop sommaire, et en ne soulignant que ce qui est susceptible d'intéresser directement la question des héritages, je retiens ici la manière dont l'affirmation du christocentrisme s'articule, chez Érasme à une critique du commentaire scolastique et au programme d'une redécouverte philologique de la *phrasis evangelii*. Ce christocentrisme érasmien n'a évidemment pas les mêmes mobiles que celui de Luther¹⁵⁶, et l'explicitation du désaccord, à l'occasion du « combat de géants » de 1525¹⁵⁷, renvoie sans doute à une différence de sensibilité à la fois précoce et irréductible. Il serait naïf, toutefois, de croire que la radicalité de cette divergence rend la théologie de Wittenberg entièrement étrangère aux principes qui organisent la méthode érasmienne de l'exégèse. Par-delà sa surdétermination morale, cette philosophie du Christ qui s'écrit, chez Érasme, dès le *Manuel du soldat chrétien*¹⁵⁸, a assurément fourni à la Réforme luthérienne une série d'injonctions durables, sur le plan de la méthode comme sur celui des *inflexions* de la doctrine. Du plus général au plus concret, je retiens ici six marqueurs essentiels, autour de la question des méthodes de l'interprétation.

¹⁵² Desiderius Érasme, *Novum Instrumentum omne*, Bâle, Froben, 1516. Je citerai ici à partir de l'édition latine et française d'Yves Delègue : *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, en retenant la plupart du temps la traduction française en vis-à-vis. Pour un aperçu complet, on pourra se référer en outre à l'édition anglaise du *New Testament scholarship* qui rassemble à la fois l'édition du *Novum Instrumentum*, ses paratextes et les *Paraphrases* : Desiderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus*, vols. 42-60 : *New Testament Scholarship*, éd. Robert D. Sider *et al.*, Toronto, University of Toronto Press, 1984-2017. Plus largement, sur la méthode érasmienne et son projet de réforme des études, voir aussi Jean-Claude Margolin, *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.

¹⁵³ L'idée de *ratio* érasmienne renvoie ici à la deuxième version de la *Methodus*, publiée dans une édition à part en 1519 sous le titre *Ratio verae theologiae*, Bâle, Froben, 1519.

¹⁵⁴ Les déclarations des acteurs eux-mêmes sont évidemment évolutives, et varient au fil des polémiques. Pour le jugement précoce de Melancthon sur Érasme, voir l'état des lieux historiographiques de T. J. Wengert, *Human Freedom Christian Righteousness*, *op. cit.*, p. 5-7.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 7-14.

¹⁵⁶ Sur l'idée de philosophie chrétienne, voir C. Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, *op. cit.* ; Georges Chantraine, *Mystère et philosophie du Christ selon Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1971 ; Roland Bainton, *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969.

¹⁵⁷ Voir *supra*, chap. 2, §5.

¹⁵⁸ Desiderius Erasmus, *Enchiridion militis christiani*, Anvers, Martens, 1503 (LB 5, 1-64).

3.1. La *philosophia Christi*

La notion de *philosophie chrétienne* peut bien, selon les mots d'André Godin, « résumer, dans un tour volontairement paradoxal et archaïque, l'idée qu'Érasme se fait du christianisme »¹⁵⁹, il reste que son expression, dans le corpus érasmien, demeure relativement tardive¹⁶⁰. Le thème est notamment développé dans la *Paraclesis*, l'une des trois préfaces qui accompagnent, en 1516, l'édition grecque et la traduction latine du Nouveau Testament¹⁶¹. Suivant la vocation encore généraliste de ce texte-programme¹⁶², l'invocation de la *philosophia Christi* concentre alors les motivations profondes du projet éditorial : elle définit l'objet propre de la vraie théologie contre ses corruptions scolastiques ou ses omissions profanes¹⁶³, elle délimite un style, simple et grossier, qui, en Christ, est tout à la fois un canon oratoire et un modèle moral¹⁶⁴, elle fixe par là une adresse et une destination, populaire et universelle, contre les confiscations universitaires ou ecclésiastiques de la science de Dieu¹⁶⁵. L'identification des adversaires permet ainsi d'éclairer en négatif la signification de cette « sagesse chrétienne » qu'Érasme oppose, encore traditionnellement, à la « sagesse du monde »¹⁶⁶. La *Paraclesis* vise trois cibles distinctes¹⁶⁷ : les « cicéroniens », qui seront plus tard au cœur des attaques, beaucoup plus violentes, du *Ciceronianus* (1528)¹⁶⁸ ; les théologiens « scolastiques », dont le vice repose d'abord sur l'aristotélianisation forcée de la Parole de Dieu¹⁶⁹ ; et les institutions monastiques, où l'hypocrisie pharisienne des cérémonies recouvre la simplicité des prescriptions morales de l'Évangile¹⁷⁰.

Les premiers sont coupables d'un travers lui-même redoublé : en s'attachant à la passion des lettres profanes, ils se sont non seulement détournés de l'étude des lettres sacrées, mais ils ont surtout contribué à en discréditer la majesté en l'évaluant à l'aune de critères, stylistiques ou intellectuels, qui par contraste pouvaient la faire

¹⁵⁹ A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, op. cit., p. 685.

¹⁶⁰ Voir Y. Delègue, « La 'Paraclesis' », in Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, op. cit., p. 62.

¹⁶¹ Le *Novum Instrumentum* contient tout à la fois une édition du texte grec du Nouveau Testament et sa traduction latine. Le texte est accompagné d'une lettre au pape Léon X, de trois préfaces, la *Paraclesis*, la *Methodus* et l'*Apologia*, ainsi que d'annotations, elles-mêmes introduites par un *prooemium*. Sur l'histoire et la composition du *Novum Instrumentum*, voir notamment Y. Delègue, « Introduction », in *Les Préfaces au Novum Testamentum*, op. cit., p. 11-45 ; H. J. de Jonge, « Novum Instrumentum a nobis versum », art. cité, p. 394-413 ; et *id.*, « The Character of Erasmus' Translation », *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14/1 (1984), p. 81-87.

¹⁶² Y. Delègue, « La 'Paraclesis' », *loc. cit.*, p. 61-64 ; Pierre Mesnard, « La *Paraclesis* d'Érasme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 13/1 (1951), p. 26-34.

¹⁶³ Voir notamment, Desiderius Érasme, « *Paraclesis* », in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, op. cit., p. 66-74.

¹⁶⁴ Voir notamment le développement terminal, *ibid.*, p. 82-88.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 72-74.

¹⁶⁶ « *sapientia mundi* » : *ibid.*, p. 72.

¹⁶⁷ Voir à ce sujet, Y. Delègue, « La 'Paraclesis' », *loc. cit.*, p. 61-64.

¹⁶⁸ Desiderius Érasme, *Ciceronianus, sive de optimo dicendi genere*, Bâle, Froben, 1528 (LB 1, 973-1031).

¹⁶⁹ D. Érasme, « *Paraclesis* », *loc. cit.*, p. 72.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 76

passer pour « grossière et rustre »¹⁷¹. Or la clarté de l'Écriture n'est pas celle de l'éclat du style ou de l'éblouissement oratoire : on retrouve là, en germe, l'écho d'une dissociation rhétorique qui trouvera chez Calvin un prolongement décisif¹⁷². De ce point de vue, l'insistance sur l'efficacité salvifique de la Parole du Christ permet alors d'opposer à l'éloquence « colorée »¹⁷³ de Cicéron « la vérité même [de l'Évangile], dont le discours est d'autant plus agissant qu'il est plus simple »¹⁷⁴.

L'accusation des théologiens « professionnels » ressortit au fond au même type de mobile. Avant d'être un vice de doctrine ou de méthode, le travers de la théologie scolastique relève d'abord d'une dérive d'obéissance : comme « sectateurs d'Aristote », les docteurs de l'université ont substitué l'autorité des hommes à l'autorité du Christ :

Mais à quoi bon grossir l'affaire en polémiquant ainsi, alors que c'est déjà une folle impiété que de vouloir comparer le Christ avec Zénon ou Aristote, et sa doctrine avec leurs préceptes misérables – et j'use d'un terme très modéré. Libre aux autres d'agréments autant qu'ils le peuvent et le veulent la figures des princes de leur secte : en tout cas le seul docteur, c'est celui qui est venu du ciel ; seul il fut capable de nous enseigner la certitude, puisqu'il est sagesse éternelle ; seul il nous a enseigné le salut, lui l'unique garant du salut des hommes, seul il a pratiqué jusqu'au bout son enseignement, seul il peut réaliser ses promesses.¹⁷⁵

La conjonction des « dogmes et des cérémonies »¹⁷⁶ permet alors d'intégrer l'institution monastique à la critique de l'*universitas* :

Je crains en effet que parmi les théologiens on ne puisse en trouver qui soient très loin de leur dénomination, c'est-à-dire dont les paroles soient terrestres et non divines ; et que parmi les moines qui professent la pauvreté et le mépris du monde, tu ne découvres plus que le monde.¹⁷⁷

¹⁷¹ *Ibid.* : « crassula et idiotica ».

¹⁷² Dans le traité *Des Scandales* et dans le premier chapitre de l'*Institution* : voir à ce sujet, *infra*, chap. 6, §4.

¹⁷³ D. Érasme, « Paraclesis », *loc. cit.*, p. 66-68 : « ...vehementer optarim eloquentiam mihi dari, longe aliam quam fuerit Ciceroni. Si minus picturatum quam fuit illius, certe multo magis efficacem. »

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 70 : « ...quam ipsa veritas, cujus quo simplicior, hoc efficacior est oratio. »

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 70-72 : « Nam quorsum attinet hic contentione rem exaggerare, cum hoc ipsum impiae cujusdam dementiae sit, Christum cum Zenone aut Aristotele, et hujus doctrinam, cum illorum, ut modestissime dicam, praeceptiunculis conferre velle ? Affingant illi suae sectae principibus, quantum possunt, aut quantum libet, certe solus hic e coelo profectus est doctor, solus certa docere potuit, cum sit aeterna sapientia, solus salutaria docuit unicus humanae salutis autor, solus absolute praestitit, quicquid unquam docuit, solus exhibere potest, quicquid promisit. »

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 78 : « ...quod Christi philosophiam, non ceremoniis tantum, et propositionibus, sed ipso pectore, totaque vita referret. »

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 76 : « Vereor enim ne inter theologos reperire liceat, qui multum absint a suo titulo, hoc est qui terrena loquuntur non divina, et inter monachos, qui Christi paupertatem et mundi contemptum profitentur, plusquam mundum reperias. »

Cette accusation de mondanité renvoie à une constante du corpus érasmien¹⁷⁸. Dans les préfaces du *Novum Testamentum*, elle se noue au lieu de la distinction de l'intériorité et de l'extériorité, pour exalter une « piété de l'âme » qui renvoie de toute évidence à l'héritage de la *devotio moderna*¹⁷⁹. L'idéal christique de « pureté enfantine » permet à cet égard de donner forme à l'anti-intellectualisme érasmien¹⁸⁰, en opposant la simplicité de la vie chrétienne à la sophistication des « cérémonies externes » de la communauté chrétienne. Après l'élite savante, l'humaniste vise l'élite morale de l'Église : plus que sur la liturgie romaine en général, le chef d'accusation de pharisaïsme concentre ici ses effets polémiques sur les pratiques de pénitences monacales¹⁸¹. Dans les *Paraphrases de l'épître de Jacques*, la pureté de la « piété intérieure » se distingue alors par son indétermination et sa spontanéité :

La vraie piété qui réside dans les âmes ne peut être définie ni prescrite de façon extérieure et matérielle. Car le jeûne ou le choix des aliments et autres usages de ce genre, même s'ils semblent parfois, compte tenu du moment et du lieu, être de quelque utilité, parce qu'ils préparent aux devoirs de la piété, sont cependant d'une utilité qui ne dure pas toujours, et n'est pas de bien grande portée, si on la compare avec la piété de l'âme.¹⁸²

La dimension indéfinie et intérieure de cette piété explique à sa manière l'insistance de la *Paraclesis* sur la vocation populaire de la philosophie du Christ. Dans son opposition à la double sophistication intellectuelle et rituelle de l'université et de l'Église, la doctrine évangélique livre en effet un modèle de simplicité qui n'est jamais elle-même de nature essentiellement spéculative : ce n'est pas à son savoir, mais à sa passion (*affectus*) ; pas à ses « artifices », mais à sa vie¹⁸³ que s'éprouve le vrai théologien, « fût-il fossoyeur ou tisserand »¹⁸⁴. Plus que sur des conditions de compétences savantes, l'intelligence de la sagesse christique repose donc d'abord sur une disposition spirituelle, qui agit ici comme le véritable *a priori* de la raison exégétique¹⁸⁵. On en trouvera une confirmation dans l'organisation discursive de la *Methodus*¹⁸⁶, qui fait précéder l'inventaire des instruments de la lecture de la Bible d'une longue digression sur les préalables moraux de la

¹⁷⁸ Voir à ce sujet, pour exemple J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 615.

¹⁷⁹ J.-C. Margolin, *Érasme et la devotio moderna*, *op. cit.*

¹⁸⁰ L'expression se retrouve par exemple dans la *Methodus*, « infantulorum simplicitas ac puritas », D. Érasme, « Methodus », in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸¹ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 615.

¹⁸² Cité *ibid.*

¹⁸³ D. Érasme, « Paraclesis », *loc. cit.*, p. 76 : « Is mihi vere Theologus est qui non syllogismis, arte contortis, sed affectu, sed ipso vultu atque oculis, sed ipsa vita doceat adspernandas opes... »

¹⁸⁴ *Ibid.* : « ...is demum vere theologus est, etiamsi fossor fuerit, aut textor. »

¹⁸⁵ Voir notamment, *ibid.*, p. 74-78.

¹⁸⁶ La *Methodus* est la deuxième préface du *Novum Instrumentum*. Elle expose, suivant l'héritage de *De Doctrina christiana* les grands prérequis de l'exégèse biblique. Voir à son sujet, *supra*, le point suivant.

compréhension des mystères divins¹⁸⁷. Ici, l'illumination du Saint-Esprit revêt d'abord un accent éthique : elle est une condition de piété et fournit à l'interprète une inclination à la parcimonie qui répond à la simplicité intrinsèque de l'Évangile en opérant spontanément le tamisage moral du matériau textuel. Dans la *Paraclesis*, l'assistance de l'Esprit-Saint justifie alors l'évacuation des « savoirs angoissants », autant qu'elle rend raison du programme de traduction de la Bible en langue vulgaire :

Surtout que cette sagesse, exceptionnelle au point d'avoir changé en folie toute la sagesse du monde, peut se puiser dans quelques livres, sources très pures, et ce avec bien moins d'effort que la doctrine d'Aristote ne se puiser dans une masse de livres épineux, dans les commentaires sans fin, contradictoires de ses interprètes. Inutile d'ajouter qu'on en tire bien plus de profit. Pas besoin pour y accéder de se barder de savoirs angoissants. C'est une nourriture simple, prête à tous ; il suffit d'apporter une âme pieuse et disponible, mais surtout dotée d'une foi simple et pure. Contente-toi d'être docile, et tu as déjà beaucoup progressé dans cette philosophie. Elle fournit spontanément l'aide de l'Esprit-Docteur, lequel ne se communique à personne plus volontiers qu'au cœur simple. Les autres disciplines ne se contentent pas de promettre un faux bonheur, elles troublent l'esprit de beaucoup par la seule difficulté de leurs préceptes. [...] Je suis en effet tout à fait opposé à l'avis de ceux qui ne veulent pas que les lettres divines soient traduites en langue vulgaire pour être lues par les profanes, comme si l'enseignement du Christ était si voilé que seule une poignée de théologiens pouvait le comprendre [...] Puissent ces livres être traduits en toutes les langues, de façon que les Écossais, les Irlandais, mais aussi les Turcs et les Sarrasins soient en mesure de les lire et de les connaître. Tel est le premier stade : les faire connaître par tout moyen. Admettons : beaucoup en riront, mais certains y seront pris. Puisse le paysan au manche de sa charrue en chanter des passages, le tisserand à ses lisses en moduler quelque air, ou le voyageur alléger la fatigue de sa route avec ses récits.¹⁸⁸

3.2. La critique des commentaires

¹⁸⁷ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.*, notamment p. 98-100.

¹⁸⁸ D. Érasme, « Paraclesis », *loc. cit.*, p. 72-74 : « Praesertim cum hoc sapientiae genus, tam eximium, ut semel stultam reddiderit universam hujus mundi sapientiam, ex paucis hisce libris, velut e limpidissimis fontibus haurire liceat, longe minore negotio, quam ex tot voluminibus spinosis, ex tam immensis, iisque inter se pugnantibus interpretum commentariis Aristotelicam doctrinam, ut ne addam, quanto majore cum fructu. Nihil enim hic necesse est, ut tot anxiiis disciplinis instructus accedas, simplex et cuivis paratum est viaticum. Tantum fac adferas pium ac promptum animum, et imprimis simplici puraque praeditum fide. Tantum esto docilis, et multum in hac philosophia promovisti. Ipsa suppeditat doctorem spiritum, qui nulli sese libentius impartit, quam simplicibus animis. Illorum disciplinae, praeterquam quod falsam promittunt felicitatem, multorum ingenia submovent, ipsa videlicet praeceptorum difficultate. [...] Vehementer enim ab istis dissentio, qui nolint ab idiotis, legi divinas literas, in vulgi linguam transfusas, sive quasi Christus tam involuta docuerit, ut vix a pauculis theologis possint intelligi [...] Atque utinam haec in omnes omnium linguas essent transfusa, ut non solum a Scotis & Hybernis, sed a Turcis quoque et Saracenis legi cognoscique possint. Primus certe gradus est, utcunque cognoscere. Esto riderent multi, at caperentur aliquot. Utinam hinc ad stivam aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor, hujusmodi fabulis itineris taedium levet viator... »

Cette exhortation aux lectures populaires renvoie à un idéal de retour au texte, qui définit chez Érasme la déclinaison biblique du mot d'ordre *ad fontes* ! La pureté de l'Évangile et l'exaltation de la conscience lectrice ont leur pendant polémique dans la figure du commentaire, qui résume, sous un motif plus ou moins unifié, l'hostilité d'Érasme envers la théologie savante¹⁸⁹. En contexte, ce commentaire est assurément celui des *Sentences* de Lombard, manuel autorisé de l'apprentissage de la théologie à l'université¹⁹⁰. Mais il est surtout cette formule d'association de la théologie et de la philosophie aristotélicienne, dont l'auteur de la *Methodus* dénonce ici le « jargon », les « arguties » ou les « subtilités excessivement subtiles »¹⁹¹.

Sans atteindre la radicalité des formules de Melanchthon et de Luther¹⁹², cette critique des commentaires est suffisamment insistante pour prendre, dans la *Methodus*, toute l'ampleur d'un programme de réforme du savoir¹⁹³. De manière générale, la deuxième préface du *Novum Instrumentum* vise à tracer la voie concrète qui permette au « théologien plébéien »¹⁹⁴ d'atteindre *methodice* cette philosophie du Christ dont la *Paraclesis* avait célébré l'étude. Reprenant et transformant tout à la fois l'héritage du *De Doctrina christiana*, Érasme passe alors en revue l'*instrumentarium* de l'interprétation scripturaire¹⁹⁵. Au-delà de l'invocation de la piété et des dispositions spirituelles, ces instruments sont de nature d'abord disciplinaire : la grammaire fournit au lecteur la connaissance des langues anciennes, hébreu, grec et latin, dont une connaissance au moins « moyenne » est requise pour l'intelligence des lettres sacrées¹⁹⁶ ; l'histoire et les sciences naturelles permettent d'éclaircir les obscurités suscitées par notre ignorance des circonstances du récit biblique¹⁹⁷ ; la rhétorique, mais surtout la poétique, rendent raison des figures et paraboles qui essaient les textes canoniques, et notamment les paroles mêmes du Christ dans les Évangiles¹⁹⁸.

L'identification de la méthode à un inventaire des disciplines utiles, c'est-à-dire, en somme, à un programme d'études, éclaire la coloration elle-même disciplinaire de la critique des « commentaires scolastiques »¹⁹⁹. Loin de renvoyer au problème général du statut de la tradition dans l'exégèse, la question de l'utilité herméneutique de ces commentaires va en fait déboucher sur la répudiation de

¹⁸⁹ Sur la critique érasmiennne des commentaires, voir Y. Delègue, « Introduction », *loc. cit.*, p. 20-35.

¹⁹⁰ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 1, §4.

¹⁹¹ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.* p. 120.

¹⁹² *Supra*, chap. 1, §4.

¹⁹³ Y. Delègue, « Introduction », *loc. cit.*, p. 25-35.

¹⁹⁴ « plebeium theologum », D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.* p. 110.

¹⁹⁵ Sur la reprise et la transformation du *De Doctrina christiana* dans la *Methodus*, voir Y. Delègue, « La 'Methodus' », in D. Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, p. 91-95.

¹⁹⁶ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.* p. 100-104.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 104-108.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 108-110.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 116-122.

l'usage théologique d'une autre discipline : la philosophie au premier chef²⁰⁰, mais surtout la dialectique, qu'Érasme associe au format même de la *disputatio scholastica*, et par là aussi à la corruption universitaire de la philosophie du Christ. La critique s'ouvre sur une hésitation :

On me demandera : comment juges-tu l'Écriture à ce point facile qu'elle puisse être comprise sans commentaires ?²⁰¹

Cette facilité ne recouvre aucun rejet généralisé des docteurs de la tradition : l'injonction à lire les théologiens « avec discernement et jugement » permet d'établir par la suite une hiérarchie des commentateurs²⁰², où le premier rang revient à Origène, dont les éloges dans le corpus érasmien sont aussi précoces qu'insistants²⁰³. Viennent ensuite « Basile, Grégoire de Naziance, Ambroise, Hilaire, et Augustin »²⁰⁴, qu'Érasme cite dans une énumération concise, sans ordre et sans justification apparente. L'autorité des Pères est alors nuancée par un rappel de leurs « hallucinations » et de leurs « somnolences » passées²⁰⁵, autant que par une mise en garde contre les contrefaçons qui circulent encore sous les noms de Jérôme ou d'Ambroise²⁰⁶. La fracture essentielle de la hiérarchie des commentaires n'est toutefois pas interne à la patristique elle-même, mais se situe au tournant médiéval de la théologie :

Tu me diras : si aucune aide ne vient, je serai trop peu armé pour la palestre scolastique. – Mais ce n'est pas un pugiliste que nous formons, c'est un théologien qui aime mieux exprimer sa profession par sa vie que par des syllogismes. Tu ne dois pas être trop mécontent de toi, si, parmi ces gens, tu passes pour trop peu théologien ; Jérôme lui-même n'aurait rien à leur répondre, et Paul aussi sans doute. Il faut accuser non pas la théologie en tant que telle, qui à sa naissance n'était pas ainsi, mais le traitement que certains lui ont infligé en la réduisant dans son ensemble aux arguties des dialecticiens et à la philosophie d'Aristote...²⁰⁷

²⁰⁰ Sur le rapport d'Érasme à la philosophie, voir notamment les analyses de Jacques Chomarat, dans *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 445-449.

²⁰¹ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.* p. 116 : « Roget aliquis, quid, num adeo facilem judicas divinam scripturam, ut sine commentariis possit intelligi ? »

²⁰² Outre la *Methodus*, voir la *Vie de Saint Jérôme* : J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 546.

²⁰³ Voir ici encore l'étude complète d'A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, *op. cit.*

²⁰⁴ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.* p. 118 : « Basilium, Nazianzenum, Athanasium, Cyrillum, Chrysostomum, Hieronymum, Ambrosius, Hilarium, Augustinium »,

²⁰⁵ *Ibid.* : « Homines erant, quaedam ignorabant, in nonnullis hallucinati sunt. Dormitarunt alicubi... »

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 120 : « At dices, si nihil accesserit, parum instructus fuero ad palestram scholasticam. Neque vero nos pugilem instituimus, sed theologum et eum theologum, qui quod profitetur, malit exprimere vita, quam syllogismis. Nec est, quod tibi tantopere displiceas, si inter istos parum theologus videaris, cum inter eosdem, ne Hieronymus quidem ipse sit habiturus quod respondeat, ac fortasse, nec ipse Paulus. In culpa est, non ipsa theologia, quae non sic nata est, sed quorundam tractatio, qui totam illam ad dialecticorum argutias et Aristotelicam philosophiam detraxerunt... »

La comparaison de ce développement de la *Methodus* avec les *Annotations* sur 1 Tm 1, 6²⁰⁸ permet de confirmer le caractère relativement systématisé, en 1516, de cette critique érasmienne de la dialectique. Du reste, cette hostilité s'exprimait dès le *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* de 1512²⁰⁹ : la quasi-omission du deuxième art du *trivium* se justifiait alors par une l'hostilité affichée envers la « race extrêmement bavarde des sophistes »²¹⁰. Pour Érasme, l'usage théologique de la dialectique emporte au moins trois travers, qui résument à leur manière le vice intellectualiste de la théologie universitaire.

1/ *La multiplicatio quaestionum*. Le premier d'entre eux est l'inflation des questions inutiles, qui fait perdre aux théologiens le sens même de la distinction du nécessaire et du superflu dans la connaissance de la doctrine évangélique²¹¹. Comme science de la division, la dialectique inclut en effet une tendance presque automatique à compliquer à l'infini les raffinements conceptuels, suscitant des faux problèmes dont la résolution est en elle-même étrangère aux enjeux de la philosophie du Christ. Pour la démarcation des points fondamentaux, Érasme superpose alors trois critères de distinction, moral, théologique et intellectuel, autour de trois objets, la piété, le salut, et l'*epochè*, qui définissent la contraction essentielle de la vérité chrétienne :

Est-il nécessaire qu'un théologien donne des réponses certaines à chacune de toutes les moindres questions ? Leur nombre est illimité, il n'a ni fin ni mesure, comme l'hydre : pour une qu'on retranche, six cents nouvelles pullulent. Il en est dont l'examen prouve peu de piété ; d'autres peuvent être ignorées sans que le salut soit compromis ; sur certaines douter et *suspendre son jugement*, comme font les Académiciens, dénote plus de savoir que si l'on se prononçait.²¹²

Dans les annotations à 1 Tm 1, 6, la mention critique de la « matéologie »²¹³ permet alors de doter la vraie théologie d'un marqueur éthique : le théologien n'est pas celui qui « dispute sur les modalités du péché, sur la question de savoir s'il est

²⁰⁸ Desiderius Érasme, « Annotationes in epistola Pauli ad I. Timoth. 1, 6 », in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, 194-202.

²⁰⁹ Desiderius Érasme, *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* (1511), LB 1, 521-535.

²¹⁰ « Je ne refuserai pas absolument d'ajouter la dialectique à ces disciplines, si quelqu'un en décidait ainsi, à condition qu'on l'apprenne à partir d'Aristote, et non de la race extrêmement bavarde des sophistes ». Cité par Ann Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 180-181. Cf. aussi les développements plus tardifs de l'*Ecclesiastes*, *op. cit.*, p. 252. Sur l'*Ecclesiastes*, qui se présente comme un traité de la prédication, voir J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1071-1157, et *infra*, §4.1.

²¹¹ Voir notamment D. Érasme, « *Methodus* », *loc. cit.*, p. 120.

²¹² *Ibid.* : « ...necesse est ad omnes omnium quaestiunculas certa respondere theologum ? Quarum neque numerus est ullus, neque modus, neque finis, dum hydrae in morem pro una recisa, sexcentae repullulant. Sunt quae parum pium sit investigare. Sunt quae citra salutis dispendium possunt nesciri. Sunt de quibus eruditius sit ambigere, et cum academicis *epexin*, quam pronunciare. »

²¹³ D. Érasme, « Annotationes in epistola Pauli ad I. Timoth. 1, 6 », *loc. cit.*, p. 194.

seulement une privation ou une tache inhérente à l'âme »²¹⁴, mais celui qui sait inspirer pour lui « de la haine et de l'horreur. »²¹⁵ De la même manière, Érasme oppose aux spéculations sur le rapport des personnes à la substance dans la doctrine de la Trinité, une invitation « au culte, et à l'adoration pieuse et sainte. »²¹⁶ L'anti-intellectualisme moral de la méthode ressortit alors à la mise en cause d'un art dialectique dont l'autorité renvoie à la forme même de la scientificité médiévale.

2/ *La formalisation syllogistique.* La « dialectisation » de la théologie vise aussi la formalisation argumentative de l'exposé de la doctrine, notamment autour de la figure du syllogisme, qui concentre les accusations de la *Methodus* contre les héritages scolastiques d'Aristote²¹⁷. Ici encore, la tournure de la polémique est moins savante que morale. Loin d'opposer à la syllogistique une *autre* théorie de l'argumentation, Érasme rabat d'abord la persuasivité des discours sur leur efficacité pragmatique :

On ne peut nier que les anciens ont éclairé et défendu la doctrine du Christ, et je consentirais à les mettre au rebut, s'il était prouvé que les arguments des autres pleins d'arguties, leurs subtilités excessivement subtiles avaient jamais converti un seul païen à la foi du Christ, ou vaincu, ébranlé un seul hérétique. Si aujourd'hui nous avons fort peu d'hérétiques, nous le devons, si l'on veut bien reconnaître la vérité, plus à de brefs livrets qu'aux syllogismes. La subtilité dialectique a-t-elle jamais noué un seul nœud que cette subtilité ne puisse elle-même défaire, puisqu'il est loisible aux uns et aux autres de ficeler ce qu'ils veulent ? Mais ces autres lettres, par leur simplicité, ont eu le pouvoir en quelques années de rendre neufs tous les peuples de la terre.²¹⁸

3/ *La passion de la polémique.* La dialectique renvoie surtout à l'art de la dispute, et à une disposition belliqueuse, qui est en elle-même inséparable de la pratique universitaire de la théologie. En 1516, quelques mois avant l'que n'éclate l'affaire des Indulgences, Érasme perçoit ainsi la dispute scolastique comme le ferment naturel de la discorde chrétienne ; comme si l'art de la division des mots incluait aussi en lui-même une incitation aux schismes. Loin d'engager seulement la forme de la théologie savante, la passion des questions subtiles contribue de ce point de vue à susciter les controverses religieuses :

²¹⁴ *Ibid.* : « Quorsum enim attinet decertare, quot modis accipiatur peccatum, privatio dumtaxat sit, an macula inhaerens animae ? »

²¹⁵ *Ibid.* : « Hoc potius agat Theologus, ut omnes horreant oderintque peccatum. »

²¹⁶ *Ibid.* : « Quanto magis ad rem pertinet hoc modis omnibus agere, ut ternionem illum, cujus majestatem scrutari fas non est, pie sancteque colamus et adoremus... »

²¹⁷ Voir notamment D. Érasme, « *Methodus* », *loc. cit.*, p. 118-120.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 120 : « Illud certe negari non potest, per veteres illos illustratam ac defensam Christi doctrinam, quos ita demum patiar antiquari, si constet horum argutissimis argutiis et subtilissimis subtilitatibus, vel unum ethnicum conversum ad Christi fidem, vel unum revictum ac mutatum haereticum. Nam quod hodie pauciores sunt haereses, id, si verum fateri volumus, magis debemus fasciculis quam syllogismis. Quis enim omnino nodus dialectica subtilitate necti potest, qui non eadem subtilitate dissolvatur, si liberum sit utrisque, quod volent assumere ? At simplices illae literae totius orbis populos pauculis annis innovare potuerunt. »

Combien plus convenable serait de bander toutes nos forces pour que ce feu, quelle qu'en soit la nature, ne trouve rien en nous qu'il puisse brûler ! Si nous agitions ces sujets pour détendre notre esprit, ou si nous le faisons sans nous quereller, ce serait tolérable. Mais certains consomment toute leur vie à des questions de cet ordre, et ils en viennent aux cris, à de véritables scissions, aux injures, parfois même aux poings. Que de ruchées de questions suscitions-nous autour du baptême, de la clôture conventuelle, du sacrement de pénitence, alors qu'en ces matières, sur plus d'un point, il importe peu de ne rien savoir, et qu'on peut aussi bien en affirmer quelque chose, que le réfuter ou ne pas l'accepter !²¹⁹

L'évitement théologique des « spéculations » et des « questions curieuses » renvoie alors au programme d'un nouveau rapport discursif à l'explication de l'Écriture²²⁰, où le format des annotations et des paraphrases se substitue à l'institution médiévale des commentaires²²¹. Revenant, dans son adresse initiale au pape Léon X, sur la fonction des *Annotationes*, Érasme se plaît ainsi à souligner la vocation résolument minimaliste de l'appareil critique du *Novum Instrumentum*²²². Plus que de « commenter », d' « expliquer », ou d' « interpréter » les textes néo-testamentaires, ces annotations servent en effet trois fonctions uniquement auxiliaires, justifier les divergences avec la Vulgate, éclaircir les obscurités du texte et prévenir les objections des détracteurs :

Nous avons joint nos annotations, d'abord pour instruire le lecteur des modifications apportées et de leurs raisons ; ensuite pour débrouiller et rendre lisses les passages complexes, ambigus ou obscurs : enfin pour empêcher qu'il y ait à l'avenir trop de pente à altérer ce que nous avons restauré au prix d'incroyables veilles.²²³

²¹⁹ D. Érasme, « *Annotationes in epistola Pauli ad I. Timoth. 1, 6* », *loc. cit.*, p. 194 : « Quanto magis referebat, huc totis viribus eniti, ne quid in nobis reperiat ignis ille, qualis est, quod exurat ? Atque haec si vel animi laxandi gratia, vel citra contentionem agitentur, ferri poterant. Nunc quibusdam tota aetas in hujusmodi quaestionibus consumitur, et res usque ad clamorem, usque ad vera dissidia, usque ad convitia, nonnunquam usque ad pugna procedit. Quot quaestionibus consumitur, et res usque ad clamorem, usque ad vera dissidia, usque ad convitia, nonnunquam usque ad pugna procedit. Quot quaestionum examina suscitamus circa baptismum, circa synaxim, circa poenitentiae sacramentum, quorum nonnulla sunt ejusmodi ut nec scire magnopere referat, et ut asseverari possunt, ita nec refelli, nec probari ? »

²²⁰ Sur le vice de *curiositas*, voir notamment D. Érasme, « *Methodus* », *loc. cit.*, p. 98-100. On pourra se reporter ici à l'étude d'André Godin « Érasme : *Pia/impia curiositas* », in *La Curiosité à la Renaissance*, éd. J. Céard *et al.*, Paris, SEDES, 1986.

²²¹ Sur les *Annotationes*, voir notamment Y. Delègue, « Introduction », *loc. cit.*, p. 35-45 ; J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 509-585. Sur les *Paraphrases*, on pourra voir *ibid.*, p. 587-709 ; et aux contributions réunies dans le volume, *Holy Scripture Speaks*, éd. M. P. Hilmar et M. Vessey, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 2002. Pour une perspective générale, voir en outre Marjorie O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1977. Plus généralement, sur la méthode des paraphrases, voir également les études réunies dans *Les Paraphrases bibliques au XVIe et au XVIIe siècles*, éd. V. Ferrer et A. Mantero, Genève, Droz, 2004.

²²² Sur l'idée de *Novum Instrumentum* comme « critique », voir aussi Jacques Chomarat, « Les *Annotationes* de Valla, celles d'Érasme et la grammaire », in *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, *op. cit.*, p. 202-228 ; Jerry H. Bentley, « Erasmus' *Annotationes in Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels », *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), p. 33-53.

²²³ D. Érasme, « *Leoni Decimo Pontifici modis omnibus summo, Erasmus Roterodamus theologorum infimus* », in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, p. 54-56 : « Adjecimus

Dans la préface aux *Annotations*²²⁴, Érasme démarque expressément cette entreprise critique et préparatoire de celle des commentaires scolastiques, en assumant pleinement la modestie d'un ouvrage dont la réussite se juge dans l'aptitude à s'effacer devant l'objet qu'il entend mettre en lumière. Le labeur « minutieux » et « ingrat »²²⁵ de la critique textuelle fait alors écho à la métaphore filée de la préparation des salles de spectacle²²⁶, que de « plus grands acteurs »²²⁷ sont destinés à occuper par la dissimulation même des conditions de leur mise en scène. Ce spectacle est évidemment celui de la Parole de Dieu : les *annotations* s'attachent à en « aplanir » le sens par la correction des manuscrits²²⁸, ou par l'explicitation des ambiguïtés qu'elle renferme. Mais ce spectacle est aussi celui des futurs théologiens, qui pourront désormais fonder leurs commentaires savants sur un rapport purifié au texte biblique, et notamment à la *graeca veritas*²²⁹. Contre une approche herméneutique où le processus d'interprétation viserait à dégager une vérité, et une vérité dogmatique, Érasme propose donc un rapport au texte qui s'adosse d'abord à une lecture philologiquement exacte, « sans altération »²³⁰, fût-elle aussi sans épaisseur proprement doctrinale. Cette lecture est résolument liminaire : il s'agit de dégager l'accès au texte et d'en rendre l'interprétation praticable par un effort de défrichage critique, et non d'en livrer un commentaire dont la conceptualité se superposerait à la vérité de l'Écriture.

Il reste que cette fonction d'aplanissement s'apparente aussi une fonction de clarification : en 1516 déjà, Érasme assume sans réserve la récurrence des « difficultés », des « obscurités » ou des « mystères » de la Parole de Dieu²³¹. Avant l'*Hyperaspistes*, ces obscurités paraissent toutefois ressortir davantage aux simples imperfections du texte qu'à une véritable insuffisance de doctrine. Sans engager directement la nature intime de l'Écriture comme support de la doctrine chrétienne, l'obscurité des Écritures renvoie d'abord à l'historicité du manuscrit biblique dans sa matérialité textuelle :

annotationes nostras, quae primum lectorem doceant, quid qua ratione fuerit immutatum, deinde si quid alioqui perplexum, ambiguum, aut obscurum, id explicant, atque enodent. Postremo quae obsistant, quo minus proclive sit in posterum depravare, quod nos vix credendis vigiliis restituissimus. »

²²⁴ D. Érasme, « D. Erasmus Roterodamus pio lectori », in *id.*, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, *op. cit.*, p. 154-168.

²²⁵ *Ibid.*, p. 158.

²²⁶ *Ibid.*, p. 154, 162-164 : « Nos circi solum aequavimus, in quo jam inoffensius praeclaras illas suae sapientiae pompas aedant. »

²²⁷ *Ibid.*, p. 154 : « Hanc in praesentia fabulam agendam suscepimus. Proinde ut nobis argumento serviendum fuit, ita par est, ut candidus et comis lector, ceu commodus spectator, faveat agentibus et praesenti scenae sese accommodet. »

²²⁸ *Ibid.*, p. 164 : « Nos rudera comportavimus, sed ad structuram templi Dei. Alii locupletiores, ebur, aurum marmor et gemmas addituri sunt. Nos viam ante salebris ac lamis molestam, industria nostra constravimus, sed in qua deinde magni theologi commodius essedis et mannis vectentur. »

²²⁹ L'expression apparaît en *ibid.*, p. 154.

²³⁰ *Ibid.*, p. 162-166. Voir aussi, à ce sujet J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 546-547.

²³¹ Voir à ce sujet, outre les citations *supra*, *ibid.*, p. 562-563.

En premier lieu, tout passage dont nous avons constaté que soit l'incurie ou l'ignorance des copistes, soit l'injure du temps l'avaient gâté, nous l'avons rendu à sa lecture originelle, et cela non pas à la légère, mais après avoir flairé toutes les pistes possibles. Quand une expression trop obscure se présentait, nous l'avons éclaircie ; toute autre ambiguë ou complexe, nous l'avons expliquée. Chaque fois que la diversité des manuscrits, qu'une distinction divergente, ou encore que l'ambiguïté de la langue produisait des sens différents, nous avons exposé ceux-ci de façon à montrer où allait notre préférence, tout en laissant le lecteur libre de son jugement. [...] Quand une tournure idiomatique ou expressive en grec comporte quelque chose qui concourt à créer du mystère, nous n'avons pas hésité à le montrer et à l'exposer.²³²

Quelques mois plus tard, avec la rédaction des *Paraphrases*, Érasme étendra nettement ce programme de clarification exégétique, sans toutefois cesser de se démarquer des partis pris du commentaire conceptuel. À la dissection dialectique du sens, les *Paraphrases*²³³ opposent alors le mot d'ordre d'une réécriture clarifiée, où le sujet de l'Écriture est tout à la fois conservé et relevé par sa transposition dans un style plus « convenable » ou « bienséant »²³⁴. Sans adopter une position d'extériorité vis-à-vis du texte, Érasme veut ainsi faire parler Paul « en latin correct » et de « façon plus claire »²³⁵. Toute entière, la nécessité de la paraphrase repose de ce point de vue sur le présupposé d'une difficulté intrinsèque à la parole apostolique, sur le projet d'une élimination des obscurités qui s'alimente du constat des disjonctions, de l'emmêlement et des aspérités de la lettre sacrée. Pour l'essentiel, ces aspérités s'ordonnent à la forme même de l'écriture scripturaire :

Je ne soulignerai pas ici l'immensité du travail que m'a coûté cet opuscule [les *Paraphrases* de l'Épître aux Romains] quelle qu'en soit la valeur ; car je sais qu'à moins d'avoir fait soi-même l'essai d'une tâche semblable, nul ne peut aisément mesurer ni même croire quel labeur c'est de relier ce qui est disjoint, adoucir ce qui est escarpé, séparer ce qui est emmêlé, développer ce qui est enveloppé, dénouer ce qui est enchevêtré, éclairer ce qui est obscur, naturaliser romain un hébraïsme, bref transformer la langue de Paul, c'est-à-dire un orateur céleste, et rendre le sens sans sortir du bon sens, c'est-à-dire parler autrement sans pour autant dire autre chose.²³⁶

²³² D. Érasme, « D. Erasmus Roterodamus pio lectori », *loc. cit.*, p. 158 : « Primum igitur si quid librariorum vel incuria vel incitia, si quid temporum injuria viciatum comperimus, id non temere, sed omnia quae licuit, subodorati, germanae reddimus lectioni, si quid obscurius dictum occurrit, illustravimus, si quid ambigue dictum ac perplexius, id explicuimus. Sicubi varietas exemplariorum aut diversa distinctio, aut ipsa sermonis ambiguitas varios gignit sensus, sic eos aperuimus, ut ostenderemus quid nobis magis probaretur, caeterum lectoris iudicium deferentes. [...] Neque piguit, ubi graeci sermonis vel *idioma* vel *emphasis*, aliquid habet, quod ad mysterii rationem pertinet, commonstrare et aperire. »

²³³ Dans l'édition anglaise : *Collected Works of Erasmus*, vols. 42-50, *op. cit.*

²³⁴ Sur l'idée de « convenance » ou de « bienséance », voir les indications de J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 592.

²³⁵ *Ibid.*, p. 589.

²³⁶ Cité *ibid.*, p. 590.

Cette fonction de clarification ne va pas toutefois sans un goût assumé de la digression et de l'abondance, qui conduit parfois Érasme à orner le texte de nouvelles figures, ou d'illustrations empruntées à l'érudition profane²³⁷. Du reste, cette abondance obéit ici à un parti pris rhétorique assumé²³⁸ : suivant les procédés recommandés dans le *De Copia* l'entreprise d'éclaircissement ou d'explicitation s'arrime d'abord à un effort de développement et d'approfondissement des *themata* de la péricope commentée²³⁹.

3.3. *Modus loquendi apostolorum*

Ce dernier point renvoie à l'une des tensions les plus inextricables du rapport d'Érasme à l'Écriture. Si les préfaces du *Novum Instrumentum* se plaisent en effet à exhiber la beauté simple et l'efficacité oratoire de l'éloquence divine²⁴⁰, les *Paraphrases* et les *Annotations* insistent en même temps sur la grossièreté, les hébraïsmes, et les « inconvenances » du style des apôtres²⁴¹. Les célébrations de la simplicité paradoxale de la Parole de Dieu s'énoncent alors sur fond d'un jugement souvent plus contrasté, où l'évaluation du style des auteurs sacrés prend aussi appui sur des critères de perfection empruntés à l'art oratoire antique, et notamment au cicéronisme²⁴². De manière diffuse, cette attention portée à la beauté ambiguë de l'éloquence divine permet à Érasme de relever dans l'Écriture certaines obscurités récurrentes, qui formeront plus tard le corps de l'argumentation de l'*Hyperaspistes* contre Luther.

1/ *Les hébraïsmes* : le grec du Nouveau Testament, et en particulier celui de Paul, est un grec hébraïsant, qui porte partout la trace de la langue maternelle des apôtres. Les *Annotations* rapprochent parfois ce grec « mal instruit » du latin contemporain des semi-ignorants, qui mêlent à langue de Cicéron certains idiotismes empruntés aux langues vernaculaires²⁴³. Sur le plan du style, ces hébraïsmes confèrent aux épîtres pauliniennes et même aux Évangiles un tour vulgaire, parfois abrupt, souvent spontané et jaillissant. Mais, sur le plan grammatical, ils conduisent aussi à des incorrections syntaxiques patentes, qui justifient à elles seules le projet correctif des *Paraphrases*. Dans une annotation à l'épître aux Romains, Érasme accuse ainsi chez Paul « un style rude et grossier, même incorrect, irrégulier, avec quelquefois de francs solécismes. »²⁴⁴. Pour une part, cette analyse ressortit au seul constat des « résidus vernaculaires » de la langue

²³⁷ *Ibid.* p. 593, 677-679.

²³⁸ *Ibid.* p. 596-604.

²³⁹ Voir aussi A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 189-191, notamment sur la (relative) omission de la dialectique dans le *De Copia*.

²⁴⁰ Voir pour exemple D. Érasme, « Paraclesis », *loc. cit.*, p. 72-74 ; D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.*, 108-110.

²⁴¹ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 592.

²⁴² *Ibid.* p. 548, et 592 sur l'« éloquence un peu trop cicéronienne ».

²⁴³ *Ibid.* p. 548.

²⁴⁴ *Ibid.* p. 549.

apostolique. Mais plus profondément, cette grossièreté des hébraïsmes renvoie aussi à un jugement général sur la valeur même de la langue hébraïque, langue ambiguë, presque structurellement figurative et logiquement bancal²⁴⁵. Ce jugement sur la langue se confond alors avec le regard qu'Érasme porte sur l'Ancien Testament lui-même. La supériorité morale et intellectuelle de l'Évangile sur la Loi de Moïse répond en ce sens à une supériorité de style, qui relève indifféremment des particularités des textes vétero-testamentaires et d'une réalité de la langue : par nature, l'hébreu est une langue obscure²⁴⁶.

2/ La *disposition erratique* : les *Paraphrases aux épîtres de Paul* soulignent aussi le caractère souvent disjoint et désordonné de l'économie de l'*oratio* paulinienne²⁴⁷. Le constat relève ici d'un jugement de nature essentiellement rhétorique, autour de la question de la bonne disposition des discours, et notamment des discours didactiques. La brièveté du style paulinien conduit en effet l'apôtre à adopter une organisation discursive souvent trop abrupte, où l'enchaînement des idées n'est pas suffisamment éclairé par des indications expresses sur les transitions logiques de l'argumentation²⁴⁸. En retour, les *Paraphrases* s'attachent alors à adoucir la rugosité de la *dispositio* paulinienne, en ajoutant des connecteurs explicites, où en insérant des phrases entières qui rendent plus évidentes l'ordre et la succession des énoncés²⁴⁹. Mais l'aspérité des épîtres touche aussi au constant glissement des objets du discours, qui compliquent parfois l'identification des sujets grammaticaux : Paul saute souvent d'une personne à une autre, ou même d'une personne à une notion, au point que le lecteur se perd dans les références de l'attribution²⁵⁰. Le caractère trop elliptique des découpages conceptuels²⁵¹ doit enfin conduire l'annotateur à « diviser les parties » du thème discuté, en explicitant la signification de la péricope par une élimination successive des polysémies²⁵².

3/ La *surabondance des figures* : chez Paul, comme dans les Écritures en général, l'obscurité-*princeps* réside toutefois dans l'emploi d'une langue constitutivement figurative : « la plus grande partie de la difficulté tient à la forme même du langage dans lequel nous ont été transmises les Saintes Lettres. Car il est en général enveloppé de tropes et d'allégories et de comparaisons ou paraboles et s'exprime de manière oblique, quelquefois jusqu'à une obscurité d'énigme »²⁵³. Parmi ces tropes, qu'Érasme ne distingue pas des figures, certaines relèvent des

²⁴⁵ *Ibid.* p. 591.

²⁴⁶ Pour la reprise du débat sur l'obscurité de l'hébreu au XVII^e siècle, voir notamment *infra*, chap. 9, §2.

²⁴⁷ Voir notamment *supra*, note 236.

²⁴⁸ Les remarques érasmiennes sur l'obscurité du style paulinien – *sermonis ordo confusior, rerum inexplicabilium obscuritatem, crebram ac subitam personarum mutationem* – sont pour la plupart empruntées à Origène. Voir à ce sujet André Godin, « Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme », art. cité, en particulier p. 19-20.

²⁴⁹ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 591.

²⁵⁰ A. Godin, « Fonction d'Origène », art. cité, p. 19-20.

²⁵¹ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 592.

²⁵² *Ibid.*, p. 596-600.

²⁵³ *Ibid.*, p. 563.

idiotismes de la langue, et notamment de l'hébreu qui exprime par exemple le superlatif par une répétition du mot²⁵⁴. D'autres concernent le sens, comme l'hypallage, la synecdoque, l'hyperbate ou l'hyperbole²⁵⁵. Cette question de la synecdoque offre aux *Annotations* l'occasion d'entrer en polémique contre Lefèvre d'Étaples²⁵⁶, dont le littéralisme naïf se nourrirait d'une ignorance des logiques profondes du langage scripturaire.

4/ La *discontinuité des livres canoniques* : au-delà de l'auctorialité essentielle de l'Esprit Saint, l'exégèse érasmienne a largement contribué à déplacer l'accent des interprètes sur la personne des auteurs dits secondaires de l'Écriture. Ainsi, les *Annotations* s'attachent à souligner la spécificité du style, des intentions ou des personnalités des apôtres, qui contribue à imprimer aux textes néo-testamentaires une *phrasis* propre, malgré l'unité substantielle du message évangélique²⁵⁷. À sa manière, cette attention aux différences circonstancielle ou stylistiques a ouvert la voie à une conception plus discontinue de la Bible, justifiant une hiérarchisation possible des textes canoniques, suivant des critères indifféremment éthiques, doctrinaux ou oratoires²⁵⁸. Du reste, cette hiérarchie est assumée par Érasme, aussi bien au sein du Nouveau Testament, où les *Annotations* soulignent la très nette secondarité de l'*Apocalypse*²⁵⁹, qu'entre le Nouveau et l'Ancien²⁶⁰. Cette idée d'une supériorité radicale des Évangiles sur les textes vétéro-testamentaires constitue l'une des matrices de la divergence avec les Réformateurs, autant peut-être qu'un des lieux autour desquels s'organise l'héritage anabaptiste et socinien de l'exégèse érasmienne²⁶¹.

3.4. La simplicité de l'Évangile

L'inventaire de ces imperfections oratoires n'empêche pas, ailleurs, les célébrations de la pureté de la Parole de Dieu :

La sagesse divine a une sorte d'éloquence qui lui est propre, et, cela n'est pas étonnant, quelque peu différente de celle de Démosthène ou de Cicéron, car un vêtement convient à l'épouse du Souverain Roi, un autre à la maîtresse du soldat fanfaron.²⁶²

Cette métaphore du vêtement organise souvent les réflexions érasmienne sur la spécificité du *Verbum Dei*. L'idéal de convenance permet alors de relancer le thème de la simplicité autour de la certitude de la destination populaire des Écritures. Loin

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 565.

²⁵⁵ *Ibid.* p. 565-568.

²⁵⁶ Figure qui consiste à prendre la partie pour le tout, ou l'effet pour la cause.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 582-585.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 502.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 503.

²⁶⁰ Sur les réflexions d'Érasme sur le style de l'AT : voir *ibid.* p. 673.

²⁶¹ À ce sujet, cf., *supra*, chap. 2, §3, et *infra*, chap. 6, §5.

²⁶² Il s'agit d'un extrait du *Ciceronianus* cité *ibid.* p. 551.

d'être seulement des imperfections, les insuffisances « rudes et grossières » du style divin renvoient en fait à un souci d'accommodation, qui garantit en dernier ressort l'intelligibilité laïque des lettres sacrées :

Peut-être même était-il plus approprié à l'Évangile du Christ qu'il fût prêché au peuple dans une langue simple et sans art, et que le parler des Apôtres fût tel qu'était leur vêtement, leur nourriture, leur existence entière, sauf ce qui relève de la piété et de l'âme, afin que l'orgueil de l'éloquence humaine ne pût en cette affaire rien revendiquer pour lui-même.²⁶³

Cette accommodation ne dessine pas pour autant un mouvement de simplification ou de vulgarisation univoques. En se pliant aux conditions d'intelligibilité des plus humbles, l'Écriture témoigne en effet d'une souplesse et d'une plasticité qui n'excluent pas par ailleurs l'émergence de significations plus profondes, suivant les degrés de l'intelligence ou de l'instruction de l'interprète. L'idée d'une gradation des niveaux de lecture permet alors à Érasme de joindre la simplicité et la majesté de l'Écriture, dans un *continuum* où la richesse de la Parole de Dieu se révèle, dans l'étude, aux lecteurs plus instruits des mystères des choses sacrées. Comme le soleil, l'Écriture brille pareillement, bien que selon des degrés différenciées d'intensité, pour tous les hommes :

Celle-ci s'accommode également à chacun, elle se soumet aux tous petits, elle se plie à leur humble mesure, elle les nourrit, les porte, les réchauffe, les soutient, elle fait tout jusqu'à ce que nous ayons grandi dans le Christ. Pour assister les faibles, elle n'en est pas moins admirable aux puissants. Mieux encore : plus on progresse dans ses trésors, plus on est troublé par sa grandeur. Minimale pour les petits, elle est plus que très grande pour les grands. Elle n'écarte nul âge, nul sexe, nulle fortune, nulle condition. Le soleil est un bien commun, offert à tout le monde : il n'en va pas autrement avec la doctrine du Christ ; elle ne repousse personne, sinon celui qui se repousse lui-même par haine de lui-même.²⁶⁴

Ce motif de la simplicité constitue assurément un point nodal de l'exégèse érasmiennne. Loin d'être entièrement systématisée, son invocation sert toutefois des fonctions argumentatives parfois bien distinctes, selon qu'elle vise à disqualifier les railleries des « sectateurs de Cicéron », ou les « arguties » des maîtres de la théologie universitaire²⁶⁵. En plus de lever l'apparente imperfection oratoire des Écritures par l'évidence de leur destination universelle, cette notion de simplicité

²⁶³ Annotation citée *ibid.*, p. 550.

²⁶⁴ D. Érasme, « Paraclesis », *loc. cit.*, p. 72 : « Haec omnibus ex aequo sese accommodat, submittit se parvulis, ad illorum modulum sese atemperat, lacte illos alens, ferens, confovens, sustinens, omnia faciens, donec grandescamus in Christo. At rursus ita non deest infimis, ut summis etiam sit admirabilis. Imo quo longius in hujus opes progressus fueris, hoc longius illius majestate submoveris. Parvis pusilla est, magni plus quam maxima. Nullam haec aetatem, nullum sexum, nullam fortunam, nullam rejicit conditionem. Sol hic non perinde communis et expositus est omnibus atque Christi doctrina. Non arcet omnino quemquam, nisi quis semet arceat, ipse sibi invidens. »

²⁶⁵ Sur la définition du *verus theologus*, voir notamment *ibid.*, p. 76.

renvoie ainsi à l'idée d'une abréviation de la sagesse christique autour des quelques points fondamentaux du message de l'Évangile :

Dieu parle très rarement, il parle brièvement, mais ses paroles sont à la fois parfaitement vraies et parfaitement efficaces.²⁶⁶

Cette association de la brièveté et de l'efficacité renvoie à ce titre, comme plus tard chez les Réformateurs, à la contraction christologique de l'Écriture. Si la Parole de Dieu est simple et efficace, c'est d'abord parce que le Christ constitue tout à la fois son sujet et son *scopus* : parce qu'il parle et se vit en elle, dans une efficacité oratoire qui est, plus que l'expression, la *performativité* même de notre rédemption²⁶⁷. Chez Érasme, l'accentuation morale de ce christocentrisme témoigne toutefois d'un point de divergence avec la Réforme à la fois précoce et irréductible. Dans la théologie de Wittenberg, l'exégèse christocentrique renverra en effet la contraction de la vérité divine à l'événement même de la Croix comme *clavis Scripturae*, centralité de la christologie dans l'économie du salut²⁶⁸. L'intégralité de la doctrine céleste se résume alors en Christ, dans la mesure 1/ où la doctrine chrétienne doit s'abrèger dans la seule sotériologie et 2/ où cette sotériologie se contracte elle-même dans l'événement de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection du Christ. Cette théologie de la Croix définit ainsi un christocentrisme si l'on peut dire doctrinal²⁶⁹, auquel s'oppose de ce point de vue le christocentrisme moral d'Érasme, qui insiste à l'inverse sur la fonction d'exemplarité éthique de Jésus²⁷⁰.

Loin d'être une matrice simplement doctrinale de la connaissance du salut, l'événement du Christ dessine en effet un idéal essentiellement éthique, un modèle à imiter : imitation dont la possibilité garantit en retour un salut lui-même redéfini à partir d'une condition de piété intérieure. L'efficacité de l'Évangile pour notre propre rédemption ne s'opère donc pas par la satisfaction de la justice divine dans l'acte du transfert des péchés humains sur la figure christique, par la rémission, dans l'événement de la Croix, de nos dettes et de notre corruption, mais par la *liberté* d'une mise en œuvre éthique des préceptes du Fils de Dieu. Si Melancthon retiendra parfois du corpus érasmien cette idée d'un Christ-pédagogue²⁷¹, il en biffera nettement la coloration morale, pour ne retenir que l'aspect restrictivement oratoire. À sa manière, la *Wort-Gottes-Theologie* pourrait ici se lire comme une

²⁶⁶ Voir Érasme, *La Langue*, trad. J.-P. Gillet, Genève, Labor et Fides, p. 171. Sur la *Lingua Opus novum, & hisce temporibus aptissimum*, Bâle, Froben, 1525, voir l'introduction de la traduction française (*loc. cit.*), p. 13-64

²⁶⁷ Sur ce thème, développé notamment dans la *Paraclesis*, voir Y. Delègue, « Introduction », *loc. cit.*, p. 25-30.

²⁶⁸ Voir ici surtout *supra*, chap. 1, et chap. 2, §2.

²⁶⁹ Sur la *theologia crucis* – dont l'opposition à la *theologia gloriae* remonte chez Luther à la *Disputatio Heidelbergae habita* (WA 2, 254, 21) – la littérature est innombrable. Voir à ce sujet *supra*, chap. 1, §3.

²⁷⁰ C. Christ-von Wedel, *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, *op. cit.* ; Georges Chantraine, *Mystère et philosophie du Christ selon Érasme*, *op. cit.*

²⁷¹ Voir à ce sujet, *infra*, §4.

transfiguration dogmatique de l'idéal érasmien du Christ-orateur, débarrassé de ses implications éthiques²⁷².

Mais cette simplicité de l'Évangile est aussi une règle et une visée du rapport de l'interprète aux Écritures : plus qu'un fait textuel, elle est d'abord un principe de l'exégèse légitime²⁷³. Pour Érasme il ne s'agit donc pas seulement d'affirmer la simplicité essentielle de la philosophie du Christ, mais aussi d'inciter les exégètes à simplifier eux-mêmes leurs interprétations, en ne retenant des lettres sacrées que le sens le « plus simple » et le « plus humble »²⁷⁴. La préférence pour ce *sensus humilior* commande en retour une série de choix herméneutiques que l'humaniste décline, de manière souvent éparse, au fil des *Annotations* ou des *Paraphrases*. La première de ces règles renvoie à l'évitement des exégèses polémiques ou opportunistes, qui reconduiraient dans le texte des préoccupations étrangères à l'intention de l'auteur²⁷⁵. Dans les *Annotations*, Érasme critique ainsi les tentatives faites pour justifier *a posteriori* les institutions ecclésiastiques, ou pour fonder dans l'exégèse la reconstruction anachronique des points de doctrine disputés. Au niveau de la traduction, cette méfiance commande souvent le choix du prosaïsme, contre les usages lexicaux qui paraissaient figer dans le canon les dogmes de l'Église²⁷⁶. Le *Novum Instrumentum* témoigne alors de toute l'attention qu'Érasme porte aux significations populaires, contextuelles et pour ainsi dire quotidiennes de l'Écriture. Face à une conceptualisation dogmatique qui cristalliserait le texte dans les enjeux de la dispute religieuse, il s'agit d'abord de rendre aux Évangiles leur vitalité ; laquelle se réfléchit aussi dans la spontanéité d'une langue souvent banale, peu conceptualisée, et en tout cas jamais clairement doctrinale.

Ce qui vaut ici de la traduction vaut pareillement de l'exégèse elle-même. Sur ce point toutefois, le principe de fidélité au texte paraît parfois mis en défaut par un biais évangélique, qui contribue aussi à gommer les violences apparentes de la Bible, notamment dans les renvois apostoliques aux textes de l'Ancien Testament²⁷⁷. Si la préférence pour le sens moral conduit Érasme à éliminer les questions spéculatives, ou les résonances surnaturelles du texte, elle permet surtout d'infléchir les aspérités de la lettre suivant l'application d'une règle de la charité qui atténue résolument la dureté des jugements bibliques sur la vengeance de Dieu ou l'irrémissibilité du péché humain²⁷⁸. Dans les *Paraphrases* des épîtres pauliniennes, l'adoucissement de la rigueur morale de l'apôtre s'opère ainsi au nom du respect rhétorique du *contexte* textuel ou de l'intention générale de l'auteur. Le motif de l'Évangile, associé en son principe à un idéal de paix chrétienne, paraît

²⁷² Sur ce modèle oratoire du Christ, voir chez Érasme : J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 663.

²⁷³ *Ibid.*, p. 559.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 681.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 560.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 560-561.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 576.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 576-611.

capter de ce point de vue l'essentiel du principe exégétique d'une lecture holiste des Écritures.

3.5. La question de l'allégorie

Ces focalisations herméneutiques font signe vers ce qui apparaît sans doute comme la difficulté majeure de l'exégèse érasmienne : son rapport à l'allégorie²⁷⁹. Dans le corpus érasmien, cette question de l'interprétation figurative fait l'objet d'un traitement nettement différencié, suivant les spécificités de l'intention polémique des traités. Contre les docteurs de l'université, c'est en effet la critique de l'allégorie qui constitue l'un des mobiles intellectuels de la condamnation des « spéculations scolastiques »²⁸⁰ ; mais contre Lefèvre d'Étaples ou Luther, c'est au contraire la défense de l'allégorie qui justifie, autour du partage du sens charnel et du sens spirituel, les nécessités de l'exégèse « évangélique » et « morale »²⁸¹. Si l'idée d'une double opposition à la *quadrige* et au littéralisme permet de restituer son principe à la sémiologie érasmienne, il reste que le rapport de l'humaniste à l'allégorèse est traversé d'un certain nombre de zones d'ombre, dont il n'est pas sûr qu'une étude puisse faire plus que reconstruire *a posteriori* la cohérence.

Ces taches aveugles n'empêchent pas toutefois quelques constantes. La première d'entre elles touche à la critique de l'exégèse quadruple, ou plutôt à la manière dont cette exégèse est pratiquée dans la théologie savante. Plus que pour son principe, Érasme attaque en effet la *quadrige* pour son artificialité, sa rigidité et le caractère souvent mécanique de son application²⁸². Comme nous l'avons vu, cette allégorisation forcée est souvent mise au service d'une intention apologétique ou de l'examen des questions curieuses de la spéculation. Mais elle renvoie aussi à une confusion d'échelle, qui contribue, dans l'université, à imposer au développement de l'allégorèse un cadre à la fois trop raide et paradoxalement trop peu *pluraliste*. Plutôt que de s'attacher à l'unité de sens du contexte, les exégètes en viennent en effet à écarteler la lettre en allégorisant de manière séparée *chacun* des termes de la phrase ou du verset :

Certains apportent avec eux des partis pris auxquels ils asservissent de force l'Écriture Sainte, alors que c'est d'elle qu'ils devraient prendre le parti. D'autres l'entraînent du côté des passions et des mœurs du monde, et au lieu de tirer d'elle les règles du devoir, ils usent de son patronage pour justifier l'ordre des choses. Il y a une manière encore plus voilée, et donc d'autant plus dangereuse de détourner les textes : c'est quand, abusant du sens qu'ont les mots de l'Écriture divine, nous interprétons « Église » au sens de « prêtres », « monde » au sens de « chrétiens laïques » [...] Pour une pratique plus sûre il ne suffit pas de prélever quatre ou cinq mots, il faut regarder d'où ils viennent,

²⁷⁹ Sur la question de l'allégorie chez Érasme, voir ici encore, *ibid.*, p. 562-579, et bien sûr A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, *op. cit.*,

²⁸⁰ Voir notamment D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.*, p. 112-114.

²⁸¹ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 566.

²⁸² *Ibid.*, p. 570-573.

ce qu'ils disent, qui les dit, et à qui, à quel moment, en quelle occasion, en quels termes, ce qui les précède et les suit. Car c'est l'examen approfondi et la confrontation de ces éléments qui permettent de saisir la signification exacte de ce qui est dit.²⁸³

La critique des allégorisations artificielles renvoie de ce point de vue au respect du sens littéral, dont les circonstances du texte fournissent à la fois l'indice et le terreau des amplifications possibles. D'Augustin à Érasme, la légitimité de l'allégorie conserve donc essentiellement le même marqueur : celui du sens conforme, dicté par le contexte, mais aussi par le tout de la sagesse évangélique. Plus que la doctrine, au sens des articles de foi, ce sont les mœurs ou la piété chrétienne qui valent comme principe de contrainte : l'exégète doit reconnaître un trope partout où le sens littéral est trop violent ou trop belliqueux pour s'accorder avec la philosophie du Christ²⁸⁴. Cette règle de charité s'étend parfois jusqu'à une règle de raison, en particulier dans le cas où le sens historique du texte heurte de manière patente le sens commun ou la cohérence générale de la foi. Avec la collation des parallèles, l'identification des figures procèdera alors par la reconnaissance des contradictions du sens littéral, comme lorsque l'Ancien Testament prête à son auteur un sentiment de jalousie, de colère ou de vengeance, alors que l'Écriture énonce par ailleurs « clairement que Dieu est esprit et qu'il ne peut éprouver la moindre passion humaine. »²⁸⁵

Cette insistance sur la récurrence des figures justifie une opposition répétée au littéralisme, et notamment à l'exégèse de Lefèvre d'Étaples, dont la critique dans le corpus érasmien n'est pas moins radicale que celle qui vise par ailleurs la théologie universitaire. Peu de temps après la parution des commentaires sur Saint Paul (1512), Érasme était déjà entré en polémique avec le docteur de Paris, aussi bien pour ses interprétations des épîtres pauliniennes que pour les choix de sa nouvelle traduction. Le fond de la critique visait alors l'appauvrissement sémantique que le littéralisme imposait selon lui au texte : pour Érasme, l'oblitération des significations figuratives procède non seulement d'une ignorance de la grammaire et de la rhétorique sacrées, mais surtout d'une méconnaissance du caractère *naturel* des tropes, qui appartiennent aussi, et de manière essentielle, au langage vulgaire et quotidien²⁸⁶. Par sa passion de l'univocité, Lefèvre d'Étaples se rend alors coupable d'un travers qui le rapproche paradoxalement des

²⁸³ D. Érasme, « Methodus », *op. cit.*, p. 114 : « Sunt qui eam ad publicos affectus ac mores pertrahunt, et cum hinc sumendum sit, quid fieri oporteat, huius patrocinio tuentur id quod vulgo fit. Jam est occultius quidem, sed hoc ipso nocentius depravandi genus, cum abutentes divinae scripturae vocabulis, ecclesiam interpretantur sacerdotes, mundum laicos christianos [...] Idque quo certius fiat, non sat habeat quatuor aut quinque decerpisse verbula, circumspiciat unde natum sit quod dicitur, a quo dicatur, cui dicatur, quo tempore, qua occasione, quibus verbis, quid praecesserit, quid consequatur. Quandoquidem ex hisce rebus expensis collectisque deprehenditur, quid sibi velit quod dictum est. »

²⁸⁴ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 576-578.

²⁸⁵ Cité *ibid.*, p. 575.

²⁸⁶ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 564, 569.

dialecticiens de l'*universitas* : celui du mythe d'une langue transparente, adossée à l'idéal logique d'une expressivité parfaite et sans détour²⁸⁷. Au moment même où le littéralisme prétend le mieux restituer le sens du texte avec fidélité, il lui ampute donc en fait sa profondeur propre, en le rendant tout à la fois plus pauvre, et paradoxalement moins populaire qu'il ne l'est dans la richesse de ses significations réelles. Une dizaine d'années plus tard, ce travers sera aussi celui de Luther selon Érasme. Dans l'*Ecclesiastes*, il renverra ainsi dos-à-dos les littéralistes et les spéculatifs en insistant encore sur le caractère *banalement* figuratif du langage divin :

Si Dieu a daigné nous parler en mots humains, en respectant les habitudes du langage ordinaire, quelle perversité y a-t-il à chercher le sens d'après l'usage du langage humain ? Les Lettres Saintes ne sont-elles pas pleines de tels tropes ? Et d'où tire-t-on ces tropes sinon du langage humain, usuel ? Le Sauveur lui-même, s'étant revêtu de la nature humaine, nous a aussi parlé dans la langue commune.²⁸⁸

Dans le corpus érasmien, une indécision importante demeure toutefois quant au rapport entre littéralisme et univocité, et le combat contre le littéralisme paraît toujours se doubler d'une réaffirmation du nécessaire *pluralisme* des interprétations²⁸⁹. Cette critique du littéralisme permet alors d'affiner le sens de la réforme qu'Érasme entend imposer à l'exégèse quadruple, par delà les énoncés polémiques cités plus haut. Lorsqu'en 1516, la *Methodus* revient ainsi sur l'institution de la *quadriga*, ce n'est pas tant pour opposer aux quatre sens scolastiques une fidélité au sens littéral que pour souligner au contraire la nécessaire *complexification* du modèle médiéval :

Il ne suffit plus désormais d'examiner comment, en vertu des sens historique, tropologique, allégorique, anagogique, la vérité éternelle brille différemment en des points divers, mais, dans chacun de ces sens, quelles sont les nuances, les différences, quelle méthode on suit pour traiter le texte. De combien de manières Origène traite-t-il la tentation d'Abraham par Dieu ? Que de thèmes a-t-il trouvé en restant au niveau de l'histoire ! Je ne m'étends pas sur le fait qu'une même image, selon la diversité des réalités, selon la différence des époques auxquelles on l'applique, change de figure, dirait-on : par exemple, les caroubes que mangent les porcs [Lc 15, 16] peuvent s'appliquer aux richesses, aux plaisirs, aux honneurs, à la science humaine, et pourtant on en est toujours au sens tropologique.²⁹⁰

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 566.

²⁸⁸ Cité dans J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 564-565.

²⁸⁹ Voir à ce sujet, A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, *op. cit.*, notamment la 3^e partie : « Rhétorique et Allégorie dans l'œuvre d'Érasme », p. 269-320.

²⁹⁰ D. Érasme, « *Methodus* », *loc. cit.*, p. 112 : « Jam non satis est circumspicere, quomodo juxta sensum historicum, tropologicum, allegoricum, anagogicum, diversis in rebus varie reluceat aeterna veritas, veram etiam in singulis horum qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio. Quot modis tractat Origenes a deo tentatum Abraham ? In historia versans quos tamen locos invenit ? Ut ne dicam quod idem typus, pro varietate rerum, ad quas accomodatur, pro diversitate temporum, velut aliam accipit figuram, veluti porcorum siliquae, ad opes, ad voluptates, ad bonores, ad mundanam eruditionem possunt accommodari. Et tamen adhuc versaris in tropologia. »

Ici, le pluralisme exégétique est donc constant et assumé : loin de renvoyer le texte à l'exigence d'une herméneutique univoque, Érasme oppose en fait à l'exégèse quadruple une interprétation ouverte et élastique, attentive à la richesse et à la complexité de la sémantique biblique. Dans la *Methodus*, la tendance va donc à une maximalisation des sens de l'Écriture : d'où une interprétabilité en droit infinie, et une nécessaire liberté de l'interprète, mise à mal tout à la fois par l'artificialité de la *quadriga* et par la rigidité du littéralisme de Lefèvre d'Étaples ou de Luther. À sa manière, la plasticité de la sémantique scripturaire renvoie ainsi à une *profunditas* qui, dans sa souplesse même, apparaît en fait comme l'exact contraire d'un idéal d'univocité²⁹¹. Certes la prolifération des exégèses à l'intérieur même de chaque niveau de signification contribuait en un sens à fragiliser la règle scolastique en substituant une herméneutique extensible et inflationniste à un cadre d'interprétation qui visait aussi à réguler l'amplification des sens possibles. Cette rupture, toutefois, ne doit pas être mésinterprétée : pas son insistance sur les nuances et les différences de sens, le moment Érasme dans l'exégèse est bien celui d'une *intensification* du pluralisme herméneutique.

Ailleurs, l'humaniste critique ainsi la *quadriga* pour son caractère récent, rigide et artificiel, mais loue encore l'exégèse d'Origène, en confirmant la pertinence générale de l'opposition simple entre sens historique et sens mystique²⁹². Celle-ci renvoie elle-même à l'opposition matricielle du charnel et du spirituel, qui définit aussi bien les deux niveaux fondamentaux de la lecture de la Bible que la distinction plus anthropologique des régimes de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. De fait, dans la pratique exégétique d'Érasme, cette opposition du spirituel et du charnel est projetée, bien au-delà de sa signification doctrinale, dans les choix effectifs de l'interprétation, où elle commande notamment l'option typologique ou morale²⁹³. Avec l'interprétation des Psaumes, par exemple, la dualité sémantique est constamment assumée, et les paroles de David conservent ainsi leur sens historique au moment même où Érasme en identifie aussi la portée typologique.²⁹⁴

Le retour à l'autorité d'Origène, et la préférence pour le modèle simplifié d'une sémantique duelle réfléchit à cet égard le christocentrisme éthique d'Érasme²⁹⁵, en reléguant au second plan les lectures allégoriques (non typologiques) et anagogiques, qui font ailleurs l'objet de critiques souvent explicites. Pour l'essentiel, l'inflationnisme sémantique se fait donc au nom même de la richesse du sens moral, un sens souvent porté bien au-delà du format qu'il pouvait revêtir dans l'exégèse tardo-médiévale²⁹⁶.

²⁹¹ A. Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, op. cit., p. 269-320.

²⁹² *Ibid.*, p. 280-292.

²⁹³ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, op. cit., p. 572.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 685-687.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 576.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 572.

3.6. La méthode de l'interprétation et la théorie des lieux communs

La question de l'allégorie renvoie alors au point de jonction des deux instruments de l'exégèse érasmienne : la grammaire et la rhétorique. Les *Annotations* et les *Paraphrases* permettent ici de dégager quelques tendances de fond. La première d'entre elle renvoie à un parti pris méthodologique qui sera plus tard au cœur des controverses avec le parti conservateur à Louvain²⁹⁷ : la méthode de l'interprétation des Écritures ne doit pas différer de celle mise en œuvre dans l'interprétation de n'importe quel texte profane. Le rappel de ce mot d'ordre ne va pas toutefois sans certains choix épistémiques spécifiés qui engagent, au-delà du statut herméneutique des lettres sacrées, l'ordre des disciplines mobilisés pour leur interprétation. Dans l'exégèse érasmienne, l'opposition aux dialecticiens se nourrit ainsi d'une très nette rhétorisation de l'interprétation biblique²⁹⁸, qui s'opère à deux niveaux distincts du processus interprétatif : pour restituer le *scopus* et le contexte de la péricope commentée, et pour éclairer les ambiguïtés du texte par une collation topique des parallèles.

Le niveau du contexte est pris en charge par le choix d'une lecture globale, qui oppose aux dissections décontextualisées de la dialectique, une insistance nouvelle sur les intentions et les circonstances particulières de l'énonciation scripturaire. Jacques Chomarat a mis en évidence la fonction que jouait en particulier l'attention aux *personae* dans la restitution du sens spécifique des textes néo-testamentaires²⁹⁹. Cette catégorie de la *persona* renvoie à la fois au rôle assumé par l'orateur et à la disposition spécifique des auditeurs : elle permet de donner forme au souci de convenance qui parcourt les commentaires érasmiens, pour justifier la dureté ou les apparentes contradictions du texte, ou pour expliquer le choix du style, du vocabulaire ou des figures du discours³⁰⁰. La métaphore théâtrale de la *persona* illustre alors les variations des personnages joués par un même auteur, selon l'ambition particulière de son enseignement, et explique la réplication, en interne, des variations par ailleurs constatées entre chacun des auteurs secondaires du canon. Elle rend également raison de la récurrence des glissements de sujet, notamment dans la construction discursive des épîtres pauliniennes :

À mon avis la principale clé pour comprendre la Sainte Écriture, c'est d'examiner quel rôle joue celui qui parle, surtout chez Paul qui dans la discussion est mobile, se jetant de côté, puis d'autre, si bien que, comme dit Origène, le lecteur a peine à comprendre où il prend son départ et où il est entraîné.³⁰¹

²⁹⁷ Voir ici K. J. Farge, *Le Parti conservateur*, *op. cit.* et le développement *supra*, chap. 1, §2.3.

²⁹⁸ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 582-585.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 582.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 582-583.

³⁰¹ Cité *ibid.*, p. 583.

Ce souci de la *persona* reflète ici encore la prévalence d'une exégèse contextuelle, qui n'hésite pas, dans l'interprétation de chaque verset, à mobiliser par anticipation des éléments empruntés aux versets ultérieurs, ou à rappeler des données précédemment énoncées³⁰². Contre une méthode d'interprétation verticale, qui appliquerait à chaque mot le cadre formel de l'exégèse quadruple, la *ratio* érasmienne dessine donc une méthode horizontale, empruntée à la rhétorique, et attentive au contexte du discours autant qu'à l'intention spécifique de l'orateur. Dans tous les cas, l'enjeu demeure essentiellement inchangé : il s'agit d'opposer à une interprétation conceptuelle et doctrinale, une explicitation du texte soucieuse de ses nuances et de ses dynamiques internes : soucieuse, si l'on peut dire, de ses vocations différenciées. Ici, l'écart des méthodes renvoie aussi clairement à un partage des disciplines : la substitution de la raison philologique au commentaire scolastique est aussi une substitution de la rhétorique à la dialectique³⁰³.

Le niveau de l'enrichissement du texte suit alors des procédures d'invention suggérées dans le *De Copia* : division du thème par parties, usage du genre historique, digression réglée...³⁰⁴. Comme nous l'avons vu, cet enrichissement rhétorique est d'abord conçu comme une clarification textuelle : sa nécessité s'ordonne au repérage des difficultés ou des contradictions des textes canoniques. Or sur ce point, Érasme ne s'écarte pas d'une méthode de résolution essentiellement internaliste : pour lever les obscurités du texte ou pour éclaircir les mystères de la doctrine, *c'est l'Écriture qui doit expliquer l'Écriture*. La collation des passages parallèles s'adosse de ce point de vue à une méthode oratoire, que l'humaniste exposait dès 1512 avec la parution du *De Copia* : la méthode des lieux communs³⁰⁵. Dans la *Methodus*, et sous le patronage revendiqué d'Augustin et d'Origène, celle-ci est transposée à l'exégèse dans un développement qui l'associe clairement à la double fonction d'un aide-mémoire et d'une clarification textuelle :

Ce que je vais dire maintenant apportera peut-être une aide précieuse à qui s'en servira habilement. Voici de quoi il s'agit : il faut se constituer soi-même, ou bien emprunter à la tradition, un certain nombre de « lieux » théologiques, dans lesquels on rangera ensuite ce qu'on dit comme en autant de petits nids. Ainsi, l'on disposera à volonté des lieux qu'on voudra prendre, comme, par exemple la foi, le jeûne, l'endurance des maux, le soulagement des malades, les cérémonies, la piété, et d'autres thèmes du même genre. On peut en imaginer deux à trois cents. Ces lieux une fois disposés en raison de leur ressemblance ou de leur différence, comme je l'ai naguère indiqué dans ma *Copia*, on devra classer dans cet ordre, selon l'accord ou la dissonance, tout ce qui nous retient dans les livres de l'Ancien Instrument, dans les Évangiles, dans les épîtres des Apôtres. Si on le juge bon, on pourra y joindre tout ce qui

³⁰² *Ibid.*, p. 584-585.

³⁰³ Sur la « rhétorisation » érasmienne de la méthode de l'exégèse, notamment autour de la méthode des lieux communs, voir A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 183.

³⁰⁴ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 612.

³⁰⁵ Sur la notion érasmienne de lieux communs voir notamment A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 177-199.

chez les anciens interprètes ou dans les livres des païens paraîtra devoir être utile. Le divin Jérôme a utilisé cette méthode, je crois le remarquer sûrement dans ses écrits. S'il y a quelque point à débattre, on aura un matériel tout prêt sous la main ; si quelque autre doit être expliqué, il sera facile de comparer les lieux entre eux. Pour interpréter les Lettres divines, c'est la méthode qu'Origène aussi bien qu'Augustin ont pensé la meilleure, si l'on veut éclairer un passage obscur en le comparant à d'autres, et si l'écriture mystique doit elle-même exposer l'écriture mystique.³⁰⁶

Ce passage très dense témoigne tout à la fois de la plasticité de l'usage érasmien de la notion de *locus communis* et de la diversité de ses ascendances intellectuelles³⁰⁷. Si l'idée d'un ordonnancement des matières du discours « selon l'accord ou la dissonance » renvoie en effet aux méthodes du *De inventione*, la nature des exemples et le nombre des lieux suggérés témoignent aussi de la survivance des procédés pédagogiques des *florilegia* italiennes, où le lieu commun s'identifiait d'abord à un recueil de sentences³⁰⁸. Dans leur transposition à la théologie et à l'exégèse, ces lieux servent ici à organiser la collation des parallèles : en ordonnant les matières scripturaires « en raison de leur ressemblance ou de leur différence », ils permettent tout à la fois d'éclairer un passage obscur en facilitant sa comparaison avec des passages semblables, et d'infirmer une interprétation littérale en marquant sa contradiction avec un énoncé divergent. Fonctionnant comme des rubriques de citations ou comme des têtes de chapitres sous lesquels sont disposées les sentences scripturaires, les *loci* permettent donc un usage tout à la fois interne et comparatif : l'importance de leur disposition relève aussi bien de la liste des citations qu'ils permettent de rassembler sous une même rubrique, que du rapport subséquent des rubriques entre elles³⁰⁹.

Les hésitations de la formulation érasmiennne témoignent à cet égard de la nouveauté de la méthode, autant peut-être que des réticences d'Érasme à en généraliser absolument la pratique. Malgré ses développements ultérieurs dans le

³⁰⁶ D. Érasme, « Methodus », *loc. cit.*, p. 114-116 : « Quod nunc dicturus, haud scio an praecipuam allaturum sit utilitatem, si quis dextre praestiterit. Id est huiusmodi ut locos aliquot theologicos, aut tibi pares ipse, aut ab alio quopiam traditos accipias, ad quos omnia quae legeris, velut in nidulos quosdam digeras, quo promptius sit ubi videbitur quod voles depromere, ut exempli causa, rem notem, de fide, de jejunio, de ferendis malis, de sublivandis infirmis, de cerimoniis, de pietate, atque aliis id genus. Nam ducenti aut trecenti fingi possunt. His in ordinem compositis, iuxta rerum pugnantiam, aut affinitatem, ut in Copia quoque nostra quondam indicavimus quicquid usquam insigne est, in omnibus veteris instrumenti libris, in evangelis, in literis apostolorum quod vel conveniat, vel dissonet, ad hos erit redigendum. Quod si cui visum erit, poterit ex antiquis interpretibus, postremo ex ethnicorum item libris huc conferre quod usui futurum existimarit. Hac usum fuisse ratione divum Hieronymum ex illius scriptis mihi propemodum videor animadvertere. Sive quid erit disserendum, aderit ad manum parata supellex, sive quid explicandum, facilis erit locorum collatio. Quandoquidem haec non Origeni tantum, sed et Augustino optima ratio est interpretandi divinas literas, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem, et mysticam scripturam mystica item scriptura exponat. »

³⁰⁷ A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 198.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 190-191.

³⁰⁹ Sur la méthode des lieux communs dans la *Ratio* : A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, *op. cit.*, p. 197-199 ; et dans le *De Copia*, J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 711-761.

traité plus homilétique de l'*Ecclesiaste*³¹⁰, la topique de la *Methodus* conservera en effet un caractère nettement inchoatif, et aucune filiation directe ne permet d'établir un héritage méthodologique évident entre les *loci* érasmien et ceux de l'exégèse confessionnelle, y compris chez les Réformateurs de Bâle ou Strasbourg. Par contraste avec l'exégèse wittenbergeoise, le nombre – près de trois cents – et la fonction des lieux suggérés manifestent en tout état de cause une série de divergences déjà fondamentales. La première d'entre elle renvoie à la centralité morale des *loci* référencés, qui ressortissent tous ici au champ thématique de la piété ou de la *dispositio animi*³¹¹. La seconde touche au statut respectif de l'interprète et du texte dans l'application de ces lieux. Pour Érasme, en effet, la méthode des *loci* demeure précisément une méthode : une voie possible par laquelle l'exégète peut procéder, de l'extérieur, pour ordonner un matériau dont il ne manque pas de reconnaître la dimension parfois erratique. Dès 1520, dans la théologie de Wittenberg, les *loci communes* deviendront au contraire une *économie* et une *dynamique* internes à l'Écriture même : la manière propre dont la Parole de Dieu contracte et abrège sa doctrine dans la série, toujours réduite et toujours reproduite, de ses thèmes fondamentaux³¹².

4. Rhétorique, homilétique et exégèse chez Philippe Melanchthon

On pourrait lire les apports de Melanchthon à la pratique de l'exégèse en suivant les inflexions qui y transfigurent l'usage herméneutique de la méthode des lieux communs³¹³. Pour être plus discret que l'emprunt à Érasme, l'héritage d'Agricola paraît ici plus décisif : par son accentuation dialectique, l'art oratoire de Melanchthon témoigne en effet d'une intensification doctrinale du *De inventione* qui organise les enjeux intellectuels de la première théologie de Wittenberg autour du motif de la controverse religieuse. De fait, si le *Praeceptor Germiniae* reprend de la *Methodus* le programme formel d'une transposition des *loci communes* à la théologie³¹⁴, les mutations que subit cette méthode topique sont en même temps suffisamment profondes pour réfléchir en elles-mêmes toute l'opposition de la

³¹⁰ A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, op. cit., p. 198.

³¹¹ « ...de fide, de jejuniis, de ferendis malis, de sublevandis infirmis, de cerimoniais, de pietate, atque aliis id genus. », D. Érasme, « Methodus », loc. cit., p. 114.

³¹² Voir à ce sujet, *supra*, chap. 1, §4-5.

³¹³ Sur la question chez Melanchthon, outre les références citées *supra*, voir notamment Christoph Strohm, « Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist », in *Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus*, éd. G. Binder, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1998, p. 9-46. Cf. en outre : Paul Joachimsen, « Loci Communes: Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation », *Luther Jahrbuch* 8 (1926), p. 27-97 ; James M. Kittelson, « The Significance of Humanist Educational Methods for the Reformation », *Luther Jahrbuch* 66 (1999), p. 237-262 ; Robert Kolb, « Teaching the Text: The Commonplace Method in Sixteenth-Century Lutheran Biblical Commentary », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 49 (1987), p. 571-585 ; Uwe Schnell, *Die homiletische Theorie Philipps Melanchthons*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1968.

³¹⁴ Programme assumée en 1520 dans la *Ratio* : voir ici, *supra*, chap. 1, note 140.

théologie de Wittenberg à l'humanisme érasmien³¹⁵. La querelle avec le prince des humanistes se prolonge alors jusque dans la volonté d'opposer à la *Ratio* un contre-modèle de méthode : par-delà des affinités apparentes, les traités oratoires de Melanchthon dessinent ici un savoir rigoureusement anti-érasmien.

4.1. La rhétorique des *Elementa* : art de lire et art d'enseigner

Même avec la catégorie spécifique des lieux communs, l'opposition de Melanchthon à Érasme s'exprime du reste dans une critique explicite³¹⁶, formulée au cœur de la grande édition de la rhétorique wittenbergeoise, les *Elementa Rhetorices* de 1531. Le traité, 44 fois réédité au XVII^e siècle, restera longtemps un manuel de référence pour la rhétorique luthérienne, où son influence accompagnera la réorganisation des études à l'université de Wittenberg³¹⁷. Par l'intermédiaire de Calvin ou d'Hyperius³¹⁸, le manuel constituera en outre une inspiration essentielle de la *ratio concionandi* réformée, bien qu'il ne se présente pas expressément comme une méthode de la prédication. Par ses exemples, ou par l'insertion d'un genre didascalique, qui expose les formes mêmes de l'enseignement public de la doctrine de Dieu, l'intention homilétique du traité est toutefois évidente : les *Elementa* constituent avant tout une rhétorique sacrée.

Le point remarquable réside dans le fait que cette homilétique se formule d'emblée à partir du problème de l'exégèse, c'est-à-dire à partir du problème de la lecture et de l'interprétation des textes anciens. Dès l'entame du premier livre, Melanchthon élargit ainsi le champ du troisième art du *trivium*, en insistant sur l'importance *oratoire* de la lecture des *auctores*. Plus qu'à « produire des orateurs », la rhétorique vise d'abord à « à aider les étudiants dans la lecture des discours des grands orateurs et dans le jugement des longues controverses »³¹⁹.

³¹⁵ Sur la question spécifique de l'exégèse, en rapport avec la méthode des lieux communs, voir T. J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness*, *op. cit.*, notamment p. 56-64.

³¹⁶ Sur la question dans les *Elementa*, voir notamment P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melanchthon », in *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, éd. G. Dahan et R. Goulet, Paris, Vrin, 2005, p. 289-322.

³¹⁷ Melanchthon a par ailleurs rédigé, entre 1529 et 1552, quatre courts traités sur la prédication. On les retrouvera réunis dans le deuxième volume des *Philipp Melancthon's Schriften zur praktischen Theologie*, vol. 2 : *Die Homiletische Schriften*, éd. P. Drews et F. Cohrs, Leipzig, Haupt, 1929 : *De officiis concionatoris* (1529), p. 1-14 ; *Quomodo concionator novitius concionem suam informare debeat*, p. 15-29 ; *De modo et arte concionandi* (1540), p. 31-55 ; *De ratione concionandi* (1552), p. 57-79. Le statut de ces textes demeure discuté, et il se pourrait qu'ils ne constituent au départ que des notes de cours. Voir à ce sujet Max Engammare, *Prêcher au XVII^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor et Fides, 2018, p. 40-56.

³¹⁸ Voir *infra*, §5.

³¹⁹ P. Melanchthon, *Elementa Rhetorices*, CR 13, 418 : « ... quae etiamsi regit artifices in dicendo, tamen in hoc, inicio traditur, non ut oratores efficiat, sed ut adiuvet adolescentes in legendis orationibus excellentium Oratorum, et in longis controversiis iudicandis. »

Cette lecture ne doit pas s'entendre ici en un sens restrictivement pédagogique ou érudit³²⁰. En redéfinissant pour partie la fonction traditionnelle du *judicatum* rhétorique comme *jugement* des auteurs anciens, l'herméneutique de Melanchthon relève d'abord d'un programme d'évaluation et de filtrage, qui sert par détour les enjeux de la controverse confessionnelle : le guide de la lecture des anciens est en même temps un instrument critique, qui commande la restitution de la doctrine, le règlement des polémiques et l'arbitrage des questions disputées. Au-delà de l'équivalence, reconnue ailleurs, de l'*interpretes* et du *concionator*³²¹, l'ouverture des *Elementa* engage alors une subtile dialectique entre les dimensions privées et publiques de l'interprétation, qui sera par la suite systématisée avec Hyperius ou Musculus, dans la distinction générique de la *lectio publica* et de la *lectio privata*³²². Par son usage, le texte mobilisé par l'orateur sert d'emblée la cause de la polémique religieuse : l'identification de l'interprète et du prédicateur trouve son moyen terme dans la figure du controversiste.

Or, ce controversiste est lui-même toujours un docteur : avec les *Elementa*, le primat du *docere* est encore intensifié dans une rhétorique où la méthode de l'enseignement s'affirme dans une réflexion renouvelée sur les formes d'écriture de la doctrine. En rassemblant les motivations plurielles de la didactique oratoire autour de ce motif doctrinal, Melanchthon règle alors la question du partage de la rhétorique et de la dialectique, objet du troisième chapitre « *de discrimen dialecticae et rhetoricae* »³²³. Contre Érasme, la prévalence du deuxième art du *trivium* s'affirme par une reprise assumée de l'héritage d'Agricola :

La parenté de la dialectique et de la rhétorique est si grande, qu'on peut à peine établir une distinction entre ces deux disciplines. [...] Certains affirment que l'invention et la disposition relèvent tous deux de la dialectique, qui fournit les lieux de l'invention argumentative [...] Ils voient la différence [entre les deux disciplines] en cela que la dialectique présente nue, pour ainsi dire, la matière oratoire, tandis que la rhétorique, avec l'élocution, y ajoute aussi le vêtement. Quelques-uns contestent cette distinction, mais pour ma part je ne la rejette pas, parce qu'elle clarifie auprès des étudiants la principale fonction de la rhétorique, qui concerne donc surtout l'élocution....³²⁴

Comme méthode du discours public, la rhétorique ajoute à l'exposé de la doctrine nue un ornement élocutoire qui en assure la bonne réception *coram ecclesia*.

³²⁰ CR 13, 419 : « Haec utilitas movit homines prudentes, ad excogitanda praecepta, ut in commune consulerent omnibus, et adolescentes, non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta, praepararent. »

³²¹ Dans le *De officiis concionatoris*, *op. cit.*, p. 1-14. Voir aussi à ce sujet M. Engammare, *Prêcher au XVIIe siècle*, *op. cit.*, p. 42.

³²² Voir *infra*, §5, et *supra*, chap. 4, §4.

³²³ CR 13, 419-421.

³²⁴ CR 13, 419-420 : « Tanta est dialecticae et rhetoricae cognatio, vix ut discrimen reprehendi possit. Quidam enim inventionem ac dispositionem communem utrique arti putant esse, ideo in dialecticis tradi locos inveniendorum argumentorum, quibus rhetores etiam uti solent. Verum hoc interesse dicunt, quod dialectica res nudas proponit. Rhetorica vero addit elocutionem quasi vestitum. Hoc discrimen etsi nonnulli reprehendunt, ego tamen non repudio, quia et ad captum adolescentium facit, et ostendit, quid rhetorica maxime proprium habeat... »

Comme dans le *De inventione*, le partage des deux arts du discours s'opère alors suivant un subtil réaménagement des scansionnelles traditionnelles de l'art oratoire : *docere* et *logos* d'un côté ; *movere* et *pathos* de l'autre. Dans chaque cas, les prémisses demeurent pour l'essentiel inchangées : comme Agricola, Melanchthon confère au discours une fonction essentiellement didactique et doctrinale ; comme Agricola, il ordonne le rapport de la dialectique et de la rhétorique à la différence entre l'invention de la doctrine et son exposition publique.

À cette première ligne de partage vient toutefois se superposer un autre critère, articulé cette fois autour des trois genres judiciaire, délibératif et démonstratif :

Les anciens ont ainsi distingué [les deux disciplines] en attribuant à la rhétorique les matières judiciaires et délibératives, et à la dialectique toutes les autres questions pour lesquelles les hommes disposent dans une certaine mesure d'une méthode et d'une voie d'enseignement certaines. Suivant cette distinction, la fin propre de la dialectique est d'enseigner, mais celle de la rhétorique est d'émouvoir et de heurter les âmes.³²⁵

L'inévidente de la conclusion nous invite ici à reconstituer les implicites de l'argument. Dans les *Elementa*, la superposition d'une définition fonctionnelle – la rhétorique comme art du *movere* – et d'une définition disciplinaire – la rhétorique comme discipline des genres « particuliers » de discours – opère en vérité suivant un axiome unique, qui touche à la nature même de l'autre discipline du *discrimen* : la dialectique. Comme méthode générale de l'enseignement, l'*ars dialectica* apparaît en effet comme la méthode de l'écriture de la doctrine, l'ensemble systématique des règles par lesquelles l'interprète ou l'orateur peuvent réduire un discours à sa formule doctrinale, c'est-à-dire, nous le verrons, à un discours susceptibles d'être réduits au système des « lieux communs ». Au-delà des variations de points de vue, la hiérarchie interne des disciplines du *trivium* est donc rigoureusement conservée : que la doctrine des doctrines s'oppose aux trois genres particuliers de l'*oratio* selon le rapport du général au particulier, ou qu'elle s'oppose aux règles particulières de l'éloquence selon le rapport du discours nu à ses ornements élocutoire la dialectique demeure, dans chaque cas, le principe de la rhétorique.

Évidemment, ce rapport de fondation s'inverse aussi dans un rapport d'intégration. En prenant en charge la résolution des trois genres particuliers d'*oratio*, la rhétorique absorbe et répète les éléments essentiels de la *methodus docendi* pour doter le rhéteur des préceptes généraux de la bonne invention et de la bonne disposition des arguments. Ici encore, cette nécessité est justifiée par le primat didactique du discours :

³²⁵ CR 13, 420 : « Veteres ita discernabant, rhetoricae tribuebant forenses et suasorias materias, dialecticae vero omnes quaestiones alias, de quibus certa quadam methodo et ratione docendi sunt homines. Iuxta hoc discrimen proprius dialecticae finis est docere, rhetoricae autem permovere atque impellere animos. »

Mais parce que les orateurs ne pouvaient pas être privés d'une méthode d'enseignement, notamment dans les matières judiciaires, leurs œuvres incorporaient pour cette raison aussi la dialectique.³²⁶

Dans les *Elementa*, cette intégration de la dialectique a son lieu dans l'invention du « genre didascalique »³²⁷, qui vient se surajouter aux trois genres traditionnels de l'art oratoire en ouverture du premier livre :

Je pense qu'il faut ajouter [aux trois genres oratoires traditionnels] le genre didascalique, quoi qu'il appartienne à la dialectique. Ce genre est en effet indispensable dans le traitement des affaires, et particulièrement de nos jours, où il est d'une utilité considérable pour la vie ecclésiastique. [...] Si quelqu'un demande une explication plus poussée concernant les préceptes de ce genre, il doit être renvoyé à la dialectique qui, seule, contient la méthode du parfait enseignement. En effet, la dialectique est précisément l'art de bien enseigner.³²⁸

Plus loin le genre didascalique est expressément rapporté aux « *ecclesiasticae conciones* » et aux « *disputationes religiosas* »³²⁹, complétant un dispositif intellectuel qui rabat les pratiques de la prédication sur les enjeux de la controverse, et ceux-ci sur les catégories de la discipline dialectique. Dans l'exposé du genre didascalique, cette vocation homilétique est assumée par la récurrence des exemples empruntés au champ de la théologie : *virtus*, *fides* et *poenitentia*, puis *justificatio* et *misericordia Dei*³³⁰. Suivant les indications du *De inventione*, Melanchthon identifie ainsi l'exposé de la doctrine à la résolution des questions, et cette résolution à la méthode des lieux communs dialectiques. Comme cause disputée, la catégorie agricoléenne de la question s'enrichit alors d'une coloration résolument polémique, notamment avec l'exemple ultérieur de la justification par la foi, que Melanchthon oppose aux prétentions des « facultés humaines »³³¹. Ces questions sont elles-mêmes distinguées selon qu'elles renvoient à un thème simple (la « vertu », la « pénitence », la « foi »³³²) ou à un thème composé, souvent exposé sous une forme interrogative : « le chrétien peut-il être justifié par sa puissance propre ? »³³³. Toutefois, cette distinction des questions simples et des questions complexes renvoie au fond à une méthode unique : les thèmes simples sont résolus

³²⁶ CR 13, 420 : « Sed quia ratione docendi rhetores non poterant carere, praesertim in materiis forensibus, ideo dialecticam etiam admiscuerunt suo operi... »

³²⁷ « De genere didascalico », CR 13, 423-428.

³²⁸ CR 13, 421-423 : « Ego addendum censeo *didaskalikon* genus, quod etsi ad dialecticam pertinet, tamen, ubi negotiorum genera recensentur, non est praetermittendum, praesertim, cum hoc tempore vel maximam usum in Ecclesiis habeat. [...] Si quis de hoc genere longiora praecepta desiderat, is ad dialecticam redeat, quae sola tradit perfecte docendi rationem. Nam dialectica propria ars est recte docendi. »

³²⁹ Voir ici : CR 13, 417 ; CR 13, 452.

³³⁰ CR 13, 424-428.

³³¹ CR 13, 428.

³³² CR 13, 424-427.

³³³ « De coniunctis quaestionibus », CR 13, 428-429.

à partir de la série des questions boécienne, *quid, partes vel species, causae, effectus, cognata et pugnancia*³³⁴, et les thèmes composés sont eux-mêmes reconduits aux thèmes simples qui les composent. La question du rapport entre justice infuse et facultés naturelles du chrétien devra ainsi être réduite au thème simple de la justice divine et de la justification³³⁵.

Dans chaque cas, ce sont les lieux communs dialectiques qui fournissent les instruments de l'analyse de la question. Pour les thèmes simples, ces *loci* sont appliqués directement au terme considéré, suivant la méthode des satellites lexicaux préconisée par Agricola. Selon le lieu de la définition, la foi renverra ainsi à la confiance en la promesse divine ; selon le lieu des parties, aux différents types de promesses ; selon le lieu de la cause, à la miséricorde divine ; selon le lieu de l'effet, au salut lui-même ; selon le lieu des contraires, à la foi simulée ou historique³³⁶. Dans le cas des thèmes composés, les lieux sont également appliqués à chacun des termes de la question disputée, mais aussi aux modes de leurs comparaisons possibles, notamment sous les rapports des parties, de la cause, de l'effet, de l'identité ou de la contrariété³³⁷. Ainsi, après avoir défini la justification à partir de la foi, et associé cette dernière au principe extrinsèque de la miséricorde divine suivant l'application du lieu *de causa*, l'orateur pourra mettre en évidence la contradiction qui oppose l'idée de justification à la notion de faculté humaine. Le lieu des contraires rend donc évidente l'incompatibilité des deux thèmes discutés, et permet par après de répondre négativement à la question elle-même : le chrétien peut-il être justifié d'après ses facultés naturelles ?³³⁸ Dès la *Compendiaria dialectices ratio*, les lieux communs étaient ainsi identifiés explicitement aux prédicables et aux prédicaments aristotéliens, pour définir les modalités suivant lesquels un objet, le sujet d'une question, se rapporte à toute la série de ses attributs possibles³³⁹.

4.2. Le lieu commun : de la dialectique à l'exégèse

En ce sens, la forme problématique de la question affleure plus nettement quand la matière du discours revêt la figure d'une alternative explicite, ou d'une question composée, par laquelle plusieurs *thèmes simples* sont rassemblés dans l'unité d'un problème : le chrétien peut-il s'auto-justifier ? Mais en réalité, le terme simple renferme déjà en lui-même une réserve latente de problématicité, au point que l'exposition de la doctrine peut en droit se réduire à la résolution des termes simples

³³⁴ CR 13, 424.

³³⁵ CR 13, 428 : « Ita que si confirmandum erit thema, quod non sit Christiani iusticia discedere a facultatibus, quaerenda est definitio praecipuae partis in hac propositione, videlicet, quid sit Christiana iusticia. »

³³⁶ CR 13, 426-427.

³³⁷ Les lieux des questions composées sont les mêmes que ceux des questions simples, mais présentés sous leur forme « pure », non interrogative : CR 13, 428.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Voir notamment P. Melancthon, *Compendiaria dialectices ratio*, *op. cit.*, p. 7-9.

qui la composent. En particulier, cette réserve de problématique est mise à nue lorsque les lieux dialectiques conduisent l'analyse du terme atomique à son réseau d'antithèses par l'application de la fonction contraire (« *quae pugnancia ?* »), comme c'est le cas avec l'exemple de l'incompatibilité de la *justitia christiana* et de la *facultas humana*³⁴⁰. C'est en lui-même, et dans la clôture de son développement topique, que le mot discuté inclut en effet des modes de renvoi à ses contraires : les termes simples d'une doctrine sont toujours par soi des termes éminemment polémiques, polaires, exclusifs et négateurs ; ils définissent leurs inimitiés, excluent leurs contraires au point exact où se développe le réseau de leurs satellites notionnels et thématiques. On verra là l'écho dialectique d'un souci de distinction, de disjonction, et de partition, qui parcourt l'ensemble de la première théologie luthérienne, notamment autour des critiques de la confusion de la Loi et de l'Évangile³⁴¹.

Autour de la catégorie de la *claritas*, ce dernier point doit nous permettre de joindre la question de la doctrine à celle de l'exégèse. Comment l'exposé doctrinal des lieux communs, c'est-à-dire des thèmes simples, s'articule-t-il concrètement à la lecture et à l'explication des Écritures ? Comment les lieux théologiques qui guident l'interprète dans sa lecture des lettres sacrées peuvent-ils être en même temps dérivés de l'interprétation de ces mêmes lettres ? Dans son traité d'homilétique *De modo predicandi*, Melanchthon distingue, à l'appui de 1 Tm 4, 13, deux types de prédication : l'exhortation (*exhortatio*), qui vise à conseiller ou à mettre en garde l'auditeur par les procédés rhétoriques de l'*elocutio*, et l'enseignement, lui-même subdivisé en deux genres : exposé du catéchisme et interprétation d'un passage de l'Écriture³⁴². Ces deux moments de l'*expositio doctrinae* et de la *lectio Scripturae* convergent à nouveau dans un outil commun : le *locus communis*, qui désigne tout à la fois un chapitre de la doctrine chrétienne et un instrument de l'exégèse de la Bible. Ce double emploi dessine une polysémie réglée, qui vient alors se greffer à l'équivocité antérieurement construite autour du double sens matériel et formel du lieu, comme *caput* d'une doctrine particulière et *modus* de l'analyse dialectique³⁴³.

L'articulation concrète de ces trois significations, exégétique, doctrinale et dialectique du lieu s'explique plus nettement dans le chapitre *de locis communibus* des *Elementa*³⁴⁴. La distinction du thème simple et du thème composé est alors recouverte par une dissociation plus fondamentale : celle de l'hypothèse et de la thèse du discours. Le passage mérite une citation étendue :

³⁴⁰ CR 13, 428 : « *Christiana iusticia est res perpetua in spiritu, videlicet, nosse ac timere Deum, credere in Christum. Discedere autem a facultatibus, non est res aeterna, neque ad spiritualem vitam necessaria. Igitur Christiana iusticia non est discedere a facultatibus.* »

³⁴¹ Voir à ce sujet, G. Ebeling, *Luther: Einführung in sein Denken*, op. cit., p. 120-137.

³⁴² R. Kolb, « Teaching the Text », art. cité, p. 578.

³⁴³ Sur le lieu comme chapitre ou thème fondamental des doctrines judiciaires, délibératives ou démonstratives, voir P. Melanchthon, *Elementa Rhetorices*, CR 13, 429-455.

³⁴⁴ CR 13, 451-454.

Ajoutons que le précepte de l'invention qui a la plus grande force dans toutes les disputes est celui qui concerne le transfert de l'hypothèse dans la thèse. On appelle « hypothèse » l'affaire qui circonscrit les circonstances de la controverse, par exemple la question de savoir si l'on doit faire la guerre contre les Turcs. On appelle « thèse » la question générale, par exemple celle de savoir s'il est licite pour les chrétiens de faire la guerre. Or on peut facilement juger, avec ce qui est dit sur la guerre aux Turcs, que tout devient plus complet et plus abondant si le discours est transféré de l'espèce au genre et si l'on en revient à une discussion sur l'office du magistrat, sur la guerre en général, sur les pieux et saints offices que les rois doivent accomplir, et sur la question de savoir si ces gens qui ont été établis par un effet de la volonté divine doivent se défendre eux-mêmes contre les brigandages des Turcs. Antonius et Crassius recommandent cela chez Cicéron [*De Oratore*] : que nous considérions quels lieux communs sont attachés dans la cause. Certains d'entre eux contiennent toute la cause, dans laquelle se trouve habituellement la thèse, et d'autres se rencontrent en passant. Et cette thèse, comme elle a quelquefois un lieu particulier dans le discours, engendre aussi bien des mots que des phrases dans toutes les parties du discours. [...] Mais prenons l'exemple des sermons ecclésiastiques qui sont absolument inutiles s'ils ne sont pas référés aux principaux lieux de la doctrine chrétienne. Si quelqu'un raconte l'histoire de David, comment il a été blâmé par le Prophète [Natân] pour avoir commis l'adultère [2 S 11-12], le lieu commun est celui de la pénitence. Car beaucoup peut être dit, aussi bien de l'adultère que de la honte [...] mais parmi les lieux qui peuvent être choisis, le plus approprié est celui qui relève de la doctrine chrétienne. [...] Et le Christ lui-même nous enseigne cet art de transférer l'hypothèse dans la thèse, lorsque, excusant les apôtres d'avoir violé la tradition des Pharisiens, il commence à prêcher sur les traditions en général. [...] Et j'appelle lieux communs non pas seulement les vertus et les vices, mais les principaux chapitres dans chaque genre de doctrine, qui contiennent les sources et la somme de l'art en question.³⁴⁵

La méthode du transfert de l'hypothèse à la thèse résume les modalités suivant lesquelles la question circonstancielle d'un discours peut être reconduite aux thèmes fondamentaux d'une doctrine. La catégorie oratoire de la *thesis* opère alors une double jonction.

³⁴⁵ CR 13, 451-452 : « Addemus autem ad inventionis praecepta unum quo maximam vim habet in omnibus disputationibus, videlicet, ut hypothesin transferamus ad thesin. Vocant autem hypothesin, negocium de quo controversia est, circumscriptum circumstantiis, ut, sitne bellum movendum adversus Turcas. Thesin vocant generalem quaestionem, ut, liceatne christiano bella gerere. Facile autem iudicare potest, cum de Turcico bello dicendum est, omnia pleniora atque uberiora fore, si a specie ad genus oratio transferatur, et de magistratus officio, de bello in genere dicatur, quam pium, quam sanctum officium reges faciant, si has gentes divinitus ipsorum tutelae commissas, adversus Turcicum latrocinium defendant. Hoc praecipunt apud Ciceronem Antonius et Crassus, ut consideremus, qui loci communes haereant in causa, quorum alii totam causa continent, in quibus thesis versatur, alii incidunt obiter. Ac thesis illa, cum habet peculiarem interdum in oratione locum, tum verba et sententias gignit in omnibus partibus orationis. [...] Sed sumamus exempla ab ecclesiasticis concionibus, quae prorsus ociosae erunt, nisi ad praecipuos locos doctrinae Christianae referantur. Si quis enarret historiam Davidis, quomodo propter admissum adulterium a Propheta obiurgatus sit, locus communis erit de poenitentia. Etsi enim et de adulterii turpitudine multa dici possunt, tamen delectus adhibendus est locorum, et excerptendus is, qui maxime proprius est doctrinae Christianae. [...] Ac Christus ipse docet nos hoc artificium, qui saepe transfert hypotheses ad theses, ut cum excusat Apostolos de violata traditione Pharisaeorum, incipit in genere de traditionibus illis concionari. [...] Ac voco locos communes, non tantum virtutes et vicia, sed in omni doctrinae genere praecipua capita, quae fontes et summam artis continent. »

1/ Elle rend d'abord raison du rapport entre la notion dialectique et la notion disciplinaire du lieu commun. La thèse du discours est en effet le thème-clé ou la tête de chapitre d'une doctrine particulière, théologique, judiciaire, délibérative : péché, pénitence, vertu, vice, loi, piété, guerre etc³⁴⁶. Mais cette thèse est en même temps découverte par une opération de réduction thématique qui consiste, pour l'essentiel, à rabattre l'espèce sur le genre : les traditions pharisiennes sur le *locus de traditionibus*, la guerre aux turcs sur la guerre et les offices du magistrat en général etc. Le lieu commun matériel comme thème-clé d'une doctrine est donc le produit de la réduction *dialectique* d'un texte ou d'un discours par l'usage des lieux communs formels de l'analyse lexicale. Le point éclaire le sens que revêt pour Melanchthon l'assimilation de la dialectique à une *ratio docendi* : méthode de l'enseignement, la dialectique l'est d'abord comme instrument de la déduction des doctrines, *schématisme* universel de la découverte des lieux doctrinaux. J'entends ce « schématisme » en un sens délibérément *génératif* et *processuel* : les lieux dialectiques de la cause et de l'effet, du tout et des parties, ou des contraires apparaissent comme autant de commandes logiques, qui permettent à l'interprète et au docteur de découvrir dans un texte-sources les *points d'insistance* susceptibles d'être systématisés dans des *loci doctrinae*, c'est-à-dire dans des entrées ou des thèmes-clés de la discipline particulière.

Dans les *Elementa*, ce schématisme est du reste illustré concrètement à l'appui des genres judiciaire, démonstratif ou délibératif. Les lieux judiciaires de la *natura*, de la *lex* et du *consuetudo* sont ainsi dérivés des modes dialectiques de la partition ou de la causalité³⁴⁷, ceux de l'*honestum*, de l'*utile* et du *facile* sont rabattus sur la définition et la cause efficiente de la délibération :

Il y a trois lieux des argumentations [du genre délibératif] :

L'honnête

L'utile

Le facile. [...]

Or ces lieux : l'honnête, l'utile et le facile sont nés des lieux dialectiques de la définition et des causes [...] L'honnête est dérivé du droit divin et humain et des définitions des différentes vertus. Et les lois appartiennent à la cause efficiente. Elles incitent en effet les volontés des hommes à agir.³⁴⁸

Cette matrice dialectique des doctrines n'opère pas différemment dans le cas de la théologie : l'application à l'objet biblique du lieu des contraires structurera ainsi l'opposition-*princeps* de la Loi et de l'Évangile, le lieu du tout et des parties rendra

³⁴⁶ CR 13, 429-455.

³⁴⁷ CR 13, 436.

³⁴⁸ CR 13, 446 : « Loci argumentorum tres sunt :

Honestum.

Utile.

Facile. [...]

Nascuntur autem hi loci : honestum, utile et facile, in locis dialecticis : definitionem et causarum. [...] Honestas autem sumitur ex legibus divinis humanis, adeoque ex virtutum definitionibus. Pertinent autem leges ad causam efficientem. Movent enim hominum voluntates ad agendum. »

raison de la partition de l'Ancien et du Nouveau Testament, la chaîne des causes efficientes permettra de remonter du péché à la Loi, de la Loi à la justification, de la justification à la foi, de la foi à la grâce etc.

2/ L'effacement des frontières de l'exégèse et de la théologie dogmatique opère alors par un double déplacement, qui conduit d'un côté à réduire l'interprétation de l'Écriture à l'analyse terminologique de ses thèmes-fondamentaux, et de l'autre à rabattre l'exposé systématique de la doctrine sur le simple recensement des lieux de l'Écriture. La doctrinalisation de l'exégèse autour de la méthode des lieux communs est donc strictement contemporaine d'une exégétisation de la théologie dogmatique autour du recensement des termes clés du texte-source. Dès 1521, le traité des *Loci communes* se présentait ainsi, tout à la fois comme un index de l'épître aux Romains et comme une somme de la doctrine chrétienne : malgré ses systématisations ultérieures, Melanchthon ne renoncera jamais à rappeler l'origine exégétique de la première dogmatique luthérienne³⁴⁹. Dans chaque cas, la nouvelle dialectique aura tracé le programme de cette indistinction.

De ce point de vue, le processus de réduction de l'hypothèse à la thèse rend raison de la manière propre dont Melanchthon envisageait le problème traditionnel du cercle de l'interprétation scripturaire : comment le lieu commun peut-il tout à la fois être dérivé de l'Écriture et en être l'instrument de l'interprétation conforme ? En prenant pour aide-lecture une série de clés thématiques données d'avance, l'exégète ne présupposerait-il pas d'emblée ce qu'il cherche en même temps à découvrir *ex Scripturis* ? Or avec la méthode du transfert de l'hypothèse dans la thèse, Melanchthon contourne le problème en associant explicitement le lieu commun à un point de récurrence *intra-textuel* : de fait, dans le lexique des *Elementa*, la catégorie de la thèse renvoie aussi bien à une grille générale de l'exégèse qu'à l'un des *moments* au sein desquels le texte se résume « dans des mots particuliers ». La thèse est donc au sens le plus strict une *summa*, un abrégé ou une somme qui contient le fond de la cause disputée sous une forme à la fois intégrale et contractée. Cette *summa* elle-même s'exprime parfois dans un terme singulier, comme le *locus de traditionibus* qui est à la fois une somme du sermon du Christ aux pharisiens et un mot particulier du discours. C'est en ce sens qu'il faut entendre cette étrange affirmation d'après laquelle le lieu commun engendrerait « aussi bien des mots que des phrases dans toutes les parties du discours »³⁵⁰.

4.3. Le lieu commun comme « contraction » de la doctrine

En affirmant la réductibilité de la doctrine à une série de thèmes simples, la méthode melanchthonienne des lieux communs repose donc sur le primat de l'analyse nucléaire ou terminologique, dessinant une véritable monadologie lexicale, au point

³⁴⁹ Voir ici, *supra*, chap. 1, §4.

³⁵⁰ *Supra*, note 345.

exact où la nouvelle dialectique fournit sa matrice à l'écriture des doctrines³⁵¹. C'est aussi pour cette raison que le thème est bien toujours aussi une question : un horizon problématique d'associations, une monade qui, sans porte ni fenêtre résume, dans les bornes de son intériorité sémantique, toute la richesse d'un enseignement abrégé. Si le lieu est donc par soi atopique, il est toujours en même temps le générateur d'une topologie ouverte : il est la somme, le pli, et le point de contraction d'un savoir qui, par le déploiement spontané de ses associations logiques, *fait somme* dans certaines de ses recurrences lexicales. En cela, le problème du cercle de l'interprétation ne pouvait pas se poser pour lui-même : l'exégète n'avait qu'à découvrir, dans le fil des insistances terminologiques du texte, les termes-clés à partir desquels une analyse dialectique pouvait développer un résumé intégral de la doctrine professée.

De ce point de vue, les partis pris de méthode qui s'expriment dans les traités oratoires de Melanchthon renvoient en vérité à des pratiques forgées de longue date dans l'exégèse luthérienne. Dès 1519-1520, Luther répétait ainsi, dans un sermon sur la Messe³⁵² et dans le traité de la *Captivité Babylonienne de l'Église*³⁵³, une même analytique du terme *testamentum*, qui illustre déjà à la lettre la méthode de résolution préconisée plus tard par le *Praeceptor Germaniae* :

Dans le Nouveau Testament également, le Christ s'est engagé, faisant une promesse à laquelle nous devons prêter foi, par quoi nous accédons alors à la piété et au salut : ce sont les paroles précitées, quand le Christ dit : « Ceci est la coupe du Nouveau Testament... », paroles que nous allons examiner maintenant. Un testament n'est pas le nom donné à toute promesse, mais seulement aux dernières volontés de quelqu'un qui s'apprête à mourir, et par lesquelles il lègue ses biens à qui il veut les transmettre. Aussi comme le dit saint Paul aux Hébreux, un testament doit-il être confirmé par la mort et n'a pas de valeur tant que vit le testateur. Car des autres promesses, celles faites de son vivant, on peut en empêcher l'accomplissement, voire les rétracter, c'est pourquoi on ne les appelle pas des testaments. Pour cette raison, lorsque dans l'Écriture, les prophètes parlent du Testament de Dieu, il faut entendre par ce terme qu'il a été signifié aux prophètes que Dieu devait se faire homme, qu'il devait mourir et ressusciter afin que sa Parole, par laquelle il fait un tel testament, s'accomplisse et soit confirmée. Car s'il fait un testament, il doit, selon sa promesse mourir ; or s'il doit mourir, il faut qu'il soit un homme. Ainsi ce petit mot « testament » est-il une notion abrégée [*kurzer Begriff*] de tous les prodiges et grâces accomplies en Christ.³⁵⁴

³⁵¹ Sur ce thème, voir notamment P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 305-307.

³⁵² Martin Luther, *Ein Sermon von dem neuen Testamen, das ist von der heiligen Messe*, WA 6, 353-378.

³⁵³ WA 6, 484-573, voir en particulier p. 502-526.

³⁵⁴ WA 6, 357, 10-27 : « Alßo auch ym neuen testament hat Christus ein zusagen oder gelubd than, an wilche wir glauben sollen und da durch frum und selig werden, das sein die vorgesagte wort, da Christus sagt 'das ist der kilch des neuen testaments', die wo^ellen wir nu sehen. Ein testament heysset nit ein yglich gelubd, sondern ein letzter unwiderrufflicher wil des, der do sterben wil, damit er hynder sich lessit seyne gu^tter bescheyden und vorordnet, wilchen er wil, auß zuteylen, alßo (wie S. Paul sagt zun Heb.) das eyn Testament muß durch den todt becrefftigt werden, unnd nichts gilt, die weyll der noch lebet, der das Testament macht : dann andere gelu^ebd, bey

De l'application du lieu de la définition à la partition subséquente du genre promesse, l'analyse du testament définit ici la voie d'une interprétation à la fois strictement dialectique et strictement lexicale. Or cette résolution du testament n'est pas seulement un pré-requis ou une procédure liminaire de l'exégèse. Comme clé de l'Écriture, c'est-à-dire comme *lieu commun* du texte, le mot testament contient en lui-même la mort de Dieu, la rémission des péchés, et la promesse du salut : en bref, l'abrégé du christianisme.

À Wittenberg, ce processus d'abréviation topique est à la fois une règle interne à la composition des Écritures et un idéal de méthode qui commande, pour la prédication, le choix permanent de la *brevitas*. Du reste, dans les *Elementa* ce mot d'ordre de la brièveté signale aussi l'opposition résolue à un autre modèle du lieu commun : celui du recueil des sentences qui, comme déjà en 1521, fait l'objet d'une critique acerbe dans le chapitre *de locis communibus*³⁵⁵. Dans une digression explicitement anti-érasmiennne, Melancthon note ainsi :

Certains imaginent qu'ils tiennent les lieux communs quand ils ont accumulé des sentences sur des sujets variés qu'ils ont extraits çà et là des poètes et des orateurs. Et parce qu'ils jugent que cette accumulation de paroles remarquables est la parfaite doctrine, ils n'ont pas d'autres desseins en lisant les auteurs que de récolter certaines paroles comme si c'était des fleurs à butiner. Pendant ce temps, ils n'apprennent parfaitement aucun art, ils ne comprennent aucun texte totalement, ils ne considèrent aucun genre de discours dans sa totalité. Cette étude a peu d'utilité, et cette dénomination est d'autant plus nuisible, que les imbéciles se persuadent qu'ils accouchent par là de la doctrine, et rien n'est plus pernicieux que cela.³⁵⁶

La métaphore du butinage est constante chez Érasme lorsqu'il s'agit de présenter, depuis le *De Copia*, la méthode topique des *florilegia*³⁵⁷. Avec la catégorie de la sentence, Melancthon pouvait alors renvoyer dos-à-dos l'institution des commentaires de Lombard et la méthode érasmiennne du recueil des adages, autour d'une critique où la pratique du recueil des *insigna dicta* était à nouveau rabattue

lebendingem leyb gethann, mu^cgen vorhyndert oder widerrufft werden, darumb heysen sie auch nit testamente. Darumb, wo in der schrift wirt angetzogen gottis testament durch die propheten, ist in dem selben wort den propheten zuvorsteyn geben, das gott solt mensche werden und sterben und auffersteyn, auff das sein wort erfullet und bestetiget wu^rd, darynnen er solch testament vorspricht : dan soll er ein testament machen, wie er sich vorspricht, ßo muß er sterben, soll er sterben, ßo muß er ein mensch sein, und ist alßo das klein wo^rtlein 'Testament' ein kurtzer begriff aller wunder und gnaden gottis durch Christum erfu^ellet. »

³⁵⁵ À ce sujet, voir aussi A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, op. cit., p. 206-229.

³⁵⁶ P. Melancthon, *Elementa Rhetorices*, CR 13, 452 : « Quidam putant se locos communes tenere, cum de variis rebus coacervatas sententias habent, quas passim ex poetis et oratoribus excerpterunt. Et quia iudicant hanc coacervationem insignium dictorum, perfectam esse doctrinam, nihil habent consilii in legendis autoribus, nisi ut inde tanquam flores dicta quaedam decerpant. Interim nullam artem perfecte discunt, nullum scriptum totum intelligunt, nusquam totum orationis genus considerant. Hoc studium exiguum habet utilitatem, et hoc nomine plurimum nocet, quia in stultis, doctrinae persuasionem parit, qua nihil est perniciosius. »

³⁵⁷ Sur la survivance du modèle des *florilegia* dans la notion érasmiennne de lieu commun : A. Moss, *Les Recueils des lieux communs*, op. cit., p. 184.

sur l'autorité usurpée de la tradition humaine. Au-delà de l'identité du mot, c'est moins toutefois l'entité même de la sentence, ou son origine humaine, qui sont visés ici que la logique même de l'accumulation ou de l'amoncellement : forme d'une organisation discursive, qui dans son effort indéfini de compilation, manque paradoxalement l'intégralité et la perfection du savoir recherché. Plus exactement, les deux termes de la critique apparaissent en fait enchaînés dans un lien étroit de solidarité : la sentence, c'est ce qui ne peut qu'être amoncelé, collecté, juxtaposé, accumulé ; et l'opération de cette accumulation, quand il s'agit de lecture et de science, ne peut porter sur rien de mieux que sur une *sententia* ou un *adagium*. Sentence et accumulation apparaissent alors comme les deux faces d'un même simulacre doctrinal, qui culmine dans le choix d'une forme de scientificité où le savoir est réduit au butinage sans fin des *auctores*. Par contraste, le choix pour la brièveté se réféléchit tout entier dans l'accusation de ce *coacervatum* : à la théologie abondante et bavarde de la *summa*, Melanchthon oppose un contre-modèle abrégatif de la somme, comme *index* des thèmes-clés de la doctrine³⁵⁸. D'un même geste, Wittenberg répudie Érasme et Lombard.

Mais cette opposition à l'érasme s'exprime encore en ouverture du second livre des *Elementa*, dans un développement consacré à une critique de l'exégèse quadruple³⁵⁹. Aux arguments déjà traditionnels sur l'incertitude et les défauts de la *quadriga* succède alors une démonstration qui vise plus particulièrement la méthode érasmiennne et ses préférences assumées pour l'origénisme³⁶⁰. Pour comprendre cette accusation, il faut rappeler le contexte discursif de la digression *de quatuor sensibus sacrarum literarum* : la question d'exégèse est ici d'emblée située dans l'exposé de la doctrine de l'*elocutio*, et plus précisément au carrefour de la théorie des tropes et de la théorie des schémas³⁶¹. De ce point de vue, l'ordre des matières indique un parti pris herméneutique qui en première instance paraît rapprocher Melanchthon des choix de l'exégèse érasmiennne : avec Érasme, et en suivant les présupposés qui commandaient chez l'humaniste la récusation de l'interprétation littéraliste de Lefevre d'Étaples, Melanchthon voit dans l'allégorie une figure de l'Écriture, plus qu'une option formelle pour son interprétation³⁶². Avec Érasme, Melanchthon admet en outre la surabondance du langage figuratif dans les lettres sacrées, assumant même une forme d'hyper-allégorisation du texte par l'évidence de la signification presque génériquement typologique de l'Ancien Testament³⁶³. La démarcation s'opère toutefois autour de la question de la relation entre littéralisme et univocité, au point exact où Melanchthon se distancie tout à la

³⁵⁸ Voir à ce sujet P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 312-322.

³⁵⁹ « *De quatuor sensibus sacrarum literarum* », CR 13, 466-474.

³⁶⁰ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 1, §4-5.

³⁶¹ Le « *liber secundus de elocutione* » s'étire en CR 13, 459-506.

³⁶² CR 13, 467-468. Sur l'argumentation et ses hésitations : P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 300-304.

³⁶³ *Ibid.*, p. 304-305.

fois d'Érasme et de Lefèvre d'Étaples. Plus qu'une réponse aux controversistes romains sur la *quadriga*, je crois qu'il faut voir alors le développement rhétorique sur les quatre sens comme une réponse implicite à l'accusation de littéralisme proférée contre Luther par l'auteur de la *Methodus*³⁶⁴. Il en va d'une recombinaison nouvelle du problème de la figurativité du langage biblique et de l'univocité de ses significations :

Pour le reste, nous nous souviendrons que ce qu'il faut partout chercher, c'est une signification unique, certaine et simple selon les règles de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique. Car un discours qui n'a pas une signification unique et simple n'enseigne rien de certain. Si surviennent des figures, celles-ci ne doivent pas engendrer une multiplicité de sens, mais bien, conformément à l'allure générale du discours, une seule signification, conforme au reste de ce qui est dit.³⁶⁵

Plus que sur le sens littéral, l'accent est porté ici sur la recherche du *sensus unicus* : « signification unique, certaine et simple selon les règles de la grammaire, de la dialectique et de la rhétorique. » Si le constat d'une surabondance des tropes et des figures dans les lettres sacrées peut donc justifier la répudiation d'un littéralisme rigide, il n'inclut pas pour autant la nécessité d'une interprétation pluraliste. Le principe de certitude, ici encore adossé au mot d'ordre de l'univocité, peut bien s'accommoder d'une lecture figurative : il ne peut en tout état de cause tolérer l'équivocité qui suivrait d'une juxtaposition de plusieurs significations *simultanées*. Dans le cas où une contrainte doctrinale imposerait l'identification d'une figure, le sens littéral est donc appelé à disparaître dans l'évidence même de son impossibilité, et ne peut en tout état de cause cohabiter avec un sens spirituel qui s'y superposerait : le *verus sensus* demeure essentiellement un, univoque, malgré le caractère proprement allégorique du langage biblique³⁶⁶. À cet égard, Melancthon s'attache à distinguer nettement la question de la nature figurative des Écritures, suffisante par soi pour réfuter un littéralisme systématique, et celle de la légitimité de l'exégèse multiple, laquelle renvoie à une décision d'interprétation en partie indépendante de la nature même du texte commenté.

Avec l'exemple du Ps 110³⁶⁷, et la question de l'exégèse typologique, Melancthon prolonge et confirme tout à la fois le principe de cette univocité, en semblant parfois le rabattre sur une forme de littéralité élargie. Ainsi, lorsque le texte vétero-testamentaire inclut une typologie, la référence au Christ doit être prise

³⁶⁴ J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 566.

³⁶⁵ « Caeterum nos meminerimus unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse iuxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Nam oratio, quae non habet unam ac simplicem sententiam, nihil certi docet. Si quae figurae occurrent, hae non debent multos sensus parere, sed iuxta consuetudinem sermonis unam aliquam sententiam, quae ad caetera quadret, quae dicuntur. », CR 13, 468. Traduit dans P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 299, 302.

³⁶⁶ CR 13, 467-468.

³⁶⁷ *Ibid.*

littéralement, et le transfert de signification opère alors au *sein même* du sens grammatical :

Ce qui s'est produit avant la révélation de l'Évangile signifiait quelque chose sur l'Évangile : c'est pourquoi il nous faut en rester à la parole de l'Évangile, sans aller chercher de nouvelle doctrine au-delà du sens grammatical.³⁶⁸

Les hésitations de Melanchthon quant à la distribution du littéral et de l'univoque trahissent peut-être une relative indécision de sa pensée³⁶⁹ : elles témoignent surtout des priorités de ses motivations polémiques, dans un contexte où il s'agit d'abord de défendre la certitude de l'univocité contre la *quadriga* scolastique ou la distinction érasmiennne du sens historique et du sens mystique. Dans chaque cas, le présupposé reste de toute façon le même : les figures appartiennent en propre à la littéralité du texte, et le constat de leur récurrences ne peut valoir comme principe de justification d'une exégèse intégralement pluraliste comme celle d'Érasme.

Avec la mention des arts libéraux, le critère de certitude est alors fourni par l'usage des lieux communs, sous le double rapport de leurs fonctions dialectiques et disciplinaires.

1/ Comme *modes formels de l'analyse dialectique*, les lieux communs définissent la matrice structurelle des figures de style et des schémas du discours. Loin d'opérer de manière spontanée et erratique, le transfert de signification est en effet réglé par une série finie de derivations possibles, dont les lieux dialectiques fixent précisément les modalités légitimes. Dans le deuxième livre des *Elementa*, la typologie des figures suit alors explicitement l'ordre des lieux communs dialectiques : *ex definitione, de divisione, ex causis*, etc³⁷⁰.

2/ Comme *chapitres de la théologie*, les lieux communs définissent aussi les modes de l'allégorie en fournissant un *scopus* qui résume cette « allure générale » du texte invoquée plus haut par Melanchthon³⁷¹. Les lieux théologiques dotent alors l'exégète d'un double outil de régulation : en amont, pour identifier l'occurrence des figures lorsque le sens grammatical heurte les articles de la foi ; et en aval, pour encadrer une interprétation allégorique dont la légitimité dépend aussi de son utilité pédagogique pour l'exposition de la doctrine chrétienne. Ce dernier cas est illustré à l'appui d'une brève exégèse du Ps 110, où Melanchthon précise qu'une allégorisation topique ne devra être envisagée que là où le sens littéral présente par lui-même une obscurité ou une difficulté :

Dans l'Écriture, l'allégorie se mouvra toujours parmi les principaux lieux de la doctrine chrétienne ; elle se rapporte en effet au royaume du Christ, à la

³⁶⁸ « Nam ea quae acciderunt ante patefactum Evangelium, aliquid de Evangelio significabant, quare in Evangelii sermone resistere nos oportet, nec praeter grammaticum sensum, novam doctrinam quaerere. », CR 13, 469. Traduit par P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 305.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 311.

³⁷⁰ CR 13, 483-492

³⁷¹ Voir *supra*, note 365.

pénitence, à la grâce, à la foi en Christ, à la doctrine de la croix, à la prière, aux devoirs de charité. Car c'est là qu'une intelligence chrétienne trouve son repos, et il n'y pas de meilleure doctrine à chercher. C'est pourquoi il n'est nul besoin d'allégorie là où les Prophètes nous livrent des promesses claires au sujet du Christ, ou encore là où ils nous livrent des énoncés clairs sur la foi, la pénitence, la croix, les devoirs de charité.³⁷²

Ici aussi, le lieu commun apparaît donc *tout à la fois* comme l'instrument et comme le substrat de la clarté scripturaire. L'attitude à adopter par l'exégète dépend alors du degré de transparence et d'intelligibilité du texte. Lorsque la péricope commentée est claire par elle-même, c'est-à-dire lorsqu'elle se présente par elle-même comme un exposé doctrinal sur les principaux lieux communs de la foi, l'interprète doit s'en tenir à une lecture littérale, celle-ci assumant de manière pour ainsi dire spontanée la fonction didactique dévolue à l'interprétation de l'Écriture. Au contraire, lorsque le passage est obscur, une interprétation allégorique est possible et même requise. Toutefois, cette allégorisation n'est jamais rien d'autre qu'une explicitation des obscurités opérant par un rappel des grands motifs doctrinaux du texte. Avec la conjonction du *locus* et de la *doctrina*, la fonction de cette exégèse topique partout préconisée par Melanchthon se précise donc autour de l'idéal de clarté : l'Écriture est claire dans la mesure même où elle est *en droit* ou *en fait* réductible à l'exposé d'un lieu commun de la foi³⁷³. Que cette clarté soit immédiate, lorsque le texte exhibe au grand jour, et par son insistance thématique, la lumière pédagogique du lieu, ou qu'elle soit médiante, lorsque l'éclaircissement *ex locis* suppose un jeu de renvois intertextuels ne change pas grand-chose à l'affaire : dans tous les cas, le lieu de la clarté brille de mille feux dans le magistère des lieux.

5. *Hyperius : art de lire, art d'interpréter et art de prêcher*

On pourrait lire l'histoire de la première exégèse réformée comme celle de la lente intrication du modèle rhétorico-philologique d'Érasme et du modèle dialectico-doctrinal de Melanchthon. Plus que dans la théorie de l'exégèse, l'influence érasmiennne se signale ici dans la pratique concrète du commentaire biblique : qu'elles soient discutées expressément ou reprises tacitement, les *Annotations* et les *Paraphrases* forment un point de retour constant pour les lecteurs de la première et de la seconde génération de la Réforme. Cette incidence est évidente dans les

³⁷² CR 13, 469-470 : « Semper autem versabitur allegoria in sacris literis, inter locos praecipuos doctrinae Christianae, refertur enim ad regnum Christi, ad poenitentiam, ad gratiam, ad fidem in Christum, ad doctrinam de cruce, ad orationem, ad officia charitati. Nam in his rebus acquiescit mens Christiana, neque restat alia melior doctrina quaerenda. Quare nihil opus est allegoria, ubi Prophetiae claras promissiones de Christo tradunt, aut claras sententias de fide, de poenitentia, de cruce, de officiis charitatis. ». Traduit dans P. Büttgen, « Doctrine et allégorie au début de la Réforme », art. cité, p. 309-310.

³⁷³ *Ibid.*, notamment p. 309-311.

commentaires de Zwingli et Bullinger, où les partis pris allégoriques et le principe contextualiste du *Novum Instrumentum* servent souvent d'instruments polémiques dans la controverse contre Luther ou les anabaptistes³⁷⁴. Dans la polémique sur l'eucharistie, comme dans celle sur le baptême, le double dispositif intellectuel du contexte et de l'allégorie justifie ainsi une même récusation des interprétations littéralistes, soit pour fonder contextuellement la nécessité d'une interprétation symbolique de la Cène, soit pour contrer en son principe le refus catabaptiste de la typologie de la circoncision. Mais l'ascendance humaniste dépasse très largement ce cadre seulement polémique : dans le détail de leur développement, les commentaires néo-testamentaires des deux premiers *Antistès* sont aussi parcourus par une comparaison silencieuse avec les choix concrets de l'exégèse érasmienne. Cette comparaison engage la traduction du Nouveau Testament latin, parfois critiquée, le plus souvent adoptée tacitement ; mais aussi les décisions de l'interprétation elle-même, notamment en rapport avec l'œuvre exégétique des *Paraphrases*.

5.1. L'exégèse rhénane, d'Érasme à Calvin

Au-delà de Zurich, la réception de la méthode érasmienne transite évidemment aussi par l'axe rhénan, de Bâle à Strasbourg, avec les travaux exégétiques de Pelikan, Oecolampade, Capiton ou Bucer³⁷⁵. Dès 1528, ce dernier publie ainsi un commentaire de Jean, où l'ordre de la *lectio* est structuré autour des trois moments de la « paraphrase », des « annotations », et des « observations », modèle de lecture qui survivra ensuite jusqu'aux écrits de Wolfgang Musculus³⁷⁶. À côté de l'herméneutique topique qui domine le modèle wittenbergeois, l'héritage érasmien se remarque à son goût du détail et de la continuité textuelle, dictant le choix de la *lectio continua* face à une pratique de l'exégèse où la brièveté et la contraction doctrinale du texte pouvaient justifier l'émission des versets difficiles ou obscurs³⁷⁷. Dans chaque cas, le rapport formel de la théologie à l'exégèse est toutefois conservé autour de la conviction que le théologien est d'abord un *lecteur de la Bible*. Le sens concret de ce rapport s'infléchit alors selon que la nature du texte sacré soit conçue

³⁷⁴ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 2, §4-5.

³⁷⁵ Voir sur ce point notamment Bernard Roussel, « Une École rhénane d'exégèse », in *Le Temps des Réformes et la Bible*, *op. cit.*, p. 215-234 ; *id.*, « De Strasbourg à Bâle et Zurich : une « école rhénane » d'exégèse (ca. 1525 – ca. 1540) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 68/1 (1988), p. 19-39. Plus largement sur la réception d'Érasme chez les théologiens réformés, on se rapportera aux contributions réunies dans *Érasme et les théologiens réformés. Actes du colloque international de la Maison d'Érasme à Bruxelles-Anderlecht*, éd. E. M. Braekman, Bruxelles, Société d'histoire du protestantisme belge, 2005, et *The Reception of Erasmus in the Early Modern Period*, éd. K. A. Enkel, Leyde, Brill, 2013.

³⁷⁶ Craig S. Farmer, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 219.

³⁷⁷ Timothy J. Wengert, « Philip Melancthon's 1522 *Annotations on Romans* and the Lutheran Origins of Rhetorical Criticism », in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, éd. R. A. Muller et J. L. Thompson, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 131.

comme la série ininterrompue d'une Parole à clarifier, c'est-à-dire aussi à développer, suivant les procédés de l'amplification rhétorique, ou comme la suite finie des lieux à inventorier, et à réduire avec les modes dialectiques de la lexicologie³⁷⁸.

À sa manière, la synthèse des deux modèles s'achève ici dans l'œuvre exégétique de Calvin, qui recombine, suivant une économie inédite, les idéaux wittenbergeois de brièveté et le programme érasmien d'une exégèse continue et philologique³⁷⁹. Dans l'épître dédicatoire du *Commentaire aux Romains*, Melancthon est ainsi loué par deux fois pour sa « clarté » et sa « brièveté »³⁸⁰, contrastant sur ce point avec l'exemple des commentaires bucériens que Calvin juge « trop longs » et « trop difficiles »³⁸¹. Cette *brevitas*, associée elle-même à la clarté et à la simplicité du commentaire, dicte le choix d'une prévalence doctrinale, qui concentre ses effets dans la recherche de l'intention de l'auteur :

Car nous estions tous deux de cest avis, que la principale vertu d'un expositeur consiste en une briefveté facile, et qui n'emporte point d'obscurité. Et de fait, comme ainsi soit que quasi tout son office est comprins en ce seul point, aſçavoir de bien déclarer et descouvrir l'intention de l'auteur lequel il a entrepris d'exposer, d'autant qu'il mène les lecteurs hors d'icelle, d'autant

³⁷⁸ Sur ces deux écoles, voir notamment Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony*, Athens, Ohio University Press, 1983 ; Stephen Burnett, « Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict': Dimensions of the Reformation-Era Discussions of Hebrew Scholarship », in *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and Study of Judaism in Early Modern Europe*, éd. A. P. Coudert et J. S. Shoulson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 181-201.

³⁷⁹ Voir sur ce point Richard A. Muller, « Of Preface, 'Arguments', and Letters to the Reader », in *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 2001, en particulier p. 28-29 ; et *id.*, « *Fontes argumentorum* and *capita doctrinae* », *ibid.*, p. 140-158. Sur le rapport à Melancthon sur ce point : Timothy J. Wengert, « We Will Feat Together in Heaven Forever: The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melancthon », in *Melancthon in Europe: His Work and Influence Beyond Wittenberg*, éd. K. Maag, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 19-44. Sur le rapport à Bucer, cf. Richard Gamble, « *Brevitas et facilitas* : Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic », *Westminster Theological Journal* 47 (1985), p. 1-17. Sur le rapport à Érasme, autour de la méthode du commentaire biblique, voir en outre Kenneth Hagen, « What Did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth-Century Theologians? », in *Théorie et pratique de l'exégèse*, *op. cit.*, p. 13-138. Plus généralement, sur la question de l'exégèse calvinienne, son littéralisme et son rapport à la tradition juive : Raymond A. Blacketer *The School of God. Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy*, Dordrecht, Springer, 2006 ; Derek Thomas, *Calvin's Teaching on Job*, Fearn, Mentor, 2004 ; David Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995 ; G. Sujin Pak, *The Judaizing Calvin. Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*, New York, Oxford University Press, 2010.

³⁸⁰ Outre la citation directement *infra*, voir plus loin : Jean Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 3 : *Sur les Epistres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galates et Éphésiens*, Paris, Ch. Meyrueis et compagnie, 1855, p. 2 : « Car M. Philippe Mélancthon est parvenu à ce qu'il prétendoit, aſçavoir d'esclaircir les points les plus nécessaires. Et si s'estant arrêté à ces principaux points, il a laissé beaucoup d'autres choses qui ne sont pas à mespriser, il n'a pas voulu empescher les autres de s'amuser à les esplucher aussi. » Sur la question, voir Richard Gamble, « *Brevitas et facilitas* », art. cité, p. 1-14.

³⁸¹ J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 3, *op. cit.*, p. 3 : « Bucer est trop long, pour estre leu à la haste par ceux qui sont distraits d'autres occupations : et trop haut pour estre facilement entendu des petis, et de ceux qui ne considèrent pas de si près les choses. Car incontinent qu'il se prend à traiter une matière, quelle que ce soit, la fertilité incroyable d'esprit qu'il ha, luy fournit tant de choses en main, qu'il ne peut s'estaucher et faire fin. »

aussi il s'eslongne de son but, ou pour le moins extravague aucunement hors de ses limites.³⁸²

Si Melanchthon représente sur ce point un modèle herméneutique, Calvin critique toutefois les nombreuses omissions du *Praeceptor germaniae*, et la forme souvent trop topique et discontinue de son commentaire :

Touchant de ceux qui y ont le plus travaillé, je diray ce qu'il m'en semble. M. Philippe Mélanchthon, selon l'excellente doctrine, industrie, et dextérité qu'il a en toutes sciences, a beaucoup esclairci les matières traitées en icelle, par-dessus les autres, lesquels devant luy en avoyent mis quelque chose en lumière. Mais pource que son but a esté (comme il appert) de trailter seulement les points les plus notables : cependant qu'il s'arreste luy tout à cela, de propos délibère il laisse passer beaucoup de choses, lesquelles pourroyent aucunement donner peine à ceux qui ne sont pas des plus grans esprits.³⁸³

Dans la théorie de l'exégèse, cette hésitation des héritages se reflète dans la catégorie du lieu commun, qui apparaît souvent comme un précipité bâtard du genre didascalique des *Elementa* et du recueil érasmien des sentences morales. Cinq ans avant la parution de l'*Ecclesiastes*, Bartholomäus Westheimer publie ainsi à Bâle une *Collectanea communium troporum sacrosanctae Scripturae* (1530)³⁸⁴, dont le deuxième livre propose un index des termes scripturaires qui anticipe celui de la *Clavis*, mais qui renvoie aussi à une méthode topique dont l'héritage évoque d'abord la méthode érasmiennne. Après un premier livre consacré à l'exposé de la doctrine des tropes³⁸⁵, Westheimer délimite ainsi les fins de l'exégèse biblique en circonscrivant l'usage méthodologique des lieux communs : *Scripturae sacrae tractandae ratio*. Ici, le motif topique est encore généraliste et paraît s'accorder aussi bien avec le modèle érasmien des sentences qu'avec le modèle mélanchthonien des thèmes fondamentaux : il s'y agit d'éclairer les passages obscurs à partir des plus clairs, et de restituer le contexte du verset commenté contre les « gloses » et les inventions du « cerveau » humain³⁸⁶. Comme relevé des termes récurrents du canon, l'index des lieux sert alors la collation des parallèles, offrant à l'analogie de la foi l'instrument compilatoire qui en facilite la pratique. Si la forme tabulaire et l'échelle lexicologique évoquent à cet égard la méthode wittenbergeoise, la liste et la fonction concrète des lieux recensés trahissent en même temps la prévalence de l'influence érasmiennne³⁸⁷ : par leur nombre, d'abord

³⁸² *Ibid.*, p. 1.

³⁸³ *Ibid.*, p. 2.

³⁸⁴ Bartholomaeus Westhemerus, *Collectanea communium troporum sacrosanctae Scripturae non aestimandis sudoribus recognita et locupletata, summa tum diligentia, tum iudicio, ex sacrorum Patrum Scriptis, excerpta*, Bâle, T. Wolff, 1530.

³⁸⁵ « De schematibus et tropis », *ibid.*, f. 3^r-42^v.

³⁸⁶ « Si quando literae sacrae dissidere videntur, non adferendum est nostri cerebri aut capitis glossema frivolum, sed clariorem locum alium, illustrandus venit obscurior. », « Scripturae sacrae tractandae ratio », *ibid.*, f. 1^r.

³⁸⁷ Sur cette fonction, voir le paragraphe « troporum usus observandus et necessarius », « Scripturae sacrae tractandae ratio », *ibid.*, f. 1^v-3^r.

– Westheimer en recense plusieurs centaines, qui ne sont pas toutes des entrées de la doctrine au sens strict³⁸⁸ –, mais surtout par leur insistance tropologique ou morale, notamment autour du lexique de la vertu, de la piété et des vices³⁸⁹.

La question des ascendances est du reste compliquée par les évolutions d'Érasme lui-même, qui semble avoir intégré incidemment certaines des tendances esquissées dans les premiers manuels de la rhétorique ou de l'homilétique mélanchthonienne, notamment sur la question spécifique du lieu commun. Au-delà des versions tardives du *De Copia*, cette évolution est significative dans la topique de l'*Ecclesiastes*, qui paraît reprendre pour une part les divisions des *Elementa Rhetorices*, en particulier sur la distinction du lieu disciplinaire et du lieu dialectique³⁹⁰. Au-delà de Wittenberg, le déplacement majeur me paraît toutefois résider dans l'intensification des emprunts à Agricola, régulièrement cité nommément à côté d'Aristote, Themistius, Cicéron, Quintilien ou Boèce³⁹¹. Avec le traité de prédication de 1535, cet héritage culmine à sa manière dans la réhabilitation de la discipline dialectique, dont Érasme reconnaît nettement l'utilité, non sans rappeler les dangers de ses excès scolastiques. De fait, deux notions distinctes de dialectique paraissent ici cohabiter, la première renvoyant à l'acception topique et essentiellement inventive du *De inventione*, la seconde à la sophistique des divisions inutiles, « souci excessif de précision à déchiqeter en mille morceaux des choses qui constituent un tout unifié ou du moins sont reliées entre elles de telle sorte qu'on peut difficilement les séparer »³⁹².

Mais l'influence d'Agricola structure surtout une certaine recomposition des focalisations érasmiennes sur les offices de l'orateur, ordonnant le moment de l'invention à une prévalence réaffirmée de la fonction « didactique de l'art oratoire : un *docere* lui-même subdivisé dans les deux figures de l'exposition et de l'argumentation³⁹³. Évidemment, cette intégration du *De inventione* commande aussi les inflexions de l'*Ecclesiastes* sur la définition et l'usage du concept même de lieu commun, qui fait l'objet d'une réflexion nouvelle, à la fois dans le deuxième livre sur la *methodus docendi*³⁹⁴ et dans le troisième livre sur l'éloquence et la fonction du *flectere*³⁹⁵. Au regard des brèves allusions de la *Methodus* ou des développements plus méthodologiques de la première édition du *De copia*, la notion

³⁸⁸ La fonction d'index tabulaire explique l'inclusion des simples prépositions, qui sont toutefois illustrées dans un contexte strictement scripturaire : voir par exemple l'entrée « ab de », qui ouvre la table, *ibid.*, f. 3^v.

³⁸⁹ L'index s'étire ici sur plus de 300 folios : *ibid.*, f. 3^v-374^r.

³⁹⁰ Desiderius Érasme, *Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri quatuor, opus recens, denuo editum, sed cum indice accuratiorum quam antehac et copiosiore*, Bâle, Froben, 1535, voir ici en particulier p. 265-270, 435-436.

³⁹¹ Voir notamment *ibid.*, p. 436.

³⁹² Cité dans J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1076. Sur l'*Ecclesiastes*, voir aussi Marc Fumaroli, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002, p. 101-115.

³⁹³ Sur leur articulation, voir en particulier D. Érasme, *Ecclesiastes, op. cit.*, p. 367-368.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 232-523.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 524-859.

paraît ici investie d'une plasticité à la fois circonscrite dans sa définition et élargie dans sa fonctionnalité. Avec le deuxième livre sur l'invention, Érasme distingue ainsi quatre sens du mot lieu, qui renvoie aux témoignages consensuels ou célèbres d'une tradition savante, aux expressions qui servent à l'amplification rhétorique, aux thèmes spécifiques des différents genres oratoires et aux lieux dialectiques de la définition et de l'argumentation³⁹⁶.

En particulier, le deuxième et le quatrième sens font l'objet d'une attention prolongée, respectivement dans le troisième livre sur l'*elocutio*³⁹⁷, et dans le développement terminal du deuxième livre sur l'invention des preuves et la méthode de l'enseignement « convaincant »³⁹⁸. La signification proprement rhétorique du lieu commun renvoie alors à l'idée d'un usage ampliatif de certaines « expressions » ou « sentences », qui permettent d'accentuer ou d'atténuer les traits des vices et des vertus, notamment dans les discours moraux, démonstratifs ou judiciaires. Cette amplification opère elle-même suivant l'ordre des mots (hyperbole, gradation, emphase...) ou suivant l'ordre des choses, lorsqu'il s'agit de produire chez l'auditeur une certaine disposition affective, par le rapprochement des circonstances des faits et de personnes³⁹⁹. Cette efficacité passionnelle du discours renvoie évidemment aussi à l'usage des figures, des schémas et des tropes, qui commandent en particulier les différentes déclinaisons du style oratoire (*perspicuitas, evidentia, sublimitas*...) et qui donnent par ailleurs à Érasme l'occasion de synthétiser ses observations des *Annotations* et des *Paraphrases* sur les sources des obscurités de l'Écriture. La typologie de ces obscurités occupe du reste un paragraphe à part, au cœur d'une discussion plus générale sur le sens mystique, qui répète la double opposition au littéralisme et aux allégorisations abusives⁴⁰⁰.

Quant aux lieux dialectiques de l'argumentation, l'*Ecclesiastes* les définit traditionnellement comme des « lieux généraux », propriétés communes à toutes choses en même temps que modes possibles de l'argumentation « nécessaire ou probable »⁴⁰¹. Sur ce point, Érasme revendique expressément l'héritage d'Agricola, « auteur le plus méticuleux de notre siècle » et « homme digne de la gloire immortelle »⁴⁰². De fait, Érasme emprunte au *De inventione* une bonne part de la liste même des lieux inventoriés par la suite : définition, genre, espèce, différence, propre, tout et partie, similitude, opposés, cause et effet, etc.⁴⁰³ Cette typologie s'inscrit en outre dans un programme délibérément agricoléen, où la dialectique renvoie d'abord à la *methodus docendi*, et où l'art de l'argumentation se voit elle-

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 435.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 524-859.

³⁹⁸ Sur la « docendi ratio » : *ibid.*, p. 475-523.

³⁹⁹ Voir sur ce sujet, J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1067.

⁴⁰⁰ Sur ces « circumstantiae rei » : D. Érasme, *Ecclesiastes*, *op. cit.*, p. 418-434.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 435.

⁴⁰² J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1068.

⁴⁰³ *Ibid.*

même subordonnée aux schèmes de l'analyse topique des thèmes. La fonction de l'invention conserve en cela sa généralité épistémique, et toute sa portée argumentative.

5.2. Art de lire et art de prêcher chez Hyperius

C'est dans l'œuvre pédagogique d'Andreas Hyperius que les tendances érasmiennes et mélanchthoniennes sur l'interprétation des Écritures parviennent le plus clairement, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, à une forme de synthèse⁴⁰⁴. En publiant en moins de dix ans, les trois manuels du système de l'art de lire protestant – une homilétique⁴⁰⁵, un traité sur la méthode de la théologie savante⁴⁰⁶, et un manuel de la lecture populaire⁴⁰⁷ – l'œuvre du Réformateur flammand, peut être vue, sans risquer l'exagération, comme la principale source de la *méthode du savoir* protestant, pour le XVII^e siècle tardif. Le nombre des rééditions et des traductions vernaculaires de ces trois manuels suffisent ici à témoigner de l'ampleur de leur transmission directe⁴⁰⁸, sans qu'il soit besoin d'entrer par ailleurs dans la question des emprunts ou des « plagiat » qui purent en assurer une diffusion plus dérivée⁴⁰⁹. Au-delà du contenu intrinsèque des trois traités, je me concentrerai ici sur la manière dont le clivage, ou plutôt la dialectique, du discours populaire et du discours savant infléchit l'idéal de clarté, suivant ici encore la mise en œuvre de la méthode topique des lieux communs. Chez Hyperius, le caractère matriciel de cette distinction du « scolastique » et du « populaire » est à la fois reconnu et thématiqué⁴¹⁰. Il s'exprime en particulier en ouverture du traité *De sacris concionibus*, dont une version française paraîtra à Genève en 1564, sous le titre *Enseignement à bien former les Saintes Prédications*⁴¹¹. Dès le premier chapitre

⁴⁰⁴ Sur l'œuvre rhétorique et exégétique d'Hyperius, voir notamment Ernst Christian Achelis et Eugen Sachsse, « Einleitung », in Andreas Hyperius, *Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius*, éd. E. C. Achelis et C. Sachsse, Berlin, Reuther & Reichard, 1901, p. 3-13 ; Gerhard Krause, *Andreas Hyperius: Leben-Bilder-Schriften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1977 ; Martin Schian, « Welches ist die Bedeutung des Andreas Hyperius für die Wissenschaft der Homiletik und inwiefern haben seine homiletischen Lehren bleibenden Wert für die evangelische Predigt? », *Zeitschrift für praktische Theologie* (1896) ; D. Thouard, « Réflexion sur la constitution de l'herméneutique en discipline », art. cité, p. 37-65.

⁴⁰⁵ A. Hyperius, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari*, *op. cit.*

⁴⁰⁶ A. Hyperius, *De Theologo, seu de ratione studii theologici*, *op. cit.* Voir notamment, à son sujet, *supra*, chap. 4, §7.

⁴⁰⁷ A. Hyperius, *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana*, *op. cit.*

⁴⁰⁸ E. C. Achelis et E. Sachsse, « Einleitung », *loc. cit.*, p. 1-13.

⁴⁰⁹ La question du « plagiat » d'Hyperius s'est posée à la fois du côté catholique, avec le *De recte formando studio theologico* de Villavicencio (voir à ce sujet L. Hell, « Das Plagiat Als Form Interkonfessioneller Begegnung », art. cité, p. 231-244) ; et du côté luthérien, avec la *Clavis* de Flacius (Olivier Fatio, « Hyperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique. », in *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, *op. cit.* p. 362-381).

⁴¹⁰ Voir en particulier, A. Hyperius, *De formandis concionibus*, *op. cit.*, f. 2^r-5^v. Voir à ce sujet, *supra*, §1.

⁴¹¹ Andreas Hyperius, *Enseignement à bien former les saintes predication et sermon ès Eglises du Seigneur : contenant vraye methode d'interpreter et appliquer populairement les saintes*

du premier livre, Hyperius circonscrit ainsi l'objet propre du traité, en l'opposant aux développements plus scolaires du *De theologo* (1556) :

Il n'y a personne qui ne sache qu'il y a deux sortes d'interpréter les saintes Escritures, desquelles usent ceux qui sont excercez en la theologie : l'une scholastique, et l'autre populaire. La première est propre pour les assemblées des personnages savans et des jeunes gens qui suivent les estudes, et qui ont fait quelque avancement és bonnes lettres : la seconde est du tout instituée pour instruire le peuple meslé et des uns et des autres, au milieu duquel il y en a plusieurs qui sont rudes, ignorans et sans lettres. La première est excercée és écoles, esquelles il y a peu de gens : la seconde a son lieu és temples spacieux. La première est restreinte et briefve, se sentant de la solitude et severité des Philosophes : la seconde est desployée, libre et espondue, s'essayant de la lumiere d'art oratoire, et comme tenant le style d'un plaidoyer. En l'autre, il y a plusieurs choses rapportées à la briefveté et simplicité de la Dialectique : en ceste-ci la copie et abondance de la Rhetorique donne grand lustre.⁴¹²

La démarcation des deux genres de la lecture superpose ici au moins trois critères distincts, qui renvoient d'abord à la différence d'un auditoire, « instruit » ou « rude », puis à celle des lieux de l'enseignement, « l'école » et « le temple », enfin à celle de deux styles oratoires, « bref, concis et sérieux » ou « ample et étendu »⁴¹³. Finalement, Hyperius rabat la distinction des deux formes de prédication sur une opposition empruntée au partage des disciplines du *trivium* : au style scholastique répond la dialectique, au style populaire la rhétorique⁴¹⁴.

Toutefois, l'opposition apparente des styles brefs et amples se renverse presque immédiatement dans son contraire : le professeur de théologie doit traiter ses questions de manière détaillée et rigoureuse, son exégèse s'« arrête quasi à chacun mot, estimant qu'il serait mal d'obmettre quelque chose »⁴¹⁵, à l'inverse, le rhéteur peut et doit être bref pour conserver l'attention de l'assemblée. À cette distinction des styles renvoie alors une gradation dans l'exigence de rigueur et de précision : sur ce point, Hyperius annonce clairement avoir « amplement traite ailleurs de la façon scholastique d'interpréter les saintes Escritures », et renvoie donc son lecteur au *De Theologo*⁴¹⁶.

Comment l'idéal de clarté et de simplicité didactiques se décline-t-il alors concrètement suivant cette partition disciplinaire du discours dialectique et du discours rhétorique ? Dans chaque cas, il est notable qu'au-delà de la clarté ou de

Escritures par lieux communs, Genève, J. Crespin, 1564. L'importance de la diffusion de cette traduction dans les milieux de la Réforme francophone, et sa fidélité à la version originale latine, justifieront ici son usage comme source.

⁴¹² *Ibid.*, p. 1-2.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 1. Cette opposition de style entre un commentaire savant bref et concis, et un sermon, abondant et diffus, renvoie en vérité à un modèle effectivement pratiqué par Calvin : voir sur ce point R. A. Muller, « *Fontes argumentorum and capita doctrinae* », art. cité, p. 140-158. Cf. toujours O. Miller, *Calvin et la dynamique de la parole*, op. cit., p. 752-762.

⁴¹⁴ A. Hyperius, *Enseignement à bien former les saintes predication*, op. cit., p. 1-2. Voir nos remarques sur ce point déjà *supra*, §1.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 4-5. Il s'agit d'un renvoi évident au *De theologo* (op. cit.), paru en 1556 à Strasbourg.

la difficulté intrinsèques de l'Écriture, la condition même de la clarification exégétique renvoie à la matrice commune d'un art d'interpréter, envisagée de manière presque rigoureusement identique pour les contextes populaires ou savants. Du reste, cette identité signale moins, chez Hyperius, une redondance de la méthode qu'une conviction profonde sur les fonctions respectives de l'explication vulgaire et de l'explication scolastique. Au fond, le traité homilétique de 1553 témoigne ici d'une relative conservation des rapports d'analogie qui organisaient, chez Melancthon déjà, la partition des deux disciplines du *trivium*. Si la rhétorique sacrée intègre ainsi un relevé des techniques touchant au souci spécifique de l'*elocutio*, suivant le contexte spécifique des prédications publiques, le nœud de l'affaire tient d'abord à un effort de *restitution* de la doctrine, où l'idéal de clarté renvoie bien plus au souci dialectique de la perfection didactique qu'à l'effort rhétorique de convenance ou d'accommodation. Or cet exposé de la doctrine engage les mêmes contraintes selon qu'il se destine à l'édification des fidèles ou à la formation des théologiens : ces contraintes sont d'abord celles des lieux fondamentaux de la doctrine salutaire, et aucune simplification vulgarisatrice ne peut déborder ici le cadre de ce processus spontané d'abréviation dont l'Écriture fixe elle-même les matières et les règles⁴¹⁷. Si le *De concionibus* peut donc justifier son idéal de simplicité en rappelant la vocation populaire des sermons, cette précaution s'énonce pareillement dans le *De theologo* et renvoie au fond à une exigence de brièveté dont le programme est d'abord fixé par la nécessité même de la Parole de Dieu. Dans le cinquième chapitre du premier livre du *De concionibus*, l'exhortation à la simplicité et à l'élimination des spéculations curieuses sont ainsi commandées par un double critère, de clarté d'une part, mais aussi de nécessité doctrinale :

Il faudra voirement expliquer ce lieu, tant y a que ce soit estre sobrement et en peu de paroles, puis apres il la faudra interpreter simplement et clairement et finalement il y faut adjoûter une exhortation tendante a monstrier le droit et vray usage de cette mesme doctrine. Ces trois moyens et raison font qu'on se donne garde qu'il n'y ait point aucunes questions ou disputes superflues et scrupuleuses entre le peuple. Laquelle facon d'enseigner nous devons attribuer au saint Apostre, qui nous l'a monstree. [...] Finalement le prescheur doit eslire une matiere necessaire et obmettre toute matiere superflue, comme le mesme Apostre l'a ordonné. J'entends matiere necessaire tant celle qui convient fort bien et au lieu et au temps, que celle de la quelle les auditeurs ne se peuvent bonnement passer.⁴¹⁸

La suite immédiate de l'extrait témoigne ici encore de la très nette prévalence de la contrainte doctrinale sur la contrainte plus spécifiquement rhétorique. Si, en effet,

⁴¹⁷ Sur l'office du prédicateur, voir en particulier le chapitre 3, « A quelle fin doit tendre le Prescheur Evangelique », in A. Hyperius, *Enseignement à bien former les saintes predication*, *op. cit.*, p. 20-22.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 29-32. Le chapitre 5 inclut également un important développement sur la manière dont il convient de traiter les lieux « difficiles » ou « obscurs », comme celui de la prédestination (*ibid.*).

l'accommodatio « au lieu et au temps » peut imposer au prédicateur une règle de parcimonie dans la lecture des « passages obscurs de l'Écriture » ou dans l'évitement des « questions curieuses », c'est bien d'abord le principe de nécessité qui prévaut dans le choix des thèmes ou des lieux scripturaires à expliquer⁴¹⁹. À cet égard, les matières à retenir sont d'abord celles dont les « auditeurs ne se peuvent bonnement passer »⁴²⁰ : la doctrine de leur salut.

Si Hyperius emprunte donc à *L'Ecclésiastes* une série d'inspirations décisives quant à la méthode de *l'elocutio* homilétique, l'art spécifiquement oratoire de l'adaptation aux auditoires profanes demeure largement secondaire dans la fonction générale de la prédication. Du reste, le souci de l'enseignement de la « saine doctrine » absorbe si bien la technique rhétorique du *delectere* et du *flectere* qu'elle paraît redéfinir ici une notion elle-même essentiellement doctrinale de *l'accommodatio*. Dans le deuxième chapitre du deuxième livre sur l'usage des lieux communs de l'invention⁴²¹, la liste des conseils aux prédicateurs plonge ainsi le précepte initial de l'accommodement aux « capacités des auditeurs » dans une série d'exhortations beaucoup plus nettement adossées aux parti pris confessionnels sur *la sola Scriptura*⁴²² : éviter les « questions curieuses » et se concentrer sur l'exposé « pur » de la doctrine salvifique⁴²³, veiller toujours à présenter une doctrine conforme à l'enseignement des Écritures⁴²⁴, choisir avec discernement la nécessité d'une forme d'exposition brève ou rallongée⁴²⁵, s'en tenir à des références empruntées aux livres canoniques⁴²⁶, se confiner aux « probations » sûres, sans forcer des preuves douteuses, de peur de jeter le discrédit sur les autres arguments proposés⁴²⁷, se limiter, autant que possible aux « probations » tirées du sens littéral du passage commenté⁴²⁸, éviter les interprétations allégoriques des lettres sacrées⁴²⁹, ne pas citer des passages obscurs, de peur d'exposer l'Écriture aux

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 136-170 : « Comment en toutes sortes de sermons on doit observer aucunes choses propres à ceste sorte ou forme : et premierement comment cela se fait en la forme d'enseigner ou endoctriner. »

⁴²² Sur la nécessité de *l'accommodatio*, voir en particulier *ibid.*, p. 160-161.

⁴²³ *Ibid.*, p. 161 : « Quelques auditeurs qu'on ait rencontrez, il ne se faut amuser à traiter les doctrines ou instructions qui ne servent pas de beaucoup à la vraye religion, et desquelles la cognoissance rendra les auditeurs curieux que religieux. »

⁴²⁴ *Ibid.* : « Apres qu'aucun aura choisi quelque doctrine pour la proposer au profit des auditeurs, il faudra qu'il cherche et considere si elle est conforme et bien accordante à la doctrine contenue é livres des Prophetes et Apostres... »

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 162 : « Il prendra conseil s'il faudra traiter la doctrine en beaucoup ou en peu de paroles... »

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 162-163.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 163 : « Or il se faut songneusement garder qu'on s'apperçoive que quelques probations soyent par trop durement torses, ou tirées de trop loin... »

⁴²⁸ *Ibid.* : « Au demeurant la probation qui sera tiré de la simple signification des mots, aura plus de poids. Et certes la verité demande un langage simple : et au reste on n'en peut proposer un plus simple, que quand on prend les mots en leurs sens naturel, sans user d'aucunes figures. »

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 163-164 : « Or il s'ensuit de ce qui a esté dit, que quant aux similitudes, on en doit user sobrement : mais quant aux figures et allegories, on ne les doit prendre que le moins qu'on pourra. »

erreurs d'interprétation⁴³⁰, rappeler le vrai usage de la doctrine⁴³¹, ne poursuivre aucune autre fin que la vérité, etc.⁴³²

Du *De theologo* au *De concionibus*, et malgré une thématization explicite de la séparation des genres populaires et savants, la méthode de l'explication des lettres sacrées permet alors de dégager plusieurs constantes :

1/ *Les compétences savantes* : le théologien savant et le prédicateur populaire partagent d'abord une même formation aux arts profanes. Les deux traités de 1553 et de 1556 insistent pareillement sur l'importance de la maîtrise des « doctrines humaines » : arts libéraux, philosophie et jurisprudence⁴³³. En suivant en partie la tripartition stoïcienne des sciences, la liste plus détaillée du *De theologo* revient en particulier sur l'utilité de la logique⁴³⁴, des mathématiques⁴³⁵, de la physique⁴³⁶, de l'éthique et de la politique⁴³⁷, de l'histoire⁴³⁸, ou des langues anciennes, notamment hébraïques et grecques⁴³⁹. Très traditionnellement, la logique s'identifie ici au *trivium* des arts du discours, et concentre alors l'essentiel du débat sur les limites de l'usage du sens commun en théologie. Sur ce point, la distinction de la dialectique et de la rhétorique reprend une ligne de scansion classique : l'*ars dialectica* embrasse les moments de l'invention et du jugement, la rhétorique y ajoute l'élocution. Dans le *De concionibus*, cette dialectique en vient à être identifiée à la philosophie elle-même, comme « servante et chambrière » de la théologie⁴⁴⁰. En cela, Hyperius confirme que la réhabilitation (ancillaire) de la philosophie concerne d'abord son usage méthodologique et formel.

2/ *Les dispositions spirituelles* : l'invocation érasmiennne de la piété et de la charité chrétiennes se renverse très nettement dans la célébration de l'illumination intérieure du Saint-Esprit, principale condition subjective de l'intelligence des Écritures. Ici encore, le *De theologo* et le *De concionibus* convergent nettement, par-delà les nuances sensibles des fonctions intellectuelles de l'argument spiritualiste. Dans le traité d'homilétique de 1553, le « don de l'Esprit » renvoie ainsi à la question des conditions de compétences de l'enseignement de la doctrine,

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 164-165 : « ...il faut diligemment donner ordre, que nous ne meslions rien en quelque endroit que ce soit, qui à cause de la difficulté, ou obscurité, ou bien pour la façon dure de parler qui y seroit, pourroit estre tiré par gens meschans, ou mesme par les simples ou ignorans ou quelques autres que ce soyent, pour establir quelque fausse opinion. »

⁴³¹ *Ibid.*, p. 165-166.

⁴³² *Ibid.*, p. 166-167.

⁴³³ Pour le *De concionibus* (*op. cit.*), voir en particulier, *ibid.*, p. 147-160.

⁴³⁴ A. Hyperius, *De theologo*, *op. cit.*, chap. 4 : « Quarum artium scientia futuro Theologo sit necessaria : ac primum de ea parte philosophiae, quam appellant Logicen », p. 45-52.

⁴³⁵ Chap. 5 : « De artibus quas mathematicus vocant », *ibid.*, p. 52-55.

⁴³⁶ Chap. 6 : « Quae cognoscenda theologo ex Physice », *ibid.*, p. 55-57.

⁴³⁷ Chap. 7 : « An Ethice, Politice, Oeconomice, Metaphysice, necessariae sint Theologo », *ibid.*, p. 57-64. On s'interrogera sur l'inclusion de la métaphysique dans cette liste des *studiae*, à côté de l'éthique, de l'économique et de la politique.

⁴³⁸ Chap. 8 : « De Historia, Architectonica, Agricultura, atque alijs quibusdam artibus », *ibid.*, p. 64-65.

⁴³⁹ Chap. 9 : « Magnopere pro futuram Theologo cognitionem linguarum, praesertim Hebraicae et Graecae. Ubi et exhortatio ad studium linguae Hebraicae. », *ibid.*, p. 65-68.

⁴⁴⁰ A. Hyperius, *Enseignement à bien former les saintes predication*, *op. cit.*, p. 151.

en contexte pastoral⁴⁴¹. Le débat touche alors au partage des dons naturels, indifféremment innés ou acquis, et des dons surnaturels, dans l'accès au ministère de la prédication⁴⁴². Suivant une évocation de Jr 16, Hyperius y confirme très clairement la prégnance de la grâce divine sur la possession d'un talent seulement profane :

Cependant toutefois il nous faut aiouster cecy, que c'est Dieu qui confere gratuitement par sa bonté l'esprit ou la puissance en preschant : et par continuelles oraisons et prieres on impetre de luy accroissement de ceste mesme faculté et puissance et finalement est entretenue et conservée par un zele ardent de procurer le salut des auditeurs. Quant au premier, il est tout clair et manifeste : Car si Dieu fait ceste grace à aucuns de les elire à ceste charge excellente d'enseigner le peuple en son Eglise, il use aussi tout incontinent de cette liberalité, qu'il les orne de son saint Esprit et de dons nécessaires pour excercer un tel office. Jeremie en justifiant tesmoignage de foi – mesme, quand apres avoir protesté qu'il ne pouvoit parler, comme estant encores enfant, il oit ceste response du Seigneur : Tu iras à toutes les choses ausquelle je t'envoyeray : et tu diras outes les choses lesquelles je t'auray ordonnées et enjointes : voicy, j'ay donné mes paroles saintes en ta bouche, et ce qui s'ensuit.⁴⁴³

Dans le deuxième chapitre du deuxième livre du *De theologo*, l'insistance sur la nécessité de l'illumination spirituelle renvoie plus nettement à la question de l'intelligence herméneutique des lettres sacrées, dans un contexte discursif marqué par le débat sur la clarté et l'obscurité des textes canoniques⁴⁴⁴. L'invocation de la grâce de l'Esprit Saint renvoie alors à l'impossibilité d'une intellection humaine des mystères, suivant la tendance doctrinale qui tend à accentuer l'importance de l'obscurité subjective (peccative) de la Bible⁴⁴⁵.

3/ *Les lieux communs de la doctrine*. Chez Hyperius, le dispositif doctrinal des lieux communs théologiques encadre aussi bien la pratique de la prédication populaire que celle des commentaires savants. Le *De Theologo* consacre ainsi un livre entier, le troisième, au recensement des grands lieux de la théologie, mais surtout à l'exposé de la méthode de leur « collation » à partir des lettres sacrées⁴⁴⁶. Dans le *De Concionibus*, cette notion de *locus* conserve encore une partie de la polysémie qu'elle pouvait revêtir chez Melanchthon ou Érasme : recueil des citations importantes⁴⁴⁷, lieux communs de la dialectique (définition, genre, espèce,

⁴⁴¹ Voir en particulier, chap. 2 : « De quelles choses, il faut que celuy qui a prins la charge d'enseigner en l'Eglise soit muni », *ibid.*, p. 8-20.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 15-16

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁴⁴ A. Hyperius, *De theologo, op. cit.*, en particulier p. 92-98.

⁴⁴⁵ Voir sur ce point, *supra*, chap. 4, en particulier §7.

⁴⁴⁶ A. Hyperius, *De theologo, op. cit.*, p. 425-561. Voir en particulier chap. 2 : « Quod unumquemque sibi privatim suapte industria locos communes colligere oporteat », *ibid.*, p. 439-445. Cf. le deuxième livre du *De concionibus*, entièrement consacré à l'exposé de la méthode des lieux communs : A. Hyperius, *Enseignement à bien former les saintes predication, op. cit.*, p. 130-450.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 87.

cause...)⁴⁴⁸, lieux communs spécifiquement dogmatiques⁴⁴⁹. Pour la pratique pastorale, ces derniers concernent surtout la prédication doctrinale, c'est-à-dire les deux genres de l'enseignement⁴⁵⁰ et de la répréhension⁴⁵¹. Le deuxième livre du traité se concentre alors sur la méthode de l'usage homilétique de ces lieux communs doctrinaux, qui sont clairement identifiés, dès l'entame du deuxième chapitre, aux « articles de foi » de la théologie, et à la tripartition paulinienne de la Révélation suivant les matières de la foi, de la charité et de l'espérance⁴⁵². Une insistance particulière est portée sur la justification des origines scripturaires des *loci communes* : « ces matieres se trouvent bien souvent es saintes Escritures expliquees et declarees par bonne methode et par une façon populaire d'enseigner. »⁴⁵³ Ainsi, si une fonction de clarification est bien reconnue à ces lieux, « par la guide et conduite desquels [l'interprète] puisse inventer, et comme tirer des cachettes obscures en lumière »⁴⁵⁴, cette fonction agit toujours en même temps à l'intérieur même de la Parole de Dieu : *l'Écriture illumine l'Écriture*.

Les outils de la rhétorique guident alors le prédicateur dans le repérage textuel des grands articles de la foi, en particulier autour de la catégorie du « statut de la cause », indifféremment lieu de la doctrine et bref résumé du passage commenté⁴⁵⁵ : « par le lieu commun j'enten ici le point principal ou l'estat, et une certaine proposition qui est sommairement et en brief recueillie de toute la lecture. »⁴⁵⁶ Les modalités concrètes de l'exposition pastorale des lieux théologiques dépendent par la suite du genre du sermon proposé et de la difficulté spécifique du texte⁴⁵⁷. Dans chaque cas, la lecture attentive et littérale demeure la première règle de la prédication :

Quand quelque lecture sacrée se presentera de l'une ou de l'autre forme, il faut necessairement que celui qui a intention de recueillir quelques lieux communs la lise et relise avant que passer plus outre, jusques à ce qu'il ait bien entendule simple sens des paroles. Cela fait, qu'il retoune à espelucher chacun membre, et s'arrétant un bien s peu sur chacun, qu'il pense et medite diligemment en soy-mesme s'il y a quelque chose qui puisse estre tirée des mots de ce

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 141-160.

⁴⁴⁹ Pour une définition du lieu commun « théologique », voir en particulier *ibid.*, p. 170-174.

⁴⁵⁰ Le genre de l'enseignement se définit comme un « traité et confirmation [...], comme quand par arguments tirez des escrits des Prophetes et Apostres on afferme qu'il n'y a qu'un Dieu seul, tout-puissant, bon, clement, iuste, eternel... item, quand la doctrine des trois personnes est expliquée, et des proprietz d'une chacune personne, de l'Eglise, de la Loy, du peché, de l'Évangile... », *ibid.*, p. 46. Voir aussi, plus loin, p. 50-51.

⁴⁵¹ La répréhension est la « destruction ou refutation des fausses doctrines, qui sont mises en avant par les ennemis de la verité, pour decevoir les ignorans. », *ibid.*, p. 46. Une définition complémentaire vient aussi, plus loin, p. 51.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 140. Sur l'usage homilétique de cette tripartition foi-charité-espérance, voir aussi *ibid.*, p. 24-28, 49.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁵⁵ Sur la catégorie de l'« état de la cause », voir en particulier le premier chapitre du deuxième livre, *ibid.*, p. 130-136.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 130-132.

membre, ou pour servir à la doctrine [...], ou à redarguer et refuter les fausses doctrines...⁴⁵⁸

La distinction agricoléenne de l'exposition et de l'argumentation ordonne alors les choix différenciés du développement explicatif du passage cité : parfois, une simple paraphrase suffit, parfois l'exposition doctrinale du thème simple doit procéder suivant l'ordre des questions dialectiques, définition, genre, espèce, partie, contraires etc.⁴⁵⁹

Les différences de l'analyse des thèmes simples et des thèmes composés suivent alors les recommandations de Melanchthon, permettant d'opposer une bonne dialectique, soucieuse d'un développement textuel à la fois fidèle et simplifié, et une mauvaise sophistique, qui permet aussi aux « adversaires » d'« embrouill[er] leurs aguments de syllogismes de Dialectique, et [d']amene[r] leurs probations enflées de paroles, assavoir, parties en cinq, parties en quatre, et autres telles probations bien ornées et parées. »⁴⁶⁰ Autour de cette exhortation à la simplicité, la nécessité de ne pas obscurcir l'explication scripturaire par l'usage de lieux « déplacés » commande l'émergence d'une notion fonctionnelle de « lieux utiles », qui se redéfinissent dans leur opposition à ceux « qui engendrent des questions dangereuses et difficiles, ou des discours entre le peuple, ou qui en quelque sorte mettent des scrupules ou remords és consciences des bons, et qui finalement n'apportent pas beaucoup de profit. »⁴⁶¹ Comme chez Melanchthon, le rapport des lieux communs à l'Écriture fonctionne alors de manière essentiellement circulaire, du texte vers la doctrine et de la doctrine vers le texte. Si, en amont, les lettres sacrées constituent en effet la source dont sont tirés les lieux théologiques, elles constituent aussi, en aval, le principe de leur confirmation : « Que si puis apres nous taschons de munir la doctrine trouvée en cest endroit d'un tesmoignage ou deux de la sainte Escriture, c'est merveille comme tout ira bien : comme ainsi soit que la predication sera non seulement rendue beaucoup plus claire, mais aussi plus riche. »⁴⁶² Ce point explique pourquoi Hyperius pourra recommander, presque indifféremment, le genre de la *lectio continua* et l'exposé topique des articles de la foi.

4/ *La réflexivité méthodologique de l'Écriture.* L'apport spécifique d'Hyperius touche peut-être à ce souci permanent de justifier par la Bible ses prescriptions de méthode. Ce souci répond à un axiome de la réflexivité de l'Écriture, qui dit tout à la fois l'exemplarité oratoire des prophètes et des apôtres – qui sont d'abord des exégètes et des prédicateurs en acte – et la manière plus générale dont la Bible expose elle-même les règles de sa composition. Dans le traité *De Concionibus*, ces règles suivent d'abord du modèle de la prédication

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 327.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 376.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 142.

apostolique, où les formes légitimes de l'exposition de la Parole de Dieu s'illustrent de manière concrète dans l'éloquence sacrée. Ce point explique pourquoi l'appel aux Écritures dans les deux manuels d'Hyperius revêt un accent autant méthodologique que doctrinal : loin de valoir seulement comme principe de confirmation des doctrines exposées dans la prédication, les textes canoniques sont aussi les sources mêmes de la *méthode de la théologie* : manuel tacite, si l'on peut dire, de la bonne rhétorique pastorale. La règle méthodologique paraît alors soumise aux mêmes conditions de vérification que l'article de doctrine : dans chaque cas, l'enseignant doit justifier, par l'Écriture, sa nécessité. Au-delà des règles déjà traditionnelles de la *sola Scriptura* (normativité du sens littéral, refus de l'allégorie, suffisance des passages clairs, usage seulement confirmatif de l'autorité patristique⁴⁶³, etc.) le traité *De concionibus* franchit ainsi un pas dans l'élargissement des fondations scripturaires de la méthode.

a) Sur le plan du style et de la disposition, le principe de parcimonie dans le choix des thèmes du discours, comme les préceptes de la sobriété et de brièveté dans l'explication de l'Écriture suivent d'un modèle illustré par l'apôtre en Rm 9-11 : « Tout sermon doit estre court et bref : puis le langage duquel on use es Sermons, doit estre clair et facile : item il faut bien disposer et ordonner les parties d'iceluy. »⁴⁶⁴ Cette parcimonie paulinienne vaut en particulier pour le traitement des lieux difficiles ou obscurs, comme ceux de la prédestination et de la grâce inconditionnelle⁴⁶⁵.

b) Sur la nécessité de l'accommodation dans l'usage des lieux communs, le *De concionibus* témoigne d'un souci constant d'équilibre entre les exigences, parfois contradictoires, de la brièveté et de la clarté de l'explication⁴⁶⁶. Dans tous les cas, *claritas* et *accommodatio* renvoient à une injonction de conformité au public qui trouve son illustration dans le mot d'ordre énoncé en 1 Co 9 : « S. Paul dit [...] qu'il les a nourri de lait, et non point de viande solide : à savoir, d'autant qu'ils n'estoy et capables de comprendre une doctrine plus haute, comme gens adonnez au gain des biens terriens, et aux commoditez charnelles... »⁴⁶⁷.

c) La division des matières de la doctrine en lieux communs s'ordonne à l'organisation matricielle des trois vertus théologiques, empruntée à 1 Co 13, 13. La foi, l'espérance et la charité valent ainsi comme des *principes de principes* : têtes de chapitres des têtes de chapitres. Au final, Hyperius note alors que tous ces lieux sont « expliquez ouvertement es saintes Escritures, es sermons des Prophetes, de Christ et des Apostres,... »⁴⁶⁸

⁴⁶³ L'opinion des Pères doit être toutefois traitée « avec prudence » et sous le contrôle permanent de la doctrine : *ibid.*, p. 86.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 30-32.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁶⁶ Voir en particulier *ibid.*, p. 184-185.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 191

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

d) Pour la division des formes du discours, les différents genres de la prédication sont ceux que Paul lui-même identifie dans 2 Tm 3 : « Or saint Paul, le plus excellent de tous les prescheurs, afferme que toute la sainte Esriture est utile principalement à cinq choses, assavoir pour enseigner, pour redarguer, pour corriger, pour instruire, et finalement pour consoler. »⁴⁶⁹ Par la suite, Hyperius insiste constamment sur l'idée que ces genres de prédications se retrouvent et s'illustrent dans l'Écriture même, et en particulier dans les épîtres pauliniennes⁴⁷⁰. Plus loin, le *De Concionibus* note encore que cette distinction des genres de la prédication récapitule et assimile les trois genres traditionnels de la rhétorique : judiciaire dans la répréhension et la correction ; délibératif dans l'instruction ; démonstratif dans la doctrine etc.⁴⁷¹

e) Le choix de commencer la prédication par une lecture des Écritures renvoie à une habitude de l'Église ancienne, qui suit, sur ce point, l'exemple apostolique lui-même. Plusieurs principes régissent cette lecture : celui de ne citer que les textes canoniques, de choisir la traduction la plus reçue, de ne rien ajouter au texte, de choisir des extraits brefs...⁴⁷²

f) L'usage de la dialectique dans la prédication renvoie encore à l'imitation des apôtres, et en particulier à la méthode de l'épître aux Romains⁴⁷³. Dans le *De Concionibus*, Hyperius illustre ainsi l'usage exégétique de la dialectique à partir de la série des lieux fondamentaux définis en Rm 1-10. Au-delà de la règle générale de méthode, l'Écriture fournit par ailleurs une analyse concrète de la plupart de ces grands lieux recensés : la dialectisation des lettres sacrées opère donc suivant un principe qui leur est d'abord intrinsèque⁴⁷⁴.

5/ *La connaissance des difficultés des textes canoniques*. Si la dissociation des attributs de la simplicité et de la clarté des Écritures apparaît d'abord comme un produit de la controverse confessionnelle, l'inventaire des difficultés de la Bible s'opère d'abord dans le contexte des traités de méthode. Sur ce point, Hyperius fait encore office de précurseur. Au-delà du *De Concionibus*, dont le cinquième chapitre du premier livre rappelle « comment un passage de l'Écriture obscur doit être exposé »⁴⁷⁵, le relevé de ces obscurités se retrouve surtout dans le *De theologo*, et en particulier dans son deuxième livre, qui propose une table complète de l' « *obscuritas sive haesitatio in lectione sacrorum librorum nascitur* », développée pour chaque point dans un chapitre séparé⁴⁷⁶. Cette table des obscurités s'organise

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 56-58.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 151-159

⁴⁷⁴ Voir *ibid.*, p. 330. Hyperius prend à la suite des exemples tirés notamment de l'épître aux Romains : *ibid.*, p. 332-334.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁷⁶ A. Hyperius, *De Theologo*, *op. cit.*, p. 98-145. Voir sur ce point O. Fatjo, « Hyperius plagé par Flacius », art. cit., p. 366-369.

autour de sept grandes entrées : quatre externes (l'ignorance des arguments, les erreurs des copistes, l'ignorance ou la confusion des *loci*, l'absence de ponctuation⁴⁷⁷) et trois internes (obscurités qui procèdent du mot, du groupe de mots, ou de la phrase⁴⁷⁸). Ces trois dernières font l'objet d'un développement extensif, qui aborde successivement la question des tropes, des figures, des hébraïsmes, des archaïsmes ou des exotismes, des critères d'identification de l'allégorie, et des opacités liées à la difficulté même des mystères divins⁴⁷⁹. Face à l'identification de ces obscurités, le *De Theologo* répète alors une méthode de clarification globalement comparable à la méthode populaire exposée dans le traité *De formandis concionibus*. Cette méthode passe indifféremment par le rappel des conditions spirituelles de l'intelligence des Écritures (invocation de l'assistance du Saint-Esprit)⁴⁸⁰, par la mobilisation d'instruments empruntés à la rhétorique (découverte de l'intention de l'auteur)⁴⁸¹, par l'enquête sur le contexte de la rédaction et l'identification du genre du discours⁴⁸², par l'usage de la dialectique (analyse terminologique, restitution de la forme de l'argument)⁴⁸³, mais aussi par la mobilisation des arts libéraux – notamment histoire, mathématiques et physique⁴⁸⁴, et bien sûr de la théologie elle-même, qui fournit à l'interprète les lieux communs de la doctrine et ainsi la matrice même de l'analogie de la foi⁴⁸⁵.

5.3. Excursus : la *Clavis Scripturae* de Flacius

Le traité *De ratione cognoscendi sacras literas* de Flacius⁴⁸⁶ reprendra une bonne part de cet inventaire des difficultés, en particulier pour ce qui concerne les trois causes internes, liées aux mots, aux groupes de mots, et aux *sententiae*⁴⁸⁷. Au regard de l'ouvrage d'Hyperius, les premiers chapitres de cette méthode, qui constitue le deuxième livre de la *Clavis*, témoignent toutefois d'une sensible accentuation dogmatique de la méthode d'exégèse : au relevé critique des difficultés sémantiques de la Bible, Flacius ajoute ainsi une longue liste de soixante difficultés, qui accorde un rôle important aux obscurités liées à la « malice », à l'« ignorance » ou aux « incompétences » des interprètes⁴⁸⁸. Les « remèdes » de ces difficultés et les

⁴⁷⁷ A. Hyperius, *De Theologo*, op. cit., p. 101.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 102-145.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 92-98.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 425-439.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 51, 148.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 50, 149-150.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 52-65.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 439-445.

⁴⁸⁶ Nous suivrons ici l'édition et la traduction de D. Thouard et P. Büttgen, *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae*, op. cit.

⁴⁸⁷ Pour la discussion touchant à l'ampleur de ce « plagiat », voir les réponses à O. Fatio (« Hyperius plagié par Flacius », art. cité) apportées par D. Thouard, « Flacius, Hyperius et Augustin », art. cité, p. 53-58.

⁴⁸⁸ Voir en particulier M. Flacius, *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae*, op. cit., p. 136 : « 1. Auditor tum indocilis, tum & contemptor talium, non capit ea quae Dei sunt. Multum sane, atque

« règles pour la connaissance » énoncées par la suite intensifient par ailleurs l'importance des expédients « spirituels » ou « doctrinaux » de l'obscurité⁴⁸⁹ : zèle de l'interprète⁴⁹⁰, prière et méditation quotidienne des Saintes Lettres⁴⁹¹, invocation de l'assistance de l'Esprit Saint⁴⁹², connaissance du catéchisme⁴⁹³, maîtrise des lieux communs de la doctrine⁴⁹⁴, certitude du christocentrisme de l'Écriture⁴⁹⁵, renvoi systématique à l'opposition-*princeps* de la Loi et de l'Évangile⁴⁹⁶. Surtout, la brève introduction au paragraphe sur les « causes de difficulté »⁴⁹⁷ opère nettement la disjonction du problème *exégétique* des difficultés de l'Écriture et du problème *dogmatique* ou *polémique* de l'obscurité. Avant tout inventaire, Flacius met ainsi en garde le lecteur contre les « blasphèmes » des adversaires catholiques :

Quand je parle de difficultés, ce ne sont pas celles qu'inventent nos adversaires pour blasphémer complètement la vérité, comme lorsqu'ils disent qu'il n'est pas possible, à propos d'aucun des dogmes nécessaires, de saisir le sens véritable de l'Écriture, et que pour cette raison il faudrait que tout le monde cherche refuge auprès des papes, de leurs conciles et décrets, autant d'interprètes très sûrs, prémunis contre l'erreur et irréfutables, censés interpréter en vertu d'un pouvoir quasi prétorien. Mais le fait est que, par notre faute, la langue et le sens de l'Écriture ne nous sont pas partout aussi accessibles que chez beaucoup d'autres auteurs. Je ne dis pas cela pour donner aux impies l'occasion de calomnier les Écritures saintes ou pour décourager quiconque de leur étude, mais au contraire pour exciter d'autant plus l'ardeur des lecteurs, qui, ayant observé ces difficultés, apprendront d'autant mieux et plus à fond les remèdes que je proposerai.⁴⁹⁸

adeo pene totum in auditore aut discente situm esse [...] 2. Interpretes, qui vel maxime rudibus adiumento ad cognitionem sacri codicis, esse debebant, saepe magis obscurant, quam exponunt Scripturas ; vel inscitia ; vel malitia... »

⁴⁸⁹ « Remedia », *ibid.*, p. 145-147 ; « Regulae cognoscendi sacras literas, ex ipsis desumptae », *ibid.*, p. 147-174.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 145 : « Sit igitur *primum* remedium, primoque loco & summo studio quaerendum, ipsemet unicus omnis boni fons, pater caelestis, trahens nos ad Filium... »

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 146 : « *Quartum* remedium sit, assidua meditatio ac studium legis divinae... » Cf. la douzième règle, *ibid.*, p. 150.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 146 : « *Quintum* remedium est ardens oratio... » Cf. la première *regula*, *ibid.*, p. 147 ; et la troisième, *ibid.*, p. 148.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 145 : « *Secundum* remedium sit, ipsarum rerum quae in Sacris literis tractantur, aliqua catechistica, aut etiam uberior cognitio, a fidis peritisque Christi ministris praebita. » Cf. la quinzième règle, *ibid.*, p. 154-155.

⁴⁹⁴ Voir notamment la dix-septième règle : *ibid.*, p. 155.

⁴⁹⁵ C'est la deuxième *regula* : « Christi munus est, tum nobis aperire Scripturam : tum cor nostrum illuminare, ut intelligat Scripturas... », *ibid.*, p. 147-148. Cf. la neuvième règle, *ibid.*, p. 149.

⁴⁹⁶ C'est la quatorzième règle : *ibid.*, p. 152-154.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 67 : « Causae difficultatis sacrarum literarum ».

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 135-136 : « Dico autem de difficultate non tali, qualem Adversarii, non sine extrema blasphemia veritatis, fingunt : ut impossibile sit, verum ipsius sensum, de omnibus necessariis dogmatibus, percipere : ideoque omnes ad Pontifices, eorumque Concilia ac decreta, tanquam certissimos, errori non obnoxios, ac irrefragabiles interpretes, qui quasi praetoria quadam potestate eas interpretari possint, confugere oporteat : sed quod, nostra culpa, non ubique ita apertus nobis ejus sermo ac sensus videtur, ut in multis aliis scriptoribus. Quae non eo a me dicuntur, ut vel impiis calumniandi Sacras literas occasio detur : vel quisquam ab earum studio absterreatur : sed contra, ut tanto magis diligentia lectorum excitetur ; utque observatis hisce difficultatibus, tanto exactius postea remedia quae proponam perdiscantur. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 67-68.

6. *Entre humanisme et aristotélisme : une standardisation interconfessionnelle des méthodes de l'exégèse ?*

Après les hésitations des débuts de la Réforme, la deuxième moitié du XVII^e siècle semble connaître une relative harmonisation des méthodes de l'exégèse et de la théologie, par-delà les frontières des confessions et des cultures savantes. D'un point de vue strictement intellectuel, cette harmonisation a ses marqueurs propres, avec la standardisation d'un aristotélisme méthodologique et la formalisation d'une dialectique humaniste centrée sur la méthode des lieux communs⁴⁹⁹. Relativement à la polémique sur la clarté des Écritures, elle permet en outre de marquer chronologiquement le point de départ d'une disjonction, par la suite de plus en plus accentuée, entre les versants dogmatique et didactique de l'invocation de la *claritas*. De Cano à Hyperius, et de Flacius à Daneau, les traités de méthode s'organisent alors selon des présuppositions épistémiques souvent comparables, infirmant une revendication d'originalité par ailleurs mise à mal par la récurrence des plagiat et des emprunts inter-confessionnels⁵⁰⁰.

6.1. Uniformisation ou confessionnalisation de la méthode ?

L'évidence de cette unité formelle a certes été longuement masquée, aussi bien par l'absence d'études comparatives de grande ampleur que par la conviction, souvent diffuse, suivant laquelle le raidissement et la surenchère des polémiques auraient dû imposer une nécessaire spécificité confessionnelle dans la forme même de l'enseignement de la théologie⁵⁰¹. Une bonne part de ces intuitions tire sa vraisemblance des déclarations des acteurs eux-mêmes, et notamment des mises en scènes de leurs irréductibilités, dans des controverses parfois explicitement méthodologiques, comme celle qui oppose le luthérien Hunnius au réformé Pareus

⁴⁹⁹ Sur Vermigli, voir notamment Luca Baschera, « Aristotle and Scholasticism », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, *op. cit.*, p. 117-132 ; Max Engammare, « Humanism, Hebraism and Scriptural Hermeneutics », *ibid.*, p. 161-174 ; sur Zanchi : Stefan Lindholm, *Jerome Zanchi (1516-1590) and the Analysis of Reformed Scholastic Christology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016 ; sur Lambert Daneau : C. Strom, *Ethik im frühen Calvinismus*, *op. cit.*, en particulier ici p. 79-194, ; O. Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, *op. cit.* ; sur Antoine de Chandieu : Theodore van Raalte, *Antoine de Chandieu. The Silver Horn of Geneva's Reformed Triumvirate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2018 ; Donald Sinnema, « Antoine de Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580) », in *Later Calvinism. International Perspectives*, éd. W. Fred Graham, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1994 ; Ueli Zahnd, « Das trojanische Pferd der Scholastik. Antoine de Chandieu († 1591) über Sophistereien, Syllogistik – und Rhetorik », in *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, éd. *id.*, Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 2017, p. 247-279.

⁵⁰⁰ Voir plus haut, note 71.

⁵⁰¹ Voir par exemple Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony*, *op. cit.* ; Stephen Burnett, « Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict' », art. cité, p. 181-201.

à la suite de la publication du *Calvinus Iudaizans* en 1593⁵⁰². Mettre en lumière l'harmonisation transconfessionnelle des méthodes de la théologie savante dans le dernier seizième siècle suppose alors de déconstruire au préalable deux grands motifs formels, ordinairement associés au marquage supposé des pédagogies du calvinisme, du luthéranisme ou du catholicisme romain.

1/ *Exégèse grammaticale et exégèse doctrinale* : l'opposition d'une méthode grammaticale ou philologique et d'une méthode doctrinale ou topique résumerait les divergences des confessions réformées et luthériennes, dans leurs rapports respectifs à l'exégèse savante⁵⁰³. Ainsi, la tradition réformée, peut-être du fait de l'héritage continué de la méthode érasmienne le long de l'axe rhénan, aurait plus spontanément incliné aux commentaires grammaticaux, fidèles à l'exhaustivité de la *lectio continua*, hostiles aux interprétations typologiques de l'Ancien Testament, et soucieux de s'en tenir, dans la restitution de la vérité biblique, au sens littéral du texte⁵⁰⁴. Cette méthode philologique définirait alors une forme de littéralisme souple, attentive au contexte du discours, à l'identification de ses figures naturelles, à ses circonstances historiques, et aux intentions spécifiques de son auteur, suivant notamment les méthodes rhétoriques préconisées, dès 1516, par l'auteur de la *Methodus*. Au contraire, dans le luthéranisme, aurait prévalu une exégèse plus doctrinale, apparemment littéraliste, mais en fait surtout ordonnée à l'application des lieux communs et notamment à l'opposition-*princeps* de la Loi et de l'Évangile, commande ultime du christocentrisme et point d'application privilégié des interprétations typologiques de l'Ancien Testament⁵⁰⁵.

Dans le miroir de la controverse, cette différence des méthodes de l'exégèse s'est cristallisée dans les attaques du *Calvinus Iudaizans*, et dans les répliques successives que lui opposera David Pareus jusqu'en 1598⁵⁰⁶. La critique d'Hunnius porte au départ sur les seuls commentaires vétero-testamentaires de Calvin : le luthérien y accuse un excès de littéralisme, qui forcerait une judaïsation de la

⁵⁰² Voir sur ce point : G. S. Pak, *The Judaizing Calvin*, *op. cit.* ; Benjamin R. Merkle, *Defending the Trinity in the Palatinate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 20-24.

⁵⁰³ Voir notamment ici G. S. Pak, *The Judaizing Calvin*, *op. cit.*, 125, qui voyait dans la différence des méthodes wittenbergeoise et bâloise l'effet d'une confessionnalisation de l'exégèse. Sur cette question, voir les remarques critiques de B. R. Merkle, *Defending the trinity in the Palatinate*, *op. cit.*, notamment p. 24.

⁵⁰⁴ J. Friedman, *The Most Ancient Testimony*, *op. cit.*, p. 127-135 ; S. Burnett, « Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict' », art. cité, p. 181-201 ; G. S. Pak, *The Judaizing Calvin*, *op. cit.*, p. 125-131

⁵⁰⁵ Chez Flacius, voir sur ce point P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, notamment p. 195-199.

⁵⁰⁶ Le chef d'accusation provient d'un théologien luthérien, dénonçant la « judaïsation » réformée de l'exégèse de l'Ancien Testament à l'appui d'une étude des commentaires de Calvin : Aegidius Hunnius, *Calvinus Iudaizans*, Wittenberg, s. n., 1593. Voir à ce sujet : G. S. Pak, *The Judaizing Calvin*, *op. cit.*, p. 125-131 ; Benoît Girardin, *Rhétorique et théologique. Calvin, le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 55-56 ; et *infra*, chap. 6, §5 ; chap. 8, §4. Plus largement, sur Aegidius Hunnius, cf. Markus Matthias, *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550-1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

lecture de l'Ancien Testament et favoriserait *in fine* les théologies antitrinitaires⁵⁰⁷. La controverse ultérieure avec Pareus élargit alors la portée de l'accusation, jusqu'à reconstruire dans l'abstrait une véritable identité confessionnelle des méthodes de l'interprétation⁵⁰⁸. Au tournant du siècle, cette controverse se prolongera avec le débat interconfessionnel sur le supposé rationalisme calviniste et sur l'usage de la philosophie en théologie autour de la question de la double vérité⁵⁰⁹.

Plus qu'une confessionnalisation de l'exégèse, la polémique entre Hunnius et Pareus me paraît toutefois témoigner davantage d'une rupture d'époque. C'est contre l'interprétation grammaticale et littéraliste de Calvin qu'Hunnius prend la plume au départ, bien plus que contre une tendance qui serait constitutive de l'exégèse réformée *en général*⁵¹⁰. Avec la troisième génération des Réformateurs, le monde réformé s'était lui-même converti à une exégèse très largement topique et doctrinale, proche de celle pratiquée dès les années 1520 par Melancthon. Les commentaires de Pierre Martyr Vermigli et de Jérôme Zanchi⁵¹¹, ou les traités de méthode de Lambert Daneau et Antoin de Chandieu révèlent de ce point de vue un virage méthodologique qui franchit nettement les frontières des confessions⁵¹². Le constat appelle sur ce point une conclusion plus large : la première orthodoxie réformée marque, pour la pratique de l'exégèse, un très net reflux de l'héritage érasmien⁵¹³.

2/ *Ramisme et aristotélisme*. L'opposition de la dialectique ramiste et de la logique aristotélicienne aurait quant à elle défini la forme méthodologique de l'opposition confessionnelle entre Rome et le protestantisme, notamment calviniste⁵¹⁴. Avec la méthode de la *Grammatica* (1572)⁵¹⁵, les théologiens réformés auraient ainsi découvert une prise didactique pour asseoir *methodice* leur opposition à l'aristotélisation de la théologie, notamment en Angleterre ou dans le

⁵⁰⁷ B. R. Merkle, *Defending the Trinity in the Palatinate*, *op. cit.*, p. 24-26.

⁵⁰⁸ G. S. Pak, *The Judaizing Calvin*, *op. cit.*, p. 125-131.

⁵⁰⁹ Voir sur ce point *infra*, chap. 8, §4.

⁵¹⁰ B. R. Merkle, *Defending the Trinity in the Palatinate*, *op. cit.*, p. 24-26.

⁵¹¹ Zanchi ou Vermigli admettent bien davantage que Calvin l'usage de la typologie. Ainsi, le *De Tribus Elohim* tire du texte de l'AT exactement les mêmes « lieux » trinitaires que ceux qu'Hunnius relèvera contre Calvin : voir à ce sujet *ibid.*, p. 88-117.

⁵¹² O. Fatio, *Méthode et théologie*, *op. cit.*, p. 32-43 ; C. Strom, *Ethik im frühen Calvinismus*, *op. cit.*, p. 91-101, 159-166 ; T. van Raalte, *Antoine de Chandieu*, *op. cit.*, p. 149-295.

⁵¹³ Sur la coexistence des méthodes « grammaticales » et « théologiques » de l'exégèse *au sein même* de la confession réformée, voir, pour le cas particulier de la doctrine trinitaire : B. R. Merkle, *Defending the Trinity in the Palatinate*, *op. cit.*, en particulier la conclusion, p. 193-199.

⁵¹⁴ Wilhelm H. Neuser, « Dogma und Bekenntnis in der Reformation », in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. 2 : *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 311-347.

⁵¹⁵ Sur Pierre de la Ramée lui-même, voir notamment W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, p. 171-294 ; André Robinet, *Pierre de la Ramée*, Paris, Vrin, 1986, et le volume *Autour de Ramus : texte, thèse, commentaire*, éd. K. Meerhoff et J.-C. Moisan, Québec, Nuit blanche, 1997. Pour sa réception : *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, éd. M. Feingold, J. S. Freedman, W. Rother, Bâle, Schwabe, 2001.

Nord de l'Europe continentale⁵¹⁶. La généralisation de cette méthode aurait en outre donné une forme définitive aux exigences de simplicité et de brièveté qui parcouraient effectivement les commentaires réformés avant même l'introduction du ramisme dans les universités réformées. Et de fait, chez Whitaker, Ames, Perkins, Alsted ou Polanus, l'articulation de l'exégèse, et même de la théologie systématique, à l'art ramiste de la *divisio* confère une évidente limpidité au style d'une écriture qui se revendique du modèle même de la Parole de Dieu⁵¹⁷.

Si l'importance de cette réception du ramisme dans le monde réformé peut difficilement être sous-estimée, il paraît pourtant difficile d'en faire un véritable marqueur méthodologique de la spécificité des confessions. Il en va là d'au moins quatre raisons essentielles :

a/ le ramisme ne s'est jamais imposé de manière unilatérale dans la confession réformée comme l'unique méthode autorisée. De fait, de nombreux foyers de résistance au ramisme sont attestés dans les universités calvinistes, et notamment à Genève, où Théodore de Bèze le critique de manière à la fois récurrente et explicite⁵¹⁸ ; mais aussi à Heidelberg, où malgré sa bonne réception ultérieure, il est d'abord rejeté par Zacharias Ursinus ou Fortunatus Crellius⁵¹⁹.

b/ Le ramisme n'a jamais été opposé de manière unilatérale à l'aristotélisme comme une *méthode concurrente* de la théologie : le plus fréquent était en vérité la coexistence et la synthèse du ramisme et de l'aristotélisme méthodologique, lequel se limitait lui-même à l'usage argumentatif de la syllogistique et de la forme

⁵¹⁶ W. H. Neuser, « Dogma und Bekenntnis in der Reformation », art. cité, p. 311-347 ; Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames*, Urbana, University of Illinois Press, 1997, p. 127-152.

⁵¹⁷ Sur la réception du ramisme en Angleterre, voir notamment les contributions réunies dans *Ramus, Pedagogy and the Liberal Arts. Ramism in Britain and the Wider World*, éd. E. A. Wilson, S. J. Reid, Abingdon, Routledge, 2018. Voir aussi Donald McKim, *Ramism in William Perkin's Theology*, New York, Peter Lang, 1987 ; Keith L. Sprunger, « Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology », *The Harvard Theological Review* 59/2 (1966), p. 133-151. Sur Polanus, cf. Byung Soo Han, *Symphonia Catholica: The Merger of Patristic and Contemporary Sources in the Theological Method of Amandus Polanus (1561-1610)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

⁵¹⁸ W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue, op. cit.*, p. 27-28.

⁵¹⁹ Sur la réception de Pierre de la Ramée à Heidelberg et dans la théologie réformée ouest-allemande, voir en particulier Christoph Strohm, « Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1110 (1999), p. 352-371. Cf. aussi : Howard Hotson, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2007, notamment p. 3-167 ; Joseph S. Freedman, « Ramus and the Use of Ramus at Heidelberg within the Context of Schools and Universities in Central Europe, 1572-1622 », in *Späthumanismus und reformierte Konfession*, éd. id., C. Strohm et H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 93-126 ; Kees Meerhoff, « Bartholomew Keckermann and the anti-Ramist Tradition at Heidelberg », *ibid.*, p. 169-207. Plus largement, sur la diffusion du ramisme et de la méthode des *loci communes* dans le monde réformé, voir aussi Irena Backus, « *Loci communes* and the Role of Ramism in the European Diffusion of Calvin's Reformation », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2010), p. 233-249. Avant le développement d'une philosophie globalement « eclectique » avec Bartholomaeus Keckermann, David Pareus, ou Otto Casmann, la première génération des Réformateurs palatins avaient rédigés des traités nettement anti-ramistes, notamment : Zacharias Ursinus, *Organi Aristotelei libri quinque priores*, Neustadt, Harnisch, 1586 ; Fortunatus Crellius, *Introductio in logicam Aristotelis ordine Aristotelico conscripta*, Neustadt, Harnisch, 1581. Cf. sur le cas de Zanchi, et l'adoption précoce du ramisme dans sa théologie, *infra*, chap. 7, §4.

d'analyse des *themata* par les quatre causes (efficiente, formelle, matérielle et finale)⁵²⁰.

c/ La réception théologique du ramisme est relativement tardive, et n'a pas lieu, en tout état de cause, avant la fin du XVII^e siècle. À cette date, l'aristotélisme est déjà bien implanté dans la méthode de la théologie et de l'exégèse protestantes⁵²¹.

d/ D'un point de vue plus intrinsèque, il convient en outre de nuancer l'idée d'après laquelle cette méthode même de la dialectique ramiste aurait constitué une véritable rupture au regard des pratiques qui commandaient alors l'organisation discursive de la théologie savante. Les choix didactiques de la *Grammatica* témoignent en effet d'une continuité évidente, non seulement avec la méthode préconisée par Melanchthon mais aussi, plus en amont, avec Agricola⁵²². Si le ramisme a donc pu concentrer un temps des revendications stratégiques de spécificité, il est fort douteux qu'il ait constitué en lui-même une révolution de méthode.

Contre les automatismes explicatifs induits par une interprétation un peu trop rigide du fait confessionnel, la deuxième moitié du XVII^e siècle apparaît en fait comme l'occasion d'une relative uniformisation de la méthode. Celle-ci s'opère autour de quelques grands marqueurs, qui, presque sans exception, se confirment partout, de Salamanque à Cambridge, et de Wittenberg à Genève, autour d'une certaine synthèse de l'aristotélisme méthodologique et d'une généralisation des acquis de la dialectique humaniste.

6.2. L'intensification de l'aristotélisme méthodologique

Aristote n'a pas disparu de l'université protestante avec les mises en gardes inaugurales de Luther : le constat est connu, et renvoie à une exigence qui paraît suivre, dans les premières décennies de la Réforme, la nécessité même d'une réorganisation universitaire du savoir⁵²³. Pour l'essentiel, l'aristotélisation s'accélère alors dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, aussi bien dans le monde réformé que luthérien, y compris, et malgré quelques résistances, dans les cercles gnésio-luthériens. On peut y repérer principalement trois points d'entrée :

⁵²⁰ Voir sur ce point H. Hotson, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications*, *op. cit.*, p. 101-151 ; Christoph Strohm, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », art. cité, p. 97-99 ; *id.*, « Theologie und Zeitgeist », art. cité, p. 352-371.

⁵²¹ *Ibid.* Pour la chronologie de la réception, voir notamment H. Hotson, *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications*, *op. cit.*, p. 101-126.

⁵²² Sur ce point, voir encore W. J. Ong, *Ramus. Method, and the Decay of Dialogue*, *op. cit.*, et notamment l'ensemble de la première partie p. 53-170, qui retrace le « background » de la dialectique de Ramée, notamment du point de vue des influences d'Agricola et de Melanchthon. En 1604, Otto Casmann, professeur de philosophie à Heidelberg, pourra ainsi publier une logique qui porte précisément le nom de *Logicae Rameae & Melanchthonianae collatio et exegesis* (Hanovre, Antonium, 1604).

⁵²³ Sur les aspects précoces de cette réorganisation dans le luthéranisme, voir de nouveau *supra*, chap. 2, §6.

1/ La *sylogistique* : en 1550, toutes les théories de l'argumentation sont, d'une manière ou d'une autre, des théories du syllogisme. En ce sens, les manuels de dialectique empruntent évidemment aux deux *Analytiques* leur définition de la démonstration, et leur inventaire des types de syllogismes parfaits. Dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, la nouveauté tient toutefois à la fonction exégétique confiée à cette sylogistique, notamment du point de vue des inflexions qu'elle charrie quant à la définition des critères de la certitude interprétative. D'Hyperius⁵²⁴ à Zanchi⁵²⁵, et de Flacius⁵²⁶ à Daneau ou Chandieu⁵²⁷, la réduction de l'Écriture à ses syllogismes implicites apparaît en effet comme la visée ultime de la *méthode de clarification*. Elle donne forme en particulier à la progressive dialectisation de la notion de *scopus* ou de *summa*, qui désigne un processus de contraction argumentative à la fois propre au texte et répétable, de l'extérieur, par l'interprète⁵²⁸. À côté de l'analogie de la foi, de la collation des parallèles ou de l'identification des *loci*, la méthode de la réduction sylogistique s'impose alors comme une règle d'exégèse à part entière⁵²⁹. Cette méthode concerne à la fois la découverte de l'intention des passages particuliers, et notamment des passages dont l'argumentation paraît obscure ou inévidente, et le *scopus* de la Bible en général⁵³⁰. Elle permet en outre d'assumer une fonction réfutative, lorsqu'il s'agit de rendre évidentes les formes d'argumentations sophistiquées des adversaires confessionnels. Contrairement à ce que pourraient laisser penser les termes de la dispute du colloque de Montbéliard entre Théodore de Bèze et Jacob Andreae, le luthéranisme n'est pas toujours en retrait de cette réduction sylogistique de l'argumentation théologique. Chez Flacius, la recherche du *scopus Scripturae* en vient ainsi à s'identifier à la découverte des deux syllogismes matriciels de l'Écriture :

Il est utile de présenter brièvement aux élèves un argument ou une somme de tout le texte à connaître. La somme de l'Écriture, donc, ce sont les deux syllogismes suivants. Le premier et suprême syllogisme est celui de l'Ancien Testament : *Tout ce que Dieu dit est vrai*. Cela se passe de preuve : c'est en effet le premier principe de toute la théologie, celui qui prévaut à bon droit auprès de toute créature. *Ce que nous disons* (affirment Moïse et les Prophètes), *c'est ce que Dieu dit, et c'est à travers nous qu'il s'est exprimé. Donc ce que nous disons et écrivons, que ce soit sur la création, la chute, la bénédiction de la semence ou le Messie, tout cela est très vrai*. [...] Poursuivons : le Nouveau Testament, sous ce syllogisme des Prophètes dont

⁵²⁴ Voir ici, *supra*, *op. cit.*, chap. 4, §6.

⁵²⁵ Voir sur ce point Jack B. Rogers et Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible. An Historical Approach*, Eugene, Wipf and Stock, 1979, p. 156-157.

⁵²⁶ Sur Flacius, voir notamment P. Büttgen et D. Thouard, « Introduction analytique », *loc. cit.*, p. 27-58.

⁵²⁷ O. Fatio, *Méthode et théologie*, *op. cit.*, p. 36-43.

⁵²⁸ P. Büttgen et D. Thouard, « Introduction analytique », *loc. cit.*, p. 27-58 ; P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 196-199.

⁵²⁹ P. Büttgen et D. Thouard, « Introduction analytique », *loc. cit.*, p. 34-35. Voir aussi, chez Chandieu, T. van Raalte, *Antoine de Chandieu. The Silver Horn of Geneva's Reformed Triumvirate*, *op. cit.*, p. 205-238.

⁵³⁰ P. Büttgen et D. Thouard, « Introduction analytique », *loc. cit.*, p. 34-35.

il récolte pour ainsi dire la semence, forme et construit un autre syllogisme, prenant pour majeure la conclusion du premier, comme cela se fait dans les prosyllogismes et postsyllogismes : *Tout ce que l'Ancien Testament ou le Prophètes ont prédit sur le Messie et autres sujets, tout cela est très vrai ; autrement dit, la description du Messie par les Prophètes est très vraie. Or notre Jésus est en tous points une personne du genre de celle que les Prophètes dépeignent sous les traits du Messie...*⁵³¹

2/ *L'analyse par les quatre causes.* L'aristotélisation de la méthode de la théologie savante a principalement transité, dans le protestantisme, par les manuels dialectiques et rhétoriques de Philippe Melanchthon, parfois aussi par l'intermédiaire du strasbourgeois Johann Sturm⁵³². Dans la première orthodoxie, cette aristotélisation opère notamment par la généralisation de la méthode de l'analyse des quatre causes, qui concerne au premier chef la théologie systématique, et donc l'exposé des lieux communs, mais dont la pratique se retrouve aussi, de manière plus diffuse, dans l'écriture même des commentaires. Qu'ils soient découverts dans le texte ou analysés *a priori*, les grands thèmes de la doctrine chrétienne sont ainsi résolus suivant leur cause efficiente, leur cause finale, leur cause matérielle, et leur cause formelle, cette succession résumant parfois l'intégralité même du processus analytique⁵³³. Cette insistance se retrouve notamment dans la méthode exégétique mise en œuvre par Pierre Martyr Vermigli, et, peu de temps après, par Girolamo Zanchi à Heidelberg et Neustadt⁵³⁴. Le cadre de la quadruple causalité informe alors l'économie même de l'exposé de la doctrine, organisant notamment les enchaînements thématiques d'un *locus* à un *autre*, suivant la transition de l'origine à la fin, ou de la matière à la forme. Nous aurons l'occasion de revenir plus bas sur les modalités concrètes de cette méthode causale, avec l'exemple des sommes de la première orthodoxie protestante⁵³⁵.

3/ *La distinction de l'usage matériel et de l'usage formel de l'aristotélisme.* La deuxième moitié du XVII^e siècle marque surtout la formalisation définitive de la distinction entre un usage matériel (ou doctrinal) et un usage formel (ou méthodologique) d'Aristote. Si cette distinction renvoie évidemment aux

⁵³¹ M. Flacius, *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae, op. cit.*, p. 150 : « Utile est, argumentum aut summam totius scripti cognoscendi breviter discentibus proponi. Summa ergo Scripturae sunt hi duo syllogismi. Primus & supremus syllogismus veteris Testamenti hic est : *Quicquid Deus dicit, est verum.* Quod probatione non indiget : est enim primum principium totius Theologiae, apud omnem creaturam merito valens. *Nostra* (inquit Moyses et Prophetarum) *dicta sunt Dei dicta, & per nos ille loquutus est : Igitur nostra dicta et scripta, sive de creatione ac Lapsu, sive de benedicto semine aut Meschia, sunt verissima.* [...] Porro novum Testamentum sub hoc Prophetarum syllogismo, hanc veluti eorum sementem demetens, struit, & concludit alterum syllogismum : sumpta illius conclusionem pro sua Majore, ut in prosyllogismis & postsyllogismis fieri assolet : *Quicquid vetus Testamentum, aut Prophetarum praedixerunt de Meschia, & aliis rebus, id est verissimum : seu, Descriptio Meschiae a prophetis facta est verissima. Noster autem Jesus prorsus talis persona est, ut a Prophetis Meschias depingitur...* » Trad. fr : *ibid.*, p. 88.

⁵³² O. Fatio, *Méthode et théologie, op. cit.*, p. 36-41.

⁵³³ Voir ici *infra*, chap. 7, §3-4.

⁵³⁴ Voir sur ce point N. Scott Amos, « Exegesis and Theological Method », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli, op. cit.*, p. 175-194. Cf. *infra*, chap. 7, §4.

⁵³⁵ Voir *infra*, chap. 7, notamment §4-5.

commentaires du prologue aux *Sentences* de la théologie médiévale, elle remonte aussi, dans le protestantisme, à Luther lui-même, qui l'associait implicitement au partage des livres utiles, avec le programme d'études esquissé dans son traité *À la Noblesse chrétienne de la Nation Allemande*⁵³⁶. Toutefois, ce n'est que dans la deuxième moitié du XVI^e siècle que cette distinction sera pleinement explicitée, autour d'une réflexion renouvelée sur le thème traditionnel de la fonction ancillaire de la philosophie⁵³⁷. Bien souvent, cette philosophie demeure alors identifiée à la seule dialectique, laquelle se trouve en même temps étendue au tout de l'*Organon* aristotélicien. Par là, la réaffirmation du partage entre Révélation et sens commun, et l'évidence d'une impossible déductibilité rationnelle de la doctrine céleste donne forme à ce confinement méthodologique d'Aristote, autour d'un usage résolument fonctionnel et propédeutique. Cette légitimation minimale du Stagirite se retrouve chez Daneau, chez Bèze ou chez Zanchi, avec une même insistance sur la distinction de la matière et de la forme de la théologie⁵³⁸. Quels que puissent être les développements contemporains de la théologie naturelle dans les *loci de Deo* ou dans la discussion du thème de la prédestination, l'extension ultérieure du droit de cité philosophique à la métaphysique elle-même ne remettra jamais en cause le principe fondamental de ce partage – tel, en tout cas, qu'il est discuté explicitement dans les prolégomènes⁵³⁹.

Il est remarquable sur ce point qu'une scansion exactement similaire se retrouve aussi de l'autre côté du grand clivage confessionnel, en particulier dans le principal traité de méthode du catholicisme post-tridentin : les *Loci theologici* de Melchor Cano (1563)⁵⁴⁰. L'ouvrage, dans ses neuvième et dixième livres, revient sur la question du statut théologique de l'argumentation rationnelle et des emprunts à la philosophie profane à la suite de l'examen des apports des traditions sacrées : conciles, Pères de l'Église, et docteurs de l'« École »⁵⁴¹. Or, de Salamanque au

⁵³⁶ Voir ici P. Büttgen, « Aristote et Luther : combien de retours ? », *loc. cit.*, p. 57-58.

⁵³⁷ Voir ici, *infra*, chap. 7, §4, chap. 8, §3.

⁵³⁸ O. Fatio, *Méthode et théologie*, *op. cit.*, p. 38-39

⁵³⁹ Voir sur la question, *infra*, chap. 8, §3.

⁵⁴⁰ Melchor Cano, *De Locis Theologicis Libri duodecim*, Salamanque, Gastius, 1563. Sur la théologie de Cano, voir notamment Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca. La Renovación de la Teología en el siglo XV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000 ; Jacob Schmutz, « Melchor Cano. La philosophie comme lieu théologique », *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, éd. J.-C. Bardout, Paris, Cerf, 2010, p. 117-128 ; B. Sesboüé, « Écriture, traditions et dogmes au concile de Trente », art. cité, p. 165-173.

⁵⁴¹ « De Octavo Loco, qui rationis naturalis argumenta continet, Liber Nonus », in M. Cano, *De Loci Theologicis*, *op. cit.*, p. 287-304 ; « De Philosophorum naturam ducem sequentium auctoritate, quae nono loco posita est, Liber Decimus », *ibid.*, p. 305-317. Après l'Écriture, la tradition apostolique et l'Église catholique, les conciles constituent le quatrième lieu, soit la quatrième source d'autorité, de la théologie : « De auctoritate Conciliorum, quae quarto loco est posita. Liber Quintus », *ibid.*, p. 163-208. Le cinquième lieu est celui de l'Église romaine – comme instanciation « historique » de l'Église catholique décrite dans le troisième *locus* : « De Ecclesiae Romanae auctoritate, quae quinto loco continetur, Liber Sextus », *ibid.*, p. 209-241. Le sixième lieu est celui des *sancti* – il s'agit plus précisément des Pères : « De Sanctorum auctoritate, quae sexto loco continetur, Liber septimus », *ibid.*, p. 242-264. Le septième lieu est celui des « docteurs scolastiques » : « De auctoritate Doctorum Scholasticorum, quae septimo loco posita est, Liber Octavus », *ibid.*, p. 265-286.

monde protestant, le système des présupposés de l'aristotélisme en théologie paraît largement inchangé : identification latente de la philosophie à la dialectique⁵⁴², et de la dialectique à l'*Organon*, insistance sur l'usage fonctionnel et méthodologique de la philosophie du Stagirite, mise en garde contre les tentations d'une hyper-rationalisation de la science sacrée etc.⁵⁴³

6.3. La généralisation de la dialectique humaniste

Mais les *Loci theologici* de Cano témoignent surtout de la généralisation transconfessionnelle de la dialectique humaniste dans la deuxième moitié du seizième siècle, autour notamment de la méthode agricoléenne des lieux communs. Ici encore, aristotélisme et humanisme vont de pair dans la construction de la *ratio theologiae*, et sont si peu perçus comme antagonistes, qu'ils définissent même tout ensemble un certain système de la rationalité profane qui résume à sa manière la fonction et les limites de la légitimité de la « lumière naturelle »⁵⁴⁴. La dimension très largement polémique des *Loci* conduit évidemment Cano à accuser la critique luthérienne de la philosophie et de la raison, notamment dans un développement consacré à la défense de la théologie scolastique⁵⁴⁵. Contre Luther mais aussi contre Érasme, le traité justifie alors le style, la forme et l'autorité des docteurs de l'université médiévale, en reconnaissant au *consensus doctorum* une autorité et une généralité comparable à celles des Pères de l'Église⁵⁴⁶. Au-delà de la question de doctrine, Cano juxtapose alors, sur la question de la méthode, deux arguments contre les hérétiques. Le premier est épistémique : face à l'accusation de sophistication conceptuelle, les *Loci* rappellent qu'une science ne peut pas s'en tenir à l'exposé des seuls principes, mais doit s'attacher à développer à fond toutes les conséquences qui suivent d'un axiome et des divisions d'une notion⁵⁴⁷. Cette nécessité suit de la distinction entre la forme savante et la forme populaire de l'apprentissage de la doctrine sacrée⁵⁴⁸, mais elle renvoie aussi aux nécessités de la controverse, qui impose un développement de plus en plus poussé du contenu conceptuel des dogmes disputés⁵⁴⁹. Le second argument est alors stylistique et touche au cœur même de l'idéal de brièveté. La séquence s'ouvre à ce titre sur une

⁵⁴² Voir en particulier le chapitre 5 du dixième livre, sur les limites de l'autorité d'Aristote : *ibid.*, p. 311-312. Cf. aussi le deuxième chapitre du douzième livre sur la « raison formelle » de la théologie : *ibid.*, p. 386-391.

⁵⁴³ La question fait l'objet d'un développement extensif dans le dernier livre sur l'utilité des disputes académiques en théologie : « De Locorum usu in Scholastica disputatione, Liber duodecimus », *ibid.*, p. 385-391.

⁵⁴⁴ Voir en particulier les cinq premiers chapitres du livre 9 sur la raison naturelle : *ibid.*, p. 287-295.

⁵⁴⁵ Sur la défense de la théologie scolastique, voir notamment *ibid.*, p. 265-269, 385-391.

⁵⁴⁶ En particulier les trois quatre chapitres du huitième livre : *ibid.*, p. 265-272.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 266 : « Colligit enim theologus ex principiis fidei a deo revelatis conclusiones suas, atque, in principiis ipsis implicitas per argumentatione nature consentaneam explicat. »

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁵⁴⁹ *Ibid.* : « Habet rursum haec disserendi in schola facultas alium propositum scopum, fidei nostrae adversus haereticos defendae. »

citation critique des *Adages* : « Les théologiens de l'École sont minutieux et prolixes, mais aussi terriblement superstitieux »⁵⁵⁰. Un peu avant, Cano avait rappelé la critique érasmienne des questions curieuses et de l'accumulation scolastique des questions et des distinctions inutiles, notamment dans la doctrine de la Trinité et de la nature de Dieu⁵⁵¹.

Or la réponse du théologien de Salamanque s'organise ici autour d'une défense du « style de l'École » qui, pour s'opposer au programme d'une brièveté abusive, n'en réaffirme pas moins un idéal *pédagogique* de clarté. Prenant l'exact contrepied des défenseurs de la *brevitas*, Cano justifie de ce point de vue les nécessaires longueurs des disputes par le rappel des deux exigences essentielles du discours théologique : instruction des ignorants et respect du débat contradictoire⁵⁵². Tout en faisant sien l'idéal didactique de la clarté, Cano le dissocie donc nettement de l'idéal protestant de brièveté discursive :

À cela s'ajoute que la clarté n'a pas l'habitude de se marier avec la brièveté. Le fait est que ceux qui s'efforcent d'être brefs deviennent obscurs. Et de la même façon, les théologiens qui sont désireux d'être clairs deviennent notablement plus longs. Ajoutons que les théologiens ont développé à fond de nombreuses questions difficiles et obscures qui ne peuvent être expliquées en peu de mots. L'École s'adapte en outre à tous les ignorants et aux incultes, et elle instruit et définit de nombreuses choses que les hommes instruits, ceux qui se distinguent grandement par leur intelligence, perçoivent comme inutiles. Enfin, il est nécessaire, suivant la coutume de l'École, que les théologiens explorent chacune des thèses contradictoires ; quoi qu'ils enseignent, ils embrassent donc un discours plus long.⁵⁵³

Certes, la critique atteint davantage Érasme et Luther que les contemporains protestants de Cano⁵⁵⁴, qui partagent pour l'essentiel la forme du *sic et non* et le souci du développement argumentatif des points de dispute. Du reste, la défense de la théologie scolastique renvoie, dans les *Loci* à une apologie constante de l'usage théologique de la dialectique : usage dont la légitimité est au fond consensuelle, dans toutes les facultés de théologie européennes à la fin du XVII^e siècle. Contre

⁵⁵⁰ *Ibid.* : « At sunt morosi et prolixi scholastici theologi, si quaerimus, anxie etiam superstitiosi. »

⁵⁵¹ *Ibid.* : « Nec vero audiendi sunt, qui scholasticas quaestiones, ut curiosas reprehendunt, et scholae temeritatem insimulant, quod de rebus longe semotis a captu nostro audeat pronunciare, & tam multa definire, quae citra salutis dispendium vel ignorari poterant, vel in ambiguo relinqui. Huius generis exempla ponunt. Quis discernat patrem a filio, quid ab utroque spiritum sanctum, quid intersit inter filii nativitatem & spiritus processionem, utrum spiritus sancti a patre & filio proficiscentis unicum sit principium, an duo... »

⁵⁵² *Ibid.*, p. 272.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 267-268 : « Accedit quod perspicuitas non solet esse coniuncta brevitati. Obscuri nanque fiunt, qui breves esse laborant. Ita perspicui theologi esse cupientes, longiores aliquanto fuere. Adde quod res difficiles & obscurae, quas plurimas theologi edisserunt, paucis explicari non queunt. Rudibus quoque & imperitis schola sese attemperat, atque adeo plura & quaerit & definit, quae doctis hominibus, iis etiam qui ingenio multum valent, supervacanea viderentur. Scholastico demum more utramque partem theologi differentes, necesse est, ut quaecunque docent longiore ea sermone complectantur. »

⁵⁵⁴ Hyperius met également les prédicateurs en garde contre les abus de la *brevitas* : *Enseignement à bien former les saintes predications, op. cit.*, p. 2.

l'irrationalisme, ou la haine des sciences de l'homme – Cano cite Luther et Cornelius Agrippa⁵⁵⁵ –, le traité rappelle ainsi son attachement aux principes de l'univocité de la vérité et à la concorde aléthique des savoirs. « La vérité ne peut s'opposer à la vérité »⁵⁵⁶ : les sciences profanes doivent donc être mises au service de la théologie dans l'étude des choses sacrées, pour autant que le théologien n'en fasse pas une norme d'autorité comparable à l'Écriture Sainte ou aux traditions de l'Église⁵⁵⁷. L'importance de l'usage méthodologique de la raison en théologie renvoie par là aussi à l'importance de la dispute et de l'argumentation contradictoire dans le processus de découverte de la vérité⁵⁵⁸. Or la discipline qui nous enseigne les règles formelles de la dispute (discussion d'un thème, bonne définition, division, argumentation, réfutation des arguments adverses), c'est précisément la dialectique, et notamment celle dont l'inspiration remonte à l'*Organon* aristotélicien. Très traditionnellement, Cano oppose en cela la bonne dialectique d'Aristote à la mauvaise philosophie des sophistes : celle-ci n'est « rien d'autre qu'une vaine argutie qui n'est d'aucun fruit en théologie. »⁵⁵⁹

Cette dialectique, qui consiste « à savoir comment diviser et délimiter les discours, ainsi que comment argumenter »⁵⁶⁰, sert d'abord l'ordonnancement discursif de la *scientia sacra*. La distinction de la matière et de la forme de la théologie renvoie à cet égard à la complémentarité épistémique des principes et de leur développement argumentatif : si l'Écriture, les conciles ou les Pères fournissent la connaissance des principes (de la « matière ») de la doctrine, c'est par la dialectique que le théologien pourra tirer de ces principes « ce qui s'en déduit ou ce qui s'y oppose »⁵⁶¹. Partant, Cano rappelle que la théologie est précisément théo-logie, *discours sur Dieu*. Au-delà des sources révélées de la connaissance du divin, la théologie implique donc une mise en forme du discours, qui renvoie au sens strict à une exigence de scientificité. Or tout discours suppose un raisonnement, qui, dans le cas de la science de la Révélation, doit se doubler de l'usage exégétique des sciences profanes, notamment pour lever les ambiguïtés de l'Écriture⁵⁶².

Cette fonction interprétative de la dialectique est notamment accentuée contre Luther, dans le troisième livre sur les traditions d'Église⁵⁶³. Ici encore, la condition

⁵⁵⁵ M. Cano, *De Locis Theologicis, op. cit.*, p. 290-291 : l'usage de la philosophie et des philosophes en théologie reste donc essentiellement méthodologique.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 291 : « Sed enim cum veritas veritati nunquam adversetur ».

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 290-291, voir aussi le chapitre 4 du même livre, notamment p. 292-293.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 288 : « ...sophistice autem nihil habet nisi argutationes vanas, quarum nullus in theologia fructus est. »

⁵⁶⁰ *Ibid.* : « Dialectica enim est locata in peritia usuque partiendi, finiendi, argumentandi. »

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 292 : « Multa etiam in theologiae principiis continentur, ut alio quodam loco diximus, quae nisi naturali ratione & discursu interveniente, intelligi & explicari non possunt. In principiis vero ipsis haerere, a consequentibus & repugnantibus oculorum aciem sevocare, stultum erit. »

⁵⁶² *Ibid.*, p. 292-293.

⁵⁶³ « De Traditionibus apostolicis, quae secundo loco positae sunt, Liber Tertius », *ibid.*, p. 97-120 voir en particulier les trois premiers chapitres, p. 97-107.

d'une interprétation scientifique repose tout entière sur le bon usage des règles naturelles de l'*ars dialectica*. Avant d'insister sur la nécessité d'une règle sacrée dans l'interprétation de l'Écriture (en l'occurrence les traditions apostoliques), Cano rappelle d'abord l'indispensable consensus savant sur l'existence d'une loi profane, purement logique, pour l'arbitrage des contentieux exégétiques⁵⁶⁴. Suivant les premiers adversaires de Luther, le théologien de Salamanque déplace alors l'attention de l'autorité de l'Écriture elle-même vers la nécessité d'un juge externe pour son interprétation. L'opposition à la *sola Scriptura* se fonde en effet dans un constat d'inaptitude, et en l'espèce dans l'incapacité de la Bible à être, à elle-même, sa propre loi. Cette loi, en retour, n'est rien d'autre que la discipline dialectique :

Quoi de plus insensé que de disputer avec celui qui n'admet rien si ce n'est les paroles de l'Écriture, mais dont lui seul se réserve l'interprétation, en jugeant, de manière étonnante que tous les autres délirent ? Mahomet, pour ne pas être obligé de concéder la fausseté de sa cause si la question était examinée avec une méthode rationnelle, fermait d'avance toute possibilité de discussion, promulguant une loi contraire pour ses disciples. Aussi, Luther, en supprimant tous les principes dialectiques devant le sien, ne peut pas trouver le début ou la fin d'une discussion, si elle est établie. En effet, n'accepter que les Écritures et les interpréter sans loi et suivant l'arbitre de chacun revient à n'accepter aucun principe de discussion fixe et certain. Pour cette raison, les pauvres luthériens, à la manière des Sarrasins, ne peuvent pas découvrir leur propres sottises ou celle de leur maître, et quant à nous, nous ne pouvons pas faire autre chose, lorsque nous discutons avec eux, que gaspiller notre temps et nos efforts.⁵⁶⁵

Or cette dialectique n'est pas seulement la dialectique de l'École. Malgré une ascendance expressément aristotélicienne, et une opposition déclarée à la méthode protestante, la dialectique de Cano renvoie en fait explicitement à l'héritage du *De inventione* d'Agricola, notamment dans sa définition concrète de la fonction de l'*ars dialectica*⁵⁶⁶. L'importance méthodologique conférée aux lieux communs marque de ce point de vue un tournant de la théologie catholique, qui, pour s'exprimer dans un antagonisme résolu avec les *loci* melanchthoniens, n'en aboutit pas moins à une évidente harmonisation des formes d'écriture de la théologie savante :

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 98-100.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 99-100 : « Quid autem stultius, quam cum eo disputare, qui nihil admittit nisi Scripturae verba, sed huius interpretationem sibi uni reservans, reliquos omnes existimat miris modis hallucinari ? Mahometus, ne si res esset via & ratione explorata, in male suscepta causa cedere cogeretur, omne disputationis aditum lege suis edita praeclusit. Et Lutherus disserendi principia suis universa tollens, si disputationem instituat, nec aditum nec exitum poterit reperire. Perinde enim est Scripturas solas sine lege & pro cuiusque interpretatas arbitrio accipere : ac si nullum fixum certumque disserendi principium acceperis. Quapropter miseri Lutherani, haud secus atque Saraceni, nec suas nec magistri possunt ineptias deprehendere : nec nos cum iis disserendo aliud possumus, quam tempus & operam ludere. »

⁵⁶⁶ Voir, sur les héritages de Cano, Juan Belda Plans, « Introducción general histórico-teológica », in Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, éd. J. Belda Plans, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, notamment p. LXIV-CXXXV.

Cicéron conseille, ce qui avant lui avait été transmis par Platon et Aristote, que tout enseignement [*institutio*] élaboré sur une chose quelconque commence par une définition, pour que soit compris ce qu'est la chose dont nous discutons. Ainsi, il nous faut tout d'abord expliquer ce qu'est un lieu théologique, à moins que tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne soit suffisamment clair pour ne pas nécessiter d'explications supplémentaires.

Dans cet ouvrage en effet, nous ne proposons pas de disputer des lieux communs par lesquels ils ont l'habitude de traiter d'une chose universelle, ni des chapitres des choses remarquables qu'ils appellent à présent lieux communs, comme la justification, la grâce, le péché, la foi et d'autres de ce genre, comme beaucoup l'ont fait parmi les nôtres, et parmi les luthériens non seulement Philippe Melanchthon mais Calvin, des hommes pas peu éloquents mais impies, comme tu peux le reconnaître des disciples de Luther.

Au lieu de cela, nous suivons ici Aristote, qui, dans ses *Topiques* définit les lieux communs comme les sièges et les signes de l'argumentation, à partir desquels tous les arguments peuvent être employés pour régler tout type de litige. De manière analogue, nous proposons également, certains lieux propres à la théologie, à partir desquels les théologiens peuvent, dans les argumentations théologiques, tirer tous leurs arguments pour prouver leur cause ou réfuter les adversaires.⁵⁶⁷

À cette définition critique de la notion de *locus theologicus*, répond une nouvelle définition plus positive, exposée cette fois dans le cinquième chapitre du livre terminal : le lieu théologique comme *source* « des vérités et des questions de la foi »⁵⁶⁸. Par là, l'opposition de Cano à la définition luthérienne des lieux paraît en vérité plus apparente que réelle : d'abord parce que les thèmes fondamentaux sont aussi, pour Melanchthon et Calvin, des sièges de l'argumentation théologique ; surtout, parce que le moment humaniste de la méthodologie topique se caractérise moins, au fond, par la distinction d'un usage thématique et d'un usage architectonique du lieu, que par l'extension de cette notion de *locus* à la méthode même des disciplines particulières, théologie au premier chef. En cela, Cano et le catholicisme tridentins suivent nettement la tendance empruntée par les héritiers de Melanchthon et d'Érasme : en recentrant le lieu sur son usage disciplinaire, les *Loci theologici* contribuent aussi à en particulariser la fonction apologétique et doctrinale, jusqu'à y concentrer la forme discursive de l'*expositio orthodoxae*

⁵⁶⁷ M. Cano, *De Locis Theologicis* (1563), *op. cit.*, p. 4 : « Quod a Platone prius & Aristotele traditum praecipit Cicero : Omnem institutionem, quae de re quacunque suscipitur, debere a definitione proficisci, ut intelligatur, quid sit id de quo disseritur, hoc mihi in disputatione, quae de locis Theologicis futura est, non erat certe negligendum, ut quid esset locus Theologicus ante omnia explicaretur, nisi ex iis, quae diximus, ita esset in promptu, ut res explicatione non egeret. Non enim in hoc opere de locis communibus, qui de universa re tractari solent, seu de capitibus rerum illustrium, quae nunc etiam communes appellantur loci, ut de iusticiatione, de gratia, de peccato, de fide deque aliis huius generis nos disputaturos pollicebamur, id quod e nostris fecere plurimi, e Luteranis, non modo Philippus, sed Calvinus, etiam fecit, homines non parum eloquentes, impii tamen, ut Lutheri discipulos possis agnoscere. Sed, quemadmodum Aristo. in Topicis, proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiare quosdam Theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum, invenient. »

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 405.

doctrinae. Il en va là d'une antique dialectique de la relation du Même et de l'Autre : c'est en se généralisant formellement par-delà les frontières des confessions, que le *locus theologicus* peut en même temps devenir, au sens fort et matériellement, un marqueur confessionnel.

En plus d'être les sources de la vérité théologique, les lieux de Cano agissent, en contexte, comme les instances successives de sa vérification, comme les critères ou les « marques » de sa reconnaissance⁵⁶⁹. La liste des lieux exposée dans le premier livre renvoie ainsi à une gradation inversée des *auctoritates* : on reconnaît un point de doctrine au fait qu'il a été communément éprouvé et établi, d'abord par l'autorité séminale de l'Écriture, ensuite par l'autorité seconde de la tradition apostolique, de l'Église, des Pères, des docteurs scolastiques, enfin par l'autorité subordonnée de la raison humaine, de la philosophie profane etc.⁵⁷⁰ Autant qu'une hiérarchie des sources de l'autorité doctrinale, l'ordre des lieux dessine ainsi un ordre de certification de la vérité théologique, suivant une succession régressive des attestations de la certitude : le partage initial de l'*auctoritas* et de la *ratio* renvoie alors à une continuité plus fondamentale, qui fonde l'évidence de la doctrine dans le parcours de *toutes ses sources d'autorité*, scripturaires, ecclésiastiques ou naturelles. De cette mise à l'épreuve, le critère-limite demeure toujours celui du *consentire*. Aucune vérité ne peut en contredire une autre : la vérité théologique se donne comme le *résidu* de la non-contradiction de toutes les sources d'autorité de la foi⁵⁷¹. Chez Cano, l'éclatement et la diversité des sources du savoir sacré n'entament donc pas l'unicité de la vérité. Si cette unicité n'est certes pas d'univocité stricte, elle ressortit au moins à une unité d'analogie.

7. Conclusion

Cette rationalité graduelle et cumulative constitue sans doute la principale originalité de la méthode de Cano. Elle reflète pour le coup une véritable fracture confessionnelle, autour d'un pluralisme et d'un éclatement assumé des *centres de décisions* de la doctrine. Il serait faux, pour autant, d'en généraliser la portée au point de reconstruire, dans l'abstrait, une spécificité catholique de la méthode théologique. Sur la méthode, Cano est très proche des humanistes luthériens et réformés, non seulement du point de vue des pratiques concrètes de l'écriture

⁵⁶⁹ Voir surtout, le dernier livre « De locorum usu in Scholastica disputatione », et en particulier son cinquième chapitre, *ibid.*, p. 405-411.

⁵⁷⁰ Le premier lieu est celui de l'Écriture Sainte, objet du deuxième livre « De sacramentorum literarum », *ibid.*, p. 6-97. À cette occasion, Cano expose l'état des principales controverses sur la Bible, notamment sur les critères de la canonicité (*ibid.*, p. 20-28), la liste des livres canoniques et la version autorisée de l'Ancien et du Nouveau Testament (*ibid.*, p. 29-58), et la question de l'intégrité du codex massorétique et grec (*ibid.*, p. 58-81). La question de l'obscurité de l'Écriture ne fait pas l'objet d'un développement à part. La controverse sur la *sufficiencia scripturae* est en revanche exposée dans le livre suivant (*ibid.*, p. 98-111 notamment).

⁵⁷¹ À ce sujet, voir toujours le neuvième livre, notamment *ibid.*, p. 290-293.

théologique, mais aussi, et de manière plus surprenante, de celui des déclarations explicites au sujet du rôle de la dialectique en théologie, de la fonction et des limites de la lumière naturelle, ou de l'usage théologique de la philosophie aristotélicienne. Sur ces points au moins, la conception globale du rapport entre foi et raison reste donc largement inchangée de Salamanque au monde protestant, et s'adosse en particulier à la traditionnelle distinction d'un usage matériel et d'un usage formel de la philosophie profane. Si la méthode des *Loci* de Cano se distingue de celle des *Loci* de Melancthon, Musculus ou Zanchi, c'est donc moins par un désaccord sur les sources formelles de la méthode théologique que par le conflit ouvert sur les sources matérielles d'autorité de la foi. Pour ce qui concerne la question de la *claritas*, le constat peut être pleinement généralisé : la violence de la controverse confessionnelle sur le *fait* de la clarté ou de l'obscurité de la Bible ne fait fond, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, sur aucune *épistémologie de la clarté* nettement différenciée.

CHAPITRE 6

ANTITRINITAIRES, SCEPTIQUES, LIBERTINS : CLARTÉ DE L'ÉCRITURE ET APOLOGÉTIQUE RELIGIEUSE (1536-1583)

Le lecteur parvenu jusqu'à l'entame de ce chapitre aura sans doute remarqué l'omission notable de l'*Institution de la Religion chrétienne* dans les développements qui précèdent. Pour une part, ce silence s'explique par la relative secondarité de l'ouvrage-phare de Calvin dans l'élaboration du lieu scolastique de la clarté de l'Écriture¹. Si la *Scriptura* calvinienne est assurément aussi une *clara Scriptura*, l'apport spécifique du Réformateur genevois sur la question se signale surtout dans les lieux de la divinité et de l'autorité de la Bible, où les arguments de l'*Institution* sur l'auto-attestation des textes canoniques et le témoignage intérieur du Saint-Esprit seront promis à une longue postérité doctrinale et polémique². Toutefois, la raison de cette « relégation » de Calvin dans un chapitre à part, en marge de l'histoire de la doctrine orthodoxe de la clarté de la Parole de Dieu, engage aussi une raison plus positive, qui justifiera par la suite, et notamment à partir du XVII^e siècle, toute l'importance de l'héritage de l'*Institution*. Cette raison touche à l'originalité même de l'économie de la doctrine calvinienne de l'Écriture, notamment du point de vue de ses intentions et de ses cibles critiques. Au regard des Réformateurs zurichoïses et lorrains, ou des théologiens de la *Confession d'Augsbourg*, la réflexion de Calvin se remarque en effet par l'importance que revêt, en son sein, la confrontation avec les pensées « sceptiques », « libertines » ou « antitrinitaires » : énumération qui n'a assurément d'unité que polémique, mais dont les effets intellectuels, par l'idéalisation critique qu'en propose Calvin, doit intéresser bien au-delà de la question de leurs correspondances effectives dans l'histoire de la pensée. En particulier, cette confrontation justifie un ordre des questions qui, dans l'*Institution*, subordonne le lieu de l'Écriture Sainte au problème général de la *cognitio Dei*, selon une réminiscence paulinienne où la double thèse de l'apodicticité et de l'obscurité simultanées de la connaissance naturelle de Dieu dégage l'espace discursif de l'Écriture comme source nécessaire et unique de sa connaissance révélée.

¹ La question renvoie au débat historiographique « Calvin against Calvinism », dont nous traiterons plus amplement par la suite (*infra*, chap. 7, §1). Pour une relativisation de l'influence de Calvin dans l'élaboration de la doctrine « orthodoxe » de l'Écriture, voir notamment R. A. Muller, *Post Reformation Reformed dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, en particulier p. 64-68.

² Voir notamment *infra*, chap. 7, §3, §5 ; chap. 8, §2, §4 ; et chap. 11, §1.

Les formes de cette consécution imposent alors au motif de la clarté un double déplacement, qui en fait tout à la fois une propriété consubstantielle de la Parole de Dieu, et en même temps une présupposition essentiellement épistémique, en partie indépendante des réflexions par ailleurs engagées sur les conditions oratoires ou exégétiques de l'intelligibilité scripturaire³. Comme forme de la connaissance parfaite de Dieu, la clarté apparaît en effet comme un attribut *a priori* de l'Écriture – la condition dérivée de son exigence de certitude –, mais aussi comme un attribut dont la nécessité se déduit en négatif de l'obscurité contraire de la connaissance naturelle, notamment du point de vue de sa fonction sotériologique. L'ordre des matières du premier livre de l'*Institution* impose par là une enquête renouvelée sur la manière dont les preuves rationnelles de la divinité des Écritures s'articulent concrètement avec le constat de sa certitude subjective dans l'opération du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Il s'agira en particulier de montrer que la connaissance naturelle et la connaissance révélée de Dieu entretiennent sur ce point une relation d'isomorphisme, où « sens de la divinité » et « témoignage du Saint-Esprit » d'une part, preuves extérieures de l'existence de Dieu et preuves extérieures de la divinité des Écritures d'autre part, assument des fonctions gnoséologiques formellement équivalentes. La question traditionnelle du rationalisme calvinien⁴, ou de l'existence, dans l'*Institution*, d'un embryon de théologie naturelle, rebondira alors sur le problème du statut apologétique de ces développements, souvent présentés comme une matrice de la réfutation de l'athéisme dans la modernité protestante⁵. Évidemment, cette question de l'apologie est aussi celle de la destination et des finalités de l'argumentaire : à qui s'adresse le premier livre de l'*Institution*, et quels effets de persuasion vise-t-il à produire ? Je tenterai de montrer que si l'élargissement de la polémique aux pensées « libertines »⁶ commande bien l'intégration d'une argumentation rationnelle sur l'existence de Dieu et la divinité des Écritures, celle-ci ne poursuit pourtant aucun des buts traditionnellement assignés à une théologie naturelle : d'abord parce que les présupposés théologiques et anthropologiques de Calvin lui interdisaient de penser qu'une démonstration conduite selon les lumières de l'entendement pouvait être intrinsèquement convaincante en régime de péché ; surtout parce que le relevé des évidences de l'existence de Dieu ou de la divinité des Écritures poursuit en fait une fonction apologétique toute autre : celle, condamnatrice, d'étendre la responsabilité du pécheur jusqu'aux effets cognitifs les plus indélébiles de sa corruption – manifester le péché comme résistance intellectuelle active à la lumière, indifféremment naturelle et révélée, de Dieu.

³ Sur ces aspects rhétoriques, voir notamment *supra*, chap. 3, §6 ; et *infra*, §5.

⁴ Voir, pour le débat, *infra*, §1.

⁵ Sur l'importance de l'*Institution* dans l'apologétique réformée de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, voir surtout François Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 101-107, 117-138. Cf. *infra*, chap. 11, §1.

⁶ Sur la catégorie spécifique du « libertin », voir *infra*, §4.

1. Calvin et la théologie naturelle : un état des lieux historiographique

Si l'édition princeps de l'*Institutio* n'est encore qu'un bref *compendium* de la « somme de la foi chrétienne »⁷, le développement introductif sur la *cognitio Dei* esquisse une articulation déjà définitive. En 1536, cette courte introduction précède le commentaire du *Décalogue*, ou « *doctrina de lege* », qui constitue la première partie de l'exposé des matières du catéchisme⁸. Selon une définition qui sera par la suite constamment confirmée, Calvin y renvoie la « somme de la sainte doctrine » aux deux moments de la connaissance de Dieu et de la connaissance de nous-mêmes : « *Summa fere sacrae doctrinae duabus his partibus constat, cognitione Dei, ac nostri* »⁹. Le thème de l'Écriture, et la distinction classique entre la connaissance naturelle et la connaissance scripturaire de Dieu, n'apparaît pas encore dans cet article introductif. En revanche, une formule déjà élaborée du « dyptique »¹⁰ se retrouve, dès 1537, dans l'*Instruction de la foy*, première adaptation française du catéchisme de 1536¹¹. Sur trois articles distincts, Calvin y développe en abrégé les éléments qui formeront, jusqu'aux dernières éditions de l'*Institution*, le cœur des arguments sur la *cognitio Dei*¹². De la version latine de 1539 à la dernière version française de 1560, l'*Institution* s'ouvre alors sur un énoncé pratiquement inchangé : « Toute la somme de notre saigesse, laquelle mérite d'être appellée vraie et certaine saigesse, est quasi comprinse en deux parties, à sçavoir la connaissance de Dieu et de nousmesmes »¹³.

La succession des deux moments liminaires forment une dialectique des principes, à la fois traditionnelle dans sa forme et profondément renouvelée dans son intention concrète¹⁴. Sur ce point, les études calviniennes ont régulièrement

⁷ Sur l'intention et la forme de la première édition de l'*Institutio*, voir notamment l'introduction de F. L. Battles, in J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, *op. cit.*, p. xvii-lx. Sur l'histoire de l'*Institution*, et les évolutions marquantes des différentes éditions, voir notamment l'introduction d'Olivier Millet in J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 6-51 ; Wilhelm H. Neuser et Brian G. Armstrong, « The Development of the *Institutes* from 1536 to 1559 », in *John Calvin's Institutes: His Opus Magnum*, éd. B. J. van der Walt, Potchefstroom, Institute for Reformational Studies, 1986, p. 33-54 ; Jean-Daniel Benoit, « The History and Development of the Institution: How Calvin Worked », in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, éd. G. E. Duffield, Grand Rapids, Eerdmans, 1966, p. 102-117 ; Richard A. Muller, « Establishing the *Ordo docendi*. The Organization of Calvin's *Institutes*, 1536-1559 », in *id.*, *The Unaccommodated Calvin*, *op. cit.*, p. 118-139.

⁸ CO 1, 27-55.

⁹ CO 1, 27.

¹⁰ C'est la formule d'Olivier Miller : J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, *op. cit.*, p. 181.

¹¹ On peut se reporter ici à l'édition des *Scripta ecclesiastica* : Jean Calvin, *Instruction et Confession de foy dont on use en l'Église de Genève. Catechismus seu Christianae religionis institutio ecclesiae genevensis*, éd. A. Zillenbiller, Genève, Droz, 2002.

¹² *Ibid.*, p. 3-7.

¹³ Je cite ici dans l'édition de 1541 : J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 187.

¹⁴ Sur cette dialectique, voir notamment Marc Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 63-71 ; François Wendel, *Calvin, sources et évolution*

rappelé le caractère simultané et complémentaire de ces deux connaissances, dont l'exposé s'enchaîne sur les deux premiers chapitres ou, à partir de 1554, sur les deux premiers livres, de l'*Institution*¹⁵. Loin d'organiser l'économie du discours suivant un ordre de présupposition logique, *cognitio Dei* et *cognitio nostri* apparaissent en fait comme des connaissances relationnelles et interactives : la connaissance de soi dans le microcosme humain permet d'imputer l'éclat de nos vertus à la majesté divine, et par contraste la certitude de cette majesté rabaisse en retour la prétention humaine, en exhibant les corruptions et les insuffisances de notre nature¹⁶. En ce sens, les sols anthropologiques et théologiques de l'*Institution* paraissent se déployer tout ensemble, suivant les évidences simultanées de la gloire de Dieu et du caractère indélébile du péché humain¹⁷. L'ordre des matières et le choix du point de départ gardent toutefois leur importance : en partant de la connaissance de Dieu, Calvin paraît préférer l'*ordo cognoscendi* à l'*ordo essendi* dans l'exposé de la doctrine chrétienne¹⁸ ; mais en partant de la connaissance de Dieu, il renvoie aussi la théologie à son principe ontologique, en se démarquant des présupposés du premier système de la doctrine protestante, les *Loci communes* de Melancthon, qui avaient fait le choix, pour l'édition initiale, de biffer les lieux de Dieu, de la Création et de la Trinité, en s'ouvrant d'emblée sur les thèmes anthropologiques du péché et des forces de la nature humaine¹⁹.

Au regard de ce dernier modèle, l'*Institution* se distingue en outre par la généralisation de son objet, qui paraît remonter l'ordre des fondations de la doctrine chrétienne jusqu'à l'exigence d'attester la nécessité même de son premier principe :

de sa pensée religieuse, Paris, PUF, 1950, p. 110-122 ; ainsi que les références du débat sur la *natural theology*, mentionnées *infra*, §1.1. Pour la théologie de Calvin dans une perspective générale et synthétique, voir aussi Christoph Strohm, *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, Munich, Beck, 2009. Sur les années de jeunesse et de formation : Wilhelm H. Neuser, *Johann Calvin: Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509-1547*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

¹⁵ Sur cette complémentarité, voir en particulier M. Vial, *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, *op. cit.*, p. 63-64.

¹⁶ Pour la version française « définitive » de 1560 (J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne nouvellement mise en quatre livres : et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre*) voir ici le premier chapitre, « Comment la cognoissance de Dieu et de nous sont choses conjointes, et du moyen et liaison », CO 3, 37-43. Cf. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 187-192.

¹⁷ Voir à ce sujet, Thomas H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God. A Study in the Theology of John Calvin*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959² ; Richard A. Muller, « To Elaborate on the Topics: The Context and Method of Calvin's *Institutes* », in *id.*, *The Unaccommodated Calvin*, *op. cit.*, p. 101-117 ; et *id.*, « Establishing the *Ordo docendi* », *loc. cit.*, p. 118-139.

¹⁸ Sur la question, voir *ibid.*, en particulier p. 130-136. Cf. Christoph Strohm, « Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001), p. 310-343 ; *id.*, « Petrus Martyr Vermigli's *Loci communes* und Calvins *Institutio christianae religionis* », art. cité, p. 77-104.

¹⁹ Pour la première édition des *Lieux communs* : *supra*, chap. 1, §4. Sur l'influence des *Loci* de 1535, voir aussi : R. A. Muller, « Establishing the *ordo docendi* », *loc. cit.*, p. 125-126. Cf. aussi Olivier Millet, « Les *Loci communes* de 1535 et l'*Institution de la Religion chrétienne* de 1539-1541, ou Calvin en dialogue avec Melancthon », in *Melancthon und Europa*, vol. 2 : *Westeuropa*, éd. G. Frank et K. Meerhoff, Stuttgart, Jan Thorbecke, 2002, p. 85-96 ; Barbara Pitkin, « The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melancthon's Anthropology », *Journal of Religion* 84, (2004), p. 345-378.

l'évidence de Dieu. En introduisant son maître-ouvrage par la question de la connaissance naturelle de la divinité²⁰, Calvin régresse en effet en-deçà du cercle des présupposés chrétiens, et élargit le front de la polémique jusqu'aux réfutations des objections « athées » et « épicuriennes »²¹. La question de l'existence de Dieu, et des manifestations naturelles de sa majesté, font alors l'objet d'un développement extensif, dont on aurait peine à trouver des équivalents dans les traités systématiques des théologiens réformés contemporains²². Cette originalité n'a pas manqué de susciter l'interrogation des commentateurs, qui ont pu y découvrir la réminiscence d'un héritage médiéval, l'esquisse d'un projet de théologie naturelle, ou l'indice d'une intention d'« apologétique totale », qui endrait refonder la certitude de la *vera doctrina* bien au-delà des termes de la controverse anti-catholique²³. Autour de ces trois entrées, se sont alors greffées des discussions fécondes sur l'« épistémologie » de Calvin, et le statut interne de l'*argumentation rationnelle* dans le premier livre de l'*Institution*. Jusqu'où Calvin entend-il réfuter l'athéisme ? En quel sens le relevé des « marques » ou des « signes » naturels de la divinité constitue-t-il une véritable « démonstration »²⁴, destinée à produire sur le lecteur des effets de conviction de nature essentiellement intellectuelle ? En quel sens, aussi, cette démonstration conduite selon les voies de la lumière naturelle vient-elle *s'ajouter* au développement initial sur le « sentiment de la divinité », qui imprimerait en chaque peuple « une semence de religion », selon la voie d'une connaissance apparemment immédiate et innée²⁵ ? Ces discussions nous intéressent directement ici, non seulement par là que la catégorie de la clarté constitue chez Calvin un pivot de la distinction des différents canaux de la *cognitio Dei*, mais aussi en ceci que les contradictions des commentateurs sur la question renvoient paradoxalement à une hésitation effectivement formulée après Calvin, et même exacerbée, au XVII^e siècle, par la diversité des héritages du Réformateur genevois²⁶.

²⁰ Dans la version française de 1560, la *cognitio naturalis Dei* occupe 3 chapitres, directement à la suite de l'exposé introductif sur la « dialectique » de la connaissance de Dieu et de nous-mêmes : CO 3, 48-81. Cf. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 193-215.

²¹ Sur la question de l'athéisme, voir *infra*, §4.

²² Sur l'hypothèse d'une influence du *De vera et falsa religione commentarius* de Zwingli, voir R. A. Muller, « Establishing the *ordo docendi* », *loc. cit.* p. 124.

²³ Pour un résumé du débat, sur lequel nous revenons directement plus bas, voir notamment Pierre-Olivier Léchoy, « Calvin et la connaissance naturelle de Dieu. Une relecture », *Études théologiques et religieuses* 93/2 (2018), p. 271-299 ; K. Scott Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », in *The Theological Guide to Calvin's Institutes*, éd. D. W. Hall et P. A. Lillback, Phillipsburg, P&R Publishing, 2008, p. 16-43 ; David C. Steinmetz, « Calvin and the Natural Knowledge of God », in *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp*, éd. H. A. Oberman et A. James III, Leyde, Brill, 1991, p. 142-156. Voir aussi Jeffrey K. Jue, « *Theologia Naturalis*: A Reformed Tradition », in *Revelation and Reason: New Essays in Reformed Apologetics*, éd. K. S. Oliphint et L. G. Tipton, Phillipsburg, P&R Publishing, 2007, p. 168-189.

²⁴ Pour l'édition finale, voir chap. 5, « Que la puissance de Dieu reluit en la création du monde et au gouvernement continuel », CO 3, 59-81.

²⁵ Chap. 3, « Que la cognoissance de Dieu est naturellement enracinée en l'esprit des hommes », CO 3, 46-51.

²⁶ Voir notamment, *infra*, chap. 9.

Autour du problème de la *theologia naturalis*, on s'arrêtera alors aux deux grandes croix de l'interprétation du premier livre de l'*Institutio* : le sens de la *duplex cognitio Dei*, et la manière dont s'articulent, dans la preuve de l'existence de Dieu comme dans celle de la divinité des Écritures, la voie des certitudes subjectives et immédiates et la voie des démonstrations rationnelles.

1.1. *Duplex cognitio Dei*

Depuis sa version latine de 1539, l'*Institution de la religion chrétienne* consacre une série de développements spécifiques à la connaissance naturelle de Dieu, et aux modalités suivant lesquelles celui-ci manifeste sa puissance, avant ou en dehors de sa révélation scripturaire. Dans l'édition définitive de 1559, ces développements forment trois chapitres distincts, dont le premier établit l'universalité du « *sensus divinitatis* », « cognoissance de Dieu naturellement enracinée en l'esprit des hommes »²⁷, le second les distorsions que cette connaissance subit en régime de péché, notamment dans ses dérives païennes ou idolâtres²⁸, et le troisième les « signes » ou les « manifestations » qui rendent évidentes la *majestas Dei* dans les œuvres de sa Création²⁹. Cette séquence paraît ainsi s'organiser dans le va-et-vient des certitudes et des objections, où l'insistance fragile sur l'évidence de la puissance de Dieu est constamment mise en crise par le rappel des corruptions péccatives de la raison humaine. Quels que soient ses précédents dans la philosophie païenne ou la théologie médiévale, un tel développement ne ressortit donc pas nécessairement à l'intention d'une *natural theology*, à plus forte raison si l'on veut y projeter des attendus qui appartiennent en propre aux théologies des Lumières³⁰. Un exposé des voies suivant lesquelles Dieu se manifeste dans l'évidence de sa Création est en effet autre chose qu'une démonstration de son existence par des arguments rationnels, et il se pourrait que la discussion de la *cognitio naturalis Dei* dans l'*Institution* suive en fait d'autres fonctions discursives que celle, apologétique, de convaincre le lecteur sceptique ou indécis par des raisons apparemment objectivables³¹. Il n'en reste pas moins que l'insistance de Calvin sur ce point pose question. Elle a aussi suscité parmi les commentateurs une longue série de polémiques, dont on peut tenter de résumer les implications suivant quatre grandes lignes d'interprétations divergentes :

²⁷ Nous citons ici dans l'édition française de 1560 : CO 3, 46-51.

²⁸ CO 3, 52-59.

²⁹ CO 3, 59-81.

³⁰ Voir notamment sur ce point K. S. Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », art. cité, p. 36-40 ; Richard A. Muller, « *Duplex Cognitio Dei* in the Theology of Early Reformed Orthodoxy », *Sixteenth Century Journal* 10/2 (1979), en particulier p. 51-55.

³¹ Sur ce point, et contre la lecture de Karl Barth (cf. directement *infra*), voir notamment R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 75. Muller y distingue nettement les deux questions de la *cognitio naturalis* et de la *theologia naturalis*, distinction trop souvent négligée dans le débat, déjà ancien, sur la *natural theology* calvinienne.

1/ *thèse de Barth*³². Dans sa controverse avec Emil Brunner³³, Karl Barth notait que les développements calviniens sur la connaissance naturelle de Dieu constituent en fait une simple conjecture au sujet de l'état cognitif supralapsaire, c'est-à-dire au sujet d'un état cognitif précisément aboli en régime de péché³⁴. Loin d'être une connaissance actuellement universelle ou universalisable, la *cognitio naturalis Dei* n'est donc rien d'autre que la connaissance que l'homme possédait avant la Chute, ou que l'homme aurait possédé « *si integer stetisset Adam* »³⁵. Manquant avec « constance et sang froid » la condition suspensive que Calvin assortissait à la possibilité de cette connaissance, Brunner aurait alors « vicié » toute son interprétation de l'*Institution*, refondant une apologétique supposément calvinienne sur des prémisses en vérité étrangères au Réformateur genevois³⁶. S'il est bien évident que la certitude supralapsaire de Dieu constitue en effet une autorité claire, personnelle, immédiate et suffisante de la Révélation divine avant la Chute, il ne s'en suit pas pour autant qu'une théologie naturelle soit *actuellement* possible : cette connaissance est entièrement obscurcie par le péché, et rien, dans le *sensus divinitatis* ou dans l'évidence des manifestations extérieures de Dieu, ne permet plus de fonder le principe d'une certitude intellectuelle³⁷. Par là, le caractère *naturel* de la connaissance de Dieu désigne moins une source réelle du savoir que son inclusion dans un régime anthropologique : régime d'une perfection antélapsaire, dont les privilèges cognitifs se sont perdus dans les abîmes de l'humanité pécheresse. Quelle que soit son évidence ou sa rationalité intrinsèques, la majesté de Dieu ne peut donc faire, en acte, l'objet d'aucune argumentation subjectivement persuasive : l'Écriture demeure la source exclusive de la connaissance de Dieu³⁸. Par contraposée, l'exposé sur la *cognitio Dei naturalis* conserve une fonction seulement hypothétique et régressive : la théologie naturelle est, au sens strict, une théologie-fiction, fiction d'un état épistémique dont la possibilité repose sur une condition anthropologique qui, *de facto*, n'est pas ou plus réalisée³⁹.

³² Voir notamment, en réponse à Brunner : Karl Barth, « Nein! Antwort an Emil Brunner », *Theologische Existenz Heute* 14 (1934), 1934.

³³ Emil Brunner, *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1935². Nous citons par la suite aussi bien Barth que Brunner dans leurs traductions anglaises : Emil Brunner et Karl Barth, *Natural Theology: Comprising 'Nature and Grace'*, trad. P. Fraenkel, Londres, The Centenary Press, 1946.

³⁴ Voir *ibid.*, en particulier p. 104-109

³⁵ La citation est empruntée à l'édition latine de 1559 : CO 2, 34. Voir E. Brunner et K. Barth, *Natural Theology*, *op. cit.*, p. 108-109.

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

³⁷ *Ibid.*, p. 106

³⁸ *Ibid.*, p. 107.

³⁹ Cette thèse est aussi celle de T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God*, *op. cit.*, en particulier p. 48-53. Sur la question de la distorsion cognitive induite par le péché – et sur la *natural theology*, voir aussi Paul Helm, « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », in *id.*, *John Calvin's Ideas*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004, en particulier p. 234-240.

2/ *Thèse de Warfield*⁴⁰. Si Brunner opposait à cette lecture barthienne l'évidence d'un « embryon » de « théologie naturelle » dans l'*Institution*⁴¹, c'est à un ouvrage ancien de Benjamin Warfield que nous devons peut-être la formulation la plus convaincante de cette hypothèse⁴². Sur ce point, la lecture du théologien américain était évidemment informée par ses propres attendus intellectuel, et en particulier par son intérêt pour l'apologétique chrétienne⁴³. Avec emphase, Warfield notait ainsi en 1931 :

Nous ne pouvons attribuer à rien d'autre qu'à son génie théologique la prouesse avec laquelle il [Calvin] fixa un condensé de traité apologétique au premier plan de son petit livre – parce que l'*Institution* était toujours en 1539 un petit livre, bien que déjà étendu au double de la taille de son format original (1536). Par là, il ne se contenta pas de fournir pour la première fois le fondement constructif du mouvement réformateur, mais esquissa aussi pour la première fois dans l'histoire de la théologie chrétienne le plan de la structure complète d'une apologétique chrétienne. Car c'est là la signification dans l'histoire de la pensée de l'exposé calvinien des sources et de la garantie de la connaissance de Dieu, qui forme le thème inaugural de l'*Institution*.⁴⁴

Avec l'*Institution*, Calvin n'aurait rien fait de moins que d'inventer le genre de l'apologétique : genre d'un discours qui ne viserait pas seulement à instruire les chrétiens des articles fondamentaux de la doctrine, mais à fonder, par des arguments universels, les principes mêmes du christianisme, à commencer par celui de l'existence de Dieu. Si Warfield reconnaît plus loin que cette théologie naturelle est « inefficace » pour « produire une juste connaissance de Dieu dans un esprit pécheur »⁴⁵, il n'en insiste pas moins sur la « validité objective » des « preuves » ou des « arguments théistes » de l'*Institutio*⁴⁶. La séquence de la *cognitio naturalis Dei* constitue donc bien le fondement d'une apologétique totale, en ce sens où il s'y agit d'abord de réfuter l'athéisme à *partir de ses propres présupposés*, c'est-à-dire précisément sans présupposer d'avance l'autorité de l'Écriture. Warfield, mais aussi

⁴⁰ Benjamin B. Warfield, « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God », in *id.*, *Calvin and Calvinism*, New York, Oxford University Press, 1931.

⁴¹ Brunner centre son interprétation de Calvin sur la question du statut de l'*imago Dei* dans l'entendement pécheur. Voir en particulier, E. Brunner et K. Barth, *Natural Theology*, *op. cit.*, p. 41.

⁴² B. B. Warfield *Calvin and Calvinism*, *op. cit.*

⁴³ Outre le *Calvin and Calvinism*, voir sur ce point : *The Inspiration and Authority of the Bible*, éd. S. G. Craig et C. Van Til, Philadelphia, Presbyterian and Reformed, 1948.

⁴⁴ B. B. Warfield, « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God », *loc. cit.*, p. 30 : « But we can attribute to nothing but his theological genius the feat by which he set a compressed apologetical treatise in the forefront of his little book –for the 'Institutes' were still in 1539 a little book, although already expanded to more than double the size of their original form (edition of 1536). Thus he not only for the first time supplied the constructive basis for the Reformation movement, but even for the first time in the history of Christian theology drew in outline the plan of a complete structure of Christian Apologetics. For this is the significance in the history of thought of Calvin's exposition of the sources and guarantee of the knowledge of God, which forms the opening topic of his 'Institutes' ».

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42 : « Objectively valid as theistic proofs are, they are ineffective to produce a just knowledge of God in the sinful heart. »

⁴⁶ « objective validity », « theistic proofs », « theistic arguments » : *ibid.*, p. 41-42.

Cornelius Van Til⁴⁷ ou Emil Brunner⁴⁸, souligneront alors la dimension *objectivement* rationnelle de la démonstration du premier livre : si la condition pécheresse enlève certes à cette démonstration sa force de persuasion subjective, elle ne retire rien au statut épistémique de l'argumentation. Il y a donc bien dans l'*Institution* une théologie naturelle : une théologie dont les conclusions se déduisent, *ex ratione*, d'une série d'inférences qui suivent une validité logique objectivement attestable, sans condition de régénération intérieure. Cette validité ne peut être affectée en elle-même par les effets noétiques du péché : une théologie naturelle antélapsaire est donc possible et légitime⁴⁹.

3/ *Thèse de Plantinga*⁵⁰. Avec les perspectives intellectuelles de la *Reformed epistemology*⁵¹, l'interprétation de Calvin s'est dotée plus récemment d'un outillage conceptuel qui, pour être délibérément anachronique, n'a pas moins suscité d'intéressantes perspectives pour éclairer le sens du traitement calvinien de la *cognitio naturalis*. En 1995, Alvin Plantinga proposait ainsi une lecture du *sensus divinitatis* qui permet tout à la fois d'éviter la radicalité du rejet barthien de la théologie naturelle, sans pour autant renvoyer aux thèses apologétiques de Warfield et Brunner. Insistant notamment sur le caractère immédiat, particularisé et non-inférentiel du « sentiment de la divinité » calvinien, le philosophe montrait alors comment une connaissance empirique et « perceptuelle » pouvait fonder, dans une certaine « structure noétique », un *droit* ou un *titre* rationnels pour une croyance religieuse, sans que celle-ci soit pour autant *logiquement* universalisable⁵². Le *sensus divinitatis* est ainsi assimilé à un « mécanisme » ou à une tendance cognitive qui, sous certaines circonstances, et notamment sous certaines circonstances expérimentales, produit spontanément des *croyances*, comparables aux croyances « perceptuelles » ou « mémorielles » :

L'idée de base, je crois, est qu'il y a une sorte de faculté ou de mécanisme cognitif, que Calvin appelle un *sensus divinitatis* ou sens de la divinité, qui dans une vaste variété de circonstances produit en nous des croyances au sujet de Dieu. Ces circonstances déclenchent, si l'on peut dire, une disposition à former les croyances en question ; ils forment l'occasion par laquelle ces croyances émergent. Sous ces circonstances, nous développons ou formons certaines croyances théistes – ou plutôt, ces croyances sont formées en nous,

⁴⁷ Voir en particulier Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel*, Phillipsburg, P&R Publishing, 1972, p. 180-181.

⁴⁸ Voir E. Brunner et K. Barth, *Natural Theology*, *op. cit.*, p. 40-41.

⁴⁹ Voir sur ce point K. S. Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », art. cité, p. 38-39. Sur la question des effets « noétiques » du péché, voir notamment P. Helm, « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », *loc. cit.*, en particulier p. 224-240.

⁵⁰ Voir Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000, en particulier p. 165-219 pour l'interprétation de Calvin.

⁵¹ Voir pour un exposé critique sur la question : Derek S. Jeffreys, « How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'Sensus Divinitatis' », *Religious Studies* 33 (1997), p. 419-431 ; John Beversluis, « Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology », *Faith and Philosophy* 12/2 (1995), p. 189-206.

⁵² *Ibid.*, p. 171-177. Cf. Alvin Plantinga, « Reason and Belief in God », in *id.* et N. Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 65-70.

dans le cas typique nous ne choisissons pas consciemment d'avoir ces croyances. Plutôt, nous nous trouvons nous-mêmes avec elles, exactement comme nous nous trouvons nous-mêmes avec certaines croyances perceptuelles ou mémorielles⁵³.

Nous reviendrons plus loin sur l'intérêt des hypothèses de Plantinga pour comprendre la manière dont l'*Institution* thématise l'articulation des certitudes « immédiates » de l'existence de Dieu ou de la divinité des Écritures avec les formes de démonstrations rationnelles et inférentielles. L'important est de noter ici l'implication des hypothèses de la *Reformed epistemology* pour l'interprétation du *sens* de l'insistance calvinienne sur la connaissance naturelle de Dieu : pourquoi une théologie fondée sur le principe de l'autorité exclusive de l'Écriture devrait-elle s'arrêter à prouver l'existence d'un « sentiment » universel de la divinité ? Avec la distinction d'une *antecedent* et d'une *consequent natural theology*, Michael Sudduth prolongera les vues de Plantinga, en dissociant en droit l'objet de la théologie naturelle de l'intention apologétique⁵⁴. La *consequent natural theology* se donne en effet comme une démonstration sous présupposition de foi : sa fonction n'est pas de réfuter l'athéisme ou de convaincre le sceptique par des arguments logiquement valides, mais de confirmer le chrétien à l'appui de raisons qui, pour ne pas être la cause psychologique initiale de sa croyance, valent toutefois comme des motifs possibles de sa confirmation⁵⁵. Si, contre Warfield, Sudduth ne retient donc pas la thèse forte d'une théologie naturelle apologétique, il n'en défend pas moins l'hypothèse d'une théologie naturelle *confirmative* : ce besoin éprouvé par Calvin d'apporter à la certitude subjective de Dieu le complément d'une justification argumentée autorise alors le rejet de la théologie barthienne de la Révélation. Aussi « confirmative » et « conséquente » soit-elle, la *natural theology* calvinienne conserve en effet une fonction infralapsaire : celle d'offrir à la foi terrestre le principe d'une consolidation et un rempart contre le doute⁵⁶.

4/ *Thèse de Dowey*⁵⁷. Dans son ouvrage majeur sur la *duplex cognitio Dei*, Dowey paraît suivre à première vue les thèses de Warfield ou Brunner sur la

⁵³ « The basic idea, I think, is that there is a kind of faculty or a cognitive mechanism, what Calvin calls a *sensus divinitatis* or sense of divinity, which in a wide variety of circumstances produces in us beliefs about God. These circumstances, we might say, trigger the disposition to form the beliefs in question; they form the occasion on which those beliefs arise. Under these circumstances, we develop or form theistic beliefs—or, rather, these beliefs are formed in us; in the typical case we don't consciously choose to have those beliefs. Instead, we find ourselves with them, just as we find ourselves with perceptual and memory belief. », A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, *op. cit.*, p. 172-173.

⁵⁴ Michael L. Czapkay Sudduth, « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », *Religious Studies* 31/1 (1995), p. 53-68.

⁵⁵ Sur la distinction d'une *antecedent* et d'une *consequent natural theology*, voir en particulier *ibid.*, p. 63-68.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁷ Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994. La question de la *duplex cognitio Dei* : ou Dieu comme créateur et rédempteur a été reprise et discutée notamment par Brian G. Armstrong, « *Duplex cognitio Dei*, Or? The Problem and Revelation of Structure, Form and Purpose in Calvin's Theology », in *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edwards A. Dowey Jr.*, éd. E. McKee et Brian G.

théologie naturelle⁵⁸. Par son insistance sur la distinction des deux modalités *objectives* de la révélation divine, il en déplace toutefois la signification en soulignant le caractère constitutif ou intrinsèque de l'insuffisance de la connaissance naturelle de Dieu. Pour Dowey, l'articulation de la *cognitio naturalis* et de la *cognitio revelata* renvoie moins, en effet, à une différence subjective des canaux de la connaissance de Dieu qu'à la différenciation objective des deux modes d'être sous lesquels celui-ci se laisse connaître, comme Créateur et comme Rédempteur⁵⁹. Cette *duplex cognitio Dei* constitue la partition matricielle de l'*Institution* : elle fixe le principe général de l'organisation de ses matières, au-delà de l'ordonnement apparemment catéchétique des premières éditions du traité⁶⁰. Dans la version finale de 1559, cette double connaissance s'exprime du reste dans le titre des deux premiers livres, qui reconfigurent à leur manière la partition initiale de la *cognitio Dei* et de la *cognitio nostri* à l'appui d'une distinction directement théocentrée. La « connaissance de Dieu » s'y indique en effet comme « cognoissance en titre et qualité de Créateur, et souverain Gouverneur du monde »⁶¹ ; là où le deuxième livre sur le péché et les forces de la nature humaine s'annonce comme « cognoissance de Dieu entant qu'il s'est montré redempteur en Jesus Christ »⁶². Mais cette dualité du *Deus creator* et du *Deus redemptor* est aussi répliquée au sein même des développements doctrinaux sur la connaissance de Dieu, et informe en particulier l'articulation de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée. En effet, la connaissance naturelle, imprimée dans les cœurs par le *sensus divinitatis* et extériorisée dans l'univers par les signes de la majesté divine, signale d'abord l'Être suprême dans sa fonction de *cause première* du monde créé : Créateur des choses et des êtres⁶³. À l'inverse, l'Écriture, dans sa contraction christocentrique, révèle Dieu dans son action sotériologique, comme Rédempteur de l'humanité pécheresse⁶⁴. Loin d'être une carence seulement subjective, liée à la distorsion cognitive induite par le péché, l'insuffisance de la connaissance naturelle de Dieu relève donc aussi d'un partage objectif. Quelle que soit sa clarté ou son évidence intrinsèques, la *cognitio naturalis Dei* reste objectivement muette quant à la révélation de ce qui, en bonne théologie, doit nous importer primordialement : la *doctrine de notre salut*.

Armstrong, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989, p. 135-153. Voir en outre, R. A. Muller, « *Duplex cognitio Dei* in the Theology of Reformed Orthodoxy », *loc. cit.*, p. 51-55.

⁵⁸ Voir en particulier *ibid.*, p. 74 où Dowey parle du caractère « philosophique » et « rationnel » de la « procédure » par laquelle l'homme « *dérive* le contenu de la révélation objective de son expérience du monde » (c'est nous qui soulignons).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 3-17.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16. Voir sur ce point les critiques de T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God*, *op. cit.*, en particulier p. 118-121. Cf. aussi Cornelis P. Venema, « The 'Twofold Knowledge of God' and the Structure of Calvin's Theology », *Mid-America Journal of Theology* 4 (1988), p. 156-182 ; R. A. Muller, « Establishing the *ordo docendi* », *loc. cit.*, p. 132-136.

⁶¹ CO 3, 37.

⁶² CO 3, 281.

⁶³ CO 3, 46-81

⁶⁴ CO 3, 81-113.

1.2. Certitudes subjectives et argumentation rationnelle

Une *theologia naturalis* ne suppose pas seulement la possibilité d'une connaissance naturelle ou extra-scripturaire de Dieu : elle implique aussi que cette connaissance puisse être formalisée dans un corps d'arguments objectifs, c'est-à-dire dans une argumentation dont la validité logique puisse être reconnue, au moins en droit, sans condition de régénération ou d'illumination intérieures. Certes, cette argumentation ne revêt pas nécessairement la forme d'une inférence ou d'une chaîne d'inférences *déductives* : sous certaines conditions, une induction, ou une inférence causale peuvent satisfaire les critères de légitimité épistémique que nous attachons à l'idée d'une argumentation rationnelle⁶⁵. Chez Calvin, la vocation délibérément pédagogique de l'*Institution*, et la rupture assumée avec le *modus loquendi* des « philosophes »⁶⁶, complique assurément l'identification des *formes* de la démonstration, qui n'aboutissent jamais à une formalisation syllogistique comparable à celle qui caractérisera plus tard la scolastique protestante⁶⁷. En tous points, les développements de l'*Institution* sur la connaissance de Dieu paraissent toutefois satisfaire à la condition minimale d'une argumentation rationnelle : dans la démonstration sur l'existence de Dieu, comme dans celle sur la divinité des Écritures, l'invocation d'une certitude intérieure – sentiment de la divinité et *testimonium internum* – est en effet complétée par un relevé des « preuves » ou des « arguments » qui rendent extérieurement « manifestes » ce qui était spontanément posé dans l'intimité des consciences⁶⁸. Pour autant, il n'est pas toujours clair que l'inventaire de ces évidences constitue bien, dans l'intention de Calvin, une démonstration additionnelle, parallèle à l'assurance initiale des certitudes intérieures. En particulier, l'articulation de la certitude subjective et de l'argumentation objective ne semble pas toujours se rabattre aisément sur la distinction traditionnelle entre une connaissance qui serait immédiate et intuitive, et une connaissance médiante et inférentielle⁶⁹. Que ce soit pour prouver l'existence de Dieu ou pour justifier la divinité des Écritures, Calvin intègre en effet à la série de ses « preuves assez certaines »⁷⁰, des arguments qui relèvent eux-mêmes d'une forme d'évidence apparemment empirique et directe : majesté du style de

⁶⁵ Voir sur ce point E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology* Dowey, *op. cit.*, p. 74-77 ; K. Scott Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », art. cité, p. 34.

⁶⁶ Voir sur ce point, *infra*, §2.

⁶⁷ Sur la question des héritages de la méthode calvinienne et la continuité entre Calvin et la scolastique protestante, voir en particulier sur ce point R. A. Muller, « *Duplex Cognitio Dei* in the Theology of Early Reformed Orthodoxy », *loc. cit.*, p. 51-55.

⁶⁸ Respectivement : CO 3, 59-81 ; et CO 3, 98-110.

⁶⁹ Voir notamment la formulation de la question chez E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, *op. cit.*, p. 74, qui insistait sur le soubassement lui-même empirique de la preuve « *a posteriori* » de l'existence de Dieu ; cf. les deux thèses discutées *infra*.

⁷⁰ CO 3, 98.

l'Écriture⁷¹, beauté de la Création⁷²... Dans la littérature, la question du rapport entre évidence immédiate et argumentation inférentielle s'est alors articulée autour de la confrontation de deux grandes interprétations, que l'on pourrait résumer sommairement ainsi :

1/ *thèse de Plantinga/Helm*. Comme nous l'avons vu plus haut, Alvin Plantinga identifie moins le *sensus divinitatis* calvinien à une croyance en acte – intuition ou sentiment actuellement formés au sujet d'un état de chose –, qu'à une disposition ou une tendance générales à croire : un « terrain cognitif » pour former des croyances au sujet de Dieu ou de la divinité des Écritures⁷³. Cette tendance s'active effectivement lorsque certaines circonstances empiriques sont réunies, à commencer, le plus banalement, par des perceptions visuelles, qui jouent alors une fonction de déclencheur dans le déploiement subséquent du mécanisme cognitif⁷⁴. Ainsi compris, le *sensus divinitatis* s'apparente à une matrice d'interprétation des données perceptuelles : l'expérience immédiate d'un objet perçu active spontanément la formation d'un jugement. Ce jugement porte en lui-même sur un objet non-perçu, mais qui se trouve rattaché aux données de l'expérience par un rapport sémantique direct, parfois inconsciemment parcouru (« signe », « indice »...). Or, pour Plantinga, les preuves externes de Dieu dans l'*Institution* sont précisément ces données empiriques, qui servent d'« occasion » pour le déclenchement du « mécanisme » du *sensus divinitatis*.⁷⁵ La dimension elle-même immédiate et expérimentale de ces évidences confirme toute l'impossibilité de présumer ici l'existence d'une argumentation inférentielle : c'est la majesté *perceptible* de l'univers qui témoigne de la majesté invisible de Dieu ; c'est l'harmonie *visible* du monde créé qui active en nous l'évidence de la perfection du Créateur⁷⁶. Loin de constituer un ordre de démonstration parallèle, le chapitre sur les preuves de la divinité (chap. 5) n'est lui-même rien de plus qu'un relevé des *inputs* effectivement susceptibles d'enclencher les effets cognitifs du *sensus divinitatis*⁷⁷. Ce sentiment de la divinité forme, avec les arguments externes, une chaîne de démonstration ininterrompue, et renvoie par là à l'unité d'un mécanisme cognitif dont les deux composantes ne sont en vérité discernables que *de raison*. La surdétermination de l'argumentation calvinienne par le lexique empirique du « témoignage », du « signe », de l'« indice » ou de la « manifestation » atteste par

⁷¹ CO 3, 98-100.

⁷² CO 3, 59-61.

⁷³ A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, *op. cit.*, p. 171-172 ; *id.*, « Reason and Belief in God », in *id.* et N. Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 65-67.

⁷⁴ *Id.*, « The Prospects for Natural Theology », *Philosophical Perspectives* 5 (1991), p. 311-312.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ CO 3, 59-60.

⁷⁷ CO 3, 59-81.

lui-même cette continuité essentielle de l'argumentation des trois chapitres sur la *cognitio naturalis Dei*⁷⁸.

2/ *Thèse de Sudduth*⁷⁹. Le caractère empirique et peu formalisé de la démonstration du cinquième chapitre de l'*Institution* a été noté par tous les commentateurs, jusqu'à Dowey lui-même⁸⁰. Les tenants de la thèse apologétique n'en ont pas moins insisté sur la dimension inférentielle de cette démonstration, et donc sur la nature médiata de la connaissance qui en résulte. Au-delà de ses attendus épistémologiques, cette interprétation concentre des enjeux théologiques importants : reconnaître l'existence d'une démonstration inférentielle de l'*existentia Dei*, c'est en effet reconnaître l'existence d'une *double* connaissance naturelle de Dieu, et donc multiplier, en droit, les voies de l'apologétique. À l'évidence du *sensus divinitatis* comme connaissance immédiate et innée de la majesté divine, Calvin aurait donc ajouté une série de preuves relevant d'une démonstration, certes empirique et *a posteriori*, mais non moins inférentielle et médiata : démonstration de l'existence de Dieu *ex ratione*. Le rapport de l'évidence de la *majestas Dei* à la perception actuelle de l'harmonie de l'univers vaudrait alors comme un rapport de consécution : quoiqu'empirique, la perfection visible de l'ordre du monde constitue en fait une prémisse à partir de laquelle serait – ou pourrait être – déduite l'existence et la majesté de Dieu⁸¹. À cet enthymème calvinien, ne manquerait plus que l'explicitation de la majeure implicite : celle qui supposerait, par exemple, que toute perfection créée est nécessairement l'effet d'une plus grande perfection qui en est la cause.

Loin de révéler le caractère non inférentiel des évidences de la divinité, le manque de formalisation syllogistique de la *theologia naturalis* calvinienne ne s'expliquerait donc que par l'intention pédagogique et rhétorique du traité, suivant le choix d'une exposition simple et d'une destination populaire⁸². En s'appuyant sur les travaux épistémologiques de Robert Audi⁸³, Michael Sudduth prolonge encore cette hypothèse en distinguant une « *structurally inferential proof* » et une « *episodically inferential proof* » de l'existence de Dieu.⁸⁴ La distinction ressortit à la différence entre l'ordre de la « persuasivité » psychologique et l'ordre de la validité logique d'une démonstration : dans la mesure où il repose sur une inférence qui est en droit explicitée, un jugement peut être structurellement médiatisé sans

⁷⁸ Cette thèse sera reprise et prolongée par P. Helm : « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », *loc. cit.*, en particulier p. 222-234.

⁷⁹ M. L. C. Sudduth, « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », art. cité, p. 53-68.

⁸⁰ E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, *op. cit.*, p. 74.

⁸¹ *Ibid.*, p. 74-77.

⁸² *Ibid.* Voir aussi K. S. Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », art. cité, p. 33. Sur l'importance de la simplicité dans l'écriture calvinienne, voir encore O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 555-688.

⁸³ Robert Audi, *The Structure of Justification*, New York, Cambridge University Press, 1993, en particulier p. 237-239.

⁸⁴ M. L. C. Sudduth, « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », art. cité, p. 57-63.

être pour autant consciemment fondé dans l'aperception actuelle du rapport des prémisses à la conclusion⁸⁵. Si le croyant n'a peut-être pas conscience d'inférer la majesté de Dieu à partir de l'expérience de la majesté de la nature, il ne s'ensuit donc pas que cette inférence ne soit pas effectivement effectuée à un niveau inconscient, et surtout qu'elle ne puisse faire après coup l'objet d'une formalisation logique⁸⁶. En ce sens, Sudduth parlera, contre Plantinga, d'une « *mediate natural theology* » calvinienne⁸⁷ : les deux ordres de démonstration de la connaissance naturelle de Dieu demeurent en cela nettement séparés.

Le premier livre de l'*Institution* est clairement surdéterminé par un vocabulaire épistémique. Au-delà du lexique de la *probatio* ou de la *demonstratio*, les idéaux de clarté et de certitude structurent ainsi de part en part l'argumentation calvinienne, notamment dans l'articulation interne de la connaissance naturelle de Dieu et de sa connaissance révélée⁸⁸. Dans l'ensemble du texte de l'*Institutio* de 1559, le mot « *claritas* » apparaît 22 fois, et le mot « *clarus* » 138⁸⁹, avec des occurrences nettement concentrées dans le premier livre. Au-delà de ce constat banalement lexical, la légitimité d'une approche épistémologique paraît aussi justifiée par la construction discursive de l'argumentation, et notamment par le souci que l'auteur manifeste de remonter, dans l'enchaînement des thèses et des objections, jusqu'à un substrat dernier de la certitude, jusqu'au principe fondamental de la doctrine chrétienne. Cette tendance « fondationnaliste »⁹⁰ offre d'emblée aux interprétations épistémologiques de Calvin un principe de légitimité et une caution de pertinence : poser à l'*Institution* des questions d'épistémologie, c'est poser à l'*Institution* des questions qu'elle paraît effectivement se poser à elle-même. Pour autant, cette perspective emporte aussi un risque, y compris pour l'intelligence des catégories gnoséologiques adoptées par Calvin lui-même.

1.3. La question du fondationnalisme

Il faut d'abord mettre en garde, après Helm⁹¹, contre l'illusion d'optique qui procéderait de l'adoption de réflexes de pensées post-cartésiens. Si, en un sens, Calvin cherche bien à reposer les fondations du christianisme pour en justifier la certitude intégrale, cet effort de fondation ne s'étend pas dans l'*Institution* au-delà des objections effectivement formulées par ses adversaires intellectuels. À cet

⁸⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

⁸⁸ Sur ce point, l'étude de référence est celle d'Henk van der Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, Leyde/Boston, Brill, 2008, en particulier p. 13-65.

⁸⁹ Richard A. Muller, « Beyond the Abyss and the Labyrinth. An *Ordo recte docendi* », in *id.*, *The Unaccommodated Calvin, op. cit.*, p. 81.

⁹⁰ Sur la question du fondationnalisme, voir notamment M. L. C. Sudduth, « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », art. cité, p. 66-68 ; P. Helm, « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », *loc. cit.*, p. 240-245.

⁹¹ *Ibid.*, p. 240-245.

égard, la certitude visée est moins le produit d'une refonte *ex nihilo* des principes de la théologie, que la suite d'une réfutation exhaustive de toutes les contradictions historiquement professées par les « hérétiques » et les « blasphémateurs » du siècle. Pas plus que ses contemporains⁹², Calvin ne connaît la démarche cartésienne d'un doute hyperbolique, c'est-à-dire d'un doute appliqué universellement à toutes les idées vis-à-vis de la réalité desquelles une objection est simplement possible, indépendamment du fait que ces idées aient été effectivement mis en doute par une « hérésie » ancienne ou moderne. La théologie de Calvin est, au sens le plus strict, une théologie de controverse : c'est la controverse qui délimite les extensions du discours, c'est elle aussi qui dicte le rythme de son *ordo docendi*⁹³.

Il ne s'agit pas là seulement de rappeler que *l'Institution* se présente explicitement dans sa dernière préface comme une topique – parcours dans les lieux de la doctrine chrétienne –, et que le terme « *locus* », qui renvoie à l'idée d'un article de la doctrine, est en même temps identifié par Calvin à celui de « *disputatio* »⁹⁴. Il s'agit aussi de se rendre attentif au statut interne de l'argumentation polémique dans la formalisation du traité, et en particulier au fait que l'élargissement de cette polémique aux « libertins » constitue la matrice évidente de la théologie naturelle du premier livre, bien plus que tout souci désincarné de « fondationnalisme épistémique »⁹⁵. Ainsi, la connaissance naturelle et la connaissance révélée forment une chaîne continue, dont les deux moments renvoient moins à l'opposition de deux modalités cognitives distinctes de la théologie, qu'à une succession des preuves, qui s'ordonne elle-même à un régime différencié des adversités, de l'athéisme au catholicisme et au spiritualisme « libertin »⁹⁶. La structuration du premier livre de *l'Institution* épouse donc très nettement l'enjeu des polémiques, et dévoile, dans son architecture profonde, une série de lignes de scansions, qui rabattent la dichotomie de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée autour d'un rapport d'analogie plus fondamental :

1/ une double opposition polémique au scepticisme et à l'enthousiasme se réplique d'abord dans les deux moments de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée, suivant la recherche d'un juste milieu, qui doit émerger entre les vices contraires du défaut et de l'excès. Dans la connaissance naturelle de Dieu, ces deux vices trouvent leur instanciation dans la figure des épicuriens et des néo-platoniciens : les premiers nient l'existence de Dieu ou de sa providence, les seconds rêvent d'une connaissance parfaite et naturelle de la divinité. Un même

⁹² Sur cette question, voir aussi Dominik Perler, *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Francfort, Klostermann Vittorio, 2012².

⁹³ Sur l'importance de la conjoncture polémique dans l'évolution de la pensée de Calvin, et en particulier dans les mutations de *l'Institution* elle-même, voir les suggestions de R. A. Muller : « To Elaborate on the Topics. The Context and Method of Calvin's *Institutes* », *loc. cit.*, en particulier p. 101-117.

⁹⁴ Prolongeant en cela une tendance déjà présente chez Melancthon : *ibid.*, p. 114-115.

⁹⁵ Voir sur ce point, *infra*, §4. Je suis ici redevable de l'étude de H. van der Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, *op. cit.*, p. 13-65.

⁹⁶ *Ibid.*

mouvement se déploie ensuite dans un deuxième moment, s'agissant des questions scripturaires, avec la double réfutation des catholiques et des « libertins spirituels » : les premiers nient la perfection de la Bible comme Parole de Dieu, les seconds rêvent d'un accès direct et personnel à cette Parole⁹⁷.

2/ Une structuration duelle organise par la suite l'*argumentation* sur les deux voies de la connaissance autour de l'alternance d'une connaissance intérieure, immédiate, certaine et reçue par la grâce et d'une connaissance extérieure, naturelle, confirmative, et médiatisée par des signes ou des indices. À la connaissance immédiate et intérieure du « sens de la divinité » répond alors, dans l'ordre de la doctrine de l'Écriture, le témoignage intérieur du Saint-Esprit ; et à l'argument naturel et inférentiel sur les « notices » de la majesté divine dans la Création, répond un équivalent révélé sur les *preuves* de la perfection de la Bible⁹⁸.

Restituer le contexte polémique de l'*Institution*, c'est donc bien plus que faire acte d'inventaire : ce contexte structure de part en part l'organisation intellectuelle des preuves du premier livre ; il en fournit la traction interne et la dynamique intérieure. Ici comme ailleurs, la polémique fait d'emblée doctrine : la conceptualisation *doctrinale* de la connaissance de Dieu procède entièrement de l'idéalisation critique des figures d'adversités, et de la réfutation subséquente des idéalités ainsi constituées⁹⁹.

1.4. Gnoséologie et efficacité de la Parole de Dieu

Avec Karl Barth, mais suivant une intention différente, il convient aussi de rappeler que les catégories habituelles de la philosophie de la connaissance s'accommodent difficilement d'une pensée, qui, comme celle de Calvin, indexe les degrés de la vérité, de l'ignorance ou de l'erreur au *status animi*, pécheur ou régénéré, du sujet connaissant. Ici, l'état cognitif d'un individu est en effet surdéterminé par ses dispositions morales : l'ignorance relève bien davantage de la malveillance, de la méchanceté ou de la résistance délibérée de l'individu que d'une simple défaillance de ses dispositions gnoséologique¹⁰⁰. Calvin admet donc sans réserve qu'une argumentation théologique, aussi évidente soit-elle, puisse être inefficace en régime infralapsaire. Du point de vue des exigences de la connaissance de Dieu, le fait du péché opère en effet un double-déplacement cognitif.

1/ Il obscurcit d'abord le *sensus divinitatis*, en rendant impraticable la voie d'une connaissance *claire* de Dieu par les seules voies de la lumière naturelle¹⁰¹. Si le sentiment de la divinité et les preuves inférentielles de Dieu permettent en effet de rendre l'athéisme inexcusable, l'exemple de l'idolâtrie témoigne en même temps

⁹⁷ Voir, sur l'ensemble de ces points, *infra*, §2-4.

⁹⁸ *Ibid.*, et en particulier §3.

⁹⁹ Sur la notion d'idéalisation critique : *infra*, §4.

¹⁰⁰ *Infra*, §3.

¹⁰¹ Sur la question des effets noétiques du péché, voir notamment l'état des lieux de P. Helm, « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », *loc. cit.*, p. 224-240.

de l'impossibilité d'un examen rationnel des attributs du divin¹⁰². Le jeu de la clarté et de l'obscurité de la connaissance s'articule alors autour de la distinction du *an est?* et du *quid est?* : l'entendement humain obscurci par le péché peut bien saisir l'évidence de *l'existence* de Dieu, il n'en reste pas moins impuissant à déterminer ses attributs intrinsèques¹⁰³. On notera à cet égard la fonction minimale que Calvin assigne à la *cognitio naturalis Dei* : rendre l'athéisme inexcusable. Cette inexcusabilité opère d'abord par l'évidence rationnelle de l'existence de Dieu, suivant des manifestations extérieures de la divinité qui permettent de révéler *clairement* son existence : c'est, si l'on peut dire, l'inexcusabilité objective de l'athée. Mais elle opère aussi par le *sensus divinitatis*, qui témoigne des « semences de la divinité plantée en chaque homme »¹⁰⁴, et vient donc accuser l'athée jusque dans l'intériorité de sa conscience. Cette connaissance innée et immédiate du divin compose un argument consensualiste qui permet de renvoyer l'athée à un niveau de croyance située en-deçà même du consensus universel : c'est, si l'on peut dire, son inexcusabilité subjective. L'athée est donc inexcusable en cela que : 1/ il existe des « manifestations » et des « preuves » naturelles qui permettent de déduire clairement l'existence de Dieu, même en régime de péché ; 2/ il existe un sentiment de cette divinité, qui survit à l'état de « semence », même après l'obscurcissement de l'entendement par le péché originel¹⁰⁵.

2/ *Le fait du péché* déplace en outre les *les exigences mêmes* de la connaissance de Dieu en subordonnant l'enquête contemplative du divin à l'urgence de notre rédemption¹⁰⁶. Quand bien même la connaissance naturelle de Dieu serait donc parfaitement claire et complète, elle n'en demeurerait pas moins insuffisante *par nature* : après le péché, c'est l'*objet* de la théologie qui se trouve changé. Avec le passage de la doctrine de Dieu à la doctrine de notre salut, la voie d'une enquête contemplative ou spéculative sur les attributs du divin n'est plus seulement impossible : elle est d'abord inutile¹⁰⁷.

Si tous les commentateurs ont pu s'accorder sur l'évidence de cette distorsion intellectuelle de la connaissance naturelle de Dieu en régime péccatif¹⁰⁸, il me semble que toutes les conclusions n'ont pas toujours été tirées au sujet de cette *non-neutralité* affective de l'appareil cognitif humain. En particulier, l'idée paulinienne d'après laquelle la fonction de la connaissance naturelle serait de « rendre l'athéisme inexcusable » n'a pas été poussée, à mon sens, jusque dans ses conséquences herméneutiques fondamentales, et notamment pour ce qui touche au statut argumentatif du discours calvinien dans le premier livre de *l'Institution*.

¹⁰² Voir ici, notamment CO 3, 52-59, et *infra*, §2.

¹⁰³ *Infra*, §2.

¹⁰⁴ CO 3, 52.

¹⁰⁵ Sur l'ensemble de ces points, voir *infra*, §2 et 3.

¹⁰⁶ E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, *op. cit.*, p. 1-17.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ P. Helm, « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », *loc. cit.*, p. 224-240 ; K. S. Oliphint, « A Primal and Simple Knowledge », art. cité, p. 36-40 ; D. C. Steinmetz, « Calvin and the Natural Knowledge of God », art. cité, p. 142-145.

L'inexcusabilité, en effet, n'est pas une catégorie gnoséologique mais une catégorie morale et judiciaire : catégorie de condamnation. Prenant au sérieux cette exigence, la question, n'est donc pas de savoir si la *cognitio naturalis* peut être persuasive en régime de péché dans une intention apologétique, mais de savoir comment l'évidence naturelle de Dieu peut valablement condamner un pécheur alors même que sa non-persuasivité est *a priori* établie. Contre Sudduth¹⁰⁹, on pourrait donc oser ici le concept d'une *consequent apologetical theology* : d'une apologetique dont la foi serait certes bien le présupposé, mais qui n'en déploierait pas moins ses effets suivant la prise en compte des spécificités de l'adversaire à combattre. Si l'*Institution* ne livre pas une apologétique antécédente, au sens d'un édifice théorique qui viserait à convaincre les athées par les lumières de la raison naturelle, l'*Institution* livre bien une apologétique conséquente, dans la mesure où l'intention de confirmer et de consolider la foi chrétienne – effectivement présupposée – s'organise *en particulier* contre les pensées « libertines » ou « épicuriennes ». Que ces « libertins » et « épicuriens » soient *convaincus* au sens épistémique, au fond, importe peu : l'important est qu'ils soient convaincus de culpabilité, c'est-à-dire, pour l'essentiel, *condamnés*. Suivant l'héritage de Rm 1, 18-21, toute l'argumentation de l'*Institution* sur la connaissance naturelle de Dieu doit être lue, me semble-t-il, comme le *moyen judiciaire* de cette condamnation.

2. Retour au texte : la connaissance naturelle de Dieu

Je me propose donc de reprendre de manière suivie l'enchaînement des neuf premiers chapitres du premier livre de l'*Institution*¹¹⁰, en portant une attention particulière à l'usage argumentatif des catégories de la clarté, de l'évidence et de la certitude. Je m'arrêterai pour le moment sur l'édition française de 1560¹¹¹, pour revenir ensuite régressivement, dans un paragraphe ultérieur¹¹², sur la question des évolutions de la doctrine calvinienne de l'Écriture, notamment entre les versions de l'*Institutio* de 1539 et de 1559 ou leurs équivalents français¹¹³. Une comparaison, même sommaire, avec les premières versions substantielles du traité témoigne d'emblée de la continuité essentielle de la pensée de Calvin, par-delà d'importantes variations formelles et argumentatives. Si la signification des additions et les réaménagements des versions tardives ne doit pas être négligée, leur importance ne doit donc pas être non plus surestimée par l'historien : au moins sur la question de

¹⁰⁹ M. L. C. Sudduth, « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », art. cité, p. 63-68.

¹¹⁰ CO 3, 37-113.

¹¹¹ CO 3, 1 – CO 4, 1162. Pour une comparaison : Jean Calvin, *Institutio christianae religionis in libros quatuor nunc primum digesta certisque distincta capitibus ad aptissimam methodum* (1559), CO 2, 1-1118.

¹¹² Voir *infra*, §4.

¹¹³ Sur ce point, voir surtout H. van der Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology*, *op. cit.*, p. 13-65.

la connaissance de Dieu, Calvin s'était déjà doté, en 1539, d'une configuration doctrinale amplement élaborée¹¹⁴.

Après avoir explicité, dans le premier chapitre, la dialectique de la *cognitio Dei* et de la *cognitio nostri*¹¹⁵, Calvin expose, dans le deuxième, les principes généraux de la connaissance de Dieu, notamment autour de l'opposition de la connaissance spéciale du Dieu Rédempteur et de la connaissance générale du Dieu Créateur¹¹⁶. Cette distinction de la *cognitio generalis* et de la *cognitio specialis* dessine un premier principe de partage, où s'organisent à la fois l'opposition des régimes anthropologiques du péché et de la grâce, et la différenciation des sources de la connaissance théologique :

Je ne touche point encores ici à la cognoissance speciale, par laquelle les hommes estans perdus et maudits en eux, sont conduits à Dieu pour le tenir leur redempteur au nom de Jesus Christ : seulement je parle de ceste pure et sainte cognoissance, à laquelle l'ordre naturel nous meneroit si Adam eust persisté en son integrité. Car combien que nul en ceste ruyne et desolation du genre humain ne sente jamais que Dieu lui soit père, ou mesmes sauveur et propice, jusques à ce que Christ viene au milieu pour le pacifier avec nous, toutefois c'est autre chose d'estre informez que Dieu, selon qu'il est nostre createur, non seulement nous sustente en sa vertu, nous gouverne en sa providence, nous maintient et nourrit par sa bonté, et continue toutes especes de benedictions en nous : et autre chose à l'opposite, de recevoir et embrasser la grace de reconciliation, telle qu'il la nous propose en Christ. Parquoy entant que Dieu est en premier lieu cogneu simplement createur, tant par ce beau chef d'œuvre du monde qu'en la doctrine generale de l'Escriture, puis apres apparroist redempteur en la face et personne de Jesus Christ, de là s'engendre et sort double cognoissance.¹¹⁷

Ce passage, très dense, appelle plusieurs remarques :

1/ la première touche à la signification de la distinction du Dieu Créateur et du Dieu Rédempteur, dans son rapport au partage des canaux de la Révélation. Ici, l'opposition de la *cognitio specialis* et de la *cognitio generalis* ne s'ordonne pas nettement à la différenciation des deux sources de la connaissance naturelle et de la connaissance scripturaire : Dieu est connu comme Créateur tant par le « beau chef d'œuvre du monde » que par la « doctrine générale de l'Écriture »¹¹⁸. Si la Parole de Dieu écrite devient donc la source exclusive de la connaissance spéciale « par lesquelles les hommes estants perdus et maudits en eux, son conduits à Dieu pour le tenir leur redempteur au nom de Jesus Christ »¹¹⁹, elle n'en est pas moins aussi une source nécessaire de la connaissance générale du Dieu Créateur. De ce point de vue,

¹¹⁴ Pour l'édition française de 1541, nous suivrons le texte établi par O. Millet : J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.* Pour la seconde édition latine, voir Jean Calvin, *Institutio christianae religionis* (1539), CO 1, 255-1152.

¹¹⁵ CO 3, 37-43 ; cf. CO 2, 31-33

¹¹⁶ « Que c'est de cognoistre Dieu, et à quelle fin tend ceste cognoissance » : CO 3, 43-51 ; cf. CO 2, 34-36.

¹¹⁷ CO 3, 43-44.

¹¹⁸ CO 3, 44.

¹¹⁹ CO 3, 43.

Dewey avait sans doute raison de voir dans la différence *gnoséologique* de la *cognitio specialis* et de la *cognitio generalis* la simple émanation d'une différenciation *ontologique* des modes d'être de la divinité, c'est-à-dire aussi des personnes de la Trinité : Dieu le Père, et Dieu le Fils¹²⁰. Il faut toutefois aller plus loin encore en notant que, du point de vue des sources de la connaissance, cette différenciation compose aussi et d'abord une partition *intra-scripturaire* : partition entre une doctrine générale *de Deo* qui transparait de manière diffuse dans chacun des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et une doctrine spéciale de l'Évangile et du Christ, qui se contracte et s'explicite *en particulier* dans certains textes-clés du canon biblique. Cette distinction du général et du spécial, adossée aux lieux textuels de la Révélation, est décisive dans la mesure où elle opère aussi un partage des régimes de clarté au sein même des textes canoniques. Pour claire qu'elle soit, la doctrine générale de Dieu est en effet aussi une doctrine qui se déduit et se reconstruit par l'Écriture suivant un cheminement largement inférentiel et indirect, par l'exégèse des textes de la Genèse ou l'herméneutique des *exemples* concrets suivant lesquels Dieu exerce sa providence dans l'histoire sacrée¹²¹. À l'inverse, la doctrine spéciale de la rédemption se lit comme à ciel ouvert, dans une série d'écrits où elle se donne d'emblée dans une formule doctrinalement articulée, et notamment, évidemment, dans les épîtres pauliniennes¹²².

2/ La seconde remarque, contre les lectures de Barth, permet de préciser le sens de cette première distinction. En s'opposant à Emil Brunner, le théologien suisse notait en effet que la réalité du péché formait d'emblée une condition suspensive face à la possibilité d'une *cognitio naturalis Dei* : la « pure et sainte cognoissance » générale du Dieu Créateur est cette connaissance même à laquelle « l'ordre naturel nous meneroit si Adam eust persisté en son intégrité. »¹²³ En l'absence d'une telle intégrité, la connaissance naturelle du Dieu Créateur devient impossible, et nous sommes alors renvoyés à l'autorité de l'Écriture comme source exclusive, non seulement de la connaissance spéciale des voies de notre rédemption, mais aussi de cette connaissance générale du Dieu Créateur. Insistant sur cette clause d'intégrité¹²⁴, la lecture de Barth omet toutefois la suite immédiate de cette première condition :

Car combien que nul en ceste ruyne et desolation du genre humain ne sente jamais que Dieu lui soit père, ou mesmes sauveur et propice, jusques à ce que Christ viene au milieu pour le pacifier avec nous, toutefois *c'est autre chose* d'estre informez que Dieu, selon qu'il est nostre createur, non seulement nous

¹²⁰ E. A. Dewey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹²¹ Voir en particulier *infra*, §3.

¹²² Sur l'importance de la « structuration » paulinienne de l'*Institution*, voir en particulier R. A. Muller, « To Elaborate on the Topics », *loc. cit.*, p. 101-117 ; et *id.*, « Establishing the *Ordo docendi* », *loc. cit.*, p. 118-139.

¹²³ CO 3, 43. Cf. CO 2, 34.

¹²⁴ E. Brunner et K. Barth, *Natural Theology*, *op. cit.*, p. 108-109.

sustente en sa vertu, nous gouverne en sa providence, nous maintient et nourrit par sa bonté, et continue toutes especes de benedictions en nous...¹²⁵

Si l'Écriture est évidemment une source nécessaire de la juste connaissance du Dieu Créateur, il est bien clair que Calvin considère qu'une connaissance (naturelle) minimale de la *providentia Dei* et de sa *gubernatio mundi* reste possible aussi *après* le péché. Jusque dans l'abîme de sa « ruine » et de sa « désolation », le genre humain « sent » encore la majesté de Dieu : si la connaissance de la doctrine de notre rédemption est évidemment impossible en régime de péché, une connaissance *naturelle* de la doctrine de la Création – fût-elle confuse – reste en revanche possible, y compris avant l'avènement du Christ et le secours de l'Écriture. Je crois qu'il faut donc interpréter ici la référence à l'*ordo naturalis*¹²⁶, moins du point de vue de la possibilité même de la connaissance naturelle, que du point de vue de sa qualité et de son extension. Encore faut-il rabattre les degrés de cette qualité, non sur le statut *intrinsèque* de la connaissance considérée, mais sur la nature de ses objets, relativement, si l'on peut dire, à *notre propre* situation anthropologique. Pour des raisons évidentes, la connaissance de la « pure et sainte cognoissance »¹²⁷ du Dieu Créateur aurait été suffisante suivant l'ordre naturel *si integer stetisset Adam* : non seulement parce que cet « ordre naturel » dispensait alors une connaissance claire et parfaite du Dieu Créateur, mais surtout parce qu'aucune doctrine de la rédemption n'était alors *objectivement* nécessaire pour nous ; et ce pour des raisons *de fait* – parce que nous n'avions pas besoin d'être sauvés. En bref, il n'est pas tant ici question de la qualité épistémique des canaux de la connaissance, que de la nécessité anthropologique d'objets de savoir différenciés : après la Chute, la vraie doctrine de Dieu est aussi, et par principe, une doctrine de notre salut¹²⁸. C'est cette doctrine qui est inaccessible à la raison naturelle.

3/ La troisième remarque, enfin, concerne les attributions de cette *cognitio generalis* – le contenu, si l'on peut dire, *prédicatif* de la connaissance du Dieu Créateur. Sur ce point, Calvin insiste en effet sur l'insuffisance de la seule certitude de l'*existentia Dei* : « or j'entends que nous cognoissons Dieu non pas quand nous entendons nuement qu'il y a quelque Dieu: mais quand nous comprenons ce qu'il nous appartient d'en comprendre, ce qui est utile pour sa gloire, brief ce qui est expedient. »¹²⁹ Avec la *cognitio generalis Dei*, il ne s'agit pas seulement de connaître qu'il y a un Dieu *en général*, mais de connaître aussi ses premiers attributs : et en particulier des attributs qui en expriment la gloire¹³⁰. Contre les « épicuriens », la ligne de scansion matricielle n'oppose donc pas ici l'athéisme au déisme, mais la connaissance nue d'un Dieu absent à une connaissance expédiente

¹²⁵ CO 3, 43-44. Cf. CO 2, 34.

¹²⁶ « naturae ordo » : CO 2, 34.

¹²⁷ CO 3, 43.

¹²⁸ Sur ce point, voir notamment *infra*, §3.

¹²⁹ CO 3, 43.

¹³⁰ Voir en particulier CO 3, 44-46. Cf. CO 2, 34-36.

d'un Dieu glorifié, c'est-à-dire une connaissance susceptible de motiver un culte et une glorification. Pour Calvin, cette gloire est due au Créateur en raison même des attributs de sa nature, et est donc indifférente au régime supralapsaire ou infralapsaire de l'humanité. Toutefois, l'insuffisance d'une simple affirmation existentielle sur Dieu (*il y a un Créateur*) ne vaut pas licence pour le déploiement incontrôlé d'une théologie naturelle *attributive* : la finalité cultuelle de la connaissance est autant un principe d'économie qu'un principe d'extension.

L'idéal de la *glorificatio Dei* dessine alors une ligne de clôture qui, pour la connaissance naturelle de Dieu, renvoie dos-à-dos les « spéculations frivoles » du néo-platonisme et de l'épicurisme :

Parquoy ceux qui s'appliquent à decider ceste question, assavoir que c'est que Dieu, ne font que se jouer en speculation frivoles, veu que plustot il nous est expedient de savoir quel il est, et ce que qui convient à sa nature. Car quel profit y aura-t-il de confesser avec les Epicuriens qu'il y a quelque Dieu, lequel s'estant deschargé du soin de gouverner le monde, prenne plaisir en oisiveté ? Memes de quoi servira-il de cognoistre un Dieu, avec lequel nous n'ayons que faire ? Plustot la cognoissance que nous avons de luy, doit en premier lieu nous instruire à le craindre et reverer : puis nous enseigner et conduire à chercher de luy tous biens, et luy en rendre louange.¹³¹

La distinction de la connaissance générale du Dieu créateur et de la connaissance spéciale du Dieu rédempteur ne s'organise donc pas autour de l'opposition du spéculatif et du pratique, ou du contemplatif et du cultuel : toute entière, la *cognitio generalis Dei* est elle-même rivée aux exigences de la piété, laquelle se redéfinit ici comme « reverence et amour de Dieu »¹³². Or cette révérence procède par soi de la connaissance des attributs du divin : « ce sentiment des vertus de Dieu est le seul bon maistre et propre pour nous enseigner pieté, de laquelle la religion procède. »¹³³ On ne s'étonnera pas, dès lors, que Calvin s'attarde davantage sur la question de la majesté divine – suivant, en particulier, le relevé des « vertus » ou des « puissances » du Créateur –, que sur les preuves formelles de son existence¹³⁴. La juste glorification de l'Être Suprême s'ordonne en effet à la juste connaissance des motifs de sa gloire, à commencer par les trois attributs matriciels de la bonté, de la sagesse et de la puissance infinies :

Or combien que nostre esprit ne puisse comprendre Dieu, qu'il ne luy attribue quelque service : toustefois il ne suffira point de savoir en confus qu'il y ait quelque Dieu qui meriste d'estre seul adoré, si nous ne sommes aussi persuadez et resolutus que le Dieu que nous adorons est la fontaine de tous biens, afin de ne rien chercher hors luy. Voici mon intention : c'est que non seulement ayant une fois crée ce monde, il le soustien par sa puissance infinie, il le gouverne par sa sagesse, garde et preserve par sa bonté, et sur tout a le soin de regir le genre humain en justice et droiture, le supporter par sa

¹³¹ CO 3, 45.

¹³² CO 3, 44.

¹³³ CO 3, 44.

¹³⁴ C'est le cas ici, mais aussi par la suite : voir notamment CO 3, 63-73.

miséricorde, l'avoir sous sa protection : mais aussi qu'il nous faut croire qu'il ne se trouvera ailleurs qu'en luy une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droiture ou vérité : afin que comme ces choses decoulent de luy et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes de luy, et les y chercher : et sur cela que nous apprenions de luy rapporter le tout, et le tenir de luy avec et action de graces.¹³⁵

Au-delà du relevé des attributs de la perfection (bonté, puissance, sagesse, justice, miséricorde, vérité) la gloire de Dieu repose ainsi sur ce que nous pourrions appeler le principe de monopole ou de centralisation divine de ces attributs. Avec la connaissance générale du Dieu Créateur, il ne s'agit pas seulement de savoir que Dieu est, ou que Dieu est parfait : il s'agit d'abord d'atteindre l'évidence que *toute perfection procède de lui*, et qu'en retour rien ne peut donc être attendu, comme perfection, qui ne trouve son origine en Dieu. Ce *monopole* de la perfection forme le cœur de la connaissance générale du *Deus Creator* : la piété et la glorification de Dieu reposent primordialement sur la certitude que toute gloire lui revient. Au-delà même de la question du péché et de la grâce, l'hétéronomie de l'homme se découvre donc *a priori* dans l'économie même de la *cognitio generalis* : comme hétéronomie *générale* des créatures vis-à-vis d'un Être qui concentre en lui-même toutes perfections¹³⁶.

2.1. Les *notitiae* de l'existence de Dieu

Une fois posé l'objet de cette connaissance générale de Dieu, Calvin en vient aux modalités différenciées de sa certitude naturelle : *cognitio naturalis Dei*. La démonstration opère, comme nous l'avons vu, en trois temps : d'abord avec l'évidence du « sentiment de la divinité »¹³⁷, ensuite avec les objections sur la corruption ou l'« étouffement » de ce sentiment dans les esprits pécheurs¹³⁸, enfin avec le relevé des signes manifestes de la puissance de Dieu dans la « création du monde et son gouvernement continu »¹³⁹. Il a été régulièrement noté que cette tripartition de la connaissance naturelle de Dieu semblait s'arrimer implicitement au schéma scolastique de l'*objectio* et de la *responsio*¹⁴⁰, cette dernière complétant un schéma argumentatif où les thèses initiales trouveraient finalement leur confirmation définitive. En même temps, les développements du cinquième chapitre sur les signes extérieurs de la majesté divine dans la Création semblent ici s'ajouter *de l'extérieur* à l'argument initial sur le sentiment de la divinité, sans annuler ou récapituler en soi-même les acquis de ce dernier. Tâchons donc de reprendre plus en détail le cheminement de l'*Institutio* sur ce point, en commençant

¹³⁵ CO 3, 44.

¹³⁶ Sur ce monopole divin des perfections, voir notamment CO 3, 44-46. Cf. aussi les développements subséquents : CO 3, 114-144, puis 189-214.

¹³⁷ CO 3, 46-51. Cf. CO 2, 36-38.

¹³⁸ CO 3, 52-59. Cf. CO 2, 38-41.

¹³⁹ CO 3, 59-81. Cf. CO 2, 41-52.

¹⁴⁰ Voir notamment R. A. Muller, « Establishing the *Ordo docendi* », *loc. cit.*, p. 118-139.

par la nature de cette « cognoissance de Dieu naturellement enracinée dans l'esprit des hommes »¹⁴¹, dont Calvin traite dans le troisième chapitre. À ce sujet, on peut citer ici les mots d'ouverture :

Nous mettons hors de doute que les hommes ayent un sentiment de divinité en eux, voire d'un mouvement naturel. Car afin que nul ne cherchast son refuge sous tiltre d'ignorance, Dieu a imprimé en tous une cognoissance de soyemesme, de laquelle il renouvelle tellement la mémoire, comme s'il en distilloit goutte à goutte, afin que quand nous cognoissons depuis le premier jusques au dernier qu'il y a un Dieu, et qu'il nous a formez, nous soyons condamnez par nostre propre tesmoignage, de ce que nous ne l'aurons point honoré, et que nous n'aurons point dedié nostre vie à lui obeir. Si on cherche ignorance pour ne savoir que c'est de Dieu, il est vray semblable qu'on ne trouvera pas exemple plus propre qu'entre les peuples hebetes et qui ne savent quasi que c'est d'humanité. Or comme dit Ciceron, homme payen, il ne se trouve nation si barbare, ny peuple tant brutal et sauvage, qui n'ayent ceste persuasion enracinée qu'il y a quelque Dieu.¹⁴²

Ni ce passage, ni les développements qui suivent, ne permettent de faire beaucoup plus que des conjectures au sujet du statut épistémique de ce « sentiment de divinité ». Les termes « sentiment », « cognoissance », « appréhension », « impression » se superposent ici comme des synonymes apparents, et laissent relativement indéterminée la question du rapport de cette première certitude aux arguments inférentiels du cinquième chapitre. En particulier, ni la question de l'immédiateté, ni la question de l'innéité de cette connaissance ne font l'objet d'une attention particulière, pas plus que son rapport à la « mémoire », ici mentionnée trop brièvement pour qu'on puisse imaginer ce que Calvin entendait précisément au sujet des conditions et des modalités de sa réactivation concrète. En revanche, ici comme dans la suite, l'*Institution* est extrêmement claire sur au moins trois points.

1/ *Exogenéité et intériorité du sensus divinitatis*. Pour qualifier le sentiment de la divinité, Calvin recourt constamment au lexique de l'enracinement ou de l'impression : le *sensus divinitatis* est « engravé », « enraciné » ou « imprimé »¹⁴³ dans l'esprit des hommes – le latin dit : « *indendus* », « *insidendus* », ou « *inscriptus* »¹⁴⁴. À cette image de la pénétration répond en outre une métaphore sur l'amplitude et le siège de la persuasion : « ceste aprehension possède les cœurs des hommes jusques au plus profond, et est enracinée en leurs entrailles. »¹⁴⁵ De là deux conséquences, qui engagent d'emblée la signification de la catégorie du « naturel » appliquée au cas particulier du *sensus divinitatis*. La première, c'est que ce sentiment, pour naturel qu'il soit, relève d'abord d'une certitude forensique et exogène : un sentiment « imprimé » ou « engravé » dans les cœurs l'a évidemment

¹⁴¹ CO 3, 46.

¹⁴² CO 3, 46-47.

¹⁴³ CO 3, 46-47

¹⁴⁴ CO 2, 36.

¹⁴⁵ CO 3, 47.

été par une instance extérieure, et en l'occurrence par Dieu même, dont la « majesté, en se faisant sentir, dresse de nouvelles alarmes »¹⁴⁶. La nature, ici comme ailleurs, n'exclut donc pas l'action directe du divin, fût-elle générale et non particularisée : le sentiment naturel de la divinité est naturel d'abord par son caractère extra-scripturaire, ou, plus largement, extra-révéle. La seconde, c'est que, par l'ampleur et les formes de son enracinement, cette « appréhension de Dieu » est en même temps une appréhension intérieure : une appréhension qui ressortit à la tendance la plus spontanée de l'âme humaine. La profondeur de son inscription assure alors au *sensus* son caractère indélébile, et inscrit par suite l'inexcusabilité de l'athée dans le ressort même de sa conscience : c'est en lui-même, de « son propre témoignage »¹⁴⁷, et dans l'épouvante de l'examen de soi, que l'athée s'accuse de son athéisme. Plus qu'à son innéité, l'intériorité du sentiment renvoie par là à l'inexorabilité de l'angoisse individuelle face au refus de Dieu :

Quoy qu'il en soit, c'est-cy un point resolu à tous ceux qui jugent justement, que l'esprit humain a un sentiment de divinité engravé si profond, qu'il ne se peut effacer. Memes que ceste persuasion soit naturellement enracinée en tous, assavoir qu'il y a un Dieu, et qu'elle soit attachée comme en la moelle des os, la fierté et rebellion des iniques en testifie, lesquels en combatant furieusement pour se desvelopper de la crainte de Dieu n'en peuvent venir à bout.¹⁴⁸

De Caligula¹⁴⁹ à Denis le tyran¹⁵⁰, l'histoire porte témoignage de l'impossibilité *psychologique* de l'athéisme : par l'insistance inévitable de son angoisse, la conscience porte en elle-même l'évidence de la majesté de Dieu¹⁵¹.

2/ *L'universalité du sentiment*. Le *sensus divinitatis* est de ce point de vue une connaissance universelle : « puis donques que dés le commencement du monde il n'y a eu ne pays, ne ville, ne maison qui se soit peu passer de religion, en cela on void que tout le genre humain a confessé qu'il y avoit quelque sentiment de divinité engravé en leurs cœurs. »¹⁵² Le constat permet d'infirmer d'emblée la lecture barthienne de l'*Institution* : l'universalité du sentiment de la divinité est une universalité *actuelle*, une universalité infralapsaire, dont les effets intellectuels ne sont pas exclusifs d'un régime anthropologique caractérisé par le péché. Le deuxième point du chapitre renvoie alors à l'argument d'une instrumentalisation politique ou sociale de la religion, à des fins de manipulations des masses. Si Calvin ne nie pas que « plusieurs fins et rusez ont forgé beaucoup de corruptions pour attirer le simple populaire à devotion folle »¹⁵³, la réalité de cette manipulation ne vaut pas comme un principe généalogique pour expliquer l'origine de l'institution

¹⁴⁶ CO 3, 49.

¹⁴⁷ CO 3, 47.

¹⁴⁸ CO 3, 50.

¹⁴⁹ CO 3, 49.

¹⁵⁰ CO 3, 50.

¹⁵¹ Sur la question spécifique de l'athéisme, voir *infra*, §4.

¹⁵² CO 3, 47.

¹⁵³ CO 3, 48.

religieuse. Loin d'infirmier l'universalité du sentiment du divin, la possibilité même de cette manipulation suppose au contraire cette universalité comme sa condition : « jamais ils ne fussent parvenus à leur intention, sinon que desja l'entendement des hommes eust esté disposé, voire constamment resolu, qu'il falloit adorer un Dieu : qui estoit une semence pour les faire encliner à la religion. »¹⁵⁴ L'argument de l'angoisse des consciences athées, évoqué dans le point précédent, permet en outre de douter que les manipulateurs soient eux-mêmes privés du sentiment du divin : la méchanceté du dessein politique est même souvent proportionnelle au degré d'épouvante éprouvée après coup dans l'examen de conscience¹⁵⁵.

3/ *L'efficacité du sentiment*. Le *sensus divinitatis* est en l'homme une « semence de religion », le terme revient trois fois dans le seul troisième chapitre¹⁵⁶, et plusieurs fois encore dans les suivants¹⁵⁷. Ainsi, plus que sur son statut cognitif, Calvin insiste ici sur les effets culturels de l'« appréhension naturelle » de la divinité : l'inclination à croire est toujours en même temps une inclination à glorifier Dieu¹⁵⁸. Le paganisme et l'idolâtrie ont alors valeur exemplaire. S'ils servent, dans le quatrième chapitre, à manifester combien le *sensus divinitatis* est corrompu et obscurci en régime de péché¹⁵⁹, ils valent aussi formellement comme une preuve suffisante de l'universalité du sentiment religieux :

Qui plus est, l'idolâtrie rend certain tesmoignage de cecy. Car nous savons combien il vient mal à gré aux hommes de s'humilier pour donner supériorité par dessus eux aux creatures. Parquoy quand ils ayment mieux d'adorer une piece de bois ou une pierre, que d'estre en reputation de n'avoir point de Dieu, on voit que ceste impression a une merveilleuse force et vigueur, veu qu'elle ne se peut effacer de l'entendement de l'homme : tellement qu'il est plus aisé de rompre toute affection de nature que de se passer d'avoir religion. Comme de fait tout orgueil naturel est abattu quand les hommes pour porter honneur à

¹⁵⁴ CO 3, 48-49.

¹⁵⁵ CO 3, 49 : « Mesmes il n'est pas vray-semblable que ceux qui ont voulu abuser les simples ydiots sous ce tiltre, ayent esté du tout vuide de cognoissance de Dieu. Car combien qu'anciennement aucuns se soyent eslevez, et qu'aujourd'hui encores plusieurs s'avancent pour nier qu'il y ait aucun Dieu, toutesfois maugré qu'ils en ayent si faut-il qu'ils sentent ce qu'ils désirent d'ignorer. On ne trouve point par les histoires que nul se soit plus desbordé, ny avec plus grande audace et furie, que Caligula Empereur de Rome : toutesfois nous ne voyons pas que nul ait esté plus effrayé, ny angoissé de plus grande destresse que luy, quand quelque signe de l'ire de Dieu se monstroit. Ainsi combien que de propos délibéré il s'estudias à mespriser Dieu, si falloit-il que maugré ses dens il l'eust en horreur. On verra le semblable avenir à tels contempteurs : car selon que chacun d'eux est le plus hardy à se moquer de Dieu, il tremblera plustost que tous les autres, seulement oyant tomber une feuille d'un arbre. Je vous prie d'où procède cela, sinon que la maiesté de Dieu se venge en espovantant leurs consciences, d'autant plus fort qu'ils cuident la pouvoir fuyr ? Ils cherchent bien tous subterfuges pour se cacher de la presence de Dieu, et aussi l'effacer de leur cœur : mais bon gré maugré ils se trouvent enveloppez pour n'en pouvoir sortir. »

¹⁵⁶ CO 3, 47-48

¹⁵⁷ Voir par exemple : CO 3, 52, 58, 59, 63, 81.

¹⁵⁸ L'édition française de 1541 insiste particulièrement sur ce thème de l'inclination : « Nous metons hors de doute, qu'il y a en l'esprit humain, d'une inclination naturelle, quelque sentiment de divinité, afin que nul n'eust son refuge à pretendre ignorance. » J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), *op. cit.*, p. 193.

¹⁵⁹ CO 3, 52-59.

Dieu s'abaissent à tel opprobre, oubliant ceste enfleure d'orgueil à laquelle ils sont adonnez.¹⁶⁰

L'état du péché, et nous aurons l'occasion d'y revenir, se définit d'abord par l'orgueil et par l'amour de soi¹⁶¹. Or, depuis les premier *Loci* de Melancthon, cet amour de soi vaut essentiellement comme une disposition narcissique : disposition à s'estimer et à se rendre à soi-même une gloire démesurée¹⁶². Plus qu'une inclination pratique à rechercher la maximisation de son plaisir ou de son intérêt personnels, l'*amor sui* est en effet une inclination d'abord affective et représentationnelle : inclination à distordre, à son avantage, l'estime et l'image de soi dans le sens d'une auto-glorification¹⁶³. L'état peccatif est donc par principe rétif à toute « humiliation de soi », à toute adoration, ou subordination résolu du soi à l'autre, fût-elle païenne ou idolâtre. Par là, la raison pour laquelle l'idolâtrie témoigne encore du *sensus divinitatis* dans le régime postlapsaire est aussi la raison même pour laquelle ce sentiment du divin y demeure nécessairement corrompu : c'est que ce sentiment y est toujours mêlé d'orgueil et de présomption. Dans le quatrième chapitre, Calvin confirme ainsi l'*inexcusabilité* de l'idolâtre en notant :

Ce que j'ay dit qu'aucuns declinent et tombent en superstitions par erreur, ne doit pas estre entendu comme si leur simplicité les justifioit de crime, veu que l'aveuglement duquel ils sont occupez, est quasi tousjours enveloppé en présomption orgueilleuse, et en outrecuidance. La vanité, voire conjointe avec orgueil, est assez conveincue en ce que nul pour chercher Dieu ne s'esleve pardessus soy comme il est requis : mais tous le veulent mesurer selon la capacité de leur sens charnel, qui est du tout stupide. Davantage, en mesprisant de s'enquérir a bon escient pour parvenir a quelque fermeté, ils ne font que voltiger par leur curiosité en speculations inutiles. Parquoy ils n'apprehendent point Dieu tel qu'il s'offre, mais ils l'imaginent tel qu'ils l'ont forgé par leur témérité. Ce gouffre estant ainsi ouvert, de quelque costé qu'ils mettent le pied, il faut qu'ils se précipitent en ruine : et quoy qu'ils brassent puis après pour l'honorer et servir, ne sera point aloué en ses contes : pource que ce n'est pas luy qu'ils honnorent, mais en son lieu et place leurs songes et resveries.¹⁶⁴

Ce qui vaut pour l'idolâtrie, vaut, à plus forte raison, pour l'athéisme déclaré :

Quant à ce que David dit, que les meschans et insensez pensent en leur coeur qu'il n'y a point de Dieu [Ps 14, 1 Ps 53, 1] : premièrement il se doit appliquer à ceux qui ayans estouffé la clarté de nature, s'abrutissent à leur escient :

¹⁶⁰ CO 3, 47-48.

¹⁶¹ Voir *infra*, §3. Sur la question dans l'*Institution*, voir notamment le deuxième chapitre du deuxième livre : « Que l'homme est maintenant despouillé de Franc-arbitre, et miserablement assujetty à tout mal », CO 3, 296-331, en particulier 311-312. Cf. P. Melancthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 52-70.

¹⁶² Je me permets de renvoyer sur ce point à Arthur Huiban, « La 'philautie' des premiers *Loci Communes* de Melancthon (1521). Doctrine anthropologique ou entrée lexicale dans l'Écriture ? », in *La « Philautie » humaniste, héritages et postérité*, éd. A.-P. Pouey-Mounou et C.-O. Stiker-Métral, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 73-98.

¹⁶³ CO 3, 311-312.

¹⁶⁴ CO 3, 52-53.

comme derechef nous verrons tantost. Et de fait il s'en trouve plusieurs, lesquels s'estans endurcis à pécher par audace et coustume, rejettent avec une rage toute memoire de Dieu, laquelle toutesfois leur est remise au devant par leur sens naturel, et ne cesse de les solliciter au dedans. Or pour rendre leur fureur tant plus detestable, il dit que précisément ils nient Dieu : non pas pour luy ravir son essence, mais d'autant qu'en le despouillant d'office de juge et gouverneur, ils l'enferment au ciel comme oisif. Car puis qu'il n'y a rien moins convenable à Dieu, que de quitter le regime du monde pour laisser tout aller à l'aventure, et faire du borgne pour laisser tous péchez impunis, et donner occasion aux malins de se desborder, il appert que tous ceux qui se pardonnent et flattent, et en repoussant tout souci de venir à conte, s'anonchalissent, nient qu'il y ait un Dieu ; et c'est une iuste vengeance du ciel que les coeurs des meschans soyent ainsi engressez, afin qu'ayant fermé les yeux, en voyant ils ne voyent goutte.¹⁶⁵

Si la « clarté de nature »¹⁶⁶ est étouffée par le péché humain, ce n'est donc pas tant du fait des distorsions cognitives induites par la Chute que parce que l'*amor sui* inclut en lui-même un aveuglement volontaire – une résistance *délibérée* à la lumière naturelle de Dieu¹⁶⁷. Pour Calvin, l'obscurité intérieure n'est jamais, en effet, ignorance ou erreur : elle est refus, rejet, refoulement assumé d'une vérité dont l'évidence est par ailleurs présumposée. Il nous faudra tirer plus loin les conséquences décisives de ce constat quant au statut argumentatif des preuves extérieures de la majesté de Dieu ou de la divinité des Écritures dans l'*Institution*¹⁶⁸.

2.2. Les indices de la majesté de Dieu dans la Création

Quel que soit ses causes, l'obscurcissement péccatif du *sensus divinitatis* ouvre en lui-même une dynamique de clarification : la *cognitio naturalis Dei* ne peut en rester à l'obscurité du sentiment. Au *sensus divinitatis*, Calvin ajoute alors une deuxième source de savoir, toujours dans l'ordre d'une connaissance naturelle du Dieu Créateur :

Or pource que la souveraine félicité et le but de nostre vie gist en la cognoissance de Dieu, afin que nul n'en fust forclos, non seulement il a engrave ceste semence de religion que nous avons dite en l'esprit des hommes, mais aussi il s'est tellement manifesté à eux, en ce bastiment tant beau et exquis du ciel et de la terre, et journallement s'y monstre et présente, qu'ils ne sauroyent ouvrir les yeux qu'ils ne soyent contraints de l'appercevoir. Son essence est incomprehensible, tellement que sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens : mais il a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes toutes ses oeuvres, voire si claires et notables, que toute excuse d'ignorance est ostée aux plus rudes et hebetes du monde. Parquoy le Prophète s'escrie à bon droict, qu'il est vestu de clarté comme d'accoustrement [Ps 104, 2] :

¹⁶⁵ CO 3, 53-54.

¹⁶⁶ CO 3, 53.

¹⁶⁷ Sur cette inexcusabilité : CO 3, 53-56. On comparera sur ce point avec le commentaire calvinien de Rm 1, 18-21 de 1543 : J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 1, *op. cit.*, p. 24-27.

¹⁶⁸ *Infra*, §3.

comme s'il disoit qu'en créant le monde il s'est comme paré, et est sorty en avant avec des ornemens qui le rendent admirable, de quelque costé que nous tournions les yeux. Et au mesme passage il accompare l'estendue des cieux à un pavillon royal, disant que Dieu l'a lambrissé d'eaux, que les nuées sont ses chariots, qu'il chevauche sur les ailes des vents, que tant les vents que les esclairs sont ses postes. Et d'autant que la gloire de sa puissance et sagesse reluit plus à plein en haut, souvent le ciel est nommé son palais. Et premièrement de quelque costé que nous jettions la veue, il n'y a si petite portion où pour le moins quelque estincelle de sa gloire n'apparoisse : mais sur tout nous ne pouvons contempler d'un regard ce bastiment tant artificiel du monde, que nous ne soyons quasi confus d'une lumière infinie.¹⁶⁹

Plus que comme un inventaire des arguments et des preuves de l'existence de Dieu, le cinquième chapitre se présente au premier abord comme un relevé des « signes », ou des « témoignages » qui manifestent la gloire du Créateur dans l'univers. En ce sens, la Création en elle-même apparaît comme un mode déterminé de la *révélation* de Dieu – la première instance de son extériorisation, *ex operibus*. Le lexique qui désignera plus tard la manifestation de Dieu dans sa Parole fonctionne donc ici pour caractériser le « témoignage de sa puissance » dans l'univers¹⁷⁰. Ce lexique est celui de la représentation, du témoignage et de l'attestation : « Dieu nous represente avec si grande clarté au miroir de ses œuvres »¹⁷¹ ; il nous « testifie sa majesté admirable »¹⁷² ; et « imprime » en nous « les marques de sa gloire »¹⁷³. Ces témoignages sont d'abord ceux de l'univers, de la terre et des cieux, jusque dans le déchaînement des forces naturelles des « vents et des éclairs »¹⁷⁴. Ils sont aussi ceux du microcosme humain¹⁷⁵, qui porte à l'homme l'indice de la gloire de son Créateur jusque dans l'intimité de sa chair¹⁷⁶ : par la perfection de son corps¹⁷⁷, mais aussi par les vertus de son âme¹⁷⁸. Enfin, les témoignages de la gloire de Dieu incluent évidemment les événements dont la causalité transcende « le cours ordinaire de nature »¹⁷⁹ : les miracles, par lesquels la providence divine manifeste son empire sur le genre humain, dans les expressions exceptionnelles de sa miséricorde ou de son châtement¹⁸⁰. L'attention au contexte de cette première théologie de la Révélation permet alors de dresser quelques constats sur la fonction argumentative des ces développements.

¹⁶⁹ CO 3, 59-60.

¹⁷⁰ Voir *infra*, §3.

¹⁷¹ CO 3, 74.

¹⁷² CO 3, 61.

¹⁷³ CO 3, 59.

¹⁷⁴ CO 3, 60.

¹⁷⁵ Voir sur cette question : Ueli Zahnd, *Calvin, l'âme humaine et la philosophie classique : influences philosophiques sur la Psychopannychia, premier écrit théologique de Calvin*, Genève, Revue de Théologie et de Philosophie, 2009.

¹⁷⁶ Sur ce « petit monde » humain : CO 3, 62-68.

¹⁷⁷ CO 3, 62-64.

¹⁷⁸ CO 3, 64-68.

¹⁷⁹ CO 3, 68.

¹⁸⁰ Sur les miracles : CO 3, 68-70.

1/ Il faut, d'abord, remarquer le caractère à la fois inférentiel et spontané des évidences naturelles de la majesté de Dieu. Pour Calvin, en effet, immédiateté de l'attestation et apodicticité de la démonstration ne sont pas en soi contradictoires : les témoignages qui se révèlent à tous dans l'immédiateté de l'expérience perceptive sont aussi des « preuves » susceptibles d'être formalisées contre les épicuriens et athées. Jusque dans l'indétermination du vocabulaire, les *signes* de la gloire de Dieu, et notamment ses miracles, valent également comme des *arguments* pour sa toute-puissance : « en la seconde espèce des oeuvres de Dieu, assavoir de tout ce que nous voyons avenir outre le cours ordinaire de nature, il nous produit des argumens de sa vertu aussi clairs et evidens que ceux desquels nous avons parlé »¹⁸¹. Partout, l'exigence de *démonstration* se dit ainsi dans le lexique d'une évidence d'abord assignable aux formes immédiates et perceptuelles de la connaissance. Plus qu'à sa formalisation logique, le caractère « inférentiel » de la preuve de la divinité renvoie alors au caractère médiatisé du rapport entre *majesté divine* et *majesté du monde* : celle-ci est le « témoignage », le « signe », ou l'« indice » de celle-là. En ce sens, on peut bien parler, avec Dowey, d'une inférence « causale » et « empirique », qui opérerait à partir d'une expérience immédiate : si la certitude de la majesté de Dieu est *dérivée* de ses *notitiae* dans l'univers, la certitude de la majesté de la Création n'est pas elle-même établie sur la base d'une déduction¹⁸².

Toutefois, les enjeux de la démonstration calvinienne se laissent mal réduire à l'identification des formes logiques d'inférence : loin d'être accroché à la thèse d'une double évidence ou d'une double révélation naturelle de Dieu, le caractère médiatisé ou immédiat de la démonstration de l'existence du Créateur s'adosse en effet à la distinction des vocations populaires ou savantes du discours théologique¹⁸³. Cette distinction n'est pas seulement pédagogique : elle suit aussi la nécessité interne de l'évidence de la majesté divine, et si l'on peut dire sa *progressivité*. En insistant sur la destination populaire de la manifestation de Dieu dans le monde, l'*Institution* entend en effet démontrer que la réception de cette évidence n'est pas soumise à une condition de compétence savante, qui viendrait la fonder de l'extérieur¹⁸⁴. Si la science permet de préciser ou d'affiner la « preuve » de l'existence de Dieu, elle ne la crée donc pas : physique, astronomie ou médecine complètent après coup une évidence d'emblée perçue comme telle par l'universalité du genre humain. La science de la nature apparaît par là comme une variation, si l'on peut dire confirmative, sur le thème de la beauté et de l'harmonie immédiates de la Création :

¹⁸¹ CO 3, 68

¹⁸² E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, op. cit., p. 74-77.

¹⁸³ CO 3, 61-62. Sur le *topos* traditionnel de l'opposition entre *théologie de la piété* et *théologie spéculative*, voir aussi CO 3, 71-73.

¹⁸⁴ CO 3, 61.

Il y a des enseignemens infinis tant au ciel qu'en la terre pour nous testifier sa puissance admirable ; je ne dy pas seulement des secrets de nature qui requièrent estude speciale, et savoir d'Astrologie, de Médecine et de toute la Physique, mais j'enten de ceux qui sont si apparens que les plus rudes et idiots y cognoissent assez : en sorte qu'ils ne peuvent ouvrir les yeux qu'ils n'en soyent tesmoins. Je confesse bien que ceux qui sont entendus et experts en science, ou les ont aucunement goustées, sont aidez par ce moyen, et avancez pour comprendre de plus près les secrets de Dieu : toutesfois ceux qui ne furent jamais à l'escole, ne sont pas empeschez de voir un tel artifice aux oeuvres de Dieu, qu'il les ravisse en admiration de sa majesté. Bien est vray que pour sonder les mouvemens des astres, leur assigner leurs sieges, mesurer les distances, noter leurs proprietéz, il est besoin d'avoir art et industrie plus exquise qu'on ne trouvera au commun populaire, quand il sera question de bien comprendre par le menu la providence de Dieu. Mais puisque les vulgaires et les plus rudes qui n'ont aydes que de leur veue ne peuvent pas toutesfois ignorer l'excellence de cest ouvrage tant noble de Dieu, laquelle se montre veuille-on ou non en la variété des estoilles si bien reiglées et distinctes, et toutesfois si grande et quasi innombrable, il est à conclurre qu'il n'y a nul homme en terre auquel Dieu ne declaire sa sagesse tant que besoin est.¹⁸⁵

Cette destination populaire explique le peu de formalisation argumentative de la démonstration calvinienne. Elle rend aussi raison de la surdétermination de l'extrait par des références puisées au canon de l'Écriture : Rm 1, 19¹⁸⁶, Ps 19, 1¹⁸⁷, Ac 17, 27¹⁸⁸ ; Job et Esaïe¹⁸⁹, Ps 107, 9¹⁹⁰, Ps 113, 7¹⁹¹ etc. À aucun moment, en effet, l'*Institution* n'entend réduire l'évidence de Dieu à un syllogisme ou à une série de syllogismes *explicites*. À plusieurs reprises, la *curiositas* des savants est même expressément condamnée, suivant un *topos* augustinien directement emprunté ici à l'adresse aux lecteurs des premiers *Loci communes* de Philippe Melanchthon¹⁹². L'immédiateté des témoignages de la Création permet ainsi de disqualifier les « longues disputes » des philosophes¹⁹³ – ces disputes où les « spéculations » des « cerveaux » se substituent à la vérité des cœurs :

Nous voyons qu'il n'est pas besoin d'user de longues disputes, et amener beaucoup d'argumens pour monstrier quels tesmoynges Dieu a mis par tout pour esclarcir et maintenir sa majesté. Car de ce bref récit, par lequel j'en ay seulement donné quelque goust, il appert de quelque costé qu'on se tourne, qu'ils viennent promptement au devant, et nous rencontrent, en sorte que nous

¹⁸⁵ CO 3, 61-62.

¹⁸⁶ CO 3, 61.

¹⁸⁷ CO 3, 61.

¹⁸⁸ CO 3, 62.

¹⁸⁹ CO 3, 67.

¹⁹⁰ CO 3, 69.

¹⁹¹ CO 3, 70.

¹⁹² Voir citation suivante. Cf. P. Melanchthon, *Loci communes* (1521), *op. cit.*, p. 14.

¹⁹³ Sur les philosophes, voir aussi CO 3, 75 : « Je vous prie, quelle sottise et combien lourde a monstre icy toute la secte des Philosophes? car encores que nous en espargnons la pluspart qui ont badiné par trop, que dirons nous de Platon, lequel ayant plus de sobriété et religion que les autres, s'esvanouit aussi bien en sa figure ronde, faisant sa premiere Idée d'icelle? Et que pourfoit-il advenir aux autres, veu que les maistres et conducteurs, lesquels devoient monstrier au peuple, se sont abusez si lourdement ? »

les pouvons marquer de veue et monstrier au doigt. Derechef nous avons icy à noter que nous sommes conuiez à une cognoissance de Dieu, non pas telle que plusieurs imaginent, assavoir qui voltige seulement au cerveau en spéculant, mais laquelle ait une droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est deument comprinse de nous et enracinée au coeur.¹⁹⁴

Sur ce point, la diversité des destinataires commande toutefois une certaine flexibilité des régimes de l'argumentation. Contre les épicuriens, le discours calvinien se résout ainsi dans une démonstration beaucoup plus nettement déductive et philosophique¹⁹⁵. Que ce soit pour prouver l'existence de Dieu et l'empire de sa providence, ou pour réfuter les thèses de la mortalité des âmes, Calvin pousse au plus loin vers les limites d'une théologie naturelle, y compris sur le plan formel des modes de la démonstration. À l'évidence de la majesté de Dieu répond ainsi une déduction conceptuelle des principaux attributs de la divinité :

Seulement j'ay voulu icy toucher, qu'il y a une voye commune aux payens et aux domestiques de l'Eglise pour chercher Dieu : assavoir s'ils suyvent les traces lesquelles haut et bas nous sont comme pourtraits de son image. Or sa puissance nous doit conduire à cognoistre son éternité : veu qu'il faut que celui duquel toutes choses prennent, origine soit éternel, et n'ait commencement que de soy. Au reste, si on s'enquiert de la cause qui l'a esmeu à créer toutes choses du commencement, et qui l'induit à conserver toute chose en son estât, on ne trouvera que sa seule bonté: laquelle seule, quand tout le reste que nous avons dit ne viendroit point en conte, devrait bien suffire pour nous attirer en son amour, veu qu'il n'y a nulle creature, comme dit le Prophète, sur laquelle sa miséricorde ne s'expande.¹⁹⁶

2/ Le deuxième point qui doit retenir notre attention touche au lexique même dans lequel s'exprime ici l'évidence de la majesté de Dieu. Dans l'ensemble de l'*Institution*, ce chapitre est sans doute celui où se concentrent les plus nombreuses occurrences des termes « *claritas* » et « *clarus* », ou des métaphores associées directement à la lumière et à l'illumination. Ce constat est d'autant plus remarquable que le développement calvinien sur la connaissance naturelle se conclut par ailleurs sur le rappel de l'obscurité *fonctionnelle* de la révélation par les œuvres :

Voyla comment tant de si belles lampes alumées au bastiment du monde nous esclairent en vain, pour nous faire voir la gloire de Dieu, veu qu'elles nous environnent tellement de leurs rayons, qu'elles ne nous peuvent conduire

¹⁹⁴ CO 3, 71.

¹⁹⁵ Voir notamment CO 3, 67-68. Sur la question du rapport de Calvin à la philosophie dans l'*Institution*, voir notamment Christopher B. Kaiser, « Calvin's Understanding of Aristotelian Natural Philosophy: Its Extent and Possible Origins », in *Calviniana. Ideas and Influence of Jean Calvin*, éd. R. V. Schnucker, Sixteenth Century Essays and Studies 10, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1988, p. 77-92. La signification de l'emprunt à Cicéron, sur la question du *sensus divinitatis*, a été par ailleurs discutée par : Peter J. Leithart, « The Eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in *Institutes* I:1-5 », *Westminster Theological Journal* 52 (1990), p. 1-12 ; Egil Grislis, « Calvin's Use of Cicero in the *Institutes* I:1-5—A Case Study in Theological Method », *Archiv für Reformationsgeschichte* 62 (1971), p. 5-37.

¹⁹⁶ CO 3, 67.

jusques au droit chemin. Vray est qu'elles font bien sortir quelques estincelles, mais le tout s'estouffe devant que venir en clarté de durée.¹⁹⁷

Or combien que Dieu nous représente avec si grande clarté au miroir de ses oeuvres, tant sa majesté que son royaume immortel : toutesfois nous sommes si lourds, que nous demeurons hebetés, pour ne point faire nostre profit de ces tesmoignages si clairs, tellement qu'ils s'esvanouissent sans fruct.¹⁹⁸

Ces citations prennent place dans un développement qui s'attache à marquer l'obscurité subjective des évidences naturelle de la majesté de Dieu. Pour attester les distorsions cognitives induites par l'état du péché, les erreurs des philosophes ont alors valeur exemplaire :

Pareillement quand le regime des choses humaines argue si clairement de la providence de Dieu, qu'on ne la sauroit nier : toutesfois les hommes n'y profitent non plus que si on disoit que la Fortune tourne sans fondement, et que les revolutions d'icelle sont confuses : tant est nostre nature encline à erreurs. Je parle tousjours des plus estimez en savoir et vertu, non pas de ces gens deshontez, dont la rage s'est desbordée tant et plus à prophaner la vérité de Dieu. De là est sorti ce bourbier infini d'erreurs, duquel tout le monde a esté rempli et couvert : car l'esprit d'un chacun y est comme un labyrinthe, tellement qu'il ne se faut esbahir si les nations ont esté distraites en diverses resveries : et non seulement cela, mais si un chacun homme a eu ses dieux propres. Car d'autant que la temerité et audace est adjoustée avec l'ignorance et les ténèbres, à grand'peine s'en est jamais trouvé un seul qui ne se forgeast quelque idole ou phantosme au lieu de Dieu.¹⁹⁹

Toutefois, aussi insuffisante soit-elle pour connaître *en vérité* les attributs du divin, la connaissance naturelle du Créateur n'en est pas moins claire pour attester l'évidence première de sa majesté²⁰⁰. Il n'est donc pas vrai que la voie de la révélation de Dieu par ses œuvres pêche ici par son obscurité ou par son inévidence : dans son rôle propre, et dans l'abstraction de sa fonction cognitive – qui est de conférer à l'humanité en général une première certitude de la majesté divine, abstraction faite d'une parfaite connaissance de ses attributs, et à plus forte raison de sa connaissance comme Dieu rédempteur – la *cognitio naturalis* est parfaitement claire et efficace : dans l'*Institution*, cette clarté est même suffisamment insistante pour rabattre entièrement sur la subjectivité humaine la responsabilité de l'aveuglement des hommes à l'endroit de la majesté divine²⁰¹.

¹⁹⁷ CO 3, 79

¹⁹⁸ CO 3, 74.

¹⁹⁹ CO 3, 75.

²⁰⁰ Voir notamment le développement qui s'étire en CO 3, 74-81, puis, à l'entame du chapitre suivant, sur la nécessité de l'Écriture : CO 3, 81-82.

²⁰¹ CO 3, 74-81. Les termes mêmes de « labyrinthe » ou d' « abîme » semblent renvoyer d'abord à l'idée d' « obscurité », de « difficulté », d' « opacité », ou plus largement d' *incertitude*. En ce sens, ils s'opposent surtout aux idées d' « ordre » et de « méthode », en tant qu'elles désignent le modèle d'une connaissance élaborée selon une voie conforme à la matière de l'enseignement sacré. Ainsi, l'image du « labyrinthe » permet d'illustrer les errances auxquelles sont soumis les entendements pécheurs lorsqu'ils s'aventurent dans des spéculations artificielles (*ie.* extra scripturaires) sur la *nature et les attributs* du *Deus absconditus*. Un « labyrinthe » émerge partout où l'homme, en régime

3. Les preuves de la divinité de l'Écriture

Bien que l'ensemble du premier livre de l'*Institution*, et donc aussi ses développements sur l'Écriture, soit placé sous l'insigne de la connaissance du Dieu Créateur, c'est bien l'enjeu du salut, et non pas la hiérarchie cognitive des degrés de l'évidence, qui assure le partage de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée. À la clarté de la manifestation de Dieu dans ses œuvres répond alors une nouvelle clarté : celle d'une Parole révélée, d'abord directement aux hommes dans les songes et les révélations personnelles, puis dans la fixité de son support scripturaire :

Combien donques que la clarté qui se présente aux hommes haut et bas, au ciel et en terre, expedient de cognoistre de Dieu, est manifesté en la creation du monde [Rm 1, 19], n'entend pas une espèce de manifestation qui se comprenne par la subtilité des hommes, mais plustost il dit qu'elle ne va pas plus outre que de les rendre inexcusables. Parquoy ce n'est point en vain qu'il a adiousté la clarté de sa parolle, pour se faire cognoistre à salut : combien que ce soit un privilege lequel il a fait de grace à ceux qu'il a voulu recueillir à soy de plus près et plus familièrement. [...] Parquoy c'est un don singulier, quand Dieu pour instruire son Eglise n'use pas seulement de ces maistres muets dont nous avons parlé, assavoir ses ouvrages qu'il nous produit, mais daigne bien aussi ouvrir sa bouche sacrée, non seulement pour faire savoir et publier que nous devons adorer quelque Dieu, mais aussi qu'il est cestuy-là : et non seulement enseigne ses esleus de regarder à Dieu, mais il s'offre quant et quant, afin qu'ils regardent à luy.²⁰²

Au regard de la connaissance naturelle, la connaissance révélée offre donc un double avantage cognitif : d'une part, elle éclaire la réalité de notre péché et expose la connaissance du Dieu rédempteur qui forme le cœur de la doctrine salutaire au sens strict ; d'autre part, elle adjoint un supplément attributif aux évidences seulement existentielles du témoignage naturel de l'*existentia Dei*, et complète ainsi la certitude de la connaissance du Dieu Créateur lui-même²⁰³. L'avantage, donc, n'est pas tant de clarté que de complétude : avec l'Écriture, c'est l'accès à la connaissance des attributs du Dieu un et trine qui devient possible. Par contraste avec le témoignage naturel, dont la clarté n'allait pas au-delà de l'évidence formelle

de péché, conçoit le projet d'examiner les décrets divins, ou sa *majestas*, en dehors des voies autorisées, c'est-à-dire en dehors de l'Écriture même. Calvin procède à cet égard suivant une forme d'interversion de la métaphore érasmiennne : le labyrinthe, initialement identifié à l'Écriture même, et aux points de doctrine impénétrables, est ici rabattu sur l'entendement humain, auquel est imputée l'opacité de la connaissance de la Révélation. Voir sur ce point, et contre les thèses de Bouwsma sur les *sous-jacents* psychologiques de cette idée d'abyme, R. A. Muller, « Beyond the Abyss and the Labyrinth », *loc. cit.*, p. 79-98.

²⁰² CO 3, 81-83.

²⁰³ Les articles *de Deo* forment le cœur du premier livre. La controverse sur la Trinité y occupe évidemment une place de choix : CO 3, 114-280.

de la majesté divine, les textes canoniques nous enseignent, seuls, ce que ce Dieu majestueux est *en vérité* :

Je preten seulement exposer comment par l'Escriture il convient de discerner le vray Dieu créateur, d'avec toute la troupe des ydoles que le monde s'est forgé, tellement qu'il y ait certaines marques: puis après l'ordre nous monstrera le rédempteur. Or combien que j'ameneray plusieurs tesmoignages tant du nouveau Testament que de la Loy et des Prophètes, là où il se fait mention de nostre Seigneur Iesus Christ, toutesfois le tout reviendra à ce but, que Dieu nous est declairé en l'Escriture le maistre ouvrier du monde, et que c'est que nous avons à cognoistre de luy, pour ne point tracasser ça et là cherchant quelque Dieu incertain.²⁰⁴

Le sixième chapitre s'ouvre alors sur une généalogie de la Révélation, où la clarté de la Parole progresse suivant les expressions sacrées de l'histoire de l'alliance²⁰⁵. À la suite de Bullinger²⁰⁶, l'*Institution* rappelle ainsi la précarité de la révélation orale des temps pré-mosaïques, et déduit par contraste la nécessité « que Dieu eust ses registres authentiques pour y coucher sa vérité, à fin qu'elle ne perit point par oubly, ou ne s'esvanouist, par erreur, ou ne fust corrompue par l'audace des hommes »²⁰⁷. La certitude du *Verbum Dei* s'arrime ainsi à son caractère de *Verbum Dei scriptum* : l'Écriture, seule, « abolit l'obscurité pour nous montrer clairement quel est le vray Dieu ».²⁰⁸ Le lexique de l'« enregistrement » ou du « dépôt »²⁰⁹, qui accompagnera plus tard la formalisation de la doctrine de l'inspiration verbale²¹⁰, sert alors à marquer la fragilité des révélations personnelles : la nécessité de l'Écriture procède d'abord de la nécessité, si l'on peut dire, d'un *archivage* de la Parole de Dieu²¹¹. Toutefois, ce premier moment de la démonstration anti-catholique sur l'*incertitude* de la tradition orale cède rapidement la place à la controverse décisive, consignée dans le septième chapitre du premier livre : « par quels tesmoignages il faut que l'Escriture nous soit approuvée, à ce que nous tenions son autorité certaine, assavoir du saint Esprit : et que c'est esté une impieté maudite, de dire qu'elle est fondée sur le jugement de l'Eglise. »²¹²

À la date où Calvin rédige ces lignes, et même en 1539 dans la première édition substantielle de l'*Institutio*, les termes du débat catholico-protestant sur l'autorité des textes canoniques sont déjà fixés de longue date, et il est fort possible que, dans le détail, Calvin n'apporte rien de fondamentalement nouveau sur ce

²⁰⁴ CO 3, 84.

²⁰⁵ La question de savoir si la théologie de l'alliance proposée par Calvin est, ou non, originale au regard de la *Bundestheologie* zurichoise est en dehors de mon propos. Sur le *topos* historiographique de l'opposition d'une « théologie décrétale » genevoise, et en particulier bézienne, et d'une « théologie de l'alliance » zurichoise, voir notamment les mises au point de Richard A. Muller, « The Use and Abuse of a Document », art. cité, p. 33-61.

²⁰⁶ Voir *supra*, chap. 3, §5 et chap. 4, §3.

²⁰⁷ CO 3, 86.

²⁰⁸ CO 3, 82.

²⁰⁹ Voir notamment CO 3, 83.

²¹⁰ Sur la question, voir notamment *infra*, chap. 7 et 9.

²¹¹ Le vocabulaire est celui du « registre » ou de l'« enregistrement » : voir CO 3, 84-86.

²¹² CO 3, 88.

point²¹³. L'importance de la structure de l'argumentation calvinienne, associée à l'immense postérité de l'*Institution*, justifie toutefois que nous nous arrêtions plus longuement sur ces développements, notamment autour de la question du témoignage intérieur du Saint-Esprit, qui constituera par la suite l'une des grandes entrées du *locus de auctoritate Scripturae* dans les orthodoxies protestantes²¹⁴. L'argumentation s'articule autour de deux séquences distinctes : l'une négative, où il s'agit d'abord de marquer l'absurdité logique de la doctrine d'une attestation ecclésiale de l'Écriture²¹⁵ ; et l'autre positive, où Calvin s'attache à montrer la suffisance fiduciaire du témoignage intérieur de l'Esprit²¹⁶. Après un intermède sur les preuves extérieures de la divinité de la Bible²¹⁷, la question du spiritualisme est ensuite relancée contre les libertins et les anabaptistes, dans le neuvième chapitre qui clôt la série des développements liminaires sur les principes de la théologie²¹⁸.

Le moment spécifiquement anti-catholique de la discussion²¹⁹ s'ouvre alors sur un rappel sommaire des thèses de l'adversaire romain :

Il y a un erreur par trop commun, d'autant qu'il est pernicieux : c'est que l'Escriture sainte a autant d'autorité que l'Eglise par advis commun luy en ottroye. Comme si la vérité éternelle et inviolable de Dieu estoit apuyée sur la fantasia des hommes. Car voici la question qu'ils esmeuvent non sans grande moquerie du S. Esprit: Qui est-ce qui nous rendra certains que ceste doctrine soit sortie de Dieu ? ou bien qui nous certifiera qu'elle est parvenue iusques à nostre age saine et entière? Qui est-ce qui nous persuadera qu'on reçoive un livre sans contredit en mettant l'autre, si l'Eglise n'en donnoit reigle infaillible? Sur cela ils concluent que toute la reverence qu'on doit à l'Escriture, et le congé de discerner entre les livres Apocriphes, depend de l'Eglise ; ainsi ces vilains sacrileges ne taschans sinon à eslever une tyrannie desbordée sous ce beau titre d'Eglise, ne se soucient gueres en quelle absurdité ils s'enveloppent, et ceux qui les veulent escouter, moyennant qu'ils puissent arracher ce poinct, que l'Eglise peut tout. Or si ainsi estoit, que sera-ce des povres consciences qui cherchent une fermeté de la vie éternelle, veu que toutes les promesses qui en sont données n'auront arrest ny appuy sinon sur le bon plaisir des hommes.²²⁰

On notera que, sous le lieu de l'autorité, trois questions sont ici traitées ensemble : celle de la divinité de l'Écriture en général, celle de l'intégrité du *textus receptus*, par-delà les distorsions de sa transmission historique, celle, enfin, de la liste des

²¹³ Sur les termes du débat, voir notamment *supra*, chap. 3, §2.

²¹⁴ Voir surtout ici H. Van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 13-65.

²¹⁵ CO 3, 88-94. Cf. CO 2, 56-58.

²¹⁶ CO 3, 94-98. Cf. CO 2, 58-61. Le mot même de *testimonium* n'apparaît pas encore dans la version de 1539, qui parle seulement de *testifatio* : voir H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 20. Sur l'économie des chapitres 6 à 9, voir aussi : Christoph Strohm, « Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* », in *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, éd. O. Wischmeyer, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016, p. 363-370.

²¹⁷ CO 3, 98-109. Cf. CO 2, 61-69.

²¹⁸ CO 3, 109-113. Cf. CO 2, 69-72.

²¹⁹ Sur l'évolution du thème, entre les éditions de 1539 et de 1559, voir H. Van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 15-16.

²²⁰ CO 3, 89-90.

écrits canoniques et des conditions de leur authentification. En 1559, Calvin assume sans réserve le fait que ces trois entrées soient abordées de front : prouver la divinité de l'Écriture, c'est en effet écarter *a priori* l'hypothèse d'une corruption – diffuse ou délibérée – des lettres sacrées ; c'est aussi reconnaître d'emblée que le critère de discrimination des écrits canoniques et des écrits apocryphes ne peut être qu'un critère *interne*, fondé dans une série de propriétés attachées intrinsèquement à la nature des textes²²¹. Pour des raisons essentielles, la question générale de l'autorité des Écritures se résume donc, en droit, à celle de leur divinité.

Traditionnellement, l'*Institution* rejette alors l'hypothèse catholique d'une certification ecclésiale de la Bible²²². Le motif principal touche ici au refus de la distinction des problèmes de l'origine *réelle* du Livre et des *conditions* de son authentification par les hommes. Pour Calvin, ces deux questions sont par nature indissociables : si les textes canoniques sont effectivement divins *en soi*, alors leur authentification *par nous* ne saurait reposer sur la simple convention d'une institution humaine²²³. Humaniser l'origine de la certification de l'Écriture, c'est humaniser le principe même de son autorité : en bref la profaner. Évidemment, la force de persuasion de l'argument repose sur l'exclusion spontanée de la prémisse catholique de l'inspiration de l'Église. Ici, le consensus ecclésiastique est d'emblée frappé du soupçon d'arbitraire : le « dépôt continué » de la tradition apostolique se réduit, pour l'essentiel, au « bon plaisir »²²⁴ ou à la « fantaisie »²²⁵ des hommes – *auctoritas humana*. Le sous-jacent décisif de l'argumentation est alors la catégorie de la certitude : rabattre l'attestation de l'Écriture sur une série de conventions humaines, c'est ôter aux « pauvres consciences » la « fermeté de la vie éternelle »²²⁶, ce détour par les exigences de la subjectivité errante renforçant après coup la certitude de l'impossibilité d'une dissociation de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi* dans la démonstration de la divinité des écrits canoniques.

3.1. L'autorité de l'Écriture et le témoignage intérieur de l'Esprit

L'argumentation *a priori* est complétée par une évidence scripturaire et par un témoignage patristique, discutés dans des paragraphes séparés avant l'introduction du thème du témoignage intérieur dans le paragraphe 4²²⁷. La référence à Augustin vise ici à réfuter les interprétations romaines d'une citation tirée du livre *Contre les Manichéens* : « Or, pour moi, je vous déclare que je ne croirais pas à l'Évangile si cette croyance n'avait pas pour fondement l'autorité de l'Église »²²⁸. La restitution

²²¹ Voir sur ce point, H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 17-21.

²²² CO 3, 88-94.

²²³ CO 3, en particulier 89-90.

²²⁴ CO 3, 89.

²²⁵ CO 3, 90.

²²⁶ CO 3, 90.

²²⁷ CO 3, 94-96.

²²⁸ CO 3, 95.

du contexte hérésiologique de l'ouvrage, et des citations empruntées aux autres écrits du théologien d'Hippone permet à Calvin de dénier la légitimité de la consécration catholique du *fundamentum* : ce « fondement » ne renvoie par à l'antériorité *réelle* de l'autorité, mais à l'ordre des croyances dans un esprit païen, c'est-à-dire dans un esprit qui ne peut historiquement *entendre* la vérité de l'Évangile que par la prédication de l'Église²²⁹. L'importance de l'emblème augustinien dans l'économie interne de la controverse catholique sur l'autorité de l'Écriture justifiait sans doute ce long intermède patristique, dont on ne trouve pas d'équivalent dans le premier livre de l'*Institutio*²³⁰. Il permettait surtout de contester l'apparente contradiction des témoignages des Pères et de la doctrine de l'Écriture, à la suite d'une discussion des preuves scripturaires de l'*auctoritas Scripturae*. La référence biblique est celle d'Ep 2, 20²³¹, qui paraît assigner un ordre de subordination clair entre l'autorité de la Parole et l'autorité de l'Église, en rabattant la légitimité formelle de l'institution sur le contenu matériel de son enseignement : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même étant la pierre angulaire. »²³² Le problème de cette fondation dessine ici un ordre d'antériorité, indifféremment logique et chronologique :

Si le fondement de l'Eglise est la doctrine que les Prophètes et Apostres nous ont laissée, il faut bien que ceste doctrine ait toute certitude devant que l'Eglise commence à venir en estre. Et n'est pas question icy de caviller, combien que l'Eglise prenne sa source et origine de la Parole de Dieu, toutesfois qu'on sera tousjours en doute quelle doctrine sera receue comme Prophétique et Apostolique, jusques à ce que l'arrest de l'Eglise y soit entrevenu. Car si l'Eglise Chrestienne a esté de tout temps fondée sur la predication des Apostres et les livres des Prophètes, il faut bien que l'approbation de telle doctrine ait précédé l'Eglise laquelle elle a dressée, comme le fondement va devant l'édifice.²³³

L'argument du *testimonium internum spiritus* fait fond sur le problème logique de cet ordre des fondations. Pour que l'Écriture soit reçue comme la source certaine de la sainte doctrine, il faut non seulement que sa divinité ait *par soi* un caractère de certitude, mais aussi que cette certitude même soit encore fondée dans une propriété *intrinsèque* aux lettres sacrées. Le présupposé est donc celui de la réflexivité des évidences : la certitude qui procède en soi de la divinité de l'Écriture ne peut valoir pour nous que si cette divinité est certaine par l'effet même de la divinité²³⁴. Le « témoignage intérieur du Saint-Esprit » est le nom de ce qui opère le passage de

²²⁹ CO 3, 92-94. Voir ici H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 35-38.

²³⁰ J'entends par là les développements préliminaires sur la *cognitio* elle-même. Pour l'usage des Pères dans l'exposé de la doctrine de la Trinité, voir en revanche CO 3, 185-189.

²³¹ Co 3, 90-92.

²³² Pour l'exégèse correspondante dans les *commentaires* de Calvin : voir CO 51, 74.

²³³ CO 3, 91.

²³⁴ Sur ce thème, voir encore : H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 33-34, 49, 62-63.

cette évidence intrinsèque à la certitude subjective. Il est, si l'on peut dire, la *réplication intérieure* de l'autorité de l'Écriture :

Nous avons à retenir ce que j'ay dit naguères, que jamais nous n'aurons ferme foy à la doctrine, iusques à ce qu'il nous soit persuadé sans doute que Dieu en est l'auteur. Parquoy la souveraine preuve de l'Escriture se tire communément de la personne de Dieu qui parle en icelle. Les Prophètes et Apostres ne se vantent point de leur subtilité et haut savoir, et tout ce qui acquiert credit aux hommes, et n'insistent point aux raisons naturelles : mais pour assubiettir tous les hommes et les rendre dociles, ils mettent en avant le nom sacré de Dieu. Il reste maintenant de voir comment on discernera, non point d'opinion apparente, mais à la vérité, que le nom de Dieu n'est point prétendu à la volée ny en fallace. Or si nous voulons bien pourvoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et legeretez, qu'elles ne chancellent point et n'hésitent point a tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prinse plus haut que de raisons humaines, ou jugemens, ou conjectures : assavoir du tesmoignage secret du saint Esprit. [...] le tesmoignage du saint Esprit est plus excellent que toute raison : car combien que Dieu seul soit tesmoing suffisant de soy en sa parolle, toutesfois ceste parolle n'obtiendra point foy aux coeurs des hommes si elle n'y est seellée par le tesmoignage intérieur de l'Esprit. Parquoy il est nécessaire que le mesme Esprit qui a parlé par la bouche des Prophètes, entre en noz coeurs, et les touche au vif pour les persuader que les Prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur estoit commandé d'enhaut. Et ceste liaison est fort bien exprimée par Isaie, quant il dit, Mon esprit qui est en toy, et mes paroles que j'ay mises en ta bouche et en la bouche de ta semence, ne defaudent à jamais [Es 59, 21]. Il y a de bonnes gens, lesquels voyans les incrédules et ennemis de Dieu gergonner contre la Parole, sont faschez qu'ils n'ayent bonne preuve en main sur le champ pour leur clore la bouche : mais ils errent en ne considérant point expressément que l'Esprit est nommé seau et arre pour confermer nostre foy, d'autant que noz esprits ne font que flotter en doutes et scrupules, jusqu'à ce qu'ils soyent illuminez.²³⁵

L'essentiel ici, touche à l'articulation mutuelle des régimes d'évidence : l'évidence *intrinsèque* de la divinité des Écritures, établie par Dieu même comme « témoing suffisant de soy en sa parolle »²³⁶, l'évidence *rationnelle* des « raisons humaines, ou jugemens ou conjecture »²³⁷, et l'évidence *intérieure* du témoignage « secret » du Saint-Esprit. La structure calvinienne de la certitude est alors une structure tricéphale, diffractée depuis un rayon initialement unique, par les modalités différenciées de la réception subjective des évidences en régime de péché. La suite immédiate du texte assume ici fonction de récapitulation conclusive. Sa clarté et son importance impose encore une citation longue²³⁸ :

Ainsi que ce poinct nous soit résolu, qu'il n'y a que celui que le saint Esprit aura enseigné, qui se repose en l'Escriture en droite fermeté : et combien qu'elle porte avec soy sa creance pour estre receue sans contredit, et n'estre

²³⁵ CO 3, 94-96. Cf. CO 2, 58-59.

²³⁶ CO 3, 95.

²³⁷ CO 3, 94.

²³⁸ Voir sur ce passage, le long commentaire de H. van der Belt, pour les éditions latine et française : *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 49-65.

submise à preuves ou argumens : toutesfois que c'est par le tesmoignage de l'Écriture qu'elle obtient la certitude qu'elle mérite. Car jà soit qu'en sa propre majesté elle ait assez dequoy estre révéree : neanmoins elle commence lors à nous vrayement toucher, quand elle est seellée en noz coeurs par le saint Esprit. Estans donc illuminez par la vertu d'iceluy, desja nous ne croyons pas ou à nostre iugement, ou à celuy des autres, que l'Écriture est de Dieu: mais par dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu, par le ministère des hommes: comme si nous contemplions à l'œil l'essence de Dieu en icelle. Nous ne cerchons point ou argumens ou veri-similitudes, ausquelles nostre jugement repose: mais nous luy submettons nostre iugement et intelligence, comme à une chose élevée par dessus la nécessité d'estre jugée. Non pas comme aucuns ont accoustumé, de recevoir légèrement une chose incogneue, laquelle après avoir esté cogneue leur desplait: mais pource que nous sommes tres certains d'avoir en icelle la vérité inexpugnable. [...] C'est donc une telle persuasion, laquelle ne requiert point de raisons : toutesfois une telle cognoissance, laquelle est appuyée sur une tresbonne raison, c'est assavoir, d'autant que nostre esprit a plus certain et asseuré repos qu'en aucunes raisons : finalement, c'est un tel sentiment qu'il ne se peut engendrer, que de revelation celeste. Je ne dy autre chose, que ce qu'un chacun fidèle expérimente en soy, sinon que les paroles sont beaucoup inférieures à la dignité de l'argument, et ne sont suffisantes pour le bien expliquer.²³⁹

Les trois moments de l'autorité de l'Écriture sont ici assemblés dans un énoncé ou s'enchaînent les propositions concessives : a/ le moment objectif est celui de l'auto-attestation : l'Écriture est par nature *autopistos*, « elle porte avec soy sa creance pour estre recueu sans contredit »²⁴⁰. Ce moment forme l'évidence de la divinité des Écritures *en soi* : la nécessité de notre révérence se déduit *a priori* de sa majesté ; l'antériorité de son propre jugement l'élève « par-dessus la nécessité d'estre jugée »²⁴¹. b/ Cette autorité objective est par essence supérieure aux « arguments ou veri-similitudes, ausquelles nostre jugement repose. »²⁴² Ces « raisons humaines »²⁴³ ne peuvent prétendre, sur le plan logique, à une quelconque prééminence, là où l'évidence de ce qui est à fonder dans l'argument est déjà fondé en soi par le témoignage de sa propre évidence. Sur le plan psychologique, et dans un régime de péché, ces raisons n'ont par ailleurs aucune force de persuasion subjective : ils ne peuvent conférer aux esprits égarés aucun « certain et asseuré repos »²⁴⁴. En bref, les raisons – entendons par là les *argumentations rationnelles* – ne peuvent valoir

²³⁹ CO 3, 96-97.

²⁴⁰ CO 3, 96. C'est ce terme qui traduit, en 1560, le grec *autopistos* de l'édition latine. CO 2, 60 : « Maneat ergo hoc fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse *autopiston*, neque demonstrationi et rationibus subiici eam fas esse ; quam tamen meretur apud nos certitudinem, spiritus testimonio consequi. » Sur l'analyse de l'emploi du terme *autopistos*, nouveau dans l'édition de 1559 : H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 50-58.

²⁴¹ CO 3, 96. Le latin est plus précis : « supra humanum iudicium », CO 2, 60.

²⁴² CO 3, 94.

²⁴³ En 1539, Calvin parle déjà d'« *argumentum* » et de « *ratio* ». Le terme « *probatio* » apparaît seulement dans les versions des années 1550 : voir sur ce point H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 25.

²⁴⁴ CO 3, 97.

comme des fondements, logiques ou psychologiques, pour la certitude de la divinité des Écritures. Il ne s'en suit pas pour autant que ces raisons soient fausses, ou qu'un raisonnement sur la question soit par nature impossible : Calvin y consacre même un chapitre entier, directement à la suite de ce développement sur le témoignage intérieur²⁴⁵. c/ L'évidence objective de la divinité des Écritures ne peut être subjectivement reçue que par une « revelation celeste »²⁴⁶ qui est « scellée en nos cœurs par le Saint-Esprit »²⁴⁷. Ce témoignage intérieur forme donc la condition de la réception *subjective* de l'évidence *intrinsèque* d'une Écriture qui « porte avec soy sa creance ». Le témoignage de l'Esprit apparaît alors comme le principe d'un examen dans lequel coïncident en bon droit le juge et la chose jugée²⁴⁸.

3.2. L'Esprit-Saint : auteur et principe d'attestation

On remarquera ici, et jusque dans l'indistinction du vocabulaire, l'insistance que Calvin porte sur l'identité de l'Esprit comme auteur de l'Écriture et de l'Esprit comme opérateur de l'illumination subjective. Dans la citation qui précède, le *testimonium spiritus* de la version latine devient ainsi un « tesmoignage de l'Écriture »²⁴⁹ : l'Esprit de la « revelation celeste » n'est pas autre chose que la réplification subjective de la Parole de Dieu écrite. Si le *testimonium* se dit donc bien dans un vocabulaire apparemment spiritualiste, celui de l'« illumination » ou de la « révélation », ce témoignage n'ajoute aucun apport *cognitif* au contenu doctrinal de l'Écriture même. Ainsi, l'illumination du témoignage n'est pas le principe d'une nouvelle révélation en un sens matériel, au sens où son événement induirait la réception subjective d'une connaissance ou d'un enseignement eux-mêmes étrangers à la doctrine de la Bible. Comme principe d'attestation, de certification, ou d'authentification – donc comme inclination formelle à recevoir pour vrai ce qui, par principe, préexiste à cette réception –, le *testimonium* n'a aucun autre objet que l'évidence intrinsèque de l'Écriture telle qu'elle « porte avec soy sa creance »²⁵⁰. Si la reconnaissance subjective de la divinité suppose donc l'opération spéciale de l'illumination intérieure, le contenu de cette reconnaissance n'est rien d'autre que l'évidence objective de cette divinité même : l'opération du témoignage intérieur du Saint-Esprit est l'opération par laquelle ce qui est *par soi* certain est aussi reçu comme certain par l'esprit. De ce point de vue, la révélation du *testimonium* est entièrement vide quant à son contenu : l'inclination à croire n'est rien d'autre que le rétablissement subjectif de ce qui serait spontanément cru si l'esprit (humain) n'était pas englué dans le péché.

²⁴⁵ CO 3, 98-110. Le chapitre porte en latin le titre : « Probationes, quatenus fert humana ratio, satis firmas suppetere ad stabiliendam scripturae fidem », CO 2, 61-69.

²⁴⁶ CO 3, 97. Le latin dit aussi « ex coelesti revelatione » : CO 2, 60.

²⁴⁷ CO 3, 96.

²⁴⁸ Le terme d'« examen » lui-même est employé en CO 3, 112.

²⁴⁹ CO 3, 96.

²⁵⁰ Voir aussi sur ce point, H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 33-38.

Si l'opération du témoignage est celle d'une révélation, cette révélation doit donc s'entendre au seul sens d'une clarification ou d'un désobscurcissement. Sur le plan polémique, l'argument du *testimonium* présente, à cet égard, un triple avantage : a/ contre les catholiques, elle permet tout à la fois de réfuter la thèse d'une attestation ecclésiale de l'Écriture tout en préservant l'évidence de la suffisance de la doctrine scripturaire : l'illumination du témoignage n'est pas une nouvelle révélation²⁵¹. b/ Dans l'économie de l'argumentation, elle permet d'éviter en outre la multiplication des instances intermédiaires, en fondant, dans une même opération, la reconnaissance de la divinité des Écritures et la reconnaissance subséquente de l'ensemble des vérités de sa doctrine. Le *testimonium*, en effet, n'a pas d'autre objet que l'évidence intrinsèque de la Parole de Dieu. Une fois reçue l'inclination générale à reconnaître cette évidence, l'Écriture même prend en charge la révélation de ses vérités particulières : une nouvelle illumination n'a plus à être supposée comme instance de certification ou de clarification *pour chacun* des articles de la foi²⁵². c/ Contre les spiritualistes, elle permet enfin de disqualifier les invocations d'une illumination *matériellement* spéciale : c'est-à-dire d'une illumination qui serait en elle-même la révélation d'un contenu cognitif original et particularisé. Le débat contre les « anabaptistes » et les « libertins spirituels », engagé dans les années 1540 avec la publication de deux traités séparés²⁵³, se retrouve ici, en abrégé, dans un chapitre à part, qui clôt le développement inaugural sur l'Écriture. Au-delà de la polémique sur l'exégèse de 2 Co 3, 6 que nous avons déjà rencontrée dans un chapitre précédent²⁵⁴, la discussion se concentre autour de la question de la « liberté » de l'Esprit²⁵⁵. Il faut supposer ici une objection implicite : enfermer la révélation spirituelle dans la seule clôture de l'Écriture, n'est-ce pas faire violence à la puissance de Dieu, entendue aussi comme une *puissance de création perpétuelle* ? À un principe de liberté qui autoriserait une innovation doctrinale toujours renouvelée, Calvin oppose alors un principe d'identité, qui dit la *fixité* de la doctrine et la cohérence à soi de l'Esprit :

Certes si on le [l'Esprit] réduisoit à quelque reigle ou humaine, ou angelique, ou autre, on pourroit dire que lors il seroit abaissé, voire mesmes réduit en servitude : mais quand il est comparé à soy-mesme, et en soy considéré, qui pourra dire qu'en cela on luy face injure ? Mais il est, disent-ils, en ceste manière examiné. Je le confesse : mais d'un examen par lequel il a voulu que sa majesté fust establie envers nous. Il nous doit bien suffire quand il se descouvre à nous : mais afin que sous son ombre l'esprit de Satan n'ait entrée :

²⁵¹ Du reste le vocable même de l'illumination est assez rarement utilisé pour désigner l'opération du *testimonium*. Voir, pour les occurrences : CO 3, 93 et 96. Les occurrences postérieures, dans le chapitre 9 contre les « libertins spirituels » sont négativement connotées.

²⁵² Ce fait rend raison de la proximité du *testimonium internum spiritus* et de la *claritas interna* luthérienne, par-delà l'apparente distinction de leur fonction (fonction d'attestation d'une part ; fonction de clarification de l'autre).

²⁵³ Voir directement *infra*, §4. Cf. aussi H. van der Belt, *The Authority of Scripture, op. cit.*, p. 28-33.

²⁵⁴ *Supra*, chap. 2, conclusion.

²⁵⁵ CO 3, 141-113.

il veut estre recognu de nous en son image, laquelle il a imprimée aux Escritures. Il est autheur d'icelles : il ne peut pas estre variable ne dissemblable à soy. Parquoy il faut qu'il demeure tousjours tel qu'il s'est là une fois déclaré.²⁵⁶

Le vocabulaire qui définit, dans le troisième chapitre, le sentiment de la divinité est le même que celui qui caractérise ici le témoignage intérieur de l'Esprit. Ce vocabulaire est aussi celui de la foi elle-même, thématifiée par la suite dans le deuxième chapitre du troisième livre²⁵⁷. L'identité vaut aussi bien pour ce qui concerne la nature même de la connaissance en question, que pour les modalités de sa réception en l'homme : comme le *sensus divinitatis*, le *testimonium* est un « sentiment » ou une « persuasion » investis d'une charge affective²⁵⁸ ; comme le *sensus divinitatis*, le *testimonium* est en outre « fiché et planté en nostre cœur »²⁵⁹. Ainsi le double caractère exogène et intérieur du *sensus* est non seulement conservé, mais en vérité aussi exacerbé dans le cas de l'illumination du témoignage : pour subjective qu'elle soit, la « révélation céleste » du témoignage de l'Esprit est d'abord la marque, en l'homme, d'une opération commandée de l'extérieur. De ce point de vue, l'insistance sur le caractère *spécial et particularisé* du *testimonium* empêche assurément de faire jouer jusqu'au bout l'équivalence : non seulement le « témoignage » n'est pas universellement reçu, mais il se prévaut en outre d'un degré de certitude incomparablement plus élevé que celui auquel peut prétendre le *sensus* en régime infralapsaire. Toutefois, si l'équivalence des deux termes ne peut être que partielle, l'analogie de leurs *rappports* avec les preuves ou les arguments rationnels – respectivement de la majesté de Dieu et de la divinité des Écritures – paraît totale.

3.3. Les *probationes divinitatis Scripturae*

Dans le cas de l'autorité de l'Écriture, le développement poussé de ces *probationes* apparaît comme l'une des principales innovations de cette dernière version de l'*Institutio*²⁶⁰. En 1560, un chapitre à part est ainsi consacré aux « preuves assez certaines, entant que la raison humaine le porte, pour rendre l'Écriture indubitable »²⁶¹. Si Calvin rappelle alors que l'autorité de l'Écriture ne peut être « approuvée par argumens », sans l'assistance du témoignage de l'Esprit, la fonction confirmative de ces preuves est en revanche clairement assumée²⁶². Comme dans le cas des arguments naturels pour l'existence de Dieu, l'inventaire des arguments inclut des formes de démonstration extrêmement diversifiées, allant

²⁵⁶ CO 3, 112.

²⁵⁷ En particulier dans les deux premiers chapitres du troisième livre : CO 4, 1-67. Voir ici H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 21.

²⁵⁸ CO 3, 92, 97.

²⁵⁹ CO 3, 98.

²⁶⁰ H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 38-40.

²⁶¹ CO 3, 98-110. Cf. CO 2, 61-69.

²⁶² Par la présence même du lexique de la « confirmation », voir CO 3, 98.

de l'invocation d'une évidence empirique et immédiate à des types d'argumentations beaucoup plus nettement inférentielles²⁶³. On peut schématiquement distinguer ici un ordre de preuves internes, fondées sur la majesté intrinsèque de l'Écriture ; et un ordre de preuves externes, qui ressortissent davantage au destin de la réception du Livre dans l'histoire humaine.

1/ *La majesté de l'Écriture*. La divinité des textes canoniques se prouve d'abord par la majesté de leur style, « dont la simplicité rude et quasi agreste nous esmeut en plus grande reverence que tout le beau langage des Rhétoriciens du monde. »²⁶⁴ Suivant une conceptualisation délibérément rhétorique²⁶⁵, l'évidence de cette majesté de style embrasse alors la distinction des offices oratoires : perfection didactique et efficacité affective. Par la grandeur de sa doctrine mais aussi par l'efficacité de son économie discursive, la *majestas Scripturae* ressortit d'abord aux exigences du *docere*²⁶⁶. Mais cette majesté oratoire relève surtout des effets émotionnels de l'Écriture, qui renforcent subjectivement la certitude de sa doctrine par la vigueur de ses impressions affectives :

Or combien ceste vertu est propre à l'Escriture, il apparoist en ce que de tous humains escrits il n'y en a nul, de quelque artifice qu'il soit poly et ornés qui ait telle vigueur à nous esmouvoir. Que nous lisions Demosthene ou Ciceron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande : je confesse bien qu'ils attireront merueilleusement, et délecteront et esmoueroit jusques à ravir mesme l'esprit : mais si de là nous nous transportons à la lecture des saintes Escritures vueillons ou non elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre coeur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les Rhetoriciens ou Philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée.²⁶⁷

Dans sa dimension rhétorique, cette majesté scripturaire se donne donc comme une évidence immédiate, suivant l'efficacité émotionnelle d'une certitude qui entretient sur ce point un rapport d'analogie avec l'expérience naturelle de la majesté de la Création. De la même manière que l'évidence de la puissance de Dieu se donne spontanément dans la perception quotidienne de la beauté du monde, l'évidence de la divinité des Écritures se vit dans l'immédiateté d'une émotion littéraire. Dans chaque cas, le passage d'une forme de connaissance immédiate et affective à une forme de connaissance inférentielle et spéculative est à la fois non nécessaire et possible : comme l'expérience de la beauté de l'univers peut se transfigurer, par

²⁶³ Voir H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 25-28 pour l'édition de 1539, puis p. 38-40.

²⁶⁴ CO 3, 98-99.

²⁶⁵ Voir ici, *supra*, chap. 3, §5. Sur la catégorie rhétorique de la « majesté », l'étude de référence demeure O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 241-247

²⁶⁶ CO 3, 98 : « Car il ne se peut dire quelle confirmation luy donne ceste consideration, quand nous reputons diligemment comment Dieu a en icelle bien disposé et ordonné la dispensation de sa sagesse : quand nous recognoissons combien la doctrine d'icelle se monstre par tout celeste, n'ayant rien de terrien : combien il y a une bonne convenance entre toutes les parties et les autres choses qui sont propres pour donner autorité à quelques escrits. »

²⁶⁷ CO 3, 99.

l'exactitude des mesures de l'astronomie et de la physique, dans une intelligence rationalisée de l'harmonie de l'univers²⁶⁸ ; l'expérience de la beauté de la Bible peut se convertir, dans le développement des mesures rhétoriques de cette perfection, en une certitude intellectualisée. Il n'en reste pas moins que la persuasion de la preuve relève d'abord d'une logique d'immédiateté : la beauté manifeste du monde ou la majesté de la Bible valent d'autant plus comme témoignage de la puissance de Dieu que leur expérience se donne dans une évidence spontanée et intuitive. Là seulement, la certitude s'emplit de son corrélat affectif et émotionnel, pour « transpercer » les cœurs ou « se planter » jusque dans les moelles²⁶⁹ ; là seulement, elle paraît comme le reflet d'une évidence elle-même première et non médiatisée : celle de la majesté de Dieu ou de la divinité des Écritures, lesquelles portent en elles-mêmes « leur propres créances ». Avec Calvin, et par l'accentuation tout à la fois esthétique et affective de sa thématization, la catégorie de la majesté s'est donc entièrement purgée de ses connotations classiques de profondeur ou d'inaccessibilité²⁷⁰.

2/ *Les preuves externes*. Au-delà de cette évidence rhétorique, la divinité des Écritures est aussi prouvée par l'histoire²⁷¹ : sur ce point, et malgré les développements conséquents de la dernière édition, Calvin assume une brièveté de circonstance – « d'autres ont traité amplement ceste matiere »²⁷². Ainsi la divinité de la Bible se reconnaît d'abord à son « antiquité » ou « ancienneté »²⁷³. Cette antiquité précède évidemment Moïse : contre les « malins » et « hardis » qui supposent une invention mosaïque du récit des premiers temps de l'alliance, Calvin montre à l'appui de Gn 49, 5-6 que le patriarche n'aurait pas pu délibérément s'inventer une si mauvaise ascendance²⁷⁴. Elle précède aussi la « théologie des Égyptiens », dont les « babillements » ont « toujours esté moqué et rejeté par les payens mêmes. »²⁷⁵ La divinité des Écritures s'atteste ensuite par les témoignages de ses miracles et par la réalisation de ses prophéties, comme celles de Daniel, dont la narration anticipe de six cents ans les événements concernés²⁷⁶. Elle se prouve aussi par l'histoire de la réception et de la diffusion du Livre, ou par sa perfection et son intégrité, par-delà les tumultes de l'histoire séculière²⁷⁷. Elle se déduit enfin

²⁶⁸ Voir *supra*, §2.

²⁶⁹ CO 3, 99. Pour l'apologie du « style bas » des évangélistes, voir aussi CO 3, 107.

²⁷⁰ O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 241-247. Sur ce point, voir aussi R. A. Blacketer, *The School of God*, *op. cit.*, en particulier p. 71-87.

²⁷¹ Sur ces *probationes* : H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 38-40.

²⁷² CO 3, 100.

²⁷³ CO 3, 100-101.

²⁷⁴ CO 3, 101. Sur la « preuve » de l'auctorialité mosaïque du Pentateuque, voir en outre CO 3, 107-108. Je reviens *infra*, §4 sur ces questions.

²⁷⁵ CO 3, 100.

²⁷⁶ CO 3, 101-104.

²⁷⁷ CO 3, 105-106.

du consentement de l'Église²⁷⁸ et de la vie ou des écrits des saints²⁷⁹, témoins d'une chaîne de transmission ininterrompue, de génération et génération.

3.4. De la majesté de Dieu à la divinité des Écritures : isomorphisme des preuves

Quelles que soient les spécificités de la fonction argumentative ou du statut cognitif de la connaissance naturelle et de la connaissance révélée, les deux moments du premier livre de l'*Institution* entretiennent donc un très net rapport d'analogie. Dans chaque cas, une évidence objective, posée d'abord par soi dans un rapport d'auto-fondation – l'évidence de la majesté de Dieu ou de la divinité des Écritures – se réfléchit dans une certitude subjective, tout à la fois intérieure et forensique – *sensus divinitatis* et *testimonium internum spiritus*. Dans chaque cas, ce sentiment à la fois nécessaire et suffisant pour la persuasion intérieure, peut être *après coup* confirmé par une série de « raisons », de « preuves » ou d'« arguments », qui, s'ils n'ont pas d'efficacité psychologique dans le processus de croyance, servent en revanche à consolider la foi ou à rendre le scepticisme inexcusable. C'est cette catégorie de l'inexcusabilité qui constitue, à mon sens, le nœud de l'intelligence des choix épistémiques de l'*Institution*. C'est sur ce point que je terminerai donc mon parcours dans les premiers chapitres du traité.

Pour comprendre, l'articulation des preuves immédiates (et intérieures) et des preuves inférentielles (et extérieures) de l'existence de Dieu ou de la divinité des Écritures, il faut se souvenir ici des présupposés anthropologiques de la conception calvinienne de la connaissance, et se garder en particulier des présupposés intellectualistes qui essaient encore trop souvent l'interprétation de la conceptualisation calvinienne de la foi, de la clarté ou de la certitude²⁸⁰. Pour le

²⁷⁸ CO 3, 108-109.

²⁷⁹ CO 3, 109-110.

²⁸⁰ Sur la question de l'intellectualisme et du volontarisme, voir l'état des lieux de R. A. Muller, dans « *Fides and Cognitio in Relation to the Problem of Intellect and Will in the Theology of John Calvin* », in *id.*, *The Unaccommodated Calvin, op. cit.*, p. 159-173, et notamment p. 162 pour les données bibliographiques. Muller nous met en garde, en particulier, sur l'impossibilité sémantique de *rabattre* la notion de « *cognitio* » sur l'activité de l'intellect. L'hypothèse intellectualiste avait été défendue notamment par Kendall (mais aussi Krusche, Schützeichel, Shepherd : voir *ibid.*, p. 159), qui insistait sur la dimension gnoséologique de la conceptualisation calvinienne de la foi. Cette hypothèse intellectualiste est en particulier soutenue par la surdétermination apparente de la notion de *fides* par un lexique portée par les catégories cognitives de l'*assensus*, de la *notitia*, de la *scientia*, ou de la *certitudo* ; mais aussi par l'équivalence posée par Calvin entre *fides* et *cognitio*, *cognitio* elle-même définie comme une *illumination*, au sens d'une « mise en lumière », d'une « révélation » des *vérités* de la doctrine. Contre l'« intellectualisme » de Kendall, Muller dénonce toutefois le présupposé (erroné) d'après lequel l'illumination serait elle-même une catégorie essentiellement *cognitive* : comme si l'œuvre de l'illumination opérait exclusivement sur la faculté intellectuelle (*ibid.* p. 163). Il en va de même pour la catégorie de la certitude, qui renvoie à l'assurance et à la *securitas* de la foi, autant qu'à l'idée d'une connaissance *intellectuellement* indubitable. En ce sens, Dee, Doumergue, et Lobstein insistaient au contraire sur le « volontarisme » de Calvin, en montrant notamment combien la foi incluait en elle-même une dimension précisément *fiduciaire*, comme confiance et assurance envers Dieu, et inclination à le servir. Au-delà même de ce débat, il convient de souligner que cette détermination affective de la foi n'est pas seulement, chez Calvin, l'effet ou la conséquence de celle-ci : dans son *opération* même, et pour ainsi dire

formuler dans un vocabulaire évidemment étranger au vocabulaire de l'auteur – et donc nécessairement inadapté – nous pourrions dire que Calvin n'admet pas que puisse survenir en l'homme quelque chose de tel qu'une *neutralité affective* de l'intelligence. Toujours et nécessairement, l'état cognitif d'un individu se trouve en effet *affectivement* incliné : et il l'est en vérité de manière binaire, par l'alternative radicale du péché ou de la grâce. Or, du point de vue de la connaissance, le péché se définit non pas seulement comme une ignorance ou comme une distorsion des vérités évidentes de la religion, mais comme un *refus délibéré* de ces vérités : comme une résistance *active* à la clarté de la Révélation²⁸¹. Il n'existe donc, en l'homme, aucun état qui pourrait s'excepter de l'alternative du péché ou de la grâce, de l'obscurité ou de la clarté *subjectives* : aucun état qui ne serait ni corrompu ni régénéré. Par conséquent, l'évidence des arguments naturels ou rationnels sur l'existence de Dieu ou la divinité des Écritures sont toujours subjectivement inopérants : soit qu'ils se heurtent, dans le péché, à une *obscurité subjective* qui dit la résistance du pécheur à l'évidence de la majesté de Dieu ou de l'Écriture ; soit qu'ils ne viennent, dans l'état de grâce, que confirmer *a posteriori* une certitude intérieure déjà suffisante en elle-même à produire ses effets salvifiques. Dans l'*Institution*, les arguments rationnels sur la la divinité des Écritures ou l'existence de Dieu n'ont donc aucune fonction gnoséologique *positive*, si l'on entend par là un dispositif argumentatif qui viserait à convaincre, par des voies rationnelles, un individu ignorant ou hésitant. Vis-à-vis des questions de foi, il n'existe en vérité aucune hésitation ni ignorance possible : celles-ci supposeraient un état de neutralité affective incompatible avec le régime infralapsaire.

La fonction de l'argumentation rationnelle dans l'*Institution* doit donc être prise dans toute la rigueur de sa littéralité : elle vise à rendre l'athée inexcusable²⁸², c'est-à-dire à lui retirer l'*excuse* de l'ignorance. Or, cette catégorie de l'inexcusabilité n'est pas une catégorie cognitive ou gnoséologique, mais une catégorie morale et judiciaire, et plus précisément, en contexte, une catégorie sotériologique.²⁸³ Est inexcusable ce dont la gravité intrinsèque ne peut être atténuée *a posteriori* par aucune excuse ou mitigation : ce vis-à-vis de quoi il n'existe, pour le sujet, aucune exemption de responsabilité. De ce point de vue, c'est

intrinsèquement, la foi inclut aussi une tonalité affective. C'est cette tonalité affective qui supporte la *cognitio Dei*, et qui distingue par essence cette révélation d'une simple connaissance.

²⁸¹ Voir en particulier CO 3, 296-353.

²⁸² CO 3, 59-60, puis 81.

²⁸³ Cf. encore une fois le commentaire de 1540 sur Rm 1, 18-21 : « Nous voyons jusques-là, qu'il nous est impossible d'eschapper par excuse ou réplique aucune. Sainct Paul démontre fort proprement l'un et l'autre aux Actes, XIV, 16, quand il dit que le Seigneur es temps passez a laissé cheminer les Gentils en ignorance, et que toutesfois il ne s'est point, laissé sans tesmoignage, veu qu'il a donné pluyes du ciel, et saisons fertiles. Il y a donc grande différence entre ceste cognoissance qui sert seulement pour oster toute excuse, et l'autre qui est à salut, de laquelle Christ fait mention. Jehan, XVII, 3 : et en laquelle Jérémie enseigne les fidèles de se glorifier, chap. IX, 24. », J. Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament*, vol. 1, *op. cit.*, p. 26. Sur cette idée d'inexcusabilité, voir aussi l'important ouvrage de Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, notamment p. 209.

bien le problème de cette *responsabilité* qui intéresse Calvin en premier lieu, et non pas celui de la congoscibilité rationnelle de Dieu. En intensifiant, après Melancthon²⁸⁴, le déterminisme affectif de la connaissance théologique, Calvin a en effet renoncé *a priori* à l'idée que les athées pourraient être convaincus par une argumentation conduite selon les voies de la lumière naturelle. Connaître Dieu est une affaire de foi, et à ce titre, une affaire de régénération intérieure²⁸⁵. La question est alors de savoir *comment* cette passivité de l'homme vis-à-vis de la foi – cette détermination à la fois affective et extrinsèque de la certitude religieuse – peut être compatible avec une condamnation infralapsaire de l'athéisme et *donc* avec une responsabilisation morale de l'athée. Or c'est précisément la preuve rationnelle qui fournit le *moyen*, au sens judiciaire, de cette condamnation : au sens le plus strict, la raison ne vaut, dans l'économie de l'*Institution*, que comme une *preuve à charge*. Sa fonction : montrer que l'athéisme n'est pas un effet de l'ignorance, mais une manifestation du péché – qu'il est l'obscurcissement actif et obstiné d'une évidence objective, d'une évidence qui porte en elle-même sa propre « créance » et sa propre certitude²⁸⁶.

4. De Dolet à Servet : l'héritage sceptique d'Érasme face au traité Des Scandales (1550)

Si, dans l'*Institution*, les exigences d'une argumentation rationnelle sur la majesté de Dieu ou la divinité des Écritures avancent de front, et suivant un rapport d'analogie, c'est aussi parce que Calvin se confronte ici à un adversaire polémique qui lui paraît attaquer indifféremment Dieu et ses Écritures : *majestas Dei* et *majestas Scripturae*. En 1542, Calvin reçoit une lettre d'Antoine Fumée, qui emploie le terme d'« *achriston* » pour désigner ce qu'il perçoit comme l'aile la plus radicale des tendances sceptiques de la République des lettres parisienne²⁸⁷. La lettre dénonce indifféremment un système de croyances, un style de communication et une éthique de vie : l'épicurisme, la dissimulation, et l'hédonisme²⁸⁸. Dans sa réponse, Calvin ne paraît pas porter à la question de l'athéisme une attention spécifique, au sens où la négation de Dieu en général lui apparaîtrait comme quelque chose de plus grave ou de plus fondamental que la négation de la divinité

²⁸⁴ A. Huiban, « La 'philautie' des premiers *Loci communes* de Melancthon », art. cité, p. 73-98.

²⁸⁵ Sur la question dans le chapitre sur la foi, voir en particulier CO 4, 8-67.

²⁸⁶ Sur ce point, voir B. B. Warfield, « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God », p. 41-42.

²⁸⁷ Sur la correspondance de Calvin et Fumée, voir André-Louis Herminjard, *Correspondance des Reformateurs dans les pays de langue française : 1542-1543*, vol. 9, Genève, J.-G. Baum, 1867, p. 228-229 pour la référence en question. La lettre à Fumée peut être retrouvée aussi en CO 11, 494. Sur ce point, voir notamment Jean Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' : aspects de l'irréligion en France au XVII^e siècle », in *id.*, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, p. 25-38 ; et Max Gauna, *Upwellings: First Expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1992.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 74-76.

du Christ, ou de l'autorité de la révélation scripturaire²⁸⁹. Toute la question du rapport de Calvin aux dissidences spirituelles doit repartir de ce constat : à aucun moment, le Réformateur genevois ne paraît établir une hiérarchisation marquée entre un « athéisme » ou un « épicurisme » stricts, qui tiendraient dans la négation de l'existence de Dieu ou de sa *gubernatio mundi*, et un scepticisme plus « philologique », attaché à nier la divinité de l'Écriture ou à mettre en cause sa vérité et son intégrité. Les « *achristoi* » de Fumée ignorent certes délibérément le sentiment de la divinité et les indices de la majesté divine dans l'univers créé, mais ils blasphèment aussi la perfection des Écritures en rejetant les « preuves assez certaines » de sa divinité²⁹⁰. Dans l'*Institution*, l'ordre des raisons polémiques n'épouse donc pas partout les découpages de l'ordre de la doctrine : si la clarté de la connaissance naturelle permet bien d'isoler, dans l'abstrait, cet objet épistémique qu'est l'« existence de Dieu », il ne s'ensuit pas pour autant que Calvin considère l'athéisme comme un adversaire intellectuel réellement spécifié. Pour comprendre la progression des évidences dans l'*Institution*, de la connaissance naturelle du Créateur à sa connaissance scripturaire, il faut donc remonter, au-delà de l'économie argumentative de l'œuvre, jusqu'aux soubassements polémiques de la pensée.

La décennie décisive est celle des années 1543-1553, au cours de laquelle Calvin se confronte tour à tour à l'anabaptisme helvétique, aux « libertins spirituels »²⁹¹, français et genevois, aux « achrists » de Paris et Lyon, puis à l'antitrinitarisme, autour de l'affaire Michel Servet. En amont, à l'été 1544, Calvin publie sa *Brieve instruction contre les anabaptistes*²⁹², centrée sur les questions ecclésiologiques et politiques, en réponse aux articles de la *Confession de Schleithem*. Le traité est marqué par l'influence évidente de Guillaume Farel, avec lequel Calvin échange du reste une correspondance nourrie, avant et pendant la rédaction de l'ouvrage²⁹³. L'introduction de la *Brieve instruction* annonce aussi la préparation d'un second traité, contre les « libertins », qui se distinguent des anabaptistes par leur rejet de l'Écriture, dont ils « ne tiennent conte, non plus que

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 77-80.

²⁹⁰ Outre les ouvrages cités de M. Gauna et J. Wirth, voir ici encore H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 41-42.

²⁹¹ Sur l'usage polémique du terme « libertin », voir ici le volume collectif *Libertin ! Usage d'une invective aux XVIIe et XVIIIe siècles*, éd. T. Berns, A. Staquet et M. Weis, Paris, Classiques Garnier, en particulier, l'article de Luc Addante, « Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVIIe siècle », *ibid.*, p. 29-50. Sur l'emploi du terme chez Calvin, voir aussi l'important article de Luce Albert, « Jean Calvin et le libertin spirituel », *ibid.*, 83-99. Pour une perspective plus générale sur la question : Jean-Claude Margolin, « Réflexions sur l'emploi du terme libertin au XVIIe siècle », in *Aspects du Libertinisme au XVIIe siècle. Actes du colloque international de Sommières*, éd. M. Bataillon, Paris, Vrin, 1974 ; Jean-Pierre Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales H.S.S.* 64/1 (2009), p. 45-78 ; et *id.*, « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVIIe-XVIIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Grihl* 2 (2007).

²⁹² Nous suivons ici l'édition Droz : J. Calvin, *Brève instruction contre les anabaptistes*, *op. cit.* Pour le contexte de la rédaction, voir l'introduction de Mirjam van Veen, *ibid.*, p. 11-31.

²⁹³ *Ibid.*, p. 11-18.

de fables, sinon quand bon leur semble, et quand ilz la peuvent depraver pour la faire servir par force à leurs opinions diaboliques. »²⁹⁴ Le traité *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituels*²⁹⁵ paraît effectivement l'année suivante, en 1545, et vise nommément Antoine Pocque²⁹⁶, Quintin Thierry, Bertrand des Moulins et Claude Perceval²⁹⁷.

Le choix de la langue vernaculaire et les modalités de l'argumentation reflètent ici le caractère populaire, et peu formalisé de la pensée des adversaires, dont certains gravitent autour du cercle de Margueritte de Navarre à la cour. Si Calvin paraît ainsi conférer *a posteriori* une systématique doctrinale au « libertinage » par son rapprochement avec les hérésies antiques, l'accusation se concentre autant sur la « paillardise » et les « blasphèmes » des libertins que sur leur doctrine du Saint-Esprit ou de la résurrection des âmes²⁹⁸. En 1547, la polémique se prolonge avec la rédaction de l'*Epistre contre un cordelier*, adressée à un certain « Frère mineur », qui avait pris la plume quelques mois plus tôt, à Rouen, contre le traité calvinien de 1545²⁹⁹. Plus tard à Genève, les « libertins »³⁰⁰ sont encore au cœur de l'affaire Jacques Gruet, exécuté pour haute trahison à l'été 1547 : le crime de lèse majesté renvoyait alors à la dénégation de l'autorité du Pentateuque, dont Calvin avait reporté les témoignages dans une lettre adressée aux magistrats de la ville en 1550, à l'appui d'un cahier découvert post-mortem³⁰¹. Des conclusions générales en étaient tirées sur l'incrédulité de Gruet, sur son « averroïsme », et sa croyance en l'éternité du monde³⁰². Ici encore l'incrédulité se définit donc moins par la négation de l'existence de Dieu que par les « moqueries »

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁹⁵ Jean Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituels*, éd. M. van Veen., *Ioannis Calvini scripta didactica et polemica*, vol. 1, Genève, Droz, 2005. Voir ici encore l'introduction de Mirjam van Veen, *ibid.*, p. 9-41. Sur la question du rapport de Calvin à la Réforme Radicale, autour de l'usage du terme « libertin » : Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, trad. W. J. Heynen, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, en particulier p. 99, 326 ; Mirjam van Veen, « 'Supporters of the Devil': Calvin's Image of the Libertines », *Calvin Theological Journal* 40 (2005), p. 21-32 ; Wilhelm Niesel, « Calvin und die Libertiner », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48 (1929), p. 58-74 ; Allen Verhey et Robert G. Wilkie, « Calvin's Treatise 'Against the Libertines' », in *Articles on Calvin and Calvinism: A Fourteen-volume Anthology of Scholarly Articles*, vol. 5, éd. R. C. Gamble, New York, Garland, 1992, p. 190-219. On pourra en outre se reporter aux introductions des éditions Droz des deux traités susmentionnés.

²⁹⁶ Sur A. Pocque, voir L. Albert, « Jean Calvin et le libertin spirituel », art. cité, p. 94.

²⁹⁷ Voir M. van Veen, « Introduction », in J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 17-20.

²⁹⁸ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 35-39 ; L. Albert, « Jean Calvin et le libertin spirituel », art. cité, p. 92-99.

²⁹⁹ Voir M. van Veen, « Introduction », in J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 22-23.

²⁹⁹ Ross Williams Collins, *Calvin and the Libertines of Geneva*, Clarke, Irwin, 1968. Collins note que les « libertins » de Genève ne semblent pas correspondre aux libertins accusés dans le traité de 1545, au moins sur le plan des affinités intellectuelles (*ibid.*, p. 154).

³⁰¹ Voir à ce sujet la lettre de Calvin à Viret, du 2 juillet 1547 : CO 12, 548. Sur ce point : H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 41-42 ; M. Gauna, *Upwellings*, *op. cit.*, p. 79.

³⁰² Voir sur ce point l'introduction d'Olivier Fatio, dans Jean Calvin, *Des scandales*, éd. O. Fatio, Genève, Droz, 1984, notamment p. 17.

et « blasphèmes » contre la Bible³⁰³ : chez Calvin la défense de la saine doctrine est toujours en même temps une défense de l'autorité des Écritures.

4.1. Typologie des « libertins » de Calvin

Mais la confrontation du Réformateur genevois avec les dissidences religieuses ne se limite pas aux polémiques contre les libertins populaires : en 1550, la controverse est élargie à un groupe d'adversaires autrement plus savants, avec la rédaction du traité *Des Scandales*, qui vise notamment Cornelius Agrippa, Michel Servet, Étienne Dolet, François Rabelais et Bonaventure des Périers³⁰⁴. La question de l'Écriture, de son autorité, de son interprétation, et de la distorsion de ses usages est alors replacée au centre du débat, offrant au thème de la *majestas Scripturae* une série de développements qui seront par la suite intégrés dans les versions tardives de l'*Institution*³⁰⁵. Toutefois, la question du rapport à la Bible n'intéresse pas seulement Calvin sur le plan d'une discussion exégétique : les formes de l'usage de l'autorité scripturaire par les « achrists » parisiens ou lyonnais trahissent d'abord la réalité de leur incroyance, comprise indifféremment comme négation de Dieu, de la providence, de l'immortalité de l'âme ou de la nécessité de la Révélation. Trois ans plus tard, le procès de Michel Servet se concentre aussi sur une question de doctrine : celle de la Trinité, qui forme le moyen judiciaire de la condamnation pour hérésie. Contre Servet, le lexique de l'accusation demeure pourtant flottant et plastique : l'hérétique est taxé tour à tour de « libertin », d'« épicurien », de « lucien », et même d'« anabaptiste »³⁰⁶.

La distinction intellectuelle d'un moment *athée*, d'un moment *spiritualiste*, d'un moment *sceptique*, et d'un moment *antitrinitaire* dans les développements polémiques de l'*Institution* ne renvoie donc pas toujours à une distinction claire des cibles critiques – pas nécessairement, en tout état de cause, à des figures d'adversaires nettement différenciés³⁰⁷. Pour Calvin, le libertinage concentre

³⁰³ H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 41-42. Calvin reporte les pensées de Gruet sur l'Écriture dans une lettre aux magistrats de mai 1550 : CO 13, 569.

³⁰⁴ J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 137-138. Il n'est pas sûr que « Villonavus » vise ici Servet (voir note *ibid.*, p. 137) ; mais Servet est de toute façon cité nommément *ibid.* p. 148. Voir à ce sujet l'introduction d'Olivier Fatio, *ibid.*, p. 7-43 ; et l'article de Mathilde Bernard, « Par qui le scandale arrive-t-il ? La querelle entre Calvin et les évangéliques », *Littératures classiques* 81/2 (2013), p. 23-35. On pourra se rapporter, en outre, à Josef Bohatec, *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, Boehlaus, 1950, en particulier p. 221.

³⁰⁵ Cf. notamment J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 64-65 et les développements correspondants dans l'*Institution*, CO 3, 98-100.

³⁰⁶ Voir notamment l'introduction de J. Kleinstuber, in Jean Calvin, *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti hispani*, éd. J. Kleinstuber, *Ioannis Calvinii scripta didactica et polemica*, vol. 5, Genève, Droz, 2009, p. XI-XIII. Sur le procès de Servet, voir en outre Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: the Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, Boston, Beacon Press, 1953.

³⁰⁷ Pour les équivalents chez Farel et Viret, voir J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 29. Viret, dans son *Traitez divers pour l'instruction des fideles qui resident et conversent es lieux et pais esquels il ne leur est permis de vivre en la pureté et liberté de l'Evangile* (Genève, J. Rivery,

d'abord une nébuleuse d'idées hétérodoxes, qui incluent, *au choix* ou *tout ensemble* :

1/ *L'épicurisme*. Sans relancer le débat ancien de Febvre et Busson sur la réalité de l'incroyance au XVII^e siècle³⁰⁸, et sur l'« outillage conceptuel »³⁰⁹ qui en aurait permis l'expression, il est clair que Calvin lui-même isole nettement un *moment* épicurien dans sa confrontation avec les dissidences spirituelles. Du traité *Des scandales* à l'*Institution*, le label enveloppe ainsi une réalité doctrinale précise, au-delà des usages polémiques qui essaient par ailleurs les emplois plus circonstanciels du vocable. Sur le plan de la croyance, les « épicuriens » ou les « lucianesques » se distinguent notamment par :

a) Une *doctrine théologique*, sur l'inexistence de Dieu ou son indifférence au cours du monde : « Je laisse icy à parler des Epicuriens (de laquelle peste le monde a esté tousjours rempli) lesquels en leurs resveries pensent que Dieu soit oysif et comme un faitneant. »³¹⁰

b) Une *doctrine cosmologique*, sur l'éternité de l'univers, et l'origine fortuite de l'harmonie des choses : « Que les Epicuriens me respondent, veu qu'ils imaginent que tout se fait selon que les petites fanfreluches, qui volent en l'air semblables à menue poussiere, se rencontrent à l'aventure... »³¹¹

c) Une *doctrine anthropologique*, sur l'animalité de l'homme et la mortalité des âmes : « Qu'est-il licite de dire, sinon que les signes d'immortalité que Dieu a imprimez en l'homme ne se peuvent effacer ? Maintenant nulle raison pourra-elle souffrir que l'homme soit divin, pour mesconnoistre son créateur ? Que sera-ce à dire, que nous qui ne sommes que fange et ordure, estans douez du jugement qui nous est engravé discernions entre le bien et le mal, et qu'il n'y ait nul juge assis au ciel ? Nous demourera-il quelque résidu d'intelligence, mesmes en dormant, et il n'y aura nul Dieu qui veille pour gouverner le monde ? »³¹²

2/ *Le spiritualisme*. Le traité *Contre les libertins spirituels* dresse un portrait doctrinal qui, pour inexact qu'il soit du point de vue de sa fidélité effective à la

1559), mentionne, en bloc, les nicodémistes, les épicuriens et les athées : voir sur ce point l'introduction de M. van Veen, dans J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁸ Voir ici surtout J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 35-38. Henri Busson voyait dans la polémique de Calvin contre les libertins, la première controverse contre l'incroyance dans la modernité : Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957², en particulier p. 316-317. Pour Lucien Febvre : *Le Problème de l'incroyance au XVII^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1968². Sur ce sujet, voir en outre les apports de Gerhard Schneider, *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Burgertums im 16. und 17. Jhd.*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970. Pour une discussion contemporaine, voir les références données *infra*, note 291.

³⁰⁹ L. Febvre : *Le Problème de l'incroyance au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 329-330.

³¹⁰ Dans l'*Institution* (1560) : CO 3, 240. Cf. CO 3, 77 où les « épicuriens » sont clairement associés aux « athéistes ».

³¹¹ CO 3, 45. Cf. CO 3, 64.

³¹² CO 3, 65.

pensée de ses adversaires³¹³, n'en est pas moins précis dans sa reconstruction critique des « dérives » spiritualistes. Le spiritualisme s'entend ici comme la négation de la nécessité de la Révélation, ou, du moins, de la révélation scripturaire : il dit la *possibilité* d'une connaissance adéquate de Dieu en dehors de la Bible ; il affirme la *suffisance* d'une doctrine naturelle de notre béatitude³¹⁴. L'accusation englobe par là une nébuleuse de tendances spirituelles, qui vont du néo-platonisme rationaliste³¹⁵ aux mouvements illuministes, anabaptistes ou enthousiastes³¹⁶. En interne, la différence touche aux modalités de l'accès au divin, posé soit dans un acte de nature essentiellement intellectuelle et contemplative – c'est le spiritualisme plotinien, visé dans les développements de l'*Institution* sur la connaissance naturelle de Dieu³¹⁷ –, soit dans une révélation personnelle et directe – cible, plus spécifiquement, du neuvième chapitre contre les « libertins »³¹⁸. Dans l'ouvrage polémique de 1545, les deux tendances sont souvent confondues, ou du moins rassemblées tout ensemble autour d'une série d'hérésies si l'on peut dire systématisées, dont l'examen débouche alors sur une triple condamnation :

a) La première est celle, du rejet de l'Écriture, dont l'autorité s'efface ici devant les révélations alternatives des « songes » et des « imaginations » : « Ilz taschent des nous d'estourner de l'écriture pour nous faire vaguer en leur imaginations, ou plustost de nous esgarer hors des limites de l'écriture à fin que chacun suyve ses propres songes et illusions du diable au lieu de la verité de Dieu »³¹⁹. Ce rejet constitue, en vérité, la caractéristique essentielle des libertins spirituels : il marque le critère de partage avec les anabaptistes biblicistes ; il témoigne, surtout, des affiliations diaboliques de leurs doctrines³²⁰.

b) La seconde condamnation touche ensuite à une série d'erreurs et d'hérésies dogmatiques, sur la doctrine du Saint-Esprit³²¹, sur la participation

³¹³ La question est posée notamment par L. Albert, « Jean Calvin et le libertin spirituel », art. cité, 83-99.

³¹⁴ *Ibid.*, en particulier, p. 84-92.

³¹⁵ Sur le « plotinisme » des libertins, l'importance de Marcile Ficin et du néo-platonisme florentin, voir Hans Sckommodau, *Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarre*, Cologne, Westdeutscher Verlag, 1955 ; Anthony H. T Levi, « The Neo-platonist Calculus. The Exploitation of Neoplatonist Themes in French Renaissance Literature », New York/Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 229-248. L'auteur y développe l'idée d'un *retournement tardif* de la confessionnalisation des pensées néo-platoniciennes, d'abord reçues dans les milieux humanistes et évangéliques (Érasme, Lefevre d'Étaples), puis très largement empruntées par les théologiens catholiques. Sur l'idée d'une continuité intellectuelle entre les libertins et le spiritualisme rationaliste ou mystique comme Schwenckfeld ou Franck, voir en particulier les indications de M. van Veen, dans son « Introduction », in J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 25-26.

³¹⁶ Sur les liens des libertins et des anabaptistes, voir H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 58.

³¹⁷ CO 3, 74-77

³¹⁸ CO 3, 110-113.

³¹⁹ J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 77.

³²⁰ Dans le préface du traité *Contre les libertins*, Calvin rappelle que toutes les sectes sont inspirées par le Diable : *ibid.*, p. 45-46.

³²¹ Voir notamment le chapitre 10, « Que les libertins abusent en plusieurs sortes du mot d'esprit lequel ilz ont toujours en la bouche », *ibid.*, p. 79-81.

universelle des esprits particuliers à l'unique Esprit éternel³²², sur le mode d'exercice de la Providence³²³, sur l'inexistence du diable³²⁴, sur l'indifférence du bien et du mal³²⁵, sur la nature seulement humaine du Christ³²⁶, sur l'irréalité du péché³²⁷ etc. La prolifération des fausses doctrines multiplie alors les appariements aux hérésies antiques : Cerdo, Marcion, les gnostiques, les manichéens, les valentiniens, ou les carpocratiens sont mentionnés, en bloc, dans le deuxième chapitre du traité³²⁸.

c) La troisième condamnation vise enfin une *éthique licencieuse*, qui tire partie des hérésies gnostiques pour nier la réalité du mal et du péché, et tourner par là la « liberté chrestienne en licence dissolue de la chaire »³²⁹. Chez Calvin, cette accusation de la paillardise et de la sensualité est une constante de la polémique contre les libertins³³⁰.

3/ *Le scepticisme philologique*. Les épicuriens visés dans le premier livre de l'*Institution* et dans le traité *Des Scandales* de 1550 ne se définissent pas seulement par une série de croyances métaphysiques sur l'existence de Dieu ou la mortalité de l'âme : ils se reconnaissent aussi à leur disqualification sceptique de l'autorité des Écritures. Pour Calvin, ce scepticisme inclut lui-même une galaxie de « blasphèmes », qui relèvent indifféremment d'une série concrète de *thèses* philologiques sur les corruptions de la Bible ou d'une posture plus généralement critique devant l'idée d'une infailibilité de la Parole de Dieu. Cette posture est d'abord celle d'une présomption profane : elle soumet la perfection des lettres sacrées aux contraintes du jugement naturel, et subordonne par là l'autorité de la Bible à celle de la raison humaine. Par nécessité, le rapport des épicuriens à l'Écriture est alors celui d'un triple *scandale* : scandale esthétique, face à la grossièreté ou la rudesse du style des prophètes et des apôtres³³¹ ; scandale dogmatique, devant les mystères irrationnels de l'incarnation et de la résurrection³³²

³²² Chap. 11 : « Du premier article de la doctrine des libertins : qu'il n'y a qu'un esprit immortel... », *ibid.*, p. 82-85.

³²³ Chap. 14 : « Comment il nous convient considerer la providence de Dieu, par laquelle il fait toutes choses et comment les libertins confondent tout en parlant de cela », *ibid.*, p. 93-99.

³²⁴ Chap. 12 : « Que c'est que les libertins estiment du diable, du monde et de l'homme quand il n'est point de leur secte », *ibid.*, p. 86-88.

³²⁵ Chap. 15 et 16, *ibid.*, p. 100-107.

³²⁶ Chap. 17 : « Quel est le Christ des libertins et comment ilz le reconnoissent leur redempteur », *ibid.*, p. 108-110.

³²⁷ Chap. 18 : « Où il est monstré en quelle signification prennent les libertins le mot de regeneration... », *ibid.*, p. 111-118.

³²⁸ Chap. 3 : « De la similitude qui est entre les libertins et plusieurs anciens hérétiques », *ibid.*, p. 51-55. Voir à ce sujet L. Albert, « Jean Calvin et le libertin spirituel », art. cité, p. 89-92.

³²⁹ J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 80.

³³⁰ *Ibid.* : « Je dis cecy pource que aujourd'hui c'est un grand scandale à tous bons coeurs de voir un grand nombre de gens volages, qui tirent la parole de Dieu en leur sensualité... ». Voir à ce sujet les conclusions de Karl Müller, « Calvin und die 'Libertiner' » *ZKG* 40/3 (1922), p. 83-129, en particulier p. 127-129.

³³¹ J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 64-67.

³³² *Ibid.*, p. 68-74

; scandale éthique devant l'austérité et la rigueur des exigences de la Croix³³³. L'essentiel tient par suite à la radicalité de la disqualification sceptique de l'objet scripturaire : ici, les scandales ne valent pas amendement, mais rejet ; ils mettent en cause la divinité même de la Bible, bien au-delà de la seule question de sa perfection ou de son intelligibilité³³⁴. Le rationalisme des épicuriens n'agit donc pas pas comme le principe d'un *filtrage* exégétique, mais comme celui d'une répudiation définitive :

D'avantage ce seroit peine perdue d'amener le tesmoignage de l'Escriture sainte pour satisfaire aux gens ausquels j'ay icy affaire. Quand je leur auray prouvé clairement la divinité de Jesus Christ, qu'auray-je prouffité ? Ils rejetteront hardiment tout ce qui sera allegué par moy. Mesme c'est ce qui leur fait rejeter toute l'Escriture, d'autant qu'il leur semble qu'elle conteient beaucoup d'absurditez quand ils y trouvent choses qui ne leur plaisent point.³³⁵

Ce rejet prend forme dans une série d'hypothèses philologiques, sur lesquelles Calvin revient aussi bien dans l'*Institution* que dans le traité *De Scandales* : négation de l'auctorialité mosaïque du Pentateuque³³⁶, insistance sur les imperfections, les contradictions et les erreurs factuelles des textes canoniques³³⁷, croyance en la dimension génériquement fabuleuse (allégorique au sens total) de la Bible³³⁸, insistance, à l'inverse, sur la relativité de la portée du message biblique – qui s'appliquerait littéralement à une époque, mais qui n'aurait pas de valeur propre en dehors du contexte historique déterminé de sa première réception³³⁹.

4/ *L'antitrinitarisme*. Si, au regard des monstruosité précédemment évoquées, l'antitrinitarisme de Michel Servet peut apparaître comme une hérésie moins fondamentale, sa condamnation semble en même temps concentrer, chez Calvin, tous les griefs adressés aux libertins et aux épicuriens en général. Sur un plan au moins rhétorique, la *Defensio orthodoxae fidei* de 1553 offre ainsi un récapitulatif en un sens intégral de la polémique du Réformateur genevois contre les dissidences spirituelles³⁴⁰. En 1559, la dernière version de l'*Institutio* intègre aussi un long développement apologétique sur la doctrine de la Trinité, où la réfutation de la doctrine de Servet se mêle aux « actualités » de la polémique contre

³³³ *Ibid.*, p. 74-79 ; puis p. 80-82.

³³⁴ Voir sur la question, J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 56-67.

³³⁵ J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 68.

³³⁶ En particulier CO 3, 107-108. Voir ici H. van der Belt, *The Authority of Scripture*, *op. cit.*, p. 39-42 ; M. Gauna, *Upwellings*, *op. cit.*, p. 79. Pour Van der Belt, c'est l'intensification de la polémique contre les « humanistes sceptiques », entre 1539 et 1550, qui explique l'extension de la fonction des *argumenta* pour la divinité des Écritures. En 1539, ces *argumenta* ne fonctionneraient que comme des « confirmations » de la foi ; en 1550, ils vaudraient comme une véritable *démonstration*, destinée à rendre le scepticisme inexcusable.

³³⁷ J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 79-80.

³³⁸ Voir en particulier ici le neuvième chapitre du traité *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 75-78 : « Quelle auctorité donnent les libertins à la sainte escriture ».

³³⁹ J. Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 68.

³⁴⁰ Voir *supra*, note 306.

les sociniens de Pologne³⁴¹. L'ordre des arguments intéresse directement ici la question de l'équilibre des autorités : celle de l'Écriture évidemment, mais aussi, contre les lectures littéralistes des « italiens », celle des pères de l'Église et du concile de Nicée. Je reviendrai sur ce point dans ma dernière section.

4.2. L'herméneutique des « libertins » : langue retorse et opacification volontaire

L'ensemble de ces motifs cohabitent souvent tout ensemble, et ne permettent pas de marquer une franche distinction entre des groupes spirituels qui seraient *réellement* différenciés. Ainsi, la séparation des moments sceptiques, spiritualistes, antitrinitaires, ou athée procède davantage d'une forme d'idéalisation intellectuelle, opérée par Calvin lui-même suivant la nécessité interne de l'économie de la doctrine, que d'une véritable prise en compte des variations doctrinales effectivement exprimées par la diversité de ses adversaires. Contre certaines interprétations restrictivement centrées sur le traité de 1545³⁴², je crois qu'il faut donc prendre la catégorie de libertin comme une catégorie intégrative, très largement plastique, et surtout extensible, dans son application, à des groupes spirituels bien distincts : distincts par leur intention, par leur statut intellectuel, par leur doctrine, mais aussi par leur rang social et le degré d'urgence de la menace qu'ils peuvent représenter pour la *vera doctrina*.

Dans leur rapport littéraire à l'Écriture, dans leurs mode de vie, ou dans le style de leur communication, ces libertins se reconnaissent par ailleurs à un certain nombre d'indices qui, ici encore, sont communs aux tendances épicuriennes, sceptiques, antitrinitaires ou spiritualistes³⁴³. Au-delà de l'existence hédoniste, et du goût des plaisirs de la chair³⁴⁴, le trait significatif est celui de la dissimulation, et du nicodémisme³⁴⁵, qui contraint en retour le polémiste à opérer un travail de *décryptage*, qui seul permet de restituer la vérité des intentions derrière les détours du langage. Cette pratique du décryptage est particulièrement remarquable dans la

³⁴¹ Voir notamment CO 3, 147-148.

³⁴² C'est le tort, me semble-t-il, de l'analyse de L. Albert, dans son article « Jean Calvin et le libertin spirituel », art. cité.

³⁴³ Jean Wirth notait par exemple que les critiques adressées aux « spirituels » du traité de 1545 étaient souvent les mêmes que celles qui visaient par la suite les « épicuriens » du traité *Des Scandales* ou les antitrinitaires comme Servet. Voir en particulier « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 56-57.

³⁴⁴ Cette accusation renvoie en vérité à une constante de la critique de l'anabaptisme « spiritualiste » : contre l'idée que l'Évangile aurait aboli la loi – que la liberté chrétienne serait donc devenue licence absolue et suspension inconditionnelle du péché. Voir sur ce point aussi *ibid.*, p. 28.

³⁴⁵ L'irreligion des libertins se nourrit de leur *dissimulation*, de leur *détour*, et du style souvent indirect, opaque, allégorique de leurs propos. Voir ici J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 70 : « Mesme c'est un des principaux articles de leur theologie, qu'il faut avoir l'art de se contrefaire pour tromper le monde. Car puis que c'est la principale vertu que nous devons avoir en recommandation que simplicité, c'est signe d'une nature du tout perverse quand un homme s'adonne ainsi à se plier ça et là comme un serpent, pour glisser des mains de ceux qui le pensent tenir. » D'où l'unité fondamentale des « épicuriens » et des « nicodémistes » : voir à ce sujet, J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 38-40.

mesure où elle définit le contre-point exact de l'exégèse scripturaire : en s'attachant à débrouiller les significations d'un langage détourné et d'une intention obscure, le Calvin exégète de l'écriture libertine substitue une *herméneutique* du décodage aux pratiques ordinaires de l'interprétation de la Bible, c'est-à-dire de l'interprétation d'un texte clair et lui-même spontanément doctrinal³⁴⁶.

Ce langage crypté est du reste projeté par les libertins sur les Écritures mêmes, suivant la réflexivité d'une stratégie rhétorique qui consiste à appliquer à l'interprétation des lettres sacrées un symbolisme qui appartient en propre aux contraintes de leur propre hypocrisie³⁴⁷. Cette stratégie est faite de distorsion langagière, de détournements sémantiques, d'allégorisations indues, ou de digressions spéculatives et hasardeuses³⁴⁸ : ainsi la « double parole » de l'hypocrite devient le double sens de l'exégète³⁴⁹. Quand elle n'est pas rejetée comme une « fable »³⁵⁰, la Bible des libertins est ainsi réduite à un « nez de cire » ou à une « plotte »³⁵¹, attestant par là aussi les complicités tacites qui rattachent les « illusions » de Quintin et Pocque à l'exégèse papiste³⁵². Dans chaque cas, la complexification délibérée est mise au service d'une entreprise de dissimulation, qui est tout à la fois dissimulation de la vérité « simple et claire » de l'Évangile³⁵³, et la dissimulation de *sa propre mauvaise foi* et de sa propre malveillance³⁵⁴. L'obscurité des intentions, le travestissement du sens ou la duplicité de l'expression vaut alors comme un *principe* d'obscurcissement du sens de la Parole de Dieu. L'allégorisation de la Bible devient l'indice du cryptage de la doctrine :

D'avantage, quant à traicter les mysteres de Dieu, l'Ecriture nous est pour reigle. Suyvons donc le langage qu'elle nous monstre sans extravaguer. Car le Seigneur, sachant bien que, s'il parloir à nous selon qu'il convient à sa majesté, nostre intelligence n'est point capable d'atteindre si haut, s'accommode à nostre petitesse. Et comme une nourrisse begaye avec son enfant, aussi il use envers nous d'une façon grossiere de parler à fin d'estre entendu. Celui donc qui renverse cest ordre, ne tasche sinon d'ensevelir la verité de Dieu, laquelle ne peut estre congneue qu'en la façon qu'il la nous a voulu reveler. Voila pourquoy il nous faudra travailler de deschifre leurs ambages, à fin de les tirer comme par force à la clarté ; et que par ce moyen

³⁴⁶ Sur ce sujet, voir toujours O. Millet, O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, op. cit., p. 555-591.

³⁴⁷ Voir ici surtout les chapitres 7 à 9 du traité *Contre les libertins spirituels*, op. cit., p. 69-81.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 75-76 : « C'est de ne point faire semblant de rejeter l'écriture sainte, mais en l'acceptant la tourner à l'exemple de leurs predecesseurs, les priscilianistes, dont nous avons parlé, et la transformer en allégories. Tant y a qu'ilz ne font, que s'ilz la noient du tout. Car ilz retiennent toujours ce principe, que l'écriture, prinse en son sens naturel, n'est que lettre morte et qui occist, et pourtant que il la faut laisser pour venir à l'esprit vivifiant. Or par cela ilz tendent à double fin. C'est premierement qu'on ne se tienne point au simple sens de l'écriture, mais qu'on s'en joue par expositions allegoriques ; secondement qu'on ne se arreste pas à ce qui est escrit pour y acquiescer du tout, mais qu'on specule plus haut et qu'on cherche revelations nouvelles. »

³⁴⁹ « Le premier article de leur foi est d'avoir double parole » : *ibid.* p. 72.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 76-77

³⁵² *Ibid.*, p. 76.

³⁵³ « Au reste la doctrine de l'écriture est simple et claire... », *ibid.* p. 85.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 69-73.

leurs abominations, lesquelles ilz s'estudient de cacher, soyent descouvertes à tout le monde...³⁵⁵

En retour, l'herméneutique critique du langage libertin opère donc suivant un travail de déchiffrement, qui vise à exposer « par force à la clarté » les intentions réelles de ses auteurs. Ici, le lexique est d'importance : ce vocable du « déchiffrement » ou de la « découverte » n'est précisément jamais employé par Calvin dans un contexte exégétique pour désigner l'interprétation du texte scripturaire – c'est-à-dire l'interprétation d'un texte dont la clarté est une donnée de départ, et non pas le produit d'un décodage qui ramènerait à la lumière une intention dissimulée dans un style délibérément opaque³⁵⁶. L'herméneutique polémique impose ainsi au réfutateur les règles d'une signification indirecte, qui va à l'encontre de la fonction spontanément signifiative du langage³⁵⁷. En travestissant leurs opinions derrière un montage allégorique, les libertins violent en effet le fonctionnement naturel de la signification, laquelle opère correctement lorsque les mots employés se dotent d'un *sens* immédiatement transparent, c'est-à-dire clair et univoque :

Car la langue est créée de Dieu pour exprimer la cogitation, à ce que nous puissions communiquer ensemble. Pourtant c'est pervertir l'ordre de Dieu de battre l'air d'un son confus lequel ne soit entendu, ou circuir par ambages à l'entour du pot pour faire resver les auditeurs et puis les laisser en tel estat.³⁵⁸

Cette langue pure, claire et transparente trouve son modèle naturel dans la médiation scripturaire, seule instance où les mystères de Dieu se révèlent de manière simple et évidente, dans l'immédiateté de leur signification littérale. Au-delà des libertins du traité de 1545, on comprendra ainsi pourquoi les épicuriens du traité *Des Scandales* blasphèment eux aussi le style de l'Écriture, en accusant sa grossièreté simple, et son évidence populaire :

Pour commencer donc selon l'ordre que nous avons mis, il fait mal à gens enfler et addonner à ostentation que le Saint Esprit use en l'Escriture sainte d'un langage grossier et simple. Ceulx aussi qui ont esté instruits aux sciences humaines et sont accoustumés à un style pur et elegant rejettent ou mesprisent ceste façon de parler, comme trop rude et mal polie. [...] Sa doctrine en doit-elle pourtant estre plus contemptible ? Mais au contraire, quand il n'y a nulle grande lueur d'elegance pour esblouir les yeulx, S. Paul dit que la vertu admirable de la sagesse celeste reluit mieulx et plus clairement. Et c'est l'argument qu'il traicte en la premiere aux Corinthiens, jusques au quatrieme chapitre, asçavoir que la foy est lors deuëment fondée en la vertu du S. Esprit, quand nous ne sommes point menez ne persuadez par elegance ou artifice de belles parolles. Et cela est manifeste et approuvé à chacun de nous par l'experience que nostre foy en ha. Car si la doctrine de s. Jehan ou s. Paul estoit bien parée de couleurs de Demosthene ou Ciceron, possible qu'elle auroit plus de grace pour alleicher à soy les lecteurs, mais il ne resteroit point

³⁵⁵ *Ibid.*, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 70.

³⁵⁶ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 35-38.

³⁵⁷ J. Calvin, *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 70.

³⁵⁸ *Ibid.*

la centieme partie de ceste gravité que nous y sentons pour toucher les consciences au vif, et de la majesté pour autoriser tout ce qui est là contenu. Car Dieu se declare là avec une majesté si grande qu'on est contreinct de sentir que c'est luy qui parle, sinon ceulx qui ont l'esprit hebeté par Sathan.³⁵⁹

Clarté n'est pas « éclat », clarté n'est pas « éblouissement » : l'élégance de la rhétorique humaine vaut même comme un principe d'obscurcissement lorsqu'elle sert la présomption d'une éloquence attachée aux sophistications des doctrines des « sages »³⁶⁰. De cette sophistication, c'est l'Écriture même qui clarifie les intentions malhonnêtes : la clarté simple et grossière de la Parole de Dieu se porte en contrejour de la sagesse profane, elle en démasque la vanité, elle en dévoile la bassesse, elle en révèle les malveillances. Par sa force et par son contraste, elle en accuse aussi l'obscurité :

Or l'Évangile prononce qu'en toute clarté que nous avons, il n'y a que toutes tenebres. Et tant s'en fault qu'il nous lausse une goutte de juste, qu'il declare et prononce que tout ce que nous apportons du nostre devant Dieu n'est qu'ordure puante.³⁶¹

Ainsi, le rapport sotériologique suivant lequel la Parole exhibe et constitue le péché dans l'opération de la Loi, est formellement répliqué dans une fonction polémique : l'Écriture démasque les hérétiques. Par contraste, on comprend aussi pourquoi le rapport des libertins au Livre est, pour Calvin, un rapport nécessairement belliqueux : il ressortit d'abord à une stratégie de *protection réactive*, devant un ennemi qui met à nu la supercherie et l'indécence de leurs prétentions, « les mondains haïssent la clarté de l'Évangile, de peur que leurs mauvaises œuvres n'apparoissent. »³⁶². Loin d'être l'effet d'une simple ignorance ou d'un égarement de méthode, l'allégorisation des lettres sacrées sert donc chez les libertins une stratégie de contournement et d'occultation : elle est délibérée, méthodique, préméditée. Par essence, la lecture libertine est faite de mauvaise foi, de chicanes, et de malveillance :

Vray est que j'entreprendroye comme à espuiser une mer si je vouloye esplucher et raconter par ordre tous les scandales que les malheureux se forgent à leur condamnation de la doctrine de l'Escriture sainte. Car non seulement ils choppent à l'estourdie en toutes difficultez qu'ils rencontrent, mais ils appetent de les rencontrer, se tourmentans en beaucoup de questions fascheuses, comme s'ils prenoyent plaisir à courir par hayes et buissons. Ils ramassent soigneusement tout ce qui semble avoir quelque espece d'absurdité, et en font grand bruit pour monstrier qu'ils ne sont trop faciles à croire. Ils mettent peine à rassembler les passages, où de prime face on cuideroit qu'il y eust contrariété, et appliquent tout leur sens à cela pour estre reputez subtils.³⁶³

³⁵⁹ J. Calvin, *Des Scandales*, op. cit., p. 65-66.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 75

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*, p. 78.

³⁶³ *Ibid.*, 79-80.

Au principe de l'interprétation généreuse et charitable, les libertins substituent donc une lecture qui tend à maximiser le relevé des contradictions et des absurdités du texte : plutôt que de s'attacher à ressaisir la cohérence de l'esprit par-delà les détours et les imperfections de la lettre, cette lecture épie le jeu des discordances, des difficultés et des obscurités. Suivant une pratique courante de la rhétorique de Luther³⁶⁴, Calvin déduit donc de la pratique herméneutique de ses adversaires leur adhésion à une thèse si l'on peut dire générique de l'obscurité des Écritures : pratiquer une lecture allégorique ou détourner le sens littéral du texte, c'est affirmer, en filigrane, l'*obscuritas Scripturae*. Ici encore, l'allégorie vaut, par elle-même, comme un blasphème et comme une hérésie : la chicane philologique est, en son essence, une insulte à la majesté divine³⁶⁵. Dans le traité *Contre les libertins spirituels*, l'évidence de la *claritas* dévoile alors l'inspiration diabolique des contempteurs de la Parole de Dieu :

Du temps de l'ancien testament Dieu protestoit par Jesaie son prophete, qu'il n'avoit point parlé en cachette ne par dessoubz terre, qu'il n'avoit point commandé en vain au peuple d'Israel de le chercher. Ferons nous ce deshonneur à nostre Seigneur Jesus, de dire qu'il soit venu au monde pour obscurcir, ou plustot esteindre la clarté qui estoit au paravant ? pour brouiller ce qui estoit liquide ? pour envelopper ce qui estoit sans doute ? Comment cela luy competeroit il, veu qu'il est le *soleil de justice* ? veu qu'il est la *lumière du monde* ? et que son office est d'esclaircir les tenebres ? N'est ce pas le blasphemer trop outrageusement ? D'avantage il s'en faut beaucoup, que ce que saint Paul dict de l'Évangile, s'accorde à ce qu'ils pretendent. Car il luy donne ce tesmoignage, que c'est une doctrine patente et luisante, pour nous manifester la face de Dieu en Jesus Christ, sans qu'il y ait aucun voile pour empescher ce regard. Puis il adjouste que s'il y a quelqu'un qui ne voye goutte en si grande clarté, il faut qu'il soit aveuglé du diable. Je laisse aux lecteurs à considérer combien il y a à dire entre saint Paul et ces brouillons. C'est qu'il se vante d'avoir une doctrine claire, pure, certaine, facile à tout le monde, disant que celui qui use d'obscurité, emprunte un voile de honte pour couvrir sa turpitude. Ceux cy mettent peine non seulement à entortiller leur doctrine en sorte qu'on n'y voye ni fin ni commencement, mais aussi à la tourner ça et là et faire des joueurs de passe passe.³⁶⁶

Le blasphème contre la Parole de Dieu se confond donc avec une pratique d'exégèse délibérément allégorique, c'est-à-dire, pour Calvin, délibérément malveillante. Avec la polémique ultérieure contre Castellion, la question de la Bible reviendra d'ailleurs sur le front de la controverse, précisément autour de cette question de l'obscurité des textes canoniques³⁶⁷. En tout, l'aller-retour de l'Écriture à la

³⁶⁴ Voir *supra*, chap. 1, en particulier §5 sur la question de l'allégorie.

³⁶⁵ Sur l'importance de la catégorie de l'allégorie, voir les développements du traité *Contre les libertins spirituels*, *op. cit.*, p. 76-77 ; et *ibid.*, p. 54 : « C'est qu'en faisant semblant de ne point rejeter l'écriture, ilz l'ont convertie en allégories. ». Calvin illustre plus loin les *distorsions* imposées par les libertins à l'Écriture avec l'exemple concret d'un écrit de Pocque : *ibid.*, p. 145-149. Cf. aussi J. Calvin, *Contre les anabaptistes*, *op. cit.*, p. 38-39.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁶⁷ Voir *infra*, §5.

doctrine, de la question dogmatique à la question herméneutique, s'avoue comme l'une des constantes les mieux assurées des polémiques calviniennes contre les dissidences spirituelles. La définition de la *méthode* et la réflexion sur le style est ici encore inséparable des affirmations de l'orthodoxie.

4.3. Les « vrais » libertins : une radicalisation critique de l'héritage érasmien ?

Qu'en est-il, maintenant, des « doctrines » effectivement professés par les libertins du traité *Des Scandales* ? Toute conclusion globale paraît ici délicate : à l'exception des cas d'Agrippa et de Servet, on trouvera peu d'arguments « en forme » sur la question scripturaire dans des corpus comme ceux de Rabelais³⁶⁸ ou de Bonaventure des Périers³⁶⁹. Les écrits d'Agrippa ou de Dolet semblent effectivement témoigner, sur plusieurs points, d'un effort de relativisation de l'autorité des textes canoniques : cette relativisation vise les attributs intrinsèques que le système de la *sola Scriptura* protestante attribue à l'Écriture, mais aussi, plus généralement, la valeur normative de celle-ci³⁷⁰. Toutefois, cet effort de relativisation se combine parfois aussi avec une insistance sur la « simplicité » et la pureté du message biblique, selon une sensibilité caractéristique de l'évangélisme français de la première moitié du XVII^e siècle. Si l'on tenait à esquisser ici quelque tendance générale, on pourrait parler d'une certaine *intensification critique* de l'évangélisme érasmien – intensification qui ne va pas, comme c'est le cas avec l'*Erasmianus* d'Étienne Dolet³⁷¹, sans une critique finalement radicale de la

³⁶⁸ En citant Rabelais, Calvin porte surtout son attaque contre le *Tiers Livre*, paru en 1546 : François Rabelais, *Tiers Livre des faits et dictz Heroiques du noble Pantagruel*, Paris, s.n., 1546. Onze chapitres du *Quart Livre* paraissent par ailleurs dès 1548, deux avant la rédaction du traité *De scandalis*. La première édition complète date de 1552 : François Rabelais, *Le Quart Livre des faits et dictz Heroiques du bon Pantagruel*, Paris, M. Fezandat, 1552. Sur Rabelais, voir notamment : Michael Andrew Screech, *Rabelais and the Challenge of the Gospel: Evangelism, Reformation, Dissent*, Baden-Badel, Koerner, 1992.

³⁶⁹ Bonaventure des Périers fait paraître en 1537 son *Cymbalum mundi*. Sur la question controversée de l'« athéisme » de des Périers, voir notamment Wolfgang Börner, *Das 'Cymbalum mundi' des Bonaventure Des Périers: eine Satire auf die Redepraxis im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Munich, Fink, 1980 ; Max Gauna, « Pour une nouvelle interprétation du *Cymbalum mundi* », *Lettre clandestine* 6 (1997), p. 157-172 ; et les contributions de l'ouvrage collectif *Le Cymbalum mundi. Actes du Colloque de Rome (3-6 novembre 2000)*, éd. F. Giacone, Genève, Droz, 2003. Voir en outre Paul Oskar Kristeller, « The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought », *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), p. 233-243 ; François Berriot, *Athéismes et athéistes au XVII^e siècle en France*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1984, en particulier p. 594-609

³⁷⁰ Pour Henri Corneille Agrippa, nous retenons surtout le *De nobilitate et praecellentia foemini sexus* (1529), éd. R. Antonioli et C. Bené, trad. O. Sauvage, Genève, Droz, 1990 ; la *De Incertitudine & Vanitate Scientiarum & Artium atque excellentia Verbi Dei declamatio*, Paris, N. Savetier, 1532 ; et le *De originali peccato disputabilis opinionis declamatio*, Anvers, Hillenius, 1529. Pour Étienne Dolet, voir surtout *L'Erasmianus sive Ciceronianus* (1535), éd. E. V. Telle, Genève, Droz, 1974.

³⁷¹ Sur Dolet, voir l'introduction à l'édition de l'*Erasmianus* : *ibid.*, notamment p. 47-63. L'*Erasmianus* se présente d'abord comme une défense de Longueil contre Érasme (*ibid.*, p. 47-48). Sur les ressorts – intellectuels – de l'aversion de Dolet pour Érasme, voir *ibid.*, p. 60-63. On pourrait parler ici d'une critique de l'évangélisme qui procède, en un sens, par une certaine *intensification critique* des motifs de l'évangélisme. Voir en outre M. Gauna, *Upwellings, op. cit.*, p. 78-82.

méthode du prince des humanistes. En partant du corpus des adversaires nommément mentionnés dans le traité *Des scandales*, on repérera ainsi quelques constantes et plusieurs discontinuités. Au regard des principaux motifs de la pensée philologique d'Érasme, une dynamique d'infléchissement sceptique semble se dessiner sur au moins trois points.

1/ *Points fondamentaux et adiaphora*. La distinction érasmiennne des *fundamentalia* et des *adiaphora* est souvent reprise par les humanistes sceptiques³⁷², qui en invoquent le motif contre leurs adversaires « dogmatiques » – théologiens romains ou auteurs protestants³⁷³. À y regarder du plus près, toutefois, l'équilibre des raisons au sein de la distinction érasmiennne paraît souvent déplacé, par une double accentuation, qui vise tout à la fois à en nuancer la clôture morale, et à en élargir l'application à l'ensemble des points de doctrine disputés. Ainsi, les motifs de la concorde ou de la paix chrétienne sur lesquels insistent notamment Brunfels³⁷⁴ ou Rabelais³⁷⁵, perdent une partie de leur coloration spécifiquement éthique, pour renvoyer à l'exigence d'une désactivation des controverses religieuses *dans l'absolu*, indépendamment de la « valeur de vérité » des questions qui peuvent s'y trouver engagées. Dès lors, le *credo* minimal ne s'élabore plus seulement sur le principe de la distinction des questions de morale et des questions de doctrine, il ne marque *a fortiori* aucun principe de partage au sein même des articles de la foi selon le degré de certitude ou d'évidence, mais chez Brunfels, comme du reste chez Rabelais³⁷⁶, la sphère des *adiaphora* semble en droit extensible à l'infini, bien au-delà de ce qu'avait prévu sur ce point le prince des humanistes. L'accusation des dogmatismes se résout alors dans une apologie de l'indifférence : aucune question théologique, quelle que soit sa fundamentalité supposée, ne mérite plus de troubler la paix civile.

2/ « Dé-dogmatisation » de l'Écriture et allégorisation de l'exégèse. Chez Agrippa, Dolet ou Brunfels³⁷⁷, la lecture des lettres sacrées opère souvent selon un double mouvement de trivialisatoin et d'allégorisation, par une insistance sur la relativité contextuelle de la vérité scripturaire, ou au contraire par la mise en évidence de sa nature intrinsèquement cryptée ou même mythologique³⁷⁸.

³⁷² Sur la catégorie du « scepticisme », voir notamment Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1972². L'usage me paraît en partie impropre et je ne l'emploie ici que par facilité de langage, pour caractériser notamment la tendance à une *critique* du dogmatisme.

³⁷³ Voir par exemple Agrippa, *Declamation*, « de la theologie scolastique ». Voir aussi, p. 523, sur le motif de la paix de l'Église.

³⁷⁴ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 45-56.

³⁷⁵ Voir surtout, à ce sujet, Anne-Pascale Pouey-Mounou, *L'Indifférence, l'ambivalence et le sens. Les adiaphora, de l'Enchiridion à Rabelais*, Paris, Classiques Garnier, 2017.

³⁷⁶ Voir notamment J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 50.

³⁷⁷ Sur la théologie d'Agrippa, voir Marc van der Poel, *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Leyde, Brill, 1997 ; Charles Garfield Nauert Jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965. Sur les sources italiennes d'Agrippa, voir en outre Paola Zambelli, « Cornelio agrippa nelle fonti e negli studi recenti », *Rinascimento* 8/2 (1968), p. 169-199.

³⁷⁸ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 42-56.

Toutefois, la reconstitution d'une théorie ou d'une pratique d'exégèse globale reste ici hypothétique : le *De incertitudine* d'Agrippa, par exemple, souligne nettement la valeur du sens littéral³⁷⁹, et l'ensemble du développement conclusif sur la Parole de Dieu paraît reprendre point par point les motifs essentiels de la *sola Scriptura* protestante³⁸⁰. L'incertitude des sciences, de la physique, de l'astronomie, de la médecine, de la philosophie, mais aussi de la théologie « scolastique » ou « prophétique », est ainsi posée en contrepoint de la pureté de l'Écriture canonique, pierre de touche de la certitude savante : « Car en la parole de Dieu est la voye, la reigle, le but et le blanc où il faut viser, à qui ne veut errer, ainsi désire atteindre la verité. Toutes les autres sciences sont subjectes au temps et à l'oubli... »³⁸¹ Malgré un rappel formel du principe de l'infaillibilité scripturaire dans ce chapitre conclusif³⁸², le *De incertitudine* contribue toutefois à nuancer plus haut la perfection scripturaire, en insistant aussi sur les erreurs, les « mensonges » et les égarements des « auteurs » des livres canoniques. Bien qu'il ne traite pas de la question de la rédaction des lettres sacrées au sens strict, le chapitre sur la « théologie prophétique »³⁸³ paraît ainsi *autoriser* la distinction de plusieurs niveaux ou de degrés de la Révélation : l'Esprit n'a été que ponctuellement présent avec Moïse³⁸⁴, les prophètes « ne sont pas continuellement prophètes, voyants ou prédisants. »³⁸⁵. Par son vocabulaire même, le *De incertitudine* illustre à cet égard une très nette relativisation de la doctrine de l'inspiration : ce sont les « auteurs de l'Écriture » qui sont ici accusés de faillibilité³⁸⁶, certaines prophéties sont fausses³⁸⁷, et d'autres sont incompréhensibles en dehors du contexte spécifique de leur énonciation³⁸⁸.

Sur la question du rapport à l'interprétation mystique, le littéralisme d'Agrippa³⁸⁹ est aussi mis à mal par les pratiques de lecture de son *De originali peccato*, qui foisonne d'interprétations allégoriques, notamment au sujet des textes de la Genèse³⁹⁰. Sur cette question, toutefois, l'exemple le plus marquant est sans doute celui de Brunfels qui étend jusqu'à ses dernières limites le *topos* de la

³⁷⁹ Je cite ici dans la traduction française : Henri Corneille Agrippa, *Declamation sur l'incertitude, vanité et abus des sciences*, Paris, Jean Durand, 1582. Sur la question du sens littéral, voir en particulier p. 511-512. Sur la simplicité du sens de l'Écriture, voir en outre p. 524.

³⁸⁰ « De la Parole de Dieu », *ibid.*, p. 524-535.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 530.

³⁸² L'Écriture est juge suprême de tous les savoirs : *ibid.*, p. 524 : « Or ceste clef est la seule parole de Dieu (et n'y en a point d'autre) laquelle seule discerne toute espece et force de paroles, et descouvre celles qui procedent d'artifice sophistique, et ne contiennent point verité... » Elle résiste par ailleurs à toutes les distorsions des interprétations humaines, *ibid.* p. 525 : « Telle est la force et majesté de cette escritura, qu'elle ne peut souffrir aucune interpretation, ny glosse estrangere, soit humaine ou angelique, et n'est nullement ployable ainsi que cire selon les opinions des hommes, et ne peut estre tiree en divers sens ainsi que les comptes fabuleux et fictions humaines... ».

³⁸³ « De la theologie Prophetique », *ibid.*, p. 509-524.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 522.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 522-523.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 523.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Voir à ce sujet, J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 42.

³⁹⁰ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 42.

distinction de la lettre et de l'esprit, pour justifier la nature constitutivement « spirituelle » et « cachée » du sens de la Parole de Dieu³⁹¹. Ce constat exégétique autorise un spiritualisme intégral, qui opère par ailleurs suivant une hiérarchisation herméneutique des différents textes du canon : ainsi, les Évangiles sont entièrement allégoriques (le recours du Christ aux paraboles le prouve à suffisance), alors que les épîtres pauliniennes (interprétation des premiers), et surtout les textes vétéro-testamentaires (attachées à fixer la lettre de la Loi) peuvent être pris en un sens plus littéral³⁹². Ce présumé sur le *statut* des écrits informe en retour une extension inédite du domaine de l'allégorie, non seulement pour dégager le sens général d'un livre, d'un chapitre ou d'un verset, mais aussi pour le choix de l'interprétation des *verba* particuliers, comme ceux de « Seigneur » ou de « Vierge », pour lesquels Brunfels retient partout une exégèse figurative³⁹³.

En tout, la reprise des motifs de l'évangélisme humaniste opère donc, chez les libertins de Calvin, suivant un mouvement de désépauissement dogmatique du texte qui, au-delà d'élargir à l'infini le domaine possible des *adiaphora*, accentue nettement la pratique d'une lecture profane, attachée aux digressions étymologiques, aux considérations philologiques, aux curiosités du style et des mœurs et de l'époque, ou aux interprétations doctrinalement accessoires. La liberté spirituelle de l'interprète désactive ainsi la tradition des exégèses dogmatiques, en contournant systématiquement les lieux textuels où se cristallise le repérage des articles de la foi ou la fixation de la doctrine traditionnelle. Au-delà de l'apparence de paradoxe, l'allégorisation et le littéralisme concourent pareillement à cette « dédogmatisation », en assurant, par leur alternance, le contrepied utile des lectures confessantes. Dans chaque cas, l'enjeu est bien celui de la relativisation du dogme : soit en marquant la dimension allégorique d'un passage ou d'un mot dont la signification littérale accrochait traditionnellement la constitution d'un article de foi – c'est le « sauveur » ou la « Vierge » de Brunfels³⁹⁴ –, soit en marquant au contraire la valeur littérale d'un texte ordinairement interprété de manière allégorique – l'exemple marquant est ici celui du traité « féministe » d'Agrippa, le *De nobilitate atque praecellentia foeminei sexus*³⁹⁵.

3/ *L'obscurité des Écritures*. L'insistance, souvent circonstancielle, sur la simple littéralité de l'Écriture n'empêche pas l'affirmation plus globale de son obscurité : à l'exception d'Agrippa, qui rabat les traits de l'incertitude et de l'ambiguïté sur les savoirs humains, les libertins de Calvin – Servet, et Dolet, au premier chef – mettent bien en cause, de manière souvent explicite, l'hypothèse d'une évidence essentielle de la doctrine scripturaire³⁹⁶. Cette obscurité est tout à la fois une donnée philologique – une propriété de la Bible comme texte, notamment

³⁹¹ *Ibid.*, p. 51-53.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, p. 53.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 42.

³⁹⁶ Pour Servet, voir *infra*, §5.

du fait de sa corruption ou de son incertitude – et une donnée stylistique (plus encore qu'Érasme, Servet, Dolet et Brunfels insisteront ainsi sur le caractère constamment figuratif de l'Écriture)³⁹⁷. Ce système de la critique biblique dessine si l'on peut dire un libertinage philologique qui s'oppose au libertinage « dogmatique » de ceux qui, tout en reconnaissant l'authenticité de la Bible, en nieraient la vérité du message³⁹⁸. Paradoxalement, la thèse de l'obscurité scripturaire se formule souvent contre Érasme lui-même, et notamment contre les résidus de dogmatisme qui essaierait le projet même d'une édition révisée du Nouveau Testament. Tout en partageant le constat érasmien d'une défaillance du texte-source, Brunfels juge ainsi impossible l'entreprise philologique du *Novum Instrumentum* : le texte canonique est trop corrompu pour permettre une quelconque certitude ; les choix éditoriaux ne peuvent donc relever que d'une conjecture, éventuellement fidèle au manuscrit effectivement consulté, mais jamais conforme à la version authentique – et perdue – *du Verbum Dei scriptum*³⁹⁹. Dans son *Erasmianus*, Dolet s'attache aussi à démasquer les présupposés théologiques sous-jacents à l'ambition érasmiennne d'une restitution philologique de la « pure Écriture »⁴⁰⁰. De ce point de vue, la thèse de l'obscurité de la Bible est clairement formulée dans son acception tant textuelle que dogmatique : obscure par sa corruption et l'incertitude de ses provenances, la Bible est aussi obscure par la plurivocité des doctrines et des interprétations qu'elle autorise⁴⁰¹. Chez Dolet, le fait de l'obscurité renvoie ainsi à une accusation générale de la présomption doctrinale des interprètes, dans leur prétention à tirer des lettres sacrées une série de dogmes incontestables et univoques.

En vérité, l'intensification de ce scepticisme philologique, dans les années 1530, fait signe vers la différenciation progressive de deux branches de l'argumentation humaniste, autour notamment de la question antitrinitaire. Une tension est ici perceptible entre les tendances évangéliques qui, comme encore chez Cornelius Agrippa, restent attachées à la simplicité de l'Écriture et à la restitution purifiée de sa littéralité, et les tendances plus clairement sceptiques, qui insistent au contraire sur l'obscurité, l'incertitude et l'équivocité des textes sacrés. De manière exemplaire, cette tension s'incarnera par la suite dans le débat sur la Trinité, avec la séparation de deux héritages nettement distincts de l'antitrinitarisme :

1/ la tendance « sceptique », de Servet à Castellion, justifiera l'extension de la doctrine des *adiaphora* et la négation (ou la mise en doute) de l'article de la Trinité par l'argument de l'obscurité des Écritures⁴⁰².

³⁹⁷ C'est le cas d'Agrippa lui-même, en particulier dans le *De l'incertitude*, *op. cit.*, p. 509.

³⁹⁸ J. Wirth, « 'Libertins' et 'épicuriens' », *loc. cit.*, p. 53.

³⁹⁹ Ailleurs, Brunfels postule pourtant la « clarté des Écritures » : *ibid.* p. 51

⁴⁰⁰ Voir ici l'« introduction » de l'*Erasmianus*, en particulier p. 66, en rapport au projet d'un *Catalogue des discordances de l'Évangile*.

⁴⁰¹ E. Dolet, *Erasmianus*, *op. cit.*, f. 38^r-38^v.

⁴⁰² Voir *infra*, §5

2/ la tendance bibliciste des *eretici italiani* et des premiers sociniens, assumera au contraire la négation de l'article de la Trinité par l'évidence de son caractère extra-scripturaire. Dans sa relation aux vérités de la doctrine, ce biblicisme commande ici une posture nettement assertorique, proche de celle d'Hubmaier sur la question du baptême. L'invocation de la simplicité et de la clarté des Écritures justifie alors la critique des ajouts et des additions dogmatiques surimposés au texte, et en particulier des confessions de foi et des décrets conciliaires⁴⁰³.

Je me propose de revenir ici brièvement sur la genèse de ces deux tendances, du point de vue notamment de leur conception de l'autorité et de la vérité scripturaires.

5. De Servet à Castellion : art de lire et art de douter

La pensée herméneutique de Michel Servet est particulièrement difficile à reconstituer⁴⁰⁴ : d'abord parce qu'elle se dessine en filigrane, à même ses pratiques concrètes d'exégèse, sans jamais se refermer sur un exposé systématisé des règles de l'interprétation ; aussi parce que ces exégèses mêmes se concentrent souvent sur la question trinitaire, et ne permettent donc pas de présumer la signification d'un rapport global à l'Écriture, considérée comme un tout. Il n'en reste pas moins que l'érudit espagnol formule, à plusieurs reprises, et de manière très claire, une série de préceptes exégétiques, qui permettent d'évaluer par voie directe les points de discordances qui séparent sa pratique des lettres sacrées de celle des auteurs « orthodoxes », et notamment des théologiens réformés. Au-delà des trois traités consacrés à la question de la Trinité – le *De Tinitatis erroribus* de 1531⁴⁰⁵ et le *Dialogus de trinitate* de 1532⁴⁰⁶, le *Christianismi Restitutio* de 1553⁴⁰⁷ –, la source décisive est ici le prologue de son édition de la Bible polyglotte de Pagnini, publiée en 1542⁴⁰⁸. La comparaison de ces quatre témoins permet de faire ressortir plusieurs

⁴⁰³ Voir *infra*, §6.

⁴⁰⁴ Sur la question, voir notamment Jerome Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », *Church History* 43/4 (1974), p. 460-469 ; *id.*, *Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy*, Genève, Droz, 1978 ; *id.*, « Servetus and the Psalms: The Exegesis of Heresy », in *Histoire de l'exégèse au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 164-178 ; Bernard Roussel, « Michel Servet et la Bible », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, éd. V. Zuber, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 109-128.

⁴⁰⁵ Michel Servet, *De trinitatis erroribus septem libri* (1531), in *id.*, *Sept livres sur les erreurs de la trinité. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin et M.-L. Gicquel, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 142-579. Pour le contexte de la rédaction et l'exposé analytique du contenu, voir l'« introduction », *ibid.*, p. 13-135.

⁴⁰⁶ Michel Servet, *Dialogorum de trinitate libri duo* (1532), in *id.*, *Dialogues sur la Trinité en deux livres et De la justice du royaume du Christ en quatre chapitres. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 60-159. Voir l'« introduction », *ibid.*, p. 13-57.

⁴⁰⁷ Michel Servet, *Restitutio du christianisme. Christianismi restitutio. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin, 2 vols., Paris, Honoré Champion, 2011. Voir l'« introduction », *ibid.* (vol. 1), p. 17-120.

⁴⁰⁸ Michel Servet, *Biblia Sacra ex Santis Pagnini tralatione, sed ad hebraicae linguae amussim novissime ita recognita, et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit...*, Lyon, H. à Porta,

traits saillants, qui convergent principalement dans l'éclatement de l'unité de la révélation biblique.

5.1. La multiplicité des modes de la révélation divine

Si l'exégèse de Michel Servet peut bien inclure un élément « historique »⁴⁰⁹ – au sens où il encourage nettement une lecture contextualisée –, et un élément « critique »⁴¹⁰ – par son attention à la spécificité des langues et du lexique des Écritures –, il n'en demeure pas moins que ses choix de méthode s'arriment pour l'essentiel à un présupposé de nature théologique, sur les dispositions de Dieu et les modalités de sa Révélation dans l'histoire⁴¹¹. On pourrait parler là d'une théologie de la multiplicité phénoménale du divin : de la pluralisation de ses modes de manifestations dans le chemin de sa venue au monde. Pour l'auteur du *De Trinitate erroribus*, l'histoire de la Révélation est en effet divisible en cinq grandes phases, qui coïncident aussi avec des formes différenciés de la désignation hébraïque de Dieu⁴¹². Avant la Création et jusqu'au sixième jour, Dieu le Père est tout entier *Deus absconditus* : il n'est manifeste qu'à lui-même, et son mystère demeure enclos dans la profondeur insondable de son infinité⁴¹³.

Ses ténèbres initiales se dispersent alors suivant la progressivité d'une Révélation qui distille différents « visages », « aspects » et « personnes »⁴¹⁴ : de la pleine opacité du Créateur inintelligible, à la parfaite clarté du Rédempteur incarné. Avec les premiers patriarches et Moïse, Dieu se découvre d'abord dans l'obscurité des oracles et de la Loi⁴¹⁵ ; avec les prophètes, il annonce sa venue au monde sous le voile d'un langage crypté et oraculaire⁴¹⁶ ; avec son incarnation, il se fait voir sous une figure humaine⁴¹⁷ ; avec la crucifixion et la résurrection, il se révèle enfin comme le Sauveur de l'humanité pécheresse⁴¹⁸. Ainsi le Christ lui-même n'est rien d'autre qu'un certain nom, et qu'un certain mode de la manifestation du divin dans l'histoire : sa nature humaine est moins une essence qu'une apparence, un

1542. Sur ce que Servet doit à Pagnini et Érasme, voir notamment B. Roussel, « Michel Servet et la Bible », art. cité, p. 109-127.

⁴⁰⁹ Voir surtout, J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of divine history », art. cité, p. 461-462.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 462-465 ; et R.-M. Bénin, « Introduction », in M. Servet, *Sept livres sur les erreurs de la trinité*, *op. cit.*, en particulier p. 120-125.

⁴¹² M. Servet, *De trinitatis erroribus*, *op. cit.*, p. 578-581.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 578-579

⁴¹⁴ J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 463-464.

⁴¹⁵ M. Servet, *De trinitatis erroribus*, *op. cit.*, p. 578-579 : « Secundo, ille ex mero voluntatis suae beneplacito, se mundo manifestare decrevit per oraculum suum, ac si ego vocem meam inter eos qui me non vident, audiri facerem, et ita fuit tempore legis omni populo manifestatus ».

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 580-581 : « Tertio, per oraculum suum se Prophetis expressius manifestavit caliginose tamen sub specie cuiusdam exemplaris, ad cuius similitudinem formatus est Adam, quia in eius oraculo relucebat prototypus imago illa, seu prima mundi figura Christus ».

⁴¹⁷ *Ibid.* : « Quarto, nobis sine caligine et lucide manifestatum ex supradictis quaere, nam oraculum illud caro extitit, et vidimus eum. »

⁴¹⁸ *Ibid.* Voir sur ce point B. Roussel, « Michel Servet et la Bible », art. cité, p. 118-119.

« masque » qui renvoie lui-même à l'aspect distinctif sous lequel il se découvre à la face de la terre et des hommes dans l'ultime étape de son « émanation »⁴¹⁹. Avec Servet, l'enquête théologique se confond donc avec l'intelligence des formes de la révélation divine : la connaissance de Dieu est, en son essence, une phénoménologie de sa manifestation ; celle-là est intrinsèquement historique par là que celle-ci est spontanément processuelle. Au-delà de la question des composantes mystiques, cabalistiques, ou néo-platoniciennes de la pensée de Servet⁴²⁰, cette odyssee de la Révélation emporte évidemment d'importantes conséquences pour l'interprétation des Écritures.

5.2. Une lecture contextuelle

La première d'entre eux tient à la relativisation de l'unité du corpus scripturaire : les textes vétéro- ou néo-testamentaires doivent être lus à l'aune de l'âge de la Révélation dans lesquels ils s'inscrivent, on ne peut donc attendre de tous le même degré de clarté ou de certitude, ni même – au sens le plus strict – la même *doctrine* de Dieu⁴²¹. En effet, la diversité des visages sous lesquels l'Être suprême se fait connaître dans les Écritures reflète une pluralisation réelle des formes historiques de sa manifestation : « Dieu parla à Noé d'une certaine façon, et d'une autre à Abimélech, et d'autres façons encore à Loth, à Job, aux Ninivites, et encore de façons différentes à d'autres »⁴²². L'*en soi* inaccessible du Père Créateur se dévoile ainsi par les biais successifs de l'apparence sous laquelle il se révèle aux hommes. Le vocabulaire est ici celui de l'« accomodation », employé en un sens métaphysique, évidemment très éloigné de celui de l'*accommodatio* calvinienne :

Premièrement il faut poser comme prémisse que Dieu est de toutes les façons incompréhensible, inimaginable, et que nous ne nous suffisons à nous former une conception de Dieu lui-même que s'il s'accommode à nous sous quelque apparence perceptible par nos facultés.⁴²³

Cette pluralité des manifestations de Dieu impose à l'interprète une lecture constamment contextualisée. Pour l'interprétation de la Bible, Servet insiste ainsi sur les spécificités de la géographie et de l'histoire des textes, au-delà même de la

⁴¹⁹ S'il est « émané » de Dieu, le Christ comme *figure* du divin n'est donc pas consubstantiel au Père : voir sur ce point J. Friedman, *Michael Servetus, op. cit.*, p. 106. Il convient de rappeler que cette christologie est très éloignée de celle des sociniens, qui insistent certes sur la non-éternité du Christ, mais qui rabattent celle-ci sur sa *nature humaine*. Du point de vue de ses précédents antiques, l'antitrinitarisme de Servet renvoie davantage au modalisme de Sabellius.

⁴²⁰ Voir notamment, sur ce point, Elisabeth Feist Hirsch, « Michael Servetus and the Neoplatonic Tradition », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 42 (1980).

⁴²¹ J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 463.

⁴²² M. Servet, *Christianismi restitutio*, vol. 1, *op. cit.*, p. 800-801 : « Aliud loquutus est Deus ad Noë, aliud ad Abimelech, aliud ad Loth, aliud ad Iob, aliud ad Ninivitas, et ad alios alia... »

⁴²³ M. Servet, *De trinitatis erroribus, op. cit.*, p. 578-579 : « Praemittendum primo Deum esse omnibus modis incomprehensibilem inimaginabilem, nec Deo ipso noticiam formare sufficimus, nisi ille sub specie aliqua nostrae capacitati perceptibili se nobis accomodet... »

spécificité des langues : celui qui souhaite comprendre la Parole de Dieu doit « avoir une connaissance de l'hébreu en premier lieu, et puis s'appliquer soigneusement à l'étude de l'histoire juive, avant d'entrer dans la lecture des prophètes »⁴²⁴. Mais ce contextualisme s'adosse aussi à un refus global des exégèses typologiques de l'Ancien Testament : Es 51 et Jr 23, 5 sont ainsi référés, non à l'avènement du messie, mais à Cyrus et Zorobabel, suivant le choix d'une lecture historique qui s'attache ici au sous-jacent contextuel du sens littéral.⁴²⁵ L'option figurative est alors écartée partout où le texte renvoie clairement à une personnalité contemporaine de la rédaction. Et même lorsque cette identification est compliquée par l'obscurité du texte ou notre ignorance du détail des circonstances, rien ne permet de présumer *a priori* la nécessité d'une lecture typologique : l'exégèse des Psaumes, en particulier, marque nettement cette tendance littéraliste et contextuelle⁴²⁶.

Au-delà de ce que ces principes de lecture doivent à l'influence – par ailleurs assumée – de l'exégèse juive, l'interprétation de Servet repose aussi sur une théologie de la prophétie, qui admet le caractère à la fois indirect et obscur du rapport de la prédiction historique à la réalité du Christ⁴²⁷. Ainsi, si la prophétie renvoie textuellement à son assignation contemporaine, et si cette assignation constitue le seul sens légitime du texte, il n'en reste pas moins que le personnage historiquement visé peut aussi apparaître, *en soi*, comme une figure du Christ⁴²⁸. Suivant une sémiologie qui, sur ce point au moins, est proche de celle de la théologie thomiste, Servet sauve donc la typologie tout en la disqualifiant du champ de la signification biblique considérée *stricto sensu* : la préfiguration du Christ n'est pas une figure *in verbis* ; elle est une figure *in rebus*.⁴²⁹

5.3. La terminologie, le génie des langues et l'obscurité des Écritures

Cette théologie de la multiplicité des modes de la révélation divine impose aussi une enquête approfondie sur la signification des noms de Dieu. Chez Servet, en effet, la lexicologie du nom divin est la voie d'accès privilégié à l'intelligence des mystères de la Révélation : le nom s'inscrit dans une phase spécifiée de la manifestation de Dieu, il en exprime l'essence, il permet d'en déduire les aspects significatifs⁴³⁰. Dans le traité *De trinitate erroribus*, une part conséquente de la démonstration repose par là sur l'enquête linguistique et étymologique : Servet

⁴²⁴ M. Servet, « prologus », in *Biblia Sacra ex Santis Pagnini translatione, op. cit.* Voir sur ce point, J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 462.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 465-466.

⁴²⁶ J. Friedman, « Servetus and the Psalms: The Exegesis of Heresy », art. cité, p. 164-167.

⁴²⁷ Sur la question de la prophétie : J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 464-468.

⁴²⁸ Voir notamment M. Servet, *De trinitatis erroribus, op. cit.*, p. 578-581

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 578-579. Voir J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 465.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 462-463.

dissèque la signification originale des noms *Jehova*, *El Shaddai*, ou *Adonai* dans leurs contextes vétéro-testamentaires, et en tire par la suite des conclusions générales sur les formes historiques de la révélation de Dieu⁴³¹. Avec le traité de 1531, l'éclatement de l'unité de l'Écriture ne procède donc pas seulement d'une série de constats philologiques ou littéraires sur la diversité textuelle des styles des écrivains bibliques ou sur les variations de la doctrine des différents livres : elle ressortit d'abord à cette théologie de la Révélation différenciée, qui concentre l'enquête terminologique sur les modes de désignation du divin. La mystique de la Révélation embrasse alors une mystique du langage : la langue source est à connaître, non pas seulement pour y découvrir le signifiant susceptible d'être transposé après coup dans une langue véhiculaire, mais parce que le mot inclut en lui-même une signification précisément inconvertible – le nom de Dieu emporte, dans sa langue originale, une sagesse qui résiste aux ressources de la traduction⁴³². Constamment, Servet insiste ainsi sur l'appauvrissement que l'usage du grec fait subir aux textes néo-testamentaires dans son rapport à la désignation de Dieu :

Car tu dois réfléchir à ce fait : tout ce qui a été écrit au sujet du Christ relate des événements survenus en Judée, et dans la langue des Hébreux, en dehors de laquelle toutes les autres langues sont très pauvres en nom pour la divinité.⁴³³

On voit donc que si, Servet partage avec ses adversaires protestants son appel à l'intensification des études hébraïques, cet appel sert ici une fonction pédagogique radicalement distincte. Ce point est particulièrement clair pour ce qui touche à la question de l'obscurité des Écritures, que Servet n'aborde pas de front, mais sur laquelle il dissémine toutefois quelques affirmations significatives, au fil de ses traités sur la Trinité. Si la direction générale de l'histoire de la Révélation aurait dû faire, en effet, des textes apostoliques un *terminus* de la clarté de la Révélation, cette clarté est en même temps mise à mal par la langue des Évangiles et des épîtres⁴³⁴ : les apôtres ne maîtrisaient pas la langue dans laquelle ils s'exprimaient ; bien plus ils étaient incapables, du fait de la nature même du grec, de nommer Dieu dans une terminologie qui aurait adéquatement exprimée la multiplicité de ses visages⁴³⁵. L'âge de la clarification suprême se retourne donc, paradoxalement, dans un appauvrissement textuel :

Mais comme les noms manquent pour désigner la divinité, les Apôtres n'ont pu l'exprimer pour les Grecs que par le terme *Theos*. Mais ils l'utilisent

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, p. 468.

⁴³³ M. Servet, *De trinitatis erroribus*, *op. cit.*, p. 188-189 : « Nam cogitare debes, omnia quae de Christo scripta sunt, in Iudaea esse gesta. Et Hebraeorum lingua, qua excepta in omnibus aliis est penuria nominum divinitatis. »

⁴³⁴ Sur la permanence d'une prémisses « anti-juive » dans l'exégèse de Servet – et sur l'idée d'après laquelle l'événement du Christ « clarifie » ou « éclaire » les obscurités vétéro-testamentaires, voir notamment B. Roussel, « Michel Servet et la Bible », art. cité, p. 116-117.

⁴³⁵ J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 461.

rarement, et tout cela doit être pesé avec le plus grand soin. Nous n'aurions pas non plus rencontré de telles difficultés si les Grecs avaient appris l'hébreu.⁴³⁶

Mais l'obscurité des Écritures n'est pas seulement un fait linguistique : elle ressortit aussi de la diffraction du processus de la révélation divine à travers les âges de l'histoire sacrée. Ainsi si les textes apostoliques sont obscurs pour des raisons de langage, les textes vétéro-testamentaires sont obscurs pour des raisons de fond : parce qu'ils s'inscrivent dans un moment de la Révélation où l'épaisseur des mystères de Dieu n'était pas encore manifesté dans une expression adéquate⁴³⁷. Par nécessité, la pluralisation des formes d'expression de la Parole de Dieu dans l'histoire relègue donc dans l'obscurité tous les degrés primitifs de la Révélation : et en particulier l'âge des patriarches et des prophètes. Par là, la progressivité de la manifestation divine dit une incomplétude substantielle : à l'obscurité linguistique et contingente des *textes* de la révélation christique répond l'obscurité ontologique et nécessaire des *temps* de l'ancienne alliance. Contre une objection typiquement réformée sur l'unité historique de l'alliance, Servet insistera ainsi sur l'obscurité générique des prophéties :

Les prophètes n'ont-ils pas vu toutes ces choses futures ? Ma réponse est qu'ils eurent leurs visions sous un voile, sous formes d'ombres. Ce qu'ils prédisaient, ils ne le comprenaient pas aussi clairement que nous, comme le dit Daniel : *J'entendis, et je ne compris pas.* »⁴³⁸

5.4. Castellion contre les Genevois

Si le thème de l'obscurité des Écritures revient au premier plan du débat théologique dans les années 1550, c'est moins, toutefois, par les écrits de Michel Servet lui-même que par la polémique ultérieure autour de sa condamnation⁴³⁹. Avec Sébastien Castellion, en particulier, l'argument *de obscuritate Scripturae* s'impose rapidement comme un leitmotiv des critiques de l'exécution de l'hérétique⁴⁴⁰. La

⁴³⁶ M. Servet, *De trinitatis erroribus*, *op. cit.*, p. 196-197 : « Quam rem propter penuriam nominum divinitatis, non aliter quam per vocem *theos* Apostoli declarare Graecis potuerunt. Sed raro ea utuntur, quae omnia sunt diligenter expendenda nec tantum nobis fecissent negocij si Hebraica Graeci didicissent. »

⁴³⁷ J. Friedman, « Michael Servetus: Exegete of Divine History », art. cité, p. 464.

⁴³⁸ M. Servet, *Christianismi Restitutio*, vol. 1, *op. cit.*, p. 784-785 : « Nonne prophetae futura haec omnia viderunt ? Respondeo, Sub velamine visiones adumbratas habuerunt. Quae ipsi praedicebant, non ita clare ut nos intelligebant : sicut ait Daniel. Audivi, et non intellexi... »

⁴³⁹ Sur le contexte de l'engagement de Castellion dans la controverse sur la tolérance, après l'exécution de Servet, voir notamment Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, trad. B. Gordon, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 73-133.

⁴⁴⁰ Sur la question de l'*obscuritas Scripturae* chez Sébastien Castellion, voir en particulier : Carine Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 284-305 ; Jean-Pierre Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 307-320 ; Nadia Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 321-344 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 140-145. Pour l'histoire de la polémique avec Calvin et Bèze, et ses enjeux, voir Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious*

succession des écrits, publiés ou manuscrits, marque ici une très nette intensification : presque absent du premier réquisitoire de Castellion, le *De haereticis an sit persequendi*, publié sous le pseudonyme de Bellius, en 1554, quelques mois après la mort de Servet⁴⁴¹, le thème de l'obscurité des Écritures occupe en revanche une place centrale dans le *Contra libellum Calvini*, rédigé toujours en 1554 mais resté à l'état de manuscrit jusqu'en 1612⁴⁴². Il est encore omniprésent dans la réponse à Théodore de Bèze, le *De haereticis non puniendis*, dont on a conservé un manuscrit daté de 1555 et signé Basile Montfort⁴⁴³. La comparaison avec les écrits visés – la *Defensio orthodoxae fidei* de Calvin⁴⁴⁴ et le *De haereticis a civili magistratu puniendis* de Bèze⁴⁴⁵ – témoigne de l'origine essentiellement castellionienne de cette insistance : si les deux grands maîtres de la Réforme genevoise soulignent bien, dans leurs libelles respectifs, l'*évidence scripturaire* de la doctrine de la Trinité, la discussion, largement centrée autour de la question des prérogatives des magistrats, fait peu de place aux digressions sur la clarté globale de la Parole de Dieu⁴⁴⁶. C'est donc sous la plume de Castellion, et dans son rapprochement en un sens inédit avec la question de la *damnatio haereticorum*, que l'obscurité de la Bible s'élabore comme un argument pour la tolérance⁴⁴⁷. Cette insistance fait du reste écho à une herméneutique dont les contours se dessinaient déjà nettement dans les écrits non-polémiques de Castellion, et notamment dans la préface – du « Moyen pour entendre la Sainte Écriture » – qui accompagnait en 1555 sa traduction de la Bible⁴⁴⁸. Plus tard, en 1563, l'obscurité scripturaire est encore au cœur du dernier grand plaidoyer de Castellion en faveur de la tolérance : plaidoyer indifféremment juridique et méthodique pour le juste équilibre de la foi et du doute – le *De arte dubitandi*⁴⁴⁹.

La centralité et la récurrence du thème de l'obscurité des Écritures dans les écrits de Castellion nous autorisent ici à dégager quelques entrées significatives, qui

Toleration in a Confessional Age, Farnham, Ashgate, 2003 ; et *id.*, « Haïr ou instruire les hérétiques ? La notion d'hérétique chez Sébastien Castellion et sa situation dans l'exil bâlois », in *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle (1989)*, éd. *id.*, F. Lestringant et J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1991, p. 65-81.

⁴⁴¹ Sébastien Castellion, *De haereticis an sint persequendi, et omnino quomodo sint cum eis agendum* (1554), éd. S. Van der Woude, Genève, Droz, 1954.

⁴⁴² Sébastien Castellion, *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur Haereticos jure gladij coercendos esse*, s.l., s.n., 1612.

⁴⁴³ Sébastien Castellion, *De l'Impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis* (1555), éd. B. Becker et M. F. Valkhoff, Genève, Droz, 1971.

⁴⁴⁴ J. Calvin, *Defensio orthodoxae fidei*, *op. cit.*

⁴⁴⁵ Théodore de Bèze, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Belli farraginem, et novorum Academicorum sectam*, Genève, R. Estienne, 1554.

⁴⁴⁶ Voir en particulier J. Calvin, *Defensio orthodoxae fidei*, *op. cit.*, p. 10-11.

⁴⁴⁷ Sur cette question, voir aussi Maria d'Arienzo, « Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de L'Hopital », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 213-224.

⁴⁴⁸ Sébastien Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », in *id.*, *La Genèse* (1555), éd. J. Chaurand *et al.*, Genève, Droz, 2003. Pour le contexte de la traduction castellionienne, voir en particulier l'« introduction », *ibid.*, p. 11-112.

⁴⁴⁹ Sébastien Castellion, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (1563), éd. E. Feist Hirsch, Leyde, Brill, 1981.

permettent d'apprécier tout à la fois l'originalité herméneutique de l'érudit bâlois, et son essentielle inscription dans l'héritage érasmien.

5.5. La question de l'obscurité de l'Écriture en tant que telle

Dans le corpus de Castellion le motif de l'obscurité scripturaire assume une fonction tout à la fois polémique et positive : il vaut comme argument contre le dogmatisme, mais aussi comme descriptif de la composition effective de la Parole de Dieu écrite⁴⁵⁰. Sur ces deux points, Castellion est strictement érasmien : qu'il soit accusé pour ses effets politiques et ecclésiastiques ou récusé pour ses présuppositions théologiques, le préjugé de la clarté des Écritures lui apparaît d'abord comme un vice de présomption dogmatique⁴⁵¹. Ainsi, à la suite de l'*Hyperaspistes*, Castellion prouve l'obscurité scripturaire *ad absurdum*, par la récurrence des conflits d'interprétation et la nécessité des commentaires : la pratique même des Réformateurs face à la Bible infirme d'emblée l'affirmation de leur certitude. L'argument se retrouve notamment dans le *Contra Calvinum*⁴⁵² et dans le manuscrit *De haereticis non puniendis*, où le rappel des polémiques contemporaines sur la prédestination et la justification vaut comme *indicium* de l'opacité doctrinale de la Bible⁴⁵³. En se déchirant sur l'interprétation de la lettre, ou en s'affairant à clarifier les textes canoniques par des exégèses savantes, les Réformateurs se contredisent non seulement eux-mêmes, mais contredisent aussi l'autorité de Zwingli, qui, contre Luther, confessait le fait de l'obscurité scripturaire :

Nous disons que les questions dont nous discutons aujourd'hui sont obscures et ne sont certainement pas encore résolues. De même nous nions que les saintes lettres soient déjà suffisamment comprises. Elles te paraissent manifestes, Bèze. Si elles sont manifestes, je demande alors pourquoi Zwingli, un de vos héros, les a dites obscures, et en cela, il a contesté Luther, qui les disait manifestes. Ensuite, pourquoi écrivez-vous de si longs commentaires sur elles ? Est-ce pour apporter de la lumière sur des choses lumineuses ? Troisièmement, je demande pourquoi les interprétations qu'on trouve dans vos commentaires ne convergent pas plus entre elles qu'une série de branches courbées, jetées pêle-mêle sur un tas ! Pourquoi dans vos assemblées, où vous expliquez les saintes lettres, donne-t-on souvent sept avis sur un même passage, et cela avec un tel acharnement, que fréquemment vous appelez vos magistrats pour que les controverses entre vos prédicateurs soient arbitrées par

⁴⁵⁰ J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, en particulier p. 309-320. Sur l'« herméneutique » de Castellion, dans une perspective plus générale, voir aussi : Hans Liebing, « Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Castellio », in *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, éd. B. Becker, Haarlem, Tjeenk Willink, 1953, p. 206-224 ; et *id.*, « Die Schriftauslegung Sebastian Castellios », in *Humanismus, Reformation, Konfession: Beiträge zur Kirchengeschichte*, éd. H. Leiberg, Marbourg, Elwert, 1986, p. 11-124.

⁴⁵¹ J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, en particulier p. 309-313 ; N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 327-331 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵² S. Castellion, *Contra libellum Calvinum*, *op. cit.*, f. B6^v-C1^r.

⁴⁵³ S. Castellion, *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 65.

un édit officiel ? Vraiment, si les saintes lettres sont si manifestes, il est manifeste que vous êtes aveugles ou malicieux, vous qui combattez si obstinément sur des choses manifestes !⁴⁵⁴

Tu prétends que les oracles divins sont clairs et transparents : pourquoi donc écrivez-vous des commentaires sur des choses transparentes ? Le commentaire est-il la clarification d'une chose claire ? Que faire si, même ce qui fut écrit clairement, de manière transparente et sans figure, vous niez que ce soit clair ?⁴⁵⁵

L'« obscurité du cœur » demeure, pour Castellion, la principale cause de cette obscurité de la lettre : avant toute référence aux défaillances philologiques du texte, la préface à la traduction de la Bible de 1555 accuse ainsi le « péché », la « mondaine sagesse », et l'« amour de soi » des interprètes⁴⁵⁶. Avec Érasme, toutefois, le traducteur renvoie moins cet *amor sui* à la corruption de l'entendement herméneutique qu'à la présomption de la raison dogmatique : contre les chicanes des « docteurs de la loi »⁴⁵⁷, la préface promet l'intelligence des Écritures « aux croyans, humbles, devots, creignans Dieu, e ayans l'esperit de Dieu »⁴⁵⁸. La disposition pieuse et spirituelle permet alors de renvoyer le dogmatisme des Réformateurs du côté de la vanité des docteurs. Loin de valoir comme un argument pour la perfection de la lettre, l'évidence de l'obscurité interne disqualifie d'emblée toutes les invocations de la certitude : les lectures dogmatiques sont par nature des lectures présomptueuses.

L'obscurité des Écritures s'avoue ainsi comme un fait irréductible : elle est particulièrement marquée dans certains genres littéraires du canon, comme l'oracle, ou la prophétie⁴⁵⁹ ; et elle ressortit par ailleurs aux difficultés techniques de l'exégèse ou aux imperfections formelles du texte. Ces imperfections concernent au premier chef l'histoire de la transmission des manuscrits, dont les productions

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 62-63 : « Dicimus quaestiones hodie controversas esse obscuras, necdum certe conclusas. Item sacras literas negamus adhuc satis intelligi. Tibi videntur apertae, Beza. Quaero igitur, si apertae sunt, primum cur Zvinglius, heros ille vester, dixerit obscuras, et in eo Lutherum reprehenderit qui dicebat apertas. Deinde cur vos tam longos in eas commentarios scribatis : an ut rebus lucidis lucem afferatis ? Tertio quaero cur vestrorum commentariorum interpretationes non magis inter se congruant, quam si curvorum lignorum multitudinem promiscuam conjicias in unum cumulum. Item cur in vestris congregationibus, ubi sacras literas explicatis, saepe super uno loco dicantur septem sententiae idque tanta pervaciā, ut inde frequenter magistratibus vestris negotium facessatis, ita ut concionatorum controversiae senatus-consultis sint componendae. Certe si sacrae literae sunt ita apertae, apertum est vos esse caecos aut certe maliciosos, qui de rebus tam apertis tam pertinaciter concertetis. » Nous suivons en grande partie la trad. de J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 311.

⁴⁵⁵ S. Castellion, *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 66 : « Contendis divina oracula esse plana et perspicua : cur ergo commentaria scribitis de rebus perspicuis ? Estne commentarius rei clarae declaratio ? Quid quod ea etiam quae plane et perspicue et sine figura scripta sunt, ea vos plana esse negatis ? ». Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 310.

⁴⁵⁶ S. Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », *loc. cit.*, p. 121.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Voir en particulier S. Castellion, *De arte dubitandi*, *op. cit.*, p. 59.

successives ont démultiplié les erreurs de copies⁴⁶⁰, mais elles renvoient aussi à une série de propriétés intrinsèques aux livres canoniques, y compris dans leur composition originale. Dans le traité *De l'Art de douter et de croire*, Castellion insiste ainsi sur les « absurdités » ou les « scandales » de l'Ancien Testament, scandales indifféremment moraux et intellectuels⁴⁶¹ ; et sur ses contradictions apparentes, dans l'exposé des points de doctrine comme dans le récit des faits historiques⁴⁶². Enfin, le traité assume pleinement la stricte *impossibilité* de l'interprétation de certains passages, dont la langue est trop opaque ou dont la référence concrète nous est définitivement perdue⁴⁶³.

Mais cette obscurité de la lettre n'est pas en soi négative : elle n'entame pas l'autorité scripturaire et renforce même la majesté du style divin, qui se déduit aussi de sa profondeur et, si l'on peut dire, de sa sélectivité⁴⁶⁴. Dans son rapport à la Bible, Castellion assume en effet un certain élitisme herméneutique : l'intelligence des Écritures est réservée à ceux des siens que Dieu instruit dans le secret des mystères. Ce secret est certes celui, intérieur, des cœurs humbles, mais il est aussi celui, historique, des disciples directs du Christ, dont une part de l'enseignement ésotérique n'a pas été compilée dans les textes néotestamentaires. À plusieurs reprises, Castellion reprend ainsi à son compte le lieu catholique d'une tradition apostolique cachée :

Calvin 29

Quel opprobre pour Dieu de prétendre qu'il louvoie dans ses paroles sacrées ! Si la religion n'est pas établie avec certitude dans les Écritures, cela veut dire que nous nous perdons en vaines circonlocutions, ou plutôt que nous succombons à des ruses que Dieu lui-même aurait ourdies.

Vaticanus

Quel opprobre, au contraire, pour Dieu, s'il ne « louvoyait » pas ! Car s'il avait parlé en toute clarté, il aurait jeté des perles aux pourceaux, qui aiment à se saisir des paroles sacrées. [...] À la fin du livre de Daniel, il est écrit : cette prophétie est scellée jusqu'à la fin des temps ; elle ne sera point comprise des impies. Dans les Psaumes, ne sont proposées des énigmes qui ne sont rien d'autre que des paroles « louvoyantes ». Oui, j'en conviens. Dieu recourt à ce genre de paroles, mais non pas pour nous tromper en se jouant : car la gloire de Dieu est de dissimuler sa Parole. Calvin, lui, pense que c'est une opprobre. Quand au Nouveau Testament, on ne peut pas dire qu'il ne s'y trouve pas de parole « louvoyante ». Il y est écrit qu'hors du cercle de ses disciples Jésus ne parlait qu'en paraboles ; autant dire : en paroles louvoyantes. Mais à ses disciples, à l'écart, il expliquait tout ouvertement. Donc les Saintes Écritures ne pouvaient être vraiment comprises que par les disciples du Christ.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ Voir sur ce point C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 284.

⁴⁶¹ S. Castellion, *De arte dubitandi*, op. cit., p. 61-62.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 62-64.

⁴⁶³ *Ibid.* Voir sur tous ces points N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 325-326.

⁴⁶⁴ Voir *ibid.*, p. 334-335 et J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 312-313.

⁴⁶⁵ S. Castellion, *Contra libellum Calvini*, op. cit., f. B6^v-B7^r : « Calvinus 29. Quantum vero Dei probrum est, si ita flexiloquus censetur in suis oraculis, ut nobis jocose illudat ? atqui nisi certa

Que l'on ne pense pas qu'on fait injure à Dieu, lorsque nous disons que ses oracles sont obscurs ; bien plus, sa gloire est de parler de sorte qu'il ne soit compris que par les siens.⁴⁶⁶

5.6. Valeur et généralité de l'allégorie

À cette distinction d'une adresse ésotérique et d'une adresse publique répond aussi des régimes de communication différenciés : le discours extérieur du Christ est pour l'essentiel figuré et allégorique, là où le discours intérieur est manifeste et transparent. Chez Castellion, le constat de la surabondance scripturaire des figures vaut ainsi comme un indice de l'obscurité de la Parole de Dieu : la conjonction « *figurate ac obscure* » sature le corpus et s'impose partout comme une évidence herméneutique indiscutée⁴⁶⁷. Le marqueur allégorie permet alors d'opérer une distinction fondamentale entre l'ordre des commandements éthiques, « *clari ac perspicui* », et l'ordre des mystères de la foi, réservé aux « familiers » :

Il est écrit du Christ qu'il ne parlait aux gens de l'extérieur qu'en paraboles, c'est-à-dire de manière figurée et obscure, alors qu'il découvrait tout aux siens à part. Cependant, il s'adressait quand même aux extérieurs sans figures dans les commandements, mais pour les mystères du royaume, il n'en allait pas de même ; en effet comprendre les mystères et les secrets est seulement le fait des familiers.⁴⁶⁸

Chez Castellion, comme chez Érasme, la catégorie de l'allégorie assume encore une grande plasticité : elle vaut indifféremment pour justifier l'interprétation des paroles *littéralement* figuratives, pour asseoir le principe globale d'une double lecture, matérielle et spirituelle, de la Parole de Dieu, ou pour insister sur la

Religio prodita sit in Scripturis, sequitur nos ambagibus, imofallacijs ab ipso frustra occupari. Vaticanus. Imo quantum Dei probrum, nisi flexiloquus ? Nam si aperte loqueretur, objiceret margaritas porcis, cum oracula legant multi porci. [...] In fine Danielis scriptum est : id oraculum esse obsignatum usque ad tempus ultimum, nec intellectum iri ab ullis impijs. In Psalmis proponuntur quaedam aenigmata, quae nihil aliud sunt quam flexiloquentia. Hic certe fatendum est, Deum esse flexiloquum, nec tamen jocose illuisse, ut calumniatur Calvinus : *Nam Dei gloria est abscondere verbum* et Calvinus putat probrum esse. Neque verodici potest in novo Testamento non esse flexiloquum, cum ibi scriptum sit, Christum cum externis non nisi par parabolas agere, hoc est, flexiloquentia : sed Discipulis omnia seorsum aperire. Ex quo apparet sacras literas non nisi a Christi discipulis vere intelligi posse. » Trad. fr. : Sébastien Castellion, *Contre le libelle de Calvin*, éd. A. Barillier, Genève, Zoé, 1998, p. 101-103.

⁴⁶⁶ S. Castellion, *De haeticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 69 : « Neque est quod quisquam putet iniuriam Deo fieri, dum dicimus eius oracula esse obscura ; quin eius gloria est ita loqui, ut non nisi a suis intelligatur. » Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 313.

⁴⁶⁷ Voir surtout, sur ce point N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 331-342.

⁴⁶⁸ S. Castellion, *De haeticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 69 : « De Christo scriptum est eum cum externis non loqui nisi per parabolas, hoc est figurate et obscure, sed suis omnia seorsum aperire. Et tamen externos etiam sine figuris alloquebatur in praeceptionibus, sed in mysteriis regni, non item ; nam mysteria et arcana intelligere est tantum familiarum. » Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 312.

nécessité d'une exégèse morale des commandements vétéro-testamentaires⁴⁶⁹. Sur le premier point, l'érudit bâlois est prêt à souscrire aux règles communes de l'exégèse protestante : « les passages qui sont figurés doivent être compris et expliqués par ceux qui ne sont pas figurés »⁴⁷⁰ – la règle de la raison et la règle de la foi valent alors comme principe d'encadrement de l'identification des allégories. Le *De Arte dubitandi* distingue ainsi les « paraboles » et les « similitudes » : celles-ci agissent selon une « *translatio significatorum* » évidente entre un élément physique et une réalité spirituelle à laquelle le premier renvoie selon un rapport de ressemblance ou de causalité. Le principe de contradiction, moral ou intellectuel, permet d'écarter par là les lectures littéralistes ou charnelles, comme pour l'exégèse des paroles de la Cène, où le refus de l'option allégorique aboutirait à l'implication absurde qu'il faut « manger le corps du Christ »⁴⁷¹. Contrairement à ses interlocuteurs « orthodoxes », Castellion tire toutefois de la récurrence scripturaire de ces allégories une conclusion générale sur l'opacité du Verbe divin. Ici encore, l'identification de l'obscur et du figuratif agit comme un présupposé constant. Ici encore, cette obscurité ressortit d'abord au genre spécifique de la prophétie :

Celui qui a écrit obscurément « il a été mené à la tuerie comme un agneau et comme une brebis muette devant celui qui la tond » aurait pu écrire clairement : « Il y aura en Judée, sous le préteur romain Ponce-Pilate, un natif de Bethléem, du nom de Jésus, fils de Marie, qui sera mis en croix, bien qu'innocent, et sera immolé comme une brebis. » [...] Il faudra nécessairement en conclure que Dieu a voulu qu'une certaine obscurité demeurât dans les Écritures. [...] S'il a voulu en effet qu'elles soient obscures, on doit croire qu'il n'y a là rien d'absurde, car il ne veut rien d'absurde. [...] Pourquoi au lieu de répandre l'or et les autres métaux créés à l'usage de l'homme, sur les chemins, comme les cailloux, les a-t-Il cachés dans les entrailles profondes des montagnes, d'où il faut les arracher au prix d'un morne travail ? C'est qu'Il avait donné à l'homme l'intelligence et les mains pour les chercher et les extraire [...]. Si cela est clair touchant les œuvres de la nature, si tous ceux qui ont gardé un sain instinct de la nature reconnaissent que cela est sage, nous devons dire que, dans les Écritures et la doctrine, ce n'est pas une autre raison qui a joué ; si Dieu a voulu qu'elles soient obscures, c'est pour que l'habileté humaine ait l'occasion de se faire valoir ; c'est pour qu'il gagne ce pain de l'âme au prix de sa sueur, non moins que le pain de son corps.⁴⁷²

Au-delà de l'héritage augustinien, évident dans cet extrait, la source patristique majeure est évidemment Origène, à qui Castellion emprunte, suivant Érasme, le principe de la distinction « générique » du sens charnel et du sens spirituel⁴⁷³. Dans la préface de sa traduction française de la Bible – *Le Moyen pour entendre la Sainte écriture* –, la référence à 2 Co 3, 6 ouvre ainsi l'exposé méthodologique, et permet

⁴⁶⁹ N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 331-344.

⁴⁷⁰ S. Castellion, *De arte dubitandi*, op. cit., p. 170 : « Ac qui sunt figurati, ii per eos, qui non sunt figurati, sunt intelligendi atque explanandi. »

⁴⁷¹ Voir N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 338.

⁴⁷² Cité *ibid.*, p., 334. S. Castellion, *De arte dubitandi*, op. cit., p. 59.

⁴⁷³ J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 312.

d'affirmer d'emblée le primat du principe spirituel dans l'ordre des instruments de l'exégèse :

Ainsi que l'homme est fait du cors e de l'âme, tellement que le cors est le logis de l'ame : ainsi les saintes écritures sont faites de la letre et de l'esprit, tellement que la letre est comme une boîte, gosse, ou coquille de l'esprit. E comme les bêtes peuvent bien voir le cors d'un homme, et ouïr sa voix : mais elles ne peuvent voir son ame, ni entendre son parler, sinon quelque peu de mots, voire a grand peine : comme seroient certains cris, exhortations, tensemens et menaces, qui s'adressent aux bêtes mêmes : ainsi les méchants peuvent bien voir la letre, e ouïr les mots de saintes écritures que c'est qui y est raconté, commandé ou défendu : mais quant à l'esprit de la letre, e où c'est que veut aller ferir la pensée de Dieu, les méchants n'y entendent rien, a cause qu'ils n'ont pas l'esprit de Dieu qui parle : tout ainsi que les bêtes n'ont pas l'esprit de l'homme qui parle, pour pouvoir entendre ses parolles.⁴⁷⁴

Ainsi la catégorie de l'allégorie dessine, par sa plasticité, une double obscurité, elle-même alternativement matérielle ou spirituelle. Si les « paraboles » et les « similitudes » du Christ valent bien, en effet, dans la polémique contre Calvin ou Bèze, comme des arguments pour l'obscurité des Écritures, Castellion reconnaît en même temps que cette obscurité grammaticale n'est que partielle et transitoire : elle ressortit au niveau littéral de l'interprétation du texte, et son intelligence n'exige donc aucun prérequis de nature intérieure ou éthique⁴⁷⁵. À l'inverse, l'obscurité constitutive des mystères de la foi apparaît comme une obscurité *de principe*, en ce sens où elle active aussi une condition d'intériorité de nature non plus savante mais spirituelle :

Quant aux matieres, les unes sont charnelles, et les autres spirituelles. J'appelle charnelles celles qui peuvent être entendues par entendement humain, même sans esprit prophétique, comme sont les ceremonies, et le pourtrait du tabernacle de Moyse, e du temple de Salomon, e d'Ezechiel, e les visions des prophetes, e les similitudes e paraboles de Christ, e toute l'Apocalypse. Car ce sont contes de choses qui ont été faites, ou qui sont racontées comme si elles avoient été faites, lesquelles combien qu'on n'entende pas qu'elles signifient, si ne laisse-on pas pourtant de les pouvoir tradure d'une langue en autre. En telles choses s'il y a eu quelque difficulté, ell'a toutefois été déchiffirable. Vrai est qu'il peut bien être en quelque passage on pourroit user de quelque mot plus propre, si on entendoit la matiere. Les choses spirituelles, sont celles qui sont couvertes sous la letre, comme seroit ce qu'enseigne Moyse qu'il faut rongner les cueurs, e David que le vrai sacrifice est un cueur bas e rompu, e Christ qu'il faut renaître, e Paul qu'il faut mourir au monde, et jetter en voye le levain de malice, e telles autres choses, lesquelles git le fruit et le but de la sainte écriture, e sans lesquelles la lecture en est aussi peu profitable, que d'avoir le cors rongé ou lavé sans l'ame.⁴⁷⁶

5.7. La différenciation des niveaux de la Révélation

⁴⁷⁴ S. Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », *loc. cit.*, p. 121.

⁴⁷⁵ Voir N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 336.

⁴⁷⁶ S. Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », *loc. cit.*, p. 131.

Cette distinction de la lettre et de l'esprit s'ordonne chez Castellion à une différenciation des régimes de la manifestation de la Parole de Dieu et à une hiérarchisation des niveaux de son autorité⁴⁷⁷. Pour la première fois sans doute, cette différenciation ressortit par ailleurs à une hypothèse herméneutique sur les degrés de l'inspiration des textes canoniques⁴⁷⁸. Ainsi, la distinction traditionnelle des genres de l'Écriture n'a plus ici seulement fonction de classification littéraire : elle vaut comme principe de partage pour discriminer le niveau de littéralité de l'inspiration du texte. Dans l'*Art de douter*, Castellion distingue au moins trois degrés, à l'appui d'une citation de 1 Co 14 : celui de la révélation et de la prophétie, où « quelque chose a été révélé à l'homme par Dieu même »⁴⁷⁹, celui de la connaissance « qui résulte naturellement de choses vues ou entendues »⁴⁸⁰, et enfin celui de la doctrine (ou enseignement), qui est une connaissance dérivée « que l'homme tire des Écritures et de la raison »⁴⁸¹. Ainsi, seul le genre des prophéties ou de la révélation est inspiré au sens strict. La distinction des genres littéraires entraîne alors une hiérarchisation des niveaux d'autorité :

Car ils [notamment, en contexte, les apôtres] écrivent comme ils avaient coutume de parler entre eux des choses divines ; leur intelligence, leur science ou leur esprit n'étaient pas différents selon qu'ils écrivaient ou qu'ils parlaient, et leurs écrits ne sont rien d'autre que leurs conversations avec les absents ou avec la postérité. Il est facile de le démontrer [...] Cela étant, il nous faut étudier les auteurs sacrés, de manière à ne pas confondre ces trois choses : révélation, connaissance et doctrine ; les parties que nous avons reçues de la révélation, devront être tenues pour la parole même de Dieu ; celles qui viennent de la connaissance pour des témoignages ; celles qui procèdent de la doctrine, pour des opinions humaines. Accordons alors à chaque espèce de texte une valeur correspondant à sa nature, nous éviterons les questions si troublantes qui résultent de l'ignorance de cette distinction, et qui ne peuvent être résolues qu'une fois celle-ci connue et acceptée.⁴⁸²

Paradoxalement, le degré d'inspiration est souvent inversement proportionnel au degré de clarté du texte : si le genre prophétique est, de tous, le plus littéralement inspiré, il est aussi le plus obscur et le plus difficile. Dans ce cas, la difficulté est

⁴⁷⁷ Voir sur ce point C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 284-289.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 286-288

⁴⁷⁹ S. Castellion, *De arte dubitandi, op. cit.*, p. 39 : « Patefactionem appellat, si quid homini divinitus patefactum est. »

⁴⁸⁰ *Ibid.* : « Cognitionem interpretor eam, quae ex visis aut auditis efflorescit. »

⁴⁸¹ *Ibid.* : « Doctrinam appellari a Paulo arbitror eam, quam homini literae et ratio conferunt. »

⁴⁸² *Ibid.*, p. 39-40 : « Sic enim scripserunt, ut alioquin loqui inter sese de rebus divinis soliti erant. Neque enim alia mens aut scientia aut spiritus erat scribentium quam loquentium, nec aliud sunt illorum scripta quam ipsorum cum absentibus aut posteris colloquia. Id quod planum facere facile est. [...] Quae cum ita sint, nobis ita versandum est in sacris authoribus, ut haec tria, videlicet patefactionem et cognitionem et doctrinam, non confundamus, sed quae patefactione tradita sunt, ea pro oraculis, quae cognitione, pro testimoniis, quae doctrina, pro hominum sententiis habeamus. Ita fiet, ut tantum cuique rei, quantum ipsius naturae postulat, tribuentes eras perturbationes evitemus, quae ex huiusce distinctionis ignoratione nascentes non nisi eadem cognita et admissa tolli possunt. » Trad. fr. : C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 287.

évidemment redoublée par l'évidence de l'auctorialité divine de la lettre, qui commande une exégèse minutieuse, attentive au choix des mots particuliers autant qu'au contexte général de l'écrit⁴⁸³. Plus qu'ailleurs, Castellion insiste alors sur la nécessité d'une assistance spirituelle, qui permet de démêler l'intention du texte par-delà les labyrinthes de sa littéralité. Par contraposée, les obscurités ou les difficultés de l'exégèse prophétique doivent ici « accuser notre ignorance »⁴⁸⁴, l'Esprit divin ne pouvant porter la responsabilité d'une imperfection, fût-elle stylistique ou littéraire. Au contraire, dans le cas des genres de la connaissance ou de l'enseignement, l'auctorialité humaine du texte impose à l'interprète une interprétation globale, contextualiste, détachée des spéculations hasardeuses sur le lexique ou sur la construction stylistique du discours⁴⁸⁵. Au fond, il s'agit d'abord, pour Castellion, de ne pas accorder à la littéralité des écrits – notamment apostoliques – une attention que ne leur portaient pas même leurs propres auteurs. Les apôtres ne se souciaient guère eux-mêmes du choix de leurs mots ou des tournures de leur phrase : l'urgence du contexte et les enjeux de l'intention de la rédaction dictaient d'emblée le primat de l'esprit sur la lettre⁴⁸⁶. La critique érasmiennne des dissections dialectiques de l'Écriture est ainsi radicalisée dans un rappel de l'insignifiance générale de la littéralité :

Si la difficulté se trouve dans les témoignages, nous devons ne pas être par trop superstitieux et nous n'avons pas besoin de considérer si méticuleusement chaque mot et de les confronter entre eux, mais il faudra nous contenter d'un accord d'ensemble. [...] Nous devons donc, touchant les témoignages des auteurs sacrés, imiter cette juste prudence des lois et ne pas nous montrer trop exigeants. [...] Ce que j'ai dit des témoignages, je puis le répéter, quant aux opinions humaines : il faut leur accorder la même importance qui doit être accordée en général à la parole des saints, ou que les auteurs eux-mêmes leur accordent, mais il n'y a pas lieu de les mettre au même rang que la Parole de Dieu : eux-mêmes n'en exigent pas tant de nous.⁴⁸⁷

Les degrés de l'inspiration dessinent donc très clairement une hiérarchie de l'autorité : les épîtres pauliniennes ne doivent pas être mises « au même rang que la Parole de Dieu »⁴⁸⁸, et leur valeur ne doit pas excéder celle que nous attribuons en

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 286-288.

⁴⁸⁴ S. Castellion, *De arte dubitandi, op. cit.*, p. 39.

⁴⁸⁵ C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 287-288.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ S. Castellion, *De arte dubitandi, op. cit.*, p. 40 : « Sin erunt in testimoniis, non oportebit nos minus esse superstitiosos neque singula verba curiosius observare atque inter ses componere, sed ea concordia, quae est in summa rei, contentos esse. [...] Debemus in sacrorum authorum testimoniis illam legum, vel prudentiam vel aequitatem sine morositate imitari. [...] Ac quod dixi de testimoniis, idem dico de hominum sententiis, videlicet tantum eis tribuendum esse, quantum sanctorum hominum dictis tribui debet vel quantum ipsimet sibi tribuunt, non tamen, ut eosdem cum oraculis loco habeantur, cum ne ipsi quidem hoc a nobis postulent. » Trad. fr. : C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 287-288.

⁴⁸⁸ S. Castellion, *De arte dubitandi, op. cit.*, p. 47 : « Quare si statuamus in sacris literis non eodem loco habenda esse hominum vel testimonia vel sententias, quo dei oracula ». Cité dans C. Skupien Dekens, « La Part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain », art. cité, p. 288.

général aux écrits des docteurs de l'Église. Si l'herméneutique de Castellion était encore très largement érasmienne dans son rapport à la question de l'obscurité des Écritures ou de l'allégorie, c'est bien par cette doctrine de l'inspiration que l'érudit bâlois franchit très clairement les frontières de l'hétérodoxie.

5.8. La question du rationalisme

La catégorie du rationalisme constitue l'une des entrées les plus régulièrement exploitées lorsqu'il s'agit d'étudier le rapport de Castellion aux Écritures : elle permet d'en mesurer la fécondité intellectuelle, d'en présumer le génie visionnaire, ou d'en apprécier par avance la modernité⁴⁸⁹. Il est vrai que la pertinence de l'approche est ici légitimée par un certain nombre de raisons fondées dans le corpus de Castellion lui-même : dans l'importance qu'il confère à la question de la méthode et dans son apologie du doute, avec le *De arte dubitandi*⁴⁹⁰, mais aussi dans la construction d'une catégorie de la raison humaine, qui se substitue souvent aux simples rappels sur l'évidence du sens commun ou la nécessité instrumentale des arts du discours. Ainsi la raison invoquée par Castellion paraît transcender nettement la fonction instrumentale et le statut disciplinaire ordinairement attachés aux arts profanes, et en particulier à la grammaire, à la dialectique, et à la rhétorique. Chez l'érudit bâlois, la *ratio humana* est d'abord prise en un sens subjectif, comme une *faculté* cognitive, dans son unité propre et dans sa dimension essentiellement processuelle⁴⁹¹. Dans son rapport à la Bible, cette raison vaut à la fois comme un principe productif et comme un principe critique. Elle constitue en effet la *source* de la rédaction des textes doctrinaux : les auteurs n'ayant « pas écrit sous l'inspiration divine mais sous la conduite de la raison. »⁴⁹² Mais elle constitue également la clé de l'encadrement et du filtrage des exégèses, notamment pour ce qui concerne le choix de l'interprétation figurative⁴⁹³. Au sujet de l'allégorie de la Cène, Castellion invoque ainsi, à côté du témoignage des *auctoritates*, un principe de rationalité : « la raison et l'autorité s'accordent pour nous convaincre de son caractère figuré »⁴⁹⁴. La *ratio humana* s'impose du même coup comme le fondement des décisions herméneutiques touchant à la signification littérale ou figurative des textes commentés :

⁴⁸⁹ Cette question du rationalisme a été soulevée notamment par Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892, et par Étienne Giran, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes*, Paris, Hachette, 1914. Voir sur ce point N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 325-329.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 338-341.

⁴⁹¹ Voir surtout, sur ce point, S. Castellion, *De arte dubitandi*, *op. cit.*, p. 40-42.

⁴⁹² S. Castellion, *De arte dubitandi*, *op. cit.*, p. 103. Cité par N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 330.

⁴⁹³ N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 336

⁴⁹⁴ S. Castellion, *De arte dubitandi*, *op. cit.*, p. 171 : « Figuratum esse evincit tum ratio tum autoritas. »

Et d'une manière générale, nous devons garder cette règle : si quelque passage, des auteurs, tant profanes que sacrés, se présente de telle sorte que, si on ne le prend pas au figuré, il serait en contradiction manifeste avec la raison ou les sens, alors il faut le prendre au figuré ; et alors il faut l'interpréter de manière à le concilier avec la raison ou les sens. Cette règle sera d'une utilité incroyable pour dénouer bien des difficultés.⁴⁹⁵

La règle de la raison est ici davantage qu'un simple principe de conformité ou de concordance : au-delà de sa fonction négative de sélection et de filtrage, la raison humaine est aussi le moteur de la clarification textuelle portée par le travail de l'interprète. Ainsi, chez Castellion, rationalité et clarté apparaissent comme des équivalents fonctionnels, qui permettent de dessiner, en interne, une gradation des genres littéraires, de la prophétie à la doctrine, et en externe, une visée de l'activité exégétique. Évidemment, cette exaltation de la raison – principe et horizon du discours humain *sur* la Révélation, et donc aussi d'une bonne partie des textes canoniques eux-mêmes – repose sur un optimisme anthropologique et un refus de l'interprétation calvinienne des effets noétiques du péché. Loin d'être corrompu par le péché originel, l'entendement naturel conserve, après la Chute, une autorité rectrice, y compris pour les matières sacrées : « il faut donc reconnaître que le jugement de la raison humaine est droit et sain. »⁴⁹⁶

La « raison » de Castellion n'est pas pour autant un principe absolu, dont l'exercice pourrait être activé indépendamment, si l'on peut dire, de la surface scripturaire de son expression. Si l'Écriture est parcourue, dans l'origine de sa composition, comme dans sa clarification herméneutique, par un principe de rationalité, cette rationalité, à l'inverse, ne s'exerce pas sans l'Écriture : la raison humaine est aussi, à sa manière une raison intra-scripturaire⁴⁹⁷. Ce qui vaut pour la raison vaut du reste pour le doute lui-même, et témoigne de la permanence, chez Castellion, du primat de l'ordre des objets sur l'ordre des conditions subjectives de la connaissance. Malgré les suggestions que renferme l'expression d'un *ars dubitandi*, le doute castellionien n'est pas véritablement un instrument de méthode : il ne définit pas la posture méthodique que doit adopter l'exégète devant la Bible en général, mais la posture éthique qu'il doit assumer une fois que l'exégèse a identifié des passages ou des points de doctrine effectivement douteux. En bref, le doute demeure, chez Castellion, une attitude dont le fondement se trouve dans la nature même du texte étudié : et en l'occurrence, dans son obscurité. C'est le fait de l'obscurité qui commande le doute, et non le doute qui révèle l'obscurité⁴⁹⁸ : l'art de douter s'ordonne d'abord à une nécessité textuelle.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 163-164. Cité dans N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 341.

⁴⁹⁶ S. Castellion, *De arte dubitandi*, *op. cit.*, p. 103. Cité par N. Cernogora, « Rhétorique et théologie », art. cité, p. 330.

⁴⁹⁷ Voir notamment, sur ce point, *ibid.*, p. 330, puis 342-344.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 328.

5.9. La clôture morale de l'exégèse

Chez Castellion, la distinction de la lettre et de l'esprit renvoie pour l'essentiel à l'opposition d'une lecture dogmatique et d'une lecture morale des Écritures⁴⁹⁹. À côté de la règle de la raison, la règle de la charité s'impose ainsi comme le premier principe de l'intelligence spirituelle des difficultés scripturaires :

Nous disons donc qu'il faut commencer par la foi et pratiquer la bienveillance, pour parvenir par ce moyen à une plus grande connaissance. Ceux qui empruntent un autre chemin, travaillent à rebours [...] Les familiers du Christ sont ceux qui pratiquent ses commandements d'une vraie foi par la charité et qui restent dans l'amour. C'est à eux seuls qu'est donné l'esprit de Dieu sans lequel les secrets divins insérés dans les saintes lettres, ne peuvent être compris ; toi-même, Bèze, tu l'as écrit. C'est pourquoi nous disons qu'il faut attendre et avoir en vue cet esprit ; et nous nions qu'on puisse juger de ces controverses sans l'esprit de charité.⁵⁰⁰

Si la charité comme affect apparaît comme une condition subjective de l'interprétation des mystères de l'Écriture, la charité comme doctrine est en même temps l'objet de ces lectures spirituelles. Par là, l'activité herméneutique apparaît comme un processus essentiellement circulaire, dont l'esprit de charité est tout à la fois le principe et la fin : cet esprit est une disposition spirituelle en même temps qu'un *scopus* qui fixe constamment les balises de l'interprétation⁵⁰¹. Dans le même libelle contre Théodore de Bèze, Castellion reconfigure ainsi l'opposition des points fondamentaux et des *adiaphora* autour du partage des commandements éthiques et des mystères de la foi : les premiers sont essentiels, clairs et univoques ; les seconds accessoires, obscurs et ambigus. À cet égard, la clarté vaut ici encore comme marqueur distinctif :

Et vous entre-temps, occupés à condamner les autres pour ces questions obscures, vous négligez les commandements de la piété (dont il n'y a pas à douter et pour lesquelles toutes les religions sont d'accord entre elles) [...] Pourquoi ne traitez-vous pas de ceci, dont le salut dépend, et non des questions douteuses ?⁵⁰²

⁴⁹⁹ J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 313-320.

⁵⁰⁰ S. Castellion, *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 69 : « Dicimus igitur incipiendum a fide et exercendam esse pietatem, ut hac via ad maiorem cognitionem perveniamus. Alia via qui gradiuntur, praepostere laborant. [...] Christi autem familiares sunt qui eius praecepta vera fide per charitatem exequentur et in amore manent. His solis datur Dei spiritus sine quo divini ailla arcana, in sacris literis comprehensa, intelligi non posse, tu quoque Beza scripsisti. Itaque spiritum hunc expectandum spectandumque dicimus, et sine spiritu charitatis de istis controversiis iudicari posse pernegamus. ». Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 315.

⁵⁰¹ La chose est particulièrement claire dans la préface à la traduction de la Bible (155) : voir S. Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », *loc. cit.*, p. 121-128.

⁵⁰² S. Castellion, *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 65 : « Et vos interea in aliis ob istas obscuras questiones damnandis occupati pietatis praecepta (de quibus non dubitatur et de quibus sectae omnes inter ses consentitunt) negligitis. [...] Cur de his (a quibus, non a dubiis illis salus pendet) non agitis ? » Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 316.

Les commandements sont manifestes : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas dire de faux témoignages, etc. De même, rendre le bien pour le mal, dire du bien de ceux qui nous maudissent, suivre le Christ par la foi, prendre sa croix, renoncer aux cupidités, revêtir une créature nouvelle, etc. Cela est dit clairement, sans figure ni détour.⁵⁰³

La piété agit donc comme un principe de filtrage redoublé : d'abord objectif, dans la mesure où les passages éthiques de l'écriture sont effectivement clairs et univoques, mais aussi méthodologique, dans la mesure où les interprétations humaines du canon doivent se conformer à la règle de la charité et de la foi, entendue ici en un sens subjectif⁵⁰⁴. On remarquera alors que la clarté comme indice des *fundamenta* est ici encore associée à un principe de clôture sotériologique : ce qui est nécessaire au salut s'exprime clairement dans les Écritures, et ce qui s'exprime clairement dans les Écritures est nécessaire au salut. Au regard de l'irénisme érasmien, Castellion fait toutefois plusieurs pas en avant dans le sens de la relativisation de l'autorité dogmatique de la Bible : d'abord en réservant la clarté au seul commandement et en expulsant définitivement les dogmes, y compris celui de la Trinité, du lot des objets salutaires, surtout en adjoignant à la portée de ces commandements un attribut d'universalité qui les disjoint en droit de leur source scripturaire⁵⁰⁵. Si les Écritures ne sont claires que dans l'expression de leurs commandements éthiques, mais que ces commandements sont par ailleurs approuvés consensuellement « par toutes les religions », que reste-t-il en effet du privilège des Écritures comme source de la connaissance salutaire ? Dire que l'Écriture n'est claire que lorsqu'elle porte en elle-même la proclamation d'une vérité universelle, n'est-ce pas subordonner la connaissance de la révélation à l'autorité normative de la raison humaine ? Avec cet attribut de l'universalité, Castellion contribue en vérité à faire signe vers l'unification possible de la piété et de la raison : le principe de la charité qui doit guider l'interprétation des lettres sacrées ne retient *in fine* que les objets du consensus universel⁵⁰⁶. La lecture anagogique ou morale est donc en même temps une lecture rationnelle : ce qu'elle découvre dans les Écritures est ce que confesse communément l'universalité des peuples. On comprendra alors pourquoi la raison universelle vaut ici comme un principe de réduction herméneutique : l'herméneute découvre les vérités fondamentales de la Bible par-delà l'obscurité des mystères exactement comme

⁵⁰³ S. Castellion, *De haereticis a civili magistratu non puniendis*, *op. cit.*, p. 69 : « Aperta sunt praecepta : non occidendum, non furandum, non falsum testimonium dicendum, etc. Item bonum pro malo reddendum, bene precandum imprecantibus, sequendum Christum per fidem, tollendam crucem, renunciandum cupiditatibus et induendam novam creaturam et caetera [...], quae plane sine figura aut ambagibus dicta sunt. » Trad. fr. : J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 316.

⁵⁰⁴ Voir notamment S. Castellion, « Le Moyen pour entendre la Sainte écriture », *loc. cit.*, p. 121-123.

⁵⁰⁵ J.-P. Delville, « L'Herméneutique de Sébastien Castellion », art. cité, p. 317-320.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 319-320.

l'iréniste découvre les universalités éthiques par-delà la diversité culturelle des religions historiques⁵⁰⁷.

6. Zurich et les « Italiens » : aux sources de l'herméneutique socinienne

Établir, de manière sommaire, une généalogie de l'herméneutique socinienne est assurément un pari risqué : la diversité des motivations, les rivalités et les discordances internes aux tendances antitrinitaires, ou le caractère encore provisoire des doctrines au milieu du XVII^e siècle, rendent l'unité des « hérétiques italiens » toujours fragile, au-delà de la communauté formelle de leur « hétérodoxie »⁵⁰⁸. Ainsi, avant l'institutionnalisation polonaise d'une *Ecclesia minor*, dans les années 1560⁵⁰⁹, l'expression de l'antitrinitarisme est nécessairement aussi diverse que la sensibilité intellectuelle de ses auteurs : d'un trinitarisme modaliste, proche de celui de Michel Servet⁵¹⁰, à la négation stricte de la divinité du Christ, le rejet de la doctrine nicéenne parcourt – avec Gribaldi⁵¹¹, Renato⁵¹², Curio⁵¹³, Ochino⁵¹⁴, Socin⁵¹⁵, Alciati⁵¹⁶, Gentile⁵¹⁷ ou Biandrata⁵¹⁸ – la gamme complète des configurations conceptuelles. À l'exception du premier cité, les « pré-sociniens » s'accordent toutefois sur un certain nombre de présupposés doctrinaux et méthodologiques, qui les distingue tout à la fois de l'antitrinitarisme de Michel Servet et de la *ratio exegetica* de Sébastien Castellion. L'opposition à Servet est du reste le plus souvent assumée, et culminera plus tard dans le désaveu explicite de Fausto Socin :

Tout d'abord nous ne reconnaissons pas Servet comme notre ancêtre parce que nous n'avons point pris chez lui notre doctrine sur Dieu et sur le Seigneur Jésus, et également ce n'est point que d'un peu que nous différons, surtout

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ Sur les « hérétiques italiens », dans une perspective générale, voir notamment Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florence, Sansoni, 1939 ; *id.*, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960 ; Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, The Beacon Press, 1963² ; G. H. Williams, *The Radical Reformation*, *op. cit.* ; Antonio Rotondo, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 vols., Florence, Olschki, 2008 ; Mario Biagioni, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe*, Leyde/New York, Brill, 2017 ; Luca Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Rome, Laterza, 2014 ; Mark Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003.

⁵⁰⁹ Sur l'institutionnalisation du socinianisme en Pologne, voir *infra*, chap. 8, §1.

⁵¹⁰ C'est le cas notamment pour Matteo Gribaldi : voir G. H. Williams, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 950.

⁵¹¹ Sur le parcours de Gribaldi, voir *ibid.*, p. 950-953.

⁵¹² Sur Camillo Renato : *ibid.*, p. 837-849.

⁵¹³ Sur Coelius Secundus Curio : *ibid.*, p. 953-956.

⁵¹⁴ Sur Bernard Ochino, voir notamment Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, éd. E. Gianturco, Florence, Sansoni, 1940.

⁵¹⁵ Je parle ici de Leilo Sozzini : voir à son sujet, G. H. Williams, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 965-972.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 976-978.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 974-978

⁵¹⁸ *Ibid.*

dans l'explication de ce que sont le *Logos* ou la Parole, dont Saint Jean parle au début de son Évangile ; mais encore de beaucoup plus dans l'explication de ces choses que Saint Jean attribue à ladite Parole.⁵¹⁹

Mais l'unité des *eretici italiani* se construit aussi autour d'une méthode, d'un parcours, et d'un héritage : par leur appartenance commune aux sensibilités de l'humanisme évangélique, qui mêle, dans l'Italie du premier seizième siècle, les influences d'Érasme, de Luther, et du néo-platonisme de Marcile Ficin ou de Jean Pic de la Mirandole⁵²⁰ ; par une formation souvent axée sur l'étude de la *jurisprudencia* notamment dans l'université de Padoue, où certains, comme Gribaldi avaient eux-mêmes enseignés le droit civil⁵²¹ ; par la communauté d'un itinéraire, enfin, qui transite la plupart du temps de Zurich à Bâle, avant de rejoindre plus tard la route de l'exil, vers le royaume de Pologne⁵²². Contre l'orthodoxie nicéenne, le rejet de la doctrine de la Trinité se concentre alors sur un argumentaire *bibliciste*, dont il est possible de remonter la trace, des premiers écrits de Biandrata, Renato ou Leilo Socin, jusqu'au synode de l'Église réformée de Pologne en 1562⁵²³. L'usage de l'autorité scripturaire rappelle ici le littéralisme de Balthasar Hubmaier, au point que l'argumentation des *eretici* contre la Trinité emprunte souvent les mêmes voies que la démonstration des *Brüder* contre le pédo-baptême⁵²⁴. Si l'influence d'Érasme survit par ailleurs dans l'appel au retour *ad fontes!* ou dans le refus des spéculations des dialecticiens, une coloration rationaliste reconfigure en même temps l'articulation de la lettre et du dogme, contre l'esprit plus philologique de la critique bâloise. Au-delà même de la seule controverse sur la Trinité, les polémiques avec Bullinger⁵²⁵ et Calvin⁵²⁶, puis plus

⁵¹⁹ Cité dans Stanislas Kot, « L'influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitarien en Pologne et en Transylvanie », in *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, *op. cit.*, p. 72-115. Sur cette question, voir aussi Luisa Simonutti, « Après Michel Servet : hérésie et antitrinitarisme », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 185-212.

⁵²⁰ Sur les questions d'héritage : voir surtout D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, *op. cit.* ; et R. H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, *op. cit.*

⁵²¹ G. H. Williams, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 950.

⁵²² Sur l'histoire de l'exil polonais, et de l'institutionnalisation d'une *ecclesia minor* à Raków, voir notamment Kestutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, en particulier p. 53-237.

⁵²³ Sur cette question, voir surtout M. Taplin, *the Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, en particulier p. 11-66 ; puis 111-169. Voir en outre, B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, en particulier p. 3-38.

⁵²⁴ La continuité avec le mouvement anabaptiste, dont certaines « poches » existaient, dans le Nord de l'Italie, dans la première moitié du XVIe siècle, avait été notée déjà par Cantimori (*Eretici italiani del Cinquecento*, *op. cit.*, voir en particulier p. 44). Sur cette question, on pourra se rapporter à l'étude de Maël Leo David Soliman Disseau, « Anabaptism in Italy », *Perichoresis* 15/4 (2017), p. 55-72.

⁵²⁵ Heinrich Bullinger répond à l'antitrinitarisme dès 1533, avec la publication d'une *Utriusque in Christo naturae tam divinae quam humanae, contra varias haereses, pro confessione Christi catholica, Assertio orthodoxa*, Zurich, Froschauer, 1533. La question antitrinitaire est encore au centre de son dernier traité contre les anabaptistes, le *Der Widertöufferen ursprung* de 1561 (*op. cit.*)

⁵²⁶ Les écrits de Calvin contre les « polonais » sont notamment compilés dans le neuvième volume des *Calvini opera*. Voir en particulier Jean Calvin, *Ad quaestiones Georgii Blandratae responsum* (1558), CO 9, 321-332 ; *Responsum ad fratres Polonos quomodo mediator sit Christus*

tard avec Zanchi⁵²⁷ et Simler⁵²⁸ permettent ainsi de suivre l'émergence d'une première herméneutique socinienne ou « pré-socinienne », dont on retiendra ici quatre traits marquants, sans anticiper sur la grande synthèse de Fausto Socin, le *De sacrae scripturae auctoritate* de 1588⁵²⁹.

6.1. L'autorité des Écritures

À Zurich ou à Bâle, le rejet de la doctrine trinitaire s'énonce toujours au nom même de la *sola Scriptura* : la Trinité est réprouvée, non parce qu'elle contredit la raison, mais parce qu'elle n'est pas *bibliquement* fondée⁵³⁰. On pourrait ici parler de littéralisme bibliciste, si le terme n'emportait avec lui une connotation polémique, en partie véhiculée par les développements calviniens du treizième chapitre du premier livre de l'*Institution*⁵³¹. Par-delà la diversité des sensibilités des *eretici*, ce biblicisme renvoie pourtant à une posture globalement consensuelle : dans la polémique de Renato contre Bullinger sur l'eucharistie⁵³², ou plus tard dans les controverses de Bernardo Ochino ou de Leilo Socin sur la Trinité et la christologie⁵³³, c'est l'autorité de l'Écriture qui constitue l'argument-*princeps* contre les « tyrannies » de l'Église zurichoise. Si l'absence de traitement systématique de ces questions avant les années 1570 ne permet pas de reconstruire une herméneutique évangélique cohérente et formalisée, il demeure que, dans leurs discussions avec les réformés, la Bible apparaît aux *eretici* comme la norme de foi exclusive et suffisante pour la connaissance de la doctrine salutaire. Or cet exclusivisme scripturaire doit commander le rejet de la doctrine de la Trinité, exactement comme il commande le refus du pape, des bonnes œuvres, ou des vœux monastiques : le dogme de la Trinité n'étant pas expressément formulé dans les écrits canoniques, aucun consensus patristique, aucun concile ou aucune confession ne peuvent lui conférer *a posteriori* une autorité normative comme article de foi⁵³⁴.

ad refutandum Stancari errorem (1560), CO 9, 333-342 ; *Ministorum ecclesiae Genevensis responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stanarum Mantuanum de controversia mediatoris* (1560), CO 9, 345-358 ; *Brevis admonitio ad fratres Polonos ne triplicem in Deo essentiam pro tribus personis imaginando tres sibi Deos fabricent* (1563), CO 9, 629-638.

⁵²⁷ Girolamo Zanchi, *De tribus elohim, aeterno patre, filio, et spiritu sancto, uno eodemque iehova, libri XIII*, Francfort, s.n., 1572. Sur le traité, voir notamment B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 68-121.

⁵²⁸ Voir notamment Josias Simler, *De aeterno Dei filio domino et servatore nostro Iesu Christo, et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenarios, et Pneumatomachos, libri quatuor*, Zurich, Froschauer, 1568. Sur Simler, voir encore M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 170-214.

⁵²⁹ Voir *infra*, chap. 8, §1.

⁵³⁰ Sur la question du biblicisme, voir notamment M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 42-66 ; B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 25-38.

⁵³¹ CO 3, 147-148. Voir la citation *infra*, dans notre conclusion.

⁵³² Voir notamment M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 42-51.

⁵³³ *Ibid.*, p. 111-169.

⁵³⁴ Voir par exemple *ibid.*, p. 134-136 ; B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 30-35.

Contre l'orthodoxie zurichoise, les premiers sociniens activent ainsi tous les présupposés de la première *sola Scriptura* protestante : une doctrine théologique qui n'est pas attestée par les textes canoniques est une invention humaine, à laquelle doit être attachée une présomption de fausseté, sinon une présomption de malveillance. Derrière le rejet de l'argumentation patristique ou des doctrines conciliaires, c'est en effet la question de l'autorité – et de la dérive autoritaire de la Réforme magistérielle – qui s'affirme comme le nœud de la controverse avec Zurich. Les grands lieux polémiques des *Brüder* contre la « nouvelle papauté » de l'*Antistès* se redéployent alors sous la plume des *eretici*, qui ajoutent à l'association désormais classique des réformés et des catholiques, une insistance nouvelle sur la nullité normative des confessions de foi⁵³⁵. Sur ce point, la polémique inaugurale est à mettre au crédit de Camilo Renato, qui discute dans une correspondance avec Bullinger les énoncés de la confession zurichoise sur la Cène, et en souligne, dès 1545, le manque d'attestations scripturaires⁵³⁶. Cette posture inspirera une défiance durable envers l'« autoritarisme » zurichois, encore patente quelques années plus tard dans les moqueries des *Dialogi XXX* de Bernard Ochino :

Ce que le ministre enseigne et juge être vrai doit être tenu par tous pour un article de foi. Si quelqu'un le contredit, ou ne souscrit pas inconditionnellement à ce qu'il enseigne, cette personne est un hérétique. Les ministres ont écrit et publié ce dont ils ont rêvé la nuit, et cru que leurs écrits et paroles devaient être tenus pour des oracles. [...] Ils veulent que l'Église croit ce qu'ils disent, plutôt que de croire ce que dit l'Église, ce qui n'est rien d'autre que de vouloir être des papes, des dieux sur terre, et exercé une tyrannie sur les consciences des hommes, et être les seigneurs de la foi de ceux qui appartiennent à l'Église...⁵³⁷

6.2. La clarté des Écritures

Les textes canoniques ne sont pas seulement normatifs et suffisants, ils sont aussi transparents et manifestes. Or cette clarté dit la simplicité de la doctrine biblique et

⁵³⁵ M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 42-51, puis p. 138-140.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 42-51. La controverse sur l'eucharistie, où les *eretici* s'opposent tout à la fois à la doctrine « papiste » de la transsubstantiation et à la formule réformée du *Consensus tigurinus*, est non moins importante, dans l'élaboration du « biblicisme » socinien, que la discussion de la doctrine de la Trinité elle-même. Outre la correspondance de Renato, on signalera ainsi l'important traité de Bernardino Ochino, *Syncerae et verae doctrinae de Coena Domini defensio, per Bernardinum Ochinum Locarnensium Ecclesiae Pastorem : contra Libros tres Ioachim Vvestphali*, Zurich, Gesner, 1556.

⁵³⁷ Bernardino Ochino, *Bernardini Ochini Senensis Dialogi XXX. In duos libros divisi, quorum primus est de Messia, continetque dialogos xvii. Secundus est, cum de rebus variis, tum potissimum de Trinitate*, Bâle, P. Perna, 1563, p. 269 : « Quod minister verum esse iudicat, docetque, id censet omnibus aliis credendum esse tanquam caput fidei. Quod si quis contradicit, neque illa citra ullam conditionem fidem adhibet, is haereticus est. Denique quod noctu somniant, id cartis mandant, excudique curant, suaque scripta et verba pro oraculis haberi volunt. Neque est quod eos speres unquam recantaturos, aut sese ecclesiae suae subiecutos. Volunt ut ecclesia, ipsorum, non ipsi ecclesiae arbitrio credant : id quod non est nihil aliud quam se quosdam Papas terrenosque deos esse velle, et in hominum conscientias tyrannidem exercere, ac dominos esse fidei eorum qui sunt in ecclesia. »

l'immédiateté de son évidence : contre Calvin et Bullinger, les *eretici* rejettent la thèse d'un implicite scripturaire, dont l'enseignement pourrait être recomposé *ex commentariis* dans les marges de la Parole de Dieu⁵³⁸. Par sa destination populaire et par son auctorialité divine, la Bible est sans marge, sans filigrane et sans détour : ce qu'il faut en retenir s'expose à la lumière du jour, loin des coulisses de la spéculation humaine et des reconstructions savantes des théologies universitaires⁵³⁹. Suivant Hubmaier sur la question baptismale, la *claritas* des sociniens renvoie donc à la simplicité littérale de l'enseignement biblique : elle commande le rejet des commentaires, et prévient le débordement infini des conceptualisations doctrinales⁵⁴⁰. Le principe de clarté vaut alors comme une donnée immédiate et inconditionnelle : ce qui ne peut être rendu clair que par un travail subséquent de clarification théologique n'est pas une vérité scripturaire, mais une invention dogmatique. De ce point de vue, la simplicité fixe la norme de la *claritas*, autant qu'elle en définit les critères de reconnaissance : contre l'orthodoxie réformée, les premiers sociniens dissocient durement la clarté du texte et la nécessité du dogme, la *claritas verborum* et la *claritas rerum*⁵⁴¹. Il ne s'agit plus donc de rechercher dans la Bible les lieux textuels où pourraient s'accrocher les décrets des conciles et les doctrines des pères, mais de s'en tenir aux prescriptions ou aux enseignements manifestement professés dans l'Écriture. Clarté, immédiateté, et simplicité y retrouvent leur équivalence inaugurale. Avec Ochino, l'évidence des notions communes des sciences profanes sert ainsi de modèle et de témoignage pour la clarté générale de la doctrine de Dieu :

Si Dieu a établi que les premiers principes des sciences humaines (qui ne concernent pas notre salut) devaient être en eux-mêmes suffisamment clairs, explicites et manifestes pour ne pas avoir à être précédé par quoi que ce soit de plus clair, il est facile pour chacun de voir qu'il sera d'un bien plus grand profit de s'assurer que les principes de la religion chrétienne, qui sont les premiers principes de la vraie théologie et qui sont nécessaires à l'homme pour être sauvé, sont en eux-mêmes clairs, explicites et manifestes, sans l'addition des explications humaines.⁵⁴²

⁵³⁸ M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 51-55, puis 134-141 ; B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 30-31.

⁵³⁹ M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 138-139. Sur ce point, voir aussi la lettre de Curio à Calvin (1549) : CO 13, n. 1243.

⁵⁴⁰ L'existence d'un mouvement anabaptiste en Italie rend probable la diffusion des textes de Balthasar Hubmaier dans les cercles de l'évangélisme florentin ou vénétien. Voir à ce sujet : M. L. D. Soliman Disseau, « Anabaptism in Italy », art. cité, p. 55-72.

⁵⁴¹ Voir sur ce point surtout M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 188-191.

⁵⁴² B. Ochino, *Dialogi XXX*, *op. cit.*, p. 292 : « Si [...] statuit Deus ut humanarum scientiarum (quae ad salutem nostram non pertinent) prima principia sint per sese ita clara, expressa, manifesta, ut nihil egeant aliis antecedentibus, quae clariora sint ipsis, facile est cuius cogitare eum multo magis statuisse ut Christianae fidei capita, quae prima sunt verae theologiae capita, et homini ad salutem necessaria, sint per sese clara, expressa, manifesta, nullis adhibitis humanis consequentiis. » Cité dans M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 135

Ce choix de lecture ne débouche toutefois sur aucun rejet généralisé du dogmatisme : nous verrons qu'avec Fausto Socin, les réflexes d'une lecture doctrinale se conservent nettement dans le rapport à l'autorité scripturaire, non seulement *malgré*, mais même *avec* l'affirmation de la simplicité de la Parole de Dieu⁵⁴³. Quelles que soient les tentations des généalogies ou des regards rétrospectifs, le premier socinianisme demeure, en son fond, un dogmatisme : devant la question de la Trinité ou de la christologie, l'attitude de Socin n'est pas celle du doute mais de l'affirmation – la Bible confère aux théologiens une autorité claire et suffisante pour *nier* la doctrine trinitaire et la divinité du Christ.

6.3. L'autorité de l'Ancien Testament et le refus des exégèses typologiques

Le point de discordance majeur avec les exégèses anabaptistes se joue sans doute dans l'articulation interne de l'autorité des deux testaments. Parmi les *eretici* réfugiés à Zurich et à Bâle, la tendance dominante est en effet à la réhabilitation du « vieux livre » : suivant une inspiration qui remonte sans doute à l'évangélisme vénitien de Girolamo Busale⁵⁴⁴, l'Ancien Testament se dote progressivement d'une valeur intrinsèque et d'une *autonomie normative*, indépendamment de sa fonction de préfiguration des vérités évangéliques⁵⁴⁵. Contre l'orthodoxie réformée, mais aussi contre l'évangélisme érasmien, l'antitrinitarisme semble définir ici un front commun, au moins en négatif, dans son rejet des exégèses christocentrées et dans sa revalorisation des traditions juives d'interprétation⁵⁴⁶. En particulier, ce principe conduit à un refus généralisé des lectures typologiques des livres vétéro-testamentaires, au-delà même des « lieux » textuels où Lombard tirait confirmation de la doctrine nicéenne⁵⁴⁷. Mais le postulat de cette autonomie doctrinale de l'Ancien Testament renvoie aussi à une redéfinition restrictive de la portée de l'analogie de la foi ou des méthodes de collation des parallèles. Lelio Socin insistera ainsi sur la nécessité de limiter l'application des rapprochements textuels à un même texte du canon, ou du moins à un même contexte auctorial ou historique⁵⁴⁸. Dans son exégèse de Jn 1,1, l'« archè » ou le « *principium* » de l'évangéliste est alors réinterprété au simple sens d'un « début des temps de l'Évangile », par un parallèle avec Jean 15,27⁵⁴⁹. Dans le même temps, l'exégète refuse, au nom de la discontinuité des langues et des contextes, la comparaison de l'archè johannique avec le בראשית de Gn 1, 1⁵⁵⁰. Ces présupposés discontinuistes et cette

⁵⁴³ Voir sur ce point *infra*, chap. 8, §1.

⁵⁴⁴ Voir sur ce point John Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1993, en particulier p. 108-112.

⁵⁴⁵ B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 30-38.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 3-9.

⁵⁴⁸ Voir sur ce point : G. H. Williams, *The Radical Reformation*, *op. cit.*, p. 971-972.

⁵⁴⁹ Lelio Sozzini, *Brevis explicatio in primum Iohannis caput* (1561), in *id.*, *Opere*, éd. A. Rotondo, Florence, Olschki, 1986, p. 103-105.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

« judaïsation » de l'exégèse constitueront, dans le miroir de la polémique, un marqueur durable des tendances sociniennes. Ils s'avoueront aussi comme un point de clivage des stratégies de réponse aux pensées antitrinitaires, de Calvin et Bullinger, à Zanchi et Junius⁵⁵¹. Par son refus de tirer des textes de vétéro-testamentaires des preuves de la doctrine nicéenne, Calvin sera ainsi accusé de « judaïser » l'Écriture : l'accusation d'Hunnius deviendra alors un *topos* de la controverse luthérienne contre les exégèses réformées⁵⁵².

6.4. Le rejet des terminologies profanes

La nouveauté de la *sola Scriptura* « italienne », au regard du biblicisme d'Hubmaier ou des affirmations inaugurales de Luther et Zwingli, tient peut-être dans l'attention portée à la question du lexique et de la pureté de la terminologie⁵⁵³. Ainsi, de Renato à Socin, la critique des doctrines est en même temps une critique du langage : l'imposture théologique se reconnaît non seulement à l'invention d'une dogmatique extra-scripturaire, mais aussi à l'importation d'un vocabulaire étranger aux choix terminologiques de la Parole de Dieu⁵⁵⁴. Cette critique langagière est bien plus qu'une stratégie polémique, ou qu'une extension audacieuse du principe littéraliste en théologie. Elle engage aussi une conception précise sur les conditions d'évidence et de vérité d'un article de la foi : ce qui ne peut se dire que dans des termes étrangers à la Bible doit être tenu pour obscur et inévident ; ce qui ne peut *faire doctrine* que par le soutien d'une terminologie allogène doit être reconnu pour non-doctrinal au sens strict. Dès 1549, Curio, suivant en cela les objections de Renato, commente ainsi les énoncés du *Consensus tigurinus* sur l'eucharistie dans une lettre adressée à Calvin :

Je remarque que [dans le *Consensus*] un levain externe et étranger a été ajouté, non sans grand artifice. Ils [les sacrements] sont appelés des « appendices » de l'Évangile, des « sceaux », ou des « instruments » ; ils sont dits « confirmer », « prolonger » ou « réparer » la communion avec Christ. Certains bénéfiques sont dits être « conférés » par eux, et ils sont dits « renforcer », en un certain sens, la présence du Christ parmi nous lorsque nous les recevons. De même, leurs fruits, qui peuvent n'être pas présents au moment où nous les recevons, sont dits être « distribués » et subséquemment « révélés » à une période non spécifiée. Même si toutes ces choses, comme je l'ai dit, peuvent être justifiées par certaines raisons, elles sont, à moins que je me trompe, étrangères à la simple habitude des divines Écritures et telles que, si quelqu'un voulait les sauvegarder, il tomberait dans de grandes obscurités et dans des litiges qui ne sont pas seulement inutiles, mais aussi dangereux pour l'Église de Dieu.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ Sur ces stratégies, voir surtout B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 88-117.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 119-148.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 32-35 ; M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 50-60,

⁵⁵⁴ *Ibid.*, en particulier p. 55-58.

⁵⁵⁵ CO 13, n. 1243 : « Animadverti enim ad vestram sinceritatis consuetudinem aliquid externi et peregrini fermenti admistum, non sine magno quodam artificio, fuisse. Appendices vocantur evangelii, sigilla, organa : dicuntur confirmare, continuare ac reparare communionem Christi ipsius :

Évidemment, cette critique des innovations langagières culminera plus tard avec la querelle sur la Trinité, où l'importation d'un langage philosophique – celui de la substance et de l'essence (οὐσία, *substantia/essentia*) – rendait plus évidente encore les distorsions extra-scripturaires de la doctrine nicéenne. Sous la plume de Biandrata, contre Calvin puis contre Stancaro en Pologne, l'accusation des inventions lexicales autour de la *trinitas* se confond en partie avec les repères plus traditionnels de l'évangélisme bibliciste : accusation de l'obscurité du langage des *scolastici*, condamnation des spéculations métaphysiques, critique de la prolifération des divisions dialectiques⁵⁵⁶. Le lieu trinitaire, par ses formulations aristotéliennes, se prêtait particulièrement à déplacer les enjeux de la polémique stylistique sur un point particulier de la doctrine chrétienne. En avril 1562, le synode de l'Église Réformée de Pologne s'accorde ainsi pour restreindre la terminologie de la doctrine *de Deo* au seul vocabulaire biblique, avec le complément consensuel du Symbole des Apôtres⁵⁵⁷. Résumant la position antitrinitaire sur la question de la source de la vraie doctrine, le *De aeterno Dei Filio* de Simler notera ainsi :

L'enseignement au sujet de Dieu doit être exposé en accord avec l'Écriture, et doit être établi uniquement par l'expresse Parole de Dieu. Mais les Écritures, en aucune circonstance, ne font usage de ces noms de la Trinité de Dieu, de l'essence de Dieu, du Dieu Un qui se découvre dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou qui se révèle dans les trois personnes. De la même manière, le Dieu trine, l'unique Dieu dans la Trinité, le Dieu triple et unique, les trois personnes en une seule essence, ou l'essence unique en trois personnes. Par conséquent, tout cela doit être rejeté comme des inventions humaines.⁵⁵⁸

7. Conclusion

Par la rapidité de la diffusion de ses doctrines, et par l'institutionnalisation d'une *ecclesia minor* en Pologne et en Transylvanie, la dissidence socinienne s'affirmera, dans la deuxième moitié du seizième siècle, comme la menace majeure de la Réforme magistérielle. Du point de vue d'une histoire des doctrines, et peut-être aussi des doctrines dominantes, cette prééminence relèguera rapidement dans

conferri per ea dicuntur bona quaedam augeri quodammodo Christus in nobis dum illa usurpamus : fructum denique, qui fortassis in ipsa sacramentorum usurpatione non exstitit, nescio in quae tempora differri dilatatumque proferri. Quae omnia etsi, ut dixi, excusari aliqua ratione queant, sunt tamen ab illa simplici divinarum literarum consuetudine, ni fallor, aliena, et talia quae si quis tueri velit, in magnas incidat ambages, et non modo inutiles, verum etiam ecclesiae Dei periculosas contentiones. »

⁵⁵⁶ B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 31-34.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵⁸ J. Simler, *De aeterno Dei Filio*, *op. cit.*, f. 248^v. : « De Deo secundum scripturas docendum est, et soli expresso Verbo Dei in hac parte standum. Sed Scripturae nusquam utuntur nominibus Dei Trinitatis, Dei essentiae, Dei unius qui se in Patre Filio et Spiritu Sancto patefecit, aut in tribus personis revelavit. Item Unus Deus Trinitas : Unus Deus in Trinitate : Unus Deus trinus : tres personae in una essentia : una essentia in tribus personis : Ergo haec omnia tanquam humana inventa rejicienda sunt. »

l'oublie les combats de Calvin contre les « libertins spirituels », contre les « achrists », ou même contre Michel Servet lui-même. Un survol rapide des premières réactions réformées à l' « hérésie polonaise » permet en outre de dresser quelques constats importants, qui marqueront, rétrospectivement, toute la nouveauté du débat sur le rationalisme exégétique, au début du XVII^e siècle⁵⁵⁹. Si les stratégies de Bullinger, Calvin ou Simler d'un côté⁵⁶⁰, et de Zanchi ou Junius⁵⁶¹ de l'autre se distinguent par l'usage qu'elles font de l'autorité scripturaire, du consensus patristique, ou des traditions conciliaires dans leurs réfutations du socinianisme⁵⁶², un point commun se dégage toutefois par l'omission, presque totale, d'une discussion sur l'autorité de la raison humaine. Jusqu'à la toute fin du XVI^e siècle, la défense de la trinité se consolide ainsi autour d'une critique du littéralisme socinien, ou d'une réappropriation stratégique des lieux scripturaires de la doctrine trinitaire, mais jamais, en tout état de cause, dans l'accusation d'une rationalisation de l'exégèse biblique, dont les *eretici* se seraient rendus coupables dans leur négation du dogme nicéen.

Le versant scripturaire de l'argumentation est pris en charge par Girolamo Zanchi, qui publie à Heidelberg, en 1585, un *De Tribus Elohim*, où l'argumentation partage stratégiquement les présupposés biblicistes de ses adversaires « hérétiques »⁵⁶³. Conformément aux partis-pris de l'exégèse socinienne, la démonstration, entièrement biblique, est centrée en particulier sur une exégèse des textes vétéro-testamentaires, et notamment sur ceux dont Pierre Lombard avait déjà entrepris l'inventaire dans sa compilation des *Sentences*⁵⁶⁴. Zanchi partage ici le refus de la typologie et de la recherche des préfigurations mosaïques de l'Évangile, en tentant de montrer que la doctrine de la trinité est littéralement et clairement attesté dans les textes de l'Ancien Testament⁵⁶⁵. François du Jon, contre Fraenkel, suivra alors les lectures du Réformateur italien, et reprendra, presque sans modification, la liste des références bibliques recensés dans le *De Tribus Elohim*⁵⁶⁶.

De l'autre versant, Calvin, Bullinger ou Simler s'attaquent surtout au littéralisme des exégèses sociniennes, notamment autour de la distinction de l'*authoritas rerum Scripturae* (la doctrine de l'Écriture) et de l'*auctoritas verborum*

⁵⁵⁹ Voir ici *infra*, chap. 8, notamment §1-3.

⁵⁶⁰ Sur Simler et Bullinger, voir notamment M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 170-214. Pour le rapport de Calvin aux *eretici*, on pourra se rapporter à la synthèse d'Antonio Rotondo, « Calvino e gli antitrinitari italiani », *Rivista Storica Italiana* 80 (1968), p. 759-784.

⁵⁶¹ Sur le *De Tribus Elohim* (*op. cit.*) de Zanchi, voir B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 68-121. François du Jon fait paraître, sur la question de la trinité, une *Defensio Catholicae doctrinae de sancta trinitate personarum in unitate essentiae Dei*, Heidelberg, Commelinus, 1591. Sur les arguments de Junius, voir ici encore B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 149-191.

⁵⁶² Sur ce point, voir notamment, *ibid.*, p. 108-117, puis p. 193-199.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 111-117.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 195.

Scripturae (les mots de la Bible)⁵⁶⁷. Si la terminologie de la trinité n'est pas littéralement traçable dans les textes canoniques, la doctrine de la trinité y est toutefois clairement formulée comme doctrine, c'est-à-dire comme objet du consensus possible des docteurs qualifiés⁵⁶⁸. La défense du vocabulaire nicéen du *locus de trinitate* s'établit ainsi au nom d'une nécessaire intellectualisation du discours théologique, qui coïncide elle-même avec la défense du genre du commentaire savant, comme lieu d'explicitation des ambiguïtés littérales du canon biblique. De Calvin à Bullinger, la chaîne des arguments contre le littéralisme des *Brüder* est ainsi répétée contre les sociniens, en même temps que l'invocation de l'autorité des traditions, conciles, consensus patristique, confessions de foi de l'Église⁵⁶⁹. Au-delà des moyens de réfutation accessoire – Bullinger notera par exemple qu'un strict littéralisme aurait dû contraindre les sociniens à refuser de s'exprimer sur des questions théologiques en latin⁵⁷⁰ – l'essentiel touche ici à l'explicitation du principe de « clarté, qui, contre les hérétiques, ne dit pas l'immédiateté de l'évidence ou la simplicité de l'enseignement mais la cohérence générale de la doctrine. Ainsi, dans son *De aeterno Dei filio*, le principe scripturaire invoqué par Simler renvoie moins au caractère transparent et manifeste de la lettre sacrée, dans toute l'extension de son détail, « syllabe par syllabe », qu'à la dimension normative de son *sensus generalis*⁵⁷¹.

La défense de la terminologie nicéenne occupe alors une place importante dans l'argumentation des zurichoïses. Dès 1534, Bullinger défendait ainsi dans son *Assertio utriusque in Christo naturae* l'emploi du terme « *homoousios* », expédient lexical indispensable pour préserver la vraie signification de l'Écriture contre « la curiosité de certains hommes profanes. »⁵⁷² De manière générale, la défense des innovations terminologiques renvoie ici au constat d'une nécessaire clarification de la *Scriptura sacra*, dont la vérité littérale est suffisamment évidente pour *confirmer* la doctrine orthodoxe de la trinité, mais non pas pour en exposer *clairement* la signification. Ainsi, l'apologie du vocabulaire nicéen est inséparable, chez Bullinger, d'une apologie des commentaires et du ministère pastoral : sur ce point, l'*Antistes* demeure cohérent avec sa doctrine de la *claritas*, qui, depuis les *Décades*, conjoint tout ensemble affirmation de la clarté biblique et reconnaissance de la nécessité d'une clarification doctorale⁵⁷³. Ici encore, c'est la distinction des mots et des choses, de la clarté de la lettre et de la clarté de la doctrine, qui justifie le rejet du littéralisme socinien :

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 35-36 ; M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 188-189.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 187-203.

⁵⁷⁰ B. R. Merkle, *Defending the Trinity*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷¹ *Ibid.* Voir J. Simler, J. Simler, *De aeterno Dei Filio*, *op. cit.*, f. D7-8.

⁵⁷² H. Bullinger, *Assertio orthodoxa*, *op. cit.*, f. 15^v-18^r. Voir à ce sujet M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church*, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁷³ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 4, §3.

Qui ne sait pas que les hommes bons ne combattent pas pour des mots lorsqu'il y a un accord probant sur les choses ? Et, je demande, qu'est ce qui nous empêche d'exprimer les choses obscures et enchevêtrées avec des mots plus clairs, tant que ceux-ci sont fidèles à la vérité de l'Écriture et reflètent sa signification, en particulier quand nous traitons de matières intriquées et obscures ? Les pasteurs de l'Église ont été contraints, en réponse aux querelles touchant à des enseignements vicieux, de concevoir, avec une précision soignée, des nouveaux termes pour certaines choses, par lesquels ils expliquent ce qu'ils pensent, et veillent à ne laisser aux querelleurs des subterfuges tordus. Mais ceux qui rejettent ces termes, et ceux qui persistent à les utiliser en dérogeant à la perfection absolue des Écritures, paraissent également insensés.⁵⁷⁴

Cette critique du littéralisme, articulée à une défense de l'autorité nicéenne et des doctrines des pères, se retrouvent en bonne place dans le treizième chapitre du premier livre de l'*Institution* (1559), sur la question de la trinité. Cette insistance permet de constater que, si Calvin confond délibérément Servet et les sociniens dans ses généalogies polémiques de l'hérésie⁵⁷⁵, la *spécificité* de l'herméneutique socinienne ou « pré-socinienne » est *de facto* prise au sérieux par le Réformateur genevois. Plus de vingt cinq ans avant Simler, la critique du littéralisme s'adosse déjà, en effet, à la distinction d'une clarté orthodoxe, faite de sens et de doctrine, *claritas rerum Scripturae*, et d'une clarté hérétique, tapie dans les lettres et les mots, *claritas verborum Scripturae*, « syllabe par syllabe ». L'important ici est de remarquer que, comme Bullinger, Calvin reconnaît sans réserve l'obscurité scripturaire de la doctrine de la Trinité :

Maintenant, quoy que les hérétiques abbayent, et d'autres opiniastres murmurent, qu'on ne doit recevoir un mot forgé à l'appétit des hommes : puis qu'ils ne nous peuvent arracher que trois sont nommez, dont chacun est entièrement Dieu, et toutesfois qu'il n'y a point trois dieux, n'est-ce pas une grande malice de reprouver les mots, qui ne déclarent autre chose que ce qui est testifié en l'Escriture ? Ils allèguent qu'il vaudroit mieux non seulement tenir noz sens enfermez entre les bornes de l'Escriture, mais aussi noz langues, que de publier mots estranges, qui soyent semences de noises et dissensions. Car il advient en telle manière, qu'on languist en combat de paroles, que la vérité en altercant est perdue, et la charité destruite. Mais s'ils nomment mots estranges tous ceux qui ne se peuvent trouver syllabe à syllabe en l'Escriture, ils nous imposent une dure condition : veu qu'en ce faisant ils condamnent toutes predications qui ne sont composées mot à mot de l'Escriture. S'ils estiment mots estranges, ceux qui ont esté curieusement inventez, et se défendent superstitieusement, faisans plus à contention qu'à edification,

⁵⁷⁴ H. Bullinger, *Ad Ioannis Cochlei de canonicae scripturae et Catholicae ecclesiae autoritate libellum*, op. cit., f. 14^v : « Quis enim nesciat bonos viros de verbis non digladiari, ubi probe convenit de rebus ? An quid vetat, obsecro, quo minus liceat quae perplexa et obscura sunt, planioribus enunciare verbis, quae tamen serviant veritate scripturae, et quae nihil aliud significant, quam quod scripturis consignatum est ? Coacti sunt ecclesiarum pastores, pravorum dogmatum certaminibus exagitati, exquisita perspicuitate vocabula aliquot rebus apposita invenire, quibus quid sentirent explicarent, caverentque ne obliqua subterfugia relinquerent rixatoribus. Atque ex aequo desipere videntur qui illas voces repudiare, vel ipsis in derogationem absolutae scripturarum perfectionis abuti perrexerint. »

⁵⁷⁵ Voir à ce sujet A. Rotondo, « Calvino e gli antitrinitari italiani », art. cité, p. 759-784.

lesquels on usurpe sans nécessité et sans fruit, et dont il se suscite quelque offense entre les fidèles, ou bien qui nous pourroyent retirer de la simplicité de l'Écriture : j'approuve grandement leur sobriété. Car j'estime qu'il ne nous faut point parler de Dieu avec moindre reverence que penser de sa Maiesté : veu que tout ce que nous en pensons de nous-mesmes, n'est que folie : et tout ce que nous en pouvons parler est sans bonne saveur. Neantmoins il nous faut icy garder quelque moyen. Bien est vray qu'il nous faut prendre de l'Écriture la reigle tant de noz pensées que de noz paroles, à laquelle nous rapportions et toutes les cogitations de nostre esprit, et toutes les parolles de nostre bouche. Mais qui est-ce qui nous empeschera d'exposer par mots plus clairs les choses qui sont obscurément monstrées en l'Écriture, moyennant que ce que nous dirons serve à exprimer fidèlement la vérité de l'Écriture, et que cela se face sans trop grande licence, et pour bonne occasion? Nous avons journellement exemples de cela. Et que sera-ce, quand il sera prouvé que l'Eglise a esté contrainte d'user de ces vocables de Trinité et de Personnes ? Si lors aucun les reprouve sous ombre de nouveauté, ne pourra-on pas juger qu'il ne peut porter la lumière de vérité ? assavoir d'autant qu'il n'y a peu rien reprendre, sinon plus claire explication de ce qui est compris en l'Écriture ?⁵⁷⁶

Dans le débat de la première orthodoxie réformée contre les antitrinitaires, la catégorie de la raison humaine n'est donc jamais discutée pour elle-même, et ne constitue pas, *a fortiori*, une ligne de démarcation notable pour la condamnation de l'herméneutique socinienne. Ce n'est pas au nom de la rationalité, mais au nom de l'autorité des Écritures que les « hérétiques italiens » rejettent la doctrine de la trinité. Par contraposée, les réactions de Bullinger et Calvin, puis de Zanchi, Simler, Bèze ou Junius ne sont, jusqu'à la fin du siècle, ni clairement rationalistes, ni clairement anti-rationalistes. Bien que tous les théologiens réformés s'accordent sur le fait que l'intelligence de la doctrine nicéenne aille au-delà des limites de la raison humaine⁵⁷⁷, c'est bien l'interprétation de l'Écriture, et notamment la question de la validité du littéralisme dans l'articulation problématique des mots de la Bible et de la vérité de sa doctrine, qui reste ici au cœur de la controverse.

⁵⁷⁶ CO 3, 147-148.

⁵⁷⁷ B. R. Merkle, *Defending the trinity*, op. cit., p. 117.

CHAPITRE 7

LA CLARTÉ DE L'ÉCRITURE DANS LES PREMIÈRES GRANDES SOMMES DE L'ORTHODOXIE PROTESTANTE (1586-1627)

Au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle, la doctrine de la clarté biblique trouve, dans les premières grandes sommes de l'orthodoxie protestante, sa formulation achevée¹. De Gerhard à Polanus, et de Hutter à Rivet², par-delà la fracture du luthéranisme et du monde réformé, le lieu de la *perspicuitas Scripturae* s'impose alors comme le pivot d'une doctrine de l'Écriture qui, par le recensement systématisé des perfections de la Parole de Dieu, entend établir le principe de la théologie dans ses droits de *norma controversiis fidei*³. D'évidence, le constat de cet achèvement n'implique aucune appréciation sur la portée historique de ces textes, pas plus qu'il n'indique le parti pris d'une téléologie, dans laquelle l'orthodoxie représenterait le moment d'une dégénérescence scolastique, ou au contraire celui d'une aurore paradoxale de la rationalité moderne⁴. Sur un plan plus banalement formel, l'achèvement dit d'abord le caractère manifestement standardisé d'un développement qui, à partir de la première décennie du XVIII^e siècle, se retrouve souvent à l'identique, à la formulation près, d'un traité à l'autre, et de part et d'autre des deux confessions protestantes. Cette standardisation s'accompagne de l'élaboration d'une argumentation fine, où s'entremêlent de manière réglée l'inventaire des sources scripturaires, le relevé des témoignages patristiques, les

¹ Pour une étude analytique, en ce qui concerne la doctrine de l'Écriture, on pourra se référer notamment, pour le monde réformé, à R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.* ; et, pour le monde luthérien, R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, et Carl Heinz Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, vol. 1, *op. cit.* La périodisation de l'orthodoxie confessionnelle dépend en partie des confessions concernées. Le point de départ de la première orthodoxie pourra ainsi être rattaché à la Paix d'Augsbourg (1555) ou à la *Formule de Concorde* (1580) pour la confession luthérienne, là où l'événement du Concile de Trente (clôture : 1565) – ou l'adoption des grandes confessions de foi réformées (1559-1566) – pourrait pareillement s'imposer dans d'autres contextes confessionnels. Au-delà de ces nuances chronologiques, on distingue généralement trois grandes phases de l'orthodoxie : la première orthodoxie, dont la chronologie suit globalement la périodisation usuelle du paradigme de la confessionnalisation (1555-1648), la haute orthodoxie (1648-1725), et l'orthodoxie tardive (1725-1770), déjà marquée par un « déclin » du fait confessionnel. Sur ce point, et sur la conceptualisation historique de la notion, voir, par exemple, Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, vol. 1, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955, p. 140-148 ; et Richard A. Muller, *After Calvin*, *op. cit.*, p. 5 ; W. J. van Asselt, « Reformed Orthodoxy: A Short History of Research », art. cité, p. 9-26.

² Pour les sources retenues, voir *infra*, note 335.

³ Sur la structure générale du *locus de Scriptura sacra*, et sur la fonction argumentative de la thèse de la clarté de l'Écriture en son sein, voir *infra*, §5.

⁴ Sur cette opposition, et notamment sur les notions de scolastique ou de rationalisme appliquées aux sommes de l'orthodoxie protestante, voir la discussion *infra*, §1.

démonstrations *a priori* et la restitution historique du statut de la cause des controverses.

Mais cet achèvement renvoie aussi au constat d'une fixation durable, qui assurera aux expressions de la doctrine orthodoxe de la clarté de l'Écriture une relative immobilité tout au long du XVIII^e siècle⁵, malgré les assauts qu'elle eut à subir du fait de la contestation des dissidences protestantes⁶, des innovations de l'apologétique catholique⁷, ou des fractures internes à l'orthodoxie elle-même⁸. Certes, le fait de cette permanence n'est pas en soi incompatible avec la représentation traditionnelle d'un XVIII^e siècle comme siècle de la *pluralisation* du problème de l'Écriture : d'une pluralisation dont les échos se signaleraient d'abord par l'investissement accéléré de nouveaux champs de problèmes et de disciplines. Malgré la densité de ses effets intellectuels, cette diffraction de la question n'affectera pas directement, ou pas immédiatement, la formule orthodoxe de la *claritas Scripturae*. Il reste que, sur les deux points, cette apparence d'immutabilité fait problème : problème d'abord, par la capacité de la doctrine de la clarté scripturaire à se soutenir elle-même avec obstination, malgré l'évidente fragilité de ses ressorts internes et la récurrence de contestations devenues au fil du temps plus nombreuses et plus décisives ; problème ensuite, par son insistance à désigner un *étendard* de la théologie de la Réforme, comme le trait d'union fragile d'un protestantisme dont il est pourtant plus que jamais impossible, au début XVIII^e siècle, de parler au singulier. De cette difficulté, on déduira ici l'orientation d'une recherche et la nécessité d'un questionnement, qu'on limitera pour le moment à l'immédiat horizon du Synode de Dordrecht (1619)⁹ : la recherche des sources et des conditions d'unité d'une thèse de la transparence des Écritures désormais figée dans un discours savant, le questionnement des modalités d'après lesquelles s'est ordonnée sa proclamation, dans une démonstration sur le *principe d'autorité de la*

⁵ On s'en convaincra en comparant l'exposé du *locus de perspicuitate Scripturae* dans les sommes du début du XVIII^e siècle (voir *infra*, note 335 pour un relevé) avec les développements correspondants chez François Turretini (*Institutio theologiae elencticae*, Genève, S. de Tourmes, 1679, vol. 1, p. 149-160), Johann Heinrich Heidegger (*Corpus theologiae christianae*, Zurich, Bodmer, 1700, p. 44-53), ou Abraham Calov (*Systema locorum theologicorum*, vol. 1, Wittenberg, Hartmann, 1655, p. 630-680). La fixité en question ne concerne que la doctrine de la *claritas* dans les sommes des théologiens de l'orthodoxie protestante, et n'engage ni la doctrine de l'Écriture en général, ni la thématization de cette clarté en dehors des cercles de l'orthodoxie. Sur les évolutions de cette doctrine, notamment dans le contexte des controverses sur l'inspiration, voir *infra*, chap. 9, §4.

⁶ L'exemple le plus marquant est celui des exégèses sociniennes ou arminiennes : voir à ce sujet, *infra*, chap. 8, notamment §2-4.

⁷ Voir en particulier, sur la controverse janséniste, *infra*, chap. 11, §1.

⁸ On pourrait citer ici les controverses contre l'académie de Saumur (voir *infra*, chap. 9, §2) ou les remous de la réception du cartésianisme dans les universités néerlandaises (sur la polémique des voetiens et des cocceiens, voir *infra*, chap. 10, §4).

⁹ Je reviendrai dans le chapitre suivant sur les controverses contre l'arminianisme, et sur la discussion du statut de l'Écriture et des confessions de foi au synode de Dordrecht (*infra*, chap. 8, §4). Pour le moment, il nous suffit de noter que la formalisation « définitive » de l'herméneutique arminienne – qu'elle soit ou non socinienne, qu'elle soit ou non rationaliste – est plutôt postérieure au synode lui-même. En ce sens, la systématisation du *locus de Scriptura sacra* ne porte pas la trace, avant 1620, des débats avec l'arminianisme.

théologie qu'on a souvent voulu qualifier de « systématique » et même de « rationnelle ».

1. Questions d'hisoriographie : le problème du rationalisme

Élément-clé et principe fondationnel de la compilation du savoir théologique dans les orthodoxies protestantes, la doctrine de l'Écriture réfléchit à sa manière tous les grands enjeux du débat historiographique sur la *Post-Reformation Theology*¹⁰. Le premier et le plus important d'entre eux est assurément celui de la *continuité* historique : continuité de l'orthodoxie elle-même, sur l'ensemble du long XVII^e siècle, mais surtout continuité de l'orthodoxie avec les intentions et les intuitions des figures fondatrices, au lendemain de la mort des premiers artisans de la Réforme dans les années 1560¹¹. Les chapitres précédents nous ont certainement invités à mettre en doute la pertinence même de la question : d'abord parce que l'idée d'une intention originaire paraît en soi fort suspecte, au regard des motivations conjoncturelles et stratégiques que revêt aussi l'énoncé de la clarté chez Luther¹² ; surtout parce que, comme nous l'avons vu, la thèse de cette clarté avait déjà subi, avec Calvin, Bullinger ou Melanchthon¹³, une série importante de distorsions, au point que sous certains aspects, la troisième génération des Réformateurs paraissait défendre sur le fond des thèses finalement plus proches de celles de Luther et Zwingli¹⁴. La problématique de la continuité engage ici toute la difficulté ordinaire des découpages, et une recherche attentive au détail des médiations fines et aux transmissions imperceptibles des idées rend certainement artificielles les

¹⁰ Pour un état des lieux récent, voir W. J. van Asselt, « Reformed Orthodoxy: A short History of Research », art. cité, p. 9-26. Sur la doctrine de l'Écriture, la référence incontournable demeure le deuxième volume du *Post-Reformation Reformed Dogmatics* de R. A. Muller (*op. cit.*).

¹¹ Pour le débat sur la continuité, voir les résumés de W. J. van Asselt, « Reformed Orthodoxy: A short History of Research », art. cité, en particulier p. 12-14 ; *id.*, « The State of Scholarship: From Discontinuity to Continuity », art. cité, p. 10-25 ; et R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 20-27. Le point de vue continuiste de R. A. Muller semble aujourd'hui presque consensuel dans la littérature sur la scolastique protestante. Pour des apports récents, on pourra se rapporter aux contributions réunies dans *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, éd. W. J. van Asselt et E. Dekker, Grand Rapids, Baker, 2001 et dans *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*, éd. C. R. Trueman et R. Scott Clark, Carlisle, Peterborough Press, 2007 ; ainsi qu'à Wilem J. van Asselt, « The Theologian's Tool Kit: Johannes Maccovius (1588-1644) and the Development of Reformed Theological Distinctions », *Westminster Theological Journal* 68 (2006), p. 23-40. Pour une conception plus nuancée de cette continuité, et une insistance sur les mutations au moins méthodologiques et formelles, voir aussi les importantes contributions de C. Strohm, en particulier « Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie », art. cité, p. 310-343 ; *id.*, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », art. cité, p. 65-105.

¹² Voir *supra*, chap. 1.

¹³ Voir *supra*, chap. 2, §4-5 ; chap. 4, §3 ; chap. 6, §3.

¹⁴ Voir *supra*, chap. 4, §6. Sur le découpage des générations, on se rapportera notamment aux distinctions de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, p. 40-46.

périodisations historiographiques obéissant aux ambitions d'une histoire plus longue et plus spéculative¹⁵.

1.1. Rationalisation ?

Le débat sur la continuité n'en a pas moins soulevé un certain nombre d'interrogations utiles, y compris pour ce qui concerne la transition de la théologie post-tridentine aux orthodoxies du premier XVII^e siècle¹⁶. Dans la littérature consacrée, la question s'est surtout posée dans le monde réformé, et pour la doctrine spécifique de la prédestination¹⁷. Il s'y engageait un double débat, d'une part sur la continuité matérielle de la théologie protestante – l'*identité de la doctrine* – de l'*Institution* de Calvin au Synode de Dordrecht et au puritanisme anglais¹⁸ ; d'autre part sur sa continuité formelle – l'*identité de la méthode* –, à propos de laquelle le style existentiel et spontané des premiers Réformateurs a pu être opposé au formalisme sec et scolastique des théologiens de l'orthodoxie¹⁹, selon un ordre

¹⁵ C'est en particulier l'ambition explicite des premiers commentateurs de la théologie des orthodoxies : voir directement *infra* sur la question du rationalisme.

¹⁶ L'ampleur de l'incidence *négative* des décrets du concile de Trente sur la définition de la théologie protestante nous autorise ici à utiliser le terme « post-tridentin » dans une acception large, y compris dans un contexte non-catholique.

¹⁷ La doctrine de la prédestination fournit l'enjeu principal du grand débat « Calvin against Calvinism », auquel prit part aussi le théologien luthérien Ernst Bizer. De part et d'autre de la fracture historiographique, on retrouve les thèses discontinuistes d'H. Heppé, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, *op. cit.* ; E. Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.* ; Basil Hall, « Calvin against the Calvinists », *John Calvin: Courtenay Studies in Reformation Theology*, éd. G. E. Duffiels, Appleford, Sutton Courtenay, 1966, p. 12-37 ; R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649*, *op. cit.* ; et dans une moindre mesure Forest Buckner, « Calvin's Non-Speculative Methodology. A Corrective to Billings and Muller on Calvin's Divine Attributes », in *Calvinus Pastor Ecclesiae*, *op. cit.*, p. 233-244. Les thèses continuistes sur la doctrine de la prédestination ont été notamment défendues par Paul Helm, *Calvin and the Calvinists*, Edimbourg, Banner of Truth, 1982 ; Richard A. Muller, *Christ and the Decree*, *op. cit.* ; *id.*, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003 ; et Todd Billings, « The Catholic Calvin », *Pro Ecclesia* 20/2 (2011), p. 120-134. Depuis Heppé, les « discontinuistes » attribuent à Théodore de Bèze, et notamment à la *Tabula praedestinationis* (1555) l'origine du « nécessitarisme » de la doctrine de la prédestination – nécessitarisme qu'on suppose absent de l'œuvre de Calvin. Voir à ce sujet les avertissements de R. A. Muller, « The Use and Abuse of a Document: Bezas's *Tabula praedestinationis* », art. cité, p. 33-61.

¹⁸ On cite ici surtout les figures fondatrices de William Perkins et de William Ames. Voir à ce sujet, R. A. Muller, *Christ and the Decree*, *op. cit.* Pour une insistance sur le style spécifiquement existentiel de la théologie calvinienne, voir aussi C. Strohm, « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », art. cité, en particulier p. 71-85.

¹⁹ Sur l'usage du terme « scolastique », voir les avertissements de W. J. van Asselt, « Reformed Orthodoxy: A short History of Research », art. cité, p. 11 et Richard A. Muller, « The Problem of Scholasticism – A Review and Definition », in *Reformation and Scholasticism*, *op. cit.*, p. 45-64. Il convient de rappeler, qu'à partir de la fin du XVI^e siècle, les théologiens protestants eux-mêmes usaient fréquemment du terme « scolastique » pour désigner la *méthode d'exposition* de la théologie, propre au discours savant compilé dans les sommes des *Loci communes*. À titre exemplaire, voir la préface du *Locus de Verbo Dei Scripto, adversus humanas traditiones, theologica scholastica* (Genève, Jean le Preux, 1580) d'Antoine de Chandieu, qui s'ouvre sur une apologie de la méthode « *theologic et scholastic* », p. 1-19. Cette signification méthodologique est en outre explicite dans le titre de la *Scholastica et methodica locorum communium S. Theologiae Institutio* de Lucas Trelcatius (Leyde, Guyot, 1604). Au sujet du *De Verbo Dei Scripto*, on se rapportera aux études de Donald Sinnema, « Antoine de Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580) » in

d'évolution qu'on a parfois rapproché de la transition du « kérygme » au « dogme »²⁰. Les deux ordres formel et matériel du questionnement ont alors trouvé leur point de rencontre autour de la catégorie rectrice du *rationalisme*, l'orthodoxie ayant été souvent blâmée, plus rarement louée, pour avoir imposé un tournant « rationnel » ou parfois « intellectualiste » à la théologie protestante²¹. Sur cette idée de rationalisme se sont greffées des intuitions diverses, parfois contradictoires, souvent trop partiellement explicitées. Au-delà du problème spécifique de la rationalisation herméneutique que nous avons rencontré précédemment face à l'émergence d'un art d'interpréter²², on peut tenter ici un bref inventaire des différentes significations qu'a pu revêtir la catégorie, en rapport avec l'histoire particulière des orthodoxies confessionnelles.

1/ Le rationalisme a d'abord été associé à la méthode scolastique elle-même, et à la forme *codifiée* et *systématisée* que la théologie orthodoxe a pu revêtir à partir des années 1590²³. Dans le prolongement des études de Schweizer²⁴, et dans un contexte intellectuel – celui du dernier XIX^e siècle – marqué par un idéal de formalisation théorique des sciences humaines²⁵, l'orthodoxie a ainsi retenu l'attention des historiens par son souci formel de *systématisation* du savoir²⁶ : d'un

Later Calvinism: International Perspectives, éd. W. Fred Graham, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1994, p. 159-190, et T. G. van Raalte, *Antoine de de Chandieu: The Silver Horn of Geneva's Reformed Triumvirate*, *op. cit.*, en particulier p. 177-205. Cf. aussi *supra*, chap. 5, §6.1.

²⁰ Voir sur ce point les références et les critiques de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 26-27.

²¹ Le débat est ancien et remonte aux études pionnières d'Armand Saintes, *A Critical History of Rationalism in Germany from Its Origin to the Present Time*, Londres, Simpkin, Marshall, & Co., 1849 ; Friedrich August Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*, 4 vols., *op. cit.* ; ou John Fletcher Hurst, *History of Rationalism*, New York, Eaton & Mains, 1901, qui insistaient au contraire sur la dimension « fidéiste » et « antirationaliste » de la théologie de l'orthodoxie protestante. L'hypothèse d'un tournant rationaliste a plus récemment été défendue par Hans-Emil Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 ; E. Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.* ; et B. Hall, « Calvin against the Calvinists », art. cité. Voir le résumé du débat dans R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 88-97.

²² Voir *supra*, chap. 5.

²³ Sur cette méthode, voir *supra*, chap. 5, §6.

²⁴ A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, *op. cit.*. Le vocabulaire de Schweizer évoque l'idéalisme allemand, et l'herméneutique de Schleiermacher, dont il fut l'étudiant à Berlin. Typiques de cette tendance sont aussi les travaux de F. Christian Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, vol. 1, *op. cit.* et de l'hégélien Wilhelm Gaß, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, vol. 1, *op. cit.*

²⁵ On pourra mettre en rapport les études sus-citées avec l'analyse de Dilthey sur le « système herméneutique » de Flacius, Franz et Glassius : *Conception du Monde et analyse de l'homme*, *op. cit.*, en particulier p. 132-135. Dans un contexte différent, c'est aussi tout le débat sur la rationalisation entrepris par Max Weber lui-même. Sur la définition de cet idéal formel de rationalité, qu'on retrouvera à l'œuvre dans le positivisme juridique de Kelsen (dans une traduction française : *Théorie pure du droit*, Paris, LGDJ, 1999), voir notamment la *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 2013.

²⁶ Outre Dilthey, voir ici la *Vorgeschichte des Rationalismus* de Tholuck (*op. cit.*). On retrouvera les marques de cette grille de lecture dans les histoires spécialisées d'Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melancthon*, *op. cit.* ; O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. 2, *op. cit.* ou Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik in Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, *op. cit.*

savoir compilé dans un corps de théorie dont l'ensemble des énoncés se déduiraient, selon un principe d'enchaînement organique, d'une série réduite d'axiomes fondamentaux. Pour Schweizer, les grandes sommes théologiques du premier XVII^e siècle incarnaient déjà cet idéal de systématisme, non seulement par la formalisation d'une méthode d'analyse empruntée à la dialectique ramiste ou à la syllogistique aristotélicienne, mais aussi par la réduction *axiomatique* de la doctrine autour d'un petit ensemble de dogmes fondateurs²⁷. Chez les historiens du calvinisme, ces intuitions ont pu entrer en résonance avec l'idée d'une reconfiguration « prédestinarienne » de la doctrine réformée : l'hypothèse d'une *centralisation* de la théologie orthodoxe sur l'axiome de la prédestination – pivot théorique autour duquel se serait organisé, au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle, l'ensemble des matières de la doctrine – relançait alors l'intérêt pour la forme du système au point où la recherche du *central dogma* rejoignait l'évidence d'un « tournant nécessitariste » de l'orthodoxie réformée²⁸. D'un point de vue plus critique, cette conception formelle du virage rationaliste a aussi nourri les accusations de ceux qui pointaient à l'inverse les « régressions scolastiques » des théologiens du XVIII^e siècle. Dans sa grande *Étude de la théologie*, Gerhard Ebeling notait ainsi combien la forme même du système savant, avec « son hypertrophie de la doctrine et sa multiplication des problèmes théologiques », avait pu trahir l'intention initialement « existentielle » de la théologie de Luther²⁹. Par son souci « erroné » d'apporter des « correctifs dogmatiques détaillés » à l'œuvre du fondateur, l'orthodoxie aurait perdu en chemin le sens de la *simplicité* de l'Évangile³⁰.

2/ Mais le rationalisme se réfère aussi à l'hypothèse plus substantielle d'une réhabilitation protestante de la raison humaine : raison humaine qui, dans l'orthodoxie, aurait peu à peu retrouvé droit de cité, si l'on peut dire comme une autorité *alternative* du savoir théologique. Cette acception du rationalisme, plus proche du sens courant que le terme revêt en théorie de la connaissance, renvoie dans sa version radicale à l'idée d'une théologie des deux sources³¹, où *raison* et

²⁷ En particulier W. Gaß, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik*, vol. 1, *op. cit.*, p. 7-9.

²⁸ Voir aussi Paul Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik*, *op. cit.*, p. 126-178. L'idée de cette « centralisation prédestinarienne » de la doctrine réformée remonte en vérité à l'œuvre pionnière d'Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, *op. cit.* Elle déteint encore fortement sur l'étude d'H.-E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*

²⁹ Je cite ici l'ouvrage *Studium der Theologie* (Tübingen, Mohr Siebeck, 1975) à partir de sa traduction anglaise. Voir Gerhard Ebeling, *Study of Theology*, trad. D. Priebe, Philadelphie, Fortress Press, 1978, p. 134 pour la citation.

³⁰ *Ibid.*, p. 134-135.

³¹ La qualification renvoie ici aux travaux de Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1981, p. 56 et E. Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*, p. 6. Dans une perspective différente, cette thèse traverse encore l'étude de Brian G. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy. Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969, voir notamment p. 160-169. Pour Armstrong, l'académie de Saumur aurait représenté, contre les dérives « spéculatives » et « métaphysiques » de l'orthodoxie calviniste de Genève ou de Leyde, l'héritage authentique de la théologie biblique de Calvin.

Écriture assumeraient, à rang égal, un rôle complémentaire dans l'accès à la connaissance de la doctrine sacrée. À la suite des travaux pionniers de Paul Althaus, d'Hans-Emil Weber ou d'Ernst Bizer, cette hypothèse du *rationalisme matériel* a cherché des confirmations dans le traitement orthodoxe des thèmes de Dieu, de la Création, de la providence et de la prédestination, où l'on a voulu reconnaître les marques de l'émergence d'une théologie naturelle³², ou la présupposition implicite d'une physique déterministe³³. À cette différence des lieux thématiques de la doctrine répondait alors une coloration sensiblement distincte de l'acception du rationalisme en question. D'un côté, les *loci de Deo* et *de creatione* témoigneraient en effet de l'intensification progressive des formes rationnelles d'argumentation, où l'usage amplifié de la philosophie profane, et en particulier de la physique aristotélicienne, servirait les enjeux d'une preuve de l'existence de Dieu désormais émancipée de sa référence scripturaire, selon les tendances d'une véritable *theologia naturalis*³⁴. Le rationalisme s'identifierait alors au recul de l'argumentation biblique et au changement de statut de la philosophie elle-même, qui passerait de son rôle traditionnel d'*ancilla* à une fonction positive de *norma cognoscendi*³⁵. En parallèle, les exposés sur la prédestination et la providence attesteraient l'existence d'un paradigme déterministe, dont les présupposés doctrinaux sur la question de l'antériorité des décrets divins se réfléchiraient par la suite dans la forme même du système théologique, et notamment dans son aspect logiciste. Cette hypothèse qui associe *doctrine prédestinarienne, physique déterministe* et *méthode déductiviste* a été notamment défendue par Hans-Emil Weber³⁶, et donne forme au constat déjà ancien d'une *inflation* métaphysique de la scolastique protestante. Si l'association paraît aujourd'hui intenable sur bien des points³⁷, peut-être conserve-t-elle tout de même le mérite de soulever la question de la *séparabilité* de la forme et du contenu des théologies des orthodoxies.

3/ Plus rarement, le rationalisme a enfin été associé à l'émergence du cartésianisme, lui-même référé aussi bien à l'idéal de méthode du *Discours* qu'au tournant subjectiviste par lequel le fondement de la connaissance se serait redécouvert dans la démarche active d'un *sujet pensant*³⁸. On sait toute l'incidence du moment cartésien des *Méditations* et des *Principia* sur la révolution des fondements de la scientificité – où le principe de la connaissance se trouve rabattu

³² H.-E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*, en particulier p. 268-288.

³³ E. Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*, p. 6-50.

³⁴ H.-E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*, en particulier p. 270-271. Pour une approche contemporaine du même thème : Antonie Vos et Eef Dekker, « Modalities in Francis Turretin. An Essay in Reformed Ontology », in *Scholasticism Reformed. Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, éd. Maarten Wisse *et al.*, Leyde, Brill, 2010, p. 74-91.

³⁵ H.-E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, *op. cit.*, en particulier p. 274-279.

³⁶ *Ibid.*, en particulier p. 283-288.

³⁷ Voir notamment les critiques de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 91-97.

³⁸ L'hypothèse renvoie à une autre étude d'E. Bizer, « Die Reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), p. 306-372. J'y reviendrai *infra*, chap. 10, §4.

non plus sur un texte, un corps de doctrine ou une institution, mais sur l'action d'un *ego* qui se saisit lui-même, au cœur de l'épreuve du doute, comme le substrat permanent de la certitude. On a parfois voulu voir, dans les évolutions de l'orthodoxie, les effets intellectuels de ce cartésianisme : soit qu'on ait noté l'impact, assumé ou refoulé, de Descartes sur la théologie protestante de la deuxième moitié du XVII^e siècle ; soit, plus rarement, qu'on ait cru découvrir les signes d'une *anticipation* de ce subjectivisme dans les théologies pré-cartésiennes. Cette thèse n'intéresse pas directement notre chapitre, la réception du cartésianisme dans la théologie protestante faisant plus loin l'objet d'un chapitre à part (chap. 10), où nous aurons à revenir sur les inflexions cartésiennes de la thématique de la clarté scripturaire.

1.2. Consensus et nuances : quelques hypothèses introductives

Les deux questions de la continuité et du rationalisme paraissent aujourd'hui réglées pareillement par le compromis de Richard A. Muller : continue et essentiellement antirationaliste sur le plan de son contenu dogmatique, la théologie protestante du premier XVII^e siècle aurait en revanche imposé une progressive rupture méthodologique, dont les effets se laissent effectivement penser dans les termes d'une *rationalisation* de la forme de l'exposition de la doctrine³⁹. Loin d'être spécifique à l'orthodoxie protestante, cet effort de rationalisation s'insère toutefois lui-même dans l'histoire longue de la théologie occidentale, et en particulier dans une histoire de la scolastique qui se confond aussi, depuis le XIII^e siècle, avec celle de l'aristotélisme chrétien⁴⁰. Muller s'attache ainsi à dénoncer les confusions qui entourent l'idée d'un système essentiellement « nécessitariste » ou « prédestinarien » : d'abord parce que la doctrine théologique de la prédestination n'implique aucunement l'adhésion à un point de vue déterministe, au sens physique que le terme pourra revêtir dans la deuxième moitié du XVII^e siècle⁴¹ ; ensuite parce que rien ne justifie que la forme d'exposition « scolastique » ou la systématisation « logiciste » de la doctrine soit associée *en soi* au « nécessitarisme », qu'il soit compris en son sens métaphysique ou théologique⁴² ; enfin parce que les théologiens de la première orthodoxie, pourtant particulièrement marqués par un souci de *réflexivité* sur leurs propres principes, n'indiquent jamais que la prédestination puisse bien constituer l'axiome ou le *central dogma* de leur théologie⁴³.

Si ces conclusions de Muller paraissent aujourd'hui parfaitement assurées, un déplacement du questionnement sur les thèmes de l'Écriture et sur la doctrine de sa

³⁹ R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 93-97.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 87, 91.

⁴² *Ibid.*, p. 91-93.

⁴³ *Ibid.*, p. 84.

clarté pourrait toutefois suggérer deux nuances, dont je tenterai de justifier ici la nécessité.

1/ Sur la question de la continuité d'abord, l'hypothèse mullerienne d'une unité substantielle de la doctrine pourrait renvoyer à l'image erronée d'une évolution *linéaire* de la théologie protestante entre la première moitié du XVII^e siècle et la première moitié du XVIII^e. Or, pour ce qui concerne le traitement spécifique du thème de la *claritas*, l'évolution suivrait, nous l'avons vu, un mouvement plutôt ondulatoire que rectiligne : d'un point de vue strictement doctrinal, la formalisation du *locus de perspicuitate Scripturae* dans les grandes sommes théologiques de l'orthodoxie paraît en effet plus proche des propositions du *De servo arbitrio* de Luther que des développements correspondants chez Bullinger ou Melancthon. L'héritage du traité de 1525 est du reste explicite et assumé, aussi bien chez les auteurs réformés, qu'à plus forte raison chez Gerhard ou Hutter. Ainsi Whitaker, Polanus ou Rivet réfèrent-ils expressément à Luther – à l'*Assertio* et au *Serf arbitre* – l'origine et la « vérité » de la proclamation de la clarté biblique⁴⁴. Plus qu'une continuité donc, l'orthodoxie du début du XVIII^e siècle marquerait plutôt un mouvement de très net retour *ad fontes*. Au regard du *retour luthérien* déjà observé dans les années post-tridentines, cette « luthéranisation » de la *doctrina de scriptura sacra* est ici encore intensifiée par la reconnaissance explicite des filiations : la clarté de l'Écriture y devient, à sa manière, un marqueur d'identité.

Mais le sens de ce retour ne s'épuise pas entièrement dans une revendication d'héritage : sur le fond, la continuité est aussi très nette entre les grands traités du début du XVIII^e siècle et les énoncés luthériens du *De servo arbitrio*, y compris et surtout pour la question controversée des conditions d'intériorité de la clarté scripturaire. Le recul de la doctrine de la *claritas interna* que nous avons pu observer parfois chez les théologiens de la deuxième génération, avec une insistance plus marquée sur les conditions rationnelles de la clarification du texte, s'inverse ainsi dans une intensification nouvelle du motif-intériorité, et dans une réflexion renouvelée sur les prérequis spirituels de la compréhension de la Bible. Le constat permet alors d'infirmer l'hypothèse d'un virage intellectualiste ou rationaliste, au point exact où une certaine historiographie avait cru en trouver la confirmation⁴⁵. Le fait est remarquable, en particulier, pour ce qui concerne la doctrine du Saint-Esprit, et de la nécessité de son illumination intérieure dans l'exercice de l'interprétation des Écritures⁴⁶. Contre toute prévalence des exégèses rationalistes, Gerhard, Polanus et d'autres insisteront nettement sur la fonction herméneutique indispensable de l'Esprit Saint, renvoyant la doctrine protestante de

⁴⁴ Voir *infra*, §3 sur William Whitaker.

⁴⁵ Voir notamment sur ce point les suggestions de François Laplanche, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 120-121.

⁴⁶ Cf. Johann Gerhard, *Tractatus de legitima interpretatione Scripturae*, Iena, Steinmann, 1610, §173. Je le mentionnerai ici dans l'édition critique de référence : Johann Gerhard, *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione (1610)*. Lateinisch-Deutsch, éd. J. A. Steiger, V. von der Lieth, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2007. Voir ici notamment : §48-54, p. 86-97.

la Parole de Dieu à un état de la question qui paraît reléguer au second plan la polémique contre l'enthousiasme des *Schwärmer*. Or sur ce point, la dynamique de la théologie protestante s'explique moins par les enjeux de la controverse anti-romaine que par l'émergence brutale, au tout début du XVII^e siècle, d'un péril socinien qui motivera en retour une très nette tendance à la respiritualisation de la doctrine scripturaire. De fait, cette respiritualisation paraît avoir opéré selon un mouvement presque exactement contraire de celui qui avait informé, à la suite du traumatisme anabaptiste, l'intellectualisation de la doctrine de la *claritas*⁴⁷.

2/ Du point de vue de la méthode, l'hypothèse d'une rupture formelle mérite aussi d'être nuancée sur plusieurs points. D'abord parce que, suivant les conclusions de Muller, la tentation serait grande de voir dans l'usage commun de la forme scolastique d'enseignement le principal vecteur d'unité de la théologie des orthodoxes. Or, malgré une tendance générale à la codification des sources, à l'uniformisation des références patristiques et scripturaires, à la formalisation de l'argumentation, à la systématisation des matières ou à la surenchère analytique – notamment par la multiplication des distinctions conceptuelles –, il subsiste, de fait, une très grande diversité des méthodes au sein des sommes de la première orthodoxie⁴⁸. Sur ce point, l'unité de la doctrine demeure, dans l'ordre des vecteurs d'identité, nettement plus évidente que toute uniformisation d'ordre méthodologique. Au-delà du grand débat sur l'opposition du ramisme et de l'aristotélisme⁴⁹, on s'en convaincra encore en notant que si les différents traités s'identifient souvent par la récurrence des mêmes points de doctrine, des mêmes références et des mêmes arguments de controverse, ils se distinguent en revanche nettement par le choix de l'ordre des matières, de la forme de l'argumentation, ou de la pondération respective des démonstrations scripturaires, patristiques ou *a priori*.

D'autre part, et le point est sans doute plus décisif encore, la méthode même de ces sommes ne paraît pas témoigner unilatéralement pour l'idée d'une rationalisation, fût-elle seulement formelle, de la scolastique protestante. Si la systématisation des questions et la formalisation des arguments confère en effet à l'économie des matières une *apparence* d'organicité, force est en même temps de constater que l'argumentation d'autorité, qu'elle soit scripturaire, patristique ou confessionnelle, prédomine très largement, dans l'ordre des preuves, sur les démonstrations conceptuelles ou les déductions *a priori*. L'allure de systématisme des *Loci*, à cet égard, ne doit pas tromper : l'autorité de la Bible, d'Augustin ou de Luther joue sans doute un rôle *plus important* dans la démonstration des sommes orthodoxes que dans les traités de la seconde génération des Réformateurs. Sur le

⁴⁷ Sur ce dernier point, voir surtout le chapitre 8, *infra*, en particulier §2 sur la controverse contre l'*Unterrichtung* d'Ostorodt.

⁴⁸ Voir *infra*, notre quatrième point.

⁴⁹ *Ibid.* Sur cette question, et notamment sur le problème du principe matériel de la théologie, voir encore : C. Strohm, « Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie », art. cité, p. 310-343.

plan strictement méthodologique, la tendance serait donc plutôt à un recul de l'*argument* rationnel.

Ce dernier point fait signe vers le deuxième grand axe problématique de notre chapitre : celui de la *standardisation* de la doctrine de la clarté de l'Écriture et de l'unité des confessions luthérienne et réformée dans sa proclamation⁵⁰. Au début du XVII^e siècle, cette identité confessionnelle est d'autant plus significative qu'elle dépasse nettement la simple communauté des doctrines, pour culminer parfois dans la reconnaissance *expresse* d'un héritage partagé. Sur la question spécifique de la *perspicuitas Scripturae*, les théologiens réformés Whitaker, Polanus, ou Rivet revendiquent ainsi la filiation luthérienne de manière à la fois explicite et insistante, au point que la défense des thèses de l'*Assertio* et du *Serf arbitre* occupe finalement l'essentiel de l'examen critique de la question disputée. Presque rétrospectivement, et dans une omission étrange des apports de Zwingli, Calvin ou Bullinger, le lieu de la clarté des Écritures paraît alors se reconstruire, au début du XVII^e siècle, comme un lieu essentiellement *luthérien*. Le constat est particulièrement notable pour les théologiens réformés du Palatinat, comme Girolamo Zanchi, Bartholomaeus Keckermann ou David Pareus, qui se débattent pourtant à la même époque avec les thèses polémiques du *Calvinus Iudaizans* et plus tard de Daniel Hoffmann⁵¹. Cette reconnaissance crée du reste une relative asymétrie dans la relation confessionnelle, les auteurs réformés apparaissant nettement plus irénistes, au moins sur ce point, que leurs homologues de la Confession d'Augsbourg. Ainsi, si Gerhard reconnaîtra formellement en 1625 que « les calviniens confessent avec nous la clarté des Écritures et combattent même pour cela contre les papistes avec des chapitres et des livres entiers », c'est en même temps pour mieux insister sur le fait qu'ils « se contredisent eux-mêmes », « en accusant l'Écriture d'obscurité dans les articles de foi les plus importants [les sacrements] »⁵².

Le constat de cette identité renvoie évidemment à la question des sources, ainsi qu'à l'hypothèse d'une série d'emprunts interconfessionnels qui auraient opéré sur fond de polémiques par ailleurs exacerbées. À la recherche d'une référence commune s'oppose alors l'idée d'une standardisation spontanée, plutôt conçue comme l'effet nécessaire d'un effort de systématisation qui aurait été entrepris, sous une même contrainte conjoncturelle, de part et d'autre des frontières des confessions. L'hypothèse de la rationalisation de la théologie justifierait en un sens cette standardisation des expressions de la *claritas* dans la mesure où elle

⁵⁰ La seule étude comparative approfondie des théologies luthériennes et réformées du XVII^e siècle demeure à ce jour celle de Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1855.

⁵¹ Voir *supra*, chap. 5, §6. Sur les usages de Luther, mais aussi de Flacius, chez Zanchi, voir *infra*, §4.2. Sur Keckermann, voir surtout *infra*, §4

⁵² J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190 : « Calviniani Scripturae perspicuitatem verbis nobiscum fatentur, imo integris capitibus et libris contra Pontificios eandem propugnans, interim salvis suis hypothesibus non possunt non Scripturam obscuritatis in summis fidei articulis accusare... »

permettrait de comprendre comment, de manière indépendante, réformés et luthériens auraient été obligés, par la complexification constante de la controverse, à s'astreindre aux mêmes contraintes universelles de *formalisation argumentative*⁵³.

Contre cette grille de lecture, je défendrai ici l'hypothèse plus diffusionniste d'une source commune : loin de procéder d'une contrainte de rationalisation spontanée, la standardisation de la doctrine de la *claritas* paraît suivre en effet d'un phénomène de ramification, par lesquels les sources de la théologie se sont concentrées, au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle, autour d'un même foyer de controverse. Ces sources, en vérité, sont doubles, suivant la dimension à la fois critique et positive de l'enseignement de la théologie dans les universités à l'âge des confessions. La source négative est évidemment Robert Bellarmin, dont les *Disputationes de controversiis fidei* auront une influence si prégnante qu'elles assureront à elles seules l'*uniformisation* durable de la théologie du premier XVIII^e siècle autour des reprises critiques de son ordre des matières. Sur la doctrine de l'Écriture, les sources positives sont moins connues et moins bien documentées. La première d'entre elles, encore ancrée dans le genre de la théologie de controverse, apparaît aussi l'une des premières tentatives de réfutation suivie du traité *De verbo Dei, prima disputatio* du traité du cardinal jésuite : cette source positive, c'est la *Disputatio de Scriptura sacra* de William Whitaker (1588)⁵⁴. La seconde renvoie quant à elle à l'une des premières grandes systématisations académiques de l'enseignement sur les questions de l'Écriture dans le monde réformé : je veux parler du *De sacra Scriptura tractatus* de Girolamo Zanchi (1593)⁵⁵.

2. La source critique : les *Disputationes de controversiis fidei* du cardinal Bellarmin

Pour l'histoire intellectuelle de la controverse confessionnelle, la publication des *Disputationes de controversiis christianae fidei* constitue assurément un événement d'une portée comparable au concile de Trente lui-même⁵⁶. Jusqu'aux années 1650,

⁵³ Inspiré en grande partie par les thèses hégéliennes sur le « processus interne » de l'histoire, Ferdinand Christian Baur voyait ainsi dans la rationalisation de la théologie protestante du XVIII^e siècle l'effet de la nécessité d'un « principe interne ». Voir en particulier, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, op. cit.*

⁵⁴ L'édition originale paraît à Cambridge : William Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura contra hujus temporis papistas, in primis Robertum Bellarminum Iesuitam, Pontificium in Collegio Romano, & Thomam Stapletonum, Regium Schola Duacena Controversiarum Professorem, sex questionibus proposita et tractata*, Cambridge, Thomasius, 1588.

⁵⁵ Je suis ici l'édition de 1598 : Girolamo Zanchi, *De Sacra Scriptura Tractatus integer, Controversias eius argumenti omnes, ex ipsis sacris fontibus, & Orthodoxarum Patrum auctoritatibus accuratissima tractatione & methodo explicans*, Neustadt, Harnisch, 1598.

⁵⁶ On ne pourra que s'étonner de la pauvreté de la littérature sur Bellarmin, notamment sur la question des Écritures et de leur interprétation. Deux exceptions demeurent toutefois avec les articles de Thomas Dietrich, « Schriftverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1542-1621) », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*,

l'apologétique catholique puisera, dans les quatre livres du *De verbo Dei*⁵⁷, la quasi-totalité de son argumentaire sur l'Écriture, malgré de nombreuses réserves exprimées par ailleurs sur le ton, jugé trop modéré, des *Disputationes*⁵⁸. Parallèlement, les tentatives de réfutation du traité donneront naissance, dès les années 1590 et jusque tard au XVII^e siècle, à un genre littéraire à part, l'*Anti-Bellarminus*⁵⁹, dont les auteurs luthériens ou réformés reprendront parfois les développements séparés dans les compilations des sommes théologiques. Un bref coup d'œil sur les références nominatives du *locus de scriptura sacra* témoigne ainsi de la situation de quasi-monopole que Bellarmin occupe, dans l'ordre des cibles critiques, pour tous les traités des *Loci communes* des années 1590-1650. Le constat impose évidemment un arrêt prolongé dans le détail de la première controverse sur la *Parole de Dieu écrite et non écrite*. Par la forme de son questionnement sur la *claritas Scripturae*, par la formalisation de ses sources et de son argumentation, par la tournure apparemment neutre et analytique de sa critique des thèses de Luther, le *De verbo Dei* marque assurément un point de rupture.

2.1. La formulation du « statut de la cause » dans le traité *De Verbo Dei*

Robert Bellarmin occupe la chaire des controverses au Collège romain lorsqu'il entreprend la rédaction de la première partie de son *opus magnum*, reprenant en partie le contenu des enseignements professés dans le cadre de l'institution fondée, vingt ans plus tôt, par Ignace de Loyola⁶⁰. Formé en philosophie et dans les humanités à Florence puis Mondovi, envoyé au théologat jésuite de Louvain pour y faire ses classes en théologie⁶¹, Bellarmin retiendra de ses longues méditations de la *Somme théologique* de Thomas un goût certain pour l'argumentation dialectique, qu'il nourrira dans le traité *Des controverses* d'une connaissance approfondie de

éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 341-356 et de Johannes Beumer « Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin », *Scholastik* 34 (1959), p. 1-22. On pourra également consulter avec profit l'article de Jean-Robert Armogathe, « La Vérité des Écritures et la nouvelle physique », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, *op. cit.*, en particulier p. 51-55. Pour le reste, il faudra se rapporter aux études consacrées à l'ecclésiologie, comme l'ouvrage de Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin: Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn, Bonifatius, 1999 ; ou l'article d'Anselm Schubert, « Bellarmin und die lutherische Ekklesiologie des konfessionellen Zeitalters », *Evangelische Theologie* 75/2 (2015), p. 135-151. Au-delà des *Disputationes de controversiis*, voir en outre Richard J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991.

⁵⁷ « De Verbo Dei Scripto et non Scripto », R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 1-256.

⁵⁸ Rappelons en outre que les apparentes réserves de Bellarmin sur la suprématie pontificale vaudront à l'ouvrage une – brève – mise à l'Index.

⁵⁹ Voir *infra*, note 139.

⁶⁰ Pour les aspects biographiques, on pourra se rapporter notamment à James Brodrick: *Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963 ; Aimé Richardt, *Saint Robert Bellarmin : le défenseur de la foi*, Paris, F.-X. de Guibert, 2004.

⁶¹ *Ibid.*, p. 27-32.

l'apologétique protestante⁶². L'œuvre finale comporte trois tomes, parus une première fois à Ingolstadt dans des éditions séparées entre 1587 et 1593⁶³. Le premier tome contient lui-même sept controverses, qui résument les grandes disputes sur l'ecclésiologie et le pouvoir pontifical avec un chapitre inaugural sur l'Écriture et les traditions⁶⁴. Celui-ci, la « *prima controversia de verbo Dei scripto et non scripto* », fait en partie écho à la polémique contemporaine entre Jean de Lens⁶⁵ et Antoine de Chandieu, qui publiait en 1580 à Genève, sous le nom de Saadel, un traité *De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*⁶⁶.

Divisé en quatre livres⁶⁷, suivant les matières des décrets tridentins du 8 avril 1546, la première controverse des *Disputationes* revient, dans l'ordre, sur la liste des écrits canoniques, les valeurs respectives des différentes versions et traductions de la Bible, les conditions de l'interprétation légitime, et enfin l'autorité de la tradition non écrite⁶⁸. Cet ordre des matières suggère une première remarque globale, sur le sens de la séparation des questions de la clarté et de la suffisance des Écritures. Nous avons vu, dans le quatrième chapitre, comment les problèmes de la perfection matérielle et formelle des Écritures s'étaient progressivement distingués au tournant des années 1560, dans le contexte de la réception et de la critique des décrets tridentins sur la tradition non écrite. Pour l'essentiel, cette distinction avait été initiée par les théologiens protestants eux-mêmes, et notamment par Chemnitz qui, pour la première fois, associait selon un ordre indépendant la doctrine catholique de l'*obscuritas* à la thèse du magistère pontifical sur l'interprétation, et la thèse de l'*insufficiencia* à la doctrine des traditions apostoliques⁶⁹. Si par la suite le cardinal Hosius, Diogo Payva de Andrada ou Wilhelm van der Lindt distinguaient souvent *de facto* les deux questions, leur séparation n'était toutefois ni clairement formulée, ni surtout intégrée à l'économie d'une argumentation additionnelle, où les deux thèses seraient superposées de manière cumulative dans

⁶² *Ibid.*, p. 33-39.

⁶³ *Ibid.*, p. 41-50.

⁶⁴ Outre la première controverse sur la Parole de Dieu écrite et non écrite : « II. De Christo capite totius Ecclesiae », « III. De summo Pontifice capite militantis Ecclesiae », « IV. De Ecclesia militante, tum in Conciliis congregata, tum sparta toto orbe terrarum », « V. De membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis », « VI. De Ecclesia, quae est in Purgatorio », « VII. De Ecclesia, quae triumphat in coelis », R. Bellarmin, *Disputationes de Controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*

⁶⁵ Jean de Lens, professeur à Louvain, rédige en 1591 un *De Verbo Dei non scripto seu traditionibus ecclesiasticis contra scholasticam antonii sadeelis de verbo dei scripto disputationem libri III*, Anvers, Moret, 1591.

⁶⁶ A. de Chandieu, *De verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, *op. cit.* La controverse entre Jean de Lens et Antoine Chandieu est entièrement centrée sur la question des traditions non écrites et la suffisance doctrinale des Écritures. Le thème de la *claritas Scripturae* n'y intervient donc pas de manière directe.

⁶⁷ « De Verbo Dei Scripto et non Scripto », R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 1-256. À l'exception du troisième (« de Verbi Dei interpretatione ») et du quatrième (« de Verbo Dei non scripto »), ces livres ne portent pas de titre.

⁶⁸ Sur la question, voir en particulier J. Beumer, « Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin », art. cité, p. 1-22.

⁶⁹ *Supra*, chap. 4, notamment §4 et 5.

la défense de la théologie tridentine des deux sources de la Révélation⁷⁰. Les *Loci* de Melchior Cano marquaient en cela une innovation certaine⁷¹ ; c'est cependant à l'ouvrage de Bellarmin qu'on doit la forme achevée de cette séparation.

Avec le traité *De Verbo Dei*, et suivant en un sens une ligne d'organisation paradoxalement chemnitzienne, clarté et suffisance de l'Écriture trouvent en effet leur lieu définitif : dans la question des conditions de l'interprétation d'une part ; dans la question de la nécessité des traditions non écrites de l'autre⁷². À cet ordonnancement des matières répond chez Bellarmin une assignation différenciée des figures de la controverse : sur la clarté de l'Écriture, le *tertium librum de interpretatione et vero sensu scripturae* est centré sur le *De sevo arbitrio* de Luther⁷³ ; au contraire, le quatrième livre sur l'*insufficiencia Scripturae* renvoie d'abord à une réfutation de l'*Examen* de Chemnitz⁷⁴. Cette question des figures n'est pas anodine dans l'économie historique de la discussion sur la clarté de l'Écriture. La cristallisation anti-luthérienne des *Controverses* informera en effet les traitements ultérieurs du *locus de perspicuitate Scripturae*, jusque dans les universités réformées de Genève, Leyde ou Heidelberg. Loin d'être seulement polémique, le choix de l'adversaire reflète ainsi un état de la question, qui détermine en retour la formulation des termes et des attendus du problème disputé. Or ce *status causae* est ici celui de Luther lui-même : celui du *Serf arbitre*, certes, mais aussi et surtout celui des énoncés inauguraux de l'*Assertio omnium articulorum*⁷⁵. Ainsi, le troisième livre « De l'interprétation de la Parole de Dieu » s'ouvre-t-il sur un chapitre annoncé, dans sa version initiale, sous le titre « Que l'Écriture n'est pas suffisamment manifeste par soi pour qu'elle suffise, sans explication, à terminer les controverses de la foi »⁷⁶. Jusque dans son vocabulaire, l'accès au problème de la clarté est alors commandé par les thèmes de l'ouverture (ou « caractère manifeste », *apertus*) et de la simplicité des Écritures, témoignant d'une constante de l'apologétique catholique tout au long du XVII^e siècle, autant que de la prééminence réaffirmée du « prince des hérétiques » dans l'ordre des cibles critiques. Cette prééminence aplanit à sa manière l'état de la question⁷⁷ qui, d'un trait, désactive la dissociation des attribus de la clarté et de la simplicité, fruit de trois décennies de controverses anti-catholiques et anti-anabaptistes dans la théologie protestante. Sur ce point, et comme nous le verrons plus loin avec les réponses luthériennes et réformées à Bellarmin, l'« orthodoxie » s'était ouverte sur une étrange régression.

⁷⁰ Voir ici encore Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, *op. cit.*, p. 214-218.

⁷¹ Sur Cano, voir *supra*, chap. 5, §6.3.

⁷² « De Verbi Dei interpretatione. Liber tertius », R. Bellarmin, *Disputationes de Controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 155-197 ; « De Verbo Dei non scripto. Liber quartus », *ibid.*, col. 198-256.

⁷³ Voir notamment *ibid.*, col. 155-161.

⁷⁴ Voir l'état de la controverse sur la suffisance des Écritures, *ibid.*, col. 200-205.

⁷⁵ WA 7, 91-151. Voir à leur sujet, *supra*, chap. 1, §1.

⁷⁶ « Caput primum. Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias fidei terminandas », R. Bellarmin, *Disputationes de Controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 155-161.

⁷⁷ Sur l'état de la question voir notamment les développements inauguraux, *ibid.*, col. 155-157.

Le cœur de l'argumentation conceptuelle contre la doctrine de la clarté de l'Écriture est consigné dans ce premier chapitre, les suivants s'attachant, dans l'ordre, à réfuter les preuves (notamment scripturaires) des adversaires protestants⁷⁸, à relever les appuis bibliques et patristiques de la position défendue⁷⁹, et à marquer les fondements rationnels de la doctrine catholique de l'*obscuritas*⁸⁰. L'association luthérienne de la clarté et de la simplicité structure alors l'argumentation de part en part, suivant une problématisation de la *regula fidei* qui associe la thèse de la clarté à la capacité de l'Écriture à fournir, par elle-même, une réponse univoque à toutes les questions de la foi⁸¹. Chez Bellarmin, *claritas* signifie ainsi simplicité et univocité : propriété d'un texte dont on peut déduire, sans difficulté et sans controverse, une doctrine transparente et indiscutée. Forçant nettement les déclarations de Luther lui-même, le *De verbo Dei* résume alors l'état de la dispute par une alternative qui rabat la doctrine de cette simplicité sur l'idée d'une *superfluité* des exégèses : « Les Écritures sacrées sont-elles par soi très faciles et manifestes ou bien requièrent-elles une interprétation ? »⁸² La raideur de l'alternative facilite la démonstration. À l'hypothèse de cette clarté immédiate, que Bellarmin retrouve surtout dans l'*Assertio*⁸³, sera ainsi opposé un argument de fait : celui de la diversité des interprétations bibliques, et de l'absence de consensus chez les Réformateurs sur plusieurs points fondamentaux de la doctrine⁸⁴. Après Érasme, Driedo et Pighius, Bellarmin relance alors l'objection traditionnelle de la désunion protestante, opposant à l'idéal de la *sola Scriptura* la réalité des querelles intestines de la Réforme :

Si l'Écriture en effet était si claire, comme eux-mêmes le disent, pourquoi Luther et les luthériens écriraient-ils autant de commentaires ? Pourquoi feraient-ils sortir tant de versions différentes de l'Écriture ? Pourquoi expliqueraient-ils l'Écriture si diversement ?⁸⁵

2.2. Réfuter les « subterfuges » des hérétiques : analogie de la foi et clarté intérieure

⁷⁸ « Caput secundum. Solvuntur obiectiones adversariorum », *ibid.* col. 161-167.

⁷⁹ « Caput quartum. Adferuntur testimonia ex Testamento veteri pro sententia Catholicorum » ; « Caput quintum. Idem probatur ex Testamento novo » ; « Caput sextum. Idem probatur ex consuetudine Ecclesiae » ; « Caput septimum. Idem probatur testimoniis Pontificum, & Imperatorum » ; « Caput octavum. Idem probatur testimoniis Patrum » : *ibid.*, col. 172- 187.

⁸⁰ « Caput nonum. Idem probatur ex ratione », *ibid.*, col. 187-189.

⁸¹ *Ibid.*, col. 155-157.

⁸² *Ibid.*, col. 155 : « ...Sint ne Scripturae sacrae per se facillimae, atque apertissimae, an vero interpretatione indigeant. »

⁸³ *Ibid.*, col. 155-156, 160-161.

⁸⁴ Voir notamment, *ibid.*, col. 160.

⁸⁵ *Ibid.* : « Nam, si Scriptura esset tam clara, ut ipsi dicunt, cur tot commentaria Lutherus, & Lutherani scriberent ? Cur tam diversas ederent Scripturae versiones ? Cur tam varie Scripturam explicarent ? »

À la suite de l'exposé du *status causae*, Bellarmin propose un important développement sur l'histoire de la controverse et les « subterfuges » que les auteurs protestants, de Luther à Brenz, auraient utilisés successivement pour sauver la doctrine de la *claritas*⁸⁶. Deux de ces subterfuges ont leur origine chez Luther lui-même : c'est la doctrine de la double clarté, et le principe de l'analogie de la foi. Le troisième est à mettre au crédit de Johannes Brenz : c'est la distinction de la clarté des mots et de la clarté de la doctrine. De cette dernière, Bellarmin ne perçoit pas qu'elle remonte aussi, dans son principe, au *De servo arbitrio* :

Parce que néanmoins Luther s'aperçut bientôt que l'objection pouvait lui être faite de savoir d'où viennent tant de controverses si l'Écriture est si claire, il imagina deux subterfuges. Le premier : que même si l'Écriture est obscure par endroits, elle expose toutefois la même chose clairement ailleurs. Le second : que quoique l'Écriture soit très claire par soi, elle est néanmoins obscure aux orgueilleux et aux infidèles à cause de leur cécité et de leurs affections corrompues. Brentius ajoute un troisième subterfuge dans ses *Prolégomènes contre de Soto* : que même si l'Écriture est parfois obscure à cause des manières de parler d'une langue étrangère, c'est-à-dire l'hébreu et le grec, son sens est toutefois très clair⁸⁷.

La réfutation de Luther et Brenz s'organise en deux temps.

1/ Bellarmin insiste d'abord sur l'incapacité des deux « subterfuges » luthériens à lever la *contradiction performative* qui réside dans le fait de proclamer avec force la clarté de l'Écriture tout en multipliant par ailleurs la production des commentaires⁸⁸. Ni l'analogie de la foi – le principe d'après lequel les passages obscurs de l'Écriture doivent être interprétés à partir des passages les plus clairs –, ni la doctrine de la double clarté – le fait que la clarté objective de la Bible nécessite d'être relayée, pour produire ses effets, par une clarté intérieure – ne peuvent en effet annuler la conséquence *pragmatique* de l'existence factuelle d'un conflit d'interprétation : à savoir, la nécessité même d'une juridiction extra-scripturaire⁸⁹. Car c'est bien là le cœur de l'argumentation de Bellarmin. Quelles que soient ses causes, et quelles que soient les figures qu'il puisse revêtir, le fait brut de la pluralité des doctrines et des querelles d'interprétation suffit *par lui seul* à démontrer ce qui, au-delà même de la question de la clarté, s'avoue en fait comme l'implication décisive du débat : l'incapacité de l'Écriture à s'établir elle-même comme juge des controverses de la foi⁹⁰. Reprenant à rebours les argumentations de l'apologétique

⁸⁶ *Ibid.*, col. 161-162. Voir aussi, plus haut, col. 155-157.

⁸⁷ *Ibid.*, col. 157 : « Quia tamen videbat Lutherus mox posse objici, unde sint tot controversiae, si Scriptura est tam clara? duo effugia excogitavit. Unum, quod Scriptura, etiamsi alicubi sit obscura, tamen illud idem alibi clare proponat. Alterum, quod Scriptura, licet per se clarissima, tamen superbis & infidelibus sit obscura ob eorum caecitatem, & pravum affectum. Addit BRENTIUS in proleg. Contra Petrum a Soto tertium effugium, quod etiam interdum sit obscura, propter phrases alienae linguae, id est, Hebraicae et Graecae, tamen sensus eius clarissimus sit. »

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Voir sur ce point notamment le « Caput tertium. Proponitur quaestio de iudice controversiarum, et simul differitur de sensibus Scripturarum », *ibid.*, col. 167-172.

⁹⁰ *Ibid.*, col. 169-172.

protestante, Bellarmin confère alors à l'attribut de clarté une signification délibérément minimale et fonctionnelle, comme propriété d'un discours qui dit le caractère dispensable d'une juridiction interprétative. Mais ce n'est pas sur le terrain des principes mais sur le terrain des faits que doit être évaluée la nécessité de cette juridiction : la juridiction sera nécessaire partout où le conflit est effectivement constaté. Or, ce conflit existe *de facto*⁹¹ ; donc une juridiction ecclésiale est aussi *de facto* nécessaire ; donc l'Écriture n'est pas claire. Construit sous la forme d'une contraposée implicite, l'argumentation de Bellarmin opère en fait par substitution de l'ordre des antériorités entre nécessité d'une juridiction exégétique et obscurité de l'Écriture : ce n'est pas l'obscurité de l'Écriture qui prouve la nécessité d'une juridiction extra-scripturaire, c'est la nécessité même de cette juridiction, établie sur le plan des faits par le constat de l'existence des différends doctrinaux, qui prouve l'obscurité⁹².

2) Sur la distinction brentzienne de la clarté du sens et de la clarté de la langue, Bellarmin procède de manière essentiellement régressive et analytique. Si la clarté de l'Écriture devait avoir un sens, celle-ci renverrait soit à une propriété de l'objet du texte – la *doctrina sacra* –, soit à une propriété des mots dans lesquels cette doctrine se trouve exposée⁹³. Or, l'idée d'une clarté de la chose-même est absurde : rien en effet n'est plus incompréhensible à l'entendement humain que les articles de la Trinité, de l'eucharistie ou de la résurrection des morts⁹⁴. L'idée d'une clarté du sens est donc dès l'abord démentie par la profondeur des mystères de la doctrine céleste, lesquels sont pourtant professés communément par les apôtres et par la tradition patristique. Avec la mention de la métaphysique, la question de la gradation des difficultés dans les sciences débouche alors sur un thème qui sera appelé à jouer un rôle important dans la controverse ultérieure, celui de la difficulté spécifique du *genre prophétique* :

Certainement, si la science des choses métaphysiques est plus difficile et plus obscure que toutes les autres disciplines naturelles, parce qu'elle s'occupe des causes suprêmes, comment l'Écriture sacrée, qui traite de choses de loin plus hautes, pourrait-elle ne pas être la plus obscure ? Que dire du fait que la plus grande partie de l'Écriture contient des prédictions sur les choses futures, et des prédictions écrites de manière poétique, à côté desquelles il n'y a certainement rien de plus difficile, rien de plus obscur ?⁹⁵

⁹¹ *Ibid.*, col. 203-204.

⁹² Cette construction argumentative découle au fond de la formulation même du *status causae* de la controverse, *ibid.*, tel qu'il est exposé en *ibid.*, col. 157-161.

⁹³ *Ibid.*, col. 159-160.

⁹⁴ *Ibid.*, col. 159 : « Si res consideres, necessario fatendum est, Scripturas esse obscurissimas. Si quidem tradunt summa mysteria, de divina Trinitate, de incarnatione Verbi, de Sacramentis coelestibus, de natura Angelorum, de operatione Dei in mentibus humanis, de aeterna praedestinatione ac reprobatione, deque aliis rebus arcanis, & supernaturalibus, quae non sine magno studio & labore, nec sine gravissimi erroris periculo investigantur. »

⁹⁵ *Ibid.* : « Certe si scientia Metaphysicorum difficilior, atque obscurior est omnibus aliis naturalibus disciplinis, quia causas altissimas tractat, quomodo non obscurissima erit sacra Scriptura, quae de rebus longe altioribus agit ? Quid ? quod magna pars Scripturae vaticinia continet de rebus futuris, & vaticinia carmine scripta, quibus certe nihil difficilius, nihil obscurius. »

Mais la thèse d'une clarté des mots n'est pas plus solide que la thèse de la clarté du sens. En reprenant en particulier une typologie des difficultés établie par Augustin dans le troisième livre de la *Doctrinae christiana*, et en suivant ici encore l'*Hyperaspistes* d'Érasme, Bellarmin le prouve en dressant l'inventaire des obscurités qui s'attachent à la lettre même des écrits scripturaires⁹⁶ : difficultés liées au caractère contradictoire des enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament⁹⁷, difficultés liées aux incohérences immédiates du texte⁹⁸, difficultés liées à la polysémie des mots⁹⁹, difficultés liées à l'emploi d'un langage figuré¹⁰⁰, difficultés liées à la grammaire de la langue hébraïque¹⁰¹, difficultés liées au caractère incomplet ou mutilé de certains passages¹⁰². Sur ce point, et au-delà de la filiation augustinienne et érasmiennne, le *De verbo Dei* paraît reprendre presque à la lettre l'inventaire des *difficultates* établi dès les premières années de la polémique par Johannes Driedo¹⁰³.

2.3. La question de l'interprétation

Au-delà de cette argumentation frontale contre la doctrine protestante de la *claritas*, le livre *De verbo Dei* livre à la controverse au moins trois apports qui, pour être plus connexes, n'en auront pas moins une très riche postérité : la formalisation de l'argumentation scripturaire et patristique, l'exposé détaillé des conditions et des autorités de l'interprétation, et la discussion sur l'obscurité de la version massorétique de l'Ancien Testament.

1/ Le recensement des preuves scripturaires et des témoignages patristiques de l'obscurité occupe une part considérable du troisième livre sur l'interprétation¹⁰⁴. Ce recensement assume une double fonction réfutative et positive, selon la logique d'une théologie de controverse où la vérité émerge des expulsions successives des erreurs de l'adversaire. La dualité renvoie alors à l'usage d'une forme dialectique de démonstration, qui consiste non seulement à défendre une thèse à l'appui des écrits canoniques et des affirmations des Pères, mais aussi à dénier en détail la pertinence argumentative des références sur lesquelles s'appuie l'argumentation

⁹⁶ *Ibid.* : « Si vero modum dicendi consideremus, inveniuntur innumerabiles rationes difficultatis. »

⁹⁷ *Ibid.* : « PRIMO, sunt in Scripturis plurima, quae prima fronte videntur contraria... »

⁹⁸ *Ibid.*, col. 160 : « QUARTO, sunt orationes praeposteratae... »

⁹⁹ *Ibid.* : « SECUNDO, sunt verba & orationes ambiguae... »

¹⁰⁰ *Ibid.* : « SEXTO, sunt orationes figuratae, plurimae, Tropi, Metaphorae, Allegoriae, Hyperbata, Ironiae, & alia id genus sine ullo numero. »

¹⁰¹ *Ibid.* : « QUINTO, sunt phrases propriae Hebraeorum... »

¹⁰² *Ibid.* : « TERTIO, sunt orationes imperfectae ut Rom. quinto [...], ubi in tota periodo non est verbum principale. »

¹⁰³ Voir *supra*, chap. 3, §5.

¹⁰⁴ Outre les chapitres mentionnés *supra*, note 79, on remarquera qu'un bref relevé des preuves scripturaires et patristiques ouvre d'emblée le premier chapitre sur l'état de la question, R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 157-159.

rivale. Ainsi Bellarmin passe-t-il au moins autant de temps à réfuter les conclusions que les Réformateurs tirent de l'usage de leurs références scripturaires qu'à rechercher les preuves bibliques de ses propres doctrines¹⁰⁵. Cette préoccupation, qui supposait une familiarité avec l'apologétique protestante que n'avaient assurément ni Hosius ni van der Lindt, explique à sa manière l'aspect fortement exégétique du traité *Des controverses*. Elle explique aussi pourquoi Bellarmin aura durablement fixé la liste et l'usage de ces références : sur la question de la clarté des Écritures les théologiens de l'orthodoxie protestante se limiteront eux-mêmes, sauf exception, aux lieux textuels déjà référencés par le jésuite¹⁰⁶. Je reviendrai sur cet inventaire dans la dernière partie de ce chapitre, à partir de la discussion qui en est faite dans les grands traités systématiques des premières décennies du XVII^e siècle.

2/ Le livre dans lequel prend place la question de la clarté des Écritures vise, de manière générale, à établir la nécessité du monopole ecclésiastique sur l'interprétation¹⁰⁷. La discussion s'articule alors autour de deux grands moments, qui renvoient d'abord aux conditions techniques de l'exégèse, notamment en rapport avec la doctrine des quatre sens¹⁰⁸, et par suite à ses conditions plus spécifiquement politiques et ecclésiastiques¹⁰⁹. Sur l'aspect strictement exégétique, la position de Bellarmin est bien connue : tout en constatant formellement l'existence d'un double sens, « spirituel ou mystique » et « littéral ou historique », des Écritures¹¹⁰, le traité *Des Controverses* impose une sévère limitation à la pratique de l'exégèse quadruple en notant, d'une part, le caractère non systématique de l'allégorèse¹¹¹, et d'autre part la primauté du sens littéral, auquel est reconnu une autorité quasiment exclusive, que ce soit pour fonder les dogmes ou pour régler les controverses de la foi¹¹². Bellarmin insiste en outre sur le caractère conventionnel et sur l'origine humaine des interprétations anagogiques, tropologiques ou allégoriques : ces interprétations relèvent davantage de la liberté de l'interprète que de la signification du texte, et à ce titre « il n'est pas toujours clair qu'elles soient

¹⁰⁵ Le deuxième chapitre, « solvuntur obiectiones adversariorum » (*ibid.* col. 161-167) est presque entièrement consacré à la réfutation des arguments protestants tirés de l'Écriture et des Pères.

¹⁰⁶ Voir à ce sujet, la dernière section de ce chapitre, *infra*, §6.

¹⁰⁷ Voir notamment le troisième chapitre « proponitur quaestio de iudicio controversiarum, et simul differitur de sensibus Scripturarum » (*ibid.*, col. 167-172) et le chapitre terminal (« solvuntur obiectiones », *ibid.*, col. 189-196). Bellarmin annonce explicitement que le débat sur l'autorité suprême dans l'Église – pape ou concile – sera discuté plus loin : « Non enim disputare volumus hoc loco de summo Pontifice & Conciliis, an solus Pontifex possit rem definire, & an solum Concilium, de hoc enim suo loco agemus. », *ibid.*, col. 170.

¹⁰⁸ *Ibid.*, col. 167-170.

¹⁰⁹ *Ibid.*, col. 170-172.

¹¹⁰ *Ibid.*, col. 167 : « Est enim Scripturae divinae proprium, quia Deum habet auctorem, ut saepenumero contineat duos sensus, literalem sive historicum, & spirituales sive mysticum... »

¹¹¹ *Ibid.* : « Sed quamquam haec ita se habeant : tamen non invenitur spiritualis sensus in omni sententia Scripturae, nec in Testamento veteri, nec in novo ».

¹¹² *Ibid.* : « His ita constitutis convenit inter nos & adversarios, ex solo literalis sensus peri debere argumenta efficacia : nam eum sensum, qui ex verbis immediate colligitur, certum est, sensus esse Spiritus sancti. »

entendues par le Saint-Esprit »¹¹³. Plus que d'une concession à l'adversaire protestant, cette relativisation de la *quadrige* me paraît relever davantage d'un retour assumé aux principes de l'exégèse thomiste : retour à une valorisation de la littéralité dont l'inspiration remonte sans doute aux énoncés de la *Somme théologique* elle-même. Du reste, Bellarmin se plaît aussi à noter les dérives allégoriques de Zwingli et Calvin, notamment sur la question de l'interprétation des paroles de la Cène¹¹⁴. Remarquant ainsi la double dimension, littérale et figurative, du sens historique lui-même, les *Disputationes* répètent alors l'avertissement d'Augustin contre les allégorisations arbitraires des lettres sacrées¹¹⁵.

Dans l'ordre de la démonstration, l'essentiel demeure toutefois l'élément politique et ecclésial des thèses sur l'interprétation. Bellarmin s'arrête alors sur la question disputée du juge des controverses de la foi :

Puisqu'il a été établi que l'Écriture est obscure et nécessite un interprète, une autre question s'ensuit, qui est de savoir si cette interprétation doit être confiée à un unique juge, commun et visible, ou si elle doit être abandonnée à l'arbitre de chacun.¹¹⁶

La commune acceptation du principe de « conformité au Saint-Esprit » paraît fonder un projet de consensus, qui permettra aux *Disputationes* de souligner plus loin les contradictions des doctrines protestantes sur l'autorité du *judicium privatum* : « Il y a aussi un accord entre nous et nos adversaires sur le fait que les Écritures doivent être comprises par l'esprit selon lequel elles ont été faites, c'est-à-dire le Saint-Esprit »¹¹⁷. Ce point d'accord débouche sur la reprise de l'interrogation luthérienne du *De Servo arbitrio : ubi spiritum ?* Où doit-on chercher l'Esprit qui juge le sens des Écritures ?¹¹⁸ Sur cette question, et dans leur effort constant pour dénier à l'Église les clés de l'interprétation, les protestants tomberaient dans deux travers apparemment inévitables : ou bien ils proclameraient l'universalité du *jus interpretandi* et feraient donc des laïcs les juges en puissance des choses sacrées ; ou bien ils délègueraient ce droit aux princes séculiers, en confiant le contrôle de la doctrine aux compétences de l'autorité politique¹¹⁹.

Malgré leur apparente précaution sur la légitimité des exégèses laïques, Luther, Melancthon, Calvin et Chemnitz auraient pareillement penché pour le parti

¹¹³ Sur l'incertitude du sens spirituel, *ibid.* : « At sensus mystici & spirituales varij sunt, & licet aedificent, cum non sunt contra fidem, aut bonos mores, tamen non semper constat, an sint a Spiritu sancto intenti. »

¹¹⁴ *Ibid.*, col. 169-170, sur l'interprétation zwinglienne du « hoc est corpus meum. »

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, col. 167 : « Cum Scripturam obscuram esse, & interprete indigere iam constiterit, sequitur alia quaestio ; Num Scripturae interpretatio ab uno aliquo visibili, & communi iudice petenda sit, an unicuique arbitrio relinquenda ? »

¹¹⁷ *Ibid.*, col. 170 : « Convenit etiam inter nos & adversarios, Scripturas intellige debere eo spiritu, quo factae sunt, id est, Spiritu sancto. »

¹¹⁸ *Ibid.*, « TOTA IGITUR quaestio in eos posita est, ubi sit iste Spiritus. »

¹¹⁹ *Ibid.*, col. 170-172.

du « jugement privé »¹²⁰. Même si Melanchthon, en effet, semble parfois « concéder quelque chose à l'Église »¹²¹, le critère ultime d'une conformité « des enseignements à la Parole de Dieu »¹²² soumet nécessairement l'examen de la *vera Ecclesia* à l'évaluation préalable du contenu de la Parole de Dieu. Or comme l'autorité de l'Église se trouve par principe suspendue dans cet examen liminaire, l'interprétation des textes n'y peut être menée que par un homme alors placé dans la condition d'interprète privé : subordonner l'Église au test de la conformité de l'Écriture, c'est donc nécessairement soumettre l'Esprit aux caprices des interprétations individuelles¹²³. Seul Brenz éviterait les travers de cette démocratisation universelle du *jus interpretandi*, mais au prix d'une exaltation du pouvoir du prince qui est d'autant plus absurde qu'elle remplace le pape par un homme dont l'absoluité des prérogatives n'est plus fondée dans une compétence théologique¹²⁴. Brenz, pressentant sans doute l'impossibilité de sa propre affirmation, aurait alors cherché à limiter ce droit princier en matière de doctrine en l'opposant à un droit de résistance fondé dans la conscience libre des sujets¹²⁵. Mais le théologien de Stuttgart n'aurait pas pu éviter par là l'incohérence d'une doctrine qui soutient tout à la fois « que le prince est tenu de commander et les sujets tenus de désobéir »¹²⁶.

3/ Suivant une dynamique déjà en partie amorcée par Driedo, Hosius et van der Lindt, le traité *De verbo Dei* a aussi contribué à spécifier la question de la clarté de l'Écriture en intensifiant le questionnement sur ses conditions textuelles. L'une de ces conditions est assurément celle de la langue et en particulier de la langue hébraïque, dont le débat sur la clarté ou l'obscurité retiendra longuement l'apologétique confessionnelle au XVIII^e siècle¹²⁷. Dans les *Disputationes*, la question occupe déjà des développements importants, notamment dans le deuxième livre de la controverse *De la Parole de Dieu* sur les éditions et les traductions des textes canoniques¹²⁸. Sur ce point, l'originalité de Bellarmin se signale d'abord par sa (relative) réhabilitation de la version massorétique de l'Ancien Testament, autant

¹²⁰ *Ibid.*, col. 170-171 : « iudicium privatum ». Cf. col. 170 : « At haeretici omnes huius temporis docent, Spiritum sanctum Scripturae interpretem non esse alligatum Episcopis, vel ulli hominum generi, & ideo unumquemque iudicem esse debere, sive spiritum suum sequendo, si ipse donum interpretationis habeat, sive alicui alteri adhaerendo, quem eodem dono praeditum viderit. » Voir *ibid.*, col. 170-171 pour Luther et Melanchthon ; col. 171-172 pour Calvin et Chemnitz.

¹²¹ *Ibid.*, col. 171 : « PHILIPPUS in locis, capite de Ecclesia, videtur quidem aliquid Ecclesiae tribuere : sed revera totum iudicium unicuique privato homini relinquit. »

¹²² *Ibid.* : « Tamen infra, cum docet per veram Ecclesiam non intelligi Praelatos Ecclesiae, nec maiorem partem fidelium, sed paucos illos, qui cum verbo Dei consentiunt, omnia tenebris involvit, & unum quemque iudicem facit. »

¹²³ *Ibid.* : « ...Nec enim iudicare possum, quae sit vera Ecclesia, nisi prius iudicem, quae sit sententia congruens cum verbo Dei... »

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.* : « ...quam sint haec absurda, & pugnantia, ut teneatur princeps iubere, & subditi teneantur non obedire. »

¹²⁷ Voir sur ce point, *infra*, chap. 9, notamment §5 pour la controverse sur les points-voyelles.

¹²⁸ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 81-154.

que par ses déclarations décisives sur la perfection originaire de la langue hébraïque¹²⁹. Contre une relativisation trop radicale de l'autorité du *codex* hébreu, Bellarmin commence ainsi par rappeler l'auctorialité mosaïque du Pentateuque, et le caractère ininterrompu de sa transmission de l'exode à l'exil¹³⁰. La thèse d'une rédaction tardive par Esdras est alors infirmée par l'évidence de la « pureté » et de la « simplicité » de l'hébreu du Décalogue, qui contraste avec l'usage vernaculaire de la langue chaldéenne à l'époque exilique¹³¹. Par la suite, les *Disputationes* s'opposent nettement à la thèse d'une corruption délibérée du texte massorétique par les scribes juifs, remarquant notamment qu'une telle entreprise aurait nécessairement abouti au biffage des prophéties favorables au christianisme¹³². Le *De Verbo Dei* se démarque alors des *Loci theologici* de Cano¹³³, adoptant, à rebours d'une grande partie de la théologie post-tridentine, les thèses controversées de Johannes Driander¹³⁴. La suite du traité insiste certes sur la supériorité de la Vulgate¹³⁵, dans la lignée du deuxième décret de la quatrième session du concile de Trente : il reste notable, toutefois, que le plus grand apologiste du catholicisme post-tridentin se soit ici remarqué par sa dissociation franche des thèses de l'obscurité de l'Écriture et de l'obscurité de la *langue* hébraïque.

3. *Les sources positives : la Disputatio de Scriptura Sacra de William Whitaker (1588)*

Si les théologiens catholiques des années 1570-1580 livrent à la controverse sur l'Écriture un certain nombre d'apports importants, avec l'*Elenchus haereticorum* de Gabriel du Préau¹³⁶, l'*Enchiridion controversiarum* de François Coster¹³⁷ ou la *Demonstratio* de Thomas Stapleton¹³⁸, aucune de ces contributions n'égale, par la

¹²⁹ Voir notamment le premier chapitre « Ostenditur editionem Hebraicam Mosis et Prophetarum nunquam perisse », *ibid.*, col. 81-84.

¹³⁰ *Ibid.*, notamment col. 83-84.

¹³¹ *Ibid.*, col. 84 : « Cum igitur planum sit, libros Esdrae plenos esse vocibus Chaldaicis, libros autem legis & Prophetarum puro Hebraico idiomate scriptos esse... »

¹³² *Ibid.*, col. 84-91 : « Num Hebraica editio sit corrupta ».

¹³³ *Supra*, chap. 5, §7.

¹³⁴ Voir sur ce point, *supra*, chap. 3, §5.

¹³⁵ « Caput nonum. De Auctore vulgata editionis », in R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 106-112.

¹³⁶ Comme son titre l'indique, il s'agit d'abord d'une « encyclopédie des hérétiques ». L'ouvrage contient toutefois d'importants développements plus directement dogmatiques : Gabriel du Préau, *De vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum qui ab orbe condito ad nostra usque tempora proditi sunt elenchus alphabeticus*, Cologne, Calenius, 1569.

¹³⁷ Francis Coster, *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione*, Cologne, Birkman, 1585.

¹³⁸ Thomas Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica, per controversias septem in Libris duodecim tradita*, Paris, Sonnius, 1578. Stapleton a consacré une part importante de son œuvre à la controverse anti-protestante. Voir à son sujet Gary W. Jenkins, « Thomas Stapleton: Loathes Calvin, Will Travel », in *From Rome to Zurich, Between Ignatius and Vermigli*, éd. *id. et al.*, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 67-83.

portée de son influence, le traité des *Controverses*. Ce qui vaut ici pour la *doctrina de Scriptura Sacra* en général vaut en particulier pour le thème de la *claritas*, qui restera entièrement rivé, pendant près de cinquante ans, à la manière bellarminienne d'aborder le « statut de la cause ». La prolifération des examens critiques, et l'apparition d'un quasi-genre littéraire, en l'espèce de l'*Anti-Bellarminus*, fournissent ici un témoignage déjà conclusif : jusqu'en 1640 au moins, la réfutation des *Disputationes* apparaissait toujours, aux yeux des polémistes protestants, comme une priorité de la controverse¹³⁹.

Parmi les réactions innombrables au traité *De verbo Dei*¹⁴⁰, la *Disputatio de sacra Scriptura* de William Whitaker se signale par son importance et sa précocité¹⁴¹. Rédigé à partir de 1587 alors que le premier tome de l'ouvrage de Bellarmin est à peine publié, la *Disputatio* paraît l'année suivante, dans un contexte confessionnel marqué, en Angleterre, par le soupçon anti-catholique, et la répression des complicités intérieures de la *Grande Armada*¹⁴². L'ouvrage annonce dans son titre une dispute « contre les Papistes, et en particulier Robert Bellarmin et Thomas Stapleton »¹⁴³. La préface complète par suite l'inventaire en mentionnant un « autre compatriote »¹⁴⁴, en la personne de William Allen, nommé cardinal en 1587, et envoyé à Reims après l'échec de l'invasion espagnole contre Elizabeth I¹⁴⁵. Si l'urgence des circonstances commande alors l'intégration polémique de Stapleton et Allen à la *Disputatio*, Whitaker ne se prive pas de noter en même temps

¹³⁹ On peut citer notamment ici, et par ordre chronologique : Samuel Huber, *Antibellarminus, hoc est, confutatio eorum quae adversus Christianam fidem pro tuenda Pontificia Religione disputavit Robertus Bellarminus*, Goslar, Vogdus, 1607 ; Conrad Vorstius, *Anti Bellarminus contractus, hoc est, compendiosum examen omnium fidei controversiarum quae hoc tempore inter evangelicos et pontificios agitantur*, Hanovre, Antonius, 1610 ; Amandus Polanus, *Collegium Anti Bellarminianum, Tribus Disputationum Privatarum Periodis absolutum, & nunc primum in lucem editum*, Bâle, Köning, 1613 ; William Ames, *Bellarminus enervatus, vel Disputationes Antibellarminianae*, Franeker, Balck, 1626 ; Johannes Crocius, *Disputationes antibellarminianae*, Brême, Fabricius, 1632 ; Georg Albrecht, *Antibellarminus Biblicus, hoc est : Controversiarum Pontificiarum solida refutatio*, Nordlingen, Praetorius, 1633.

¹⁴⁰ Sur les réfutations spécifiques de la première section du premier tome des *Disputationes*, mentionnons notamment l'ouvrage de François du Jon, *Animadversiones ad controversiam primam Christianae fidei, de Verbo Dei scripto et non scripto*, Leyde, Raphelengius, 1600.

¹⁴¹ Sur la *Disputatio*, on pourra se rapporter à Frits G. M. Broeyer, « William Whitaker 1548-1595. A Cambridge Professor on the doctrine of the Church », *Studia Historica Gandensia* 279 (1994), p. 5-20 ; et *id.*, « Traces of the Rise of Reformed Scholasticism in the Polemical Theologian William Whitaker (1548-1595) », in *Reformation and Scholasticism, op. cit.*, p. 155-180. L'importance de Whitaker dans l'élaboration de la doctrine réformée de l'Écriture a été bien relevé par David Sytsma, « Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker », in *Aquinas Among the Protestants*, éd. M. Svenson et D. Van Drunen, Hoboken/Oxford, Wiley Blackwell, 2017, p. 49-74.

¹⁴² F. G. M. Broeyer, « Traces of the Rise of Reformed Scholasticism », art. cité, p. 157-158.

¹⁴³ W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura, op. cit.*

¹⁴⁴ « Praefatio ad auditores », *ibid.*, f. B2^v.

¹⁴⁵ F. G. M. Broeyer, « Traces of the Rise of Reformed Scholasticism », art. cité, p. 158. Sur le contexte plus général du « premier » puritanisme anglais, voir en outre, Harry C. Porter, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 ; Peter Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 ; Nicholas Tyacke, « Puritanism, Arminianism and Couter-Revolution », in *The Origins of the English Civil War*, éd. C. Russell, Londres, 1978, p. 119-143.

que le « Jésuite de Rome [...] les surpasse tous par l'abondance avec laquelle il a traité cette cause »¹⁴⁶. De fait, et par-delà ses vocations nationales, le traité reste très largement centré sur la critique spécifique du traité *Des Controverses*. Par la suite, la réponse du théologien de Douai motivera la rédaction d'une réfutation spécifiée, l'*Adversus Stapletoni*, qui paraît à Cambridge en 1594¹⁴⁷. Sur la question de la clarté scripturaire, le premier mot de Whitaker restera toutefois un coup de maître : c'est dans la *Disputatio* que s'écrit, pour la première fois sans doute, ce qui peut être vu comme une formulation achevée de la doctrine orthodoxe de la *claritas Scripturae*.

L'ouvrage se divise en six questions, traitées de manière à la fois positive et critique, avec une ampleur assurément inédite. Le premier livre revient sur la controverse des livres canoniques¹⁴⁸, le second sur l'édition authentique et la valeur des traductions vernaculaires¹⁴⁹, le troisième sur l'autorité de l'Écriture¹⁵⁰, le quatrième sur la *perspicuitas Scripturae*¹⁵¹, le cinquième sur les règles de l'interprétation¹⁵², et le sixième enfin sur la « perfection des Écritures contre les traditions non écrites »¹⁵³. En 1588, clarté et suffisance de la Bible sont, comme nous l'avons vu, des questions nettement séparées, et Whitaker suit sur ce point l'ordre des matières élaboré par Bellarmin lui-même. L'ajout d'une question à part sur l'autorité de l'Écriture n'a, en revanche, aucun équivalent dans le traité *Des controverses*, et confirme l'économie interne d'une apologétique protestante qui vise ici à établir le principe formel de l'exclusivité scripturaire, avant d'en confirmer les conditions matérielles à partir des propriétés spécifiques de la clarté et de la perfection (complétude)¹⁵⁴.

La question de l'autorité scripturaire renvoie encore à l'ordre des dépendances respectives entre Écriture et Église, contre une argumentation catholique qui entendait subordonner le critère d'objet de la doctrine (le *quod – Scriptura Sacra*) à son critère d'attestation formelle (le *quo – Ecclesia*)¹⁵⁵. C'est ici Stapleton¹⁵⁶, et les controversistes de la première moitié du XVII^e siècle – notamment Eck, Cochlaeus et Pighius, puis Hosius, Canisius et Cano¹⁵⁷ – qui sont visés par

¹⁴⁶ W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, f. B2^v : « Sed omnium copiosissimae has causas Romae tractavit Robertus Bellarminus Iesuita... », W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, f. B2^v.

¹⁴⁷ William Whitaker, *Adversus Thomae Stapletoni Anglopapistae*, in *Academia Lovaniensi Theologiae Professoris Regii Defensionem Ecclesiasticae Autoritatis, quam ipse Luculentam & Accuratam Inscriptit, Tribusque Libris Digessit, Duplicatio*, Cambridge, Legatus, 1594.

¹⁴⁸ « De numero Canonorum librorum Scripturae », in W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 1-77.

¹⁴⁹ « De editione Scripturarum Authentica », *ibid.*, p. 78-196.

¹⁵⁰ « De Scripturae autoritate », *ibid.*, p. 197-264.

¹⁵¹ « De perspicuitate Scripturarum », *ibid.*, p. 264-297.

¹⁵² « De interpretatione Scripturarum », *ibid.*, p. 298-370.

¹⁵³ « De Scripturae perfectione, contra humanas Traditiones », *ibid.*, p. 371-530.

¹⁵⁴ Sur cette complémentarité, voir *infra*, §5.

¹⁵⁵ Voir W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 197-204, en particulier p. 201-202.

¹⁵⁶ Sur la réfutation spécifique de Stapleton, voir notamment le long développement des chapitres 3 à 10, *ibid.*, p. 204-242.

¹⁵⁷ Ces auteurs sont cités dans le premier chapitre « De statu quaestionis », *ibid.*, p. 197-201.

Whitaker, dans une réfutation qui résume le statut de la controverse avec l'usage de la catégorie calvinienne de l'*autopistos* : *l'Écriture renferme-t-elle en elle-même le principe d'attestation de sa propre autorité ?*¹⁵⁸ Contre la thèse d'après laquelle l'autorité de la Bible reposerait en dernier ressort sur un *publicum iudicium* de l'Église¹⁵⁹, la *Disputatio* répète alors les arguments de l'*Institution* de Calvin, articulés aux preuves objectives de la divinité de l'Écriture l'affirmation de la force du témoignage intérieur du Saint-Esprit¹⁶⁰. La nouveauté tient toutefois au refus de la distinction des points de vue *in se* et *ad nos*, qui permet à Whitaker d'accuser le scepticisme d'une position – celle de Stapleton – où le problème du principe d'attestation de la canonicité *pour nous* serait séparé de celui de son auctorialité *en soi* : « Si l'Écriture a une divine autorité avant tout jugement public de l'Église, alors elle a par elle-même une autorité canonique pour nous, et son autorité ne dépend pas de l'Église. »¹⁶¹

Dans les deux chapitres suivants – *perspicuitas* et *interpretatio* –, la *Disputatio* revient alors sur le système des questions de la première controverse sur la transparence des Écritures : celle de la clarté elle-même¹⁶², celle de l'utilité de la lecture de la Bible par les laïcs¹⁶³, celle de l'unicité ou de la pluralité du sens des textes canoniques¹⁶⁴, et celle des destinataires du *jus interpretandi*¹⁶⁵. Par-delà l'inventaire extrêmement complet des sources catholiques de la polémique (le chapitre *de perspicuitate* cite Eck, Hosius, les « Censeurs de Cologne »¹⁶⁶, Payva de Andrada, Lindanus, les « Rhemistes »¹⁶⁷, Stapleton, Coster, et du Préau¹⁶⁸), Bellarmin constitue, dans le détail de la réfutation, la cible quasiment exclusive du

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 200 : « Summa nostrae sententiae est, esse scripturam *autopiston*, id est, ex se suam omnem auctoritatem & fidem habere ; esse agnoscendam, esse recipiendam, non tantum quia Ecclesia sic statuit & iussit, sed quia a Deo prodiit... »

¹⁵⁹ Sur ce « *publicum iudicium* », voir notamment les développements du dernier chapitre de la troisième question, en particulier *ibid.*, p. 242-245.

¹⁶⁰ Le thème du témoignage intérieur du Saint-Esprit occupe une place importante dans l'argumentation de Whitaker, en particulier dans les chapitres 2 et 3 contre Stapleton : *ibid.*, p. 201-217. L'accusation d'« enthousiasme » est alors d'emblée écartée par le critère de conformité aux Écritures. « Schwenckfeldiens », « anabaptistes » et « familistes » rejettent en effet le principe même de l'autorité scripturaire : l'accusation de substituer au jugement de l'Église un simple « jugement privé » ne vaut donc que contre ceux-ci. Voir notamment, à ce sujet, *ibid.*, p. 215-216. En le dissociant nettement de l'autorité du *privatum iudicium*, Whitaker peut donc revendiquer clairement le primat du témoignage intérieur du Saint-Esprit comme principe d'attestation des textes canoniques. Dès la fin du premier chapitre, la *Disputatio* résume ainsi le statut de la controverse en notant : « Status igitur Controversiae est, Utrum credendum sit, has Scripturas, quas habemus, sacras ac Canonicas esse, tantum modo propter Ecclesiae testimonium, an potius propter internam Spiritus sancti persuasionem. », *ibid.*, p. 200-201.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 242 : « Si Scriptura divinam auctoritatem habuit ante publicum aliquod Ecclesiae iudicium, tum ex se, quo ad nos, auctoritatem Canonicam habet, & eius auctoritas ab Ecclesia non pendet. »

¹⁶² *Ibid.*, p. 264-297

¹⁶³ Notamment *ibid.*, p. 268-269.

¹⁶⁴ Notamment *ibid.*, p. 299-305.

¹⁶⁵ Voir en particulier *ibid.*, p. 305-316.

¹⁶⁶ Il s'agit de la censure de la *Confession* de Monheim : voir *supra*, chap. 4, §5.

¹⁶⁷ Il s'agit sans doute d'Allen lui-même.

¹⁶⁸ Tous ces auteurs sont cités dans le premier chapitre de la quatrième question, « De statu quaestionis », in W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura, op. cit.*, p. 264-269.

théologien de Cambridge¹⁶⁹. Les apports essentiels de Whitaker peuvent être ici résumés en trois grands points, qui touchent au rôle que joue dans la démonstration la figure de Luther, à la superposition de la distinction de la clarté externe et de la clarté interne à celle de la foi historique et de la foi salvifique, et à l'insistance sur les *motifs* de l'obscurité de l'Écriture.

3.1. Défendre luther : dissocier la clarté et la simplicité scripturaires

Si la *Disputatio* ordonnait la question de l'autorité de l'Écriture aux arguments et au vocabulaire de l'*Institution* de Calvin, c'est en revanche sous la tutelle de Luther que se déploie ici la série des arguments sur la *claritas Scripturae*¹⁷⁰. On pourra trouver à méditer sur ce partage thématique des héritages : de fait, dans la *Disputatio* de Whitaker, comme dans beaucoup d'écrits de la première orthodoxie protestante, l'intensification de l'érudition touchant à l'histoire de la controverse confessionnelle participe aussi à des effets de sanctification des figures fondatrices, qui contribuent à figer durablement l'état de la polémique. Cette sanctification est d'autant plus significative qu'elle ne sert pas de mobile immédiatement doctrinal. Ici, les *usages de Luther* ne se limitent pas en effet à une reprise tacite des grandes distinctions conceptuelles (*claritas interna/claritas externa, claritas rerum/claritas verborum*) ou des grands arguments des écrits luthériens : elle articule aussi une longue et explicite apologie où la volonté de rétablir la vérité de Luther contre les attaques de Bellarmin apparaît parfois comme une finalité en soi, au-delà des enjeux plus directement argumentatifs de la dispute¹⁷¹. Dans la *Disputatio*, la défense de la *claritas* semble ainsi se confondre avec la défense de Luther lui-même, dont les énoncés tirés de l'*Assertio* et du *De Servo Arbitrio* sont soumis à une exégèse minutieuse¹⁷², comparable par sa finesse et son détail, à celle des références patristiques et scripturaires. Dès 1588, et chez un auteur appartenant pourtant à la tradition réformée, la preuve *ex Luthero* trouve donc sa place, à côté des références bibliques et des témoignages des Pères, au cœur de l'argumentation sur la clarté des Écritures.

En construisant un argument d'autorité, cette défense de Luther est évidemment stratégique. Repartant d'un commentaire des textes de 1520-1525, il

¹⁶⁹ Non seulement pour la formulation du statut de la controverse, mais surtout pour la longue réfutation suivie des développements correspondants dans les *Disputationes* : voir notamment *ibid.*, p. 269-297.

¹⁷⁰ Non seulement dans le chapitre introductif – « De statu quaestionis », *ibid.*, p. 264-269 – mais aussi dans le chapitre conclusif, où Whitaker reconnaît que 9 des 12 arguments *pro claritate* retenus proviennent de Luther ou Brenz : « Utemur autem hoc loco illis ipsis argumentis, quibus Lutherus & Brentius olim contra veteres Papistas usi sunt, & quibus Iesuita hic noster respondere conatur. », *ibid.*, p. 281.

¹⁷¹ Notamment *ibid.*, p. 266-268.

¹⁷² Voir en particulier, *ibid.*, p. 267, sur la distinction *claritas interna/claritas externa* et *claritas rerum/claritas verborum*.

s'agit d'abord, pour Whitaker, de montrer combien Bellarmin a manqué le statut de la cause disputée :

Le jésuite Bellarmin affirme que beaucoup de choses dans les Écritures sont obscures, ce que nous concédons. Mais quand il détermine que le statut de la question est de savoir si l'Écriture est si manifeste par elle-même qu'elle peut suffire, sans aucune interprétation, à terminer et trancher par elle-même toutes les controverses de la foi, il lutte sans adversaire : c'est un fait qu'il ne nous aura certainement pas comme adversaires sur ce point¹⁷³

Pour l'essentiel, le refus du résumé bellarminien des enjeux de la dispute renvoie à cette clause du *sine interpretatio*, et de l'identification qu'elle charrie entre *simplicitas et perspicuitas Scripturae*. Sur ce point, Whitaker n'est évidemment pas un précurseur : la dissociation des questions de la clarté de l'Écriture et de la facilité de son interprétation est, comme nous l'avons vu, un lieu commun de l'apologétique protestante depuis au moins 1525¹⁷⁴. Dès l'entame de la quatrième question, la *Disputatio* confessait ainsi : « nous n'avons jamais dit en effet que tout dans l'Écriture est facile, transparent et dégagé ; qu'il n'y a rien d'obscur, rien de difficile à comprendre ; mais nous confessons ouvertement qu'il y a beaucoup de passages obscurs et difficiles dans l'Écriture. »¹⁷⁵

Cet aveu permet de lever les objections fondées sur l'opposition apparente entre les revendications de l'évidence de la Bible et la pratique des commentaires : la reconnaissance de la clarté *constitutive* des Écritures n'enlève rien à la nécessité des clarifications de détail. Elle permet surtout de réintroduire la distinction de la *claritas verborum* et de la *claritas rerum*, que Whitaker, contrairement à Bellarmin, renvoie à Luther lui-même, et non plus à Brenz¹⁷⁶. Sur ce point, la *Disputatio* part encore de la lettre du traité *Du serf arbitre*, pour dissocier les problèmes de la clarté grammaticale et de la clarté doctrinale, autour du partage des articles de foi fondamentaux et *des adiaphora*¹⁷⁷. L'affirmation de la clarté *globale* de la doctrine scripturaire permet alors à Whitaker de reformuler, contre Bellarmin, le véritable *status causae* de la controverse, articulé en deux questions distinctes :

Le statut de la question, par conséquent, n'est pas celui que les papistes veulent voir, mais nos axiomes sont ceux-ci : *Premièrement*, que l'Écriture est suffisamment claire pour être lue par le peuple et les incultes avec un certain fruit et une certaine utilité. *Deuxièmement*, que toutes les choses nécessaires au salut sont exposées dans les Écritures par des paroles évidentes. Cependant,

¹⁷³ *Ibid.*, p. 266 : « Iesuita Bellarminus affirmat multa esse in Scripturis obscura, quod & nos concedimus. Cum autem hunc statuit esse quaestionis status, Utrum Scriptura per se ita aperta sit, ut sine interpretatione sufficiat ex se ad omnes Controversias fidei terminandas ac dirimendas, pugnat sine adversario : nos enim certe hac in re adversarios non habet. »

¹⁷⁴ Voir *supra*, notamment chap. 2.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 264-265 : « Nos enim nunquam diximus, omnia esse in Scriptura facilia, perspicua, & expedita, nihil esse obscurum, nihil intellectu difficile ; sed multa loca Scripturae obscura ac difficilia esse, aperte confitemur... »

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 266-268.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 266 : « Nam etsi in verbis multa obscura sint locisque multis, tamen omnes articuli fidei sunt manifesti. »

nous concédons qu'il y a beaucoup de passages obscurs, et que les Écritures requièrent une explication ; c'est pourquoi, sur ce point, les ministres de Dieu doivent être écoutés quand ils exposent la Parole de Dieu, et les hommes les mieux versés dans l'Écriture doivent être consultés.¹⁷⁸

Tant pour justifier l'utilité des lectures laïques de la Bible que pour défendre la clarté d'ensemble des Écritures, Whitaker recourt donc à la notion luthérienne de l'abréviation scripturaire, processus d'auto-contraction par lequel la doctrine de la Parole de Dieu fait somme dans ses articles fondamentaux. Soixante-dix ans après Luther, cette abréviation déborde toutefois l'initiale réduction *ad legem ac Evangelium*, pour intégrer les éléments détaillés d'une doctrine déjà largement enrichie. Un peu plus loin, la *Disputatio* spécifie ainsi le contenu de la *summa* en l'identifiant aux différents moments du catéchisme : « les préceptes du Décalogue, le Credo, l'Oraison dominicale et les sacrements ont des témoignages clairs dans les Écritures. »¹⁷⁹ Certes, Whitaker n'échappe par là à la tentation de forcer un peu le consensus des Églises protestantes, suivant une ligne de crête où l'affirmation de la clarté devait s'accommoder tant bien que mal de l'inflation des articles disputés. De ce point de vue, et malgré toutes ses précautions, la « luthéranisation » assumée de la doctrine de la *claritas* pousse parfois le théologien de Cambridge à supposer tacitement une simplicité par ailleurs écartée dans des déclarations plus explicites. En cela, Whitaker retrouve lui aussi un subterfuge bien luthérien : celui de l'essentielle *malveillance* des adversaires de polémique, dont il accuse la perversion ou la mauvaise curiosité¹⁸⁰. De Luther à la première orthodoxie, l'obscurité des Écritures demeure de ce point de vue un fait essentiellement subjectif : il s'enracine dans le péché lui-même comme refus obstiné de la vérité, blasphème contre le Saint-Esprit¹⁸¹.

3.2. Clarté des mots, clarté des choses. Clarté interne, clarté externe

Si la défense de la clarté des Écritures s'arrime ici à une reprise des deux grandes scansions du *De servo arbitrio*, l'argumentation luthérienne subit aussi un certain nombre de transferts et de déplacements moins directement perceptibles. Le

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 269 : « Non est ergo ille quaestionis status, quem Papistae videri volunt, sed haec nostra axiomata sunt : *Primum*, Scripturas ita esse apertas, ut a populo, atque ab indoctis, cum fructu aliquo ac utilitate legi possint. *Secundum*, Omnia, quae sunt ad salutem necessaria, apertis verbis in Scripturis proponi. Interim concedimus multa loca obscura esse, & Scripturas egere explicatione, & ob hanc causam ministros Dei audiendos esse, cum verbum Dei explicant, & Scripturae peritissimos esse consulendos. »

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 288 : « Summa Scripturae totius, quae consistit in praeceptis Decalogi, Symbolo, oratione Dominica, & Sacramentis, aperta testimonia habet in Scripturis : ergo clara est Scriptura. »

¹⁸⁰ *Ibid.* : « Non ergo statim obscura sunt, de quibus multae sunt Controversiae : quia ex ingenij humani pervertitate, ac curiositate potius, quam ex rerum obscuritate, ista tam multiplices Controversiae nascuntur. »

¹⁸¹ Sur les mutations que subit ce thème du blasphème contre le Saint-Esprit au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècles, voir Jacques Le Brun, *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004, p. 375-378.

premier d'entre eux tient à la superposition, et même à la quasi-identification, des deux distinctions du traité de 1525¹⁸². Loin de former un ordre de démonstration parallèle, l'opposition de la *claritas interna* et de la *claritas externa* vient en effet se greffer, dans la *Disputatio*, à l'opposition des mots et des choses pour en préciser la fonction et en étendre la portée : la clarté externe est la condition de l'intelligence des mots, c'est-à-dire des difficultés linguistiques de la Bible, la clarté interne celle de la compréhension des choses, c'est-à-dire des articles de foi de la doctrine chrétienne¹⁸³. À ces deux modalités de la connaissance biblique renvoient du même coup deux instruments distincts : arts du discours, d'une part, et Esprit Saint de l'autre. Comme grammaire et comme Saint-Esprit, l'extériorité et l'intériorité de la *claritas* en viennent alors à définir les deux opérations, intrinsèque et extrinsèque,¹⁸⁴ de la science de l'Écriture : la clarté externe *est* la clarté même des mots comme application patiente des règles universelles de la méthode du discours, la clarté interne *est* la clarté salutaire des articles de la foi relevés dans leur intelligence par l'opération intérieure du Saint-Esprit¹⁸⁵.

La reconfiguration marque assurément un tournant conceptuel. Avec elle, Whitaker formalise, pour la première fois sans doute, la séparation tranchée des deux grands problèmes de la clarté biblique : celui, exégétique, des règles de la connaissance linguistique du vrai sens de l'Écriture et celui, théologique, des conditions de l'intelligence *salvifique* de la doctrine céleste. Dans l'économie de l'argumentation de la *Disputatio*, la distinction des mots et des choses est alors superposée à deux nouveaux couples d'opposition, qui tout à la fois la complète et l'introduit : opposition de la philosophie et de la théologie d'une part, mais aussi, d'autre part, opposition de la foi historique et de la foi salvifique. L'extrait où s'écrit cette triple superposition mérite un arrêt prolongé :

Il y a assurément une différence entre la théologie et la philosophie, puisque seule la lumière extérieure de la nature est requise pour apprendre les arts de la philosophie, alors que pour comprendre correctement la théologie, l'action de la lumière intérieure du Saint-Esprit est nécessaire, les choses de la foi n'étant pas sujettes à l'enseignement de la simple raison humaine. Nous pouvons, d'une certaine manière, reconnaître les dogmes de l'Écriture, et conserver une foi historique par le ministère de la Parole, de telle sorte que nous connaissions tous les articles de la foi et les jugions vrai, tout cela sans la lumière intérieure de l'Esprit, comme le font de nombreux hommes impies et démons. Mais nous ne pouvons pas avoir une *plerosophia*, c'est-à-dire un savoir certain, solide et salvifique sans que le Saint-Esprit n'illumine intérieurement nos esprits. Et c'est cette clarté intérieure qui découle directement du Saint-Esprit, les autres arts ne servant notre but que pour une

¹⁸² Dès le premier chapitre « De statu quaestionis », W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 264-269.

¹⁸³ Voir notamment, *ibid.*, p. 268-268.

¹⁸⁴ On notera le remarquable effet de chiasme, qui remonte pour le coup à Luther lui-même : où la *claritas interna* renvoie à l'opération précisément *extrinsèque* de l'illumination de l'Esprit, et la *claritas externa* à l'opération intrinsèque de la raison humaine.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 268.

compréhension extérieure ; mais cela n'est d'aucun profit sans une compréhension intérieure¹⁸⁶.

Loin d'être considérées dans l'abstraction d'une réflexion sur les frontières propres des disciplines, la philosophie et la théologie définissent ici les deux grands moments de l'interprétation de la Bible. Comme grammaire et dialectique, mais aussi comme rhétorique pastorale, les *artes disserendi* servent le moment technique de l'exégèse : la philosophie désigne ici les arts du discours en tant qu'ils permettent de dégager l'accès au sens extérieur des Écritures. Comme connaissance « certaine et solide » des articles de la foi, la théologie vise au contraire l'intelligence salvifique de ces vérités : par l'illumination intérieure du *Spiritus sanctus*, le salut est non seulement son *objet* mais aussi sa *visée* et son *action*. À la *plerosophia* de la connaissance salutaire s'oppose alors la simple compréhension grammaticale du sens : auditeurs profanes ou exégètes confirmés peuvent bien connaître extérieurement ou historiquement les articles de la *doctrina coelestis*, cette connaissance ne dit toujours que l'intelligence des mots, jamais l'illumination de la chose. Répondant à l'objection de Bellarmin sur l'obscurité fondamentale des articles de la Trinité ou de l'Incarnation¹⁸⁷, Whitaker oppose ainsi à la sémantique duelle du *De Controversiis* un troisième étage de signification : celui du *sens* lui-même, qui vient s'intercaler ici entre les mots et les choses pour définir l'opposition de la foi historique et de la connaissance salutaire¹⁸⁸. Par la lumière extérieure des arts de la raison commune, les articles fondamentaux de la foi sont *clairement* découverts dans la prédication comme *vrai sens* des textes canoniques ; par la lumière intérieure du Saint-Esprit, ils sont clairement compris et reconnus comme choses sacrées et vérité salutaire. Si un auditeur attentif ou un lecteur rigoureux peuvent donc bien connaître le vrai sens des lettres sacrées, ils ne pourront jamais, sans l'Esprit, en percevoir la chose même : la vérité de la foi comme efficacité de leur salut.

En plus de recomposer le rapport de l'exégèse et de la prédication autour d'une compréhension renouvelée du *fides ex auditu*¹⁸⁹, Whitaker résout la vieille

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 268-269 : « Et haec certe differentia est inter Theologiam & Philosophiam, quandoquidem ad artes Philosophicas perdiscendas, externum tantum naturae lumen requiritur. Sed ut Theologiam recte teneamus, opus est interno lumine Spiritus sancti, quia quae fidei sunt, sub rationis humanae disciplinam minime cadunt. Possumus aliquo modo cognita habere dogmata Scripturarum, fidemque historicam tenere per verbi ministerium, ita ut articulos omnes fidei cognoscamus, ac veros esse iudicemus, idque sine interno lumine Spiritus, ut multi impij homines & daemones faciunt ; at *plerosophian*, hoc est, certam, solidam, salutaremque scientiam habere non possumus, sine Spiritu sancto intus nostras mentes illuminante. Atque haec interna claritas est, quae tota a Spiritu sancto fluxit. Artes reliquae prosunt externe tantum intellectae, haec vero non, nisi interne intellecta, quicquam iuvat. »

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 277-278.

¹⁸⁸ Le terme « foi historique » remonte aux premiers *Loci communes* de Philippe Melancthon (1521) : *op. cit.*, p. 232 (6, 61). Voir à ce sujet, dans un contexte anglais : David W. Baker, « The Historical Faith of William Tyndale: Non-Salvific Reading of Scripture at the Outset of the English Reformation, *Renaissance Quarterly* 62/3 (2009), p. 661-692. On se rapportera en particulier aux références mentionnées en note 8, p. 663.

¹⁸⁹ Voir aussi, dans un contexte plus tardif, *infra*, chap. 11, §1.3 et §5.

question des limites de la *déductibilité* de la doctrine dans l'art d'interpréter¹⁹⁰. La conséquence en est une subtile amplification de la doctrine de la *claritas*, qui réaffirme tout ensemble les deux dimensions de la clarté de l'Écriture, au point exact où la distinction de l'évidence des mots et de l'évidence des choses aurait dû servir à en nuancer la portée. Sur le supposé virage intellectualiste de l'orthodoxie protestante, on en déduira une conclusion : déterminée comme *plerosophia* de la doctrine chrétienne, la théologie se confond, dans la *Disputatio*, avec l'action même de la lumière intérieure de la grâce. Loin de caractériser une gradation des modes ou des matières de la connaissance¹⁹¹, la subordination de la philosophie à la théologie s'opère alors suivant l'exacte scansion de la foi historique et de la foi salvifique, comme opposition de la connaissance extérieure des choses sacrées et de l'assimilation salutaire de leur vérité éternelle. La théologie en vient du même coup à désigner l'opérateur du passage du *vrai sens* au *sens vrai* : de la clarté externe des auditeurs à la clarté interne des élus. La chose doit être dite dans toutes ses implications : le moment Whitaker est le moment où la théologie se voit expulsée de la rationalité commune des arts et des sciences pour se redéfinir toute entière dans l'action surnaturelle de l'illumination de l'Esprit. Pouvait-on désavouer plus clairement toute tendance « rationaliste » ?

3.3. L'intention de Dieu et les causes de l'obscurité

Avec la distinction de la foi historique et de la foi salvifique, la *Disputatio* a donc fait le pari de s'opposer point par point à la démonstration de Bellarmin. Dans le troisième chapitre de la *quaestio de perspicuitate*¹⁹², Whitaker réfute ainsi les arguments du traité *Des controverses* sur l'obscurité des mots, en reprenant, un par un, les éléments de la typologie des difficultés empruntée à Augustin¹⁹³. Si l'auditeur du bon ministre de la Parole peut bien, en effet, connaître historiquement la vérité salutaire, c'est d'abord parce que le pasteur, comme interprète qualifié, peut lever avec une exégèse patiente les apparentes contradictions du texte¹⁹⁴. Ni la contrariété de l'Ancien et du Nouveau Testament, ni la difficulté de l'hébreu et ses expressions figuratives, ni les mutilations du texte ou l'apparente anarchie de l'ordre du discours paulinien n'entament de ce point de vue l'intelligibilité essentielle des lettres sacrées¹⁹⁵. Ici encore, cette intelligibilité d'ensemble est soigneusement distinguée des difficultés partielles, dont Whitaker ne se prive pas

¹⁹⁰ Cf. les développements correspondants chez Hyperius et Flacius, *supra*, chap. 5, §5 et 6.

¹⁹¹ Cf. la discussion autour de la difficulté supposée de la métaphysique, W. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 277-278.

¹⁹² « In quo Papistarum argumenta diluuntur », *ibid.*, p. 270-281.

¹⁹³ Voir en particulier, *ibid.*, p. 278-280.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 279.

de signaler qu'elles relèvent aussi pour une part de l'usage, par les « papistes », d'une édition erronée...¹⁹⁶

Mais la *Disputatio* va plus loin, en consacrant aussi un chapitre entier aux motifs de ces difficultés¹⁹⁷. La divinité de l'Écriture et la perfection de son auteur interdisent en effet de penser que les obscurités du texte puissent être sans cause. Après le *De Doctrina christiana*, Whitaker rappelle ainsi combien l'opacité de la lettre peut stimuler notre curiosité et « exciter notre diligence » dans la lecture de la Bible¹⁹⁸. Le thème de cette difficulté vertueuse est alors décliné en une dizaine de motifs, où s'entremêlent la cause de la théologie et le souci de la piété : l'obscurité pourra ainsi nous incliner à la prière en marquant la nécessité d'une assistance de l'intelligence par le Saint-Esprit¹⁹⁹, prévenir la perte d'intérêt qui suivrait d'une intelligibilité trop lisse et trop immédiate de la lettre²⁰⁰, renforcer notre estime des choses sacrées en exaltant la *profunditas* de leur expression²⁰¹, accentuer notre sentiment de la majesté des mystères divins en manifestant l'inanité de la raison humaine²⁰², rabaisser notre orgueil pour contraindre l'interprète à l'humilité dans les choses de la foi²⁰³, nous détourner des biens de ce monde pour consacrer nos loisirs à la recherche de la vérité salutaire²⁰⁴, rendre enfin nécessaire l'existence d'une hiérarchie doctorale dans l'Église, au moins autour de l'institution du rapport maître/disciple²⁰⁵.

Ce long inventaire justifie la pureté de l'intention de Dieu, relançant un argument traditionnel de l'apologétique protestante, dont Whitaker s'attribue pourtant l'invention dans le chapitre conclusif²⁰⁶ :

Si les Écritures sont si obscures et difficiles à comprendre qu'elles ne peuvent être lues avec fruit par le peuple, on doit en conclure, soit que le Saint-Esprit ne pouvait pas écrire plus clairement, soit qu'il ne voulait pas. Personne ne peut affirmer qu'il ne pouvait pas ; et qu'il ne voulait pas est contradictoire avec la finalité des Écritures, car Dieu a voulu qu'elles fussent écrites et

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ « Caput secundum, quare Deus voluit multa esse in Scripturis obscura », *ibid.*, p. 269-270.

¹⁹⁸ *Ibid.*, cf. aussi *ibid.*, p. 279.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 269 : « *Prima* : Voluit Deus nos esse in precibus assiduos, ideoque multis obscuritatibus Scripturas passim aspersit, ut Dei auxilium in illis interpretandis & in vero illarum sensu nobis aperiendo peteremus. »

²⁰⁰ Voir les *secunda* et *tertia rationes*, *ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 269-270 : « *Quarta* : Voluit Deus veritatem istam tam sublimem, tam coelestem, tanto labore quaesitam & inventam, pluris a nobis aestimari.... »

²⁰² *Ibid.* et *sexta ratio*.

²⁰³ *Ibid.*, p. 270 : « *Quinta* : Voluit Deus nostram arrogantiam ac superbiam hoc modo domare, & nostram incitiam coarguere. »

²⁰⁴ *Ibid.* : « *Septima* : Voluit Deus animos nostros a studijs rerum externarum ac quotidianis occupationibus avocare, & ad studium Scripturarum traducere. »

²⁰⁵ *Ibid.* : « *Nona* : Voluit Deus in Ecclesia sua alios doctores esse, alios discipulos ; alios peritiores qui docerent, alios imperitiores qui discerent : ut Scripturis sacris, & ministerio divinitus instituto, suos honos conservetur. »

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 290 : « Haec Lutheri ac Brentij argumenta sunt. Iam nostra tria argumenta adiungemus. »

transcrites dans les lettres pour que nous puissions apprendre ce qui est écrit, et en tirer une connaissance de sa volonté.²⁰⁷

La clarté de l'Écriture se déduit donc, en dernier ressort, de l'intention divine quant à la finalité du format scripturaire. Après Lindanus et Chemnitz, Whitaker reprend à son compte la question de la destination – populaire et universelle ou locale et circonstancielle – de la rédaction des textes canoniques. La réaffirmation de l'universalité du droit de lecture se nourrit alors d'une attention renforcée aux motivations et aux vocations de l'écriture comme acte divin. On voit poindre ici toute l'importance que revêtira, dans l'orthodoxie, le *locus de necessitate Scripturae*²⁰⁸.

4. *Les sources positives : le De sacra scriptura tractatus de Girolamo Zanchi (1593)*

Dans le chemin qui conduit à la formalisation de la doctrine orthodoxe de l'Écriture, le *De sacra scriptura tractatus* de Girolamo Zanchi (1593) assume un rôle de premier rang : d'abord parce qu'il traite avec une ampleur jusqu'alors inégalée les questions touchant aux propriétés de la Parole de Dieu écrite, mais surtout parce qu'il s'inscrit dans un contexte d'enseignement académique, qui contribue à conférer une forme de systématisme doctrinale aux questions de controverse. Par contraste avec la *Disputatio* de Whitaker, l'effort de formalisation des questions traitées transcende ainsi largement les seuls enjeux de la polémique anti-catholique : chaque *quaestio* est subdivisée en plusieurs propositions, explicitées ensuite selon le modèle de l'analyse dialectique, pour aboutir finalement à une élaboration de la doctrine de l'Écriture infiniment plus riche que celle exposée quelques années plus tôt, à titre d'abrégé, dans la *Foi de la religion chrétienne*²⁰⁹. Si, de ce point de vue, le *Tractatus* ne constitue pas formellement la première partie d'un traité des lieux communs, il n'en demeure pas moins l'un des tous premiers exposés d'une doctrine systématique de l'Écriture, telle que celle-ci ouvrira ensuite tous les grands manuels de l'enseignement de la théologie dans la scolastique réformée.

Presqu'à la même époque, dans le monde luthérien, Aegidius Hunnius publie un *Tractatus de sacrosancta maiestate, autoritate, fide ac certitudine sacrae*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 291 : « Si Scripturae tam obscurae ac difficiles sint ad intelligendum, ut cum fructu a populo legi non possint ; tum id factum est, vel quia non potuit Spiritus sanctus apertius scribere, vel quia noluit. Non potuisse, nemo dicet ; noluisse vero, pugnat cum fine scribendi : quia in hunc finem scribi voluit Deus, & literis mandari, ut nos ea disceremus quae scripta sunt, & eius voluntatem inde cognosceremus... »

²⁰⁸ Voir à ce sujet, *infra*, §5.

²⁰⁹ Sur le parcours de Zanchi et le *De religione christiana fides*, voir *supra*, chap. 4, §6.

Scripturae (1590) qui assume une fonction de systématisation comparable²¹⁰. En référant l'ensemble des questions de l'Écriture à la démonstration globale de sa « majesté » et de sa « certitude », Hunnius contribue aussi à donner à la *doctrina de scriptura sacra* sa forme définitive, comme « système » de la démonstration du premier principe de la théologie. Toutefois, l'ouvrage d'Hunnius demeure *formellement* moins systématisé que le traité contemporain de Zanchi : par la forme de ses démonstrations, l'emprunt aux méthodes de la dialectique est, sinon moins présent, en tout cas moins *exhibé* que chez le théologien de Heidelberg. En outre, la liste des « arguments » recensés entremêle ici indifféremment des *arguments* au sens strict (celui, par exemple, de la conservation de la Parole de Dieu écrite tout au long de l'histoire humaine²¹¹) et des entrées globales dans le système du *principium cognoscendi theologiae* (des *loci theologici* : perfection, clarté etc.²¹²). À ce titre, le traité illustre de manière peut-être moins exemplaire cette transition progressive vers la forme que prendra la doctrine de l'Écriture dans les sommes des orthodoxies réformées et luthériennes du début du XVII^e siècle. Il est vrai que cette observation tient aussi au choix même de la matière traitée : si le *Tractatus* d'Hunnius paraît offrir un parcours complet dans la doctrine de l'Écriture, sa tâche première est de traiter de la question de la *majesté* au sens étroit, c'est-à-dire le lieu de l'*auctoritas Scripturae*. Pour souligner encore l'évidence des emprunts interconfessionnels, cette fois de la théologie réformée vers la théologie luthérienne, il convient de remarquer à cet égard qu'Hunnius emploie de manière explicite la catégorie calvinienne du *testimonium internum spiritus* dans son cinquième argument pour la « certitude » de la Parole de Dieu écrite²¹³.

4.1. Déduction dialectique des questions de la doctrine

On s'arrêtera donc ici sur le *Tractatus* de Zanchi. Publié à titre posthume à Neustadt en 1593, dans la ville du *Casimirianum* où Zanchi enseignait pendant la période d'exil forcé de la faculté de théologie réformée de Heidelberg, le traité s'ouvre sur une « petite préface », qui propose une importante problématisation du statut de la doctrine de l'Écriture au sein de la *scientia sacra*²¹⁴. À cet égard, Zanchi refuse d'entériner nettement l'opposition traditionnelle de l'ordre de la connaissance et de l'ordre de l'être, et opte plutôt pour une définition régressive, en notant que si la théologie est la science qui prend Dieu pour objet, celui-ci ne se connaît en même

²¹⁰ Aegidius Hunnius, *Tractatus de sacrosancta maiestate, autoritate, fide ac certitudine sacrae Scripturae Propheticae & apostolicae, veteris & novi testamenti*, Francfort, Spies, 1590. Sur le traité, voir notamment M. Matthias, *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Aegidius Hunnius (1550-1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*, op. cit.

²¹¹ Voir notamment la longue séquence des arguments 12 à 19, A. Hunnius, *Tractatus de maiestate Scripturae*, op. cit., p. 37-154.

²¹² Sur la *perfectio Scripturae*, voir notamment *ibid.*, p. 35-37.

²¹³ « ARGUMENTUM QUINTUM ab ipsius Spiritus sancti testimonio interno », *ibid.*, p. 16-31.

²¹⁴ « Praefatiuncula in locos communes : cur priori loco de sacris Scripturis agendum sit : et qua methodus servanda », G. Zanchi, *De sacra scriptura tractatus*, op. cit., p. 47

temps que dans la révélation de sa Parole²¹⁵, Parole elle-même faite écriture depuis la révélation du Sinaï²¹⁶. À ce titre, le *Verbum Dei scriptum* est autant l'objet ou le principe matériel de la théologie – *principium essendi* ou *subjectum* – que son principe cognitif – *principium cognoscendi*²¹⁷. Cette Parole de Dieu écrite se confond avec la somme des livres canoniques dont la liste est discutée plus loin²¹⁸, et se définit d'emblée du point de vue de sa finalité comme support de la conservation du trésor de la foi²¹⁹. De ce point de vue, le traité de Zanchi constitue l'une des premières sources de la doctrine formalisée de l'inspiration verbale dans l'orthodoxie réformée²²⁰.

La *praefatiuncula* contient également un important exposé de méthode, qui témoigne de l'intégration précoce de la dialectique ramiste à l'enseignement de la théologie au Palatinat, à la fin du XVII^e siècle. Zanchi distingue à ce titre une voie « compositive » ou « synthétique », dont la tâche tient d'abord à la « collation » et à la « transmission » des lieux communs, et une voie « analytique » ou « résolutive » qui s'attache à l'« explication » de ces lieux, au sens d'un déploiement interne de leur contenu conceptuel²²¹. Dans l'usage, la distinction des méthodes ne renvoie pas ici à un ordre chronologique strict : méthodes synthétique et analytique se combinent en fait selon un mouvement d'aller-retour, où l'approche si l'on peut dire extractive et créatrice de la synthèse alterne constamment avec l'approche explicative et résolutive de l'analyse. Au principe de cette distinction des deux voies, la *praefatiuncula* juxtapose ainsi un exposé de méthode fondé aussi sur l'ordre des règles de l'exposé dialectique des lieux communs²²². Après avoir découvert synthétiquement ces lieux, et après avoir identifié leur source avec un passage scripturaire qui résume le *status quaestionis*, le théologien devra d'abord exposer analytiquement leur « contexte », en expliquant notamment l'intention

²¹⁵ *Ibid.* : « Tractaturo enim locos Theologicos, principio & ante omnia tractandus est locus de Scripturis sanctis : quod sine iis tractari explicative nullus alius possit. Sunt enim Scripturae sanctae fundamentum totius Theologiae, super quod totum corpus Christianae doctrinae fundatum & extractum est : imo e Scripturis totum est collectum atque compactum. Quid enim est Theologiae, nisi doctrina de Deo, ex verbo Dei desumpta ? »

²¹⁶ *Ibid.*, p. 171-185.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 47-48 : « Merito igitur & nos locum de Scripturis sanctis ante alios omnes tractandum suscepimus. Sunt, & quidem plerique omnes, qui inchoent suos locos, a loco de Deo : quod cognitio Dei, prima ac praecipua pars sit totius Christianae sapientiae, quam Theologiam vocamus : Et sicut ipse est primus ante omnia, sic ante omnia ab eo esse incipiendum. Sed nec Deus ipse, vere et saltariter cognosci a nobis potest sine Scripturis, quae sunt ipsius sermo, Joh. I. *Deum nemo vidit unquam : Felius qui est in sinu Patris, ille nobis enaravit.* Vera igitur docendi Theologiam, communesque Theologiae locos tradendi ratio postulat, ut a loco de Scripturis sanctis faciamus atque ducamus. »

²¹⁸ *Ibid.*, p. 64-80.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 51-53.

²²⁰ *Ibid.*, p. 160-171.

²²¹ *Ibid.*, p. 48-49 : « Primum, Duae sunt praecipuae docendi rationes seu methodi : *sumtetikè*, *kai analutikè*, hoc est, compositiva, & resolutive. Cpositiva utimur proprie in locis communibus colligendis & tradendis : Resolutiva in Scripturis explicandis. »

²²² *Ibid.*, p. 48-52

principale de l'auteur (*scopus auctoris*) dans le passage retenu²²³. Cette analyse du « contexte » – qui paraît parfois se confondre avec la référence scripturaire elle-même – doit permettre par suite au théologien de formuler « *perspicue atque distincte* » la série des questions qui circonscrivent le champ des thèmes et des problèmes associées au lieu commun traité²²⁴. La formulation de ces questions procède d'un effort de « rassemblement » et de « collection » qui ressortit ici à une activité de synthèse²²⁵. Enfin, dans un troisième temps, le traitement séparé de ces questions opérera suivant les modes ordinaires de l'analyse dialectique²²⁶. Zanchi distingue alors six nouvelles étapes : exposé des questions séparément²²⁷, présentation des propositions des adversaires « papistes ou hérétiques »²²⁸, formulation « brève et certaine » de la proposition « orthodoxe »²²⁹, explication de celle-ci²³⁰, confirmation par des preuves tirées des Écritures, des Pères, des conciles, et « si nécessaire des Scolastiques, là où ils ont bien écrit »²³¹, et enfin réfutation des arguments adverses²³².

En plus d'offrir une description extrêmement précise de la méthode de la première orthodoxie, en marquant notamment son ancrage dans une forme d'analyse empruntée à la dialectique melanchthonienne et ramiste, cette *praefatiuncula* est importante en cela qu'elle témoigne de la double volonté de fonder dans l'Écriture l'étude des lieux de la théologie et en même temps de mettre en scène si l'on peut dire la *nécessité interne* de la déduction des questions retenues²³³. À aucun moment, Zanchi ne paraît ainsi disposé à reconnaître le caractère seulement méthodologique et contingent, ni *a fortiori* arbitraire, du choix des propositions ou des questions choisies : celles-ci doivent suivre de la nécessité de l'analyse du lieu commun, des difficultés que pose l'exégèse de la péricope-source, et des thèmes et des problèmes que cette péricope permet d'extraire, que ce soit par ses circonstances discursives, par ses énoncés explicites, ou encore par ses

²²³ *Ibid.*, p. 48 : « Accipiemus praecipuum aliquem Sacrae Scripturae contextum, qui copiosorem illius loci, quem tractandum suscepimus, contineat doctrinam : illumque contextum methodo *analutikè* explicabimus. »

²²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²²⁵ *Ibid.*, p. 48 : « Deinde, quot & quanam questiones ad eum locum pertinentes, ex illo contextu colligi possint, indicabimus. »

²²⁶ *Ibid.* : « Tum demum ad singulas Dialectice tractandas, accedemus. Quod si non omnes, quae ad illum communem locum pertinent quaestiones, in eo Scripturae contineantur contextu : non eas tamen negligemus. »

²²⁷ *Ibid.*, p. 49 : « 1. Proponam quaestiones singulas seorsim perspicue atque distincte. »

²²⁸ *Ibid.*, p. 49-50 : « 2. Deinde, quid de illa sentiant adversarij, sive Pontificij, sive alij haeretici, sive quocunque appellentur nomine adversarij, bona fide referam... »

²²⁹ *Ibid.*, p. 50 : « 3. Tertio loco adferam sententiam Orthodoxam, eamque certis et brevibus distinctam propositionibus. »

²³⁰ *Ibid.* : « 4. Quarto, Propositioni cuique subiiciam eius explicationem, si opus fuerit. »

²³¹ *Ibid.* : « 5. Deinde, confirmationem e Scripturis adde etiam, si operae pretium fuerit, Patrum & Conciliorum ; imo etiam, si fuerit necesse, Scholasticorum, ubi bene scripserunt. »

²³² *Ibid.* : « 6. Ad extremum referam adversariorum argumenta praecipua ; & ea refutabo, ostensis paralogismis. »

²³³ Le point est particulièrement patent, dans le cas de l'Écriture, directement à la suite : *ibid.*, p. 52-61.

silences et ses omissions²³⁴. Cette insistance sur la nécessité interne des questions traitées confère d'emblée une forme de canonicité à l'articulation formelle de l'enseignement théologique : elle donne à l'organisation des matières son allure d'*ordre naturel* en replongeant les questions de la controverse confessionnelle dans l'intemporalité des vérités de la doctrine. À la suite de l'exposé de méthode, la préface détaille ainsi les différentes étapes de la *ratio* proposée avec le cas particulier des questions du lieu de l'Écriture, qui constitue le cœur du traité²³⁵. Le « contexte » du *locus* est ici fourni par les versets 14 à 17 du troisième chapitre de la deuxième épître à Timothée. En raison de l'importance de la traduction de Zanchi pour la discussion sur l'inspiration des Écritures, je me permets de citer ici en laissant l'extrait scripturaire en latin :

Le contexte de l'Écriture Sainte, que j'entreprends d'expliquer analytiquement, pour de là rassembler et livrer ensuite les lieux communs des Écritures Saintes, se trouve dans la deuxième épître de Paul à Timothée, dans le troisième chapitre, à la fin, qui commence ainsi :

Tu autem permane in iis quae didicisti, & qua tibi concredita sunt, sciens a quo didiceris : Et quod a puero sacras literas noveris, quae te possunt peritum reddere quod ad salutem attinet, per fidem, quae est in Christo Iesu.

Tota Scriptura divinitus (est) inspirata, & utilis ad doctrinam, ad redargutionem, ad correctionem, ad institutionem, quae (est) in iustitia : Ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum perfecte instructus.

Le but de l'apôtre dans ce contexte est d'affermir Timothée, et pour cette raison tous les hommes pieux, contre toutes les tentations de Satan et de l'Antéchrist, afin qu'il conserve la pure doctrine, qu'il apprit tant des Écritures saintes que de Paul lui-même et des apôtres, sans quoi le reste du monde persévérerait dans les erreurs et avancerait chaque jour dans le pire. Ceci est le but.²³⁶

La définition du *scopus* débouche par suite sur l'identification du genre de discours (ici délibératif²³⁷) et de l'« occasion » : Zanchi rappelle alors le contexte de la

²³⁴ Voir *id.*, dans le cas du *locus de Scriptura sacra*.

²³⁵ *Ibid.*, p. 52-64.

²³⁶ *Ibid.*, p. 50-51 : « Contextus Scripturae sanctae, quem mihi sumo *analutikos* explicandam, ut inde postea locum de Scripturis sanctis communem colligam, et tractem : est in altera Pauli Epistola Timoth, in cap. 3, ad calcem, qui sic incipit. *Tu autem permane in iis quae didicisti, & qua tibi concredita sunt, sciens a quo didiceris : Et quod a puero sacras literas noveris, quae te possunt peritum reddere quod ad salutem attinet, per fidem, quae est in Christo Iesu. Tota Scriptura divinitus (est) inspirata, & utilis ad doctrinam, ad redargutionem, ad correctionem, ad institutionem, quae (est) in iustitia : Ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum perfecte instructus.* Scopus Apostoli in hoc contextu, est ut Timotheum, eoque omnem pium, confirmet contra omnes Sathanae & Antichristi tentationes, in retinenda pura doctrina, quam tum e Scripturis sanctis, tum etiam ab ipso Paulo & aliis Apostolis didicerat : ut totus reliquus Mundus perseveret in erroribus, & quotidie proficiat in peius. Hic est scopus. »

²³⁷ *Ibid.*, p. 51 : « Ideo tota haec oratio est in genere deliberativo : quia vult persuadere Timotheo, ut permaneat in semel recepta & agnita veritate sanctarum Scripturarum : id quod facit aliquot argumentis, quae mox aperiam & explicabo. »

seconde épître à Timothée, où l'auteur exhorte son disciple à raviver sa vocation pour la prédication de l'Évangile, tout en le mettant en garde, en particulier dans les versets qui précèdent immédiatement l'extrait retenu, contre les controverses ecclésiastiques à venir et les menaces de persécutions qui pèsent sur la vérité²³⁸. Cette « occasion » est particulièrement importante, en cela qu'elle fournit le but général de l'Écriture Sainte et fonde ainsi sa nécessité *dans son principe*, en rappelant que les menaces qui pèsent sur la vérité de l'Évangile impliquent que la vraie doctrine soit conservée dans un support qui en assure la fixité et la permanence, par-delà les troubles et les vicissitudes du siècle²³⁹. De ces éléments, le théologien pourra déduire alors une série de « propositions » et de « questions » qu'une exégèse resserée de chaque partie de la péricope permettra de faire ensuite émerger, selon une procédure d'« amplification » des arguments scripturaires²⁴⁰. De cette manière, les *quaestiones* de la théologie systématique paraissent jaillir, presque spontanément, du commentaire continu d'un passage-témoin. L'identification mélanchthonienne du *locus* comme chapitre de la doctrine et du *locus* comme lieu scripturaire particulier²⁴¹ se retrouve ici comme un *a priori* de méthode, qui permet tout à la fois d'offrir une extension remarquable aux champs des problèmes traités *dialectice*, et en même temps de réduire la découverte de ces problèmes à une simple « amplification » opérée *à partir* de l'Écriture Sainte.

Ainsi, le théologien pourra, par le commentaire du verset 14 – « *Tu autem permane in iis quae didicisti &tc.* »²⁴² – « colliger » la proposition de l'origine scripturaire de la doctrine de la foi salvifique, et introduire la question de l'autorité de l'Église, contre la thèse romaine d'une certification ecclésiastique des lettres sacrées²⁴³. Du commentaire du verset 15 – « *Et quod ab infantia didiceris S. literas...* »²⁴⁴ –, il tirera encore deux « arguments » sur la vérité de l'Écriture²⁴⁵ et sa perfection²⁴⁶. Une nouvelle amplification des thèmes permettra par suite

²³⁸ *Ibid.*, p. 51-52.

²³⁹ *Ibid.*, p. 52-53 : « *Proposita haec est : Etiam si futura sint tempora molesta & periculosa, quibus plerique omnes erunt sui amantes, & scelerati homines : & quibus mali homines ac impostores proficient in peius, errantes & in errorem inducentes : tamen tu, ô Timothee, non debes iis moveri, ita ut a veritate cognita & recepta vel latum unguem deflectas : sed debes in ea fixus & fortis permanere & eam aliis praedicare, & ut in ea perseverent adhortari. »*

²⁴⁰ Sur l'« *amplificatio argumentis* », voir par exemple *ibid.*, p. 56-57.

²⁴¹ Voir *supra*, chap. 6, §4.

²⁴² Curieusement, Zanchi ne reprend pas sa traduction initiale dans l'exégèse resserée de chaque verset : voir ici, *ibid.*, p. 52.

²⁴³ *Ibid.*, p. 54 : « *Atque hic habemus quaestionem de autoritate Ecclesiae, quae populis omnibus praedicat Evangelium : An ea aliquid valeat : an vero etiam sufficiat ad faciendam fidem, has Scripturas esse Verbum Dei, nec ne. Item, An autoritas Scripturarum pendeat ab autoritate Ecclesiae. »*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

²⁴⁵ *Ibid.* : « *Atque hic videmus, hoc demum verum et firmum esse argumentum, aliquam doctrinam esse veram & Christianam, ideoque in ea esse persistendum : cum eam agnoscimus consentaneam esse S. literis Prophetis & Apostolicis : Et solam eorum qui docent, aut etiam totius Ecclesiae autoritatem, non ita firmum esse argumentum. »*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 57 : « *Quartum argumentum, a perfectione S. literarum. Sacrae literae perfectam de aeterna salute tradunt doctrinam : ita ut si illis solis adhibeamus fidem, abunde habeamus, quo possimus salvari. ».*

d'énoncer les questions de la légitimité des lectures laïques de la Bible et de la nécessité de sa prédication par les pasteurs et les docteurs de l'Église²⁴⁷, de sa suffisance doctrinale, et enfin de son *scopus* ou de sa finalité essentielle²⁴⁸. Par la suite, le verset 16 – « *Omnis Scriptura divinitus inspirata est...* »²⁴⁹ – introduira les arguments de l'inspiration des textes canoniques, de leur intégrité et de leur préservation à travers les siècles²⁵⁰ : de là les questions afférentes sur le mode de la théopneustie, le statut des auteurs secondaires, l'origine de l'Écriture dans l'Église, les langues de sa composition originale, la légitimité de sa traduction en langue vulgaire etc.²⁵¹ Enfin, le verset 17 – « *Ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum perfecte instructus* »²⁵² – permettra de conclure le parcours dans la doctrine de l'Écriture avec les arguments de l'efficacité de la Parole et de la perfection de sa normativité théologique : le théologien y déduira alors les questions de la clarté de la Bible, des règles de son interprétation, et de sa capacité à s'imposer comme la règle unique de la doctrine salutaire²⁵³.

Chez Zanchi, l'exégèse du « contexte » du lieu de l'Écriture Sainte, soit les versets de 2 Tm 3, exhibe finalement pas moins de 18 questions théologiques, que le traité traitera ensuite séparément suivant les préceptes de méthode indiqués dans les premières pages de la *Praefatiuncula* :

Les questions sur les Écritures Saintes rassemblées à partir de ce lieu de l'apôtre sont donc au nombre de dix-huit :

1. *De la conservation de la bonne foi par le trésor de la Parole de Dieu – pour laquelle elle nous est confiée.* Nous avons expliqué et traité cette question dans notre propos [introdutif] ou prolégomènes : et nous avons enseigné par quelle voie elle peut être conservée.

2. *De l'autorité de l'Église sur l'Écriture Sacrée, sa nature, et jusqu'où elle s'étend.*

3. *De l'autorité de l'Écriture Sacrée : ce qu'elle est, jusqu'où elle s'étend, et qui de l'Église ou de l'Écriture Sainte a la plus grande autorité.*

4. *De la lecture et de l'étude de l'Écriture Sacrée. Si tout le monde doit la lire, ou non.*

5. *De l'office d'enseigner les lettres sacrées. S'il doit exister, et en quoi il consiste.*

²⁴⁷ *Ibid.* : « Hic etiam duae sunt quaestiones circa locum de Scripturis : *Una*, de lectione Bibliorum : quorum sit ea legera, an tantum Pastorum & Doctorum, ut Pontificij aiunt : an vero omnium, etiam puerorum. [...] *Altera* : quorum sit docere religionem & S. Biblia : An Pastorum tantum & Doctorum : an vero etiam omnium patrum & matrum familias. »

²⁴⁸ *Ibid.* : « Hic etiam duas alias habemus quaestiones circa S. literas. *Prima* : De Perfectione S. literarum : An tradant talem doctrinam, quae sufficiat ad salutem, nec ne. Paulus aperte affirmat. *Secunda* : De scopo S. literarum, quis ille sit : Est fides in Christum : per hanc enim servamur. »

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 58-59.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 58 : « His in verbis : *Omnis Scriptura divinitus inspirata est*, habemus de sacris literis quaestiones sex. » Ce sont les questions 8 à 14 de la citation directement *infra*.

²⁵² *Ibid.*, p. 59.

²⁵³ *Ibid.*, p. 59-61 : ce sont notamment les questions 14 à 18 dans la citation directement *infra*.

6. *De la perfection des Écritures : si elles traitent suffisamment de tout ce qui appartient tant à la foi qu'à la méthode de la vie parfaite, et si elles sont pour cette raison suffisantes au salut.*

Il suit de là, 7. *Si un dogme quelconque de la Religion peut être reçu dans l'Église en dehors de l'Écriture Sainte, ou non.*

8. *Des divisions de la Bible qui nous ont été transmises par les Grecs et les Latins : et en premier lieu, si tous les livres qui sont tenus pour canoniques et divinement inspirés, sont issus de la Parole de Dieu, ou non. Et des règles par où l'on établit ici que ceux-là sont la parole de Dieu, et d'autres non.*

9. *De ceux à qui l'Écriture a été inspirée, et par qui elle a été consignée, ce qu'ils étaient. Et de là suit,*

10. *De l'origine de la parole de Dieu dans l'Église : si elle a tenu sa première origine de ceux par qui elle a été écrite, ou non ; ou si donc elle a été, avant eux, révélé et inspiré à d'autres.*

11. *De l'antiquité de l'Écriture : à qui elle a été ainsi inspirée en premier, et donc par qui elle a été écrite.*

12. *De la langue, dans laquelle l'Écriture sacrée a d'abord été écrite. Puis de la version grecque et latine.*

13. *S'il est donc permis à présent de traduire l'Écriture sainte dans la langue populaire de quelque peuple que ce soit.*

14. *De l'utilité et de l'usage de l'Écriture sainte, leur nombre et leur nature. Quoique cela ait été déjà bien expliqué en partie dans notre propos [introductif].*

15. *De la clarté et de l'obscurité de l'Écriture sacrée.*

16. *De l'office d'interpréter les Écritures dans l'Église : s'il est superflu et inutile, ou s'il est utile et nécessaire.*

17. *Des règles de la compréhension des Écritures.*

18. *De la fin pour laquelle les Écritures nous ont été proprement données : c'est-à-dire, pourquoi Dieu a voulu que sa Parole écrite se conserve dans l'Église.²⁵⁴*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 61-63 : « Sunt autem hae quaestiones de Scripturis S. ex hoc Apostoli loco collectae, numero octodecim. Prima : *De custodiendo bona fide thesauro verbi Dei : quia nobis concredita est. Hanc explicuimus et tractavimus in nostra oratione seu prolegomenis : et qua ratione custodiri possit, docuimus. Secunda : De autoritate Ecclesiae circa S. S. quam illa et quanta sit. Tertia : De autoritate S. Scripturae : quae illa quanta sit : & utra maior autoritas, Ecclesiae, an Scripturae sanctae. Quarta : De lectione et studio S. scripturae. An omnium sit eam legere, nec ne. Quinta : De officio docendi S. literas : An sit omnium, & quorumnam illud sit. Sexta : De perfectione Scripturarum : An quaecunque tum ad fidem, tum ad perfectam sancta vivendi rationem pertinent, abunde tradant : eoque sufficiant ad salutem. Hinc sequitur septima : An ullum dogma de Religione extra Scripturam sanctam, sit in Ecclesia admittendum, nec ne. Octava. De partitionibus Bibliorum, quae apud nos Graece & Latine habentur : atque imprimis : An omnia haec habenda sint pro Canonicis seu divinitus inspiratis, ex verbo Dei, nec ne. Atque hic de regulis, unde constet, hos esse verbum Dei, & non alios. Nona : De iis, quibus Scriptura fuit inspirata, & per quos conscripta, quinam fuerint illis. Atque hanc sequitur Decima : De origine verbi Dei in Ecclesia : An ab iis, per quos fuit scriptum, primam habuerit originem, necne : an vero etiam aliis, ante hos fuerit revelatum et inspiratum [...] Undecima : De antiquitate Scripturae : cui primo ita inspirata fuit, ut etiam ab eo fuerit scripta. Duodecima. De lingua, qua primum fuit scripta Scriptura sacra : Deinde, de versione Graeca & Latina. Decimaquarta : De utilitate & usu sancta Scripturae : quotuplex & quinam ille sit. Quamquam haec explicata fuit magna ex parte in nostra oratione. Decimaquinta : De perspicuitate & obscuritate S. Scripturae. Decimasexta : De officio interpretandi Scripturas in Ecclesia : An sit supervacuum atque inutile : an vero utile atque necessarium. Decimaseptima : De regulis intelligendi Scripturas. Decima octava : De fine Scripturarum, propter quem datae nobis sunt : hoc est, cur voluerit Deus verbum suum manere in Ecclesia scriptum. »*

4.2. Clarté et méthode de l'interprétation

Zanchi s'autorise dans la suite une légère modification de cet ordre « naturel » : le point est justifié par les priorités de la controverse²⁵⁵, qui imposent au théologien de repartir de la question disputée de la liste des écrits canoniques²⁵⁶, pour remonter de là aux principales questions exposées dans la *praefatiuncula*²⁵⁷. Au regard des productions théologiques antérieures, on pourra noter ici une certaine insistance sur la question de l'inspiration. Peut-être en raison de la source scripturaire de la doctrine dans 2 Tm 3, 14-17, Zanchi consacre des développements importants aux modalités de la transcription de la Parole de Dieu dans l'Écriture, mais aussi aux conditions de sa préservation dans l'histoire de l'Église²⁵⁸. Ici, le traitement de cette question s'insère toutefois dans le lieu traditionnel de la nécessité de la révélation écrite. Contre la théologie tridentine, il s'y agit d'abord de réfuter la doctrine de la tradition apostolique, et à ce titre, le traité n'aborde pas directement les questions qui seront plus tard au cœur de la controverse avec les philologues, distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses, de l'inspiration immédiate et littérale des prophètes et de l'inspiration plus indirecte et « continue » des apôtres et docteurs, etc²⁵⁹. On comparera par ailleurs l'étendue de la cinquième question sur l'inspiration avec celle des questions inaugurales sur l'autorité de l'Église, puis celle de la huitième question sur la perfection de l'Écriture²⁶⁰ : une dizaine de pages d'un côté, près d'une centaine dans les deux autres cas.

Le caractère relativement secondaire de cette question de l'inspiration au regard des exigences de la controverse s'atteste en outre dans les choix du mode de l'argumentation : le sens de la théopneustie de 2 Tm 3,16 est exposé ici de manière presque uniquement positive, à l'appui d'une exégèse des paroles de l'apôtre et d'une explication dialectique des propositions afférentes²⁶¹. À l'inverse, pour la question de la perfection de l'Écriture, Zanchi mobilise, en plus de l'argumentation scripturaire et de l'analyse conceptuelle²⁶², un important corpus patristique,

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 64 : « Ceterum, non eo ordine, quo has ex Apostoli verbis collegi, a me pettractabuntur hae quaestiones : sed legitimo ordine : ut hae prius pettractentur, quas etiam prius nosse, necesse est & utile. Age igitur in nomine Domini. »

²⁵⁶ « Quaestio I. De libris Canonicis & Apocryphis, deque Bibliorum partitione », *ibid.*, p. 64-91.

²⁵⁷ Les *quaestiones* II et III reviennent sur la question de l'autorité de l'Écriture devant l'Église, *ibid.*, p. 91-160, la *quaestio* IV traite de la question de l'inspiration, *ibid.*, p. 160-171, la *quaestio* V de « l'origine et du progrès de la Parole de Dieu dans l'Église », *ibid.*, p. 171-185, les *quaestiones* VI et VII des raisons de la transcription scripturaire de la Parole de Dieu, et de la fin et de l'utilité de la Bible, *ibid.*, p. 185-214, la *quaestio* VIII de la « perfection », c'est-à-dire de la suffisance dogmatique de l'Écriture, *ibid.*, p. 214-304, la *quaestio* IX de la lecture des lettres sacrées, *ibid.*, p. 304-324, la *quaestio* X des versions de la Bible, *ibid.*, p. 324-349, avant la *quaestio* XI sur la clarté des Écritures.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 171-214.

²⁵⁹ Pour un résumé du débat, voir *infra*, chap. 9, §4.

²⁶⁰ « Quaestio VIII. De Perfectione Scripturarum », *ibid.*, p. 214-304.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 160-171.

²⁶² *Ibid.*, p. 220-228, où la perfection de l'Écriture se déduit successivement de sa « fin », de sa « définition », de ses « effets », de sa « cause matérielle », de sa « cause instrumentale », de sa

composé notamment de citations tirées de Basile, d'Athanase, de Chrysostome, de Jérôme, d'Ambroise, et d'Augustin²⁶³. L'intention réfutative se remarque en particulier ici dans la discussion du thème de la tradition²⁶⁴, où le traité s'oppose à la doctrine de la *traditio apostolica* en reprenant pour partie la typologie chemnitzienne des significations de la tradition authentique²⁶⁵. Directement à la suite, Zanchi aborde alors la question de l'utilité des lectures laïques de la Bible : cette lecture est non seulement une pratique « utile » et « bonne », mais elle est un « devoir » et une nécessité pour tous les chrétiens²⁶⁶. Sans développer en détail le sens et les conditions de la lecture domestique, sans non plus l'assortir d'une série de recommandations de méthode comme chez Hyperius, la neuvième question rassemble alors un important dossier patristique, en défense de la *lectio laicorum*²⁶⁷. Elle s'attache en outre à réfuter les « blasphèmes » de ceux qui entendent associer cette lecture laïque de la Bible à la prolifération des hérésies : Zanchi vise alors Tertullien²⁶⁸, mais aussi et surtout le colloque de Worms et ses conclusions « diaboliques »²⁶⁹.

La légitimité et le devoir de cette lecture privée n'enlèvent évidemment rien à la nécessité de l'office des pasteurs et des docteurs. Le rappel en est fait dans un développement où Zanchi insiste en même temps sur les sources scripturaires du ministère de la Parole²⁷⁰. En revanche, l'appel à la lecture privée commande la généralisation des traductions de la Bible en langue vulgaire, contre les dispositions tridentines du décret *de Vulgata* : la possibilité de cette traduction se fonde dans la distinction des mots et des choses, et sa nécessité dans le sens même de l'appel des apôtres à l'évangélisation de la terre²⁷¹. C'est dans ce contexte que surgit alors la onzième question sur la clarté des Écritures et les conditions de sa compréhension²⁷². D'emblée, le thème de la *claritas* est alors associée à celui de l'intelligibilité, et même d'une intelligibilité « facile », des Écritures²⁷³. La

« cause efficiente » et de l'absurdité des arguments contraires. Pour les arguments scripturaires, voir à la suite *ibid.*, p. 228-234.

²⁶³ *Ibid.*, p. 234-240.

²⁶⁴ Sur la réfutation des arguments des théologiens romains, voir la longue séquence *ibid.*, p. 240-280.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 280-304.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 305-313 : « Thesis. Cuiusque Christiani officium est operam dare sacris Bibliis non solum audiendis cum explicantur aut in templo, aut in schola, sed etiam domi legendis & scrutandis. »

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 313-319.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 322 : « Exceptio II. 2. Scriptura nil aliud est, quam materia litis & rixarum. In Colloqui Womatiensi, Anno 57. Resp. Diabolica blasphemia est : imo est norma & causa pacis & componendarum rixarum. »

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 319 : « Responsiones ad exceptiones. 1. Omnes qui scripturas lectitant, fiunt haeretici, Vide Tertull. De praescript. Haeret. Pag. 110. »

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 321-333 : « Esse hoc officium maxime Doctorum & Pastorum ».

²⁷¹ *Ibid.*, p. 337-349 : « Ut sacra Biblia in linguam cuiusque Gentis propriam ac popularem convertantur, non solum utile ac bonum, sed etiam necessarium est. »

²⁷² « Quaestio XI. De perspicuitate sacrarum Literarum, ad intelligendum », *ibid.*, p. 349-374.

²⁷³ *Ibid.*, p. 349 : « Quaestio undecima, quae est de perspicuitate sacrarum Literarum, deque earum ad intelligendum facilitate. »

nécessité de la lecture et de l'écoute de la Parole de Dieu ne vaudrait rien, en effet, si leurs pratiques ne se refermaient en dernier ressort dans l'illumination de l'intelligence pécheresse : lecture et écoute fondent la possibilité d'un comprendre et d'un croire, qui constituent la *fin* de l'Écriture et le *motif* de sa prédication universelle²⁷⁴.

La onzième question expose alors deux propositions distinctes : sur la distinction de la clarté *en soi* et de la clarté *pour nous*²⁷⁵, et sur la distinction des points fondamentaux et des *adiaphora*²⁷⁶. Cette dernière distinction est d'emblée rabattue sur la perspective de la subjectivité humaine : en soi l'Écriture est claire en tout, dans l'expression de ses vérités fondamentales comme dans le détail de ses énoncés accessoires. On comprend dès lors, pourquoi les deux propositions font l'objet d'un traitement très largement inégal. La première renvoie en effet à la seule clarté objective de la Parole de Dieu, et relève en un sens du point de vue d'une théologie archétypale. Déjà pour partie abordée avec la question 8 sur la suffisance scripturaire²⁷⁷, cette proposition est plutôt rapidement expédiée : Zanchi rappelle le caractère intégral de la perfection *qualitative* de la Bible, en rabattant du côté des « ténèbres » de l'entendement pécheur la cause de l'obscurité *subjective* de la Parole de Dieu²⁷⁸. Le traité ne s'étend pas, à cette occasion, sur les sources des difficultés matérielles et linguistiques de l'exégèse de l'Écriture : la *confirmatio* de la perfection de sa clarté est fournie par les lieux classiques de Ps 19, de Ps 119, de 2 P 1, de 2 Co 4, de Lc 24, ainsi que d'une unique « preuve » patristique tirée du troisième livre de la *Doctrinae christiana* d'Augustin²⁷⁹. Le développement de la seconde proposition est en revanche beaucoup plus extensif : traitant de la *claritas in nobis*, Zanchi distingue soigneusement les cas et les conditions de l'intelligibilité de l'Écriture *pour nous*, en réfutant longuement les arguments des adversaires romains, tant sur le fond que dans la discussion des lieux scripturaires disputés²⁸⁰.

La distinction fondamentale tient alors à la ligne de partage des vérités nécessaires au salut – c'est-à-dire la doctrine de la foi et les règles des mœurs – et

²⁷⁴ *Ibid.* : « Ad hoc igitur ut sit utilis, non solum audiatur & legatur, sed etiam intelligatur, necesse est. Quomodo vero intelligi possit, si non ea sit suapte natura ad intelligendum perspicua ? »

²⁷⁵ *Ibid.* : « Prima. Scriptura sancta nulla sui parte per se obscura est, ita ut non possit intelligi, si ea, quae in eius lectione servanda sunt, servantur. »

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 354-374 : « Propositio II. Scriptura sacra in iis, quae ad salutem cognitu necessaria sunt, & ad veram pertinent pietatem, ita perspicua est, ut ab omnibus spiritu Dei praeditis, qui eam attente assidueque legant, & voces ac phrases percipiant, intelligi facile possit. »

²⁷⁷ Voir notamment *ibid.*, p. 218-219, le paragraphe « *Script. Perspicue tradit doctrinam* ».

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 350-351 : « *Confirmatio*. 1. Quod per se & suapte natura lumen est splendidissimum, illud certe nulla sui parte obscurum esse vel dici potest. Pugnans enim simul esse lumen splendidissimum & clarissimum, & esse obscurum. Sol certe non potest ulla sui parte esse aut dici obscurus per se & in se : sed si nobis aliquando ita videatur, ut cum obductus est nubidus, illud est aliunde & ex accidenti : Vel si alicui aut caeco aut luscioso Sol non videtur clarus, vitium est non in Sole, sed in caeco aut luscioso. »

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 351-354.

²⁸⁰ « *Argumenta adversariorum* », *ibid.*, p. 357-374.

des vérités accessoires²⁸¹. Sur les premiers, l'Écriture est non seulement claire, mais aussi « facile », dans la mesure où son intelligibilité se donne de manière essentiellement immédiate, sans l'apport des règles d'interprétation qui sont en revanche requises pour l'interprétation des difficultés inessentiels²⁸². Cette facilité est toutefois assortie à deux grandes conditions subjectives : la première tient à la régénération intérieure du chrétien par le Saint-Esprit²⁸³, et la seconde à la lecture patiente et attentive de l'interprète²⁸⁴. La *confirmatio* offre alors de nouvelles sources scripturaires à la doctrine de la *claritas* : Zanchi cite notamment 2 Tm 3,17 – c'est le « contexte » même de toute la doctrine de l'Écriture –, mais aussi Mt 28, Mc 16, 1 Co 3, 1 Co 2, 1 Jn 2, 1 Jn 3²⁸⁵. L'inventaire scripturaire débouche par la suite sur les références patristiques qui jalonnent plus tard les grands traités systématiques des orthodoxes protestants, avec une place prééminente accordée notamment à Chrysostome, Augustin et Jérôme²⁸⁶. Directement à la suite, la séquence la plus intéressante ressortit toutefois à la « réfutation des adversaires »²⁸⁷, où Zanchi examine plusieurs objections, recensées ici sans indication sur leurs sources dans la littérature catholique. Contre une objection tirée de 2 P 3,16 – qu'il y a dans les lettres pauliniennes des « choses difficiles à comprendre »²⁸⁸ –, le traité note d'abord que la clarté *globale* des points fondamentaux de la foi n'implique pas la clarté *intégrale* de tous les mots de l'Écriture²⁸⁹. Il insiste en outre sur la nécessité d'une lecture studieuse, diligente et précautionneuse²⁹⁰, en notant que la compréhension de la Bible est particulièrement laborieuse pour « deux genres d'hommes » : les « indoctes », qui ne disposent pas d'une compétence suffisante pour se confronter aux difficultés linguistiques de l'exégèse, et les « inconstants », qui ne « sont pas fermes dans leur foi, et ne

²⁸¹ *Ibid.*, p. 355 : « Si scriptura nulla sui parte est obscura, ut ante ostensum a nobis est : multo minus in iis, quae ad salutem necessaria sunt, & ad veram pertinent pietatem : Ut quae pertinent ad fidem, spem, charitatem, vitae innocentiam, bonaque conscientiam. »

²⁸² *Ibid.*, p. 354 : « *Primo*, dico in iis, quae ad salutem cognitu necessaria sunt. Hoc adicio propter multa alia in scripturis mysteria, quae ut intelligantur, non satis est percepisse voces & phrases, sed alia etiam requiruntur, ut postea in regulis pro intelligentia scripturarum explicabimus. Sed in iis quae ad salutem pertinent, est ita perspicua, ut non opus sit multis regulis. »

²⁸³ *Ibid.* : « *Secundo*, Ideo dico, ab iis, qui spiritu Dei praediti sunt, quia scio, etiam perspicua, non poste tamen percipi ab homine animali, destituto spiritu Dei, 1. Cor. 2. »

²⁸⁴ La facilité de l'Écriture n'implique pas, en effet, l'efficacité des lectures « à la va vite », *ibid.*, p. 354-355 : « *Addo*, Qui attente assidueque legant, & voces ac phrases intelligant. Nam qui non legit, aut non attente assidueque, sed perfunctorie legit, non potest intelligere. Qui etiam legit, sed vocum significata & phrases non percipiat, qui potest intelligere ? »

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 355-356.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 356-357.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 357-374.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 363 : « *IV. 2 Pet. 3. De Epistolis Pauli verba faciens Petrus, ait, esse in illis quaedam difficilia intellectu. Nun sunt igitur scripturae perspicua.* »,.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 364.

²⁹⁰ *Ibid.* : « *Fatemur autem opus esse studio, diligentia, scrutatione in intelligendis scripturis. Nullae igitur scripturae ita obscurae sunt, quin possint intelligi.* »

persévèrent pas dans la lecture et l'étude des Écritures »²⁹¹. Zanchi réfute par la suite les arguments tirés de la multiplication protestante des commentaires²⁹² ou des contradictions internes au camp réformateur²⁹³ : les « vrais docteurs » ne se contredisent pas sur les points de doctrine fondamentaux²⁹⁴ ; quant à la production des commentaires, elle relève du pieux ministère de l'explication publique de la Parole de Dieu, ministère utile et même indispensable pour prévenir les fausses interprétations des esprits retors ou pour instruire ceux qui ne sont pas en capacité de lire par eux-mêmes les Écritures²⁹⁵.

Le plus remarquable, dans ce développement, renvoie cependant à une longue et explicite reprise du *De servo arbitrio* de Luther, dans la réponse à la troisième objection catholique²⁹⁶. Cette reprise est remarquable par là que l'héritage luthérien est ici encore explicitement assumé, mais elle l'est surtout par là qu'elle renvoie à un développement différent de celui mobilisé quelques années plus tôt par William Whitaker dans sa *Disputatio*. Ici, le traité s'arrête en effet sur la réponse luthérienne à un argument scripturaire mobilisé par Érasme dans sa *Diatrise sur le libre arbitre* : après Luther, Zanchi explique alors les versets 33 et 34 de Rm 11 – dans leur forme contractée ici : « *Incomprehensibilia sunt iudicia eius : Et quis novit sensum Domini ?* »²⁹⁷ – en distinguant clairement la clarté du *Deus revelatus*, dont les Paroles, transcrites dans les lettres sacrées, sont entièrement transparentes et intelligibles, et la profondeur insondable du *Deus absconditus*, dont les décrets d'élection et de grâce ne seront révélés qu'au jour du jugement²⁹⁸. Sur la question de la clarté des Écritures, à la fin du XVII^e siècle, le traité luthérien du *Serf arbitre* est donc devenu, dans l'université réformée, une autorité constante et assumée : le constat mérite d'être pesé dans toutes ses conséquences, face à l'apparente irréductibilité de la fracture des deux confessions protestantes.

Si la question de la clarté des Écritures est formulée ici de manière relativement abstraite, et sur le plan des principes²⁹⁹, c'est aussi parce que la

²⁹¹ *Ibid.*, « Sed duobus hominum generibus, indoctis, hoc est, imperitis scripturarum, ac minime theodidaktis, & instabilibus, hoc est, qui non sunt firmi in fide, neque perseverant in lectione ac studio scripturarum : hoc est, illis qui sunt sine spiritu Dei. »

²⁹² *Ibid.*, p. 366 : « *A quotidianis explicationibus. Si scripturae sanctae non essent obscurae, sed perspicuae, supervacanei essent interpretes in Ecclesia. At non sunt. Sunt igitur obscurae.* »

²⁹³ *Ibid.*, p. 367 : « *A variis scripturarum interpretationibus, quas adferunt Doctores. Doctores Ecclesiae dissentiunt inter se in interpretationibus scripturarum. Ergo obscurae sunt.* »,.

²⁹⁴ *Ibid.* : « In necessariis ad salutem non dissentiunt veri Doctores. »

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 366-367.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 361-362.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 362 : « Respondet Lutherus, Non ait Apostolus, incomprehensibilia esse iudicia scripturae, sed, eius, id est, Domini : Neque ait, Quis novit sensum scripturae, sed Domini ? Damus autem libenter, iudicia Dei non revelata, esse nobis incomprehensibilia. Sed non de iis, verum de revelatis est quaestio : & haec contendimus esse perspicua, & comprehendi posse : qui in hunc etiam finem ila revelavit Deus in scripturis ».

²⁹⁹ Cf. aussi le très bref résumé de l'état de la cause dans la postface, *ibid.*, p. 454-455 : « 8. Neque solum abunde, verum etiam perspicue tota salutis doctrine in sacris Literis prodita est. 9. Est enim scriptura Lux, eaque splendidissima, quemadmodum & de lege praeter alios testatur David, & de Evangelio Apostolus. »

question suivante, la dernière, s'attache à développer en détail les « causes de l'obscurité » scripturaire et les règles de son interprétation³⁰⁰. Chez Zanchi, comme plus tôt chez Hyperius ou Flacius, le traitement du thème de la *claritas Scripturae* s'ordonne donc encore très clairement au partage d'une question *dogmatique* de la clarté de la Bible *en soi*, et d'une question *exégétique* et technique des difficultés concrètes de l'exégèse. Cette dernière est longuement développée, non toutefois suivant l'ordre dialectique de l'énoncé des propositions, de leurs « explications » et de leurs « confirmations », mais suivant un ordre des « chapitres », qui expose d'abord les *causae obscuritatis* avant de revenir en détail sur les règles positives de la « juste interprétation »³⁰¹. Cette organisation thérapeutique, construite dans l'alternance du diagnostic du mal et de ses remèdes, confère à cette dernière séquence une allure d'exposé de méthode, bien que le contexte de l'argumentation soit encore évidemment marqué par les thèmes de la controverse contre l'Église romaine³⁰².

Sur le fond, le traité ne témoigne ici d'aucune innovation véritablement remarquable, que ce soit pour l'examen des causes ou pour l'exposé successif des remèdes. La disposition des chapitres conduit toutefois, et le fait est notable, à une distinction assez explicite d'un moment surnaturel et d'un moment profane, aussi bien pour l'exposé des causes de l'obscurité que pour celui de leur remède : ainsi l'ensemble des *causae obscuritatis* du premier chapitre, dites de « premier genre », renvoient aux effets du péché originel et à ses remèdes spirituels³⁰³, là où le second détaille des vices et des vertus qui paraissent relever de la simple application méthodique des préceptes oratoires³⁰⁴. Évidemment, cette distinction n'est pas exposée dans ces termes par Zanchi lui-même : le traité différencie le « premier genre » et le « deuxième genre » des règles de l'interprétation en distinguant des vices et des remèdes qui relèvent d'une disposition *ante lectionem* et *in lectione* – eux-mêmes encore suivis d'un bref exposé des règles *post lectionem*³⁰⁵. On ne pourra manquer de remarquer toutefois que l'ensemble des règles « avant la lecture » s'adosse ici à des dispositions purement spirituelles. Ainsi, la première cause de l'obscurité ressortit à la matrice même du péché originel, qui produit en

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 374-447 : « Quaestio duodecima quae est de regulis intelligendi S. Literas, inque illis proficiendi. »

³⁰¹ *Ibid.*, p. 375-376 : « Hae regulae (ut ante dixi) colligendae sunt ex causis, cur scripturae multis obscurae sint, ac parum in eis proficiant. Ergo primum hae causae sunt videndae, & ex singulis, singulae regulae conficiantur. »

³⁰² Voir en particulier le long développement final, *ibid.*, p. 425-447.

³⁰³ « Caput Primum. De regulis primi generis, deque causis obscuritatis scripturarum, in primo genere », *ibid.*, p. 376-385.

³⁰⁴ « Caput Secundum. Regula in lectione », *ibid.*, p. 385-421.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 375 « Regulae ad intelligendum scripturas, utiles & vero etiam necessariae, triplicis sunt generis. Quaedam praecedunt ipsam scripturarum lectionem, seu adferendae sunt ad studium sacrarum Literarum : Quaedam servandae in ipsa lectione. Quaedam vero subsequantur, necesse est... »

l'homme une *caecitas naturalis*³⁰⁶, dont seule l'assistance du Saint-Esprit pourra délivrer l'interprète³⁰⁷.

La seconde cause, qui lui est corrélative, relève de la « prudence et de la sagesse de la chair », qui poussent parfois l'exégète à substituer les raisonnements de la philosophie et de la raison humaine à la vérité littérale des Écritures³⁰⁸. Aucun autre remède, dès lors, que le retour à la « règle de la simplicité de l'Écriture »³⁰⁹ : cette insistance littéraliste, et son tour résolument anti-rationaliste, permettront de nuancer les conclusions parfois formulées au sujet des différences de méthode supposées de l'exégèse luthérienne et de l'exégèse réformée³¹⁰. Zanchi inventorie à la suite tout le dégradé des effets noétiques du péché. La troisième cause de l'obscurité est le « préjugé »³¹¹, qui ne peut être vaincu que par la « docilité » d'une lecture captive³¹² ; la quatrième l'impiété, à laquelle est assortie une *regula pietatis* qui dit surtout l'exigence d'une posture d'humilité³¹³ ; la cinquième renvoie au « mépris de la vérité »³¹⁴, comme obstination et résistance de l'entendement corrompu face à la majesté de la Parole de Dieu³¹⁵ ; enfin la sixième cause naît de l'orgueil et de la curiosité, qui commandent chez l'interprète un rapport à l'Écriture fait non de pieuse soumission mais de recherche boulimique de questions vaniteuses³¹⁶.

Parmi les causes du deuxième genre, le deuxième chapitre distingue ensuite la négligence³¹⁷ et l'inexpérience³¹⁸. La première peut être vaincue par une « règle de l'assiduité » qui impose une lecture attentive et répétée des textes³¹⁹, la seconde, renvoie surtout à l'exigence d'une maîtrise des langues originales de l'Écriture, et

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 377 : « *Prima igitur causa, est caecitas naturalis, qua nostra pte natura, ad ea quae Dei sunt intelligenda, ineptissimi sumus...* »

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 377-378.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 378-379 : « *Secunda causa est, nostrae carnis prudentia ac sapientia, quam dum adferimus ad lectionem & studium scripturarum...* »

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 379-380.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 379 : « *Ergo ad veram scripturarum intelligentiam consequendam, secunda haec esto regula : ut scilicet, cum ad illas accedimus, omni nostrae humanae prudentiae & rationationibus renunciemus, & ceu infantes simpliciter subiiciamus nos Deo in scripturis nos docenti, captivantes omnem cogitationem nostram in obsequium Christi.* »

³¹¹ *Ibid.*, p. 380 : « *Tertia causa obscuritatis, est praeiudicium, quod ad illarum lectionem adfertur.* »

³¹² *Ibid.*, p. 381 : « *Tertia Regula. Docilitas.* »

³¹³ *Ibid.*, p. 381-382 : « *Quarta causa, est impietas & impenitentia, hoc est, perseverantia in peccatis, sine ulla vera conversione ad Dominum.* »

³¹⁴ *Ibid.*, p. 382-383 : « *Quinta causa est, quod multi accedunt ad studium sacrarum Literarum sine reverentia, sineque amore veritatis & sacrarum Literarum...* »

³¹⁵ *Ibid.*, p. 383.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 384 : « *Ergo regula sexta haec esto : ut ad scripturarum lectionem ac studium hoc animo accedamus, non tantum ut intelligamus, sed etiam ut cognitam Dei voluntatem faciamus...* »

³¹⁷ *Ibid.*, p. 385 : « *Causa prima in hoc secundo genere est neglectus & intermissio lectionis sacrarum Scripturarum, hoc est, quod aut nunquam, aut raro legimus scripturas : & si legere incipimus, non continuamus.* »

³¹⁸ *Ibid.*, p. 387-388 : « *Secunda causa, quod multi, esti legant Biblia, tamen quia verborum significata & phrases, rationesque dicendi scripturarum ignorant...* »

³¹⁹ *Ibid.*, p. 386.

évidemment aussi des arts du discours en général³²⁰. L'ignorance de la « fin » ou du « but » général de la Parole de Dieu constitue par la suite une troisième cause d'erreur : l'interprète ne pourra y remédier qu'en se souvenant que le Christ constitue le *scopus*, et donc la clé de la lecture de la Bible, par-delà la partition de l'Ancien et du Nouveau Testament³²¹. La quatrième et la cinquième causes, comme du reste l'ensemble de ce développement, indiquent manifestement l'héritage de la *Clavis* de Flacius, et permettront ici encore de nuancer les divergences méthodologiques supposées des réformés et des luthériens : elles renvoient pareillement aux erreurs des exégètes qui ignorent la distinction de la Loi et de l'Évangile, et qui interprètent ainsi les paroles du Christ comme l'expression d'une parole de commandement³²².

De là l'exigence de disposer d'une « somme » de la *doctrina de Evangelio*, dont le principe guide aussi, à la suite, la règle de l'analogie de la foi³²³. Zanchi décompose cette règle dans un moment doctrinal – le traité mentionne alors explicitement l'autorité du Catéchisme de Heidelberg³²⁴ –, et dans une intertextualité plus littérale – c'est la collation des parallèles³²⁵. Ce développement sur l'analogie de la foi permet d'introduire, à partir de lieux exégétiques particuliers, de nombreux développements polémiques, contre les catholiques, mais aussi contre les « libertins »³²⁶. À sa manière, il introduit ainsi le développement des règles postérieures, qui paraissent renvoyer à nouveau à des vices plus spirituels : celui d'une exégèse enthousiaste, qui lâcherait entièrement la bride à l'imagination humaine³²⁷, mais aussi celui de l'*arrogantia*, qui témoigne à nouveau des distorsions induites par un excès de confiance en la rationalité humaine³²⁸. Le développement des causes de l'obscurité du « second genre » se clôt alors sur un long développement augustinien consacré aux conditions de l'identification des figures de style³²⁹. Traditionnellement, Zanchi y introduit un développement

³²⁰ *Ibid.*, p. 388-390.

³²¹ *Ibid.*, p. 390-391 : « *Tertia igitur causa, cur scripturae videantur obscurae, ne queant sincere intelligi* : est, quoniam non tenetur scopus totius scripturae sacrae... ».

³²² Voir *ibid.*, p. 391-394, à partir de « *Quarta causa* : quod nesciant distinguere inter se duas praecipuas partes totius scripturae, hoc est, Legem & Evangelium, earum que officia : sed confundunt inter se... »

³²³ *Ibid.*, p. 394-405.

³²⁴ *Ibid.*, p. 397 : « Proinde hortor omnes, ut bene teneant doctrinam, quae in puris Catechismis traditur ex verbo, & vehementer laudo Catechesin Ecclesiae Heidelbergensis & totius Palatinatus. »

³²⁵ *Ibid.* : « *Altera interpretandi scripturas regula est, diligens & accurata scripturarum, quae de eadem sunt re, inter se collatio* : hoc est, ut scripturas obscuriores, per scripturas clariores interpretemur & explicemus. »

³²⁶ *Ibid.*, p. 397-405.

³²⁷ *Ibid.*, p. 405-406 : « *Septima causa, cur in scripturarum intelligentia multi hallucinentur, est* : quod in interpretandis scripturis, non se continent intra terminos scripturarum, sed excedunt, extra illos vagantes ».

³²⁸ « *Octava causa, cur veram intelligentiam scripturarum non assequamur, est in multis superbus doctorum virorum & interpretum contemptus...* », *ibid.*, p. 406-407. Cette « cause » vise surtout les anabaptistes. Pour l'accusation du rationalisme et de ceux qui placent une confiance excessive en la dialectique, voir, immédiatement à la suite, *ibid.*, p. 408-411.

³²⁹ *Ibid.*, p. 416.

polémique contre la *quadriga* catholique, mais aussi contre le littéralisme de la doctrine luthérienne de la consubstantiation³³⁰. Avant la longue section terminale contre les objections de l'adversaire « papiste »³³¹, le traité insère enfin un très bref exposé des règles d'un « troisième genre »³³², qui s'ordonnent cette fois à la disposition de l'interprète *après la lecture* : ses règles, notamment de « méditation »³³³ et d'« obéissance »³³⁴, assurent si l'on peut dire l'intégration active de la vérité scripturaire dans la subjectivité humaine.

5. *Le statut argumentatif du locus de perspicuitate Scripturae dans l'économie de la doctrine de l'Écriture*

Au plus fort de la polémique avec Bellarmin, dans le sillage de l'œuvre de William Whitaker et des premières systématisations de la doctrine de l'Écriture en Palatinat, la doctrine de la *claritas* connaît sa formulation achevée dans les grands traités dogmatiques du premier XVII^e siècle³³⁵. Évidemment, cette idée d'achèvement doit être prise ici dans une signification axiologiquement neutre, sans préjuger par ailleurs de la valeur des premières œuvres de la Réforme au regard des productions de l'orthodoxie protestante. Nous avons vu plus haut tout ce que l'hypothèse d'une rationalisation de la théologie du XVII^e siècle devait au format déductif de ces manuels, qui commencent parfois à se qualifier de « système » ou de « *syntagma* » de la doctrine chrétienne³³⁶. Le fait de cette systématisme renvoie d'abord au caractère exhaustif du traitement des questions théologiques, qui font l'objet d'un traitement extensif, récapitulant tout ensemble la somme positive des articles des

³³⁰ *Ibid.*, p. 416-421.

³³¹ *Ibid.*, p. 425-444.

³³² « *Regulae in tertio genere* », *ibid.*, p. 421-425.

³³³ *Ibid.*, p. 422.

³³⁴ *Ibid.*, p. 422-423.

³³⁵ Je retiens ici une dizaine d'œuvres, parues entre 1600 et 1627, et appartenant à des contextes confessionnels et universitaires parfois forts distincts : François du Jon, *Theses theologicae quae in inclita academia Lugdunobatava ad exercitia publicorum disputationum* (1601), in *id.*, *Opera theologica*, Genève, Caldorianus, 1607, vol. 1, col. 1592-1785 ; Lucas Trelcatius, *Scholastica et methodica locorum communium S. theologiae institutio, didactice & elenctice in epitome explicata : in qua veritas locorum communium, definitionis cuiusque, loci per causas suas analysis asseritur*, Leyde, Guyot, 1604 ; Leonard Hutter, *Compendium Locorum Theologicorum, Ex Scripturis Sacris, & Libro Concordiae*, Wittenberg, Zimmermann, 1609 ; Amandus Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae, iuxta leges ordinis Methodici conformatum atque in libros decem tributum*, Hanovre, Marnium, 1609 ; Bartholomäus Keckermann, *Systema S. S. Theologiae tribus libris adornatum Methodum ac Dispositionem operis Tabula praefixa adumbrat*, Hanovre, Antonium, 1610 ; Johannes Scharpius, *Cursus theologicus in quo Controversiae omnes de fidei dogmatibus hoc seculo exigitatae nominatim inter nos & pontificios, pertractantur*, Genève, Chouët, 1620 ; Johannes Polyander et al., *Synopsis Purioris Theologiae* (1624). *Latin Text and English Translation*, éd. D. te Velde, R. A. Faber et R. Ferwerda, vol. 1, Leyde, Brill, 2014 ; Johann Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.* ; André Rivet, *Isagoge seu Introductio generalis, ad Scripturam Sacram Veteris et Novi Testamenti*, Leyde, Commelin, 1627.

³³⁶ B. Keckermann, *Systema S. S. Theologiae*, *op. cit.* ; A. Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae*, *op. cit.*

confessions de foi, et les acquis critiques de la théologie de controverse³³⁷. Mais cette apparence de systématicité tient aussi à la dimension organique de l'enchaînement des matières, et à la cohérence de leur consécution, dans l'économie entière d'une *summa theologica* qui se plaît désormais à exhiber sa cohésion globale, au-delà même de sa fonction de codification doctrinale³³⁸. Ainsi, avec la doctrine de l'Écriture, comme avec celle de Dieu, du péché ou de la Loi, l'analyse des multiples propriétés du lieu considéré s'enchaîne souvent selon l'ordre dialectique de la cause et de l'effet, ou du tout à la partie, masquant en partie la nature compilatoire de l'ouvrage dans une unité de doctrine où la succession logique des points disputés paraît suivre spontanément la « nécessité du Concept »³³⁹.

Le besoin de systématiser, par des divisions conceptuelles resserrées, ce qui s'énonçait encore de manière dispersée et inchoative dans l'œuvre des premiers Réformateurs, constitue assurément le principal mobile intellectuel de la production de ces manuels, qui portent encore, pour la plupart, le titre de *Loci communes* ou de *Loci theologici*³⁴⁰. Ces traités fournissent à l'époque le socle de l'enseignement universitaire en théologie³⁴¹, exposant le contenu de la doctrine dans un enchaînement de points fondamentaux ordonnés en lieux communs³⁴², et structurés par une argumentation en général explicitement dirigée contre un adversaire doctrinal spécifié, notamment catholique, anabaptiste, ou socinien³⁴³. Presque toujours, le manuel s'ouvre alors sur un *locus* de *Scriptura Sacra*, où sont traitées, parfois sur plus d'une centaine de pages³⁴⁴, les questions de la nature de la révélation scripturaire et de son rapport à la théologie elle-même comme *principium, instrumentum* ou *fundamentum* de sa connaissance³⁴⁵. Suivant une

³³⁷ On notera ainsi le double statut de l'ouvrage de Johannes Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, qui se présente expressément comme un ouvrage de controverse (contre Bellarmin), mais dont le format ressemble à une véritable somme théologique. De fait, il paraît difficile, au moins pour la période qui nous concerne, de « forcer » les distinctions des différents genres de traités – *compendium*, somme, système, *Loci communes* –, qui, au-delà de la distinction du nom, poursuivent souvent le même but, et s'étirent dans des dimensions souvent comparables. Dans la liste citée *supra*, seul le *Compendium* de L. Hutter apparaît ainsi comme un véritable abrégé.

³³⁸ Voir sur ce point, R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, notamment p. 251-311.

³³⁹ On rappellera ici l'hégélianisme assumé des premiers historiens de l'orthodoxie calviniste, y compris Alexander Schweizer. Voir à ce sujet, W. J. van Asselt et E. Dekker, « Introduction », in *Reformation and Scholasticism*, *op. cit.*, p. 14-15.

³⁴⁰ Voir *infra*, chap. 7, note 135.

³⁴¹ Sur cet enseignement lui-même, voir notamment Thomas Kaufmann, *Universität und lutherische Konfessionalisierung*, *op. cit.*

³⁴² Sur le concept de lieu commun lui-même, voir *supra*, chap. 5.

³⁴³ La référence exemplaire est ici Gerhard, dont les *Loci* ordonnent systématiquement leurs développements critiques aux réfutations spécifiées des « papistes », « calvinistes », « weigeliens » (anabaptistes) et « photiniens » (sociniens). Voir, à titre exemplaire, *Loci theologici*, vol. 1, *op. cit.*, § 451 et 452, p. 200-201.

³⁴⁴ L'édifice le plus imposant est assurément le *Syntagma* de Polanus, où le premier chapitre occupe, dans la version originale, plus de 800 pages (*op. cit.*, p. 1-832.)

³⁴⁵ Sur cette association, qui remonte à François du Jon, voir R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 152. On retrouvera dans les *Loci theologici* de Gerhard (vol. 1, *op. cit.*) une formulation exemplaire de la question dans les §18-20 du « *prooemium de*

tendance déjà largement amorcée à partir des années 1560, le thème de l'Écriture occupe ainsi un chapitre à part, comme premier *locus* de la théologie elle-même, et non seulement comme *prooemium* ou chapitre préparatoire. Sur ce point, l'ordre des matières prolonge les partis pris sanctuarisés par la réaction protestante au concile de Trente, et notamment celui de la *dogmatisation* de la polémique sur l'Écriture, qui aboutit à la formulation d'énoncés élevés au rang d'articles de foi, formellement analogues par leur statut aux articles du *Credo* lui-même.

À de rares exceptions – qui, en outre, sont souvent plus tardives³⁴⁶ – cette décision de doctrine n'est pas discutée pour elle-même, l'étude de la *Scriptura Sacra* étant simplement introduite au titre de *principium theologiae*, sans que ne soit abordée de front la question du statut propédeutique ou dogmatique de la doctrine scripturaire³⁴⁷. La spécification de cette idée de principe renvoie par suite à l'opposition de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi*³⁴⁸, déclinée autour de la séparation essentielle d'une théologie « archétypale », qui renvoie à la connaissance parfaite que Dieu a de lui-même, et de la théologie « ectypale », elle-même distinguée en *theologia beatorum* et *theologia viatorum*³⁴⁹. L'identification successive de la théologie des *Loci* au point de vue du *viator*³⁵⁰ justifie alors le choix de la forme synthétique de la démonstration, ici comprise, par opposition à la résolution analytique, comme l'ordre d'une consécution qui remonte du principe de la connaissance (l'Écriture) au principe de l'être (Dieu)³⁵¹. À leur manière, cette série de distinctions réfléchissent alors la dissociation matricielle des points de vue pour nous (*ad nos*) et en soi (*in se*), introduite et généralisée comme principe d'analyse par le théologien français François du Jon, dans son *De theologia vera* de

natura theologiae » (voir en particulier, *ibid.*, p. 4-5.) Refusant l'identification thomiste des *principia theologiae* aux *articula fidei*, Gerhard note que le principe d'une science doit être « premier, immédiat, vrai, indubitable, crédible en lui-même, indiscutable et indémontrable » (*ibid.*, p. 5). On voit par-là que les propriétés attribuées à l'Écriture dans le premier chapitre se déduisent aussi, pour ainsi dire *a priori*, d'une décision d'épistémologie sur la nature générale des premiers principes d'une discipline.

³⁴⁶ Cocceius refusera par exemple de désigner le chapitre sur l'Écriture comme le premier lieu de son système théologique. Voir à ce sujet, R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 149-150, et *infra*, chap. 10, §4.1.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 149-158.

³⁴⁸ Voir par exemple l'introduction du *locus de scriptura sacra* chez J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13. Cf. aussi L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 4 : « Theologiae principium dignitate primum est Deus, sed melioris cognitionis ordine primum est Verbum. »

³⁴⁹ R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, p. 150. Ces distinctions ont été fixées de manière durable dans le traité *De la vraie théologie* de François du Jon (1594) : *Francisci Junii de Theologia vera, ortu, natura, formis, partibus et modo illius*, Leyde, Ravlenghien, 1594. Voir notamment p. 18-62, pour la distinction en question. Le traité est uniquement consacré à la définition de la nature de la théologie elle-même, et n'entre pas dans l'exposé des articles de la doctrine. Pour les développements correspondants, voir notamment A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 9-70 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 4.

³⁵⁰ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 63-70. La théologie « ectypale » est distinguée par Junius en *theologia unionis in Christo* (*De Theologia vera*, *op. cit.*, p. 45-52) ; *unionis in coelis* (*ibid.*, p. 53-58), et *revelationis in hac vita* (*ibid.*, p. 58-63). C'est évidemment cette dernière qui fait l'objet de la somme théologique elle-même.

³⁵¹ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 6-10. Voir à ce sujet, R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 150-152.

1594³⁵². Cette opposition de l'*ad nos* et de l'*in se* est parfois répliquée dans chacune des questions traitées, pour définir à côté des distinctions des quatre genres de la causalité, de la qualification par les contraires, ou de la division des parties, les modes fondamentaux de l'analyse de la doctrine³⁵³. Au-delà de l'opposition en partie artificielle de l'aristotélisme et du ramisme – l'aristotélisme désignant ici le seul usage méthodologique de la distinction des quatre causes³⁵⁴ –, la forme de résolution des *loci theologici* signale ainsi l'héritage continué des manuels rhétoriques de Philippe Melancthon, aussi bien dans le luthéranisme que dans le monde réformé³⁵⁵.

Avant 1620, et la généralisation de la polémique anti-socinienne, les *Romani* et *Pontifici* demeurent les cibles quasiment exclusives de cette doctrine protestante de l'Écriture. Ces *Pontifici* s'identifient eux-même très largement à la figure de Bellarmin, dont la première question *Des Controverses* structure, qu'elle soit nommée ou non, l'ensemble des développements du chapitre sur l'Écriture. L'enjeu majeur y est alors de défendre le principe de l'autorité, et donc de la stricte perfection des textes bibliques, contre les thèses catholiques qui en pointent les insuffisances formelles ou les lacunes essentielles. L'idée de cette perfection se diffracte ensuite dans une série d'analyses de détails, qui se succèdent suivant l'ordre des divisions ramistes, ou des lieux communs de la dialectique humaniste : nature, causes, effets, contraires, accidents etc.³⁵⁶. La systématisation du thème de la *claritas* opère à cet égard au sein d'une succession d'analyses terminologiques qui explicitent et différencient les différents attributs du *Verbum Dei scriptum*, pour se conclure dans la désignation terminale du juge des controverses de la foi, contre les prétentions concurrentes des « conciles et de l'Église », de l'« Esprit » des anabaptistes ou de la « raison » des sociniens³⁵⁷.

Il faut revenir brièvement sur les modalités suivant lesquelles ces différentes attributions font système, pour construire, dans un jeu d'interdépendances très largement circulaire, le cœur essentiel de la doctrine protestante de la *sola*

³⁵² F. Junius, *De Theologia vera*, *op. cit.*, p. 28-31. Cette dissociation des « perspectives » dans la résolution des questions organise l'analyse de l'ensemble des lieux théologiques, et en particulier du *locus de perspicuitate scripturae* (voir *infra*, §5). Pour le reste, Junius adopte en général la méthode dialectique prescrite par Philippe Melancthon, encadrant le traitement des lieux communs par les grandes questions de l'analyse thématique (an sit ? quid sit ?...). Pour la théologie systématique chez Junius, voir surtout les *Locorum communium theologorum*, publiés dans l'édition genevoise des *Opera* en 1607. La thèse de la clarté scripturaire est par ailleurs énoncée dans les *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1605.

³⁵³ Pour exemple, on pourra repartir de l'introduction du *locus de perspicuitate scripturae* dans les *Loci theologici* de Gerhard (1625), vol. 1, *op. cit.*, p.182-184 ; ou dans la *Synopsis purioris theologiae*, *op. cit.*, p. 128.

³⁵⁴ Voir sur ce point R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, *op. cit.*, p. 258-267.

³⁵⁵ Sur cette méthode, voir *supra*, chap. 6, §4.

³⁵⁶ Pour une illustration exemplaire, voir notamment l'ordre du premier livre des *Loci theologici* (1625) de Johann Gerhard (vol. 1, *op. cit.*). Notons que l'application des lieux communs de l'analyse vaut tout autant comme principe d'organisation des matières *entre* les chapitres qu'*au sein* même de chaque chapitre.

³⁵⁷ Voir notamment J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 200-201.

Scriptura. On y retient presque toujours des développements à part sur une série de *loci*, désormais figés dans une tradition d'enseignement systématique.

1/ *La divinitas Scripturae*³⁵⁸. La divinité de la Bible est l'axiome de la doctrine de l'Écriture. Elle suit la plupart du temps de la définition même de la Bible comme « *Verbum Dei relatum in literas* »³⁵⁹, Parole de Dieu transcrite en lettres. Cette définition introductive repart parfois de l'opposition de la Parole extérieure, l'Écriture au sens propre, et de la Parole intérieure³⁶⁰, elle-même soigneusement séparée de ses contrefaçons « homonymes » : esprit des anabaptistes, traditions des papistes etc.³⁶¹. Elle permet en outre de distinguer d'emblée l'auteur primaire des textes canoniques – leur « *causa principalis* » –, des auteurs secondaires que sont les prophètes et apôtres comme « *causae accidentalis scripturae* »³⁶². La relation de ces deux causes est ensuite spécifiée par la figure de l'*amanuensis*, qui fait des prophètes et apôtres les simples « scribes », « copistes » ou « secrétaires » de la Parole de Dieu³⁶³. S'en suit l'exposé de la doctrine de l'inspiration verbale, dont le degré de technicité reste toutefois bien en-deça de celui qu'imposera par la suite la controverse sur les points-voyelles³⁶⁴.

2/ *L'auctoritas Scripturae*³⁶⁵. La première conséquence de la divinité de l'Écriture est évidemment sa suprême autorité, comme norme de foi exclusive de la théologie. Cette idée d'*auctoritas* renvoie ici à des significations plurielles, associées à la fois à la dimension relative de sa suprématie et à la dimension absolue de son infaillibilité. Suivant le fil de la polémique catholico-protestante du XVII^e siècle, les sommes de l'orthodoxie protestante s'attachent ainsi à rappeler la supériorité de l'Écriture sur l'Église et les conciles, articulant à la critique des thèses sur la fondation ecclésiastique de la canonicité, la doctrine calvinienne de l'auto-attestation de la Bible : l'Écriture porte en elle-même sa propre évidence³⁶⁶. Cette

³⁵⁸ F. Junius, *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1595-1603 ; L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 4 ; L. Hutter, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 1 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 100-179 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13-25 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 165-166 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 1-15 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 48-54.

³⁵⁹ Sous cette forme : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13, 240.

³⁶⁰ Voir par exemple A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 100-101.

³⁶¹ L'idée d'« homonymie » renvoie, chez J. Gerhard, à l'usurpation du nom : *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13-14.

³⁶² *Ibid.*, p. 16-18 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 128-129

³⁶³ *Id.* Voir aussi : A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 8-15.

³⁶⁴ Voir sur ce point, *infra*, chap. 9, §4-5. La question des point-voyelles apparaît déjà, au début des années 1620, dans la deuxième édition des *Loci* de Gerhard (*op. cit.* : « De punctis vocalibus, an sint codici biblico coeva », p. 144-146), ou dans l'*Isagoge* de Rivet (*op. cit.*, p. 95-118). Voir sur la question, François Laplanche, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 119-123 et *infra*, chap. 9, §5.

³⁶⁵ F. Junius, *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1603-1607 ; L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 5-6 ; L. Hutter, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 1-3 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 179-281 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 25-33 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 166-168 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 15-36 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 48-72.

³⁶⁶ Voir la très longue synthèse polémique : A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 179-252.

auto-attestation renvoie par suite à l'énoncé général de l'infaillibilité scripturaire, qui désigne pour l'essentiel le caractère intégral et inconditionnel de sa vérité³⁶⁷.

3/ *Les partes Scripturae*. L'application du lieu dialectique du tout et des parties permet par la suite d'opérer une série de distinctions fines dans l'ensemble « *Scriptura Sacra* » ainsi dégagé³⁶⁸.

a) *La distinction entre textes canoniques et apocryphes*³⁶⁹ suit de la reconnaissance même de l'auctorialité divine de l'Écriture comme principe de détermination du *canon* de la foi³⁷⁰. Les livres canoniques sont généralement identifiés, de manière régressive, par leur aptitude à exemplifier la définition de l'Écriture Sainte *stricto sensu* : ils sont directement inspirés de Dieu, revêtent une autorité absolue, et renferment en eux-mêmes les signes de cette divinité (sont *autopiston*)³⁷¹. À l'inverse, les livres apocryphes, quel que puisse être par ailleurs leur intérêt pour l'édification ou la piété, procèdent d'abord d'une inspiration humaine, et sont donc potentiellement faillibles et imparfaits³⁷². La controverse contre le concile de Trente repart alors d'un relevé des *marqueurs* de la canonicité, où sont inventoriés un certain nombre d'indices intrinsèques – rédaction dans la langue originale (hébreu ou grec), exposé intégral de la doctrine salutaire, prophétie du Christ, majesté du style et perfection de la forme³⁷³ –, puis des signes testimoniaux – confirmation de la tradition juive (pour l'AT), consensus des Pères, conciles de l'Église antique etc.³⁷⁴ Évidemment, le débat se spécifie ensuite pour chacun des grands textes disputés : Baruch, Tobie, Judith, Siracide, Sagesse, Maccabées...³⁷⁵

b) *La distinction des versions de l'Écriture*³⁷⁶. La seconde distinction renvoie à l'opposition des textes authentiques et des traductions, dans un débat qui engage d'abord les critères d'authenticité

³⁶⁷ Pour une expression exemplaire, voir J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 132 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 252-281 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 19-20.

³⁶⁸ À titre exemplaire, voir notamment A. Rivet, « De varijs scripturarum partitionibus », *Isagoge*, *op. cit.*, p. 494-510 ; et J. Gerhard, « De divisionibus librorum biblicorum », *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 34-35.

³⁶⁹ F. Junius, *Theses theologiae*, *op. cit.*, col. 1596-1597 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 281-447 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 34-132 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 169-192 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 60-95 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 74-104.

³⁷⁰ Sur cette dérivation de l'« autorité » au « canon », voir notamment A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 252-281 ; L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 6-7.

³⁷¹ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 60-62 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 35-37 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 281-284.

³⁷² J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 36-46.

³⁷³ *Ibid.*, p. 37-38.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 38-46.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 73-102 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 285-355.

³⁷⁶ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 476-581 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 133-155 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 185-190 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 95-210.

du canon. Cette authenticité est associée à la pureté de la doctrine, à la continuité historique de sa transmission, et à l'intégrité du texte reçu, contre l'hypothèse d'une corruption accidentelle ou délibérée du codex hébraïque³⁷⁷. Évidemment, le *locus de editionibus scripturae* rappelle ici la supériorité normative de la version massorétique de l'Ancien Testament et de l'édition grecque du Nouveau, à la fois comme sources légitimes des commentaires et comme unités de mesure de la valeur des traductions³⁷⁸. Après Flacius ou Daneau, les sommes du premier XVII^e siècle témoignent ainsi d'un débat intensifié autour du problème de l'intégrité de la version hébraïque, parfois introduit par la réaffirmation de la pureté ou de la perfection originale de l'hébreu comme *prima lingua humanitatis*³⁷⁹. Parallèlement, la discussion sur le statut des traductions reflète encore l'état de la question dans la controverse post-tridentine : imperfection de la Vulgate, nécessité de confronter le texte traduit au codex-source, utilité des traductions en langue vulgaire³⁸⁰. Le luthéranisme se distingue ici par sa quasi-canonisation de la Bible de Luther³⁸¹.

c) *La typologie des genres de l'Écriture*³⁸². Suivant des enjeux moins directement polémiques, une dernière distinction rappelle enfin la typologie des genres de l'Écriture Sainte, où sont notamment retenus les types historiques, doctrinaux, sapientaux, légaux, et prophétiques³⁸³. L'expression de cette distinction n'impose que rarement une diffraction de la question de la transparence des Écritures, qui conserve, dans le *locus de perspicuitate*, un aspect encore très général et unifié. Ainsi, la question même de l'obscurité spécifique du genre prophétique, enjeu plus tard d'une controverse suivie³⁸⁴, est rarement traitée ici comme une question à part.

³⁷⁷ La discussion la plus approfondie se retrouve chez Rivet : *ibid.*, p. 95-118. Voir aussi A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 476-479 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 148-155.

³⁷⁸ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 526-533 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 95-98.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 96. Ces débats critiques sur l'obscurité de la langue hébraïque et sur la corruption du codex massorétique s'intensifieront là aussi à la suite des controverses philologiques du milieu du XVII^e siècle, en partie par l'insistance de l'apologétique catholique, mais surtout par les apports critiques de l'École de Saumur. Voir, ici encore, *infra*, chap. 9.

³⁸⁰ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 526-533, puis 539-581 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 144-169, 183-210.

³⁸¹ Voir notamment J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 234-237.

³⁸² L. Hutter, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 3 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 34-35 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 184 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 494-510.

³⁸³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 34-35. Cette distinction est, pour Gerhard, celle des « rabbins » : *ibid.*, p. 34.

³⁸⁴ Sur la question spécifique de l'obscurité du genre prophétique, notamment dans le contexte des exégèses « politiques » du deuxième XVII^e siècle, voir *infra*, chap. 11.

4/ *La necessitas Scripturae*³⁸⁵. Le lieu de la nécessité de l'Écriture, dont nous avons suivi l'émergence avec Bullinger, Musculus ou Melancthon, revient sur l'histoire sacrée de la Parole divine, pour exhiber les raisons et les usages historiques des Écritures dans l'économie de la Révélation³⁸⁶. Reprenant ici encore les grands thèmes de la polémique post-tridentine, le chapitre de *necessitate Scripturae* s'attache alors à démontrer les insuffisances et les imperfections de la révélation orale, insistant par contraste sur la fixité, l'universalité et la certitude du format scripturaire³⁸⁷. La critique de la tradition catholique se prolonge alors dans un développement contre les « Schwencfeldiens », qui nient la nécessité même du *medium* biblique comme source normative de la connaissance de Dieu³⁸⁸. Au tournant des années 1620, l'émergence du motif anti-socinien commande en outre l'intégration d'un développement spécifique contre la thèse d'une cognoscibilité naturelle des vérités scripturaires, qui prendra une place croissante dans les sommes de l'orthodoxie par la suite³⁸⁹. *In fine*, l'idée de la nécessité renvoie alors à l'efficacité même de l'Écriture du point de vue de ses effets salvifiques, comme cause efficiente de notre salut³⁹⁰. L'exposé des modalités de cette efficience demeure toutefois hors du champ de la doctrine de la *sacra pagina*, et ressortit plus loin à la présentation de la doctrine de la foi³⁹¹.

5/ *La perfectio Scripturae*³⁹². La perfection de l'Écriture désigne toujours ici le principe spécifique de sa complétude doctrinale. Pour l'essentiel, les *Loci* y reprennent les grands éléments de la controverse post-tridentine, et notamment l'*Examen* de Chemnitz sur la suffisance matérielle des textes canoniques³⁹³. Le *locus de perfectione Scripturae* débouche sur la critique usuelle des traditions romaines, qui font parfois l'objet d'un chapitre à part, à la suite du paragraphe sur la *sufficiencia*³⁹⁴. Contre les traditions apostoliques de Rome, ce « lieu de la

³⁸⁵ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 447-476 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 155-157 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 36-60 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 54-58.

³⁸⁶ Sur les premières expressions de ce lieu de la « cause » ou de la « nécessité » de l'Écriture, voir *supra*, chap. 3, §6.

³⁸⁷ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 19-20, 36-41 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 447-454.

³⁸⁸ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 454-455 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 204-205.

³⁸⁹ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 39-40 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 210-213. Voir sur ce point, *infra*, chap. 8.

³⁹⁰ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 155-157.

³⁹¹ Voir par exemple, « De fide salvifica », in A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 3727-3811 ; puis « De vera cognitione Dei », *ibid.*, p. 3811-3820.

³⁹² F. Junius, *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1605-1609 ; L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 8-9, puis 13-15 ; L. Hutter, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 4 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 749-832 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 157-182 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 205-209 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 372-481 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 106-126.

³⁹³ Voir en particulier, J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 157-171.

³⁹⁴ Voir le chapitre « De traditionibus » : F. Junius, *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1608-1609 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 791-832 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 171-182 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 434-481.

tradition » renferme l'exposé positif des *verae traditiones*, récapitulant ici encore les acquis de la typologie de Chemnitz³⁹⁵.

6/ *La perspicuitas Scripturae*³⁹⁶. La clarté des Écritures est désormais systématiquement traitée dans un chapitre à part, souvent intercalé entre l'exposé de la doctrine de la *perfectio*, et les questions touchant aux modalités légitimes de l'interprétation³⁹⁷. J'y reviens dans la section suivante.

7/ *L'interpretatio Scripturae*³⁹⁸. La question des modes de l'interprétation ou de l'explication des Écritures suit généralement le chapitre sur la *claritas*, en détaillant l'ensemble des conditions matérielles et formelles de ce dont la clarté posait la possibilité de principe³⁹⁹. Le lieu de l'interprétation se diffracte alors en trois temps, parfois présentés dans des chapitres à part, sur l'univocité de l'Écriture⁴⁰⁰, sur les règles de son interprétation⁴⁰¹, et sur le contrôle ecclésiastique de l'interprète⁴⁰². Le premier moment revient évidemment sur la controverse contre l'exégèse quadruple, forçant souvent le trait d'une pratique d'exégèse qui commence de fait à devenir caduque, jusque dans les universités catholiques⁴⁰³. Les règles de l'interprétation énoncent par la suite les grands préceptes de l'herméneutique biblique : règle de la charité, analogie de la foi, collation des parallèles, érudition historique, attention au contexte...⁴⁰⁴ Ces points sont parfois détaillés dans un livre à part, comme dans les *Loci* de Gerhard ou la *Methodus* d'Alsted, qui offrent alors un développement plus fourni sur la question oratoire du style de l'Écriture⁴⁰⁵. Enfin, la question des compétences interprétatives débouche

³⁹⁵ C'est le cas chez Gerhard : *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 171-172 ; mais aussi chez Polanus : *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, voir en particulier la mise au point « terminologique », p. 791-792.

³⁹⁶ L. Trelocatus, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 9-10, puis 15-16 ; L. Hutter, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 4 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 599-633 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-193 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 199-205 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 340-393 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 128-148.

³⁹⁷ Voir par exemple, J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-193.

³⁹⁸ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 633-749 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 237-240 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-340 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 136-148.

³⁹⁹ Sur cette consécution, voir notamment A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 635.

⁴⁰⁰ Par exemple chez Rivet, « XIV. De sacrarum scripturarum interpretatione exegetica, & earundem sensu literali » ; puis « XV. De sensu scripturae quem mysticum vocant », *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-237.

⁴⁰¹ « De vera ratione investigandi sensum historicam seu literalem Scripturae », *ibid.*, p. 257-271 ; voir aussi A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 646-672.

⁴⁰² « Quibus competit scripturarum interpretatio, & quis veri sensus scripturae iudex esse debeat ? », A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 271-292. Voir aussi les deux chapitres suivants, p. 292-340. Chez A. Polanus : *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 672-749

⁴⁰³ Voir sur ce sujet *infra*, chap. 9.

⁴⁰⁴ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 257-271 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 646-672.

⁴⁰⁵ Le livre sur les règles de l'« interprétation légitime » est intercalé entre le premier *locus de scriptura sacra* et le second *de Deo*. Il en existe désormais une édition critique : Johann Gerhard, *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione* (1610), *op. cit.*. Voir encore, à ce sujet, *infra*, chap. 9, §3. Pour Johann Heinrich Alsted, voir notamment la *Methodus S.S. Theologiae In VI. Libros Tributa*, Hanovre, Eifridus, 1634.

sur la critique du décret *de reformatione* et de la doctrine du magistère de l'Église de Rome⁴⁰⁶.

8/ *L'utilitas Scripturae*⁴⁰⁷. La question des modes de l'interprétation aboutit logiquement au problème de l'utilité de l'Écriture, qui renvoie aussi bien à la controverse sur la prédication en langue vernaculaire qu'à celle de la lecture de la Bible par les laïcs⁴⁰⁸. La nécessité et les bienfaits de cette lecture sont alors rappelés, à la suite de la séparation désormais canonique du droit de lire et du droit d'interpréter (publiquement)⁴⁰⁹. Autour de la distinction entre la recherche des Écritures recommandée en Jn 5, 39 et la prédication (publique) réservée aux pasteurs autorisés, la condition de compétence assortie à l'exercice du ministère pastoral n'est donc pas exclusive d'un droit de lire et de méditer la Parole de Dieu à titre privé⁴¹⁰. Par ailleurs, le contrôle pastoral sur la doctrine ne s'étend pas jusqu'à l'hypothèse d'une *infaillibilité* des pasteurs eux-mêmes et, dans ses *Loci* de 1610, Gerhard reconnaît aux laïcs un droit formel de juger les prédicateurs de l'Évangile, s'ils constatent une discordance évidente entre le contenu des sermons et la « vraie doctrine » des lettres sacrées⁴¹¹. Même ici toutefois, ce droit de juger n'est pas tant un droit d'interprétation qu'un droit d'arbitrage : il ne s'agit pas pour les laïcs de récuser la doctrine professée pour en amender directement le contenu, mais plutôt de signaler une prédication suspecte pour confier à l'Église le soin de juger par après l'orthodoxie du pasteur concerné⁴¹².

9/ *La norma controversiarum fidei*⁴¹³. L'ensemble de ces attributs débouche parfois sur un rappel conclusif de la *regula fidei*, où l'autorité de l'Écriture est revendiquée tout à la fois comme source exclusive des vérités de la foi et comme norme de jugement pour les controverses théologiques⁴¹⁴. Sur ce point aussi, l'autorité inconditionnelle de l'Écriture se définit souvent de manière relative, par opposition aux principes concurrents des catholiques, anabaptistes et sociniens : *Ecclesia, spiritus internus, et ratio humana*⁴¹⁵.

⁴⁰⁶ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 313-340 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 672-749. Dans le *Syntagma*, presque tout le chapitre sur l'interprétation est consacré aux questions de controverse, et notamment à celle du *jus interpretandi*. Voir le résumé des questions traitées, *ibid.*, p. 633.

⁴⁰⁷ L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 30 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 581-599 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 213-219 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 183-210.

⁴⁰⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 213-214 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 189-210.

⁴⁰⁹ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 635-663, 672-683. Cf. aussi les développements *infra*, « De ministris ecclesiae », *ibid.*, p. 3455-3480.

⁴¹⁰ J. Gerhard, *Loci theologici* (1610), *op. cit.*, §106.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 711-749 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193-213 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 292-340.

⁴¹⁴ « XXI. De norma ac regula dogmatum et controversiarum in Ecclesia », puis « XXII. De iudice controversiarum in Ecclesia », J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193-213.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 205-213. Sur la question de la régulation de la « raison humaine », cf. *infra*, chap. 8.

6. *La perspicuitas Scripturae : les reconfigurations scolastiques de l'évidence*

L'ensemble de ces propriétés prêtées à l'Écriture Sainte font système dans l'enchaînement analytique du *locus de scriptura sacra*, à partir de l'axiome primitif de la divinité de l'Écriture. Dans ce système, *perfectio* et *perspicuitas Scripturae* apparaissent à la fois distinguées et associées, renvoyant pareillement aux deux conditions formelles par lesquelles les lettres sacrées peuvent être établies comme le juge exclusif des controverses de la foi⁴¹⁶. De biais, la question de la clarté débouche alors sur le problème des règles de l'interprétation, aussi bien du point de vue de ses modalités techniques que de l'attribution de ses compétences légitimes. La question renvoie ainsi au problème de la lecture des Écritures par les laïcs, elle-même associée, selon une tendance déjà très clairement esquissée par Hyperius, à la nécessité de la prédication en langue vernaculaire⁴¹⁷. La reconnaissance liminaire de l'axiome de la divinité permet par la suite de transposer à l'Écriture les attributs de la perfection divine, suivant le principe selon lequel les propriétés attribuées à l'auteur d'une œuvre peuvent être aussi attribuées à l'œuvre elle-même⁴¹⁸. Ce souci de déductivité, souvent organisé, comme chez Gerhard, autour de l'analyse des quatre causes⁴¹⁹, commande alors une certaine recomposition de l'ordre des matières, qui ne suit plus ici l'enchaînement des décrets tridentins⁴²⁰, et intègre, outre les questions polémiques, des thèmes plus directement didactiques, comme celui des genres des textes canoniques⁴²¹.

Ce point est particulièrement remarquable si l'on s'attache à considérer la forme des argumentations qui sous-tendent les développements sur la *claritas* : c'est souvent par une démonstration *a priori*, et par une analyse purement conceptuelle, que procède l'introduction du thème disputé⁴²². Au regard de cette justification *a priori*, les citations scripturaires ou les témoignages patristiques sont seuls qualifiés de *probationes* ou *argumenta*, mais constituent, de fait, un complément argumentatif chronologiquement secondaire⁴²³. Ainsi, la preuve *ex ratione* paraît se

⁴¹⁶ La logique de cet enchaînement déductif est particulièrement claire chez Johann Gerhard : « XXII. De iudice controversiarum in Ecclesia », *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 193-213.

⁴¹⁷ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 5.

⁴¹⁸ Sur ce point, voir notamment F. Junius, *Theses theologicae*, *op. cit.*, col. 1595-1603 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 100-179 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13-25 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 165-166.

⁴¹⁹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, voir notamment la citation suivante. L'analyse par les quatre causes organise aussi le *Systema S.S. theologiae* de Keckermann, qui représente assurément un extrême du point de vue de l'effort de formalisation démonstrative. À l'opposé, l'*Isagoge* de Rivet se signale par son approche davantage exégétique et si l'on peut dire empirique : la citation des autorités y occupe souvent le premier rang, dans l'ordre des *probationes*, avant tout démonstration plus conceptuelle.

⁴²⁰ L'ordre des décrets tridentins informait encore largement les premières sommes protestantes de la deuxième moitié du seizième siècle : voir à ce sujet, *supra*, chap. 4, §6 et 7.

⁴²¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 34-35.

⁴²² Outre Gerhard et Keckermann, voir aussi L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 4-10.

⁴²³ Sur le statut de la preuve scripturaire et de l'*auctoritas patrum*, voir *infra*, le paragraphe suivant.

réfléchir dans la structure même de l'enchaînement des paragraphes, parfois sans même occuper un développement à part dans l'ordre des arguments du lieu considéré. C'est ainsi que le développement sur la clarté dans les *Loci theologici* de Gerhard peut spontanément s'ouvrir par un renvoi aux développements inauguraux sur l'inspiration divine comme cause efficiente des textes sacrés⁴²⁴ :

De la cause efficiente et de la fin de l'Écriture résultent sa perfection et sa clarté. Parce que Dieu, le Créateur des esprits et des langues, a voulu faire connaître aux hommes son essence et sa volonté dans et par l'Écriture ; et, dans la doctrine de la foi et des mœurs, les instruire au sujet du salut éternel. Pour cette raison, il a aussi voulu que l'Écriture fût claire et parfaite.⁴²⁵

Le « *resultare* » de Gerhard indique tout à la fois un ordre de l'argumentation et un ordre des faits : l'Écriture est claire parce qu'elle est l'effet de l'action d'un Être parfait qui veut notre salut ; et nous savons qu'elle est claire parce que nous connaissons tout à la fois cette cause et la finalité d'après laquelle celle-ci agit⁴²⁶. La cause efficiente (la Parole de Dieu) et la cause finale (notre salut) rendent donc nécessaires *a priori* la thèse de la *claritas*. Affirmer l'obscurité de l'Écriture, c'est nier, au choix, la divinité des textes canoniques, ou la perfection de Dieu. La doctrine de l'*obscuritas* est donc par principe un blasphème : l'évidence des lettres sacrées se déduit d'abord de leur paternité, et attribuer une propriété négative aux Écritures revient donc à attribuer une propriété négative à Dieu même.

Cette logique déductive de l'argumentation sur la *claritas* explique pourquoi la continuité n'est jamais totalement évidente entre le versant dogmatique de la doctrine et son versant technique et exégétique⁴²⁷. Comme dogme, la *claritas* n'est en un sens que le développement logique et l'instanciation du présupposé initial de la divinité des Écritures. Sa signification et sa fonction doctrinales – justifier l'exclusivité de l'autorité du texte canonique comme *principium cognoscendi theologiae* – ne trouvent donc pas de relais dans une thèse plus directement linguistique ou logique sur le *modus loquendi* de Dieu. Avec les traités des *Lieux communs*, les considérations philologiques ou exégétiques touchant à la nature de la composition, ou aux formes de la rédaction du texte sacré, son style, son ordonnancement, son contenu thématique, son histoire, demeurent donc relativement secondaires dans l'ordre des démonstrations⁴²⁸.

⁴²⁴ « De causa efficiente scripturae sacrae », J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 16-25.

⁴²⁵ « *Ex causa efficiente et fine Scripturae sacrae ejusdem perfectio et perspicuitas resultat. Quia enim Deus mentis et linguae artifex in Scriptura et per Scripturam de sua essentia et voluntate homines informare ac in doctrina de fide et moribus eos erudire voluit ad salutem aeternam, ideo etiam Scripturam voluit esse perfectam et perspicuam* », *ibid.*, p. 157.

⁴²⁶ Pour la question « *de fine scripturae sacrae* » (chap. XVII), voir *ibid.*, p. 155-157.

⁴²⁷ Sur l'émergence progressive de cette distinction, voir *supra*, chap. 5, §5 et 6.

⁴²⁸ La chose est particulièrement notable dans le *Syntagma* de Polanus, dont le très long développement sur l'*interpretatio scripturae* (*op. cit.*, p. 633-749) n'offre que de brefs rappels sur les règles techniques de l'interprétation ou la spécificité du style de l'Écriture. Chez Gerhard, la séparation des questions s'opère avec l'exkursus *De tractatus de legitima scripturae sacrae*

Nous avons noté en introduction la stricte identité des doctrines luthérienne et réformée de l'Écriture, telles du moins que celles-ci se formalisent dans les traités des *Lieux communs*. Avec le thème spécifique de la *claritas*, cette identité est pour ainsi dire redoublée, en ce que s'ajoute à l'unité objective des affirmations une reconnaissance explicite, par les théologiens réformés, de l'héritage de Martin Luther.

1/ Sur le fond, les thèses formulées par les auteurs réformés et luthériens sont ainsi identiques, les seules nuances de formulation – opposant notamment une représentation maximaliste de la clarté à une conception plus minimale et conditionnelle⁴²⁹ – se rencontrant tout autant en interne, dans la diversité des enseignements propres à chaque confession, que dans le rapport de l'une à l'autre. Au-delà d'une communauté de fond, la comparaison des doctrines réformées et luthériennes de la *claritas* n'exhibe donc pas plus de différences de détail que celles que l'on peut rencontrer chez deux auteurs appartenant à une même confession. Cette identité n'empêche pas l'émergence, ici et là, de quelques piques polémiques, notamment sur la supposée « allégorisation », ou au contraire « judaïsation » des exégèses⁴³⁰. Ces critiques sont toutefois trop peu systématisées pour opérer une véritable fracture doctrinale.

2/ Sur la forme, les méthodes de l'exposition sont également identiques. Elles se construisent notamment par l'enchaînement de quatre grandes formes d'argumentation : des démonstrations *a priori* construites sur un enchaînement d'analyses conceptuelles encadrées par les *loci communes* de la dialectique (nature, cause, effets, contraires...); une justification tirée de références scripturaires juxtaposées en général presque sans commentaire ; une réfutation par l'absurde des adversaires dirigée notamment contre les conséquences ecclésiologiques de la doctrine de l'*obscuritas* ; un inventaire, enfin, des confirmations patristiques de la doctrine de la clarté. Si les différences dans la pondération des arguments construisent toutefois une diversité notable de méthode – où l'on remarque une large prévalence de l'argumentation scripturaire dans certains cas⁴³¹ ; et un primat de

interpretatione (op. cit.), qui s'insère, dans l'édition originale, à la suite du premier livre sur l'Écriture. L'exception notable est alors celle d'André Rivet, qui consacre plusieurs paragraphes séparés, au sein même du premier chapitre, aux questions plus oratoires sur le style de l'Écriture. Voir notamment, « XVI. De accommodatio, quem vocant scripturae sensu », A. Rivet, *Isagoge*, op. cit., p. 237-243 ; et « De sacrarum eloquentia », *ibid.*, p. 481-494. Cf aussi, à la même époque, Johann Heinrich Alsted : *Methodus sacrosanctae theologiae*, op. cit., en particulier, dans la *theologia didactica*, le premier lieu « De verbo Dei in genere, & de Scriptura in specie », op. cit., p. 183-200.

⁴²⁹ Parmi les représentants de la première, voir notamment : L. Trelcatius, *Loci communes*, op. cit., p. 9-10, puis 15-16. Pour la seconde : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, op. cit., p. 182-193 ; A. Rivet, *Isagoge*, op. cit., p. 340-393 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, op. cit., p. 128-148.

⁴³⁰ L'attaque vient surtout des théologiens luthériens : A. Hunnius, *Calvinus Judaizans*, op. cit., et J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, op. cit., p. 190.

⁴³¹ Notamment chez A. Rivet, *Isagoge*, op. cit.

l'argumentation rationnelle / *a priori* dans d'autres⁴³² –, ces différences n'engagent pas l'identité confessionnelle des auteurs.

3/ Enfin, dans la revendication des héritages, les auteurs réformés, comme luthériens associent presque toujours à l'œuvre de Luther, et plus particulièrement au traité *De servo arbitrio* et à l'*Assertio omnium articulorum*, la paternité de la « vraie doctrine » de la *claritas*. Le fait est particulièrement patent dans deux traités qui comptent parmi les œuvres les plus influentes de l'orthodoxie réformée : le *Syntagma theologiae christianae* du théologien Polanus (1610)⁴³³, et l'*Isagoge seu introductio generalis ad scripturam sacram* d'André Rivet (1627)⁴³⁴. Dans les deux cas, et avant même l'ordinaire analyse lexicale du thème proposé, le chapitre *de perspicuitate Scripturae* s'ouvre avec un long excursus historique sur les origines et les étapes de la controverse depuis les prémisses de la Réforme. Dans les deux cas, c'est Luther, et non Zwingli ou Calvin, qui est cité comme le point de référence dogmatique, aussi bien que comme la principale figure de la polémique contre les « sophistes » de l'Église de Rome. L'introduction procède là encore d'une reprise critique des *Disputationes* de Bellarmin :

La controverse sur la clarté des Écritures entre nous et les Papistes, n'est pas de peu d'importance. Mais les Papistes commettent une calomnie dans le statut de la controverse. Bellarmin, dans le premier chapitre du troisième livre sur la Parole de Dieu (première section) expose le statut de la question de la controverse de cette manière : *Est-ce que l'Écriture sacrée est par soi très facile et manifeste ou bien requiert-elle une interprétation ? Et il statue que l'Écriture n'est pas si manifeste par soi pour qu'elle suffise, sans explication, à terminer les controverses de la foi.* Mais si ce statut de la controverse est posé, il perd son temps en vain et combat à la manière des gladiateurs qui combattent les yeux couverts, parce qu'aucun de ses adversaires, ni Luther, ni Brenz, ni les autres luthériens orthodoxes n'allèguent l'énoncé que Bellarmin prête ici calomnieusement à Luther.⁴³⁵

En contexte de déchirement confessionnel, la doctrine orthodoxe de la *claritas* se construit donc, en milieu réformé, sur une reprise assumée de l'héritage luthérien. Sur ce point, Rivet et Polanus semblent avoir suivi sans réserve la *Disputatio* de Whitaker, et les choix lexicaux, la communauté des références ou la similitude des arguments attestent l'évidence d'un emprunt direct dans l'ouvrage de 1588. Si cette

⁴³² B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.* ; ou même A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*

⁴³³ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 599-601.

⁴³⁴ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 340-341.

⁴³⁵ A. Polanus, *Syntagma Theologiae*, *op. cit.*, p. 599-600 : « De perspicuitate Sacrae Scripturae inter nos & Papistas non levis est controversia : sed Papistae in statu controversiae calumniam committunt. Bellarmin lib. tert. De verbo Dei, cap. primo, sectione prima, quaestionis controversiae statum hoc modo proponit, *Sintne Scriptura Sacra per se facillimae atque apertissimae, an vero interpretatione indigeant ?* statuitque, *Scripturam non esse tam apertam per se, ut sine explicatione sufficiat ad controversias fidei terminandas.* At si hic status controversiae ponatur, Andabatarum more pugnat, & aerem frustra ferit, cum nullos in eo adversarios habeat, non Lutherum, non Brentium, non alios orthodoxos Lutheri sententia a Bellarmino allegata seipsam a calumnia vindicat. »

identité des héritages n'a pas à étonner dans un temps où la communication des idées déborde très largement les frontières des confessions, le caractère assumé et revendiqué de ce partage permettra de nuancer quelques conceptions trop rigides forgées parfois au sujet des rapports entre construction identitaire et proclamation des vérités en régime confessionnel. Cette communauté nous autorise en outre à reconstruire, de manière unifiée, un certain idéal-type de la doctrine orthodoxe de la *perspicuitas Scripturae*. Nous naviguerons donc ici dans des traités appartenant parfois à des « cultures confessionnelles » sensiblement différentes. Le parcours dans ces traités permet de dresser un certain nombre de constats.

1/ D'une part, il est remarquable que les auteurs ne se livrent presque jamais à une tentative de définition frontale des mots *claritas* ou *perspicuitas* appliqués aux Écritures. L'exception d'Arminius (*Disputatio privata* VIII⁴³⁶) est ici notable, bien que l'auteur, au moins de manière rétrospective, ne puisse être considéré comme un représentant autorisé de l'orthodoxie réformée⁴³⁷. Cette absence de définition directe est d'autant plus significative de la difficulté éprouvée par les théologiens protestants que les manuels insistent par ailleurs constamment sur le besoin d'introduire l'analyse du sujet par une double définition – nominale et réelle – du terme considéré⁴³⁸. Gerhard en particulier fait presque toujours précéder son analyse « pragmatologique » des matières de la doctrine (étude de la chose, par le traitement successif de sa nature – ou définition réelle –, de ses causes, de ses effets, de ses contraires, de ses accidents) par une analyse « onomatologique » du mot (étymologie – définition nominale –, homonymie, synonymie)⁴³⁹. Dans le cas de la *claritas*, les *Loci* ne proposent pourtant ni onomatologie, ni même de véritable définition réelle⁴⁴⁰. Cette absence de définition directe explique aussi pourquoi la signification théologique de la clarté communiquera finalement si peu et si mal avec la signification gnoséologique qui sera plus tard au centre de la nouvelle théorie de la connaissance cartésienne⁴⁴¹. Dans presque toutes les cas, la définition de la *claritas Scripturae* opère en fait « de biais », et notamment par la juxtaposition ou l'alternance d'approches indirectes.

a) Une approche historique retrace, d'un point de vue évidemment polémique et apologétique, la généalogie de la controverse sur la clarté, de Luther à Bellarmin.

⁴³⁶ Jacob Arminius, *Disputationes Magnam partem S. Theologiae complectentes, publicae & privatae*, Leyde, J. Paedt, 1610 : « Perspicuitas Scripturae est ei tanquam signo competens qualitas, secundum quam apta est ad conceptus, quorum signa sunt verba Scriptura comprahensa clarem patefaciendos ijs, quibus illa secundum benevolam Dei providentiam administratur », « Disputationes privatae de perisque Christianae Religionis Capitibus », *ibid.*, p. 13. Sur les *Disputationes*, voir notamment Keith D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*, Leyde/Boston, Brill, 2007, en particulier p. 58-69.

⁴³⁷ Sur la théologie arminienne de l'Écriture, voir *infra*, chap. 8, §4.

⁴³⁸ Voir, pour exemple, A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 2, 100.

⁴³⁹ Voir, pour le premier chapitre sur l'Écriture : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13-16.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁴¹ Voir *infra*, chap. 10.

Le *Syntagma* de Polanus et l'*Isagoge* de Rivet sont, comme nous l'avons dit, emblématiques de cette tendance. Suivant les propositions de Whitaker, l'histoire sert aussi la spécification du statut de la cause disputée⁴⁴² : elle permet en outre d'invalider d'avance les fausses alternatives du traité des *Disputationes*⁴⁴³.

b) Une première définition uniquement *formelle* ou *fonctionnelle* saisit la *claritas* à partir de ses causes (la perfection de la Parole de Dieu) ou de ses effets et intentions (l'efficacité de l'Écriture comme principe de notre salut). Cette méthode est notamment employée par Johann Gerhard et par Lucas Trelcatius⁴⁴⁴. Elle est également au centre de la septième disputation privée d'Arminius, à la suite, cette fois-ci, d'une première tentative de définition réelle⁴⁴⁵.

c) Une approche polémique, introduite par une définition négative, dans laquelle l'insistance est d'emblée portée sur l'absurdité des conséquences des doctrines catholiques de l'obscurité⁴⁴⁶. Il s'agit alors de rabattre par avance la thèse de l'*obscuritas Scripturae* sur ses conséquences ecclésiologiques et politiques, jusqu'à faire de la doctrine catholique de l'Écriture le prétexte des prétentions de pouvoir et d'autorité du pape⁴⁴⁷. Cette tendance était notamment répandue dans les écrits protestants du deuxième XVII^e siècle, au plus vif des querelles consécutives au concile de Trente⁴⁴⁸. Dès lors, l'affirmation de la *claritas* s'y confond souvent avec la seule négation de l'*obscuritas* catholique.

d) Enfin, la tendance dominante est de procéder par une *succession de distinctions notionnelles*, en vue de resserrer, par ajustements et circoncriptions progressives, le domaine de la question traitée. Ici l'influence de la méthode ramiste est évidemment décisive, à côté des formes d'analyse empruntées à la rhétorique de Melancthon⁴⁴⁹. Cette définition par divisions sert alors à spécifier le statut de la controverse, autant qu'à dénoncer la manière dont les controversistes catholiques le résumait ordinairement⁴⁵⁰. On retrouve cette méthode à l'œuvre dans les *Loci theologici* de Gerhard⁴⁵¹, dans la *Synopsis* des théologiens de Leyde⁴⁵², dans le

⁴⁴² Sur le rapport entre histoire de la controverse et restitution du *status causae* de la dispute, voir encore A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 599-600.

⁴⁴³ Outre Polanus, voir aussi B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 199-200.

⁴⁴⁴ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182 ; L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 9.

⁴⁴⁵ J. Arminius, « Disputationes privatae », in *id.*, *Disputationes Magnam*, *op. cit.*, p. 13 : « II. Illam Scripturae competere ex causa ejus & fine probatur. In causa consideramus sapientiam & bonitatem auctoris : qui secundum illam seivit, & secundum hanc voluit sensa mentis suae bene enunciare. In fine est necessitas eorum ad quos Scriptura dirigitur, qui sine notitia ista salute adsequi nequeunt ex decreto Dei ».

⁴⁴⁶ Voir notamment A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 672-749.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 711-715. Voir aussi J. Gerhard, *Loci theologici*, *op. cit.*, §481, notamment p. 185.

⁴⁴⁸ Voir *supra*, chap. 4, §6.

⁴⁴⁹ Voir *supra*, chap. 5.

⁴⁵⁰ B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 199-200 ; J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁵¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-183.

⁴⁵² J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 128.

Cursus theologicus de Scharpius⁴⁵³, ou dans les *Loci* de Trelcatius⁴⁵⁴. Après avoir formellement identifié l'adversaire du débat – la doctrine catholique de l'*obscuritas* –, les *Lieux communs* de Gerhard réduisent ainsi la portée du problème par un enchaînement de divisions, dont la paternité remonte ici encore à Luther :

1. La question n'est pas de savoir si certaines paroles dans les Écritures sont obscures ou difficiles à comprendre, mais si les dogmes de la foi, dont la connaissance est nécessaire à tous pour le salut, sont clairement exposés en elles. [...] 2. Notre assertion sur la clarté n'exclut pas l'étude pieuse à laquelle chacun doit s'appliquer en lisant et méditant les Écritures ; pas plus que l'aide nécessaire pour leur interprétation. 3. Certaines choses dans les Écritures sont plus claires que d'autres, et les choses dites plus obscurément en un lieu sont expliquées plus clairement par un autre. 4. Les choses qui ne sont exposées explicitement et clairement nulle part dans les Écritures ne sont pas absolument nécessaires à connaître pour le salut. 5. La clarté externe des mots n'exclut pas la nécessité que nous sollicitons et obtenions l'illumination intérieure et la clarification du Saint-Esprit. 6. Nous n'affirmons nullement que l'Écriture est claire et transparente à tout le monde, mais seulement à ceux qui ne sont pas entravés par l'âge ou l'ignorance du langage dans lequel ils lisent l'Écriture.⁴⁵⁵

2/ Ces précisions – distinction de la clarté intérieure et de la clarté extérieure ; distinction de la clarté des choses et de ses modes d'expression ; principe de l'analogie de la foi ; principe de la connaissance dérivée des articles de foi ; distinction de la clarté du texte et de l'immédiateté des connaissances – se retrouvent presque à l'identique dans le *Syntagma* de Polanus⁴⁵⁶, ou, plus tard, dans l'*Isagoge* de Rivet⁴⁵⁷. Si la majeure partie d'entre elles sont directement héritées de Luther, il nous faut toutefois faire le constat, en regard des affirmations du *Servo Arbitrio*, d'un certain nombre de nuances et d'un certain nombre de déplacements, qui suivent, pour l'essentiel, des tendances déjà esquissées par la *Disputatio* de Whitaker.

a) D'une part, si la distinction de la clarté intérieure et de la clarté extérieure n'est pas abandonnée, la *claritas* est, dans l'orthodoxie, davantage rabattue du côté scripturaire. Ici, la clarté dit d'abord une propriété objective de la Bible : *claritas externa*. Cela ne signifie pas que la condition

⁴⁵³ J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 35-36.

⁴⁵⁴ L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 15-16.

⁴⁵⁵ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-183 : « 1. Non esse quaestionem, an quaedam in Scripturis sint obscurius dicta et intellectu difficiliora, sed an dogmata fidei, quorum notitia omnibus ad salutem necessaria est, perspicue in ea sint proposita. [...] 2. Non excludi a nobis per assertionem perspicuitatis pium studium in lectione et meditatione Scripturae adhibendum, nec adminicula ad Scripturae interpretationem necessaria. 3. Alia aliis in Scriptura esse clariora, et quae in uno loco dicuntur obscurius, alibi explicari manifestius. 4. Quae in Scripturis nusquam diserte et perspicue exposita habentur, eorum cognitionem non esse ad salutem absolute necessariam. 5. Claritatem verbi externam non excludere necessitatem interioris illuminationis et claritatis a Spiritu s. petendae et impetrandae. 6. Nos nequaquam affirmare, quod Scriptura quibusvis sit clara et perspicua, sed illis, quibus nullum ab aetate vel ab ignorantia linguae, in qua Scripturam legunt, est impedimentum. »

⁴⁵⁶ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 603-604.

⁴⁵⁷ De manière plus diffractée : A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 341-357.

d'intériorité, c'est-à-dire la régénération par l'Esprit Saint, soit abandonnée, bien au contraire⁴⁵⁸ ; seulement cette condition n'est presque plus jamais nommée *claritas interna*. La propriété de la clarté est dès lors réservée en propre à l'Écriture même comme *Verbum Dei in literas relatam*⁴⁵⁹. Ce rabattement opère toutefois sur fond d'une innovation conceptuelle importante : celle de la distinction de la *claritas in se* et de la *claritas ad nos*, qui permet de subdiviser encore la catégorie luthérienne de la *clarté externe* pour redupliquer sa problématisation, à la fois du point de vue absolu de Dieu, où la clarté de l'Écriture est évidente, et du point de vue humain⁴⁶⁰. Cette *claritas ad nos* n'est pas pour autant une nouvelle *claritas interna* : elle ne désigne pas la condition d'illumination de l'interprète ou du lecteur par l'Esprit, mais la condition de l'adaptation du texte scripturaire à la finitude de l'intelligence humaine⁴⁶¹.

b) D'autre part, la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses semble parfois opérer à front renversé : c'est la *claritas verborum* – rebaptisé *claritas modi* par Trelcatius⁴⁶² – qui est l'objet propre de la doctrine exposée. L'objection de Bellarmin sur l'obscurité des mystères de la doctrine a donc été implicitement intégrée par les théologiens des orthodoxies protestantes, la polémique se reportant davantage sur la question de l'obscurité de la *lettre* des écritures sacrées⁴⁶³. Toutefois, la structure de signification à trois étages (mot, sens, objet) proposée par Whitaker permet de lever les difficultés rencontrées par les auteurs protestants à la suite des attaques des *Disputationes* : ni celle du mot, ni celle de la chose même (du contenu objectif des articles de la *doctrina sacra*), la clarté de l'Écriture est d'abord celle du *sens* des mots formulés⁴⁶⁴. Ainsi l'obscurité réelle de l'eucharistie – son « incompréhensibilité », considérée du point de vue de la

⁴⁵⁸ Son rappel est même systématique : voir *infra*, notre quatrième point.

⁴⁵⁹ B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 201-203 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 603-604 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-183 ; J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁶⁰ Voir notamment J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 128 : « Sacrae Scripturae lux, seu Perspicuitas, duobus modis considerari potest : vel absolute et in se, vel relate ad nos et intellectum nostrum ». Cf. J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 36-37 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 199-200. Sur la *Synopsis*, on pourra se rapporter à Riemer A. Faber, « Scholastic Continuities in the Reproduction of Classical Sources in the *Synopsis Purioris Theologiae* », *Church History and Religious Culture* 92/4 (2012), p. 561-579.

⁴⁶¹ Outre la *Synopsis*, voir le développement sur l'*accommodatio* chez Rivet : *Isagoge*, *op. cit.*, p. 237-243.

⁴⁶² L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 9 : « Perspicuitatis illius in se duo sunt Argumenta ; Res in Scripturis traditae, & Modus illas tradendi... »

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 9-10 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 201-203 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 603-604 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-183 ; J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁶⁴ La référence à Whitaker est, du reste, souvent explicite : voir pour illustration A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 337.

lux naturae – n'est pas nécessairement incompatible avec la clarté de sa formulation⁴⁶⁵.

c) Enfin, une insistance nouvelle est portée sur la distinction entre clarté du texte et immédiateté de la compréhension. Le fait que l'Écriture soit claire n'implique pas que le sens de celle-ci se donne sans difficultés et sans médiations. Les motifs de la *facilitas* et de la *claritas* se trouvent donc ici encore déconnectés, notamment au travers des accusations de la « calomnie » de Bellarmin. Ainsi, la difficulté de l'interprétation et la pluralité des conditions associées à sa bonne pratique ne sont pas incompatibles avec l'affirmation d'une *perspicuitas* essentielle du texte biblique. L'apparence de paradoxe associée à cet énoncé se dissipe si l'on s'attache à reconsidérer le principal enjeu qui se trame derrière le débat sur la clarté : celui de la nécessité d'une juridiction ecclésiastique pour l'interprétation des textes sacrés⁴⁶⁶. Quels que puissent être les degrés de difficultés de l'interprétation des Écritures, celle-ci demeure essentiellement claire pour autant que l'autorité de la tradition et du Pape demeurent dispensables⁴⁶⁷. Dit autrement, la Bible est claire tant que son interprétation véridique est simplement possible sans la médiation de l'*auctoritas* pontificale⁴⁶⁸. La clarté reçoit par là encore une signification essentiellement fonctionnelle : la *claritas* est le nom de la propriété qui dit l'auto-fondation de l'Écriture, et donc la garantie intrinsèque de son autorité dans la transparence de sa doctrine. Ici comme ailleurs, c'est le problème du fondement de la certitude qui est en jeu. Dire que l'Écriture est claire, c'est dire qu'elle demeure la garante de sa propre vérité⁴⁶⁹.

3/ Si le *locus de perspicuitate Scripturae* oblitère, dans l'ensemble, toute référence trop précise aux questions techniques sur les difficultés de l'interprétation, les sommes de la première orthodoxie témoignent toutefois d'une spécialisation progressive du débat sur la clarté des Écritures, qui intègre un certain nombre de questions différenciées, à la fois autour du statut de la langue hébraïque⁴⁷⁰, et du statut spécifique du genre de la prophétie⁴⁷¹. Pour l'essentiel, cette spécification s'ordonne alors autour du problème de l'*unité* de la Bible, et en particulier de la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament⁴⁷². Nous

⁴⁶⁵ Chez J. Gerhard, cette mention de l'eucharistie est évidemment polémique : voir *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁶⁶ Sur ce point, voir notamment, B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 201-203 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 672-749.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 712-749 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193-213 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 292-340.

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Ici encore, voir, pour une illustration exemplaire, les développements conclusifs de Gerhard : *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 193-213.

⁴⁷⁰ Voir par exemple A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 456-457.

⁴⁷¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 184-185

⁴⁷² La question a droit, chez Gerhard, à un paragraphe à part, au sein du *locus de perspicuitate* : §420, *ibid.*, p. 185.

reviendrons sur ces questions dans le paragraphe suivant, avec l'exemple des preuves vétéro-testamentaires de la *claritas Scripturae*.

4/ Les associations dessinées par Whithaker entre arts du discours et foi historique, ou *Saint-Esprit et foi salvifique*, se confirment ici avec des rappels insistants sur l'insuffisance herméneutique de la *lux naturae*⁴⁷³. Loin d'être accessible à l'intelligence commune, la clarté de l'Écriture demeure l'effet de la lumière de la grâce, en l'absence de laquelle la compréhension des articles salutaires en reste, au mieux, à une compréhension extérieure et « hypocrite »⁴⁷⁴. Ainsi non seulement la clarté biblique est-elle encore référée à la condition de l'action interne du Saint-Esprit, mais la question de la nécessité de l'illumination trouve même un nouveau souffle avec l'ouverture progressive d'un front anti-socinien, qui émerge et s'intensifie, presque au même moment, dans les universités du Saint-Empire et des Provinces Unies⁴⁷⁵. Après la diffusion de la *Catechesis racoviensis* (1604), les théologiens protestants s'attellent ainsi à préciser la doctrine du *testimonium internum spiritus*, aussi bien dans le monde luthérien, contre Schmaltz et Ostorodt, que dans le monde réformé hollandais, contre les relais remonstrants du socinianisme, comme Episcopus et Uytenbogaert⁴⁷⁶. De la même manière que la doctrine de la clarté objective de la Bible s'était progressivement figée, à la suite du concile de Trente, dans le double rejet des catholiques et des anabaptistes, la position définitive de l'orthodoxie sur le rapport de la *perspicuitas* à l'illumination de l'Esprit se consolide ici dans la double opposition aux *weigeliani et photiniani*⁴⁷⁷. Dans les deux cas, le lieu de la *claritas Scripturae* demeure assurément un chemin de crête, et l'insistance des théologiens protestants sur l'identification du *verus status controversiae* confirme ici toute la difficulté d'une position qui semble risquer, à tout moment, de se perdre dans l'une ou l'autre des abîmes de l'hétérodoxie. Le chapitre suivant reviendra en détail sur les enjeux et les formulations de cette doctrine du témoignage intérieur de l'Esprit, notamment du point de vue de sa fonction exégétique.

⁴⁷³ Pour une reprise explicite de Whitaker, voir J. Polyander *et al.*, *Synopsis theologiae*, *op. cit.*, p. 130 : « Negamus tamen, hominem naturalem seu animale, quicumque is sit, eo quo decet modo, id est, spirituali evidentia, promptitudine, animisque reverentia et sanctimonia, multo minus certa mentis *plerosophia* et assensu, ea comprehendere, dijudicare, aut salutariter sibi applicare posse, nisi Spiritu Sancto sit illustratus ». Sur la question du rapport de la philosophie à la théologie, en lien avec la question de la clarté des Écritures, voir aussi : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190-193 ; J. Scharpius, *Cursus theologicus*, *op. cit.*, p. 36-37.

⁴⁷⁴ La nécessité de cette illumination est partout rappelée : outre Gerhard, Scharpius et la *Synopsis*, voir L. Trelcatius, *Loci communes*, *op. cit.*, p. 9 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 601, 606 ; B. Keckermann, *Systema theologiae*, *op. cit.*, p. 200 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 353-354 ; J. Arminius, « Disputationes privatae », *loc. cit.*, p. 13.

⁴⁷⁵ *Infra*, chap. 8. Voir ici la longue polémique insérée par Gerhard dans ses *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 190-193, puis p. 208-213.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ C'est ainsi que J. Gerhard nomme les anabaptistes et sociniens : voir, pour le *locus de perspicuitate scripturae* : *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190-193.

7. Les sources scripturaires et le débat patristique

Plusieurs décennies de recherche sur l'usage protestant des sources patristiques n'ont pu invalider entièrement la conclusion ancienne de Pontien Polman :

À première vue, il semble que le principe fondamental du protestantisme, à savoir l'autorité exclusive de la Bible, aurait dû imprimer à la controverse religieuse du XVII^e siècle un caractère purement scripturaire. En réalité, si au cours de la lutte, les réformateurs rappellent souvent ce principe à leurs adversaires, il leur arrive fréquemment de ne pas l'observer en pratique.⁴⁷⁸

Ce qui vaut pour la fin du XVI^e siècle vaut *a fortiori* pour le début du XVII^e, où l'exposé désormais automatique de l'argument *ex patribus* se dispense même souvent des usuels rappels aux principes sur la *sola Scriptura*. Certes, dans les sommes de l'orthodoxie, l'inventaire des témoignages des Pères demeure parfois précédé d'un avertissement concessif ou d'une précaution d'usage : soit pour insister sur l'emploi uniquement stratégique d'un argument qui ne viserait qu'à faire jouer, suivant la logique de la *reductio ad absurdum*, les Pères contre les catholiques⁴⁷⁹, soit pour rappeler, au moins par une déclaration d'intention, la supériorité ou l'exclusivité de la preuve scripturaire⁴⁸⁰. Le nivellement et l'harmonisation implicite des règles de la discussion dépassent toutefois le seul souci polémique d'accuser les contradictions internes de l'adversaire confessionnel. Dans les traités des *Loci communes*, l'argument patristique fonctionne *de fait* selon les règles traditionnelles de l'*auctoritas patrum*, et rien, dans l'ordre de la démonstration, n'indique que son statut soit nettement différencié de celui qui prévalait dans la tradition médiévale⁴⁸¹.

Ce constat justifie que nous exposions ici tout ensemble le réseau des principales références empruntées à la Bible, ou aux docteurs de l'Église antique. Il n'en va pas là seulement d'un souci d'inventaire : dans l'ordre de la démonstration *pro claritate*, le moment du relevé des *argumenta* offre parfois des

⁴⁷⁸ P. Polman, *L'Élément historique*, *op. cit.*, p. 539.

⁴⁷⁹ Pour une illustration exemplaire, voir J. Polyander *et al.*, *Synopsis*, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁸⁰ Voir sur ce point I. Backus, « Reformed Orthodoxy and Patristic Tradition », art. cité, p. 91-117.

⁴⁸¹ J'ai conscience de m'opposer en cela à une vue historiographique traditionnelle, qui ne voit dans l'usage protestant de l'argument patristique qu'un « complément confirmatif » à une vérité d'abord déduite de l'Écriture seule. Il est ici usuel de distinguer le *testimonium patrum* d'une véritable *auctoritas*, laquelle ne serait reconnue que dans la tradition catholique (voir l'état de la question, *ibid.*, p. 97-101). Si le rapport aux Pères n'est pas univoque dans les *Loci communes* de l'orthodoxie (il y a une différence notable, par exemple, entre Polanus et Rivet), il me semble nécessaire toutefois de distinguer les *déclarations d'intention* des théologiens protestants (sur le rappel de la *sola Scriptura*) du *fonctionnement* et du *statut* réels que joue l'argument patristique dans les sommes de l'orthodoxie. Rien, dans ce fonctionnement, n'indique une franche minoration de la portée de la *probatio ex patribus*. À ce sujet, et chez Gerhard en particulier, on pourra consulter avec profit Benjamin T. G. Mayes, « *Lumina, non numina*: Patristic Authority according to Lutheran Arch-Theologian Johann Gerhard », in *Church and School in Early Modern Protestantism. Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theologian Tradition*, éd- J. J. Ballor, D. S. Sysma et J. Zuidema, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 457-470.

éclaircissements décisifs, notamment sur la question du rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament ou la clarté spécifique du genre des prophéties⁴⁸². À leur manière, ces références engagent la question cruciale de la réflexivité de l'Écriture : réflexivité sur sa nature, son origine et ses compositions ; mais aussi sur sa destination populaire et les conditions de légitimité de son exégèse. En chacun de ses lieux particuliers, le chapitre *de Scriptura sacra* relève ainsi les moments textuels où la Bible porte témoignage de ses attributs propres, étayant la doctrine de l'exclusivité scripturaire d'un principe d'auto-fondation qui assume aussi une fonction épistémique importante. En cela, la conviction axiomatique de Luther se trouve encore conservée jusqu'au début du XVII^e siècle. C'est parce que l'Écriture est essentiellement réflexive, parce qu'elle montre qu'elle montre, si l'on ose dire, au moment même où elle montre, que le texte biblique peut aussi s'imposer comme le principe exclusif de la théologie : principe, non seulement de la connaissance, mais également du canon même de sa *méthode*⁴⁸³.

Face à ces témoignages bibliques, l'invocation de l'*auctoritas patrum* vaut davantage que comme un argument circulaire ou concessif. Par son usage, il s'agit certes d'asseoir et de renforcer l'autorité des Écritures par l'invocation d'une instance dont l'autorité s'annule au moment exact où elle reconnaît elle-même la supériorité de l'autorité première : les Pères *prouvent* l'Écriture⁴⁸⁴. Mais il s'y agit aussi de *fonder*, dans son principe, cette autorité seconde en marquant pour elle-même un critère de légitimité : les Pères valent comme autorité égale à l'Écriture *partout* où ils témoignent de cette Écriture même, dans la conformité de sa lettre et dans la pureté de sa doctrine. Ce point touche à un axiome constant et commun de la notion protestante de *tradition*. Il informe la chaîne ininterrompue qui, des prophètes aux ministres, structure et fait vivre la continuité de la vocation apostolique : *praedicatio verbi Dei est verbum Dei*. Au critère institutionnel de la continuité de l'Église se substitue donc le critère intellectuel de la conformité doctrinale. Dans chaque cas, et malgré l'emprunt de chemins contradictoires, le *testimonium* des Pères demeure bien au principe d'une véritable autorité.

Depuis Bellarmin et Whitaker, la controverse sur les *probationes* se focalise alors sur quatre grands lieux bibliques.

1/ *Dt 30, 11-12* : « Ce commandement que je te prescris aujourd'hui ne t'est pas caché ; il n'est pas hors de ta portée. Il n'est pas dans le ciel, pour que tu dises : Qui montera pour nous au ciel et ira nous le chercher, qui nous le fera entendre, afin que nous le mettions en pratique ? »⁴⁸⁵

⁴⁸² Voir sur la question, *infra*, chap. 11.

⁴⁸³ Pour Luther, voir *supra* la conclusion du chap. 1.

⁴⁸⁴ Voir, pour la reprise de l'argumentation luthérienne : W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 289-290.

⁴⁸⁵ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 183 : « Mandatum, quod ego praecipio tibi hodie, non est occultum a te neque loginquum, nec in caelo situm ut possis dicere quis nostrum ad caelum valet conscendere ut deferat illud ad nos et audiamus atque opere compleamus. » Cf.

La péricope de Dt 30, 11-12 est généralement placée au premier rang des preuves scripturaires de la *claritas Scripturae*. Il y a à cela une raison qui touche à l'expressivité apparente des deux versets, du point de vue de la cause disputée, mais aussi au contexte spécifique de son énonciation, qui renvoie à un commentaire de Dieu lui-même sur la destination des tables de la Loi. Recouvrant la portée du Décalogue dans son ensemble, Dt. 30, 11-12 paraît en effet offrir à la controverse un degré de généralité et de réflexivité dont ne peuvent pas nécessairement se prévaloir les autres arguments référencés. Au-delà de la question de la traduction – notamment de l'expression « caché » elle-même⁴⁸⁶ –, la querelle d'exégèse se concentre alors sur le problème de la signification cognitive ou pratique du propos⁴⁸⁷. Contre ses interprétations protestantes, Bellarmin notera en effet que Dt 30, 11-12 renvoie ici à la possibilité de l'observance morale des commandements, et non pas à la possibilité de leur compréhension intellectuelle⁴⁸⁸. En plus de réfuter un des principaux appuis scripturaires de la doctrine de la *perspicuitas*, l'exégèse bellarminienne marque ainsi un point décisif, en touchant de biais au lieu du libre arbitre, et à la question de l'ampleur de la corruption humaine après le péché originel⁴⁸⁹. La réfutation du jésuite opère alors par une exégèse fine de la question conclusive (« Qui montera pour nous au ciel et ira nous le chercher, qui nous le fera entendre, afin que nous le mettions en pratique ? »), qui paraît établir un ordre chronologique clair, dans la réception subjective du commandement, entre le moment de l'entente et le moment différencié de la mise en pratique du commandement. La métaphore du ciel renvoie alors au premier temps de cette chronologie, marquant l'évidence d'une référence spécifiquement adossée au problème des conditions de la *compréhension* universelle de la Parole⁴⁹⁰.

2/ *Ps 19, 8* : « Le commandement du Seigneur est limpide, il illumine les yeux. »⁴⁹¹

Ps 119, 105 : « Ta Parole est une lampe à mes pieds et une lumière sur mon sentier. »⁴⁹²

W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 281-282 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 603 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis*, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁸⁶ La traduction par le terme « occultum » est spécifique à la tradition protestante, et ne renvoie pas à la Vulgate. Voir ici la discussion chez J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186.

⁴⁸⁷ Voir R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 161.

⁴⁸⁸ *Ibid.* : « Plurimi veterum hunc locum intelligunt, non de facilitate intelligendi Scripturas, sed de facilitate implendi mandata Decalogi... »

⁴⁸⁹ Juste à la suite de la citation précédente, *ibid.* : « ...cum adest gratiae auxilium, quod est contra omnes Lutheranos, qui docent impossibilia esse Dei mandata. »

⁴⁹⁰ Voir notamment W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 281-282

⁴⁹¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Mandatum Domini lucidum, illuminans oculos. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 283 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 605-606 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis*, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁹² J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 283 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 605-606 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis*, *op. cit.*, p. 134.

Pr 6, 23 : « Le commandement est une lampe, et la Loi une lumière. »⁴⁹³

La chaîne des références aux Ps 19 et 119, et aux Pr 6 est presque toujours mentionnée comme telle, dans son ensemble, à la suite de la brève exégèse de Dt 30. Déjà discutés dans la dispute entre Luther et Érasme, les trois citations se rapprochent ici par le caractère apparemment explicite de la mention de la clarté de la « Parole », du « commandement », ou de la « loi » de Dieu, offrant l'évidence d'une attestation scripturaire de la doctrine de la clarté biblique. Le débat s'engage alors sur la question de la *généralité* de l'affirmation et sur celle de la *signification* de la « lumière » ou de la « limpidité » attribuée aux Écritures⁴⁹⁴. Contre Luther et Brenz, Bellarmin formule ainsi un double-argument, limitant la portée du propos aux circonstances particulières de son énonciation. a/ D'une part, les énoncés de Pr 6, 23 et de Ps 119, 105 ne concernent pas la Bible dans son ensemble, mais le seul Décalogue (dans un cas), ou la parole spécifiquement adressée à David (dans l'autre). Rien ne peut donc être déduit de ces deux preuves bibliques au sujet de la clarté de la Bible *generatim*⁴⁹⁵. b/ D'autre part, l'illumination mentionnée dans le Ps 19, 8 désigne l'effet salvifique du *Verbum Dei* et non pas sa qualité linguistique comme texte. L'énoncé concerne donc l'action de la Parole *une fois supposée* sa compréhension, relativement à l'opérativité de la grâce, et non pas *avant*, du point de vue des conditions linguistiques de l'exégèse⁴⁹⁶. Sans répondre en détail à l'objection bellarminienne, Whitaker, comme, plus tard, Gerhard ou Polanus, accuseront ici le jésuite de corrompre la « simplicité » des Écritures⁴⁹⁷.

3/ Mt 5, 14 : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une montagne ne peut être cachée. »⁴⁹⁸

La parole adressée par le Christ aux apôtres est interprétée par les auteurs protestants comme une référence à la clarté de la doctrine apostolique elle-même, et par-là à l'Écriture en général⁴⁹⁹. Bellarmin nie dans les *Disputationes* la possibilité de cette attribution, insistant au contraire sur la signification morale de

⁴⁹³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Mandatum lucerna est et lex lux. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 283 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 605-606 ; J. Polyander *et al.*, *Synopsis*, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁹⁴ Voir, pour l'objection R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 162.

⁴⁹⁵ *Ibid.* : « Respondeo primo, non agi hoc loco de universis Scripturis, sed tantum de praeceptis Dominis, quae dicuntur lucida, lucerna et lux. »

⁴⁹⁶ *Ibid.* : « Secundo dicitur, agi quidem de Scripturis, agi quidem de Scripturis omnibus, sed Scripturas dici lucidas, immo lucem & lucernam, non quod facile intelligantur, sed quod intellecta cum fuerit, mentem illustrat. »

⁴⁹⁷ Voir notamment la réfutation de Whitaker, W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 283-284.

⁴⁹⁸ « Vos estis lux mundi... », *ibid.*, p. 284. Cf. A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 608.

⁴⁹⁹ W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 284 : « Ergo Apostolica doctrina, et per consequens Scriptura in se lucem habet. »

l'énoncé, comme expression de l'exemplarité de la vie des disciples⁵⁰⁰. Reprenant par la suite l'argumentation d'Hosius contre Brenz⁵⁰¹, le jésuite note aussi que, même dans le cas où la « lumière » du verset désignerait l'enseignement apostolique ou la parole des disciples de Jésus, celle-ci ne saurait être identifiée, en tout état de cause, au seul Nouveau Testament *écrit*⁵⁰². Contre Bellarmin, l'exégèse de Mt 5, 14 dans les sommes de l'orthodoxie protestante repartira alors des grands *topoi* du débat sur la *sufficiencia Scripturae* et l'autorité de la tradition non-écrite⁵⁰³.

4/ 2 P 1, 19 : « Et nous tenons pour d'autant plus certaine la parole prophétique, à laquelle vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour vienne à paraître et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs. »⁵⁰⁴

Le dernier verset cité est aussi le plus important. Par sa référence à la clarté de la parole prophétique, 2 P 1, 19 renvoie en effet à la question de l'unité des Écritures, et aux problématiques que cette unité suscite du point de vue de la continuité des deux testaments et des conditions de l'application de l'analogie de la foi⁵⁰⁵. D'Hosius à Bellarmin, l'obscurité des prophéties vétéro-testamentaires était en effet devenu un lieu commun de la controverse confessionnelle : le constat de cette obscurité permettait d'une part, de rabattre sur le seul Décalogue la prétendue *claritas* de l'Ancien Testament⁵⁰⁶ ; et d'autre part de dénier à ce dernier la complétude doctrinale et la portée herméneutique que les théologiens protestants lui conféraient, au moins depuis les énoncés de Luther sur la simultanéité de la Loi et de l'Évangile⁵⁰⁷. Après Whitaker, Gerhard revient en détail sur la question de cette complétude, dans le §420 des *Loci theologici*, presque directement à la suite de la citation de 2 P 1, 19⁵⁰⁸. Contestant l'idée d'une obscurité des prophéties vétéro-testamentaires, le théologien d'Iéna oppose aux démonstrations de Bellarmin un argument régressif : comment le peuple de l'Ancien Testament aurait-il pu être sauvé si a/ le salut ne se donne que par le Christ et b/ la promesse du Christ

⁵⁰⁰ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 162 : « Loquitur Dominus de luce exemplorum, probitatis, & morum : voluit enim Apostolos esse quaedam exempla sanctitatis omnibus hominibus ad imitandum proposita. »

⁵⁰¹ Voir *supra*, chap. 4, §4.

⁵⁰² R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, col. 162-162.

⁵⁰³ W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 284-285 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 608.

⁵⁰⁴ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes tanquam lucernae lucenti in loco caliginoso. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 286 ; A. Polanus, *Syntagma*, *op. cit.*, p. 610-611.

⁵⁰⁵ Voir sur ce point, *supra*, chap. 2, §4.

⁵⁰⁶ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, p. 205.

⁵⁰⁷ Ici encore : *supra*, chap. 2, §4.

⁵⁰⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 185.

n'était exprimée qu'obscurément dans la parole des Prophètes ?⁵⁰⁹ Par-delà son apparente trivialité, l'argument touche en réalité à un point névralgique de la théologie de l'Écriture, indifféremment luthérienne et réformée : celui de la *réplication* des propriétés de la Bible *in toto* dans chacune de ses parties particulières⁵¹⁰. Si la suffisance et la clarté des textes canoniques sont ainsi des propriétés de l'Écriture considérée dans son ensemble, elles sont aussi des propriétés de chacun des genres, et de chacun des moments propres de celle-ci : doctrine ou prophétie, Loi ou Évangile, Ancienne alliance ou Nouveau Testament. Ici encore, le principe d'une abréviation ou d'une réduction topique de la *doctrina coelestis* aura agit comme un présupposé fondateur⁵¹¹.

Aux références scripturaires succède alors l'inventaire des témoignages des Pères. Certaines de ces références font polémique, et occupent alors un développement plus étiré dans l'économie de la *demonstratio*. C'est le cas notamment pour Augustin, auquel Bellarmin consacre un développement à part, dans le troisième chapitre du traité *de Verbo Dei*⁵¹². Les *testimonia* non-polémiques sont par la suite juxtaposés dans un inventaire cumulatif, parfois sans aucune ligne de commentaire. Presque toujours, on retrouvera alors une simple compilation de citations, organisée suivant l'ordre chronologique de leurs auteurs :

1/ *Justin Martyr*. Les traités des *Loci communes* citent notamment le *Dialogue contre Tryphon* : « Prêtez attention à ces choses que je tirerai des Saintes Écritures. Elles ne requièrent pas d'être expliquées, mais seulement d'être entendues. »⁵¹³

2/ *Irénée*. L'évêque de Lyon est mentionné pour une série de citations empruntées aux deuxième et au troisième livres de la *Réfutation de la prétendue glose*. Gerhard cite ainsi le chapitre 46, livre II : « Toute l'Écriture, aussi bien prophétique qu'évangélique, peut être entendue clairement, sans ambiguïté et par tous »⁵¹⁴ ; ou le chapitre 2, livre III : « Quand les hérétiques argumentent contre les Écritures, ils les accusent d'être obscures. »⁵¹⁵

3/ *Clément d'Alexandrie*. Une citation tirée du *Protreptique* devient, au début du XVIIIe siècle, un lieu commun de l'argumentation sur la *claritas Scripturae* : « Écoutez, vous qui êtes loin. Écoutez, vous qui êtes proches. La Parole n'est cachée

⁵⁰⁹ *Ibid.* : « Ac si fuissent pii V. T. plane ignari mysteriorum Christi, unde ipsis salus obtengere potuisset ? »

⁵¹⁰ Voir sur ce point l'argument « ex enumeratione partium constituentium [Scripturae] », *ibid.*, p. 183-184.

⁵¹¹ Voir, *supra*, notre chapitre 1.

⁵¹² R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, p. 207-208.

⁵¹³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Advertite animum ad ea, quae ex sanctis Scripturis commemorabo et non explicatione aliqua, sed audientia duntaxat opus habent. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 295 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 341.

⁵¹⁴ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Universae Scripturae et propheticae et evangelicae in aperto et sine ambiguitate et similiter ab omnibus audiri possunt. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 295 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 341-342.

⁵¹⁵ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Cum ex Scripturis haeretici arguuntur, accusant eas obscuritatis. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 295 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342

à personne ; elle est une lumière commune à tous ; elle illumine chacun. [...] La Parole est le soleil de l'âme qui, s'il a grandi dans les profondeurs de l'esprit, illumine aussi les yeux. »⁵¹⁶

4/ *Ambroise*. L'évêque de Milan est ici retenu pour une citation de sa *septième Lettre* : « Paul s'explique lui-même dans la plupart de ses sermons, de telle sorte que quiconque les discute ne trouve rien à y ajouter. Celui qui veut dire quelque chose à leur sujet, agit donc davantage comme un grammairien que comme un commentateur. »⁵¹⁷

5/ *Jérôme*. De Jérôme, les *Loci communes* citent surtout des remarques insérées dans les commentaires bibliques. D'abord au Ps 86, sur la relation du *modus loquendi* des philosophes à celui des apôtres : « Platon a écrit pour peu de monde parce qu'à peine trois personnes l'ont compris. À l'inverse, les apôtres et les prophètes ont écrit, non pas pour peu, mais pour tous les hommes, de telle sorte que tous doivent comprendre. »⁵¹⁸ Ensuite à Es 19 : « C'est l'habitude des Écritures d'associer les choses évidentes aux choses obscures, et de déclarer avec des mots clairs ce qu'elles disaient plus tôt en énigmes. »⁵¹⁹

6/ *Chrysostome*. L'archevêque de Constantinople a souvent droit à un développement important, où sont cités à la fois les commentaires bibliques et le traité contre Lazare. De ces commentaires, les sommes retiennent la première Homélie sur Matthieu : « Les Écritures sont faciles à comprendre pour l'esclave, le paysan, la veuve et l'enfant, comme pour ceux qui ne sont pas instruits »⁵²⁰ – ou la troisième Homélie sur la deuxième épître aux Thessaloniens : « Toutes choses sont claires et manifestes dans les Écritures divines. Toutes les choses nécessaires sont évidentes. »⁵²¹ De la troisième Homélie contre Lazare, les *Loci communes* résument aussi, comme pour Jérôme, une longue digression sur le contraste entre l'opacité du style philosophique et la limpidité du style de la Bible⁵²².

⁵¹⁶ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Audite qui estis longe, audite qui estis prope. Nullis celatum est verbum, lux est communis omnibus, illucescit omnibus. Nullus est in verbis cimmerius, tenebrae nullae. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 342.

⁵¹⁷ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Paulum in plerisque ita seipsum suis exponere sermonibus, ut is, qui tractat nihil inveniatur, quod adjiciatur, ac si velit aliquid dicere, grammatici magis quam disputatoris fungatur munere. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 295 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵¹⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Platonem paucis scripsisse, quia vix tres homines intelligunt, apostolos vero et prophetas non paucis, sed universo populo scripsisse, ut omnes intelligerent. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 342.

⁵¹⁹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Moris est Scripturarum, obscuris manifesta subnectere et quod prius sub aenigmatibus dixerant, aperta voce proferre. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 295 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵²⁰ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Scripturae et servo et rustico et viduae et puero et ei, qui valde imprudens est, faciles sunt ad intelligendum. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 293 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵²¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Omnia clara sunt ac plana in divinis Scripturis, quaecunque necessaria sunt, manifesta sunt. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 293 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 341.

⁵²² J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186. Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 293-294 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

7/ *Augustin*. Le théologien d'Hippone figure bien évidemment au premier rang des auteurs cités au sein des *probationes ex patribus*. Le développement s'arrête ordinairement au traité *De peccatorum meritis et remissione* II, 36 : « Même si ces choses [les mystères du christianisme] ne peuvent être démontrées et expliquées, je les crois quand même, parce qu'elles relèvent de la plus claire autorité de l'éloquence divine, et qu'un homme ne peut les ignorer sans perdre son salut »⁵²³ ; au commentaire du Ps 8 : « Dieu a incliné les Écritures à la capacité des enfants en bas âge et des nourrisson »⁵²⁴ ; ou au sixième chapitre du *De utilitate credendi* : « Croyez-moi, tout ce qui est dans les Écritures est élevé et divin. En elles, reposent la complète vérité et la discipline la plus disposée à rafraîchir et restaurer les âmes. Celles-ci ont été exposées de telle sorte que nul ne peut s'y nourrir et être rassasié. »⁵²⁵ Toutefois, c'est au *De doctrina christiana* que les sommes de l'orthodoxie empruntent l'essentiel de leurs références. La discussion se focalise alors sur la conclusion du sixième chapitre du deuxième livre, reprenant ici encore la métaphore d'une nourriture inépuisable : « L'Esprit-Saint a ainsi composé les Écritures de manière si admirable et salutaire qu'il satisfait la faim avec les passages les plus clairs et prévient la satiété avec les plus difficiles. Presque rien ne s'exprime dans ces obscurités qui ne soit dit ailleurs dans la plus grande clarté. »⁵²⁶ Bellarmin rebondira dans les *Disputationes* sur l'exception suggérée par ce « presque » (*fere*), notant que la doctrine tridentine de la *traditio non scripta* ne concerne précisément qu'une partie des articles de foi fondamentaux⁵²⁷. Sans nier les implications possibles de cette interprétation, les théologiens protestants brandiront alors une autre citation de la *Doctrina christiana*, II, 9 : « Parmi les

⁵²³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 187 : « Etsi quidlibet horum, quemadmodum demonstrati et explicari possit, ignorem ; illud tamen credo, quad etiam hinc divinatorum eloquiorum clarissima auctoritas esset, si homo istud sine dispendio salutis ignorare non posset. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 292 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵²⁴ « Inclinauit Deus Scripturas ad infantium et lactentium capacitatem. », J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 187. Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 291 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵²⁵ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186-187 : « Quidquid est, mihi crede, in Scripturis illis, altum et divinum est. Inest omnino veritas et reficiendis instaurandisque animis accommodatissima disciplina et plane ita modificata, ut nemo inde haurire non possit, quod sibi satis est. » Gerhard cite aussi le premier chapitre du cinquième livre du traité *Contre Julien* où Augustin accuse les hérétiques d'« exagérer les difficultés des Écritures. » ; ou le sixième chapitre du traité *Contra Donatum* : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186-187. Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 292-293 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 344.

⁵²⁶ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Magnificie et salubriter Spiritus sanctus ita Scripturas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidium detergeret. Nihil enim fere de obscuritatibus illis eruitur, quod non alibi planissime dictum reperiatur. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 291-292 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

⁵²⁷ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis*, vol. 1, *op. cit.*, p. 207-208.

choses ouvertement exposées dans les Écritures, nous retrouvons toutes celles qui contiennent la foi et les mœurs. »⁵²⁸

8/ *Cyril d'Alexandrie*. Sur la question de l'*accommodatio*, une citation tirée du traité *Contre Julien* se retrouve dans presque toutes les sommes de l'orthodoxie au chapitre sur la *claritas* : « Les Écritures, pour qu'elles puissent être connues de tous, petits et grands, sont ordinairement écrites dans un style familier, de telle sorte qu'elles ne transcendent les capacités de personne. »⁵²⁹

8. Conclusion

Ce parcours dans les premières grandes sommes des orthodoxies luthérienne et réformée aura permis de mettre en évidence une relative *standardisation* de la doctrine protestante de la clarté des Écritures au début du XVII^e siècle. Malgré d'importantes différences de méthode et de sensibilité, qui distinguent encore chacun des ouvrages, suivant la préférence pour un raisonnement *a priori* ou pour les preuves d'autorité, et suivant l'équilibre de l'argument scripturaire et du relevé des témoignages patristiques au sein de la démonstration, les traités étudiés ici ont permis de mettre en lumière un certain nombre de *constantes* décisives. La première d'entre elle tient à l'effort même de *systématisation*, qui conduit désormais les théologiens à intégrer le *locus de perspicuitate* dans un système de la doctrine de l'Écriture, où la clarté apparaît comme un *argument* pour asseoir la « Parole de Dieu écrite » dans ses droits de *principium cognoscendi theologiae*, contre les objections catholiques de l'obscurité ou de l'insuffisance des textes canoniques. Cet argument de la clarté, comme celui de la perfection, de la traductibilité, ou de la lisibilité de la Bible a assurément quelque chose de circulaire ; et si la *claritas* sert à prouver la capacité de l'Écriture à assumer, seule, son rôle de *norme de la foi*, cette même clarté est souvent prouvée aussi *a priori* à partir de l'« axiome » de la divinité de la Bible – selon le principe d'après lequel un Dieu bon et tout-puissant n'aurait pas pu déceimment vouloir que le véhicule de notre salut soit inintelligible ou imparfait.

Une seconde constance touche alors au réseau des distinctions qui structurent désormais le *locus de perspicuitate*, en précisant – et peut-être en réduisant – de plus en plus nettement la signification de cette clarté, suivant une série de réserves et de clauses d'exception : la clarté de la doctrine n'est pas la clarté des mots, la clarté *globale* n'exclut pas la difficulté *locale*, l'utilité de la lecture n'implique pas

⁵²⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « In illis, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque vivendi. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 292 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 346.

⁵²⁹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 186 : « Scripturas, ut omnibus essent notae, magnis et parvis, utiliter familiari sermone commendatas esse, ita ut nullius captum transcendat. » Cf. W. Whitaker, *Disputatio de sacra Scriptura*, *op. cit.*, p. 296 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 342.

le droit des laïcs à interpréter, l'intelligence des Écritures n'exclut pas, mais implique au contraire l'assistance du Saint-Esprit... Finalement, une dernière constance renvoie au jeu des sources et des autorités qui se dessinent derrière cette formalisation scolastique du lieu de la clarté scripturaire : la source négative est assurément Bellarmin, dont la réfutation monopolise presque l'ensemble des développements critiques de tous les traités étudiés ; la source positive, par l'intermédiaire des efforts de formalisation précoce comme ceux de Whitaker ou de Zanchi n'est autre que Luther lui-même. À cet égard, ce chapitre aura permis de généraliser pleinement le constat de l'*identité* des doctrines luthérienne et réformée de l'Écriture au début du XVII^e siècle : cette identité vaut par les emprunts réciproques (le *testimonium internum spiritus* calvinien se retrouve chez des auteurs luthériens, et la distinction de la Loi et de l'Évangile comme *clavis interpretandi* chez des auteurs réformés), mais aussi, et de manière peut-être plus surprenante, par une *série de déclarations d'héritage explicites*, par lesquels Whitaker, Polanus ou Rivet reconnaissent la paternité luthérienne de la doctrine de la *claritas*.

CHAPITRE 8

RÈGLE DE LA RAISON ET CLARTÉ NATURELLE : L'ÉMERGENCE DU RATIONALISME EXÉGÉTIQUE, DE RAKÓW À AMSTERDAM (1588-1629)

L'association du socinianisme et de l'arminianisme n'est pas seulement un lieu commun de la controverse confessionnelle : sur la question de l'Écriture, Episcopius, Courcelles et leurs disciples reprennent de fait une part importante des éléments de doctrine forgés à Raków entre la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle¹. Cette doctrine doit beaucoup aux apports du *De sacrae scripturae auctoritate*, publié anonymement par Faust Socin en 1588. Traitant de l'autorité de l'Écriture, l'« hérésiarque » y proposait une défense du Livre Saint dont l'argumentation renversait de fond en comble les présupposés du protestantisme orthodoxe, en identifiant clairement l'*auctoritas Scripturae* à la seule certitude philologique de ses origines humaines, et en dénouant par là le lien traditionnellement reçu entre *autorité* et *divinité* de la Bible².

Le *De Sacrae Scripturae* n'est pas pour autant la source unique du socinianisme sur la question scripturaire. Adopté d'abord en polonais en 1605, le *Catéchisme de Raków*, qui constitue en un sens le premier résumé autorisé de la foi socinienne, opèrait en fait une synthèse des arguments du « libelle » de 1588 et des acquis d'un ouvrage publié en langue allemande dans la capitale des *Bracia Polscy* un an avant la *Catechesis : l'Unterrichtung* de Guillaume Ostorodt (1604)³. À côté des hésitations de Socin sur la question de la divinité des Écritures, Ostorodt ouvrait un deuxième front, qui s'imposera rapidement comme le principal *locus* de la polémique anti-socinienne dans les orthodoxies protestantes : celui de la cognoscibilité naturelle des lettres sacrées, et donc de la superfluité des attentes herméneutiques de l'illumination du Saint-Esprit. Dans les deux cas, la question est celle des degrés et des formes de l'intervention divine dans la réception du Livre : soit en amont, pour décider l'échelle d'auctorialité et d'inspiration dans sa rédaction même ; soit en aval, du point de vue des conditions de sa réception intellectuelle.

À ces deux problèmes de la divinité et de l'interprétation s'ajoutera alors un troisième motif de discord, qui en concentre et en démultiplie les enjeux. Ce motif, c'est celui de la *règle de la raison*, c'est-à-dire du contrôle de l'exégèse par un principe de cohérence non seulement interne à l'Écriture suivant l'analogie de la

¹ Sur la filiation arminienne de l'herméneutique socinienne, voir *infra*, §4 et 5.

² *Infra*, §1.

³ Sur la *Catechesis* et l'*Unterrichtung* : *infra*, §2.

foi, mais surtout *externe*, par la rationalité commune indistinctement logique, métaphysique et morale⁴. En partie formalisé déjà par Socin, Ostorodt et Valentin Schmalz, la forme définitive de la *regula rationis* socinienne apparaît toutefois comme un produit de la controverse ultérieure : il faudra tout le détour de la polémique des sociniens avec l'orthodoxie luthérienne dans le Saint-Empire, et presque au même moment, des arminiens avec l'orthodoxie réformée dans les Provinces Unies, pour qu'une simple règle d'exégèse se transmue en un véritable marqueur des *hérésies du siècle*.

Le système de ces trois entrées forme le cœur de ce que je me propose d'appeler ici le « rationalisme exégétique ». Caractéristique de la position commune du socinianisme et de l'arminianisme dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, ce rationalisme apparaît en même temps comme une innovation relativement tardive, au regard du strict biblicisme des *eretici* de la fin du XVI^e siècle. Cette tardiveté est d'autant plus remarquable qu'elle renvoie aussi à forme de précipitation insigne : du *Catéchisme de Ralów* en 1605 au Synode de Dordrecht en 1619, il faudra une petite quinzaine d'années seulement pour que l'herméneutique socinienne prenne forme en Pologne, se systématisse dans une série de traités dogmatiques et polémiques, se diffuse au-delà de ses frontières, et soit finalement condamnée par toutes les confessions officielles du protestantisme moderne.

1. *Le De auctoritate sacrae scripturae de Faust Socin*

Quand il arrive en Pologne à l'été 1579⁵, Faust Socin est déjà bien connu des cercles antitrinitaires, et en particulier des *Bracia Polscy*, qui peuvent lire son *Explicatio primi capituli Ioannis*, publiée en 1568⁶, et largement inspirée du commentaire de son oncle Lelio sur les premiers versets de l'évangile johannique⁷. Fruit du schisme du synode de Bełzyce en 1565, l'« Église mineure »⁸ se cherche alors une autorité spirituelle, à la suite du départ de la première génération des *eretici*, notamment Bernardino Ochino, mort en Moravie en 1564⁹, Valentino Gentile, exécuté à Berne en 1566¹⁰, et Giorgio Biandrata, réfugié depuis 1563 à la cour du prince Jean-Sigismond de Transylvanie¹¹. L'autorité de Socin sur l'Église antitrinitaire de Pologne n'est pas pour autant immédiate : contesté à Raków pour ses prises de

⁴ *Infra*, §3.

⁵ Sur la vie de Socin, voir notamment Ludwik Chmaj, *Faust Socyn (1539-1604)*, Varsovie, Ksiazka wiedza, 1963 ; D. Cantimori, *Eretici italiani, op. cit.* ; Lech Szczucki, « Fausto Sozzini in Polonia 1579-1604 », in *Faustus Socinus and his heritage*, éd. *id.*, C, Polska Akademia Umiejetnosci, 2005, p. 113-128. Pour un aperçu plus doctrinal, voir aussi Kestutis Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, en particulier p. 53-164 pour Socin.

⁶ Fausto Sozzini, *Explicatio Primae partis primi capituli Evangelistae Johannis (1568)*, in *id.*, *Opera exegetica et didactica*, éd. E. Scribano, Sienne, Giuseppe Ciaccheri editore, 2004, p. 75-86.

⁷ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 57.

⁸ L. Szczucki, « Fausto Sozzini in Polonia », art. cité, p. 115.

⁹ G. H. Williams, *The Radical Reformation, op. cit.*, p. 1109-1119.

¹⁰ *Ibid.*, p. 977.

¹¹ *Ibid.*, p. 1048

position contre l'anabaptisme¹², englué dans une polémique avec Ferenc Dávid sur les modalités de l'adoration du Christ¹³, il faudra 1586, et un mariage heureux avec la sœur du fondateur de l'Église mineure, Krzysztof Morsztyn¹⁴, pour que Socin devienne, pour de bon, le chef de file des Frères Polonais. Cette autorité intellectuelle ne sera par la suite jamais démentie, et culminera en un sens avec la rédaction de la *Catechesis racoviensis* de 1605 – première confession des *Bracia Polscy* – où les énoncés de Socin sur l'Écriture, la Trinité, le péché, la nature du Christ et la satisfaction sont élevés *de facto* au rang d'articles de foi¹⁵.

Parce qu'ils constituent la formulation « autorisée » de l'herméneutique socinienne, mais aussi parce que leur influence dépassera nettement, au XVII^e siècle, l'aire intellectuelle de l'antitrinitarisme polonais¹⁶, les développements du *De Sacrae Scripturae Auctoritate Libellus* méritent ici une attention prolongée¹⁷. Rédigé dès le milieu des années 1570 alors que Socin est encore un homme de droit à la cour d'Isabelle de Médicis à Florence, le traité paraît pour la première fois en 1588 sous le pseudonyme de Dominicus Lopez, avec pour nom d'éditeur « Ferrerius », et une localisation fictive en « Espagne »¹⁸. Mal connu et peu discuté dans les années qui suivent sa parution¹⁹, le *De sacrae scripturae auctoritate* fait par la suite l'objet de plusieurs réfutations, protestantes et catholiques, au début du XVII^e siècle, soit pour lui-même, soit pour ses reprises doctrinales dans la *Catechesis racoviensis*²⁰. Au-delà des cercles officiellement antitrinitaires, l'héritage de la pensée de Socin transitera encore par la voie d'une filiation indirecte : par ses réceptions arminiennes aux Provinces Unies, avec Vorstius, Episcopius ou de Courcelles²¹, par le *De veritate religionis christianae* d'Hugo Grotius²², plus insensiblement aussi par la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Lodewijk Meyer²³ ou la critique arminienne de Limborch et Le Clerc²⁴.

¹² L. Szczucki, « Fausto Sozzini in Polonia », art. cité, p. 115-120.

¹³ *Ibid.*, p. 113-114. Voir ici le *De Jesu Christi Invocatione Disputatio cum Francisco Davidis* (1578), in F. Sozzini, *Opera polemica*, éd. E. Scribano, Sienne, Giuseppe Ciaccheri editore, 2004, p. 709-766.

¹⁴ Lech Szczucki, « Fausto Sozzini in Polonia », art. cité, p. 123.

¹⁵ Sur le catéchisme de Raków, et ses sources d'autorité, voir *infra*, §2.

¹⁶ Voir *infra*, §4 et 5.

¹⁷ Dominicus Lopez, *De Sacrae Scripturae auctoritate, opusculum temporibus his nostris utilissimum...*, Hispani, Ferrerius, 1588. Reproduit dans F. Sozzini, *Opera exegetica et didactica*, *op. cit.*, p. 265-280. Je suivrai cette dernière édition. Sur les circonstances et les intentions de la rédaction, voir notamment L. Chmaj, *Faust Socyn, op. cit.*, p. 173-178. Reproduit dans F. Sozzini, *Opera exegetica et didactica, op. cit.*, p. 265-280.

¹⁸ Sur la rédaction et la publication du *De sacrae scripturae auctoritate*, voir K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 114-132 ; *id.*, « The Biblical hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 92-94.

¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

²⁰ Notamment avec les articles introductifs sur la Sainte Écriture. Sur ces réfutations, voir notamment *infra*, §3 et 4.

²¹ Voir *infra*, §4.

²² Voir *infra*, §5.

²³ Voir à ce sujet, *infra*, chap. 10, §3.

²⁴ Voir *infra*, chap. 12, §3.4-3.5.

Par-delà ses assignations hétérodoxes, le « libelle » paraît s'inscrire *prima facie* dans une tradition d'écriture typiquement apologétique : contre les « juifs », les « musulmans », et les « épicuriens », mais aussi contre le doute des chrétiens eux-mêmes, il s'y agit d'abord de fonder la vérité de la religion chrétienne en démontrant par la raison et par l'autorité la vérité de ses textes fondateurs²⁵. La preuve de l'autorité de l'Écriture constitue ainsi l'intention affichée du traité :

Beaucoup, même parmi ceux qui professent le nom de Jésus Christ, doutent de l'autorité de l'Écriture dite sacrée, c'est-à-dire des livres que nous appelons la Bible, ou l'Ancien et le Nouveau Testament. Ceux-là demandent pourquoi nous devrions croire que les choses qu'elles contiennent sont vraies et bien exprimées.²⁶

Le constat de ce doute justifie la nécessité d'un examen systématique de la question de l'autorité de la Bible. L'originalité apologétique de l'ouvrage tient alors à plusieurs choix d'argumentation inédits : celui de la démonstration rationnelle, qui tend à fonder la cause disputée sur une enquête inférentielle, et à disqualifier par là les invocations directes de l'évidence scripturaire²⁷ ; celui d'une rationalité philologique, qui indexe la question de la vérité ou de l'autorité de l'Écriture à celle de son authenticité, dans la mise en question de ses provenances²⁸ ; celui aussi de la non-différenciation des statuts textuels, qui contribue en particulier à rabattre la question de l'autorité des textes canoniques sur des formes d'évaluation propres aux écritures profanes²⁹. Cette méthode d'examen participe d'un brouillement tacite des repères de l'argumentation protestante sur l'*auctoritas Scripturae* : en posant la question de l'intégrité du texte sacré à partir du problème philologique de son auctorialité secondaire, l'ouvrage distord en particulier le lien qui unissait, en bonne théologie protestante, les attributs de l'autorité et de la divinité de l'Écriture.

1.1. La démonstration négative : les *causae dubitandi*

Sur le plan formel, le plus marquant demeure toutefois l'option de la démonstration négative, que Socin emprunte à la tradition de l'instruction judiciaire³⁰, en renvoyant à ses contradicteurs la responsabilité de la preuve à charge dans l'examen de la validité du texte disputé. Après avoir distingué les « deux têtes » de la question

²⁵ Pour une étude analytique du traité, voir notamment K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 121-130.

²⁶ F. Socin, *De sacrae scripturae auctoritate*, *op. cit.*, p. 265 : « Dubitant non pauci, etiam inter eos, qui Christi nomen profitentur, de Auctoritate Scripturae, quae dicitur sacra, id est librorum, qui Biblia vocantur, seu Vetus et Novum Testamentum. Ac quaerunt, cur credendum sit, vera esse et recte dicta, quae in illis continentur. »

²⁷ Cette disqualification est nettement explicitée dans le chapitre 5 (*ibid.*, p. 279-280), sur lequel nous revenons *infra.*, §1.4.

²⁸ Voir à ce sujet surtout K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 121-124.

²⁹ Voir notamment la citation directement *infra*, note 33.

³⁰ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 121-122.

– la démonstration de l'autorité des Écritures pour ceux qui croient en la vérité de la religion chrétienne, et la démonstration de l'autorité des Écritures pour les juifs, musulmans, et épicuriens³¹ –, le traité renverse ainsi la recherche positive des raisons de croire dans un inventaire critique des raisons de douter, inventaire dont l'examen épuise en fait l'intégralité de la cause à prouver. En ce sens, la fiabilité du texte est prise ici pour une présomption naturelle : la démonstration de son autorité repose moins sur une argumentation qui viserait à fonder dans l'abstrait les motifs de sa certitude que dans l'inventaire suivi de toutes les causes qui pourraient justifier après coup sa mise en question³². Le choix argumentatif définit par là une posture intellectuelle durable. Construire une *raison de croire*, c'est, pour Socin, écarter successivement toutes les *raisons de douter* : la vérité terminale est ce qui résiste aux épreuves du doute. Or, concernant l'autorité d'un texte, ces motifs sont réductibles à quatre causes, qui se confondent en fait avec un simple examen d'authenticité :

Il y a semble-t-il quatre raisons pour lesquelles il est de bon droit de douter de l'autorité d'un texte, quel qu'il soit. La première, si l'auteur est trop peu digne de foi, ou qu'il ne l'est pas d'une manière que sa foi et sa science ne puissent être mis en doute. Une autre, si nous ignorons réellement l'auteur. Une troisième, s'il devait y avoir une juste suspicion du fait que le livre a été corrompu, ou d'une certaine manière altéré. Et une quatrième et dernière, s'il existe des témoignages qui ne doivent pas être écartés selon lesquels il ne faut prêter aucune foi au livre en question – attestent qu'aucune considération ne doit être portée au livre en question. Si nous démontrons qu'aucune de ces quatre causes ne peut être dressée contre ce livre qui est appelé Nouveau Testament, nous aurons donc démontré par-là aussi qu'il est injuste de douter de son autorité.³³

Ainsi posés les principes généraux de l'enquête philologique, le traité adopte par la suite une démarche délibérément régressive : comme le Nouveau Testament confirme l'autorité de l'Ancien et en récapitule l'enseignement essentiel, il convient de prouver d'abord la « crédibilité » du canon néotestamentaire et remonter par là à l'évidence *logiquement seconde* de l'intégrité du vieux Livre³⁴. Pour les Évangiles et les textes apostoliques, les quatre raisons de douter font alors l'objet d'une enquête approfondie, dans un premier chapitre qui concentre à lui seul près de la

³¹ « Hujus quaestionis duo capita fieri possunt... », F. Sozzini, *De Auctoritate Sacrae Scripturae*, *op. cit.*, p. 265.

³² Voir ici l'ensemble du premier chapitre, « In quo demonstratur iis, qui jam credunt Christianam religionem esse veram, non posse eos jure dubitare de auctoritate librorum Veteris et Novis Testamenti », *ibid.*, p. 265-271.

³³ *Ibid.*, p. 265 : « Quatuor sunt, ut videtur, caussae, cur jure dubitari possit de auctoritate libri cujuspiam. Prima est, si scriptor parum sit fide dignus, aut non ejusmodi, de cujus fide et scientia dubitari nequeat. Altera est, si revera scriptor ignoretur. Tertia, si constet aut justa suspicio sit, librum depravatum fuisse, aut aliquo modo immutatum. Quarta vero et postrema, si non rejicienda testimonia adsint, quod libro isti nequaquam sit adhibenda fides. Si igitur demonstratum fuerit, nullam ex praedictis quatuor caussis locum habere in eo libro, qui Novum Testamentum appellatur, demonstratum utique etiam fuerit, injuria de ejus auctoritate dubitari. »

³⁴ *Ibid.*, p. 265.

moitié des développements de l'ouvrage³⁵. Socin commence à ce titre par la question de la crédibilité des auteurs, en posant provisoirement l'hypothèse qu'ils correspondent bien à ceux que la tradition ecclésiastique reconnaît comme tels :

Le fait que l'auteur d'un livre quelconque serait peu digne de foi, ou que sa crédibilité et sa science seraient douteuses, s'évince de ce que soit on constate ou on suspecte pour une bonne raison qu'il ne connaissait pas correctement ce qu'il écrivait ou qu'il n'écrivait pas de la manière qu'il savait ; soit qu'il y ait certains indices de ceci dans le livre lui-même.³⁶

Le rapport d'un auteur à son texte définit donc une double condition de faillibilité : soit l'auteur est ignorant ou incompetent pour la question qu'il traite, et son ouvrage pèche alors par un défaut d'exactitude ou de correction³⁷ ; soit l'auteur est malhonnête, et ses propos sont purement et simplement mensongers³⁸. De cette manière, la conjonction de l'« imposture » et de l'« ignorance » définit un fil rouge pour la suite de l'enquête, et se réplique en particulier dans la différence matricielle des genres de la doctrine et de l'histoire. Dans le cas d'une manipulation délibérée, l'imposture peut être indifféremment *historique*, si l'auteur relate des faits qu'il sait ne pas s'être déroulés comme il l'a écrit³⁹, ou *doctrinale*, si l'écrivain expose un enseignement auquel il ne croit pas lui-même, ou dont il connaît la fausseté⁴⁰. Du point de vue de la condition de compétence, le récit historique peut encore faillir par l'éloignement géographique et temporel du sujet, en particulier lorsque l'auteur n'était pas témoin direct des événements relatés⁴¹. L'exposé doctrinal est en outre affecté par l'*ignorantia auctoris* quand l'écrivain est simplement incompetent ou insuffisamment formé dans le champ du savoir qu'il aborde dans son exposé⁴².

Mais ces conditions ne s'appliquent évidemment pas aux textes néotestamentaires : Mathieu et Jean étaient des disciples directs du Christ, « ses intimes et ses familiers »⁴³ ; Marc et Luc étaient ses contemporains et compatriotes, leur connaissance des faits étaient, pour ce qui concerne les événements de la vie du Christ, une connaissance de première main, notamment par le témoignage personnel de Pierre⁴⁴. Quant à Paul, il était non seulement contemporain des évangélistes, mais aussi, en un sens un disciple « divinement élu »⁴⁵ – Socin

³⁵ *Ibid.*, p. 265-271.

³⁶ *Ibid.*, p. 265 : « Quod libri alicujus scriptor parum sit fide dignus, aut non ejusmodi, de cujus fide, et scientia dubitari nequeat ; id sane ex eo sit, quod vel alioqui constat, justamve aliquam ob causam suspicio est, eum non recte novisse ea, quae scripsit, aut non ita scripsisse, ut noverat ; vel ejus rei in ipso libro aliqua indicia apparent. »

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 266.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 265-266.

⁴² Voir sur ce point aussi, le point II, *ibid.*, p. 267-268.

⁴³ *Ibid.*, p. 266 : « Matthaeus, et Johannes, qui de Christo Jesus historice scripserunt, ambo ex ipsius Jesus discipulis fuerunt ei intimis, ac, prae caeteris, familiaribus... »

⁴⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁵ *Ibid.* : « ...sed admirabili divinaque prorsus ratione electus a Christo fuisset... »

n'échappant pas ici à la circularité qui consiste à employer comme moyen de la preuve, un élément (celui de la conversion de Damas) qui appartient en propre à la somme des faits à prouver.

Par la suite, la piste de l'imposture est écartée à l'appui d'un double argument, éthique et psychologique. Le premier touche à l'évidence factuelle de la probité des apôtres : les évangélistes étaient des disciples « sincères » du Christ, et l'engagement à être « vrai et fidèle », sans fausseté publique ni mensonge privé, constitue l'un des « principaux préceptes de la religion chrétienne »⁴⁶. L'évidence de la sincérité apostolique doit donc permettre d'écarter le soupçon de malhonnêteté, en conformité avec les *vera praecepta Christianae religionis*⁴⁷. Le drame du destin terrestre du fils de Dieu permet en outre d'écarter l'hypothèse d'un engagement intéressé : la persécution de Jésus suffit à montrer que les évangélistes n'avaient rien à gagner, d'un point de vue strictement stratégique, dans la promotion de la cause chrétienne⁴⁸.

Après l'examen de la fidélité historique, l'ouvrage en vient alors à la question de la crédibilité doctrinale, tout en notant l'identité essentielle des deux ordres de preuves pour la question disputée⁴⁹. Pour l'examen de la vérité de la religion chrétienne, la portée de la distinction des genres de discours reste en effet limitée : d'abord parce que doctrine et histoire sont constamment entrelacés dans le cours effectif des textes néotestamentaires, mais aussi parce que c'est la *confiance personnelle* que nous portons au récit des faits relatés par les apôtres qui fonde logiquement et chronologiquement notre adhésion à la doctrine qu'ils enseignent⁵⁰. La doctrine évangélique est, en ce sens, une doctrine d'emblée *historique* : elle se donne toute entière comme une économie de la Révélation, c'est-à-dire comme un ordre des actes du Christ, articulé autour du miracle de la résurrection.

Le genre de la doctrine se dote toutefois de certains critères propres d'authentification. En particulier, l'enquête sur l'intégrité de l'enseignement s'arrête ici sur le principe négatif de l'*inconsistance* – ou de la non-contradiction – qui permet d'identifier les erreurs ou les absurdités manifestes, et d'écarter par là les interprétations du texte qui s'attacheraient à sanctuariser d'emblée une signification dogmatique. En interne, ce critère de la consistance vaut pour s'assurer de l'harmonie des Évangiles, que Socin admet sans réserve quant à leur sens général, tout en notant quelques discordances sur des points de détail, notamment dans les récits factuels des actes de Jésus⁵¹. Relativement à l'Ancien Testament, cette condition de non-contradiction interroge en outre l'unité de la Bible, tant du

⁴⁶ *Ibid.* : « Omnes siquidem norunt et confitentur, inter praecipua Christianae religionis praecepta hoc esse, ut quisque verax sit ac fidelis, nec ulli ulla in re mentiatur, non modo, ut caveat, ne falsarius in publicis rebus sit. »

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 267. Voir notamment la citation *infra*.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

point de vue de la convergence des enseignements moraux et doctrinaux, que du point de vue de la continuité de la révélation, en particulier devant la question de la réalisation des prophéties⁵². Sur ce point, Socin reprend à son compte les principaux présupposés de la typologie chrétienne, et insère même un paragraphe à part pour affirmer le primat herméneutique du Nouveau Testament, et contester du même coup la légitimité des exégèses « judaïsantes »⁵³. Relativement au sens commun et à la raison naturelle, la catégorie de la concordance questionne enfin les absurdités rationnelles des Écritures, c'est-à-dire les énoncés qui choquent manifestement les principes consensuels de la logique, de la métaphysique ou de la morale⁵⁴. Les règles de l'enquête rationnelle ne sont toutefois pas précisées ici, et Socin s'attache même à rappeler que les « axiomes » de la religion chrétienne doivent être découverts *ex Scripturiis solis*, suivant la voie d'une démonstration conduite non par la raison, mais par l'autorité de la Parole de Dieu⁵⁵.

1.2. L'examen d'authenticité

Directement à la suite, la deuxième partie du premier chapitre inclut l'examen de l'hypothèse précédemment présupposée : celle de l'auctorialité apostolique des textes néo-testamentaires⁵⁶. Pour Socin, cette question de l'auteur est au plus haut point une question d'autorité, en ce sens où la foi que nous portons à un témoignage historique relève primordialement de l'assurance que nous pouvons former au sujet de son auctorialité :

[...] qu'est-ce qui peut nous obliger à accorder foi à ces écrits, que ce soit pour les matières qui regardent la doctrine ou les matières qui relèvent de l'histoire ? Parce que la foi que nous accordons historiquement à un livre quelconque dépend principalement du fait que son auteur était bien informé des faits tels qu'ils ont été relatés, et aussi qu'il n'était vraisemblablement pas une personne qui voulait mentir...⁵⁷

Au-delà de l'originalité de la forme et des principes de l'enquête, les analyses du *De sacrae scripturae auctoritate* restent, dans le détail, assez traditionnelles. Ainsi, après avoir formulé un principe consensualiste en donnant la prééminence au verdict de « ceux qui vivaient pendant, ou peu de temps après »⁵⁸ l'apparition du livre discuté, Socin élabore son dossier patristique, en invoquant notamment le

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.* : « Quod enim ad rationes attinet, haec nimis fallax via est in re, quae ex divina patefactione pendeat, qualis est Christiana religio. »

⁵⁶ C'est le deuxième point : *ibid.*, p. 267-269.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 268 : « Quod cum ita se habeat, unde nam fieri poterit, ut debeam scriptis illis fidem adhibere, sive in rebus ad doctrinam spectantibus, sive in rebus ad historiam pertinentibus ? Fides, quae historico alicui libro adhibetur, eo potissimum initi solet, quod constat, scriptorem, rem, uti gesta fuerit, probe tenuisse, et talem fuisse, quem haud verisimile sit voluisse mentiri. »

⁵⁸ *Ibid.* : « ...qui eo tempore, quo scriptus fuit, aut paulo post fuerunt.. »

témoignage des pères anténicéens Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Cyprien, Origène et Eusèbe⁵⁹. Suivant le critère du consensus, le « perpétuel accord des hommes sages »⁶⁰ permet alors de distinguer les textes dont la provenance est indubitable – c'est le cas des évangiles et des épîtres pauliniennes – et les textes douteux, comme l'épître de Pierre, de Jacques, de Jude, l'Apocalypse, ou l'épître aux Hébreux⁶¹. Dans chaque cas, la profondeur concrète de l'enquête philologique paraît nettement en retrait de la radicalité critique de ses principes de méthode : Socin attribue à Pierre, Jacques et Jude les épîtres qui portent leurs noms en écartant rapidement les arguments contraires⁶², et l'auctorialité johannique de l'Apocalypse est finalement établie à l'appui du seul consensus patristique⁶³. Tout en écartant pour des raisons notamment stylistiques la paternité paulinienne de l'Épître aux Hébreux⁶⁴, Socin relativise par ailleurs la portée de son propre principe critique en notant qu'un livre dont l'auteur est inconnu peut être tout de même reconnu pour canonique, pourvu que ses enseignements concordent avec ceux dont l'auctorialité est plus clairement établie⁶⁵. De manière générale, l'ouvrage paraît du reste traiter cette question avec une relative indifférence, les textes non-douteux étant par eux-mêmes « suffisamment décisifs en toutes choses pour pouvoir être débattus avec utilité dans la religion chrétienne »⁶⁶.

L'examen de la troisième cause du doute – la « corruption » des textes ou l'altération des manuscrits⁶⁷ –, s'articule autour de la distinction d'une corruption générique, « déparvation ou altération » intégrale de l'histoire et de la doctrine, qui engagerait directement l'autorité du texte et la condition de son intelligence, et d'une corruption partielle, qui n'affecterait que certains passages ou certains livres, sans toucher aux points fondamentaux de l'enseignement et au sens général de l'Écriture⁶⁸. Ici aussi, la démarche de l'enquête est d'abord négative, et la charge de la preuve incombe toujours au parti accusateur :

Mais voyons quelles preuves ou conjectures il peut y avoir de la déparvation, que ce soit de la totalité ou d'une partie des écrits du Nouveau Testament. Ces preuves doivent émaner, soit de témoignages d'hommes dignes de foi, soit de raisons solides. Mais aucun témoignage de cette sorte ne peut être trouvé...⁶⁹

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* : « ...perpetuum consensum hominum prudentum... »

⁶¹ *Ibid.*, p. 268-269.

⁶² *Ibid.*, p. 268.

⁶³ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 268 : « Et sane solae Pauli Apostoli, quae dicuntur, Epistolae, (ea excepta, quae scripta est ad Hebraeos, quam etiamnum multi ei non tribuunt) quas, ut dictum est, ne ii quidem, qui eas rejiciebant, ab ipso Paulo scriptas esse negabant, satis omnino essent ad sententiam ferendam in omnibus iis, de quibus aliquo cum fructu in Christiana religione disceptari potest. »

⁶⁷ C'est le troisième point, *ibid.*, p. 269-270.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁹ *Ibid.* : « Sed videamus praeterea, quanam probationes, aut conjecturae adsint depravationis, sive ex toto, sive ex parte, scriptorum Novi Testamenti. Quod attinet ad probationes, eas oportet

L'argumentation inclut par la suite une réflexion historique sur le processus de transmission des textes, et examine en particulier l'hypothèse d'une corruption délibérée des manuscrits par des scribes malhonnêtes ou faussaires. Après avoir montré que la diversité des copies, et l'existence de variantes mineures, n'altérerait pas l'autorité de l'Écriture en général, Socin remarque en outre que les altérations supposées devraient pouvoir être identifiées par une comparaison des versions disponibles⁷⁰. Or la diversité des versions vaut plutôt ici comme une confirmation : d'abord parce que les variations entre les différentes versions sont, comme nous l'avons vu, relativement mineures, mais surtout parce qu'il existe trop de versions distinctes, en trop de langues différentes, et avec trop de commentaires, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, pour qu'une corruption intentionnelle ait pu passer inaperçue⁷¹. Ainsi, loin de mettre en cause l'autorité de l'Écriture, la réalité des controverses prouve plutôt son intégrité globale : lorsque les différentes « sectes » se disputent sur un point de doctrine, elles le font nécessairement à l'appui d'un texte globalement identique, et à ce titre l'unicité de la source apparaît précisément comme une condition des disputes religieuses⁷². Les arguments terminaux sur la protection divine, dont la providence a accompagné, tout au cours de l'histoire, la transmission du texte saint, et sur le consensus universel des chrétiens, referment ainsi la séquence des objections fondées sur l'hypothèse d'une altération matérielle⁷³. De la même manière, l'argument consensualiste permet d'écarter la quatrième raison de douter : l'incertitude de l'origine ne saurait être opposée à un texte qui, comme le Nouveau Testament, est reçu par une tradition ininterrompue depuis l'époque de sa rédaction⁷⁴.

La certitude de l'autorité du Nouveau Testament fonde, de manière régressive, celle de l'Ancien, qui n'est examiné ici que relativement à la question de son intégrité, dans le processus de transmission historique du texte⁷⁵. Après avoir présumé, sur une base néo-testamentaire, l'auctorialité mosaïque du Pentateuque, et après avoir écarté l'objection fondée sur le manque de fiabilité du témoignage du patriarche, qui n'était pas contemporain des événements narrés dans le livre de la Genèse⁷⁶, le traité reprend, sur la question des corruptions matérielles, les arguments déjà invoqués pour le Nouveau Testament : consensus des pères anténicéens, insignifiance des erreurs de copie, indifférence d'une corruption partielle pour la vérité et l'autorité globales de l'Écriture, impossibilité d'une

aut ex testimoniis hominum dignorum quibus fides habeatur, aut ex validis rationibus proficisci. Jam testimonia ejusmodi nulla adsunt. »

⁷⁰ *Ibid.*, p. 269-270.

⁷¹ *Ibid.*, p. 270.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ La question est discutée dans le premier paragraphe du quatrième point du premier chapitre : *ibid.*, p. 270.

⁷⁵ C'est la suite du quatrième point : *ibid.*, p. 270-271.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 271.

altération intentionnelle par des scribes malveillants...⁷⁷ Ces objections étant levées pour les deux testaments et pour l'ensemble des genres historiques et doctrinaux, Socin peut conclure de là à l'évidence de l'autorité générale de l'Écriture canonique *d'un point de vue chrétien*. Dans une perspective plus largement apologétique, les trois chapitres successifs traitent alors des preuves générales de la vérité de la religion chrétienne⁷⁸. La démonstration, qui ne touche plus directement à la question du statut de l'Écriture, est par ailleurs très traditionnelle dans le choix de ses moyens argumentatifs : suivant notamment Tertullien, Socin mentionne l'excellence morale de l'Évangile, les conversions miraculeuses des peuples païens, la réalisation des prophéties vétéro-testamentaires, la rationalité de la doctrine chrétienne, la supériorité éthique du modèle christique etc.⁷⁹

Juste avant un développement conclusif placé sous la tutelle lyrique de Dante, Socin insère enfin une critique de la doctrine réformée de l'auto-attestation de l'Écriture, qui occupe une bonne part du cinquième chapitre⁸⁰. Sans nommer formellement le témoignage intérieur du Saint-Esprit, le rejet de l'argument calvinien joue ici sur un double niveau, épistémique et ecclésial : contre une épistémologie de l'évidence où la certitude vaudrait comme une catégorie binaire, niant la réalité de la continuité de la vérité et du doute, Socin rejette d'abord l'idée d'une révélation exogène, qui ruinerait d'emblée la nature processuelle et subjective de la foi en l'Écriture⁸¹ ; contre une théologie de l'élection qui aboutirait à liquider les principes de la moralité et de l'éthique, il s'insurge en outre contre le caractère particulariste et déresponsabilisant d'une telle révélation⁸². Si, en effet, l'évidence de l'auto-attestation scripturaire était une donnée universelle, alors la vérité des Écritures, et du Nouveau Testament en particulier, revêtirait une forme de certitude telle qu'il serait simplement impossible de la nier⁸³. Mais si cette évidence était réservée aux élus – les récipiendaires du témoignage intérieur –, alors le mérite du salut serait repoussé entièrement en dehors de l'humanité, et « il n'existerait plus de distinction entre le bien et le mal, plus de raison pour bien agir, ni pour récompenser la vertu et punir le vice. »⁸⁴

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Voir notamment le deuxième chapitre : « In quo hoc idem demonstratur iis, qui nondum credunt Christianam religionem esse veram. Primum iis, qui credunt aliquam esse, aut esse posse veram religionem. Deinde iis, qui existimant, nullam veram religionem esse posse. », *ibid.*, p. 271-275. Les deux chapitres suivants poursuivent la démonstration apologétique, *ibid.*, p. 275-279.

⁷⁹ Notamment *ibid.*, p. 272.

⁸⁰ Voir le cinquième chapitre : « In quo detegitur error illorum, qui fidei libris istis adjungendae ejusmodi argumenta postulant, quibus nemo sese ulla ratione opponere queat. », *ibid.*, p. 279-280.

⁸¹ *Ibid.* On pourrait voir là le principe même de la critique socinienne de la distinction de la « foi historique » et de la « foi salvifique » : *par nature*, toute vraie foi est *historique*, tant par son origine que par sa modalité. Sur le refus de cette distinction chez Episcopus, voir *infra*, §4.2.

⁸² *Ibid.*, p. 280.

⁸³ *Ibid.*, p. 279-280.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 280 : « Ita nullum inter malos, et bonos discrimen existeret ; nec ulla causa bene ac male agendi, eoque nec virtutis remunerandae et vitii puniendi. »

1.3. Autorité du texte et auctorialité « secondaire »

En tout, les énoncés du traité *De sacrae scripturae auctoritate* convergent donc tout à la fois dans une reprise formelle des grands lieux de l'argumentation protestante sur l'autorité de l'Écriture et dans une transformation profonde de leur signification épistémique, notamment devant la question des niveaux d'auctorialité du texte sacré. En définissant l'autorité en termes d'authenticité philologique, Socin s'en tient en effet à une définition extrêmement minimale de la vérité scripturaire, et à plus forte raison de la divinité de la Bible, qui est ici simplement présumée comme une résultante naturelle de l'intégrité matérielle des textes canoniques. En relativisant constamment la portée des questions touchant à l'auctorialité ou à l'authenticité des livres du canon – une corruption partielle ne remet pas en cause l'intégrité du tout⁸⁵, les doutes quant à l'attribution d'un livre ne remettent pas en cause la valeur du Livre en général⁸⁶, la question de l'autorité de l'Ancien Testament n'affecte pas directement la question de la vérité de la religion chrétienne⁸⁷ –, le « libelle » contribue en outre à reconstruire une notion elle-même extrêmement relativisée de l'intégrité textuelle, en particulier du point de vue de son rapport à la perfection doctrinale de la Parole de Dieu. Il en va là d'une équation qui, pour être tacite, n'en est pas moins pleinement assumée par Socin dans toutes ses conséquences théologiques : intégrité n'est pas infaillibilité, intégrité n'est pas perfection intégrale. Ainsi, on ne pourra manquer de relever l'omission remarquable de la doctrine de l'inspiration, la question de l'auctorialité *divine* des Écritures n'étant même pas formulée pour elle-même dans l'ensemble du traité de 1588. De fait, la vérité du corpus canonique ressortit de ce point de vue à la seule fiabilité personnelle de ses auteurs humains : de ces auteurs que la tradition de l'orthodoxie réformée commence d'ores et déjà à qualifier de « secrétaire » ou de « copiste » du Saint-Esprit⁸⁸. Par son indifférence à la question de la perfection de l'Écriture, au problème des formes et degrés de son inspiration, de l'infaillibilité de sa vérité, et de la généralité de sa divinité, Socin contribue ainsi à refonder une conception dissidente de l'autorité de la Bible, au moment même où il paraît en défendre la cause avec le plus de véhémence. Le constat peut être étayé ici sur au moins trois points particuliers.

1/ *Une définition philologique de l'autorité.* Dans le « libelle » de 1588, la transformation de la doctrine de l'autorité de l'Écriture se joue toute entière dans les marges des énoncés explicites, dans les glissements qui règlent tacitement le jeu des équivalences sémantiques autour du thème de l'intégrité. La comparaison avec le traitement « orthodoxe » du même lieu dans la polémique catholico-protestante à la fin du XVII^e siècle permet alors de mesurer tout l'innovation de Socin. Dans le

⁸⁵ *Ibid.*, p. 269

⁸⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁸ Voir sur ce point, *supra*, chap. 7, §4.

traité de 1588, la catégorie de l'autorité est en effet définie à partir de la question de l'authenticité ou de l'intégrité philologiques des textes du canon⁸⁹ : cette intégrité est à la fois un fait matériel (certitude de l'auctorialité, absence de corruption généralisée et insignifiante des altérations ponctuelles du texte) et un caractère éthique, qui renvoie à la probité personnelle des auteurs, aussi bien du point de vue de leurs compétences savantes que de leur probité morale. Cette intégrité matérielle et éthique redéfinit alors un critère de vérité, qui se confond en droit avec le tout de l'enquête sur la valeur normative des Écritures, en réglant notamment la question des degrés de perfection de la Parole de Dieu écrite. Ainsi, là où l'autorité de la Bible renvoyait dans la tradition calvinienne à l'évidence objective et subjective de la divinité des textes canoniques⁹⁰, le problème de cette divinité n'est ici abordé que de manière incidente, à partir de la personnalité des auteurs « secondaires », comme si la vérité de l'Écriture devait au fond se justifier d'abord de la *personne* de Moïse, des prophètes ou des apôtres.

Chez Socin, l'authentification philologique des origines vaut donc comme fondement de la certitude théologique : c'est par le bas, par la vie des apôtres, et de manière délibérément régressive, en remontant de la crédibilité de l'écrivain à la crédibilité de l'Écriture, que la plausibilité du témoignage vaut en dernier ressort comme une norme de la foi. On comprendra ainsi pourquoi Socin a fait le choix d'insérer en conclusion de son ouvrage un excursus prolongé sur la doctrine calvinienne du témoignage du Saint-Esprit : l'évidence empirique de la philologie socinienne se distingue de l'évidence théologique de la tradition calviniste exactement comme l'auteur secondaire se distingue de l'auteur primaire dans l'ordre des *fondements* de l'autorité théologique. En rabattant la preuve de la divinité sur l'examen de l'authenticité textuelle, Socin écarte ainsi le présupposé matriciel de l'argumentation protestante sur l'*auctoritas Scripturae* : celui d'après lequel le crédit porté aux textes du canon doit être établi, avant tout examen subséquent, sur les indices directs de son auctorialité divine. L'auctorialité divine : voilà bien l'impensé de la démonstration de Socin.

2/ *La résonnance judiciaire et la rationalité probabiliste de l'argumentation.* Cette rationalité philologique n'implique pas nécessairement une grande innovation concrète dans l'usage des techniques de la critique textuelle. À la lecture de l'ouvrage de 1588, ce qui frappe le lecteur est plutôt le peu de technicité de l'enquête sur les données matérielles du texte, et le peu d'historicité de l'examen critique, même au regard des productions contemporaines sur la question⁹¹. Que ce soit pour discuter de l'attribution des textes, ou pour traiter de la question de la transmission historique des manuscrits bibliques, l'argumentation du traité est en effet marquée par une tournure souvent inférentielle, et par un caractère presque constamment *a priori* : c'est la logique, plus que l'histoire ou la grammaire, qui

⁸⁹ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, op. cit., p. 121-124.

⁹⁰ Voir sur ce point, *supra*, chap. 6, §2-3 ; chap. 7, §4.

⁹¹ Voir, pour des contemporains comme Scaliger et Casaubon, l'étude *infra*, chap. 9, §1.

fournit à l'ouvrage sa force de persuasion. En bref, si Socin dessine à sa manière les principes généraux d'une enquête philologique, il ne fait pas lui-même – ou très peu – de philologie. Mais le manque de technicité critique renvoie aussi à la résonance judiciaire de l'enquête, qui se reflète en particulier dans la forme négative que revêt ici le processus d'authentification : un témoignage doit être présumé fiable jusqu'à ce que l'examen se confronte effectivement à des bonnes raisons de douter⁹².

Ce sont ces raisons de douter qui déterminent en négatif les critères de la fiabilité du témoin, et non pas un jeu de conditions épistémiques qui auraient été préalablement posées *in abstracto*. Si l'on peut se permettre ici un anachronisme, ou une brève anticipation, on pourrait dire ainsi que le rationalisme philologico-juridique de Socin apparaît en fait comme l'exact contraire du rationalisme cartésien⁹³ : loin de viser la découverte d'un fondement apodictique du savoir par l'évacuation méthodique des fondations douteuses, il indexe la certitude visée au seul critère de plausibilité, et filtre par suite les témoignages présumés vrais sur la base de simples critères d'exclusion. Dans chaque cas, la certitude visée apparaît certes bien comme le substrat qui résiste à l'épreuve du doute, mais ce doute revêt ici une fonction à la fois subordonnée et minimale : il doit être établi par des raisons solides et être soutenu en amont par une figure d'autorité. Le modèle de l'enquête judiciaire transparait dans cette présomption d'intégrité que Socin attache au texte mis à la question : son autorité peut être présumée sur la base d'arguments seulement probables (consensus des Pères, critères de composition interne, non-contradiction de la doctrine ou du récit historique), mais à l'inverse son inauthenticité doit être appuyée par un faisceau de preuves extrêmement contraignantes. On pourrait parler à ce sujet d'une rationalité probabiliste⁹⁴, héritière en un sens des épistémologies humanistes d'Érasme ou d'Agricola⁹⁵. Contre Calvin, en ouverture du cinquième chapitre, Socin pourra ainsi noter que :

[...] ceux qui pensent que, pour croire ce qui est écrit dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, il est requis de tels arguments et raisons, que personne ne puisse d'aucune manière objecter quoi que ce soit contre eux, et de telle sorte qu'une foi certaine et indubitable soit produite en chacun, y compris les plus pervers et les plus obstinés, ceux-là ont considéré la nature de la religion avec très peu d'attention ; car, celle-ci est telle que, comme beaucoup l'ont dit, le mérite de la foi est requis, et est comme un test ou une pierre de touche de la probité des hommes, et notamment, en vérité, de la religion comprise dans le Nouveau Testament.⁹⁶

⁹² Sur cette question, voir toujours K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 121-124.

⁹³ Sur l'usage du doute cartésien, en rapport avec l'exégèse biblique, voir *infra*, chap. 10, §1.

⁹⁴ Voir sur ce point Hoon J. Lee, *The Biblical Accommodation Debate in Germany. Interpretation and the Enlightenment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2017, p. 4.

⁹⁵ Voir à ce sujet *supra*, chap. 5, §1.

⁹⁶ F. Sozzini, *De sacrae scripturae auctoritate*, *op. cit.*, p. 279-280 : « ...eos, qui, ut iis fidem adjungant quae scripta sunt in Vetere Novoque Testamento, ejusmodi argumenta et rationes postulans, quibus nemo sese opponere, aut repugnare queat, quaeque, unicuique, ejus rei certam et

3/ *La question du rationalisme.* Le traité *De sacrae scripturae auctoritate* n'aborde pas de front la question de la contrainte rationnelle en exégèse, bien qu'il résume, dans son deuxième chapitre, le principe socinien de la *regula rationis* en notant que « ce qui est contradictoire avec la raison et le sens commun ne peut d'aucune manière être vrai. »⁹⁷ Dans le corpus de Socin, le statut régulateur et critique de la raison universelle s'affirme davantage dans les textes sur la doctrine nicéenne et la question de l'eucharistie, où les formules trinitaires et consubstantialistes sont rejetées pour leur absurdité métaphysique⁹⁸. Si le choix de l'argumentation rationnelle s'avoue à cet égard comme un présupposé de méthode et comme une forme privilégiée de l'argumentation apologétique, rien ne permet donc de présumer ici l'hypothèse d'un rationalisme global, en ce sens où la raison humaine serait établie comme un principe de connaissance concurrent, ou même seulement *alternatif*, de l'autorité des Écritures. À l'inverse, plusieurs développements témoignent plutôt des résidus « fidéistes » de la démonstration socinienne, notamment dans le parcours apologétique de la deuxième partie de l'ouvrage⁹⁹. Contre les athées et les épicuriens, Socin insiste ainsi sur la nécessaire séparation de la raison et de la foi, en montrant que si la foi n'est pas contraire à la raison, elle n'en est pas moins placée au-delà de son champ de compétence « dans les matières sacrées »¹⁰⁰.

Plus généralement, le traité paraît rechigner à faire du sens commun ou de la raison naturelle une véritable norme cognitive, y compris pour ce qui concerne une juridiction strictement exégétique : à plusieurs reprises, Socin souligne ainsi que la vérité de l'Écriture et de la religion chrétienne repose sur un argument d'autorité, et non pas sur une preuve établie *ex ratione*¹⁰¹. Plus qu'à sa vraisemblance ou à sa rationalité, l'autorité du christianisme ressortit en effet à la crédibilité de l'histoire narrée par les auteurs des Évangiles : c'est la confiance que nous portons dans la probité de leur témoignage historique qui fonde notre adhésion intellectuelle à la doctrine, et non pas une démonstration élaborée sur le plan des

indubitatum fidem faciant, hos, inquam, ostendere, se religionis naturam parum attente considerasse ; quae ea est, ut, quemadmodum multi loquuntur, fidei meritum requirat, sitque hominum probitatis tanquam lapis quidam lydius : praesertim vero ejus religionis, quae Novo Testamento continetur »

⁹⁷ *Ibid.*, p. 275 : « Posterius hoc nullo modo verum esse potest, quippe cui ratio prorsus communisque sensus repugnet. »

⁹⁸ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 121-132.

⁹⁹ Le développement apologétique se concentre notamment dans le deuxième chapitre de l'ouvrage : « In quo hoc idem demonstratur iis, qui nondum credunt Christianam religionem esse veram. Primum iis, qui credunt aliquam esse, aut esse posse veram religionem. Deinde iis, qui existimant, nullam veram religionem esse posse », F. Sozzini, *De sacrae scripturae auctoritate*, *op. cit.*, p. 271-275. Sur la question du rapport entre raison et foi, voir en particulier p. 274-275.

¹⁰⁰ Voir par exemple *ibid.* p. 275 : « Nam si quis dixerit, prior isti rei similiter rationem repugnare simulque naturam ipsam... »

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 277.

principes¹⁰². Partout, les contraintes herméneutiques de la règle de la raison paraissent par ailleurs restreintes aux seules contradictions métaphysiques, c'est-à-dire aux contradictions fondées dans une impossibilité strictement conceptuelle et *a priori*. Ainsi, Socin s'attache-t-il à montrer que, pour miraculeuse qu'elle soit, la doctrine de la résurrection du Christ n'est pas en soi contraire à la raison universelle, en ce sens où elle « n'emporte pas de contradiction expresse », à l'inverse de la doctrine trinitaire du symbole de Nicée¹⁰³. Dans le *De sacrae scripturae auctoritate*, c'est donc l'absurdité logique (la contradiction des notions, comme celle d'un être à la fois éternel et mortel, ou celle d'un corps à la fois humain et panique), et non pas l'impossibilité physique (relativement à un cours des choses présumé ordinaire, c'est-à-dire aux lois de la nature) qui définit le critère ultime de l'irrationalité. Pour effective qu'elle soit dans l'exégèse de Socin, cette distinction de l'absurdité métaphysique ou logique, et de l'impossibilité physique ou ordinaire n'est toutefois jamais thématifiée pour elle-même comme un critère définitionnel de la raison critique. Comme nous le verrons par la suite, le rationalisme exégétique procède en fait d'une élaboration très clairement postérieure à Socin lui-même, et pour partie dérivée d'une construction intellectuelle issue des enjeux de la polémique entre la seconde génération des *Bracia Polscy* et les théologiens de l'orthodoxie luthérienne¹⁰⁴.

2. Le Catéchisme de Raków et l'Unterrichtung d'Ostrod

La ville de Raków, fondée le 27 mars 1567 par un noble réformé¹⁰⁵, s'impose au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle comme le centre intellectuel et spirituel de l'*Ecclesia minor* polonaise¹⁰⁶. Jacob Sinienski, le fils du fondateur, se convertit publiquement à la foi antitrinitaire en 1599, l'année même de la mort de son père¹⁰⁷, et cette conversion marque le point de départ du processus d'institutionnalisation civile de la « petite Église », qui survivra jusqu'à la destruction, en 1638, de ses lieux de culte et de savoir, avec l'édit de dissolution de la couronne polonaise. Pendant près de quarante ans, les synodes des *Bracia Polscy* se tiennent alors dans la « nouvelle Jérusalem », qui se dote en même temps d'une académie, l'*Academia*

¹⁰² *Ibid.* Voir à ce sujet le développement du premier paragraphe, *ibid.*, p. 277-278, puis la conclusion *ibid.*, p. 278.

¹⁰³ Voir aussi *ibid.*, p. 115

¹⁰⁴ Voir *infra*, §3.

¹⁰⁵ Il s'agit de Jean Sinienski. Sur l'histoire de l'*ecclesia minor* à Raków, voir pour une approche récente K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 165-217 ; et Piotr Wilczek, *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, en particulier p. 55-59. Pour un aperçu historique plus complet, on pourra se rapporter aux contributions de Stanislas Lubieniecki, et en particulier, en anglais, à son *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, trad. G. H. Williams, Minneapolis, Fortress Press, 1985.

¹⁰⁶ P. Wilczek, *Polonia Reformata*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

*Racoviensis*¹⁰⁸, où Fausto Sozzini, Valentin Schmalz, Johannes Völkel, Johann Crell ou Martin Ruar se succèdent à la chaire des *exercitationes theologiae*¹⁰⁹, et d'une imprimerie, celle de Rodecki, puis de Sternacki, qui publie plus de deux cents titres antitrinitaires, entre 1600 et 1638¹¹⁰. C'est toutefois pour son catéchisme, la *Catechesis ecclesiarum polonicarum*¹¹¹, que Raków marquera d'abord les mémoires collectives comme la capitale de l'Église mineure. D'abord adopté en polonais en 1605, le catéchisme paraît ensuite dans une version latine établie en 1609 par Johann Crell¹¹². Après l'exil hollandais des sociniens, cette version sera plus tard reproduite dans la grande édition de Benedykt Wiszowaty, publiée à Amsterdam en 1680¹¹³.

La comparaison avec les confessions de foi réformées, et en particulier avec la *Confessio helvetica posterior*, fait ressortir ici plusieurs traits de parenté, notamment dans l'organisation formelle des matières discutés sur la question des textes canoniques. Si le texte latin de 1609 conserve ainsi la forme questionnante de la tradition catéchétique, la *Catechesis raciovensis* s'ouvre en même temps sur une longue *sectio prima* où sont condensés les principaux articles sur la Parole de Dieu, suivant la tradition protestante des traités de l'Écriture Sainte¹¹⁴. Après trois questions préliminaires sur la source de la connaissance théologique – la « religion chrétienne » comme « *via a Deo per Jesum Christum vitam aeternam consequendi* » et « *ratio serviendi Dei* » s'enseigne « *ex Sacris literis* », c'est-à-dire « *ex Novi et veteri Testamenti* »¹¹⁵ –, le catéchisme enchaîne alors sur trois chapitres doctrinaux, qui paraissent reprendre au moins formellement les énoncés protestants sur la perfection des textes canoniques : le premier chapitre établit la « certitude des lettres sacrées »¹¹⁶, le second leur suffisance¹¹⁷, et le troisième leur clarté¹¹⁸.

Au-delà de cette similitude des titres, le contenu concret du catéchisme témoigne toutefois de la manière spécifiquement socinienne d'aborder la question

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 58-59.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 59. Voir aussi, à ce sujet, K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 286-304.

¹¹⁰ P. Wilczek, *Polonia Reformata*, *op. cit.*, p. 58.

¹¹¹ Pour l'histoire du catéchisme, voir *ibid.*, p. 60-69 ; et K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 165-217.

¹¹² *Catechesis Ecclesiarum quae In Regno Poloniae, & magno Ducatu Luthaniae, & aliis ad istud Regnum pertinentibus Provinciis, affirmant, neminem alium, praeter Patrem Domini nostri Jesu Christi, esse illum unum Deum Israëlis...*, Raków, [Sternacki], 1609.

¹¹³ C'est cette édition que nous suivrons ici : J. Crell, J. Simplicius, M. Ruar, B. Wiszowaty (éd.), *Catechesis Ecclesiarum Polonicarum, Unum Deum Patrem, illiusque Filium Unigenitum Jesus Christum, una cum Spiritu Sancto ; ex S. Scriptura confitentium...*, Stauropoli [Amsterdam], Philaethem, 1680. Le texte du premier chapitre de la première section est globalement inchangé depuis 1609. Les deux chapitres suivants, « *de sufficientia* » et « *de perspicuitate Scripturae* » subissent en revanche une légère modification : cf., dans la première édition *Catechesis* (1609), *ibid.*, p. 13-17.

¹¹⁴ Voir à ce sujet *supra*, chap. 7.

¹¹⁵ *Catechesis*, *op. cit.*, p. 1.

¹¹⁶ « Caput I. De certitudine sacrarum literarum », *op. cit.*, p. 1-6.

¹¹⁷ « Caput II. De sufficientia Scripturae Sacrae », *op. cit.*, p. 6-8.

¹¹⁸ « Caput III. De Perspicuitate Sacrarum Literarum », *op. cit.*, p. 8-9.

de la source de la théologie chrétienne. Ainsi, le premier chapitre sur la « certitude des lettres sacrées » reprend pour l'essentiel les acquis du traité de 1588 : après avoir implicitement identifié la divinité de la Bible et l'authenticité philologique de ses origines, le questionnement catéchétique reproduit dans les grandes lignes l'argumentation de Socin, en distinguant d'abord les deux « têtes » de l'interrogation – la preuve de l'authenticité pour les chrétiens et pour les non-chrétiens –, et en démontrant la cause disputée à partir d'un examen abrégé des quatre « raisons de douter »¹¹⁹. Immédiatement à la suite, l'auctorialité apostolique des textes néo-testamentaires est établie par un argument consensualiste, qui pointe l'évidence de l'accord unanime des Pères de l'Église¹²⁰. Le catéchisme revient alors sur la seconde cause de doute, la crédibilité de l'auteur :

La bonne foi d'un auteur peut être jugée suspecte si celui-ci n'est pas exactement informé des faits, si ce qu'il écrit ne correspond pas à sa connaissance des choses, ou s'il y a dans ses écrits d'autres indices d'une crédibilité douteuse...¹²¹

Sur les trois points, la *Catechesis* répète encore les arguments du traité de Socin : les apôtres, disciples directs du Christ ou récipiendaires d'un témoignage de première main, ne pouvaient qu'être bien informés des actes du Fils de Dieu¹²² ; leur probité se prouve en outre de leur adhésion sincère à la morale évangélique et du sacrifice de leur existence apostolique¹²³ ; et les textes néo-testamentaires n'incluent enfin aucune contradiction, ni interne, ni avec l'Ancien Testament, ni avec les principes universels du sens commun¹²⁴. De même, sur la question de la corruption, le *Catéchisme* distingue les altérations partielles et les altérations globales¹²⁵, et dissocie les « matières de grande importance » des matières inessentiels¹²⁶, pour conclure à l'insignifiance de ces dernières du point de vue de la « *fides totius* » du livre questionné¹²⁷. Les arguments philologiques du traité de 1588 sont par suite résumés dans la question touchant à l'histoire de la transmission matérielle du Livre : la multiplicité des copies, des traductions et des commentaires précoces interdit une corruption délibérée, et permet de corriger les éventuelles altérations involontaires – altérations rendues par ailleurs improbables par le soin

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1-3.

¹²⁰ « Quia ab ipsa religionis Christianae origine, Christiani omnes, esti multum diversi inter se sententiis, in eo tamen concordés, et consentientes fuerunt, Auctores scriptorum Novi Testamenti eos fuisse quos scripta praese ferunt : adeo ut qui tam unanimi tot aetatum et hominum consensui repugnare vellet, hunc justissimam causam ejus rei afferre oporteret. », *ibid.*, p. 2.

¹²¹ « Auctor suspectae fidei censetur, si rem, quam scribat non exacte teneat, aut aliter scribat quam rem noverit, aut denique suspectae fidei aliqua extant in scripto indicia. », *ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, p. 3 : « Omnino, si tertia causa hic locum haberet, oporteret haec scripta vel ex toto vel parte esse corrupta. »

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

que la providence divine a porté à la conservation du texte¹²⁸. Le thème de cette *providentia Dei* introduit alors la série des arguments apologétiques sur la vérité de la religion chrétienne, contre les juifs, musulmans et épicuriens, suivant le quatrième chapitre du *De sacrae scripturae auctoritate*¹²⁹.

2.1. Perfection et clarté des Écritures

Si ce premier chapitre *de certitudine* inclut déjà en lui-même un résumé complet du traité de Socin, la question des sources se pose alors pour les deux chapitres directement postérieurs, sur la suffisance et la clarté des Écritures. Au-delà de l'importance des références scripturaires, qui constituent le principal argument des articles disputés notamment dans la version tardive éditée par Benedykt Wiszowaty¹³⁰, l'insertion de développements polémiques contre les « traditions des papistes »¹³¹ ou contre le blasphème de l'obscurité de la Parole de Dieu¹³² paraît suggérer l'hypothèse d'un héritage essentiellement protestant, et donc d'un accord au moins global avec l'orthodoxie luthérienne et réformée sur ce point. À y regarder de plus près toutefois, les articles de la suffisance et de la clarté ne paraissent pas moins subversifs que le développement inaugural sur la certitude de l'Écriture, et disséminent même plusieurs accentuations critiques qui anticipent la formalisation ultérieure du rationalisme socinien : plus que le traité de Socin, c'est l'*Unterrichtung* d'Ostrod¹³³, publiée cinq ans avant la version latine du *Catéchisme* à Raków, qui paraît s'imposer ici comme une source décisive.

En ouverture du deuxième article, la question de la suffisance ou de la perfection des Écritures est ainsi renvoyée aux seules « choses nécessaires au salut »¹³⁴, et définit une ligne de partage qui relègue les *adiaphora* dans les marges du discours théologique, en excluant notamment les traditions « dans le sens où les papistes emploient ce terme »¹³⁵, c'est-à-dire comme des « paroles non écrites », qui n' « ont pas seulement été inventées sans juste cause », mais qui ont aussi « mis en péril » la foi chrétienne¹³⁶. Par opposition à ces traditions illégitimes, et suivant une distinction dont l'héritage remonte sans doute à Chemnitz, le catéchisme mentionne une série de « traditions d'un premier genre »¹³⁷, qui sont « celles dont

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 3-6.

¹³⁰ Voir en particulier les quatre premières questions du chapitre 2, p. 6.

¹³¹ *Ibid.*, p. 7.

¹³² *Ibid.*, p. 8-9.

¹³³ Wojdowski Ostrod, *Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist, fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Konigreich Polen Gross...*, Raków, Sternacki, 1604. Sur le contexte de la rédaction de l'ouvrage, voir : K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 250-254.

¹³⁴ Voir les deux premières questions du chapitre, *Catechesis*, *op. cit.*, p. 6.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 7 : « Earum aliquas traditionum nomine, quo pacto Pontificii hac voce utantur, censendas non esse. »

¹³⁶ *Ibid.* : « Plures vero non solum sine justa causa inventas esse ; verum etiam summo cum discrimine fidei Christianae. »

¹³⁷ *Ibid.*, p. 7 : « Quanam vero sunt traditiones prioris generis ? »

l'origine peut être déduite des écrits historiques, ou d'autres témoignages et de raisons certaines, sans recourir à l'autorité de l'Église »¹³⁸. La suffisance des Écritures est alors établie suivant une double démonstration, d'abord scripturaire, à l'appui d'Ac 1, 1-2, et de Jn 20, 31¹³⁹, puis *a priori* avec l'argument finaliste des motivations de Dieu :

Il est tout à fait incroyable que, dans le si vaste livre des Écritures sacrées qui a été écrit et conservé par la volonté de Dieu afin qu'on puisse y chercher la connaissance des choses salutaires, les quelques vérités, peu nombreuses, que même le plus inculte doit nécessairement connaître pour obtenir le salut n'aient pas toutes été écrites ; et que, alors mêmes que beaucoup de choses sont écrites dont la connaissance n'est pas nécessaire au salut, ces quelques unes, sans lesquelles tout le reste compte pour rien, aient été omises.¹⁴⁰

Au-delà de ces emprunts à l'apologétique protestante, le chapitre sur la suffisance des Écritures témoigne, sur le fond, d'au moins deux innovations notables. La première touche au contenu même de ces « choses nécessaires au salut », qui, en plus d'être marquées par une très nette coloration éthique, se définissent ici dans une formule délibérément minimaliste¹⁴¹. Résumant la doctrine salutaire à la connaissance de la foi et de l'amour, le catéchisme réduit ainsi le contenu de cette foi à la seule citation d'Hé 11, 6 : « la foi qui est placée en Dieu et en Christ n'est rien d'autre que la croyance que Dieu existe, et qu'il récompense ceux qui le cherchent »¹⁴² Quant à la charité, elle est le simple respect dû aux « devoirs de la piété »¹⁴³, que ce soit envers Dieu, envers le Christ, ou envers nos semblables. Ce minimalisme dogmatique et éthique est secondé par un rationalisme assumé : la seconde innovation touche de ce point de vue au statut de la « droite raison », qui s'impose explicitement ici comme une autorité régulatrice dans la découverte scripturaire des vérités chrétiennes¹⁴⁴. Interrogeant l'usage de cette « droite raison » dans la connaissance des « choses nécessaires au salut », le catéchisme met alors le fidèle en garde contre une lecture trop littérale de la *sola Scriptura* protestante :

¹³⁸ *Ibid.*, p. 7 : « Illae nimirum quarum origo ex historicis scriptis aliisve testimoniis ac rationibus certis, deduci potest, nulla auctoritate Ecclesiae, et spiritus, quo ipsa perpetuo gubernetur intercedente. »

¹³⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 6-7 : « Haec, quod incredibile prorsus sit, in tam vasto sacrarum literarum volumine, quod Deus ideo scribi conservarique voluit, ut rerum salutarium notitia inde peteretur, paucula illa, quae rudissimo cuique ad salutem scitu sunt necessaria, non esse scripta omnia. Et cum multa admodum sint scripta, sine quorum cognitione salvi esse possumus, aliquid eorum esse, omissum sine quibus caetera omnia ad salutem nihil proficerent. »

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 6. Sur ce minimalisme dogmatique, voir notamment K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, op. cit., p. 250-254.

¹⁴² *Ibid.* : « Unde probas fidem esse sufficienter in sacris literis explicatam ? Ex eo, quod fides, quae in Deum et Christum collocanda est, nihil aliud sit, quam credere eum esse, et esse remuneratorem eorum qui illum quaerunt. Heb. XI, 6. Hoc vero in sacris literis est sufficientissime traditum. »,

¹⁴³ « pietatis officii », *ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 7.

[La droite raison] est en vérité d'un très grand usage, puisque, sans elle, nous ne pourrions pas appréhender avec certitude l'autorité des Écritures sacrées, ni comprendre ce qui est contenu en elles, ni comparer ses différents passages avec les autres, ni les mettre en pratique. Par conséquent, lorsque nous disons que les Lettres sacrées suffisent au salut, nous n'excluons pas du tout la droite raison, mais nous l'incluons absolument.¹⁴⁵

Du reste, cette invocation de la droite raison constitue aussi le principal point de dissidence du troisième article de la clarté, qui clôt le développement inaugural sur l'Écriture Sainte¹⁴⁶. Ici encore, les prémisses de l'argumentation sont rigoureusement « orthodoxes », le catéchisme superposant la distinction *exégétique* des difficultés particulières et de l'obscurité globale à la distinction *dogmatique* des points fondamentaux et des *adiaphora* :

Bien qu'il y ait en elles [les Écritures] certaines difficultés, toutefois les choses qui sont nécessaires au salut, comme beaucoup d'autres, sont clairement exprimées dans différents passages, de telle sorte que tout le monde peut les comprendre, et en particulier ceux qui sont attachés à la vérité et à la piété, et qui implorent l'assistance divine.¹⁴⁷

Après avoir ainsi formulé le statut de la cause, le catéchisme démontre cette clarté par un double argument finaliste : celui du dessein de Dieu¹⁴⁸ qui, comme dans le cas de la suffisance de l'Écriture, infirme l'hypothèse selon laquelle les textes seraient si défectueux qu'ils ne pourraient être perçus et compris par tous¹⁴⁹ ; et celui du dessein spécifique des apôtres, qui ont adressé aux « hommes simples » des épîtres, « dans lesquels sont contenus les principaux mystères du christianisme »¹⁵⁰. À l'objection subséquente sur les raisons de la discorde religieuse, la *Catechesis* répond alors par une démonstration qui insiste à nouveau sur les causes humaines de l'obscurité :

D'où viennent donc toutes les divergences dans l'interprétation du sens de l'Écriture ?

D'abord ces divergences sur le sens des lettres sacrées ne sont pas très nombreuses quant aux choses nécessaires au salut, contrairement à ce que croit le commun des hommes. Et ensuite là où ces divergences existent réellement,

¹⁴⁵ *Ibid.* : « *Quid ergo, an ullus erit recta rationis in rebus ad salutem spectantibus usus ? Imo vero magnus, cum sine ea nec sacrarum Literarum autoritas certo deprehendi, nec ea, quae in illis continentur intelligi, nec alia ex aliis colligi, nec denique ad usum revocari possint. Itaque cum sacras literas sufficere ad salutem dicimus, recta rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus.* »,.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8 : « *Etsi difficultates quaedam in ea occurrunt, tamen tum multa alia, tum ea quae sunt ad salutem necessaria ita perspicue aliis in locis S. Scripturae sunt tradita, ut ab unoquoque, maxime vero pietatis ac veritatis studioso, et divinam opem implorante, possint intelligi.* »

¹⁴⁸ *Ibid.* : voir la deuxième question du premier chapitre « *Qua ratione id demonstrabis ?* ».

¹⁴⁹ *Ibid.* : « *Primum, cum Deus eo fine atque consilio S. Scripturam hominibus tradi voluerit, ut ex ea voluntatem ipsius cognoscerent, incredibile prorsus est, ejusmodi scripta tradi voluisse, e quibus voluntas ipsius persici et cognosci ab omnibus non posset.* »

¹⁵⁰ *Ibid.* : « *Deinde quod in ipsis Religionis Christianae principiis, Apostoli Epistolas suas, in quibus praecipua religionis Christianae mysteria continentur, ad homines simplices scripserint.* »

même si certaines d'entre elles peuvent bien provenir de l'obscurité de certains passages de l'Écriture, le plus grand nombre doit toutefois être imputé à la faute des hommes et non aux difficultés de l'Écriture. Parce que, soit les hommes lisent les Écritures avec négligence, soit ils n'apportent pas avec eux un cœur sincère, pur de tout désir corrompu ; soit ils n'ont pas un esprit libre des préjugés, soit ils n'implorant pas l'assistance divine avec suffisamment de soin ; soit enfin ils peinent à cause de l'ignorance des langues dans lesquelles les Écritures ont d'abord été consignées. Ces difficultés, cependant, concernent très peu les passages où sont communiquées les choses nécessaires au salut : puisque, si certaines sont plus obscures, les autres sont exprimées de manière très claire dans l'Écriture.¹⁵¹

L'aveu de l'existence d'une obscurité partielle, ou plutôt d'une série de difficultés particulières dans le cours des textes canoniques commande l'élaboration d'une méthode de clarification, dont le catéchisme propose ici une courte synthèse, suivant encore une fois le modèle de l'article *de interpretatione* des confessions de foi réformées¹⁵². Les trois premières règles de méthode suivent ainsi le chemin tracé par l'exégèse orthodoxe : identification du « but » et des « circonstances » de la péripécie commentée, collation des passages parallèles et test de la doctrine suivant l'analogie de la foi. La quatrième règle marque en revanche une très nette inflexion rationaliste :

Comment les passages obscurs de l'Écriture peuvent-ils être compris ?

Par cette méthode, qui consiste d'abord à identifier soigneusement le but, et les autres circonstances de ces passages, selon la voie qui doit être poursuivie pour l'interprétation de n'importe quelle parole écrite. Ensuite, par une comparaison attentive avec les phrases et les propositions similaires et celles qui sont plus claires. Encore, en examinant l'interprétation des passages les plus obscurs à partir des énoncés les plus clairs des lettres sacrées, qui sont comme des principes ; et en n'admettant rien qui les contredise. Et enfin, en rejetant toute interprétation qui répugne à la droite raison, ou qui renferme une contradiction.¹⁵³

¹⁵¹ *Ibid.* : « Unde igitur tot dissidia in eruendo Scripturae sensu emergunt ? Primum non adeo multa sunt dissidia de sensu sacrarum literarum, quem tenere ad salutem sit necessarium, quamvis aliter vulgo credatur : deinde vero quae reperiuntur dissidia, eorum licet aliqua oriatur ex obscuritate quorundam Scripturae locorum ; plurima tamen non scripturae difficultati, sed hominum vitio imputanda sunt. Aut enim homines scripturam negligenter legunt ; aut cor non afferunt sincerum et pravis cupiditatibus solutum ; aut animum non habent a praejudiciis liberum ; aut auxilium divinum, eo quo par est studio non implorant ; aut denique linguarum inscitia, quibus S. Literae primum conscriptae sunt [le point virgule est une faute d'impression dans l'éd. de 1680 (il n'apparaît pas pas en effet dans celle de 1684) ; si tu le garde la traduction devient impossible ; si tu veux, tu peux mettre un (sic) après le signe de ponctuation ou le supprimer tout court] laborant, quod tamen in rebus ad salutem necessariis locum vix habet : cum de iis si aliqua sint obscuriora, alia clarissima Scripturae dicta extent. », *id.*

¹⁵² Cf. *Confessio helvetica posterior*, voir *supra*, chap. 4, §1.

¹⁵³ *Catechesis*, *op. cit.*, p. 8-9 : « At quo pacto obscuriores scriptura loci possunt intelligi ? Hac ratione : ut primum diligenter animadvertatur loci scopus, ac caeterae circumstantiae, quemadmodum in omnium scriptorum dictis interpretandis fieri debet. Deinde ut diligens instituat collatio phrasium ac sententiarum similium, earumque clariorum : praeterea, ut ad sententias, quae in sacris literis clarissime sunt expositae, tamquam ad principia quaedam obscuriorum locorum exigatur interpretatio, nec quicquam admittatur, quod ab illis dissideat. Denique ne quid statuatur, quod ipsi sanae rationi repugnet, seu contradictionem involvat. »

L'efficacité de cette méthode d'interprétation connaît au moins une exception : celle des « prophéties les plus obscures »¹⁵⁴, « dont le sens ne peut pas être compris sans l'aide de l'esprit divin particulier, à moins que des hommes divinement inspirés l'aient exposé par écrit, ou du moins l'aient dit – et dans ce cas les prophéties peuvent être assez comprises – ; ou enfin que des événements les aient expliquées »¹⁵⁵. Elle ne dispense pas non plus de la nécessité des docteurs, dont l'assistance est utile, soit pour faciliter le travail de collation, soit pour expliciter les passages les plus difficiles¹⁵⁶.

2.2. Sources et postérité du Catéchisme

À l'exception d'une accentuation intellectualiste, qui culmine dans l'insistance sur l'origine humaine et naturelle de l'obscurité scripturaire, et de cette clause rationaliste, qui formule le principe du rejet des interprétations contradictoires, le chapitre sur la clarté apparaît donc comme l'article le plus consensuellement « protestant » de ce développement initial sur l'Écriture. Le fait s'explique peut-être par les sources essentiellement anti-catholiques, et en particulier anti-jésuites de ces développements. Au-delà de puiser dans l'*Unterrichtung* d'Ostorodt, le troisième chapitre se donne aussi comme une réponse implicite à un écrit anti-socinien de Piotr Skarga, le *Reproche des Ariens*, auquel Hieronim Moskorzowski, l'un des auteurs de la *Catechesis*, donnera la réplique en 1607¹⁵⁷. En vérité toutefois, et même en élargissant le constat aux deux chapitres précédents, l'originalité rationaliste de l'herméneutique socinienne ne paraît pas encore formulée dans le *Catéchisme* avec la pleine radicalité qui caractérisera par la suite les écrits de la théologie de Raków, notamment dans les polémiques anti-luthériennes des années postérieures¹⁵⁸. À aucun moment, la *raison humaine* ne se voit ainsi érigée de manière explicite comme un juge des controverses de la foi, suivant une formule qui s'imposera pourtant dans les cercles sociniens au tournant

¹⁵⁴ Voir la question : « *Num vero eadem est ratio Prophetarum vaticinia intellegendi ?* », *ibid.*, p. 9.

¹⁵⁵ *Ibid.* : « *Prophetiarum enim obscuriorum sensus, nisi eas vel divini Viri exposuerint, vel saltem id dixerint, unde ea fatis intelligi possint, vel denique eventus eas aperuerit, certo teneri, sine peculiari spiritus divini ope non potest.* »

¹⁵⁶ *Ibid.* : « *Ut ea quae sunt ad salutem necessaria, licet alioquin in Sacris literis perspicue tradita, hominibus proponant et inculcent : cum non omnes sacras literas legere aut possint, aut etiam ipsi sua sponte velint, et facilius sit a Doctoribus collecta, quam in sacris literis sparsim scripta animo concipere.* »

¹⁵⁷ Piotr Skarga, théologien jésuite, publiait en 1604 un écrit anti-socinien centré sur le problème de l'autorité de l'Écriture : *Zawstydzienie arianów i wzywianie ich do pokuty i wiary chrześcijańskiej*, Cracovie, Piotrkowczyk, 1604. Hieronim Moskorzowski répondra à Skarga en 1607 avec son *Abolition de l'embaras : Zniesienie zawstydzienia, które X. Piotr Skarga, jezuita, wniesć niesłusznie na zbór Pana Jezusa Nazareńskiego usiłował*, Raków, Sternacki, 1607. Voir, au sujet de la polémique : P. Wilczek, *Polonia Reformata*, *op. cit.*, p. 84-90.

¹⁵⁸ Voir notamment, sur ce point l'article de K. Daugirdas, « *The Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants* », art. cité, p. 87-113.

des décennies 1610 et 1620¹⁵⁹. Dans l'ordre des moyens de l'interprétation de l'Écriture, la règle de la raison n'apparaît pas non plus ici comme une règle-*princeps*, à laquelle les autres préceptes de lecture seraient soumis par nécessité.

Pour autant, l'émergence de cette tendance rationaliste ne doit pas être repoussée bien au-delà de l'époque du *Catéchisme*, ni *a fortiori* au-delà de l'aire intellectuelle de l'antitrinitarisme de Raków : c'est dans la polémique immédiatement successive, et en particulier dans la polémique d'Ostorodt, de Schmaltz ou de Goslav, contre les luthériens Franz, Hunnius et Graver¹⁶⁰, que ce rationalisme trouvera l'occasion de ses premières formulations topiques. Dans les deux premières décennies du XVII^e siècle, on peut en retracer l'émergence suivant au moins deux directions distinctes :

1/ avec la négation de la nécessité exégétique de l'illumination du Saint-Esprit : c'est l'acquis principal du grand ouvrage de Guillaume Ostorodt, l'*Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpunkten der Christlichen Religion* (1604)¹⁶¹, qui dédie son premier chapitre à la question des moyens de l'interprétation scripturaire, et qui sera par la suite au centre d'une série de réfutations, élaborées par Nicolas Hunnius¹⁶², Johann Gerhard¹⁶³, puis Justus Feurborn¹⁶⁴ au cours des décennies 1610-1620.

2/ avec l'affirmation de la conformité de la raison et des Écritures, et la formalisation conséquente d'une *regula rationis* destinée à encadrer la pratique de l'exégèse scripturaire : c'est notamment l'œuvre de Valentin Schmalz¹⁶⁵, qui consacre à la question plusieurs développements décisifs, dans ses traités contre Johann Schopper – la *Refutatio thesium de sacrosancta unitate Divinae essentiae*

¹⁵⁹ Voir sur ce point, *infra*, §5.

¹⁶⁰ Sur la réception critique de l'« herméneutique socinienne » dans les cercles de l'orthodoxie réformée, et surtout luthérienne, voir en particulier, K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 341-373.

¹⁶¹ *Op. cit.*

¹⁶² Nicolaus Hunnius, *Examen errorum photinianorum, Quos illi 1. De Religionis, ac fidei fundamento, 2. De Cognitio Dei, 3. De Nominibus Dei*, Wittenberg, J. Richter, 1618.

¹⁶³ Au cœur de la deuxième édition des *Loci Theologici* (1625), *op. cit.* Voir directement *infra*, la fin de ce paragraphe.

¹⁶⁴ Justus Feurborn, *Anti-Ostorodus, seu Refutatio libri germanici Christophori Ostorodi cui ipse titulum hunc praefixit Unterrichtung...*, Marbourg, Chemlin, 1628.

¹⁶⁵ Sur Valentin Schmalz, voir surtout K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 274-285, puis 314-332 ; Martin Schmeisser, *Sozinianische Bekenntnisschriften: der Rakówer Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte SonerKatechismus*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.

(1614)¹⁶⁶ –, Wolfgang Franz – *Refutatio thesum Wolgangi Frantzii* (1614)¹⁶⁷ –, ou Albert Graver – *Refutatio thesium Alberti Graweri* (1615)¹⁶⁸.

2.3. L' *Unterrichtung* d'Ostrod

Christoph Ostrod rédige l' *Unterrichtung* au tout début du XVII^e siècle, alors qu'il est premier pasteur de l'Église de Raków, et que la version polonaise de la *Catechesis* n'est pas encore publiée¹⁶⁹. Avec son parcours exhaustif dans les principaux lieux de la doctrine chrétienne, le traité constitue l'une des premières tentatives de systématisations du savoir socinien, et les choix de son économie témoignent du reste d'une étonnante ressemblance avec l' *Institution* de Calvin, au-delà même des seules évocations du titre¹⁷⁰. Partant, dans sa préface, du plan suggéré par le premier chapitre de l'épître aux Romains, Ostrod divise ainsi son ouvrage en deux grandes parties, la *cognitio Dei* et la *cognitio Christi*, qui évoquent nettement la distinction calvinienne du *Deus creator* et du *Deus redemptor*¹⁷¹. Cette parenté devient plus évidente encore avec les développements du premier chapitre sur la Révélation, où l'auteur établit la nécessité et la suffisance de la connaissance scripturaire de Dieu, après avoir rappelé l'impossibilité d'une connaissance naturelle des vérités de la religion¹⁷². Au moins par la reprise formelle de ses titres de chapitre, l' *Unterrichtung* s'avoue ainsi comme le principal point d'entrée des doctrines réformées sur l'Écriture dans l'herméneutique socinienne. Avec son insistance critique sur la *sola Scriptura*, contre les traditions romaines et contre la thèse de l'obscurité des textes canoniques¹⁷³, l'ouvrage apparaît aussi comme la source majeure des articles sur la suffisance et la clarté scripturaires du catéchisme de Raków, dessinant ou redessinant un littéralisme socinien, qui coexistera longtemps avec les tendances plus rationalistes portées par Valentin Schmalz ou Adam Goslav dans la décennie ultérieure¹⁷⁴.

Jusque dans ses développements polémiques, les choix de l'argumentation de l' *Unterrichtung* esquissent en outre une tendance nettement moins philologique, et

¹⁶⁶ Valentin Schmalz, *Refutatio thesium de sacrosancta unitate Divinae essentiae, et in eadem Sacrosancta personarum Trinitate, a Iacobo Schoppero SS. Theologiae Doctore et Professore primario*, Raków, Sternacki, 1614.

¹⁶⁷ Valentin Schmalz, *Refutatio thesium D. Wolgangi Frantzii, Theologiae Doctoris et Professoris publici in Academia Witebergensi, Quas ibidem de Praecipuis Christiane Religionis Capitibus*, Raków, Sternacki, 1614.

¹⁶⁸ Valentin Schmalz, *Refutatio thesium Alberti Graweri SS. Theolog: D., et in Academia Salana Professoris publici, Quibus incarnationem aeterni Dei Filii ab impugnationibus nostrarum Ecclesiarum vindicare voluit*, Raków, Sternacki, 1615.

¹⁶⁹ Pour les aspects biographiques, voir notamment K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, op. cit., p. 239-249.

¹⁷⁰ L' *Unterrichtung* sera connue, dans les cercles de l'orthodoxie luthérienne comme l'« *Institutio* » des sociniens : sur l' *Unterrichtung* elle-même, voir *ibid.*, p. 250-254.

¹⁷¹ Voir notamment les 6 premiers chapitres : G. Ostrod, *Unterrichtung*, op. cit., p. 1-46.

¹⁷² *Ibid.*, p. 1-2

¹⁷³ *Ibid.*, p. 3-7.

¹⁷⁴ Voir sur ce point, K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, op. cit., p. 251, 332.

plus radicalement attachée à la simplicité des Écritures, que celle du traité *De sacrae scripturae auctoritate*¹⁷⁵. Du reste, l'*Antistès* de l'Église de Raków ne se prive pas de critiquer ouvertement l'argumentation consensualiste du traité de 1588 sur l'auctorialité des textes vétéro-testamentaires : chez Ostorodt, et suivant en cela les principes des premiers *eretici*¹⁷⁶, la suffisance de l'Écriture commande une dispense intégrale de l'autorité patristique, même anténicéenne¹⁷⁷. Avec l'*Unterrichtung*, cette répétition formelle des grandes articulations du lieu réformé de l'autorité de la Bible n'équivaut toutefois pas à une caution des théologies de la Réforme magistérielle : si Ostorodt est plus traditionnel que Socin dans son rapport à la question de l'autorité de l'Écriture, il est aussi plus radical que lui dans sa critique des distorsions calvinistes du lieu de la *claritas*¹⁷⁸. Dans le premier chapitre de l'ouvrage, cette critique se concentre sur un motif unique : celui de l'illumination du Saint-Esprit, auquel le traité consacre plusieurs développements séparés, notamment dans les paragraphes 3 et 5 du premier chapitre¹⁷⁹. Comme pour la catégorie romaine de la tradition non écrite, l'*Antistès* de Raków adosse alors la réfutation de l'argument spiritualiste de la clarté intérieure à l'accusation des captations ecclésiastiques du droit d'interpréter. Par leur négation commune de l'*universalité* de l'intelligibilité scripturaire, les « papistes » et les « calvinistes » conspirent en fait dans la construction d'un même monopole magistériel, qui dérobe pareillement les fruits de la Parole de Dieu à ses destinataires laïques :

Par conséquent, et pour que nous disions quelque chose qui favorise la vérité, nous pensons que tous ceux-là errent grossièrement et dangereusement qui : [a] ou bien nient que tout ce qu'il est nécessaire de connaître pour gagner la béatitude soit contenu dans l'Écriture Sainte, et pensent par là que tout le monde ne peut pas comprendre celle-ci, mais seulement un petit nombre à qui Dieu l'aurait donnée avant les autres, et par qui on pourrait donc l'apprendre – comme si tous les autres étaient obligés de chercher et d'accepter de ces derniers la compréhension et l'explication de cette même Écriture ; [b] ou bien pensent que, sans une inspiration intérieure préalable et une révélation spéciale de l'Esprit Saint, l'Écriture Sainte ne peut d'aucune manière produire la foi et l'obéissance parmi les hommes. De ces deux *opinionones* ou positions, nous voulons – pour autant que l'occasion de notre écrit le demande et le permette – prouver brièvement qu'elles sont fausses¹⁸⁰.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 251-255.

¹⁷⁶ Voir sur ce point, *supra*, chap. 6, §5.

¹⁷⁷ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 251.

¹⁷⁸ La question est traitée en deux temps, dans le troisième puis dans le cinquième paragraphe du premier chapitre « Von der heiligen Schrift » : G. Ostorodt, *Unterrichtung*, *op. cit.*, p. 3-6, 7-9.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ « Derhalben (damit wir auch von dem der warheit zum besten etwas sagen) halten wir es dafür, das alle die sehr gröblich und gefährlich irren, welche entweder vermeinen, das nicht alles, was die seligkeit zuerlangen von nöten, in h[eiligen] schrift verfasst sey, und es zugleich dafür halten, das nicht iederman die h[eilige] schrift verstehen könne, sondern nur etliche gewisse menschen, denen es Gott für andern solt gegeben haben, von welchen es sich dezhalben ansehen lest, als wenn alle andere, derselbigen heiligen schrift verstand und auslegung zusuchen und anzunemen schuldig und verpflichtet weren. Oder auch die es dafür halten, das die h[eilige] schrift, one vorhergehende innerliche erleuchtung und sonderliche offenbarung des h[eiligen] Geistes, auff keine wege den glauben und gehorsam in den menschen wircken könne. Welche beide *opinionones* oder meinungen

Avec la critique des invocations protestantes d'une « révélation spéciale » (*sonderliche Offenbarung*), ce n'est pas donc tant l'idée même de « révélation » qui est condamnée ici, que celle de son caractère précisément « spécial », particulier ou réservé. Dans l'*Unterrichtung*, l'accent de l'accusation reste ainsi porté sur les effets essentiellement ecclésiastiques du détournement de l'Écriture : qu'ils soient catholiques, luthériens ou réformés, les théologiens pèchent d'abord par leur prétention à confier à l'Église et à ses interprètes autorisés un monopole sur l'interprétation. Certes, ce constat n'implique pas que le principe herméneutique d'une rationalité de l'exégèse soit entièrement subordonné, dans l'ordre des motifs de l'argumentation d'Ostorodt, au principe si l'on peut dire politique de l'universalité du droit d'interpréter. D'évidence, l'idée d'une superfluité de l'illumination intérieure pour l'interprétation du Livre implique en effet la possibilité anthropologique de sa connaissance rationnelle, au moins au sens large d'une exégèse qui procéderait suivant les seules lumières naturelles du sens commun. Toutefois, c'est bien d'abord contre le *monopole* théologique qu'est dirigée ici la critique de la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit : à aucun moment, Ostorodt ne paraît discuter pour elle-même la notion d'illumination du point de vue de son origine surnaturelle ou de son caractère irrationnel. À la prétention des élus au monopole sur le *jus interpretandi*, l'*Unterrichtung* oppose d'abord un droit universel de lire, entièrement indistinct ici du droit d'interpréter¹⁸¹.

Ce double rejet des particularismes « papistes » et « calvinistes » est par la suite étayé dans des argumentations séparées, au fil du premier chapitre de l'ouvrage. Dans son quatrième paragraphe, l'*Unterrichtung* discute ainsi la question de la suffisance matérielle des Écritures, contre la doctrine tridentine de la tradition apostolique¹⁸². La démonstration anticipe à cet égard le catéchisme de Raków, en reprenant les principaux arguments de l'apologétique protestante sur la perfection du corpus canonique : l'hypothèse d'une insuffisance dogmatique de la Bible est d'abord blasphématoire, dans la mesure où elle prête une imperfection formelle à la Parole divine¹⁸³ ; elle est en outre contradictoire avec la finalité de l'Écriture, par laquelle Dieu a voulu communiquer ouvertement aux hommes ses commandements éthiques et les conditions de leur salut individuel¹⁸⁴. Directement à la suite, dans le paragraphe 5, l'examen critique de la catégorie de l'illumination du Saint-Esprit est alors indexé au problème de la *Klarheit des Wortes Gottes*, et à la question des conditions de son intelligence salutaire¹⁸⁵. Plus encore que dans le *Catéchisme*, Ostorodt insiste ici sur les implications universalistes de cette clarté,

wir denn kürztlich, so viel es dieses schreibens gelegenheit erfodert und leiden will, falsch zusein beweisen wollen. », *ibid.*, p. 3-4. Merci à Ueli Zahnd pour l'aide dans la traduction.

¹⁸¹ Voir en particulier *ibid.*, p. 3-5.

¹⁸² *Ibid.*, p. 6-7.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 7-9.

qui dit d'abord l'intelligibilité *inconditionnelle* de la Parole de Dieu, l'évidence immédiate de son message essentiel¹⁸⁶. Si cette intelligibilité n'exclut pas par ailleurs la maîtrise des instruments profanes de l'interprétation, elle exclut en revanche toute condition de régénération particulière : l'Écriture Sainte est claire, et nous pouvons la comprendre comme nous la lisons et l'entendons, suivant les seules voies de l'intelligence ordinaire¹⁸⁷.

Pour prouver cette clarté, Ostorodt procède par exclusion, en renvoyant la condition de l'illumination à ses fausses présuppositions anthropologiques sur le degré d'inhérence du péché dans la nature humaine¹⁸⁸. Une « révélation spéciale » ne sera en effet présumée nécessaire que si la Parole de Dieu nous est d'une certaine manière obscure, de telle sorte qu'elle ne puisse être comprise par les lumières de l'entendement naturel. Mais si la Parole écrite est obscure, elle l'est soit *en soi*, en raison d'une imperfection intrinsèque du texte-source, soit seulement *pour nous*, en vertu d'une limitation cognitive de notre nature¹⁸⁹. Or les deux hypothèses sont pareillement absurdes : si l'Écriture est obscure en soi, ce que les théologiens réformés s'accordent de toute façon à nier, alors Dieu, qui a voulu communiquer sa volonté par le moyen de sa Parole scripturaire, est soit impuissant, soit méchant, ce qui est pareillement impossible par hypothèse¹⁹⁰. Mais si l'Écriture est obscure pour nous, elle l'est nécessairement en raison d'une défaillance cognitive, soit antélapsaire, soit postlapsaire. À nouveau, la première hypothèse est intenable, et sa négation fait du reste consensus, dans l'ensemble des confessions chrétiennes¹⁹¹. Mais la seconde supposerait que le péché originel, en plus de se transmettre aveuglement de génération en génération sans égard aux mérites propres des individus – ce qu'Ostorodt niera dans les développements ultérieurs de l'*Unterrichtung*¹⁹² –, aurait en outre des effets noétiques tels qu'il aurait pu rendre inintelligible ce qui, auparavant, était supposé accessible à tous¹⁹³. Or l'Écriture ne témoigne nulle part d'une telle corruption gnoséologique de notre entendement par le péché : l'idée de cette corruption doit donc être comptée au nombre des préjugés de la tradition théologique, et rejetée à ce titre comme une présomption illégitime¹⁹⁴.

On notera que l'*Unterrichtung* distingue nettement le cas des prophéties, auxquelles l'auteur reconnaît une forme d'obscurité spécifique, assortie du même coup à une condition elle-même particulière d'intelligibilité¹⁹⁵. Ostorodt est sans

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸⁷ Je paraphrase ici l'énoncé inaugural du §5 : p. 7. Cf. aussi, *ibid.*, p. 8, 16.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 7-9.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Voir en particulier les chapitres 33-34 *de libero arbitrio*, *ibid.*, p. 264-284.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 8-9.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Voir notamment le quatrième point du quarantième chapitre sur le « Reich Jesus Christi » : « Wer die Propheten sonderlich aber Apocalypsi verstehen und auslegen könne », *ibid.*, p. 371-372.

doute le père de cette distinction, reprise dans le *Catéchisme* avec le chapitre sur la clarté des Écritures¹⁹⁶. La prophétie fonde alors le paradoxe d'un mode de révélation qui est d'autant plus obscur qu'il est plus directement inspiré : toute la théologie chrétienne du XVII^e siècle aura à discuter cette difficulté dans le contexte des polémiques contre l'enthousiasme, mais aussi des controverses intra-protestantes sur le rationalisme¹⁹⁷. Cette spécificité du genre prophétique ne permet pas, toutefois, de remettre en cause la portée générale de la doctrine de l'intelligibilité scripturaire, ni *a fortiori* de donner raison à Johann Gerhard, qui verra dans cette exception une « contradiction » du théologien polonais¹⁹⁸. Du reste avec l'*Unterrichtung* la tendance dominante est encore ici au littéralisme bibliciste, bien plus qu'à un rationalisme herméneutique dont le ressort tiendrait dans l'exaltation optimiste des facultés cognitives de la nature humaine. Une vue de détail permet en effet de constater que l'*Antistès* de Raków procède exactement de la même manière dans sa critique de la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit que dans sa critique antécédente des traditions de l'Église romaine : d'abord en notant le caractère extra-scripturaire, et donc l'origine humaine, de la doctrine disputée ; ensuite en pointant les motivations politiques de cette invention – renforcer le monopole ecclésiastique sur l'interprétation de la Bible et refuser aux laïcs une intelligence personnelle de la doctrine salutaire¹⁹⁹.

2.4. La clarté de l'Écriture dans le *De Vera Religione* de Johann Völkel

Ce motif littéraliste est encore dominant dans le traitement du « lieu de la clarté de l'Écriture » proposé quelques années plus tard par Johann Völkel²⁰⁰ dans ses *Libri quinque de vera religione*²⁰¹. L'ouvrage, rédigé sans doute dès 1618 mais publié pour la première fois chez Sternacki à Raków en 1630²⁰², reprend *in extenso* le traité *De Deo et ejus attributis* de Johann Crell²⁰³, puis traite dans l'ordre des œuvres de Dieu²⁰⁴, de la religion chrétienne²⁰⁵, et des préceptes du Christ²⁰⁶. La doctrine de l'Écriture n'apparaît alors que dans le cinquième livre « *De adjumentis ad*

¹⁹⁶ *Catechesis, op. cit.*, p. 8.

¹⁹⁷ Sur la question de l'obscurité de la prophétie, voir en particulier *infra*, chap. 9, §2 et 4.

¹⁹⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190 : « Contradicit autem hac assertione Ostorodus... »

¹⁹⁹ Voir aussi le développement conclusif, *ibid.*, p. 16.

²⁰⁰ Sur Johannes Völkel et le *De vera religio*, voir, ici encore K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 261-274.

²⁰¹ Johannes Völkel, *De Vera Religione Libri Quinque : Quibus praefixus est Iohannis Crellii Franci Liber De Deo et Ejus Attributis, ita ut unum cum illis opus constituat*, Raków, Sternacki, 1630.

²⁰² Sur le contexte de la rédaction, voir K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 269-271.

²⁰³ Johann Crell, *De Vera Religione Liber Primus, Qui est de Deo et ejus attributis*, in J. Völkel, *De vera religio, op. cit.*, p. 1-352.

²⁰⁴ « Liber II. De Dei operibus », *ibid.*, p. 1-40

²⁰⁵ « Liber III. De religione christiana », *ibid.*, p. 40-167.

²⁰⁶ « Liber IV. De praeceptis Christi », *ibid.*, p. 167-361.

perseverantiam in fide ac pietate necessariis », qui forme un développement décisif malgré cette position relativement tardive dans l'organisation des matières²⁰⁷. Les thématiques abordées sont celles du *Catéchisme* de 1605-1609 : *de sacrarum literarum autoritate*²⁰⁸, *de sacrarum literarum perspicuitate*²⁰⁹, *de sacrarum literarum perfectione*²¹⁰, avec une section terminale contre les « traditions » non écrites²¹¹. La distribution traditionnelle des autorités reste alors préservée : Socin constitue la référence majeure sur le lieu de l'autorité de l'Écriture, et l'argumentation de l'*Unterrichtung* occupe une bonne part des deux sections ultérieures. Avec un retour assumé du motif de la simplicité de la Bible, Völkel porte en outre une insistance toute particulière sur la question de l'intelligibilité *profane* des textes canoniques, qui intensifie encore l'inclination universaliste de l'argumentation d'Ostorodt²¹². D'emblée, le développement sur la clarté de l'Écriture s'ouvre en effet sur une exhortation des laïcs à la lecture de la Bible, où sont dénoncées les tentations de captation ou de monopole, tant catholiques que protestantes. Cette affirmation de l'universalité du droit de lire s'indexe à une typologie toute humaine des causes de l'obscurité interne : ce n'est pas la corruption pécative de l'entendement qui altère l'intelligence des textes canoniques mais les distorsions que leur imposent les préjugés des théologiens. Sur ce point, Völkel convoque un important dossier patristique, où sont notamment cités Ambroise, Jérôme, Augustin, ou Chrysostome²¹³. Ici aussi, la *Vera religio* privilégie les références où l'affirmation de la clarté se conjugue avec celle de la simplicité du Verbe divin : l'argument sur l'évidence de la Parole de Dieu se conclut alors par une invitation répétée aux lectures laïques de la Bible.

Cette simplicité essentielle du message scripturaire n'exclut évidemment pas l'existence de difficultés ponctuelles²¹⁴ : suivant une tradition exégétique désormais bien établie, Völkel en recense une dizaine, en insistant en particulier sur les tropes, le langage figuratif, et les obscurités spécifiquement liées à la langue hébraïque²¹⁵. La nature d'abord linguistique, et non dogmatique de ces difficultés fait toutefois signe vers la critique de la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit, en renvoyant les conditions de la clarification de l'Écriture aux seuls instruments profanes des arts du discours²¹⁶. La section porte du reste peu d'attention à la question

²⁰⁷ « Liber V. De Adjumentis ad perseverantiam in fide ac pietate necessariis », *ibid.*, p. 361-625. Le thème de l'Écriture compose en vérité une séquence relativement courte au sein de ce livre, en particulier des chapitres 5 à 8, *ibid.*, p. 370-400.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 370-383.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 384-389.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 389-395.

²¹¹ « De Traditionibus », *ibid.*, p. 395-400.

²¹² *Ibid.*, p. 384-389.

²¹³ *Ibid.* : p. 387-388.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 386 : « Non affirmamus quidem, ea, quae ad salutem cognitu sunt necessaria, aut necessariis proxima, ubique clarissimis, et nullam difficultatem habentibus verbis fuisse explicata : sed illud tamen asserimus, si quid eorum obscurius forte alicubi dictum fuerit, id alibi, nonnunquam etiam iisdem in locis, clarioribus verbis exprimi... »

²¹⁵ *Ibid.*, p. 386-389.

²¹⁶ Voir en particulier *ibid.*, p. 384-386.

particulière des dispositions spirituelles de l'exégète, et n'en fait pas, à la manière de l'*Unterrichtung*, un point de critique spécifié. Au moins négativement, cette omission de la clarté interne reste toutefois significative du refus du spiritualisme herméneutique, et s'accompagne d'une évacuation des conditions intérieures de régénération qui renforce encore le motif de la simplicité de la Bible au point exact où s'affirme l'universalité de son adresse. Comme chez Ostorodt, cette simplicité – et l'universalité de l'intelligibilité scripturaire qui en découle – apparaît comme le premier motif du rejet de la doctrine de la persuasion intérieure : ce n'est pas d'abord pour sa dimension surnaturelle ou supra-rationnelle que l'hypothèse spiritualiste est écartée, c'est pour son caractère *sélectif* et *excluant*. L'essentiel ne touche donc pas à l'idée même d'illumination comme lumière intérieure et ampliative de la lumière biblique, mais plutôt à celle d'une donation ou d'une révélation qui seraient par nature électives et particularisées²¹⁷.

2.5. Les réactions de l'orthodoxie luthérienne

Comment donc ces thèses littéralistes de l'*Unterrichtung*, de la *Vera Religio* ou du *Catéchisme de Raków* ont-elles pu devenir, aux yeux des représentants de l'orthodoxie du premier XVII^e siècle, les illustrations exemplaires du *rationalisme* de la doctrine socinienne ?²¹⁸ En fait, l'insistance sur la question de l'illumination intérieure est d'abord portée, dans les premières décennies du XVII^e siècle, par les polémistes protestants, et notamment par les théologiens luthériens de Iéna et Wittenberg, qui contribuent très nettement à *respiritualiser* la doctrine traditionnelle de la clarté de l'Écriture, en réaction aux « hérésies » de Socin et d'Ostorodt²¹⁹. Cette spiritualisation est relativement précoce et s'atteste en particulier dans trois ouvrages polémiques publiés dans la deuxième décennie du dix-septième siècle : l'*Examen praecipuarum sophisticationum* de Graver (1613)²²⁰, l'*Examen errorum photinianorum* d'Hunnius (1618)²²¹, et la *Brevis consideratio theologiae photiniana* de Meisner (1619)²²². Dans chaque cas, c'est

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Du reste, l'imputation du « rationalisme » théologique à Socin ou Ostorodt constitue, dans l'orthodoxie luthérienne et réformée, un réflexe durable, au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Pour un exemple tardif, voir François Turretini, *Institutio theologiae elencticae* (1679-1685), in *Francisci Turretini Opera*, vol. 1, Edimbourg, J. D. Lowe, 1847, p. 22-26 : « An Ratio humana sit principium et norma ad quam exigi debent Religionis Christianae et Theologiae dogmata, quae sunt fidei objectum ? ».

²¹⁹ Voir *supra*, chap. 7, §1.2.

²²⁰ Albert Graver, *Examen praecipuarum sophisticationum, quibus Recentiores Photiniani, Franciscus Davidis, Georgius Blandrata, Faustus Socinus, Christophorus Ostorodus, Valentinus Schamlzius, autores utriusque Catechismi Rackeviensis et alii complures*, Iéna, Rauchmauts, 1613.

²²¹ N. Hunnius, *Examen errorum photinianorum*, *op. cit.*

²²² Balthasar Meisner, *Brevis consideratio theologiae Photiniana, Prout eam Faustus Socinus descripsit in libello suasorio, cui titulus : Quod Evangelici omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui falso Ariani atque Ebionitae vocentur*, Wittenberg, Richter, 1619. Contrairement aux indications du titre, l'examen de la « théologie des Photiniens » ne se limite pas ici à la figure de Socin.

à Guillaume Ostorodt qu'est attribuée la paternité de la thèse rationaliste de la suffisance exégétique de l'entendement naturel. Dans chaque cas, c'est la défense de la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit, plus que la réponse à la critique de son caractère *electif*, qui occupe l'essentiel de la démonstration.

Cette question de l'illumination fait en particulier l'objet d'un développement extensif dans l'*Examen errorum photinianorum* de Nicolaus Hunnius, publié à Wittenberg en 1618²²³. Le point disputé forme la « cinquième erreur »²²⁴, exposée au premier livre « de la religion chrétienne » : « Scriptura sacra sine speciali, et interna Spiritus Sancti illuminatione cum fructu legi, atque audiri potest. »²²⁵ Après avoir spécifié la cause de la dispute, et exposé la thèse d'Ostorodt en concédant que les sociniens paraissent reconnaître par ailleurs l'Écriture comme « la norme de leur foi »²²⁶, l'examen successif réaffirme la nécessité d'une illumination spéciale en distinguant toutefois cette illumination « ordinaire » du Saint-Esprit de l'illumination « extraordinaire » revendiquée par les « fanatiques » et les « enthousiastes »²²⁷. L'examen se concentre en outre sur la notion de *fructus legi*, en spécifiant les questions de doctrine et les questions morales, et en accusant la consécration socinienne qui irait de l'idée d'une utilité de la lecture à celle d'une pleine intelligibilité naturelle de la Bible²²⁸. Si Hunnius reconnaît en effet le droit et la nécessité des lectures laïques de la Bible, cette nécessité n'implique pas que la doctrine salvifique puisse être pleinement comprise par tous, et à plus forte raison qu'elle puisse l'être sans le secours de la lumière intérieure du Saint-Esprit. Loin de remettre en question la puissance et la bonté de Dieu, l'opération de l'Esprit Saint, comme réplique intérieure de la lumière extérieure de l'Écriture, est ainsi comprise comme l'activation *instrumentale* des conditions subjectives de la réception de la Parole. La réfutation de l'*Unterrichtung* débouche alors, et significativement, sur l'examen de la sixième erreur des sociniens : « que les dogmes de la foi sont fondés dans le seul sens littéral de l'Écriture, et non dans le sens mystique, figuratif ou parabolique »²²⁹.

Les principaux acquis du traité d'Hunnius sont compilées par Johann Gerhard, et apparaissent ainsi, élevés au rang de doctrine, dans les traités systématiques de la première orthodoxie luthérienne. Malgré l'absence d'originalité du théologien d'Iéna sur ce point, la comparaison des éditions de 1610 et de 1625 des *Loci Theologici* permet de mesurer l'avancée du motif anti-socinien, et de dater

²²³ La littérature sur Nicolaus Hunnius est pauvre, et renvoie surtout à des études du XIXe siècle. Voir la notice biographique dans R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 56.

²²⁴ N. Hunnius, *Examen errorum photinianorum*, *op. cit.*, p. 82-99.

²²⁵ *Ibid.*, p. 82.

²²⁶ *Ibid.* : « Equidem scripturam sacram esse fidei normam, inter nos et Photinianos controversum non est... ».

²²⁷ *Ibid.*, p. 84-86.

²²⁸ *Ibid.*, p. 84, puis 86-87.

²²⁹ *Ibid.*, p. 99-109 : « Error VI. Dogmata fidei ex solo scripturae sensu literalis, non autem mystico, figurato, aut Parabolico sunt stablienda. »

précisément la diffusion et la formalisation des réponses orthodoxes à la thèse de la superfluité herméneutique du Saint-Esprit. Au cœur du lieu de la clarté de l'Écriture de la deuxième édition de son traité²³⁰, Gerhard consacre en effet une section à part à la réfutation des « photiniens », en se centrant notamment sur les énoncés de l'*Unterrichtung* d'Ostorodt, mais en y intégrant aussi en filigrane des éléments de la controverse ultérieure, y compris le catéchisme de Raków et les contre-arguments de l'*Examen errorum photinianorum*²³¹. En 1625 ce développement est nouveau, et forme un complément important aux critiques de la doctrine romaine de l'obscurité de l'Écriture, discutée avec le traité *Des Controverses* de Bellarmin depuis l'édition initiale des *Loci* en 1610²³².

2.6. Le motif anti-socinien dans le *locus de perspicuitate Scripturae* des *Loci* de Gerhard

Dans les *Loci* de 1625, Gerhard renvoie d'emblée les thèses herméneutiques d'Ostorodt aux présuppositions anthropologiques des sociniens sur la question du premier péché : la négation de la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit est en son fond une négation de l'« obscurité de l'âme humaine » ; celle-là est possible dès lors que celle-ci est par avance présumée²³³. Cette attribution aux « photiniens » d'un rationalisme fort sur la question de la suffisance cognitive de l'entendement humain ne va évidemment pas sans un certain forçage, qui s'atteste notamment avec la reproduction de citations dont on aurait peine à trouver un équivalent exact dans l'*Unterrichtung*. Après avoir réfuté les « papistes » et les « calviniens », Gerhard poursuit ainsi en notant :

Les Photiniens aussi corrompent la doctrine de la clarté de l'Écriture. Ostorodt déclare : « L'Écriture Sainte est tellement claire, qu'elle peut être comprise par nous en la lisant et en l'écoutant de telle sorte que nous pouvons la comprendre comme nous la lisons et l'entendons, avec l'aide de notre seul entendement, et sans l'illumination intérieure de l'Esprit-Saint ». Cette affirmation trouve son origine dans la négation du péché originel et de l'obscurité innée de notre esprit après la Chute.²³⁴

Après Hunnius, l'accent universaliste de l'argument d'Ostorodt sur l'intelligibilité commune des Écritures, est ainsi déplacé sur la question du mode opératoire de l'Esprit-Saint, et sur la nécessité de son illumination pour l'intelligence des

²³⁰ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-193.

²³¹ Voir le §432, *ibid.*, p. 190-191 pour le « statut de la cause » chez les « Photiniens ».

²³² Voir ici *supra*, chap. 7, §4.

²³³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190-191.

²³⁴ *Ibid.*, p. 190 : « Doctrinam de perspicuitate Scripturae corrumpunt etiam Photiniani. Ostorodus in Instit. Germ. C. 1. §3. statuit, *Scripturam sacram ita perspicuam esse, ut a nobis eam legentibus vel audientibus solius intellectus auxilio absque speciali et interna Spiritus sancti illuminatione queat intelligi* ; quae assertio ex negatione peccati originalis et connatarum post lapsum menti nostrae tenebrarum originem trahit. »

principaux articles de la foi chrétienne²³⁵. Le caractère spécifiquement anti-calviniste de la critique ostorodienne d'une révélation spéciale, comme *témoignage particulier*, est donc gommé au profit d'une discussion qui rabat d'emblée le problème ecclésiastique de l'interprétabilité laïque des textes sacrés sur le problème dogmatique du degré d'inhérence du péché dans la nature humaine. À rebours de l'intention initiale de l'argument d'Ostorodt, ce n'est donc plus autour du couple particulier/universel, et de la problématique adjacente d'une interprétation laïque de la Bible, mais autour de l'opposition entre facultés humaines et puissance divine que se noue désormais le statut de la cause sur la suffisance cognitive de l'entendement. Le problème du caractère *spécial* de l'illumination est alors adossé à celui de la nécessité cognitive d'une illumination divine *en général*, fût-elle présumée *en droit* universelle²³⁶.

Après avoir montré qu'Ostorodt contredit, dans cette affirmation, ses « associés dans la foi »²³⁷ – les *Loci* mentionnent ici les développements du catéchisme de Raków sur l'imploration de l'assistance divine et l'obscurité du genre prophétique²³⁸ –, Gerhard développe longuement les preuves scripturaires de l'obscurité de l'âme en distinguant les trois points de vue des personnes de la Trinité. La nécessité du Saint-Esprit est ainsi prouvée du point de vue de Dieu lui-même, à l'appui de 2 Co 4, 6 et de Gn 1, 3 où Gerhard associe le *fiat lux* de la Création à la lumière intérieure de l'Esprit Saint²³⁹, puis du point de vue du Christ, avec Hé 12, 2, Ap 5, 5, ou Lc 24, 32 qui assignent à Jésus le rôle d'« éclairer dans la foi »²⁴⁰, et enfin du point de vue du Saint-Esprit, à l'appui de Jb 32, 8, de Ps 32, 8, d'Es 54, 13, de Jr 31, 33 ou de Jn 14, 26, qui attestent l'origine exogène de la connaissance de Dieu, et la dimension nécessairement surnaturelle de la compréhension des mystères de sa Création²⁴¹. L'inaptitude du sens commun ou de l'entendement naturel à se saisir des vérités de la foi est encore prouvée par la récurrence biblique des prières et des invocations, notamment dans les Psaumes, où David implore expressément une assistance de l'Esprit, y compris et surtout pour percer les voies de Dieu (Ps 25, 4-5)²⁴², comprendre le sens de ses commandements (Ps 119, 18)²⁴³, ou éclairer ses mystères (Ps 119, 135)²⁴⁴. De la même manière, les disciples du Christ exhortent régulièrement leur maître à livrer une « interprétation de ses Paroles » ou une « explication de ses paraboles » (Mt 13, 36)²⁴⁵.

²³⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

²³⁶ C'est tout l'objet de la discussion des développements successifs : *ibid.*, p. 191-193.

²³⁷ *Ibid.*, p. 190-191 « Contradicit autem hac assertione Ostorodus [...] 2. *Fidei suae sociis...* »

²³⁸ *Ibid.*, p. 191.

²³⁹ Voir le §433 : *ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 191-192.

²⁴² *Ibid.*, p. 191.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*

Si la disposition des arguments évoque évidemment une insistance particulière sur la doctrine de la Trinité, c'est toutefois la discussion sur le péché originel qui forme ici le nœud de la controverse. Ainsi, au-delà des preuves scripturaires directes – Gerhard cite, en bloc, Jn 16, 12, 1 Co 2, 14, 2 Co 3, 5 ou 1 Co 12, 3²⁴⁶ – les *Loci* souligne particulièrement la « dissymétrie » entre la « faiblesse de notre esprit et la sublime qualité des mystères divins »²⁴⁷ ; la « corruption de la nature humaine »²⁴⁸ et les « nombreux obstacles »²⁴⁹ qui entravent notre intelligence des choses sacrées. À plusieurs reprises, Gerhard rabat du même coup la cause de la dispute sur l'hérésie matricielle de la négation du premier péché. Le développement démonstratif qui suit l'examen des arguments scripturaires s'ouvre alors sur une nouvelle citation attribuée à l'auteur de l'*Unterrichtung* :

1. Le premier mensonge et la source de ses erreurs est la négation du péché originel. Ostorodt discute cela comme suit : « Si l'homme, sans l'illumination intérieure du Saint-Esprit, ne pouvait pas comprendre ces choses qui doivent l'être nécessairement pour le salut, la cause en résiderait soit dans la Parole même, soit dans les hommes. Cela n'est pas dans la Parole parce qu'elle est suffisamment claire et évidente. Cela n'est pas non plus dans les hommes, parce qu'ils sont tels que, s'ils étaient incapables de comprendre les choses divines qui se présentent à eux, cela serait dû, soit à leur création, soit à la corruption de leur nature. Ce ne peut être la première raison, comme nous adversaires l'admettent ; ni la deuxième » comme il promet de le prouver dans les chapitres 33-34. « Par conséquent il n'y a pas de cause pour cela ». Mais nous démontrerons que cette hypothèse est fausse.²⁵⁰

Avant d'en venir à l'examen de la doctrine socinienne du péché, Gerhard formule, sur la question spécifique de la clarté de l'Écriture, trois remarques décisives, qui permettent de mesurer à la source les déplacements doctrinaux induits par la confrontation avec les « photiniens ».

1/ *La distinction de la claritas in se et de la claritas ad nos*²⁵¹. Si l'appel à une différenciation des points de vue *en soi* et *pour nous* sur la question de la clarté de l'Écriture est d'abord un produit de la controverse avec les catholiques²⁵², la signification de cette différenciation se précise aussi avec la polémique anti-

²⁴⁶ §434, *ibid.*, p. 192.

²⁴⁷ *Ibid.* : « 2. Maxima inter mentis nostrae imbecillitatem et divinorum mysteriorum sublimitatem *usummetria*. »

²⁴⁸ *Ibid.* : « 3. *Naturae nostrae corruptae pictura* ».

²⁴⁹ *Ibid.* : « 4. *Varia impedimenta* ».

²⁵⁰ *Ibid.* : « 1. *Prôton pseûdos* et fontem hujus erroris esse peccati originalis abnegationem. Si enim disserit Ostorodus c. 1. §. 5 : *Si homo absque interna Spiritus sancti illuminatione non posset ea, quae ad salutem scitu necessaria sunt, intelligere, causa illius rei esset vel in verbo, vel in hominibus. Non in verbo, quia illud est satis clarum et perspicuum. Nec in hominibus, illi enim vel tales sunt, ut coelestia sibi proposita intelligere nequeant vel ex creatione, vel ex naturae corruptione. Non prius, fatentibus adversariis, nec posterius, ut c. 33 et 34 se probaturum pollicetur. Ergo nulla hujus rei causa dari potest. Sed hanc hypothesin esse falsam suo loco demonstratur. »*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 192-193.

²⁵² Voir sur ce point, et notamment chez Whitaker, *supra*, chap. 7, §2.

socinienne, notamment dans son rapport avec l'opposition traditionnelle des mots et des choses. Le traité de 1625 remarque ainsi qu'il faut :

[...] distinguer entre l'Écriture *en soi* et l'Écriture *pour nous*. L'Écriture en soi et par soi est une très claire lumière, que ce soit du point de vue de sa matière et de sa forme, c'est-à-dire que l'on considère les choses ou les moyens de les transmettre et les mots. Cependant, pour nous, et à cause de l'obscurité innée de notre esprit, nous avons besoin de l'illumination du Saint-Esprit pour une intelligence salvifique des mystères divins qui sont établis clairement dans l'Écriture. [...] Le soleil en lui-même et par lui-même est suffisamment brillant, mais les yeux de l'aveugle ne peuvent le voir.²⁵³

L'analogie, désormais topique, avec la cécité humaine sert ici l'illustration de la spécification des plans de la clarté, et retourne à Ostorodt une distinction que l'*Unterrichtung* avait initialement mentionnée pour mieux en marquer le caractère inopérant. Pour Ostorodt, seule la question de la clarté pour nous est en effet pertinente lorsqu'il s'agit de s'interroger sur l'intelligibilité universelle des Écritures. L'insistance sur cette signification relationnelle de la notion de clarté ou d'évidence formera par la suite un *leitmotiv* des herméneutiques rationalistes, bien au-delà même des théologies sociniennes. Elle sera reprise par Episcopius et Courcelles dans leurs *Institutiones* et culminera encore avec le long développement que Lodewijk Meyer consacre à cette question dans la *Philosophia S. Scripturae interpretes*²⁵⁴.

2/ *La distinction du sens grammatical et du sens spirituel des Écritures*²⁵⁵. La polémique anti-socinienne témoigne aussi de la persistance de l'accusation de littéralisme : les sociniens lisent l'Écriture « syllabe par syllabe »²⁵⁶, et en distordent le sens par un souci de grammaticalité trop myope. Par contraste, l'insistance des *Loci* sur la distinction du *sensus litteralis* et du *sensus spiritualis* marque parfois la tentation d'une nouvelle sémantique pluraliste, où le sens grammatical paraît souvent *coexister* avec le sens spirituel, pour former, dans une perspective qui rappelle la tradition de l'exégèse catholique, une deuxième couche *simultanée* de la signification. Chez Gerhard, mais aussi dans les réactions réformées aux herméneutiques sociniennes et plus tard arminiennes²⁵⁷, la distinction entre une connaissance littérale et une connaissance spirituelle des Écritures renvoie aussi à l'opposition de la foi historique et de la foi salvifique, cette dernière étant reconfigurée ici suivant une acception plus nettement spiritualiste :

²⁵³ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 192-193 : « Distinguendum esse inter Scripturam *in se et respecu nostri*. Scriptura in se ac per se est lux quaedam clarissima, *sive materiam, sive formam*, id est, sive res, sive tradendi modum et verba respicias. Sed respectu nostri propter connatas mentis nostrae tenebras requiritur Spiritus sancti illuminatio ad salutarem divinorum mysteriorum in Scripturis satis clare propositorum intelligentiam [...] Sol in se ac per se satis splendidus, interim caecorum oculi eum intueri nequeunt. »

²⁵⁴ Pour Episcopius et Courcelles, voir *infra*, §4-5 ; pour Meyer, voir *infra*, chap. 10, §3.2.

²⁵⁵ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193.

²⁵⁶ Voir *supra*, chap. 6, §5.

²⁵⁷ Voir, sur Episcopius, *infra*, §4. Voir aussi, à ce sujet, *infra*, chap. 9, §3.

Nous devons distinguer entre la connaissance littérale et la connaissance spirituelle. Ceux qui n'ont pas encore été illuminés et éclairés par le Saint-Esprit peuvent connaître la surface extérieure des Écritures et concevoir une foi historique au travers du ministère extérieur de la Parole. Mais ils ne peuvent pas avoir la solide et salvifique plénitude de la foi justifiante sans que le Saint-Esprit n'illumine leur esprit et n'incline leur volonté.²⁵⁸

La foi historique n'est pas seulement une compréhension extérieure de la doctrine – compréhension sans adhésion – elle est aussi une compréhension intellectuellement partielle et mutilée. Loin de renvoyer seulement à la condition affective d'une appropriation personnelle de la doctrine sacrée, la foi historique est donc insuffisante même d'un point de vue strictement gnoséologique : la *fides historica* se résout dans la simple intelligence *linguistique* du sens littéral des Écritures. Par contraste, avec la nécessité herméneutique de la clarté interne, l'illumination du Saint-Esprit n'apparaît plus uniquement comme la condition de la foi, au sens d'une adhésion de la subjectivité humaine aux articles de la doctrine, mais aussi comme une condition de l'intelligence : compréhension même des vérités scripturaires. L'illumination est donc un principe cognitif autant qu'un principe affectif : la foi historique est *spirituellement* insuffisante à une intelligence salvifique de la Parole de Dieu dans l'exacte mesure où la rationalité commune des arts profanes est *intellectuellement* insuffisante à l'interprétation du vrai sens de la Parole de Dieu. Cette reconfiguration du couple foi historique/foi salvifique autour de l'opposition du sens littéral et du sens spirituel est nouvelle, et apparaît clairement ici comme un produit de la polémique avec les sociniens²⁵⁹.

3/ *La distinction entre l'illumination médiate et l'illumination immédiate*²⁶⁰.
Contre l'accusation d'enthousiasme, Gerhard s'attache évidemment à rappeler que l'opération intellectuelle du Saint-Esprit n'opère jamais en dehors de sa médiation scripturaire : l'illumination de l'Esprit doit être prise au sens d'une illumination herméneutique des vérités de l'Écriture, et non pas au sens d'une révélation personnelle de contenus extra-scripturaires. Dans les *Loci* de 1625, le rappel de cette distinction forme aussi une chronologie des attentes dans l'ordre du rapport entre lecture et compréhension :

Nous devons distinguer entre l'illumination médiate et l'illumination immédiate du Saint-Esprit. Nous ne devons pas penser que nous devons attendre d'abord l'illumination ou le ravissement immédiats du Saint-Esprit doivent être attendus avant que nous commençons à lire, méditer et chercher le sens des Écritures. Il faut que nous atteignons une compréhension salvifique des mystères divins au travers de moyens ordinaires, comme la

²⁵⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193 : « Distinguendum esse inter *notitiam literalem ac spiritualem*. Possunt quidem nondum illuminati ac collustrati a Spiritu sancto cognitum habere exteriorem Scripturae corticem ac fidem historicam per externum verbi ministerium concipere, sed solidam ac salutarem fidei justificanti *plêrophorian* absque Spiritu sancto interius mentem collustrante et voluntatem flectente habere nequeunt. »

²⁵⁹ Cf., sur ce point, la critique de Goslav par Keckerman, et d'Episcopus par Walaeus : *infra*, §3-4.

²⁶⁰ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 193.

lecture diligente de la Parole et sa méditation, comme lorsque nous invoquons Dieu par des prières dévotes. De la même manière que la lumière naturelle surgit de la Parole dans la première création, la lumière spirituelle surgit de la Parole dans la nouvelle création.²⁶¹

Dans le prolongement, le point suivant insiste en outre sur la distinction de l'ordre des moyens et de l'ordre des fins de la Révélation, en notant que la nécessité de l'Écriture comme unique support de la Parole de Dieu n'exclut pas en son principe l'existence d'instruments de son intelligence. En posant l'illumination comme un instrument de la connaissance des vérités scripturaires, Gerhard échappe ainsi à l'alternative traditionnelle du biblicisme et du spiritualisme, et rabat par la même occasion l'intervention du Saint-Esprit sur les moyens si l'on peut dire ordinaires de l'interprétation de la Bible. Si cette illumination est donc surnaturelle du point de vue de son origine – elle excède les ressources de la nature humaine –, elle n'en est pas moins subordonnée du point de vue de sa fonction auxiliaire : comme la grammaire et la dialectique, elle est un simple moyen de l'interprétation. Ici aussi, Gerhard suit de près l'argumentation développée quelques années plus tôt par Nicolaus Hunnius²⁶².

Sur ces points, comme sur d'autres, les *Loci* de Gerhard offrent donc une première synthèse de la réaction de l'orthodoxie luthérienne à l'herméneutique de Raków : en compilant les arguments polémiques de Graver, Hunnius et Meisner dans un traité de nature systématique, le traité a assurément contribué à figer les énoncés d'Ostorodt pour la postérité, jusqu'à y reconstruire une doctrine naturaliste qui déborde sans doute la portée initiale des arguments de l'*Unterrichtung* sur la question. Ici aussi, la surenchère des controverses a donc en un sens abouti à cristalliser une forme d'hétérodoxie que, ni l'ouvrage de 1604, ni *a fortiori* la *Catechesis racoviensis*, n'exposait avec une telle radicalité. Pour longtemps, la thèse de la suffisance de l'entendement naturel restera ainsi de paternité racovienne, et sera en particulier attribué à son premier *Antistes*, avec le chapitre « Die Heiligen Schrift » de « l'Institution des sociniens »²⁶³. L'assignation vaudra comme principe d'une culpabilité durable : dans sa réfutation tardive du Catéchisme racovien (*Religio sociniana seu Catechesis racoviana maior publicis disputationibus refutata*), Nicolaus Arnold, théologien réformé de l'université de Franeker, renverra ainsi l'examen du « lieu de la clarté de l'Écriture » aux thèses

²⁶¹ *Ibid.* : « Distinguendum esse inter illuminationem Spiritus mediatam et immediatam. Non est cogitandum, prius a Spiritui sancto immediatos raptus et immediatam illuminationem exspectandam, antequam ad Scripturas legendas, meditandas ac perscrutandas accedamus, sed per ordinarium medium, videlicet per diligentem verbi lectionem et meditationem Spiritus sancti piis precibus invocatus salutarem divinorum mysteriorum intelligentiam nobis vult largiri. Ut ex verbo in prima creatione lux naturalis, sic ex verbo in *anaktisei* oritur lux spiritualis. »

²⁶² Nicolaus Hunnius, *Examen errorum photinianorum*, *op. cit.*, p. 84-85.

²⁶³ Cf. par exemple la censure de Leyde contre la *Confessio remonstrantium* d'Episcopus : *infra*, §4.

d'Ostorodt en général, et à l'*Unterrichtung* de 1604 en particulier²⁶⁴. Un peu lus tôt, en 1628, le luthérien Justus Feurborn publiait aussi une réfutation suivie du traité, sous le titre de l'*Antiostorodus seu refutatio libri germanici Christophori Ostorodi*²⁶⁵ : suivant de près les arguments d'Hunnius et de Gerhard, le deuxième chapitre revenait longuement sur la question de la nécessité de l'illumination intérieure, en accusant à nouveau l'hérésie naturaliste du premier *Antistès* de Raków²⁶⁶.

3. L'invention du rationalisme exégétique

D'évidence, le rationalisme socinien ne se résume pas à cette thèse anti-spiritualiste sur l'intelligibilité naturelle des Écritures. Si la négation de la nécessité herméneutique d'une illumination du Saint-Esprit constitue en effet un point névralgique dans l'affirmation de la suffisance *cognitive* de la rationalité naturelle, le débat sur les capacités et les limites de la raison se noue aussi autour d'un motif plus direct : celui du rôle régulateur de la *regula rationis* dans l'exégèse des textes sacrés²⁶⁷. Depuis la première génération des *eretici*, cette règle de la raison s'affirmait déjà en filigrane dans les pratiques concrètes de l'exégèse biblique ou dans la discussion plus spécifique sur les points de doctrine disputés. De Calvin à Zanchi, les premiers adversaires réformés des « polonais » notaient aussi, à côté de l'accusation de littéralisme, une tendance dangereuse à la rationalisation des interprétations de la Bible, en particulier sur les articles de la trinité et de la justification²⁶⁸. Stratégiquement, les polémistes luthériens retourneront longtemps cette accusation aux *calviniani*, en notant que les sociniens ne font finalement rien d'autre que de généraliser aux questions de la Trinité ou de la satisfaction une pratique d'exégèse que les réformés appliquent eux-mêmes dans leur interprétation des paroles de l'eucharistie. Du *Calvinus Iudizans* de Hunnius à la *Philosophia sobria* de Meisner, la controverse luthérienne contre le rationalisme visera ainsi indifféremment des adversaires « photiniens » et « calvinistes ».

Dès la *Catechesis racoviensis*, cette rationalisation se donnait du reste comme une règle de méthode explicite, notamment avec la quatrième question du troisième chapitre sur la clarté de l'Écriture. En cela, le *Catéchisme* suivait certes une exigence déjà formulée par Socin lui-même, mais il conférait en même temps à

²⁶⁴ Nicolaus Arnold, *Religio sociniana seu Catechesis Racoviana major Publicis Disputationibus (inserto ubique formali ipsius Catecheseos contextu) refutata*, Franeker, Jansson, 1654, p. 33-39.

²⁶⁵ J. Feurborn, *Antiostorodus*, *op. cit.*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 17-33.

²⁶⁷ Pour un point de vue général sur la question, voir notamment K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 270-274, 306-314. Cf. aussi, Cf. aussi, sur les évolutions du socinianisme, entre le XVIIe et le XVIIIe siècle : Sascha Salatowsky, *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2015.

²⁶⁸ Voir *supra*, chap. 6, §6.

cette règle la valeur d'un article de foi, en l'intégrant en bonne place dans le corps des assertions destinées à servir l'instruction des catéchumènes. Ce qui était posé sur le plan des principes devait alors valoir comme un instrument critique pour contester ensuite concrètement l'autorité des dogmes disputés : le *Catéchisme* y revient évidemment sur la doctrine nicéenne, « qui est contradictoire avec la saine la raison »²⁶⁹, mais aussi sur la génération éternelle du Fils²⁷⁰, sur la doctrine de la consubstantiation²⁷¹, sur le problème de la satisfaction²⁷², et sur la question de l'imputation du premier péché à la descendance d'Adam²⁷³.

3.1. L'émergence du rationalisme socinien dans la décennie 1610

Il faudra pourtant toute la force de la polémique ultérieure pour que cette règle de la raison finisse par s'établir durablement comme un *marqueur*, positif ou critique, de l'herméneutique socinienne. Ici encore, c'est la décennie 1610 qui s'avère décisive, notamment avec l'œuvre du théologien Valentin Schmalz, qui occupe alors la chaire des *exercitationes theologiae* à Raków²⁷⁴. À cette époque, le théologien polonais assume une activité polémique intense, aussi bien sur le front anti-catholique avec la controverse contre le jésuite Martin Smiglecki²⁷⁵, que sur le front anti-protestant, en particulier contre les théologiens luthériens de Wittenberg et de Iéna²⁷⁶. En moins de trois ans, Schmalz répond ainsi à Jacob Schopper sur la doctrine trinitaire – c'est la *Refutatio thesium de sacrosancta unitate divinae essentiae* (1613)²⁷⁷ –, à Albert Graver sur la question de l'incarnation – *Refutatio thesium Alberti Graweri* (1615)²⁷⁸ – et surtout à Wolfgang Franz, dans un traité d'intention plus systématique – *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii* sur les « principaux chapitres de la religion chrétienne » (1614)²⁷⁹. Schopper et Franz

²⁶⁹ *Catechesis, op. cit.*, p. 23 : « Siquidem hoc loco naturae seu substantiae divinae nomine ipsam Dei essentiam intelligimus, non agnoscimus hoc sensu divinam in Christo naturam : cum id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnet. » Voir aussi *id.* la question suivante : « Cedo qui prius illud rationi sana repugnat ? »

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 146.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 124-125.

²⁷² *Ibid.*, p. 112-113.

²⁷³ *Ibid.*, p. 157.

²⁷⁴ Sur l'« herméneutique » de Valentin Schmalz, voir notamment K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 274-285, puis 314-332.

²⁷⁵ La controverse s'étire sur plusieurs années. On citera notamment Martin Smiglecki, *De Christo vero et naturali Dei filio Eiusdemque pro peccatis nostris satisfactione, Libri duo. Adversus impia dogmata Valentini Smalcij, Arianæ sectae Ministri*, Cracovie, Petricou, 1615 ; *id.*, *De erroribus Novorum Arianorum libri duo. Adversus responsum Valentini Smalcij, quod dedit pro novis Arianorum suorum monstris*, Cracovie, Petricou, 1615 ; Valentin Schmalz, *De Christo vero et naturali Dei filio, liber unus. Oppositus ei, quem sub eodem titulo Martinus Smiglecus Jeuita edidit...*, Raków, Sternacki, 1616 ; *id.*, *Refutatio duorum Martini Smiglecii Jesuitae Librorum. Quos de erroribus novorum Arianorum inscripsit*, Raków, Sternacki, 1616.

²⁷⁶ Pour la controverse contre les théologiens luthériens, voir surtout K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus, op. cit.*, p. 314-332.

²⁷⁷ V. Schmalz, *Refutatio thesium De Sacrosancta unitate Divinae essentiae, op. cit.*

²⁷⁸ V. Schmalz, *Refutatio thesium Alberti Graweri, op. cit.*

²⁷⁹ V. Schmalz, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii, op. cit.*

répondront à leur tour par un *Anti Smalcius*, dans lesquels la question de la règle de la raison s'invite de plus en plus nettement au cœur de la confrontation intellectuelle²⁸⁰.

Si aucun de ces traités ne consacre un chapitre séparé au thème de l'Écriture ou à la méthode de son interprétation, cette règle de la raison s'y affirme cependant avec une expressivité nouvelle, notamment dans la discussion des points de doctrine particuliers, comme contre Schopper sur la question de la Trinité, ou contre Franz dans la quatrième *disputatio* sur la justification :

Ceux qui rejettent la saine raison derrière la Parole de Dieu dans la religion rendent cette même religion suspecte aux yeux de tous les hommes sensés.²⁸¹

Il n'y a rien dans la religion chrétienne qui ne s'accorde pas avec la raison. Toute opinion qui ne s'accorde pas avec la raison n'a pas sa place en théologie. De la même manière qu'une faible lumière ne s'oppose pas à une lumière intense, la raison ne s'oppose pas à l'Écriture. Laissez donc Franz ou qui que ce soit d'autre enseigner qu'une seule opinion de l'Écriture, quelle qu'elle soit, s'oppose à la raison, et laissez alors la raison être silencieuse dans l'Église. La religion et l'Écriture contiennent certes beaucoup de choses au-dessus de la raison ; et pour cette raison elles sont les juges suprêmes. Cependant, elles ne contiennent rien qui soit contraire à la raison. Si la religion contenait quelque chose contraire à la raison, cela même nontrerait sa fausseté et elle ne serait pas une religion.²⁸²

En complément des développements analogues chez Ostorodt, Goslav ou Socin, les énoncés de Valentin Schmalz, permettent de poser la question du sens et de la fonction de l'argument rationaliste chez les premiers sociniens. Quel concept de « raison » ou de « rationalité » ces affirmations présupposent-elles ? Et est-il bien vrai, comme le supposera la controverse ultérieure, que la juridiction de la raison humaine tend ici à se substituer à l'autorité de l'Écriture comme *norme de la foi* et *source de la connaissance* de la doctrine chrétienne ? En fait, et sans forcer une systématisme qui reste encore ici inchoative, on peut, par exclusion, définir cette *ratio* par au moins cinq caractéristiques négatives :

1/ la raison socinienne ne se conçoit pas, de manière essentielle, comme une faculté subjective : elle n'est pas une disposition qui s'exercerait à partir d'un sujet pensant, au titre d'une puissance qui trouverait, en l'homme, son fondement et sa

²⁸⁰ K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 274-285.

²⁸¹ V. Schmalz, *Refutatio thesium De Sacrosancta unitate Divinae essentiae*, *op. cit.*, p. 21 : « Et sane, qui rationem sanam post verbum Dei aspernantur in religione, ii religionem suspectam hoc ipso apud omnes cordatos reddunt. »

²⁸² V. Schmalz, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii*, *op. cit.*, p. 137 : « Nulla enim est Christianae religionis particula, quae cum ratione non conveniat ; et, quae cum ratione non convenit, opinio, ea etiam in Theologia nullum locum habere potest. Ut parva lux magnae, sic ratio s. scripturae non est contraria. Doceat Fr., vel quivis alius, unam aliquam sententiam sacrarum literarum pugnare cum ratione, et tunc taceat ratio in Ecclesia. Supra rationem multa habet religio et sacra scriptura ; et hoc ipso maxime seipsam commendat: at quod contra rationem sit, nihil ; imo si rationi religio adversaretur, hoc ipso suam falsitatem proderet, et religio non esset. Summa enim, et ipsa ratio, est religio. »

ressource. Dans les énoncés des théologiens de Raków, c'est en effet la dimension statique et structurale de la rationalité qui prévaut : plus qu'une méthode qui emporterait avec elle la temporalité d'un cheminement ou d'une processualité subjectives, la raison des sociniens apparaît davantage comme un *ordo rerum*, un ordre des principes, assez proche au fond du concept traditionnel du *logos* stoïcien²⁸³. Par là, l'évidence de la contradiction entre la raison et l'Écriture n'apparaît pas de prime abord comme le produit d'un examen, d'une enquête, ou d'un doute conduits suivant l'initiative du jugement individuel : elle est plutôt l'évidence d'une incompatibilité objective entre une doctrine théologique et une série d'axiomes ou de *koinai ennoiai* considérés comme apodictiques en soi, tant dans leurs dimensions logiques, que métaphysiques ou morales. Bien qu'aucun des auteurs mentionnés ne développent à l'époque une pensée systématique sur la relation entre la raison objective – l'ordre des principes – et la raison subjective – l'entendement humain –, plusieurs développements laissent à penser que les premiers sociniens tenaient simplement toute doctrine *objectivement incohérente* pour une doctrine *subjectivement inconcevable*. Ostorodt et Sommer, qui vont assurément plus loin que Schmalz ou Goslav dans l'identification de la raison et de l'intellect peuvent être cités ici à titre d'exemple :

Si donc la *ratio*, c'est-à-dire la raison ou l'entendement, montre clairement que la trinité des personnes de Dieu est fautive, comment, je le demande, cela pourrait-il venir à l'esprit d'un homme rationnel que cela pourrait quand même être vrai et prouvé par la Parole de Dieu ?²⁸⁴

La foi donc n'embrasse jamais les impossibilités mentales [*impossibilia mentis*], telles que le sont les deux termes d'une contradiction, qui sont en même temps vrai et faux, tel que : Dieu est une substance et essence une, et une personne trine. Ou de même : Dieu peut générer un vrai Dieu. [...] Par conséquent, il est clair que la Trinité et la divinité du Fils ne sont pas des articles de foi vrais, parce qu'ils sont des impossibilités mentales. En fait, ces doctrines sont donc des blasphèmes et des horreurs.²⁸⁵

²⁸³ La chose est marquante en particulier, dans les développements décisifs de la *Refutatio thesium De Sacrosancta unitate Divinae essentiae*, *op. cit.*, p. 20-21 ; ou de la *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii*, *op. cit.*, p. 137, 165. Voir en outre, sur ce point K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 270-274, 286-290.

²⁸⁴ G. Ostorodt, *Unterrichtung*, *op. cit.*, p. 30-31 : « So denn nun die *ratio*, das ist vernunft oder verstand ausdrücklich beweiset die dreyheit der personen in Gotte falsch zu sein, wie solt denn immermehr einem verstedigen menschen in den sinn kommen das dieselb gleichwol könne war sein wir mit Gottes wort bewiesen werden ? »

²⁸⁵ Cette citation est tirée de l'épître dédicatoire, signée par un certain Theodosius Schimbergius, qui n'est sans doute nul autre que Sommer lui-même : Johannes Sommer, *Refutatio Scripti Petri Carolii editi Wittenbergae, scripta*, Ingolstadt, Ravisi, 1582, p. 21-22 : « Fides ergo nunquam amplectitur, impossibilia mentis, qualia sunt : duas partes contradictionis, simul veras esse, aut falsas : quale est : Deum esse unum substantia vel essentia, et trinum personis. Item posse generare Deum, Deum verum. Nam semper genitus est causatus, seu productus ab alio, et altero ope in nascendo indiguit, atque initium habuit, quae omnia in Deum verum cadere non possunt, ut ex praecedentibus patet. Unde manifestum est : Trinitatem et divinitatem Filii, non esse articulos fidei veros, quia sunt impossibilia mentis, ideo in rei veritate sunt dogmata blasphema et horrenda. ... »

2/ Par là aussi, la rationalité n'est pas d'abord perçue comme un attribut spécifique de l'humanité : elle est raison tout court, plus que *raison humaine*. Du reste, les sociniens de Raków mettent régulièrement leurs lecteurs en garde contre les dérives du jugement privé, en insistant notamment sur l'origine révélée de la connaissance de Dieu et de la doctrine salutaire²⁸⁶. Cette insistance est évidente dans la première génération des théologiens de l'Église mineure, qui reprennent des *eretici* leur littéralisme bibliciste. Toutefois, même dans les textes plus tardifs de Schmalz ou Goslav, l'autorité de l'entendement humain ne paraît jamais s'imposer comme une autorité fiable en soi, comparable dans le champ de sa juridiction à l'autorité de l'Écriture comme norme de la foi. Ainsi, dans un long développement dirigé contre Franz sur la question de la Trinité, Valentin Schmalz subordonnait encore explicitement la règle de la raison à la règle de l'Écriture, en notant que le rejet de la doctrine trinitaire devait d'abord se recommander du caractère extra-scripturaire de celle-ci :

Laissons donc Franz nous montrer que ses opinions viennent vraiment des lettres sacrées, et nous les recevrons comme certaines, même si elles surpassent notre raison.²⁸⁷

3/ La raison socinienne n'est pas clairement identifiée à une discipline ou à un groupe de disciplines déterminées : ni la philosophie elle-même, ni, plus spécifiquement, les arts du *trivium* en tant qu'ils fixeraient une méthode de la connaissance ne constituent en eux-mêmes les mesures de cette rationalité. L'identification de la raison et de la philosophie tend certes à s'intensifier, dans les textes ultérieurs de la polémique, notamment avec Goslav²⁸⁸ et Valentin Schmalz²⁸⁹. Mais au-delà du fait que cette identification est encore loin d'avoir un caractère systématique, il faut aussi noter qu'elle procède souvent en réaction à une association d'abord opérée par les adversaires des sociniens, et notamment par Schopper²⁹⁰ et Franz²⁹¹, qui commencent à identifier clairement la discipline

²⁸⁶ Sur le rationalisme de Socin lui-même, voir notamment Alan W. Gomes, « Reason Run Amok? The Protestant Orthodox Charge of Rationalism against Faustus Socinus (with Special Consideration of a 'Smoking Gun' Passage from *De Jesus Christo Servatore*) », in *Church and School in Early Modern Protestantism*, éd. J. Ballor, D. Sytsma et J. Zuidema, Leyde, Brill, 2013, p. 551-565. Cf., pour des développements similaires : G. Ostorodt, *Unterrichtung*, *op. cit.*, p. 30-32 ; et la « préface » de J. Sommer, *Refutatio P. Caroli*, *op. cit.*, en particulier p. 49-50.

²⁸⁷ V. Schmalz, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii*, *op. cit.*, p. 265 : « Ostendat nobis Frantzius ex sacris literis suas opiniones et nos eas pro certis recipiemus, etiamsi rationem nostram superent ».

²⁸⁸ Voir en particulier : Adam Goslav a Bebelno, *Refutatio Eorum, quae Bartholomaeus Keckermannus in libro primo Systematis sui theologici disputat, adversus eos, qui solum Patrem Domini nostri Jesu Christi, esse illum Deum Israël ; Filium vero Dei, neminem alium praeter et ante eum, qui ex Maria Virgine est natus, consitentur*. Raków, Sternacki, 1613.

²⁸⁹ Voir en particulier V. Schmalz, *Refutatio thesium De Sacrosancta unitate Divinae essentiae*, *op. cit.*, p. 20-21 ; et *id.*, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii*, *op. cit.*, p. 137, 165.

²⁹⁰ Voir Jacob Schopper, *Anti-Smalcius, Hoc est, Vindiciae pro thesibus de Sacrosancta unitate Divinae essentiae et personarum trinitate*, Giessen, Chemlin, 1615, en particulier p. 54-55.

²⁹¹ Notamment dans sa réponse tardive à Smaltz : Wolfgang Franz, *Collegii antismalciani pro augustana confessione disputatio prima*, Wittenberg, Gorman, 1619.

philosophie et le principe de raison dans leurs traités polémiques des années 1610²⁹². De Socin à Goslav²⁹³, la tendance paraît aller ainsi vers une très nette « philosophisation » du concept de rationalité, notamment dans les deux premières décennies du XVIII^e siècle. En parallèle, les tendances biblicistes plus radicales tendent à disparaître, notamment pour ce qui touche au statut épistémique de la philosophie dans la connaissance des matières sacrées²⁹⁴. Sur ce point, on pourra comparer les énoncés de György Enyedi dans ses *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti* (1598)²⁹⁵ aux affirmations plus tardives de Goslav ou Schmalz :

Que personne n'introduise en plus des pensées étrangères et philosophiques pour expliquer la simple Parole et la doctrine des Apôtres.²⁹⁶

Il y en a qui vont se plaindre que j'ai traité de manière philosophique les matières théologiques et que j'ai soumis les axiomes de la religion aux règles de la dialectique. Je ne le nie pas. Mais qui, avant moi, ne l'a pas fait ? [...] Y a-t-il une vérité en théologie et une autre en philosophie ? J'entends que le monde a été créé à partir de rien, que cela est théologiquement vrai, mais philosophiquement faux. [...] Donc le vrai sera faux, et vice et versa. Chacun des termes de la contradiction sera vrai et faux. Ces honnêtes gens n'ont-ils pas honte d'imprimer une telle marque d'infamie sur les deux sciences les plus nobles ?²⁹⁷

Franz et Luther versent dans une erreur énorme et crasse en croyant que quelque chose qui est vrai en théologie peut être faux en philosophie, c'est-à-dire contraire à la raison. Luther était tout à fait juste lorsqu'il disait : prêcher

²⁹² Il est notable par ailleurs que Keckermann était connu, dans les cercles réformés, pour sa défense résolue de l'usage *methodologique* de la philosophie en théologie. S'il reconnaissait par ailleurs la nécessaire séparation *matérielle* de la théologie et de la philosophie, c'était au moins autant pour marquer l'inaptitude de la philosophie à comprendre les matières de la foi, que pour insister sur la nécessaire *autonomie disciplinaire* de la métaphysique et de la morale « profanes ». Voir à ce sujet Henri A. Krop, « Aristotelianism, Humanism and Arminianism », in *Revisiting the Synod of Dordt*, éd. A. Goudriaan et F. van Lieburg, Leyde/Boston, Brill, 2011, p. 55 ; Richard A. Muller, « *Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat*. Keckermann on Philosophy, Theology, and the Problem of Double Truth », in *id.*, *After Calvin, op. cit.*, p. 122-136.

²⁹³ Sur Goslav lui-même, voir notamment Sascha Salatowsky, « De Persona – Philosophisch-theologische Debatten zwischen Keckermann und Goslav », in *Philosophie der Reformierten*, éd. G. Frank et H. J. Selderhuis, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog Verlag, 2012, p. 337-369.

²⁹⁴ Voir à ce sujet Andrew Cooper Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1991, en particulier p. 49. Samuel Crell ou Andreas Wissowatius seraient « plus rationalistes » que Socin. Le rationalisme des sociniens serait instrumental, non spéculatif, non métaphysique, empirique, pratique, et donc significativement différent du rationalisme spéculatif et *a priori* des philosophies cartésiennes de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Sur ces questions, voir ma discussion *infra*, chap. 12, §3.2.

²⁹⁵ György Enyedi, *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet*, Cluj, Heltaï, 1598.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 178 : « Nemo alienas et philosophicas contemplationes ad simplicem apostolorum sermonem et doctrinam explicandam afferat. »

²⁹⁷ A. Goslav, *Refutatio, op. cit.*, « Praefatio ad Lectorem », f. A5^r : « Aliqui clamabunt, me Theologica Philosophice tractasse : axiomata religionis Dialecticorum Regulis subiecisse. Neque diffiteor. Sed quis ante me non ? [...] Num alia est veritas Theologiae atque Philosophiae ? Mundum esse ex nihilo conditum, theologice verum esse, audio falso Philosophice. [...] Ita verum erit falsum : et contra. Contradictionis pars utraque vera et falsa. Non pudet bonos, alteri harum nobilissimarum scientiarum tantam ignominiam notam inurere ? »

que Dieu est un homme est une plus grande contradiction encore que de dire que l'homme est un âne. Et il est vrai qu'il est complètement faux de dire que les Écritures affirment que Dieu, qui est assurément Dieu par nature, est un homme.²⁹⁸

4/ La raison socinienne est indifféremment théorique et pratique : elle touche autant aux matières de droit qu'aux matières de fait. Ainsi, l'énoncé qui contredit la raison pratique et le sens commun éthique (comme l'imputation du péché d'Adam à l'ensemble des générations humaines) est autant absurde que les contradictions métaphysiques sur la Trinité ou la consubstantiation. Dans sa deuxième *disputatio* contre Franz, Valentin Schmalz pourra ainsi noter, au sujet de la doctrine « orthodoxe » du péché originel :

Il est absolument contraire à la raison de penser que, ce qui a été créé sans péché, a, en péchant une seule fois, infecté toute l'humanité du péché pour toujours.²⁹⁹

La distinction formelle du *sensus communis theoreticus* et du *sensus communis practicus* n'aboutit donc à aucune différenciation réelle quant au statut épistémique des « notions communes » qui y sont associés. Dans chaque cas, les sociniens de Raków parlent indifféremment d'« absurdité » ou de « contradiction » pour qualifier ce qui s'y oppose³⁰⁰. Il reste que, au moins à cette époque, les critères d'application de la règle de la raison demeurent aussi imprécis que les conditions concrètes d'identification des contradictions en question : à partir de quand, et à quel titre, un énoncé est-il contraire aux lois logiques ou aux principes de la moralité commune ? À sa manière, l'apologétique protestante s'engouffrera par la suite dans cette indécision : si la règle de la raison devait avoir une autorité absolue en théologie, pourquoi devrait-elle invalider seulement la notion de Trinité ou de satisfaction, et pas l'idée même de Création (comme génération d'une réalité matérielle par un Être immatériel) ou de justice divine (comme action d'un Être infini et parfait se souciant de créatures finies et imparfaites) ?³⁰¹

5/ La raison socinienne exerce une fonction essentiellement critique et négative³⁰². Cette « droite raison » est moins une source pour la connaissance de la théologie qu'un instrument pour la réfutation des fausses doctrines : elle sert de principe de filtrage et de sélectivité *a posteriori*, non seulement pour discerner la différence du sens littéral et du sens figuré, mais aussi pour activer le rejet des thèses

²⁹⁸ V. Schmalz, *Refutatio thesium D. Wolfgangi Frantzii*, *op. cit.*, p. 165 : « In magno et crasso errore versatur Frantzius cum Luthero, qui credit, verum esse aliquid in theologia, quod sit falsum in philosophia, h. e. rationi contrarium. Verissime dixit Lutherus, magis disparatam esse praedicationem, Deus est homo, quam si dicas, homo est asinus. Et ita falsissimum est, sacras literas affirmare, quod Deus, nempe qui natura talis, sit homo. »

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 60 : « Eum, qui innocens creatus erat, semel peccando omnes in perpetuum peccato infecisse, rationi prorsus est contrarium. »

³⁰⁰ Cf. aussi, *Catechesis*, *op. cit.*, p. 157.

³⁰¹ Voir sur ce point *infra*, §5.

³⁰² K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 332-341.

théologiques contradictoires. À ce titre, si la raison assume bien une juridiction secondaire sur l'exégèse de lettres sacrées, elle ne revêt pas pour autant un statut de norme cognitive, au sens où elle vaudrait comme une source *positive* de la connaissance des matières sacrées. Déjà en 1610, dans un traité contre le jésuite Campiani, Thomas Pisecki (Pisecius) distinguait ainsi très clairement la raison comme juge des controverses et la raison comme principe de normativité pour la foi³⁰³. On peut mentionner ici aussi la citation de Schmalz déjà reproduite *supra* :

De la même manière qu'une faible lumière ne s'oppose pas à une lumière intense, la raison ne s'oppose pas à l'Écriture. Laissez donc Franz ou qui que ce soit d'autre enseigner qu'une seule opinion de l'Écriture, quelle qu'elle soit, s'oppose à la raison, et laissez alors la raison être silencieuse dans l'Église. La religion et l'Écriture contiennent certes beaucoup de choses au-dessus de la raison ; et pour cette raison elles sont les juges suprêmes. Cependant, elles ne contiennent rien qui soit contraire à la raison.³⁰⁴

Contrairement à ce qu'affirmeront les polémistes luthériens, mais comme l'avait justement remarqué Lodewijk Meyer dans sa *Philosophia S. Scripturae interpretis*³⁰⁵, les sociniens reconnaissent donc sans reste le caractère subordonné et critique de la rationalité naturelle. Sur le lieu de la norme de la foi, Raków ne démentirait donc pas clairement Wittenberg : c'est l'Écriture, et l'Écriture seule, qui demeure *juge et principe* de la doctrine sacrée.

3.2. L'antirationalisme de la première orthodoxie luthérienne

En tout, si un certain rationalisme exégétique est donc bien attesté chez les théologiens de Raków dans les années 1610, ce rationalisme n'a assurément ni la portée, ni la signification que lui prêtera la polémique ultérieure³⁰⁶. En s'appuyant en particulier sur les écrits de la dispute entre Franz et Schmalz, la controverse anti-socinienne aboutira en fait à reconstruire une forme radicale de rationalisme en opérant un double forçage et un double déplacement : d'abord en accolant systématiquement l'épithète « *humana* » à la *ratio* socinienne, pour en faire une faculté essentiellement subjective et humaine ; ensuite en assignant à cette *ratio* la fonction d'autorité et de norme *alternative*, comme complément, ou même comme substitut, de la Parole de Dieu. Wolfgang Franz avait préparé la voie à cette

³⁰³ Thomas Pisecki, *Responsio ad decem rationes Edmundi Campiani jesuitae*, Raków, Sternacki, 1610 : notamment dans la discussion de la deuxième *ratio*, « De sententia sacrarum litterarum », p. 11-30. À ce sujet, voir aussi K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 304-313.

³⁰⁴ Voir *supra*, note 282.

³⁰⁵ Voir à ce sujet *infra*, chap. 10, §3.

³⁰⁶ Sur la construction de la critique du « rationalisme » socinien dans l'orthodoxie de la deuxième moitié du XVII^e siècle, voir Alan W. Gomes, « Reason Run Amok? The Protestant Orthodox Charge of Rationalism against Faustus Socinus », art. cité, p. 551-565.

crystallisation critique, dans son *Antismalciani disputatio* de 1619³⁰⁷ : toutefois, la source la plus précoce est ici encore l'*Examen errorum Photinianorum* de Nicolaus Hunnius, qui consacre à la question un développement que les *Loci* de Gerhard suivront de très près, en 1625, dans le « lieu du juge des controverses dans l'Église »³⁰⁸. La cause de la raison forme, dans l'*Examen*, la quatrième « erreur » du premier livre sur la « religion chrétienne »³⁰⁹. La raison des « photiniens » y est déjà associé à son épithète infamante : « quicquid humana ratio falsum esse pronunciat, hoc in Theologia neque verum esse potest, neque in Sacris literis doceri credendum est. »³¹⁰ Et cette raison se trouve déjà accusée d'exercer, en terre socinienne, une juridiction à *prétention* exclusive :

[...] les photiniens considèrent que la raison humaine constitue le principe de la théologie et la norme du jugement des chapitres de la foi et de la religion.³¹¹

Le dossier d'accusation est par suite constitué à l'appui de citations d'Ostorodt, de Socin, de la *Catechesis*, et de Valentin Schmalz³¹². Ces sources réapparaîtront sept ans plus tard dans l'édition de 1625 des *Loci theologici* avec une systématisation critique encore intensifiée, et avec une insistance toute particulière sur la prémisse anthropologique des exaltations de la raison humaine³¹³. Après avoir réfuté les thèses des *Pontifici* sur le juge des controverses de la foi, Gerhard en vient ainsi à traiter de la question « photinienne » en clôture du chapitre :

Les *Photiniens* invoquent en paroles l'Écriture comme seule norme et seul juge. Mais dans les faits, ils écartent cependant l'autorité judiciaire de l'Écriture quand, dans les articles de la foi, ils s'éloignent de la lettre de l'Écriture à cause d'une absurdité qui contredirait le jugement de la raison. Nous en tirons, contre eux, une conclusion : ceux qui, dans les articles de foi, s'éloignent de la lettre de l'Écriture à cause d'une absurdité qui contredirait la raison, préfèrent en fait le jugement de la raison au jugement du Saint-Esprit – qui nous parle dans et à travers les Saintes Écritures –, et retirent en réalité méchamment à l'Écriture l'office de juge qui lui revient.³¹⁴

³⁰⁷ *Op. cit.*

³⁰⁸ « locus de iudice controversiarum in Ecclesia » : voir en particulier, pour la réfutation des « Photiniens », les §472-476, in J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 208-212.

³⁰⁹ N. Hunnius, *Examen errorum Photinianorum*, *op. cit.*,

³¹⁰ *Ibid.*, p. 49-82.

³¹¹ *Ibid.* : « Photinianos humanam rationem constituere principium Theologicum et normam iudicij capitum fidei ac Religionis, supra fuit assertum. »

³¹² *Ibid.*, p. 49-53.

³¹³ C'est notamment l'objet du §475 : J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 210-211.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 208-209 : « *Photiniani* verbis quidem ad Scripturam velut unicam normam et iudicem provocant, sed reipsa iudicariam auctoritatem Scripturae derogant, dum in fidei articulis a litera Scripturae propter absurditatem in rationis iudicium incurrentem discedunt. Sic enim contra ipsos concludimus : Qui in fidei articulis a litera Scripturae propter absurditatem in rationis iudicium incurrentem discedunt, illi iudicium rationis iudicio Spiritus sancti in Scripturis et per Scripturas nobis loquentis praeferunt ac reipsa iudicis partes Scripturae debitas nefarie illi derogant. »

Au-delà de l'indécision savamment entretenue entre autorité de l'Écriture et autorité du Saint-Esprit, on notera, au regard de la discussion sur la clarté de la Bible, l'inversion presque parfaite des charges de l'accusation : en plus d'oublier le sens spirituel des textes sacrés par une attention trop myope à sa connaissance littérale, les « photiniens » se détournent en fait de cette littéralité en invoquant la fonction régulatrice de la raison en exégèse. En identifiant sans réserve la raison des sociniens avec l'entendement individuel comme faculté humaine, Gerhard juxtapose alors des arguments tirés de l'Écriture, qui atteste combien les mystères divins sont obscurcis par le « brouillard des erreurs » et les « obscurités de l'ignorance »³¹⁵, de l'expérience, qui nous témoigne partout de l'impuissance de la raison à ordonner ses propres inclinations³¹⁶, et des contradictions des « photiniens » eux-mêmes – les *Loci* faisant jouer ici le biblicisme de Socin, Ostorodt et Sommer contre le rationalisme plus tardif de Schmalz et Goslav³¹⁷. À la suite, une démonstration plus conceptuelle opère alors en superposant trois arguments complémentaires, qui établissent tour à tour l'impossibilité de conférer à la raison un rôle régulateur sans détruire de fond en comble l'idée même de Révélation³¹⁸, la nécessité de distinguer entre la raison avant la Chute et la raison après le péché originel³¹⁹, et enfin l'étanchéité des domaines de compétence de la philosophie et de la théologie³²⁰.

Le premier point renvoie à l'anticipation d'une objection qui deviendra topique, par la suite, dans l'apologétique protestante³²¹. Face à l'affirmation de l'autorité rectrice de la raison humaine, le problème est évidemment celui des frontières de cette juridiction, et de la continuité possible entre l'antitrinitarisme chrétien et un « épicurisme » intégral. Ce problème est double : comment, d'une part, reconnaître cette autorité de la rationalité naturelle sans détruire *en extension* l'ensemble des mystères de la foi chrétienne ? Et comment, d'autre part, la reconnaître comme norme de la foi sans invalider, cette fois « en intension », l'idée même de mystère, et donc l'idée de révélation comme source nécessaire de la connaissance de la doctrine chrétienne ? Le premier argument répond à une inquiétude au sujet des limites concrètes de l'application de la règle de la raison dans l'exégèse : y a-t-il bien un seul article de foi qui puisse résister absolument au tamis d'une critique rationnelle ?³²² Pourquoi la *regula rationis* devrait-elle s'arrêter à l'évacuation des articles de la Trinité, de la justification, de

³¹⁵ *Ibid.*, p. 210 : « Sed enim quando hoc pacto Photiniani rationem suam judicem in summis fidei mysteriis faciunt, contradicunt *I. Scripturae*, quae testatur, rationem humanam post lapsum in dijudicandis fidei mysteriis esse caecam, errorum caligine obfuscatam, ignorantiae tenebris implicatam... »

³¹⁶ *Ibid.* : « 2. *Experientiae*, quae testatur, rationem humanam sequacium suorum seductricem fuisse pessimam. »

³¹⁷ *Ibid.* : « 4. *Sibi ipsis*, quidem quadrupliciter... »

³¹⁸ *Ibid.*, p. 210-211.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 211.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Infra*, chap. 10, §4, et chap. 12, §3.

³²² J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 211.

la satisfaction, ou de la consubstantiation eucharistique ? Cette règle de la raison ne conduit-elle pas, par principe à un scepticisme généralisé, et donc aussi à l'athéisme, ou du moins aux « doctrines des philosophes » sur Dieu et la création du monde ?³²³ On saisira évidemment les enjeux polémiques de l'argumentation : en 1625, le rapprochement des calvinistes et des « photiniens » est déjà un classique de l'apologétique luthérienne : il permet en retour de pointer toute la chaîne des dérives nécessaires, derrière les invocations du principe de raison en exégèse³²⁴.

Sur le second point, touchant aux sources de la juridiction théologique, Gerhard accuse d'abord la logique même de l'inversion rationaliste des autorités³²⁵. Implicitement, l'argumentation anti-socinienne opère alors en atténuant délibérément la démarcation des fonctions critiques et des fonctions fondatrices de la raison humaine : reconnaître la raison comme un instrument critique de l'exégèse, n'est-ce pas la reconnaître *de facto* comme une source de la connaissance théologique ? Contre ce coup de force de la juridiction humaine, Gerhard rappelle l'autorité exclusive de la révélation scripturaire, et la nécessité de séparer nettement le champ des matières humaines et des matières célestes :

Ce n'est pas la raison humaine mais la révélation divine qui est le principe de la foi. Nous ne devons pas juger les articles de foi sur la base du dictamen de la raison ; sans quoi il n'y aura plus aucun article de foi mais seulement les principes de la raison. Les pensées et les affirmations de la raison doivent être contraintes et limitées dans la sphère de ces choses qui sont sujettes au jugement de la raison, et non étendues à la sphère de celles qui ont été placées au-delà de la compréhension de la raison.³²⁶

Après avoir rappelé la différenciation de la raison avant et après la Chute, en montrant que la « faible lumière » qui survit au péché originel ne peut plus rien juger de ce qui concerne les matières sacrées³²⁷, les *Loci* en viennent à préciser le sens de cette séparation des champs, en distinguant une contradiction essentielle et une contradiction accidentelle dans le rapport mutuel de la philosophie et de la théologie. Commentant la citation de Valentin Schmalz référencée *supra*³²⁸, Gerhard note ainsi :

Les articles de la foi en soi et par soi ne sont pas contraires à la raison. Ils sont simplement au-dessus de la raison. Par accident, cependant, il arrive qu'ils

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Voir, sur cette controverse qui naît notamment du *Calvinus Iudaizans* d'Hunnius (*op. cit.*), *supra*, chap. 5, §6. Pour une expression typique du rapprochement entre *calviniani* et *photiniani* sur la question du rationalisme, voir par exemple, J. Gerhard, *Loci theologici*, vol. 1, *op. cit.*, §452, p. 201.

³²⁵ *Ibid.*, p. 210-211.

³²⁶ *Ibid.* : « Non humana ratio, sed divinina revelatio est fidei principium ; nec ex dictamine rationis de fidei articulis judicandum, alias non amplius habebimus articulos fidei, sed placita rationis. Rationis cogitata et effata intra sphaeram earum rerum, quae rationis iudicio subjectae, coercenda et restringenda, non autem extendenda ad sphaeram earum rerum, quae sunt ultra omnem rationis captum posita... »

³²⁷ *Ibid.*, p. 211 : « Res. Distinguendum inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum... »

³²⁸ *Supra*, note 298.

soient aussi contraires à la raison, à savoir quand la raison s'arroge pour elle-même un droit de les juger sur la base de ses propres principes et ne suit pas la lumière de la Parole mais la dénie et l'attaque. Les articles de foi donc, ne sont pas contre la raison mais seulement au-dessus de la raison dans la mesure où la raison, avant la Chute, n'avait pas encore été corrompue et dépravée. Après la Chute, cependant, ils ne sont pas seulement au-dessus, mais aussi contre la raison corrompue qui, en tant que telle, ne peut pas se retenir de vouloir les juger sur la base de ses propres principes.³²⁹

On retrouve là un lieu commun de l'argumentation luthérienne, qui mêle à un jugement d'ordre gnoséologique un attribut de nature essentiellement morale. Après la Chute, en effet, la raison corrompue ne se définit pas seulement comme une raison ignorante ou mutilée : elle est aussi et d'abord une raison *présomptueuse* et *pécheresse*. En cela, sa tendance à déborder le champ de ses compétences propres pour s'arroger un droit de juger dans les domaines de la foi n'est pas seulement une dérive contingente ou un risque marginal : cette tendance est incluse dans sa nature la plus profonde et la plus essentielle. Aveugle, la raison humaine postlapsaire l'est donc au double sens cognitif et éthique de l'aveuglement : bornée, au sens intellectuel, dans sa capacité à connaître ; et bornée, au sens comportemental, dans sa prétention illégitime à juger.

3.3. La question de la double vérité et l'usage de la philosophie en théologie

Le problème traditionnel de la double vérité³³⁰ qui s'énonce ici sur le plan de la distinction des facultés ou des sources de la connaissance se réplique par la suite sur le plan des disciplines. Interrogeant le rapport de la philosophie à la théologie, Gerhard retourne ainsi à Goslav la traditionnelle accusation aristotélicienne de *confusion des genres* :

En et par soi, il n'y a pas de contrariété ou de contradiction entre la philosophie et la théologie. Ce que la théologie établit sur la base de la révélation des mystères de la foi, la vraie et sincère philosophie sait qu'elle ne doit pas l'examiner ou l'évaluer sur la base des principes de la raison, pour qu'il n'y

³²⁹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 211 : « Articuli fidei in se ac per se non sunt contra rationem, sed duntaxat supra rationem. Per accidens vero contingit, ut sint etiam contra rationem, quando scilicet ratio iudicium sibi de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et umpugnat. Deinde articuli fidei non sunt contra, sed tantum supra rationem, quatenus ratio ante lapsum nondum fuit corrupta et depravata, sed post lapsum sunt non tantum *supram sed etiam contra rationem* corruptam, quippe quae quatenus talis non potest sibi temperare, quominus de illis ex suis principiis velit iudicare. »

³³⁰ Chez Gerhard lui-même, voir aussi : *Tractatus de legitima interpretatione Scripturae*, Iéna, Steinmann, 1610, §173. Nous le mentionnerons dans l'édition critique de référence : Johann Gerhard, *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione (1610)*. *Lateinisch-Deutesch*, éd. J. A. Steiger, V. von der Lieth, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2007. Plus largement, sur la question des bénéfices et des usages de la philosophie en théologie : *id.*, *Methodus studii theologici*, Iéna, Steinmann, 1620, notamment la section I, chapitre 3. Voir aussi à ce sujet : U. Zahnd, « *Protestantische Debatten um die Einheit der Wahrheit* », art. cité, p. 56-71.

ait pas de *confusion des genres* [*metabasis eis allo genos*] et que les principes distincts des disciplines distinctes ne soient pas mélangés.³³¹

Ces remarques de Gerhard permettront de nuancer les conceptions souvent trop rigides forgées au sujet du rapport entre luthéranisme et calvinisme sur la question de la double vérité et de l'usage de la philosophie en théologie³³². Si la polémique de Nicolas Hunnius contre Pareus, ou de Daniel Hofmann contre Alsted et Keckermann³³³, incitent à voir dans la théologie luthérienne du XVII^e siècle une forme d'anti-rationalisme beaucoup plus violemment hostile à la philosophie que celle qui se développe à la même époque dans le monde réformé, force est de constater que les conclusions de Gerhard ne sont pas si radicalement différentes *sur le fond* des principes forgés à la même époque par les théologiens et philosophes d'Heidelberg, et notamment par Bartholomaeus Keckermann lui-même : *vera philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat*³³⁴.

Après Hunnius et Hofmann, l'idée d'une irréductibilité méthodologique du luthéranisme et du calvinisme sur le statut de la science ancillaire avait été notamment soulignée par Balthasar Meisner, maître de Johann Gerhard à Marbourg et auteur d'une *Philosophia sobria* publiée en 1623 à Wittenberg³³⁵. Tout en insistant sur la nécessité formelle d'un usage méthodologique de la philosophie en théologie, Meisner opposait aux compromis supposément rationaliste des *Calviniani* une « sobriété » philosophique portée par l'hypothèse de l'inaccessibilité du contenu des vérités de la foi à l'entendement naturel³³⁶. Par là, le rôle instrumental de la philosophie était articulé autour de la distinction traditionnelle d'un usage matériel et d'un usage formel, ce dernier définissant la forme légitime de l'inclusion théologique de la science auxiliaire, et donc la condition de possibilité d'une non-contradiction des vérités sacrées et des vérités profanes³³⁷. Après la condamnation des thèses radicalement séparatistes de Daniel Hoffmann à Wittenberg, le rejet de la double vérité formera finalement un principe globalement consensuel, au sein même du luthéranisme³³⁸. Malgré les mises en

³³¹ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 211 : « Per se et in se nulla contrarietas, nulla contradictio inter philosophiam et theologiam, quia quae de summis fidei mysteriis theologia proponit ex revelatione, illa philosophia sanior ac sincera novit non esse discutienda et aestimanda ex principiis rationis, ne fiat *metabasis eis allo genos*, neve confundantur distinctarum disciplinarum principia distincta. »

³³² R. A. Muller, « *Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat.* », *loc. cit.*, p. 122-136.

³³³ *Ibid.*, p. 125-126.

³³⁴ *Ibid.*, p. 125-132.

³³⁵ Balthasar Meisner, *Philosophia sobria, hoc est: Pia consideratio Quaestionum Philosophicarum, in Controversiis theologicis, quas Calviniani moverunt Orthodoxis...*, Wittenberg, Hampel, 1612. Sur la *Philosophia Sobria*, voir notamment Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1976.

³³⁶ B. Meisner, *Philosophia sobria*, *op. cit.*, p. 32-47

³³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³³⁸ Sur la querelle hofmannienne, voir notamment Maria Rosa Antognazza, « Hofmann-Streit : il dibattito sul rapporto tra teologia e filosofia all'università di Helmstedt », *Rivista di filosofia neo-*

garde constantes des théologiens luthériens contre le rationalisme calviniste, la conception du partage des compétences entre théologie et philosophie restera globalement identique dans les faits, de Wittenberg au Palatinat³³⁹. Par la suite, la polémique des orthodoxes contre le socinianisme pourra du même coup reprendre à l'unisson, y compris dans le monde réformé, une bonne part des arguments développés au départ par Nicolaus Hunnius³⁴⁰.

En identifiant la raison comme ordre des principes et l'entendement naturel comme faculté humaine, en attribuant à ses adversaires la thèse d'une normativité intégrale de la raison sur la connaissance théologique, et en assimilant le couple raison/Révélation au partage disciplinaire de la philosophie et de la théologie, l'apologétique luthérienne aura donc construit le système du rationalisme exégétique socinien, en étendant délibérément la portée des énoncés effectivement formulés par Valentin Schmalz ou Adam Goslav³⁴¹. Ici encore, le paradoxe tient plus que tout à la générativité polémique des doctrines : si, quoi qu'aient pu en dire Hunnius ou Gerhard, les théologiens de Raków de la décennie 1610 ne souscrivaient certainement pas clairement à cette forme radicale de rationalisme, celui-ci sera pourtant effectivement adopté, quelques années plus tard, dans un certain nombre de cercles dissidents, sociniens ou non³⁴². Le premier socinianisme polonais pourra bien être vu ici comme un précurseur : il le sera moins toutefois par la voie directe de l'affirmation que par l'imputation subséquente de la critique.

4. *La filiation arminienne de l'herméneutique socinienne*

La cause décisive du synode de Dordrecht – la doctrine de la prédestination – puise ses racines dans une controverse lointaine, qui remonte au moins à la *Disputatio publica* d'Arminius en 1605³⁴³. En revanche, le thème de l'Écriture ne s'invite que

scholastica 3 (1996), p. 390-420 ; Merio Scattola, « Gelehrte Philologie vs. Theologie: Johannes Caselius im Streit mit den Helmstedter Theologen », in *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, éd. H. Jaumann, Wiesbaden, Harassowitz, 2001, p. 155-181.

³³⁹ Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les déclarations *explicites* des théologiens réformés et luthériens sur la question du partage entre philosophie et théologie, en particulier dans les *prolégomènes* des traités systématiques.

³⁴⁰ Voir, pour la controverse anti-arminienne chez Walaeus et Polyander : *infra*, §4.

³⁴¹ Sur le pendant réformé de cette polémique, et notamment sur la question débattue de la « double vérité », on pourra se référer en particulier à R. A. Muller, « *Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat.* », *loc. cit.*, p. 122-136. Voir aussi note 20, p. 124, pour les sources médiévales du débat.

³⁴² Voir, notamment sur Lodewijk Meyer, *infra*, chap. 10, §3.

³⁴³ J. Arminius, *Disputationes publicae et privatae*, *op. cit.* Sur Arminius et le Synode de Dordrecht, voir en particulier les contributions réunies dans l'ouvrage collectif *Arminius, Arminianism, and Europe*, *op. cit.*, ainsi que *Revisiting the Synod of Dordt*, *op. cit.*. Sur Arminius lui-même, en rapport avec la controverse sur la prédestination, voir surtout Richard A. Muller, *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids, Baker, 1991 ; Eef Dekker, *Rejker dan Midas. Vrijheid, Genade en Predestinatie in de Theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1993 ; Keith D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, *op. cit.*

tardivement dans la confrontation théologique entre les arminiens et les contre-remonstrants, et n'émerge comme un point de controverse que dans les semaines qui précèdent immédiatement l'ouverture du synode fin 1618³⁴⁴. Du reste, les traités d'Arminius lui-même ne témoignent pas, sur la question, d'une originalité remarquable³⁴⁵, et ne font, en tout état de cause, l'objet d'aucune critique spécifiée, que ce soit dans les écrits de la polémique des années 1610 ou dans les discussions synodales de 1618-1619³⁴⁶. Dans ses *Disputationes publicae*, comme dans ses *Disputationes privatae*, Arminius traite traditionnellement des thèmes de l'autorité, de la clarté, ou de la suffisance des textes canoniques, sans qu'un quelconque rationalisme exégétique ne paraisse affleurer, du moins en un sens qui rappellerait nettement les énoncés de l'« hérésie » socinienne³⁴⁷. Certes, un accent intellectualiste apparaît bien dans le *locus de perspicuitate Scripturae*, lorsque le théologien de Leyde définit la clarté scripturaire par son intelligibilité, en indexant la clarté de la Parole de Dieu à son aptitude globale à « être conçue »³⁴⁸. Mais les huitième et neuvième thèses des *Disputes privées* soulignent en même temps la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit³⁴⁹ et réaffirment la différence entre une intelligence littérale et une intelligence spirituelle des lettres sacrées, renvoyant en cela à deux *topoi* déjà bien établis de l'apologétique protestante³⁵⁰. Si elle est avérée, l'insistance intellectualiste d'Arminius dans les articles sur l'Écriture ne va donc jamais au-delà de l'expression autorisée d'une sensibilité personnelle, dans le cercle d'une orthodoxie dont les formulations ne sont de toute façon jamais pleinement monolithiques.

Il faut en fait attendre les prémisses immédiates du synode pour que le thème de l'autorité de l'Écriture devienne, dans l'instruction de la cause arminienne, un objet d'attention spécifique³⁵¹. La question apparaît alors à un double niveau :

³⁴⁴ Sur la question de l'Écriture au synode de Dordrecht, voir surtout Jan Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort », in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, éd. id. et M. Mulsow, Leyde, Brill, 2005, p. 1-48.

³⁴⁵ Sur le rapport d'Arminius au socinianisme, voir Carl O. Bangs, « Arminius and Socinianism », *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIIth to XVIIIth Centuries*, éd. L. Szczucki, Z. Ogonowski et J. Tazbir, Varsovie/Łódź, PWN-Polish Scientific Publisher, 1983, p. 81-84.

³⁴⁶ Voir ici K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 40.

³⁴⁷ Pour les *Disputationes publicae*, voir en particulier les trois premières thèses : « De Auctoritate et Certitudine Sacra Scriptura », « De Sufficientia et Perfectione Sancta Scripturae contra traditiones », « De Sufficientia et Perfectione Sancta Scriptura contra Traditiones humanas », in J. Arminius, *Disputationes publicae et privatae, op. cit.*, p. 1-34. L'argumentation d'Arminius est essentiellement anti-catholique. Pour les *Disputationes privatae*, voir les thèses 6 à 10 sur l'Écriture : « De Scripturae auctoritate et certitudine », « De Scripturae perfectione », « De Scripturae perspicuitate », « De Sensibus et interpretatione Sacra Scriptura », « De Efficacia Scripturae », *ibid.*, p. 9-17.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁹ Voir notamment les points V et VI de la huitième thèse *de perspicuitate scripturae* : *ibid.*, p. 13 et 14.

³⁵⁰ Voir en particulier le point III de la neuvième thèse *de Sensibus et interpretatione scripturae* : *ibid.*, p. 14-15.

³⁵¹ J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 17-21, puis 32-38.

fondationnel, dans la détermination des sources de l'autorité théologique, notamment face au problème du statut des confessions de foi³⁵² ; et plus spécifiquement doctrinal, dans l'examen d'une thèse attribuée à Episcopius sur l'intelligibilité naturelle des lettres sacrées³⁵³. Le premier point renvoie à un motif commun du front remonstrant, et s'ordonne à une invocation de la *sola Scriptura* qui condamne les additions illégitimes de la nouvelle orthodoxie, en particulier du point de vue de l'autorité dévolue aux confessions de foi³⁵⁴. Le second suggère en outre l'hypothèse d'un héritage spécifiquement socinien : Episcopius aurait-il lu l'*Unterrichtung* d'Ostorodt ou ses reprises ultérieures dans les écrits de la polémique entre Raków et les théologiens luthériens ?³⁵⁵

4.1. Le débat sur l'Écriture à Dordrecht

La Remonstrance en elle-même naît d'une initiative entreprise en 1610 par 44 pasteurs des Provinces Unies, qui se saisissent d'une requête des assemblées provinciales pour remonter à Amsterdam leurs objections à la *Confessio Belgica* et au *Catéchisme de Heidelberg*³⁵⁶. Au-delà de formuler cinq points de contestations sur la doctrine de la prédestination, de l'élection, et de l'irrésistibilité de la grâce, les pasteurs remonstrants profitent de l'occasion pour questionner le statut des confessions de foi en général, notamment du point de vue de leur valeur normative dans le règlement des controverses religieuses³⁵⁷. L'argumentation, développée notamment par Wtenbogaert, joue stratégiquement sur plusieurs niveaux de critiques, pour retourner au parti contre-remonstrant l'héritage de ses propres autorités³⁵⁸. Elle met d'abord en abyme les revendications des « prédestinationnistes » en montrant, d'une part, qu'une doctrine stricte de la prédestination – dans ses formes supralapsaires ou infralapsaires – ne se retrouve pas dans les confessions mentionnés³⁵⁹ ; et d'autre part que Zacharias Ursinus lui-même – l'auteur du *Catéchisme de Heidelberg* – n'entendait pas conférer à son traité un statut substitutif aux écrits canoniques³⁶⁰. L'autorité du théologien d'Heidelberg permet alors de réaffirmer le droit à la critique et à la corrigibilité des confessions : le texte de la Remonstrance cite en particulier l'*Admonitio*

³⁵² *Ibid.*, p. 17-18.

³⁵³ *Ibid.*, p. 39-40.

³⁵⁴ Cette question avait été débattue, en vérité, dès 1607, notamment par Wtenbogaert et Arminius lui-même : *ibid.*, p. 15.

³⁵⁵ Voir sur les sources d'Episcopius, le dossier réuni par Kestutis Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants in the seventeenth century », art. cité, p. 89-113 ; et surtout *id.*, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 444-449. Cf. en outre Marius van Leeuwen, « Simon Episcopius en het socinianisme », *Doopsgezinde* 30 (2004), p. 202-209 ; Luisa Simonutti, « Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande », *Astérion* 3 (2005), p. 1-10.

³⁵⁶ J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 17-21.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 17-18.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

Neostadiensis, publiée en 1581³⁶¹, où Ursinus oppose explicitement le projet de son catéchisme à celui du *Livre de Concorde* luthérien, qui prétendrait s'imposer comme une « norme de la foi », pour juger des controverses et fixer le contenu de la doctrine autorisée³⁶². Par contraste, la *Catechesis* se présente simplement comme un « guide », dont l'autorité est dérivée de sa seule conformité avec la Parole de Dieu, et dont le sens, pour peu qu'on puisse prouver ses discordances à l'aune de l'Écriture, doit être en droit révisable à l'infini³⁶³.

Au synode lui-même, la question du statut des confessions fait encore l'objet de plusieurs discussions préparatoires, en particulier dans les troisième et quatrième sessions du 14 novembre et du 15 décembre 1618³⁶⁴. Ces débats ne prétendent pas avoir une portée doctrinale à proprement parler : la question disputée est d'abord celle des sources d'autorité pour la suite de la discussion synodale, et à ce titre, le problème de la normativité des confessions³⁶⁵ est traité sur le même plan que celui de la version autorisée de la traduction de la Bible (session 6-8)³⁶⁶, et de la liste des écrits canoniques (session 10)³⁶⁷, questions qui ne font pas polémique à Dordrecht. Il reste que l'autorité de la *Confessio belgica* et du *Catéchisme de Heidelberg* est très clairement contestée par les théologiens remonstrants, qui tentent d'imposer le principe d'une instruction entièrement scripturaire du synode, notamment par la voix de Simon Episcopius, porte-parole autorisé du parti arminien³⁶⁸. Au-delà de rappeler la juridiction exclusive de l'Écriture dans le règlement des controverses de la foi, Episcopius insiste en outre sur le primat du sens littéral – « norme unique » lorsqu'il s'agit de juger des principes de la théologie³⁶⁹. À cette réaffirmation intransigeante de la *sola Scriptura*, les contre-remonstrants opposent des arguments déjà traditionnels : les confessions ne sont pas des autorités extra-scripturaires mais des résumés de sa doctrine – les *Actes* parlent significativement de la *Confessio* et de la *Catechesis* comme des « instruments » de l'analogie de la foi³⁷⁰ – ; leur fonction instrumentale s'atteste par ailleurs dans leur usage essentiellement *interprétatif* – plus que des sources de la doctrine chrétienne, les confessions

³⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

³⁶² *Ibid.*, p. 17-18.

³⁶³ *Ibid.*, p. 17.

³⁶⁴ *Acta synodi nationalis, In nomine Domini nostri Iesu Christi*, Leyde, Elzevier, 1620, p. 11-19.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 11-12 notamment.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 21-23.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 11-12. Sur le statut confessionnel du catéchisme de Heidelberg à Dordrecht et au-delà, voir Christoph Strohm, « Der Heidelberger Katechismus und Westeuropa », in *Der Heidelberger Katechismus und seine Verbreitung in den Territorien des Reiches. Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte*, éd. J. Ehmann, Stuttgart, Frommann-holzboog, 2015, p. 197-214 ; *id.*, « Der Heidelberger Katechismus und die Konfessionalisierung in Europa », in *Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?*, éd. B. Hilberath, A. Holzem et V. Leppin, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 25-44.

³⁶⁹ *Acta synodi nationalis, op. cit.*, p. 11.

³⁷⁰ *Ibid.*

autorisées sont les outils de son interprétation orthodoxe³⁷¹. Si ces précisions n'engagent pas frontalement le principe de l'exclusivité scripturaire, la résolution terminale de la quatrième session demeure extrêmement claire du point de vue de ses conséquences institutionnelles : à Dordrecht, la *Confessio belgica* et la *Catechesis heidelbergensis* valent désormais comme des normes de foi à part entière³⁷².

Pour le thème de l'interprétation biblique, le point décisif touche toutefois à la question de l'intelligibilité naturelle de l'Écriture, qui fait l'objet d'une session à part, la quatre-vingt onzième, le 25 février 1619³⁷³. Il est significatif que les actes du synode résument ici le statut de la cause dans une formule qui rappelle étrangement la polémique anti-socinienne : « An homo irrogenius, sine supernaturali lumine, possit intelligere omnes Sacrae Scripturae sensus, ad salutem creditum necessarios ? »³⁷⁴ Dans une session antérieure, sur les modalités et les limites de la connaissance naturelle de Dieu, les délégations du Palatinat, de la Hesse, d'Emden, de la Frise, et de Groningue avaient déjà constitué un important dossier d'accusation, à l'appui notamment de l'*Examen* d'Arminius contre Perkins, et de sa critique chez Johannes Arnold Corvinus³⁷⁵. Déjà, le label du pélagianisme avait été brandi, en particulier pour accuser la dérive *continuiste* d'une doctrine qui paraissait affaiblir la séparation de la nature et de la grâce en faisant de la connaissance naturelle de Dieu une « condition facilitante » de la foi³⁷⁶. Pour la question spécifique de la nécessité herméneutique du Saint-Esprit, c'est toutefois aux écrits d'Episcopius que les délégations synodales, et en particulier celle d'Utrecht, avaient renvoyé le motif de la condamnation³⁷⁷.

En vérité, cette accusation faisait écho à une polémique initiée quelques semaines plus tôt par Festus Hommius, qui publiait fin 1618 son *Specimen controversiarum Belgicarum*, une annotation intégrale des trente-sept articles de la *Confessio Belgica*, mis en regard des citations tirés des ouvrages d'Arminius, d'Wtenbogaert ou d'Episcopius³⁷⁸. La conviction profonde d'Hommius était que l'hétérodoxie du parti arminien dépassait largement les cinq grands articles de la Remonstrance, et puisait ses racines dans une série de présuppositions anthropologiques tacitement sociniennes³⁷⁹. Au principe de la controverse remonstrante, il n'y aurait donc pas seulement une dispute théologique spécifiée sur

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Voir aussi J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 32-34.

³⁷³ *Acta synodi, op. cit.*, p. 200-201.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

³⁷⁵ Aza Gourdiaan, « The Synod of Dordt on Arminian Anthropology », in *Revisiting the Synod of Dordt, op. cit.*, p. 91.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁷ *Acta synodi, op. cit.*, p. 200-201.

³⁷⁸ Festus Hommius, *Specimen controversiarum Belgicarum. Seu Confessio Ecclesiarum Reformatarum in Belgio, Cujus singulis Articulis subijuncti sunt Articuli Discrepantes...*, Leyde, Elzevier, 1618. Voir à ce sujet A. Gourdiaan, « The Synod of Dordt on Arminian Anthropology », art. cité, p. 81.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 81-83.

les modes de la prédestination ou l'irrésistibilité de la grâce, mais un antagonisme principal sur les capacités de l'homme naturel, le degré d'inhérence du péché dans la nature humaine, la relation entre l'entendement et la foi : en bref, le cœur de la doctrine même de la justification³⁸⁰. C'est dans ce contexte qu'Hommius avait repéré dans les *Disputationes theologicae* de Simon Episcopus une série de développements polémiques contre la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit, précisément formulés au chapitre de la clarté de l'Écriture, traité tout à la fois dans les « disputes publiques » et dans les « disputes privées » des années 1612-1618³⁸¹. Ce sont ces mêmes textes qui constituent encore les principales références à Dordrecht, quelques mois plus tard, pour la condamnation synodale du naturalisme arminien.

4.2. Clarté et autorité de l'Écriture dans les premières *Disputationes* d'Episcopus

L'insertion de ce thème de l'intelligibilité naturelle de l'Écriture soulève d'emblée la question des sources d'Episcopus, et suggère évidemment l'hypothèse d'une influence socinienne diffuse, sinon d'une inspiration directe dans l'*Unterrichtung* d'Ostorodt ou la *Catechesis racoviensis*³⁸². Quand la délégation d'Utrecht discute au Synode des énoncés des *Disputationes* sur ce point³⁸³, l'accusation de socinianisme est presque déjà un lieu commun de la polémique contre-remonstrante³⁸⁴, et paraît confirmée par les affinités suspectes de Conrad Vorstius, successeur d'Arminius à la chaire de théologie de l'université de Leyde, et dont les tendances sociniennes avaient été accusées dès l'année 1612 par Bartholomaeus Keckermann ou David Pareus³⁸⁵. Si, en 1613, Vorstius se défendait ouvertement d'être socinien dans sa réponse aux théologiens d'Heidelberg³⁸⁶, son obstination à publier le traité *De sacrae scripturae auctoritate* de Faust Socin dans une édition hollandaise (1614) – malgré les mises en garde d'Wtenbogaert³⁸⁷ –, et ses positions clairement hétérodoxes sur la doctrine de la satisfaction, témoignaient en tout état de cause d'un degré de dissidence qui débordait déjà largement ses seules

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 81-106.

³⁸¹ Publiées plus tard dans une édition révisée en 1646. Nous suivons ici l'édition des *Opera theologica* : Simon Episcopus, *Disputationes Theologica Tripartita*, in *Operum theologorum pars altera*, éd. É. De Courcelles, Amsterdam, Boom, 1665.

³⁸² Sur le socinianisme d'Episcopus, voir le point complet dans K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 439-488.

³⁸³ A. Gourdriaan, « The Synod of Dordt on Arminian Anthropology », art. cité, p. 93-97.

³⁸⁴ Sur l'importance, en particulier, de Sibrandus Lubbertus dans la polémique, voir Luisa Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration: Przymkowski and Limborch », in *Socinianism and Arminianism*, *op. cit.*, p. 187-190.

³⁸⁵ *Id.* ; J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 21-26 ; K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, 93-94.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 94-95 ; Luisa Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 187-190 ; J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 23-24.

³⁸⁷ K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 95-96. Sur ce point, voir aussi K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 414-439.

sympathies arminiennes³⁸⁸. Du reste, la diffusion des écrits sociniens dans les cercles remonstrants ne supposait pas nécessairement l'influence personnelle de Conrad Vorstius, vis-à-vis duquel la plupart des théologiens arminiens avaient de toute façon pris leur distance dès le milieu de la décennie 1610³⁸⁹. En 1597 et 1598, Christoph Ostorodt et Andreas Vodovius s'étaient eux-mêmes rendus dans les Provinces Unies, et notamment à Amsterdam et à Leyde, emportant avec eux plusieurs écrits de Socin, dont le « libelle » de 1588 et le traité *De Jesus Christi servatore*³⁹⁰. Confisqués à la demande de la Cour, ces livres furent par la suite examinés par François Gomar et ses collègues de l'*academia leydensis* et brûlés sous le chef d'accusation de « turquisme » – un néologisme qui fera date, par la suite, parmi les qualificatifs des doctrines antitrinitaires³⁹¹.

Qu'en est-il maintenant des thèses effectivement formulées par Episcopius dans ses *Disputationes* ? L'édition d'Amsterdam des *Opera theologica* reproduit en fait trois séries de disputes distinctes, deux « privées »³⁹² et une « publique »³⁹³, tenues à l'université de Leyde entre novembre 1612 et février 1618, donc avant l'ouverture du synode, fin 1618. Chacune des séries s'ouvre avec trois chapitres inauguraux sur l'Écriture Sainte, où sont traités, dans l'ordre, les lieux de l'*authoritas*, de la *perfectio* et de la *perspicuitas Scripturae*³⁹⁴. Si l'on notera d'emblée la paternité socinienne de cet ordre des matières, la comparaison la plus intéressante concerne toutefois les deux disputes privées, qui permettent de dater directement l'avancée du rationalisme d'Episcopius, en particulier devant la question des conditions intérieures de l'intelligibilité scripturaire³⁹⁵. Sur ce thème de l'Écriture, l'économie de l'argumentation de la première série des *Disputationes privatae* est globalement identique à celle des « disputes publiques », à l'exception du fait que celles-ci sont davantage développées, et qu'elles séparent nettement les deux questions de la suffisance et de la clarté, encore traitées ensemble, fin 1612, dans le deuxième lieu de *perfectio Scripturae*³⁹⁶. Dans chaque cas, la première dispute sur l'autorité de l'Écriture inclut déjà une critique explicite de la notion

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 392-414.

³⁸⁹ K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, 96-97.

³⁹⁰ L. Simonutti, « Liberté, volonté, responsabilité », art. cité, p. 192-193 ; *id.*, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 187-188.

³⁹¹ *Ibid.* Cf. aussi J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 21.

³⁹² Simon Episcopius, *Disputationum theologiarum a M. Simone Episcopio in Academia Leydensi privatim olim habitatum* (1612-1615), in *id.*, *Opera theologica pars altera, op. cit.*, p. 411-443 ; *id.*, *Disputationum theologiarum a Simone Episcopio in Academia Leydensi privatim olim habitatum* (1616-1618), *ibid.*, p. 444-460.

³⁹³ Simon Episcopius, *Disputationes theologicae publice olim in Academia Leydensi habitatae*, *ibid.*, p. 387-411.

³⁹⁴ S. Episcopius, *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 411-412 ; *id.*, *Disputationum theologiarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 444-445 ; *id.*, *Disputationes theologicae publice, op. cit.*, p. 387-392. Sur la question de la clarté de l'Écriture chez Episcopius, voir surtout K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 38-59.

³⁹⁵ Cf. S. Episcopius, *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 411-412 et *id.*, *Disputationum theologiarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 444-445.

³⁹⁶ S. Episcopius, « Disputatio II. De Scripturae perfectione », in *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 412.

calvinienne du témoignage intérieur du Saint-Esprit, au chapitre sur l'autorité des textes canoniques³⁹⁷. Dans chaque cas, et comme dans l'*Unterrichtung* d'Ostorodt, cette critique est aussi associée à la réfutation des thèses de la théologie tridentine sur la certification ecclésiastique de la divinité de la Bible³⁹⁸.

Plus que sur la question de l'autorité de l'Écriture en soi, l'accent est ici porté sur les conditions subjectives de la reconnaissance de cette autorité pour nous : les arguments rationnels sur la divinité de la Bible peuvent-ils suffire à former une certitude à son sujet ?³⁹⁹ Et les critères naturels d'attestation peuvent-ils permettre d'identifier sans reste la liste des écrits canoniques ? Sur ce point les invocations concurrentes de la règle de l'Église et du témoignage intérieur sont renvoyés dos-à-dos : « *nec a verbo interno, nec ab Ecclesia qua tali, sive primitiva sive posteriore, Scripturam sive in se, sive quoad nos auctoritatem habere, solide cognosci potest* »⁴⁰⁰. Si la conclusion d'Episcopus rappelle étrangement celle d'Ostorodt, on notera en même temps qu'une insistance nouvelle est ici portée sur la critique de la notion d'illumination en tant que telle : au-delà de son caractère électif, la doctrine de la persuasion intérieure est aussi récusée pour ses colorations enthousiastes, pour sa dimension, littéralement irrationnelle⁴⁰¹. Dans les *Disputes publiques*, cette question est posée d'abord du point de vue des stratégies de la controverse : pourquoi, si l'autorité de l'Écriture peut être établie par des raisons universellement évidentes et donc objectivables, faudrait-il invoquer en outre l'autorité d'une illumination, qui d'une part est par principe particularisée, et qui, d'autre part, est aussi revendiquée par des groupes spirituels – Episcopus cite notamment les « Enthousiastes »⁴⁰² – auxquels les adversaires de la Réforme pourraient à tout moment tenter d'identifier celle-ci ? Par-delà l'identification du « témoignage » calvinien à une illumination, et la confusion délibérée des questions touchant aux conditions de reconnaissance de la canonicité de l'Écriture et aux conditions d'interprétation de son sens, une forme de rationalisme est donc déjà évidente chez Episcopus en 1612. On notera toutefois que celui-ci ne se

³⁹⁷ S. Episcopus, *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 411-412 ; *id.*, *Disputationum theologiarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 444 ; *id.*, *Disputationes theologicae publice*, *op. cit.*, p. 387-389.

³⁹⁸ S. Episcopus, *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 412 ; *id.*, *Disputationum theologiarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 444-445 ; *id.*, *Disputationes theologicae publice*, *op. cit.*, p. 389 : les §XXX et XXXI insistent ainsi sur la similitude des arguments papistes sur l'*ecclesiae testimonium* et calvinistes sur le *testimonium spiritus*.

³⁹⁹ Voir notamment *ibid.*, p. 388-389.

⁴⁰⁰ C'est la conclusion de la première *disputatio* sur l'*authoritas sacrae scripturae* des *Disputes* de 1612 : S. Episcopus, *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 412.

⁴⁰¹ Voir notamment le §XXXI des *Disputationes theologicae publice*, *op. cit.*, p. 389.

⁴⁰² *Ibid.* : « XXXI. *Spiritus autem Sancti testimonium*, sicut illud certiorando homini cuilibet immediate et extraordinarie tanquam arrhabonem et signaculum datum fuisse adferimus : ita nunc etiam a Deo dari statuimus ; sed tamen non nisi in quantum cum sensibus verbi ipsius scripti convenit proferendum aut aestimandum esse, ut ne Enthusiasinum inducere, et omnis omnino Spiritus probationem e medio tollere sit necesse ; imprimis vero ut ita tota vis argumentorum omnium ab ipsa sensus Scripturam contentorum divinitate pendeat, Scripturaeque suus divinus honos illibatus et integer constare possit. »

distingue pas encore clairement du motif bibliciste : Episcopius accuse le *testimonium* calvinien, tout autant pour son caractère extra-scripturaire que pour sa dimension surnaturelle⁴⁰³.

Si l'on s'attarde maintenant sur la liste des arguments avancés en défense de l'autorité de l'Écriture, le constat d'une paternité socinienne peut être à la fois confirmé dans son évidence, et nuancé dans sa portée. Dans les *Disputes publiques*, l'héritage du « libelle » de Socin est évident par la dimension nettement philologique de l'examen sur l'intégrité du corpus biblique⁴⁰⁴, et par l'importance que revêt en son sein la distinction des deux genres de l'histoire et de la doctrine⁴⁰⁵. Ainsi, Episcopius s'attache à attester la « vérisimilitude » des faits relatés, notamment dans le Nouveau Testament, et à enquêter en détail sur la question de l'auctorialité des textes canoniques⁴⁰⁶. Cet examen se répète à chaque fois pour le genre historique – c'est le problème de l'exactitude des événements reportés⁴⁰⁷ – et pour le genre doctrinal – où l'excellence et la cohérence de l'enseignement scripturaire doivent être mises en regard de l'hypothèse de son auctorialité divine⁴⁰⁸. Dans le détail, toutefois, les *Disputes publiques* ne reprennent aucune des raisons de douter examinées par Socin, et portent en outre une attention plus spécifique à la question de la divinité de la Bible, au-delà du seul examen de la fiabilité de ses auteurs « secondaires ».

Cette question de la divinité est d'abord subdivisée du point de vue interne – c'est le sens de l'Écriture, entendu comme la somme de sa doctrine sacrée⁴⁰⁹ –, et du point de vue externe – c'est la dimension textuelle des lettres sacrées, pour ce qui touche à leurs composantes littérales et matérielles⁴¹⁰. Du point de vue de l'histoire, la divinité interne des Écritures se prouve par son antiquité, par la concordance de ses textes, par la réalisation néo-testamentaire des miracles et promesses annoncées dans l'Ancien Testament etc.⁴¹¹ La divinité historique externe s'atteste à la continuité de la réception textuelle, et au consensus de la tradition, qui confirme depuis les premiers siècles l'autorité des livres reçus pour canoniques⁴¹². Quant à la divinité de la doctrine, elle est établie par l'examen de la cohérence des attributs qu'elle prête à Dieu, notamment au regard de la personnalité et de la formation des auteurs secondaires des écritures sacrées⁴¹³. En plus de marquer l'excellence de la doctrine scripturaire par la nature, les œuvres, ou la volonté

⁴⁰³ *Ibid.* Cf. S. Episcopius, *Disputationum theologicarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 412.

⁴⁰⁴ Voir notamment les §V-XXV : S. Episcopius, *Disputationes theologicae publice*, *op. cit.*, p. 387-389.

⁴⁰⁵ Voir en particulier §V, *ibid.*, p. 387.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 387-389.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 388.

⁴⁰⁹ Voir §VI et VII, *ibid.*, p. 387-388.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 388.

⁴¹¹ Voir le §VI : « *Historiam si spectemus, illam signis et indiciis tum internis, tum externis excellentissimis, divinam esse cognoscimus...* », *ibid.*, p. 387.

⁴¹² Voir le §VII, *ibid.*, p. 387-388.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 388.

qu'elle attribue au Tout-Puissant, Episcopius insiste ainsi sur la dissymétrie qui apparaît entre la perfection matérielle ou formelle de cette doctrine, et la condition, modeste et souvent peu instruite, des prophètes ou des évangélistes⁴¹⁴.

Dans la première série de thèses privées, comme dans les *Disputes publiques*, le lieu de la *perspicuitas Scripturae* est apparemment plus « orthodoxe », et n'inclut en tout cas aucune critique explicite de la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit⁴¹⁵. Sur des points décisifs, l'omission de plusieurs thèmes topiques de l'orthodoxie réformée témoigne toutefois de la précocité des sensibilités rationalistes d'Episcopius, notamment devant la question des conditions d'intelligibilité de l'Écriture⁴¹⁶. Après Arminius, mais suivant une forme de démonstration qui pourrait aussi évoquer une inspiration socinienne, Episcopius insiste d'abord sur la dimension intellectuelle de cette clarté : ainsi, le problème de l'évidence ou de l'obscurité des textes est d'emblée formulé à partir des conditions subjectives de leur intelligibilité, plus que dans un rappel au principe de la perfection objective de la Parole de Dieu⁴¹⁷. Ayant défini la cause de la dispute à partir de la question des destinations laïques des Saintes Lettres – la possibilité, pour tous, de lire ou d'écouter les Écritures⁴¹⁸ –, Episcopius revient notamment sur les causes de l'obscurité subjective, en insistant sur les causes *délibérées*, qui engagent d'une manière ou d'une autre la volonté humaine : négligence, préjugé, affect, et malice⁴¹⁹.

Une première opposition, encore silencieuse, à la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit pourrait se reconnaître à ce présupposé volontariste, qui tend à nier, ou du moins à omettre, l'idée d'une corruption structurelle de l'entendement humain, et donc des conditions cognitives de l'intelligibilité scripturaire. En insistant en particulier sur l'incidence négative du *praejudicium*, Episcopius substitue clairement une gnoséologie naturaliste aux traditionnelles explications des erreurs tirées de l'existence du péché ou de l'évidence d'une inspiration diabolique. Mais l'opposition au spiritualisme se reconnaît surtout à cette mention appuyée des

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 390-392 et les *Disputationum theologiarum* (1612-1615), *op. cit.*, p. 412.

⁴¹⁶ Voir notamment la séquence des §I-IX, in S. Episcopius, *Disputationes theologicae publice*, *op. cit.*, p. 391 ; et le paragraphe conclusif (XIX), p. 392.

⁴¹⁷ Il n'est pas inutile de citer ici intégralement les §I et II, *ibid.*, p. 392 : « *Perspicuitas* est evidens, clara et aperta sensuum omnium, qui universis et singulis ad aeternam salutem consequendam scitu, creditu, speratu, factu necessarij sunt, per scripturam propositio : quae sine labore examinis, sine auxilio operosae indaginis, immediata sua luce et evidentia, a quolibet, modo usu rationis et judicij polleat, intelligi et percipi potest. II. *Perspicuitatem* itaque cum dicimus, non eam proprie aut tantum intelligimus, quae ipsis sensibus in se et per se competere dicitur, quatenus in se ipsis lucidi satis sunt et perspicui, id est veritate sua sibi insita sufficienter apti et idonei ad intellectum movendum, quando capax tantum, et singulari ratione ad eliciendam intellectionem praeparatus est et dispositus : Sed eam etiam quae talis est respectu nostri, et eorum omnium qui ad sensus hos legendos vel audiendos animum et operam adhibent, quibusque illi legendi, audiendi, credendi, sperandi, faciendi a Deo traditi sunt et scripti. »

⁴¹⁸ *Ibid.* Cf. aussi le §III, *ibid.*, p. 391 : « *Legentes* igitur et *audientes*, quibus perspicua Scriptura est, non eos tantum statuimus, qui peculiari quadam et immediata luce interius collustrati sunt, aut qui sibi ipsis hujusmodi luce et judicio donati ac praediti soli videntur... »

⁴¹⁹ *Ibid.*, §V-VIII.

dispositions affectives de l'interprétation, qui contribue à renverser la condition positive invoquée par la tradition calvinienne (la persuasion intérieure) en une condition négative, un *impedimentum*⁴²⁰, qui barrerait l'accès au « vrai sens » du Verbe divin. Ainsi, non seulement Episcopius ne mentionne-t-il pas la traditionnelle condition de régénération au chapitre des prérequis de l'intelligence de la doctrine scripturaire, mais il cite en outre la fausse croyance en la régénération au rang des « obstacles » – cause affective – de tous les « enthousiasmes » qui détournent l'interprète des voies d'une juste compréhension du sens des Écritures⁴²¹. Dès 1612, chez Episcopius, l'illumination est donc passée du rang d'instrument à celui d'obstacle.

4.3. Le tournant des *Disputationes privatae* de 1616-1618

C'est toutefois dans les *Disputes privées* de 1616-1618 que cet accent anti-spiritualiste trouve une première élaboration décisive. Traitée à l'automne 1616, la doctrine de l'Écriture, toujours articulée autour des trois questions de l'autorité, de la perfection, et de la clarté de la Parole de Dieu⁴²², est dans le détail très largement révisée, en particulier avec la troisième dispute sur la *perspicuitas*, qui ajoute à la critique inaugurale du témoignage calvinien une accusation cette fois explicite des invocations réformées de la lumière intérieure de l'exégèse⁴²³. Pour l'histoire des sources et des transmissions conceptuelles du rationalisme arminien, il est remarquable que l'anti-spiritualisme d'Episcopius se voit ici nettement redoublé, le témoignage faisant l'objet d'une première réfutation, inchangée depuis 1612, dans la dispute sur l'autorité de l'Écriture⁴²⁴, et la lumière surnaturelle d'une seconde, cette fois-ci dans le *locus de perspicuitate*⁴²⁵. Cette distinction explicite du problème du témoignage et du problème de l'illumination a peut-être négativement

⁴²⁰ Dans le paragraphe IV, Episcopius avait déjà défini un *duplex impedimentum*, le premier relevant des défaillances accidentelles ou structurelles de notre nature, le second de la volonté humaine : « IV. *Duplex enim impedimentum*, quo Scriptura obscura nobis reddi solet, dari posse agnoscimus. *Unum*, quod naturali potentiae objicitur, cum videlicet mens nostra, vel ex temperamento corporis quod informat, vel ex morbo, vel ex alio aliquo intrinseco aut extrinseco vitio [...] *Alterum* quod voluntati objicitur, vel saltem quod aut omnino, aut aliqua tantum ratione a voluntate dependet, quo non impeditur proprie ipsa intelligendi vis aut potentia, sed vel intelligendi voluntas, vel saltem ipsa intellectio », *ibid.*

⁴²¹ Voir notamment les §VII et VIII, sur l'*affectus* et la *malitia aut perversitas* : *ibid.*

⁴²² S. Episcopius, *Disputationum theologicarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 444-445.

⁴²³ Voir notamment le §III de la *disputati de perspicuitate scripturae*, *ibid.*, p. 445.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 444, §VII : « *Testimonium Spiritus Sancti* internum, ad hoc ut Scripturam diviniam esse, et auctoritatem diviniam habere intelligatur necessarium non est... »

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 445, §III : « Ad hanc enim intelligentiam consequendam, aliud necessarium non est, quam vis apprehendendi, et percipiendi sensum illorum verborum, quae clare et significanter proponuntur : quae vis naturalis est, et omnibus ratione praeditis communis in omni statu. Unde nec quae sita multo tempore eruditio, nec operosa et elaborata consequentia, nec aliud ullum supernaturale lumen potentiae superinfusum, eamque elevans ad hanc intelligentiam eliciendam, necessario requiritur. Affectus etiam intercurrentes, qui vim intelligendi obnubilare et opprimere quandoque videntur, non ipsam intelligendi potentiam, sed voluntatem vel intelligendi actum impedire dicendi sunt. »

contribué à accélérer la conceptualisation ultérieure des conditions de la conversion, autour de la question des modes d'opération de la grâce sur les différentes facultés humaines. Dans la théologie réformée elle-même, le *testimonium* comme condition de la reconnaissance de la divinité des Écritures tendra ainsi à s'ordonner au règne des facultés affectives (le « cœur ») là où l'illumination comme condition de l'intelligence du sens renverra plutôt aux dispositions intellectives (l'entendement). Au-delà de l'héritage négatif d'Episcopus, l'origine de cette distinction pourrait toutefois renvoyer aussi à l'enseignement saumurois de John Cameron, qui entretenait du reste une correspondance polémique avec le chef de file des remonstrants sur ces sujets⁴²⁶.

Par son vocabulaire, et par sa manière de formuler le problème de la clarté, il est difficile de supposer que cette troisième dispute n'ait pas été inspirée d'une connaissance, au moins indirecte, de l'*Unterrichtung*⁴²⁷. Faisant plusieurs pas en avant en direction de l'intellectualisme esquissée dans la dispute de 1612, Episcopus résume ainsi le statut de la cause sur la *perspicuitas* à partir du seul problème de la cognoscibilité naturelle des lettres sacrées : est-il possible d'en comprendre le sens « sans aucune révélation, par la seule intelligence de nos forces naturelles »⁴²⁸ ? À plusieurs reprises, et en particulier au point III, cette « *vis naturalis* » est opposée à l'invocation de la « lumière surnaturelle », dont la superfluité herméneutique est pleinement affirmée contre la doctrine orthodoxe de la « clarté intérieure »⁴²⁹. Si Episcopus reconnaît toujours les « mystères » et les « difficultés » de l'Écriture⁴³⁰, s'il rappelle en outre les causes elles-mêmes naturelles de l'obscurité « subjective » reportée dès 1612⁴³¹, il note en même temps la suffisance de la « droite raison »⁴³² – l'expression est inédite sous sa plume – et dégage la voie pour une interprétation purement naturelle du sens littéral comme seul vrai sens des Écritures⁴³³. Sur ce point, on notera encore que l'association du rationalisme et du biblicisme, déjà suggérée dans les premières *Disputes* des années 1612-1615, s'intensifie encore ici autour de ce motif littéraliste, qui renvoie dos-à-dos le spiritualisme enthousiaste de la révélation spéciale et l'« autoritarisme » réformé des additions confessionnelles. Ainsi, l'affirmation de l'intelligibilité rationnelle du sens littéral n'invalide pas seulement la nécessité de l'illumination

⁴²⁶ Robert Wodrow, *Collections Upon the Lives of the Reformers and Most Eminent Ministers of the Church of Scotland*, vol. 2/2, Glasgow, Maitland, 1834, p. 197-207.

⁴²⁷ Voir sur la question K. Daugirdas, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 456-457.

⁴²⁸ S. Episcopus, *Disputationum theologicarum* (1616-1618), *op. cit.*, p. 445 : « II. *Intelligi* posse cum dicimus, aliud nihil volumus, quam percipi atque apprehendi posse, quae sit verborum, quibus necessariaa enunciantur, tum quae sint, tum quod necessaria sint, mens atque sententia. Quae intelligentia sive *katálēpsis*, distinguenda omnino est ab ipsa sensuum prima inventione, sive excogitatione ; qua sit ut homo proprio Marte atque industria, sensus illos excogitare, et sine ulla revelatione, ex ingenio suo naturalibus viribus depromere atque haurire possit, hoc enim sicuti plane impossibile esse statuimus, ut illud non possibile tantum, sed etiam facile esse credimus. »

⁴²⁹ *Ibid.*, §III.

⁴³⁰ Voir *ibid.*, notamment le §V-VI.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, §VIII, voir *infra* la citation suivante.

⁴³³ *Ibid.*

du Saint-Esprit ou de la clarté interne, elle disqualifie en outre l'autorité des confessions, et l'application réformée du principe de l'analogie de la foi, dont Episcopius réduit la légitimité à la seule collation des passages parallèles. Il en sort une formule elle-même rationalisée de ce qu'est le sens littéral, suivant un énoncé, qui au regard de la proto-histoire du rationalisme exégétique, apparaît à bien des égards précurseur :

Nous appelons « sens littéral » non seulement ce que les mots font voir ostensiblement mais encore ce qui s'accorde tout à fait avec la droite raison, et avec l'intention ou la disposition d'esprit de celui qui a produit ces mots, énoncés au sens littéral ou figuré : et cela nous pouvons et nous devons le discerner facilement à partir de l'objet, de la matière ou du sujet, des antécédents et des conséquents. Tous les autres moyens, que ce soit évidemment celui d'un Symbole humain, ou de la réception de l'Analogie de la foi, ou de l'invocation d'une Confession, sont ineptes et dangereux.⁴³⁴

4.4. La *Confessio* et l'*Apologia*

Dès la fin de l'année 1616, les éléments du rationalisme arminien avaient donc été largement élaborés par Episcopius, en particulier autour d'une série de motifs intellectualistes inspirés des écrits de Socin et d'Ostorodt. Ces motifs – comme l'évidence de leur paternité socinienne – se consolideront par la suite avec la *Confessio remonstrantium* et son *Apologia*, publiés peu de temps après la clôture du synode de Dordrecht, dans la décennie 1620⁴³⁵. Sur le fond, la *Confessio sive Declaratio* (1621-1622) ne manifeste aucune innovation notable, et reprend du reste textuellement de nombreux énoncés des *Disputes privées* de 1616-1618, comme notre citation précédente, répliquée presque sans modification dans les seizième et dix-septième points du premier chapitre⁴³⁶. Ce premier chapitre traite ensemble des trois questions scripturaires de l'autorité, de la perfection et de la clarté de la Parole de Dieu, rappelant la liste des écrits canoniques (1-6)⁴³⁷, les critères et les signes de

⁴³⁴ *Ibid.* : « Sensum autem literalem non appellamus tantum eum, quem verba prae se ferunt ; sed qui rectae rationi, et menti atque intentioni ejus qui verba protulit convenientissimus est, sive ille propre sive figurate enunciatus sit : id quod facile ex scopo, materia subjecta, antecedentibus et consequentibus dignosci potest ac debet. Ex alio enim capite, videlicet vel ex Symbolo aliquo humano, vel ex Analogia aliqua fidei recepta, vel ex Confessione aliqua eam arcessere, periculosum et ineptum est. »

⁴³⁵ Simon Episcopius, *Confessio, sive Declaratio, Sententiae Pastorum, qui in Foederato Belgio Remonstrantes vocantur, Super praecipuis Articulis Religionis Christianae*, in *id.*, *Opera theologica pars altera, op. cit.*, p. 69-94 ; *id.*, *Apologia pro Confessione sive Declaratione Sententiae eorum, Qui in Foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis Articulis Religionis Christianae*, *ibid.*, p. 95-283.

⁴³⁶ S. Episcopius, *Confessio, sive Declaratio, op. cit.*, p. 75-76 : « Caput I. De S. Scriptura, ejusque autoritate, perfectione et perspicuitate ». Ces points exposent ainsi la même critique des confessions de foi, seulement assortie d'une parenthèse qui rappelle les variations de la préface autour des significations possibles de la notion de *Confessio* : « 17. Ex alio autem quocunque capite, videlicet vel symbolo aliquo humanitus fabricato, vel analogia fidei, hic aut illic recepta vel publica aliqua Ecclesiarum confessione (quod antea etiam in praefatione nostra monuimus : quam ab hac declaratione nostra nullo unquam tempore separatam esse volumus) », *ibid.*, p. 76.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 75.

la divinité des Écritures (7-9)⁴³⁸, la suffisance normative des textes sacrés (10-12)⁴³⁹, et leur intelligibilité universelle (13-18)⁴⁴⁰. Au regard des *Disputes* de la fin de l'année 1616, la seule inflexion notable tient dans l'insistance critique, et évidemment circonstancielle, contre les autorités humaines : les « conciles ou synodes » (12, 17)⁴⁴¹ font l'objet d'une accusation intensifiée, à côté cette fois des « ordonnances théologiques » et des « conclusions des académies » (12)⁴⁴².

L'*Apologia confessionis*, publiée en 1628 en réponse à la censure de l'université de Leyde⁴⁴³, est sur ce point plus intéressante, non seulement par son extension, quatre fois supérieure à la *Confessio* elle-même, mais aussi parce qu'elle formule une réponse explicite à l'accusation de socinianisme, que n'avait pas manqué d'adresser l'*academia leydensis*, et notamment Antoine Walaëus⁴⁴⁴, y compris au sujet des articles inauguraux sur l'Écriture Sainte. En vérité, Episcopius s'était déjà expliqué sur la question socinienne dans un traité antérieur, la *Bodecherus ineptiens, seu defensio Confessionis Remonstrantium a Socinianismo*⁴⁴⁵, parue dans le courant de l'année 1624, peu de temps après la publication de la version latine de la *Confessio*. Nicolas Bodecher, qui prit ses distances avec le parti remontrant à la suite du synode de Dordrecht, avait consacré à l'accusation de socinianisme un traité à part, le *Sociniano Remonstrantismus*⁴⁴⁶, qui justifiait aux yeux d'Episcopius une réponse élaborée, dont bon nombre d'éléments seront repris ensuite sans modification dans l'*Apologia* contre les théologiens de Leyde. Après examen du texte de la *Confessio remonstrantium*, mais aussi des *Disputationes* des années 1610, ceux-ci avaient pointé au moins trois grands marqueurs sociniens dans la doctrine arminienne de l'Écriture : la critique de la doctrine du témoignage intérieur comme condition subjective de

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 75-76.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Ibid.*, notamment 17 : voir citation *supra*.

⁴⁴² *Ibid.* : « 12. Ob hanc igitur gravissimam certe simul et justissimam causam, non patimur nos, in controversiis quidem religionis, vel sacris fidei causis, urgeri nudis hominum autoritatibus, puta Patrum, qui vocantur, glossis ac sententiis, Conciliorum aut Synodorum determinationibus, Confessionum articulis, Theologorum placitis, aut Academiarum conclusionibus ; multo vero minus receptis jam olim consuetudinibus, aut splendore ac numero, seu multitudine praescriptione etc. Neque enim hic attendere debemus, quid hic a tunc Ecclesiae Doctor, aut Doctorum coetus, quantum vis doctrinae, aut sanctimoniae opinione clarus, neque quid haec vel illa Synodus, aut particularis Ecclesia... »

⁴⁴³ S. Episcopius, *Apologia pro Confessione*, *op. cit.*,

⁴⁴⁴ Sur les controverses post-synodales, voir notamment K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 98-101 ; K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 43-46.

⁴⁴⁵ S. Episcopius *Bodecherus ineptiens, hoc est, evidens demonstratio, qua ostenditur N. Bodecherum, ut plus quam servili adsentatione efficacem Contra-Remonstrantium gratiam demereatur, inepte admodum et nugatorie Confessionem Remonstrantium Socinismi arcessere nuper esse aggressum*, in *id.*, *Opera theologica pars altera*, p. 48-58. Voir aussi à ce sujet J. Rohls, « Calvinism, Arminianism and Socinianism », art. cité, p. 43-44.

⁴⁴⁶ Nicolaus Bodecher, *Sociniano-Remonstrantismus, Hoc est : Evidens demonstratio Remonstrantium in pluribus Confessionis partibus cum Socinianis sive reipsa, sive verbis, sive etiam Methodo consensus*, Leyde, Marci, 1624. Voir à ce sujet : K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 99.

l'identification des textes du canon⁴⁴⁷ ; la généralisation de l'usage de la règle de la raison comme clé d'interprétation des Écritures⁴⁴⁸ ; et le rejet de la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit comme condition de l'intelligibilité scripturaire⁴⁴⁹.

Dans la *Responsio* à Bodecher, comme dans l'*Apologia*, l'argument d'Episcopus est toujours le même, et tient dans la circonscription précise d'un champ d'hétérodoxie, au-delà duquel une communauté formelle avec la pensée socinienne est non seulement possible, mais encore souhaitable, sans préjudice de conformité avec l'Écriture Sainte⁴⁵⁰. Que Socin ait été hérétique – et Episcopus condamne sans réserve l'hérésie de sa doctrine de la Trinité ou de la satisfaction – n'implique pas qu'il ait été hérétique en tout, et il n'est pas de raison de forcer l'opposition au socinianisme en prenant le contrepied systématique de ses doctrines, dont certaines sont non seulement orthodoxes, mais aussi utiles à l'apologétique protestante⁴⁵¹. Dans le *Bodecherus ineptiens*, Episcopus insiste ainsi sur la nécessité de séparer la qualité des personnes de la vérité de leur propos⁴⁵², faisant en cela écho à une affirmation déjà formulée dans la conclusion de son adresse au synode de Dordrecht : *amicus esse debet Plato, amicus Socrates, amica Synodus, sed magis amica veritas*⁴⁵³. Or, au nombre de ces doctrines utiles figure notamment celle de l'Écriture, pour laquelle Socin témoigne non seulement d'une orthodoxie indiscutable, mais même d'une déférence supérieure à celle des contre-remonstrants, qui établissent l'autorité de l'Écriture sur un principe clairement étranger à la règle de l'exclusivité scripturaire, précisément celui du témoignage intérieur du Saint-Esprit⁴⁵⁴.

Au regard de l'histoire des sources de la controverse, l'imputation de la critique du *testimonium* aux auteurs sociniens pourrait paraître surprenante, non seulement parce qu'elle constitue l'une des originalités les plus marquantes d'Episcopus⁴⁵⁵, mais aussi parce que celui-ci la distingue clairement du problème des conditions de l'interprétation elle-même, qui renvoie plus évidemment à l'héritage de Raków. Chez Episcopus, la discussion critique du témoignage calvinien est en effet circonscrite dans le lieu de l'autorité de l'Écriture, c'est-à-dire dans la question des conditions de la reconnaissance subjective de la divinité de la Bible et l'identification subséquente du canon des écritures reconnues comme sacrées⁴⁵⁶. Or le problème principal de l'identification des textes canoniques est évidemment différencié de celui, herméneutique, des conditions de son exégèse,

⁴⁴⁷ K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 43-45.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 43-44.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 99.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Socin traite très peu du problème, à l'exception peut-être de ses développements terminaux du traité de 1588, qui, toutefois ne nomment pas précisément le *testimonium spiritus* : voir *supra*, §1.

⁴⁵⁶ Pour l'*Apologia pro Confessione*, voir *op. cit.*, p. 124-126.

pour lequel le théologien arminien emploie, à la suite d'Ostorodt, le vocabulaire critique du spiritualisme : *lux supernaturalis, illuminatio spiritus, persuasio spiritus*⁴⁵⁷. En fait, la diffusion rapide des textes sociniens, et la centralisation progressive de la polémique autour de la seule figure de Socin, auront contribué à accélérer, du côté réformé, la constitution d'un rationalisme générique, au sein duquel les thèses distinctes de l'intelligibilité naturelle de l'Écriture, de la rationalité nécessaire de l'exégèse, ou de la cognoscibilité rationnelle du canon seront souvent confondues, toutes ensemble, sous le label commun de *socinianisme*. Par réaction, ce point explique sans doute pourquoi Episcopius attache une importance particulière, dans l'*Apologia*, à la catégorie de la droite raison, qui ne faisait encore qu'une apparition bien furtive dans le texte antérieur de la *Confession*.

Comme dans l'ensemble du premier chapitre sur l'Écriture, le théologien arminien n'entend pas ici réfuter de front la paternité socinienne de ses doctrines, préférant se contenter de répéter les arguments de l'*Ineptiens* sur la nécessité de distinguer la vérité d'une thèse de la personnalité de son auteur⁴⁵⁸. Il reste que l'*Apologia* fournit par là plusieurs affirmations topiques sur l'usage et la portée de la règle de la raison dans l'exégèse, notamment dans la discussion de la seizième section sur la *perspicuitas Scripturae*. Lodewijk Meyer ne se trompera pas sur l'importance historique de ces développements, dont il citera de longs extraits dans sa *Philosophia S. Scripturae interpres* de 1666⁴⁵⁹ :

La droite raison ne signifie pas ici la force par laquelle l'homme peut, en raisonnant, inventer par lui-même ou découvrir ce qui est droit et conforme à la volonté divine, mais seulement la force par laquelle il peut saisir le sens révélé par Dieu clairement et de façon transparente, ou peut le dégager correctement, c'est-à-dire conformément à l'intention de celui qui proféra ces mots, à partir du contexte verbal, de ce qui précède et de ce qui suit etc.⁴⁶⁰

Dans la censure des théologiens de Leyde, seul ce thème spécifique de la clarté de l'Écriture, et notamment les sections 14-17 de la *Confessio*, est imputé à l'héritage d'Ostorodt⁴⁶¹, notamment autour de la question de la suffisance herméneutique de la lumière naturelle. Walaeus reprenait alors les conclusions de Polyander qui, dès 1616, avait dénoncé la paternité de l'*Unterrichtung* derrière les énoncés de la deuxième série des *Disputes privées* sur la clarté de l'Écriture⁴⁶². Dans la théologie

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ L'accusation de « socinianisme » est proférée contre la critique arminienne du *testimonium* : *ibid.*, p. 124 ; autant que contre le « naturalisme herméneutique » du *locus de perspicuitate scripturae* : *ibid.*, p. 125-126.

⁴⁵⁹ Sur l'influence arminienne chez Meyer, voir *infra*, chap. 10, §3.

⁴⁶⁰ S. Episcopius, *Apologia pro Confessione*, voir *op. cit.*, p. 127 : « Nam recta ratio hic non significat vim, qua homo ratiocinando ex se ipso excogitare aut invenire potest id, quod rectum et divinae voluntati conveniens est, sed tantum vim, qua sensum clare et perspicue a Deo revelatum apprehendere, aut ex verborum circumstantiis, ex antecedentibus et consequentibus etc., recte seu convenienter intentioni ejus, qui verba protulit, elicere potest. »

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 126-128.

⁴⁶² K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 43-44.

contre-remonstrante, la réplique au naturalisme d'Episcopius s'intensifiera alors dans le tournant des années 1610-1620, en remobilisant une démonstration empruntée pour l'essentiel à la première polémique anti-socinienne, y compris, sans doute, dans ses géographies luthériennes. Loin de la controverse du début du siècle sur l'usage de la philosophie en théologie, les théologiens réformés et luthériens convergeaient ici sur la nécessité de combattre le rationalisme socino-arminien, et Walaeus pouvait ainsi reproduire, dans sa *Censure*, des arguments largement identiques à ceux que les théologiens de Wittenberg et Iéna avaient forgés quelques années plus tôt contre les « polonais »⁴⁶³. En particulier, Walaeus rappelait la nécessité de distinguer les attributs de la clarté et de la simplicité, en montrant que si l'évidence de la Parole de Dieu pouvait fonder un légitime droit de lecture, elle n'impliquait pas, en revanche, que les laïcs puissent s'arroger un droit d'interpréter la Bible sans une formation théologique préalable, et en particulier sans la bonne maîtrise des outils linguistiques de son interprétation⁴⁶⁴. Comme chez Hunnius, la nécessité de l'illumination intérieure était en outre établie par la distinction du sens grammatical et du sens spirituel, adossée depuis Whitaker à la séparation de la foi historique et de la foi salvifique⁴⁶⁵.

La réponse à Walaeus dans l'*Apologia* est marquante, non seulement par là qu'elle réaffirme avec force le principe d'univocité du sens de l'Écriture – rapprochant le pluralisme sémantique de la *Censure* de la pratique catholique de l'exégèse quadruple⁴⁶⁶ –, mais en cela surtout qu'elle offre une critique radicale de la dissociation de la foi historique et de la foi salvifique, en séparant clairement la question de l'intelligibilité des lettres sacrées du problème des conditions de la foi, comme adhésion subséquente à une doctrine préalablement comprise par les seuls moyens de la lumière naturelle⁴⁶⁷. Pour Episcopius, la distinction réformée de la foi historique et de la foi salvifique relève en effet d'une confusion totale entre l'ordre de l'intellect et l'ordre de la volonté, qui tend à rabattre sur une propriété cognitive ou intellectuelle (la compréhension du sens de l'Écriture), une condition qui ressortit en vérité à une disposition strictement affective ou volitive (la foi elle-même)⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Il reste notable, cependant, que la discussion spécifique du rapport entre philosophie et théologie ait été abordée par Keckermann dans une veine polémique dirigée cette fois contre le théologien luthérien Daniel Hoffmann, qui professait une conception radicale de la rupture entre vérités de la philosophie et vérités de la théologie. Sur ce point, et sur la controverse au sujet de la double vérité : R. A. Muller, « *Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnat* », *loc. cit.*, p. 125-126.

⁴⁶⁴ Voir ici le compte-rendu de la question dans l'*Apologia* (*op. cit.*), en particulier p. 125-127.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 126 : « Non examino hic quomodo consentanea Withakerus certam solidamque scientiam (de salutari enim lubens admitto) haberi posse neget sine interno lumine : Nam cognoscere articulos fidei, et eos veros judicare, an non est certo solideque cognoscere ?... »

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.* Voir à ce sujet les remarques de K. D. Stanglin, dans « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 44-45.

⁴⁶⁸ Voir en particulier S. Episcopius, *Apologia pro Confessione*, voir *op. cit.*, p. 126 : « Distinxisse itaque Remonstrantes inter potentiam intelligendi Scripturae sensus, et sensibus istis credendi obediendique potentiam, observasse debuerat : Quod si nihilominus Remonstrantes in eo Pelagianos esse velit, quando Scripturae necessarios ad salutem sensus a quolibet homine, sano

L'exemple canonique du Diable, qui comprend assurément le fond de la doctrine céleste et les commandements divins mais qui s'obstine *délibérément* à ne pas y souscrire, permet alors à l'*Apologia* d'illustrer l'absurdité de l'argument de Walaeus⁴⁶⁹, en anticipant partiellement sur des points développés plus tard dans la doctrine de la foi⁴⁷⁰. En rabattant, en effet, du côté de la seule volonté humaine les conditions de la foi salvifique, et en refusant à celle-ci toute dimension gnoséologique et intellectuelle, Episcopius ruine non seulement le sens topique de l'articulation du sens grammatical et du sens spirituel dans la théologie réformée, mais il tend aussi à renvoyer la foi elle-même du côté de la volonté, et à l'identifier par là à l'acceptation délibérée et libre d'une vérité salvifique préalablement comprise dans les seules enceintes de la lumière naturelle⁴⁷¹.

4.5. Les *Institutiones theologicae*

Chez Episcopius, les acquis de l'*Apologia* seront par la suite repris et compilés sous une forme systématique dans la grande édition des *Institutiones theologicae* (publication posthume 1650)⁴⁷², qui distingue nettement les différentes sections de la *Confessio*, en offrant 21 chapitres à part au thème de l'Écriture, autour des trois grandes entrées de l'autorité, de la perfection et de la clarté de la Parole de Dieu⁴⁷³. La section qui traite des thèmes traditionnellement attachés à la doctrine de l'Écriture est présentée dans le quatrième livre, qui se présente explicitement sous le titre *De libris novi testamenti*, mais qui rassemble en fait l'ensemble de la discussion traditionnelle sur les propriétés de la Bible⁴⁷⁴. Ici encore, le choix du thème dit beaucoup plus qu'un simple ordonnancement des matières, et en exposant la doctrine de l'autorité, de la suffisance et de la clarté de l'Écriture dans le seul développement consacré aux *libri novi testamenti*, Episcopius exclut délibérément l'Ancien Testament des attributs qui expriment ordinairement la perfection de la Parole de Dieu. Ce qui, dans la tradition réformée, vaut pour l'Écriture en général vaut donc seulement dans les *Institutiones* pour le Nouveau Testament en particulier : et en ce sens l'Évangile non seulement exemplifie, mais concentre les attributions de la Parole de Dieu écrite.

tantum iudicio praedito, intelligi posse asserunt, tum vero explicet Censor, quomodo Scripturam perspicuam esse statuat contra Pontificios... »

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 127 : « An diabolus ipse sensus Scripturae sic adsequi non potest, et non adsequitur ?... »

⁴⁷⁰ Voir notamment pour la *Confessio sive Declaratio* (*op. cit.*), « Caput XI. De fide in Iesum Christum », p. 83-84.

⁴⁷¹ Voir encore, à ce titre, les développements décisifs de l'*Apologia pro confessione* (*op. cit.*), p. 126-127.

⁴⁷² Simon Episcopius, *Institutiones Theologicae in quatuor libros distincta*, in *id.*, *Opera Theologica. Quorum Catalogum versa pagina exhibet*, Amsterdam, Blaeu, 1651, p. 1-436.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 228-274.

⁴⁷⁴ *Ibid.* : « Liber Quartus. De Revelatione per Dominum nostrum Iesum Christum facta. Sectio Prima. De libris Novi Testamenti. »

On ne pourra manquer de rapprocher ce primat assumé du Nouveau Testament d'une intensification claire de l'héritage socinien, qui s'atteste en outre dans les chapitres consacrés à l'examen de l'intégrité du texte, où les arguments du traité de 1588 sont reproduits plus explicitement encore que dans la *Confessio* de 1621⁴⁷⁵. Cette prévalence normative du Nouveau Testament permet à l'*Institutio* de distinguer plus nettement que les *Disputationes* plusieurs statuts de la révélation différenciés selon le genre des livres canoniques, et d'indexer du même coup cette hiérarchie à une doctrine des variations du degré de l'inspiration divine des lettres sacrées⁴⁷⁶. Mais cette exclusion (partielle) du corpus vétéro-testamentaire libère surtout l'espace d'une discussion critique et philologique sur l'auctorialité du Pentateuque et sur la datation de ses couches de rédaction successives, jusqu'à la période post-exilique. Dans la cinquième section du troisième livre (*de Libris Veteris Testamenti*⁴⁷⁷), Episcopius remarque ainsi que les cinq premiers livres de l'Ancien Testament témoignent d'une série d'ajouts nécessairement postérieurs à Moïse, non seulement dans le récit de la mort du patriarche, à la fin du Deutéronome, mais aussi dans l'exposé des faits de la Genèse, où l'auteur mentionne souvent la survivance des lieux et des noms « jusqu'à nos jours »⁴⁷⁸. Avant Hobbes et Spinoza, l'*Institutio* attribue alors à Esdras la rédaction et la compilation définitive des textes vétéro-testamentaires, en avançant l'hypothèse d'une écriture établie sur la base de chroniques conservées depuis la période monarchique⁴⁷⁹.

Au-delà de l'Ancien Testament, cette approche philologique et critique se retrouve aussi dans la discussion du *locus de inspiratione*, où Episcopius adopte une conception de l'auctorialité divine nettement plus souple que celle de ses contemporains réformés comme François Gomar, ou même André Rivet⁴⁸⁰. La relativisation de la doctrine de l'inspiration verbale joue alors selon deux axes bien distincts : d'abord pour différencier le statut des textes au sein même du canon, et reléguer ainsi la compilation vétéro-testamentaire à un degré de divinité, si l'on peut dire, plus faible que celui de l'Évangile ; mais aussi pour nuancer plus globalement l'hypothèse d'une *dictée verbale* du contenu et de la lettre de la Révélation. Le

⁴⁷⁵ Voir en particulier les chapitres I-IV : *Libris qui Novi Testamenti nomen praeferunt Religionem Christianam contineri ; Scriptores librorum Novi Testamenti tales fuisse, ut nemo suspicari jure possit, quin vera scribere et voluerint et potuerint ; Ex historiae librorum Novi Testamenti veritate, sequitur Religionem Christianam non tantum veram esse, sed etiam perfectissimam, et solam Deo gratiam ; De fundamento auctoritatis librorum Sacrorum Novi Testamenti, ibid.*, p. 228-233. Voir, au sujet de cette intégration progressive des arguments de Socin, K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 100-101, puis 105-108. Cf. aussi K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 144-145.

⁴⁷⁶ Sur la question de l'inspiration, voir notamment le chapitre IV : « De fundamento auctoritatis librorum Sacrorum Novi Testamenti », in S. Episcopius, *Opera Theologica, op. cit.*, p. 231-233.

⁴⁷⁷ « Libri Tertii, Sectio V. De Libris Veteris Testamenti », *ibid.*, p. 217-227.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 217-218.

⁴⁷⁹ *Ibid.* : Episcopius parle de *diarii* ou d'*annales*. Voir aussi, à ce sujet : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, op. cit.*, p. 336.

⁴⁸⁰ S. Episcopius, « De fundamento auctoritatis librorum Sacrorum Novi Testamenti », *Opera Theologica, op. cit.*, p. 231-233. Sur Gomar et la question de l'inspiration, voir *infra*, chap. 9, §4.

premier point est une conséquence directe du débat sur la datation : les thèses de l'auctorialité diffuse du Pentateuque, et de la rédaction tardive de la version définitive à partir des *annales*, supposent évidemment que l'auteur apparaisse davantage comme un historien, usant des moyens ordinaires de sa mémoire et de la comparaison des sources, que comme un écrivain inspiré⁴⁸¹. Mais le second point, discuté dans la section *de libris novi testamenti*, anticipe aussi les termes de la controverse ultérieure sur l'inspiration : plus qu'à une dictée des mots, l'inspiration de l'auteur secondaire s'identifie plutôt ici à une simple « assistance » de Dieu, et à une « direction assidue » de ses facultés naturelles⁴⁸². Contrairement aux associations que suggérera par la suite la controverse anti-arminienne, il convient toutefois de noter qu'Episcopus demeure nettement en retrait d'Hugo Grotius dans sa critique de la théopneustie : en parlant d'« assistance » ou de « direction » des auteurs secondaires, les *Institutiones* visent moins à discuter pour elle-même la thèse de la dictée verbale qu'à souligner au contraire l'évidence d'une intervention de Dieu dans le processus de rédaction⁴⁸³.

Sur la question des propriétés de l'Écriture, *l'Institutio* récapitule l'essentiel des acquis des *Disputes*, publiques et privées, des années 1610. L'ambition systématique du traité conduit cependant Episcopus à intégrer des développements plus élaborés contre les doctrines catholiques, et notamment contre Bellarmin, qui fait l'objet d'une réfutation serrée, sur l'examen de la notion de tradition apostolique⁴⁸⁴, mais aussi dans les trois chapitres consacrés à la question de la clarté de la Bible⁴⁸⁵. Au regard de la structure argumentative de *l'Apologia* ou des *Disputes privées* de 1616, l'économie du *locus de perspicuitate* paraît ainsi plus traditionnelle et moins nettement anti-calviniste : la discussion s'articule d'emblée autour de la distinction matricielle de la « clarté en soi » et de la « clarté pour nous », formulée à l'entame du seizième chapitre, et démontre le point disputé à partir d'une déduction *a priori* sur l'origine divine des lettres sacrées⁴⁸⁶. Ainsi, et suivant la topique établie par l'orthodoxie protestante, Episcopus établit d'abord la

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 217-218.

⁴⁸² *Ibid.* : « Sensus enim graviore, qui utilissimi sunt ad religionem, et gravissimos, qui de religionis essentia sunt, non permisit Deus labili scriptorum memoriae, nec a naturali eorum sensata notitia dependere voluit, sed a sua propria seu inspiratione seu assistentia et assidua directione. »

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ Voir en particulier S. Episcopus, « XIV. Examen locorum Scripturae in quibus traditiones non scriptae commendantur et retineri jubentur, et praeter scriptum verbum alia quaedam ore tenus adhuc docenda esse innuitur », « XV. Tria circa Traditiones non scriptas observanda. Et quinque Bellarmini de iisdem regularum rejectio », in *Institutiones Theologicae, op. cit.*, p. 259-264.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 264-271 : « XVI. Status controversiae de Perspicuitate S. Scripturae. Et primum pro illa argumentum, quod Scriptura ipsa de sua Perspicuitate testetur » ; « XVII. Secundum et tertium argumentum pro S. Scripturae perspicuitate, inde petatum, quod Deus ab omnibus eam legi vult, et ei fidem adhiberi » ; « XVIII. Quartum ejusdem rei argumentum, inde petatum, quod nulla obscuritatis Scripturae ratio reddi possit. » Voir, en outre les chapitres XIX sur la question des lectures laïques de la Bible (*ibid.*, p. 271-273) ; et XX sur l'interprétation (*ibid.*, p. 273-274). Pour la réfutation de Bellarmin, voir en particulier *ibid.*, p. 266-268.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 265 : « I. An Scriptura Sacra absolute et in se considerata non sit clara perspicua, ac dilucida ? [...] II. An Scriptura Sacra quoad nos, tota quanta est, adeo sit clara ac perspicua, ut ab omnibus nobis in omnibus sensibus suis facile intelligi possit ? »

clarté des textes du canon à partir de la vocation même de l'Écriture : l'Écriture est claire parce qu'elle est la volonté de Dieu de transmettre aux hommes la connaissance de sa doctrine salutaire⁴⁸⁷.

L'expression du rationalisme socinien et la polémique contre le spiritualisme réformé ne sont pas pour autant absentes de cette première section du quatrième livre des *Institutiones* : elles occupent en particulier le dix-huitième chapitre, où Episcopius reprend même textuellement la démonstration disjonctive de l'*Unterrichtung* sur la nécessité de la clarté de l'Écriture⁴⁸⁸. Ici encore, l'insistance est portée sur la critique de la doctrine de l'illumination du Saint-Esprit, et sur les implications particularistes de cette grâce spéciale dans laquelle les théologiens réformés veulent voir une condition nécessaire de l'intelligence des lettres sacrées. Par opposition à cette « révélation spéciale », la « droite raison » est alors placée à côté d'une « grâce universelle », dont l'hypothèse sert moins ici à nuancer le naturalisme arminien qu'à souligner le caractère en tout état de cause *universel* de l'intelligibilité scripturaire :

La droite perception de la signification propre et authentique [de l'Écriture] ne requiert aucune autre lumière externe ou interne que la simple grâce naturelle, ou du moins de cette grâce qui est dite universelle et commune à tous – c'est-à-dire, seulement au travers des dictées de la droite raison ou du bénéfice de la grâce universelle⁴⁸⁹.

Le vingtième chapitre sur l'interprétation rappelle en outre la « règle de la raison »⁴⁹⁰, à côté d'un bref développement sur les versions légitimes de la Bible⁴⁹¹. En tout, des années 1610 aux années 1630, le chef de file du parti arminien aura donc constamment intensifié l'influence socinienne de sa doctrine scripturaire, jusqu'à en faire, avec l'*Institutio*, un héritage à la fois global et assumé.

5. *L'Institutio de Courcelles : prolongement et complexification de l'héritage arminien*

Si Episcopius avait donc tracé la voie au rationalisme arminien, ce rationalisme ne s'était encore doté d'aucun grand traité de méthode, et restait au fond dépendant de la théologie de Raków sur la question des conditions concrètes de l'interprétation de l'Écriture. En particulier, le problème des critères et des limites de l'application

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 265-266.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 264 : « ... earum significationem propriam ac genuinam recte percipiendum, nullo alio aut interno aut externo lumine opus sit, quam vel naturali, vel saltem a gratia ista quae universalis et communis omnibus esse dicitur, adjuto, id est, solo rationis rectae dictamine, sive gratiae universalis beneficio. »

⁴⁹⁰ « Caput XX. De S. Scripturae interpretationibus et versionibus, quantaque sit earum necessitas et utilitas », *ibid.*, p. 273-274.

⁴⁹¹ Voir notamment le chapitre conclusif : « Caput XXI. De variis S. Scripturae versionibus, puta Chaldaicis, Graecis, Latinis, Syriaca, Belgica, etc. », *ibid.*, p. 275-279.

de la règle de la raison, problème soulevé dans une intention polémique par les controversistes réformés, demeurait toujours dans un flou relatif, et se tenait en tout état de cause dans une série de solutions largement inchangées depuis les énoncés inauguraux de Socin, Schmalz ou Ostorodt. C'est en fait avec Étienne de Courcelles, le successeur d'Episcopius à la tête du séminaire remonstrant d'Amsterdam, que le rationalisme des décennies 1610-1620 se précisera et se compliquera tout à la fois au contact d'une herméneutique plus nettement inspirée des avancées contemporaines de la critique biblique⁴⁹². Ces avancées seront étudiées plus en détail dans les chapitres ultérieurs, en particulier avec la figure d'Hugo Grotius, qui représente en un sens une première forme de synthèse entre un rationalisme d'inspiration socinienne et le projet d'une philologie critique déjà initié, à la fin du XVII^e siècle, par des exégètes comme Scaliger ou Casaubon⁴⁹³. Il nous reste ici à revenir sur ce qui apparaît peut-être comme le premier exposé achevé de l'herméneutique arminienne : le premier livre de l'*Institutio religionis christianae* d'Étienne de Courcelles⁴⁹⁴.

Né à Genève où il est élevé par Charles Perrot et suit les enseignements de Théodore de Bèze à l'académie, Courcelles exerce par la suite ses fonctions pastorales dans le Royaume de France, et notamment à Fontainebleau où il est proche de Louise de Coligny, dernière épouse de Guillaume Ier d'Orange-Nassau⁴⁹⁵. Précocement arminien – il avait tenté de rejoindre Arminius à Leyde peu de temps avant la mort de celui-ci, en 1609, et refuse de prêter serment à la suite du Synode de Dordrecht –, Courcelles s'exile finalement aux Provinces-Unies en 1634, et occupe la chaire de théologie du séminaire remonstrant d'Amsterdam, après le décès de Simon Episcopius en 1643⁴⁹⁶. C'est là qu'il rédige, sur une dizaine d'années, l'*Institutio religionis christianae*, ensuite publiée par Philip van Limborch dans la grande édition des *Opera theologica* de 1675⁴⁹⁷. Si Courcelles fut, de son vivant, un fervent partisan de Descartes, et un artisan majeur de l'introduction des méthodes cartésiennes dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie aux Provinces Unies, les développements du premier livre de l'*Institutio* sur l'Écriture me paraissent se situer avant tout dans le prolongement des efforts de systématisation du rationalisme exégétique entrepris par Episcopius

⁴⁹² Sur l'herméneutique de Courcelles, voir notamment K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 108-112 ; *id.*, *Die Anfänge des Sozinianismus*, *op. cit.*, p. 463-488 ; K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 46-49, 52-53.

⁴⁹³ Voir sur ce point les indications de K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 46-49. Nous reviendrons sur cette question dans notre conclusion, et surtout *infra*, dans le chapitre 9.

⁴⁹⁴ Étienne de Courcelles, « Liber Primus », in *Opera Theologica, Quorum pars praecipua Institutio Religionis christianae. Cum indicibus necessariis*, Amsterdam, Elsevier, 1675, p. 1-40.

⁴⁹⁵ Sur Courcelles, voir notamment Corina L. Vermeulen, « Strategies and Slander in the Protestant part of the Republic of Letters: Image, Friendship and Patronage in Etienne de Courcelles' Correspondence », in *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatic of Letter Writing in Early Modern Times*, éd. T. Van Houdt *et al.*, Louvain, Leuven University Press, 2002, p. 247-280.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 248-249.

⁴⁹⁷ E. de Courcelles, *Opera Theologica*, *op. cit.*

dans les années 1610-1630⁴⁹⁸. Je me propose donc de lire ici l'avancée de la règle de la raison dans l'exégèse de Courcelles suivant une perspective plutôt interne à l'herméneutique remonstrante, ce qui n'empêchera pas de découvrir ça et là certaines inflexions cartésiennes notables, et en particulier dans le traitement de la question de la clarté de l'Écriture.

5.1. La doctrine de l'Écriture dans l'*Institutio* de Courcelles

Le premier livre de l'*Institutio* se compose de dix-sept chapitres, qui reprennent, à la suite d'un bref préambule sur la « religion en général »⁴⁹⁹ et l'« existence de Dieu »⁵⁰⁰, les principaux articles de la doctrine de l'Écriture. Après une première séquence sur les critères d'identification des livres sacrés – Courcelles traite, dans l'ordre, de la « vérité »⁵⁰¹, de la « divinité »⁵⁰², de l'« autorité »⁵⁰³ de la Bible, puis des écrits canoniques et apocryphes, de leur authenticité et de leurs versions légitimes⁵⁰⁴ –, le premier livre revient plus en détail sur les grandes questions de la controverse : la suffisance scripturaire et le statut des traditions d'Église⁵⁰⁵, la clarté du texte⁵⁰⁶, l'utilité de sa lecture par les laïcs⁵⁰⁷, les règles de son interprétation⁵⁰⁸, la nécessité de l'herméneutique rationnelle⁵⁰⁹, et la norme des controverses⁵¹⁰. Au-delà de cette exhaustivité formelle des points de doctrine abordés, le caractère systématique du traité se remarque en outre à la grande diversité des adversaires visés : les lieux de la divinité de l'Écriture et de l'usage de la raison sont dirigés contre la doctrine réformée de l'illumination du Saint-Esprit⁵¹¹, ceux des livres canoniques et des traditions d'Église contre les controversistes catholiques⁵¹², ceux de la suffisance et de l'interprétation contre les « enthousiastes » et « libertins »⁵¹³. En tout, Courcelles s'attache ainsi à faire du parti remonstrant l'authentique dépositaire de la *sola Scriptura* protestante : qu'ils y ajoutent des traditions pontificales, un témoignage du Saint-Esprit ou l'autorité d'une révélation

⁴⁹⁸ Sur le cartésianisme de Courcelles, voir notamment Paul Dibon, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Naples, Vivarium, 1990, p. 523-526, 537-538.

⁴⁹⁹ E. de Courcelles, « I. De Religione in genere », in *id.*, *Institutio*, *op. cit.*, p. 1-2.

⁵⁰⁰ « II. De Dei Existentia », *ibid.*, p. 2-5.

⁵⁰¹ « III. De S. Scripturae Veritate », *ibid.*, p. 5-7.

⁵⁰² « IV. De S. Scripturae Divinitate », *ibid.*, p. 7-9.

⁵⁰³ « V. De S. Scripturae Auctoritate », *ibid.*, p. 9-11.

⁵⁰⁴ Notamment dans les chapitres VI à IX, *ibid.*, p. 11-18.

⁵⁰⁵ « XI. De S. Scripturae Sufficientia et Verbo interno Libertinorum », *ibid.*, p. 21-24 ; « XII. De Verbo non scripto seu Traditionibus Pontificiorum », *ibid.*, p. 24-26.

⁵⁰⁶ « XIII. De S. Scripturae Perspicuitate, et authentica Ecclesiae Interpretatione », *ibid.*, p. 26-29.

⁵⁰⁷ « XIV. De legitima Sacrae Scripturae Interpretatione, et ad eam legendam obligatione », *ibid.*, p. 31-34.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ « XVII. De usu Rationis in Religione », *ibid.*, p. 37-40.

⁵¹⁰ « XV. De Norma Controversiarum Religionis », *ibid.*, p. 31-34.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 7-9, 37-40.

⁵¹² *Ibid.*, notamment p. 12-15, 24-26.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 21-24, 29-31.

intérieure, catholiques, réformés et enthousiastes convergent au fond dans leur rejet tacite de l'autorité de l'Écriture. En distinguant la « norme » et le « juge » des controverses⁵¹⁴, et en faisant de la raison humaine un principe de régulation interne, comme instrument auxiliaire du règlement des conflits d'interprétation⁵¹⁵, Courcelles répond en outre aux accusations de rationalisme proférées par ses adversaires réformés, et paraît tenir, au moins formellement, son principe de l'exclusivité judiciaire de la Bible.

Dans le détail, les lieux de la divinité, de la suffisance, et de la clarté des Écritures, ne présentent, au regard des écrits d'Episcopius, presque aucune originalité notable. La critique du témoignage calvinien s'énonce ainsi, dans le cœur du cinquième chapitre sur l'autorité de l'Écriture, avec des arguments identiques à ceux des *Institutiones* ou de l'*Apologia*⁵¹⁶. Dès l'entame du premier livre, la question de la vérité, c'est-à-dire ici de l'infaillibilité de la Bible est ainsi posée à partir de celle de son auteur : Dieu comme Être parfait dont la volonté est d'instruire les hommes au sujet des conditions de leur salut⁵¹⁷. Comme chez Episcopius, mais à rebours des présupposés de l'herméneutique socinienne, l'évidence de la divinité de l'Écriture s'impose alors comme la matrice de l'autorité des textes canoniques : cette autorité apparaît comme la résultante nécessaire de nos certitudes sur la perfection de son auteur⁵¹⁸. Or, pour établir cette certitude, les arguments tirés de la raison commune sont par eux-mêmes suffisants : le chapitre 4 l'établit en suivant cette fois de près les développements apologétiques du *De sacrae scripturae auctoritate* de Socin⁵¹⁹. Par là, le rejet de l'argument calvinien du témoignage procède d'abord d'un principe d'économie : la preuve de l'auctorialité divine des Écritures pouvant être établie par la seule lumière naturelle, les arguments surabondants sont au minimum inutiles⁵²⁰. Par son caractère extra-scripturaire, et par ses colorations enthousiastes, le principe du *testimonium* est en outre dangereux : il exclut arbitrairement ceux qui paraissent en être dépourvus d'une certitude pourtant universelle, et conforte insidieusement les « libertins », qui suivent en fait une illumination du diable⁵²¹. Le risque local vaut ainsi, chez Courcelles, comme un principe de précaution généralisé : l'impossibilité de discriminer, par un critère certain, la validité des inspirations suivant leurs origines

⁵¹⁴ Au-delà du chapitre déjà cité de *Norma Controversiarum Religionis* (*ibid.*, p. 31-34), Courcelles insère en effet un chapitre XVI « De Judice Controversiarum religionis », *ibid.*, p. 34-37.

⁵¹⁵ Voir notamment *ibid.*, p. 37-40. Sur la question, voir surtout K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 108-112 ; K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 52-53.

⁵¹⁶ E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, en particulier les §III et IV du chapitre *de auctoritate scripturae*, p. 10-11, où Courcelles reprend la double-opposition au *testimonium ecclesiae* et au *testimonium spiritus* comme (faux)-principes d'attestation de l'autorité des Écritures.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 5-7.

⁵¹⁸ En particulier, *ibid.*, p. 5.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 7-9.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 10-11.

⁵²¹ *Ibid.*

divines ou diaboliques doit commander *a priori* le rejet de toutes les formes de persuasions intérieures⁵²².

Avec le *locus de perspicuitate*, Courcelles reprend aussi les principaux acquis de son prédécesseur à Amsterdam, en particulier par le caractère naturaliste qui s'attache ici à la définition de l'idéal de clarté scripturaire. Reprenant la distinction des *adiaphora* et des points fondamentaux explicitée au dixième chapitre, l'*Institutio* note ainsi que, lorsqu'elle est limitée aux exigences des « choses nécessaires au salut », l'Écriture est non seulement « intelligible », mais qu'elle peut même être « facilement comprise » par les hommes « sains d'esprit »⁵²³. L'insistance sur cette facilité, assortie à une condition d'intégrité intellectuelle minimale, fait évidemment écho à la dimension elle-même minimaliste de la définition préalable des « choses nécessaires au salut ». Dans le chapitre explicitement consacré à la question⁵²⁴, Courcelles avait en effet insisté sur la règle de la charité, offrant au socle des vérités de la religion chrétienne un critère de démarcation essentiellement fondé sur des impératifs éthiques⁵²⁵. En se refusant à dresser explicitement la liste des points finalement retenus, Courcelles n'échappait toutefois pas pleinement à cette circularité des conditions matérielles et des conditions formelles d'identification des dogmes disputés : si, la catégorie des *fundamentalia* apparaît en effet, dans les onzième et treizième chapitres, comme un principe de circonscription des attributs de la clarté et de la suffisance scripturaires⁵²⁶, cette même clarté semble en même temps valoir, dans le dixième, comme un critère d'identification de ces nécessités elles-mêmes⁵²⁷.

5.2. Simplicité de l'Écriture et minimalisme dogmatique

Après avoir professé cette clarté globale de l'Écriture, Courcelles reconduit, ici encore traditionnellement, les conditions suspensives de son champ d'application :

⁵²² *Ibid.* : « Huc accedit quod ille qui motum aliquem religiosum in corde suo se sentire putat, non potest esse certus an is a Spiritu S. proficiscatur necne, nisi prius Scripturam esse divinam crediderit, et ex ea quale sit Spiritus Sancti testimonium didicerit. Nam quamdiu aliquis eam nondum pro divina agnoscit, nulla habet regulam ad quam id quod sentit in se examinet, et utrum proveniat a Diaboli suggestionem, vel a praeconcepta aliqua opinione, dijudicet. Unde videre est frustra datum iri Spiritum S. iis qui non credunt Scripturam esse a Deo, et quamvis daretur, testimonium ejus sufficiens non fore ad ipsos de illius divinitate convincendos. »

⁵²³ *Ibid.*, p. 26-27 : « Alterum quod ad *S. Scripturae Perfectione* pertinet est ejus *Perspicuitas*, in eo consistens, quod non solum omnia ad salutem creditu et factu necessaria, sed etiam multa alia ad istum finem obtinendum utilia, ita clare et dilucide proponit, ut a quolibet sanae mentis homine, modo ipse sibi obicem culpa sua non ponat, facile intelligi possint. »

⁵²⁴ « X. De Capitibus fidei ad salutem necessariis et non necessariis », *ibid.*, p. 18-21.

⁵²⁵ Voir en particulier les §IV-VI, *ibid.*, p. 19-20.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 21 : « His in antecessum praemissis de capitibus ad salutem creditu necessariis et non necessariis, sequitur jam ut ostendamus omnia necessaria in S. Scriptura Novi Testamenti perfecte et sufficienter contineri, maxime si ei quoque Veteris Testamenti libri adjungantur ». Cf. pour le chapitre de *perspicuitate Scripturae*, *ibid.*, p. 27.

⁵²⁷ Sur ces critères, voir en particulier le §IV, *ibid.*, p. 19 : « Quia vero omnia, quae in Scriptura S. expresse traduntur, aut inde per legitimam consequentiam colligi possunt, necessaria non sunt ad salutem sed tantum omnia quae docet non esse talia. »

d'une part, la clarté des « choses nécessaires au salut » n'exclut pas l'existence de difficultés locales, que celles-ci soient liées à la langue ou à l'obscurité plus constitutive du genre prophétique⁵²⁸ ; d'autre part, la clarté des écrits canoniques n'impliquent pas non plus que la Parole de Dieu soit « facile » pour tous et en toutes circonstances : en fin de chapitre, Courcelles rappellera ainsi la nécessité des commentaires savants et de l'institution pastorale⁵²⁹ ; enfin, l'intelligibilité naturelle de la Bible ne supprime pas non plus l'exigence d'une lecture assidue et diligente : ici encore, la clarté de l'Écriture ne dit pas l'immédiateté de son intelligence⁵³⁰. Ayant souligné ces précautions d'usage, Courcelles peut par la suite reprendre le cœur de l'argumentation d'Episcopius contre l'illumination calviniste.

Le rejet des conditions surnaturelles de l'herméneutique se déploie alors sur fond d'une double démonstration, anthropologique et éthique. Comme Episcopius, Courcelles accuse d'abord la confusion des théologiens réformés sur le rapport de l'ordre de l'intellect à l'ordre de la volonté dans la connaissance de la révélation divine⁵³¹. L'intelligence des Écritures, c'est-à-dire la compréhension intellectuelle de sa véritable signification est en effet autre chose que l'adhésion intérieure aux vérités découvertes : une parole, quelle que soit sa nature, peut bien être *comprise* sans être *crue*. Si une illumination exogène peut donc apparaître comme une condition nécessaire de la foi, elle n'en est donc pas pour autant une condition nécessaire de l'interprétation : celle-là appartient à l'ordre de l'affect, et donc aussi, dans une perspective arminienne, à l'ordre de la volonté, là où celle-ci ressortit d'abord à la faculté de connaître⁵³². Par là, l'*Institutio* refuse que la régénération intérieure se donne comme un pré-requis de l'exégèse, et insiste au contraire sur la suffisance herméneutique de la rationalité commune. Comme Episcopius, Courcelles prend en outre le contrepied de la doctrine de l'obscurité interne en soulignant le caractère foncièrement corrigible des *impedimenta* qui font obstacle à une juste compréhension de la Parole de Dieu : ici aussi, ce sont les « préjugés » et les « affections » de l'interprète, et non une défaillance supposément postlapsaire des facultés de connaître, qui constituent la matrice des erreurs d'interprétation, et les principaux motifs des controverses religieuses⁵³³.

Au-delà de ces répétitions, la principale originalité de l'*Institutio* sur la question de l'Écriture tient en fait aux quatre chapitres terminaux du premier livre,

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 27 : « 1. Nolle nos negare, in Scriptura multa esse obscura, quales praesertim sunt Prophetiae, in quorum vero sensu percipiendo, etiam perspicacissima ingenia caligent... »

⁵²⁹ *Ibid.* Cf. aussi le §VI, *ibid.*, p. 28-29.

⁵³⁰ *Ibid.*, et §V, p. 28.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 27 : « Nihilominus non est haec nostra mens, neque facile esse omnibus, fidem S. Scripturae adhibere, ac sensum ejus intelligere, cum ad fidem non solum requiratur ingenii sagacitas, sed etiam animus probus, qui Dei voluntatem facere velit... »

⁵³² Voir sur ce point, K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 46-49.

⁵³³ *Ibid.*, p. 28 : « *Secundo*, plurima ex istis dissidiis, non tam esse imputanda obscuritati Scripturae, quam hominum vitio, qui aut non ea qua debent, cum attentione et diligentia eam legunt, aut Spiritus Sancti auxilium assidue non implorant, aut praejudiciis, vel carnis affectibus, mentem obnubilatam habent... »

sur les règles de l' « interprétation légitime », la « norme des controverses », le « juge des controverses », et l' « usage de la raison dans la religion »⁵³⁴. Au regard des écrits d'Episcopius, ces quatre lieux témoignent d'une série de glissements sensibles, qui suivent pour une part des nécessités de la polémique avec l'orthodoxie réformée, mais pour une part aussi de l'intégration intensifiée des acquis contemporains de l'exégèse critique.

5.3. La « norme » et le « juge » des controverses

Dans l'*Institutio*, Courcelles distingue soigneusement la « norme » et le « juge » des controverses, en suivant en cela une terminologie déjà pour partie établie dans la tradition socinienne, notamment avec la *Responsio* de Thomas Pisecki⁵³⁵. Au regard des écrits antérieurs, cette distinction s'énonce toutefois avec une clarté nouvelle, et apparaît comme une réponse évidente à l'accusation d'avoir substitué l'autorité de la raison à celle de l'Écriture comme norme ultime de la connaissance théologique. En vérité, ce rappel de la normativité exclusive de la Bible s'affirme ici dès l'entame du troisième chapitre (« *Norma Religionis Christianae est S. Scriptura, libris V. et N. Testamenti comprehensa* »⁵³⁶) et est répété par suite dans un chapitre à part, spécifiquement consacré à la question à la fin du premier livre. La « *norma* » ou « *regula* » de la foi s'y définit d'après ses conditions nécessaires, et en particulier son unicité – la souveraineté ne se partage pas⁵³⁷ – et son infailibilité, la « perfection » étant ici désignée par la conjonction de la suffisance et de la clarté⁵³⁸. Ainsi, si la suffisance satisfait aussi bien le principe d'unicité que celui de perfection, la clarté de l'Écriture est en outre associée à un critère implicite d'universalité : la vraie norme doit être reconnue par tous, et les règles de son application doivent être du même coup *facilement* intelligibles⁵³⁹. L'évidence de la perfection normative de la Bible permet alors d'écarter les « fausses normes » des adversaires de controverse : les traditions apostoliques, qui pèchent par leur

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 29-39.

⁵³⁵ Voir *supra*, §3.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁵³⁷ Sur cette condition d'unicité, voir aussi le deuxième point, *ibid.*, p. 32.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 31 : « Ex iis quae hactenus de S. Scripturae Divinitate, Sufficientia, et Perfectione diximus, apparet eam *perfectam* esse *Normam* seu *Regulam*, et quidem *solam*, ad quam omnes religionis controversiae examinari debeant. »

⁵³⁹ Courcelles résume ainsi les conditions sous lesquelles une norme de jugement peut être dite *parfaite* : « Omnes enim quae in perfecta norma requisitae sunt conditiones in ea reperiuntur, et nusquam alibi. 1. Ut norma nunquam fallat eos qui ipsa utuntur. Quam S. Scripturae convenire nemo Christianus repugnabit, qui illam a Deo perfectam esse credit. 2. Ut sufficiat ad ea omnia, de quibus controversia moveri potest decidendum. Quod etiam in Scripturam quadrat, quae non tantum omnia creditu et factu ad salutem necessaria plene continet, sed etiam multa alia ad illam obtinendum conducibilia ; adeo ut quae silentio praeterit parvi sint momenti, et absque periculo aut damno ignorari queant. 3. Ut sit clara et facilis intellectu. Quae est quoque S. Scripturae dos. Nullum enim proferri potest alicujus momenti dogma, quod in ea perpicuis verbis alicubi traditum non sit. 4. Ut ad manum sit quotiescunque illa opus erit. Quod de S. Scriptura recte dici ita manifestum est, ut superfluum sit id probare. », *ibid.*, p. 31-32.

caractère ésotérique et l'absence de témoignages consensuels à leurs sujets⁵⁴⁰, les symboles de la foi, y compris ceux des conciles de Nicée ou d'Éphèse, auxquels Courcelles ne reconnaît aucune normativité propre⁵⁴¹, les décrets des conciles⁵⁴², les écrits des Pères⁵⁴³, et bien sûr les confessions et catéchismes réformés, que l'*Institutio* répudie à la suite des polémiques d'Episcopiùs contre le synode de Dordrecht⁵⁴⁴.

Qu'en est-il alors du juge des controverses ? Et en quel sens Courcelles distingue-t-il la normativité première de l'Écriture et la juridiction seconde de la raison humaine ? En vérité, le rapport de la *norma* et du *judex controversiarum* s'organise dans l'*Institutio* suivant l'analogie constante avec la législation civile, dans la relation qui lie la source du droit (la loi) et l'instance judiciaire chargée d'en garantir l'interprétation en cas de litige⁵⁴⁵. Dans son principe, cette analogie s'articule autour de l'opposition des catégories du général et du particulier : la norme étant par essence une règle générique, là où le juge tranche d'abord un *casus particularis*⁵⁴⁶. Dans le détail, toutefois, c'est bien le fait de la controverse, et donc l'émergence de causes qui, par leurs inspirations illégitimes, peuvent être aussi extra-scripturaires, qui commande la recherche d'un juge pour seconder cette norme par ailleurs absolue et infaillible qu'est la Parole de Dieu écrite. La nécessité de cette juridiction seconde suit donc de la nécessité même des polémiques religieuses, et est de ce fait admise par tous, y compris par les réformés, qui invoquent sur ce point l'autorité des confessions et des catéchismes, comme auxiliaires de l'interprétation des Écritures⁵⁴⁷.

Après avoir montré que, ni ces confessions, ni la juridiction du pape, ne peuvent satisfaire les conditions d'un jugement légitime, Courcelles conclut alors en attribuant à la raison l'autorité judiciaire : « Une concludimus nullum alium inter Christianos esse controversiarum Judicem quam sanam rationem, qua singuli apud se examinant an id de quo disputatur cum sacrarum literarum norma conveniat, aut non. »⁵⁴⁸ La formule reconduit ainsi le caractère secondaire et dérivé de la juridiction de la raison naturelle : loin d'être une source de la théologie, la saine raison vaut ici comme un principe d'arbitrage, dont le recours suppose l'émergence *effective* d'un contentieux interprétatif – Courcelles prend ici l'exemple de la

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 32 : « De Traditionibus jam superius actum est, et ostensum, iis propter incertitudinem tuto credi non posse... »

⁵⁴¹ *Ibid.*, §III : « Symbola Fidei in Conciliis edita, pro ejusmodi Norma non esse recipienda inde patet... ».

⁵⁴² *Ibid.*, §IV : « Quod de Conciliorum Symbolis... ».

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 33, §V : « Scripta etiam Patrum non debere pro fidei Norma recipi inde patet... ».

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 34, §VI : « Sed multo adhuc minore cum specie, quidam, in hac saeculorum faece, Reformationi addicti, Confessiones suas et Catechismos pro regula fidei nobis importune obtrudunt... ».

⁵⁴⁵ Voir notamment, *ibid.*, p. 35 : « Sed quia non sufficit habere normam, nisi etiam Judex sit aliquis qui secundum eam judicet, et quis genuinus illius sit sensus pronunciet... »

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

controverse sur la Cène⁵⁴⁹ –, et dont l'autorité ne se déploie que de manière auxiliaire, comme instance de discrimination entre des choix d'interprétations contradictoires. Dans l'*Institutio*, la raison apparaît donc toujours comme une faculté instrumentale : un outil fonctionnel de l'herméneutique sacrée, au point exact où cette herméneutique est aussi, et par essence, une instance d'arbitrage polémique⁵⁵⁰.

5.4. La raison comme faculté humaine

Si la raison socinienne, au début du XVII^e siècle, était davantage un ordre des principes qu'une faculté du sujet, la « saine raison » de Courcelles s'impose au contraire comme une disposition résolument *humaine* : l'épithète est constamment accolé au nom, et définit la nature d'une réalité qui apparaît ici clairement comme une faculté subjective⁵⁵¹. De ce point de vue, la rationalité de Courcelles est d'abord celle dont les « philosophes » disent qu'elle est l'*essence* de l'homme : « *Rationis autem voce, hoc loco, eximiam illam hominis facultatem intelligo, qua is homo vere est, quae essentiam ipsius constituit, et qua non tantum ab inanimis creaturis, sed etiam ab animantibus brutis omnibus differt ; unde a Philosophis definiri solet, Animal rationale.* »⁵⁵² L'insistance de l'*Institutio*, tout à la fois sur la dimension humaine et sur le caractère essentiel de cette rationalité constitue sans doute l'un des points d'entrée les plus évidents de l'influence cartésienne dans ce premier livre sur l'Écriture⁵⁵³. Dans sa dimension processuelle, la raison humaine se définit en outre comme une faculté de « concevoir » ou d'« intelliger », selon la fonction la plus élevée de la *res cogitans* des *Méditations* ou des *Principia philosophiae*⁵⁵⁴. Toutefois, ici comme dans l'accusation antérieure des « préjugés » qui obscurcissent l'intelligence authentique de la Parole de Dieu, l'inspiration cartésienne ne doit pas être surestimée : d'abord parce que la rationalité herméneutique de Courcelles demeure bien loin, par son caractère instrumental et par son statut subordonné, du rang auquel Descartes élève l'*ego cogito* comme principe ultime de la certitude savante ; aussi parce qu'une part non négligeable des tendances empruntées ici paraît suivre une voie d'abord tracée par Simon Episcopius lui-même⁵⁵⁵.

Le dernier chapitre du premier livre s'attache ainsi à montrer la nécessité de l'usage de cette faculté rationnelle, à la fois pour la religion naturelle, où elle apparaît alors comme une source de la connaissance des premiers attributs de Dieu,

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 37. Voir à ce sujet K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 111.

⁵⁵² E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵³ K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 46-49, 52-53

⁵⁵⁴ « facultatem intelligo... », E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵⁵ Voir à ce sujet K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », art. cité, p. 110-112.

objets d'un consensus universel⁵⁵⁶ ; et pour la religion révélée, cette fois comme instrument arbitral de l'interprétation des Écritures⁵⁵⁷. Dans le détail, la démonstration de la *nécessité de la raison* repose pour l'essentiel sur l'argument finaliste de la volonté de Dieu, qui suppose à son tour que soit réfutée l'hypothèse réformée d'une corruption postlapsaire de l'entendement naturel. Pour Courcelles, si l'usage de la raison est en effet utile et nécessaire dans les matières de la foi, c'est d'abord parce que Dieu n'aurait pas pu faire d'un attribut essentiel une faculté dispensable, et que cette faculté – par son essentialité même – n'a pu être atteinte en son principe par les effets noétiques du péché⁵⁵⁸. Dans l'*Institutio*, l'optimisme anthropologique apparaît ainsi comme la matrice de l'optimisme herméneutique : en posant la raison comme le don le plus durable et le plus essentiel que Dieu ait légué à l'humanité, Courcelles évite la fausse opposition entre *Verbum Dei* et *ratio humana*, et fait de l'usage de la raison une exigence en un sens *intégrée* au principe même de la théologie ; ou du moins non-étrangère à l'ordre interne de la Révélation. La démonstration de l'intégrité postlapsaire de la raison compose alors une séquence importante du dernier chapitre *de usu rationis*, et s'organise autour du refus d'une séparation tranchée entre le champ de la connaissance naturelle et le champ de la connaissance révélée⁵⁵⁹.

En particulier, Courcelles montre qu'une corruption de l'entendement naturel aurait dû, si elle était admise, avoir des effets équivalents dans *tous* les domaines de la connaissance, et resterait donc indifférente à la distinction des matières profanes et des matières sacrées⁵⁶⁰. Si tous les théologiens s'accordent à reconnaître l'autorité de la raison dans les sciences « humaines » et « inférieures », rien ne justifie donc que cette autorité lui soit déniée en théologie : la supériorité ou l'inaccessibilité des « mystères » de la Révélation constituent en effet le principe d'une séparation *matérielle* et *objective* des savoirs – en ce sens où ces objets sont *au-dessus* de la raison, et ne peuvent être connus sans le secours de l'Écriture – mais non pas celui d'une séparation formelle ou subjective – en cela que la raison serait incapable de les appréhender *une fois* ceux-ci effectivement révélés⁵⁶¹. En vérité, ce refus d'une limitation subjective de la raison constitue un réflexe constant de l'argumentation arminienne : quelle que puisse être la finitude de cette raison du point de vue de sa capacité à découvrir des vérités « en extension », elle n'en demeure pas moins l'unique *medium* de la réception subjective des vérités disponibles.

⁵⁵⁶ E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ Voir en particulier, §IV-VI, *ibid.*, p. 38-39.

⁵⁵⁹ K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 52-53.

⁵⁶⁰ E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, p. 38 : « Non inquiri nunc quantas tenebras hominum mentibus peccatum intulerit, id tantum fateri me, dico, rationem corruptam non solum in divinis, sed ne quidem in humanis rebus esse audiendam. Corrupta enim ratio nihil habet nisi umbram verae rationis, cujus est abusus, similisque est cibo putrido, qui comendenti venenum est potius quam alimentum... »

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 39.

Méditant un peu plus haut le sens du *fides ex auditu* de Rm 10, 17, Courcelles reconnaissait ainsi le privilège nécessaire de la Parole de Dieu sur l'intelligence naturelle dans l'ordre des sources de la doctrine sacrée, mais il remarquait en même temps que l'Écriture témoigne elle-même du caractère non-cognitif des échecs ou des défauts de la réception humaine de cette Parole⁵⁶². En effet, c'est par une *résistance de la volonté*, et non par une *défaillance de l'intelligence*, que l'homme pèche ordinairement dans son rapport subjectif à la Révélation : sa faute n'est pas celle de l'erreur, mais celle du refus ; son péché n'est pas de compréhension, mais d'acceptation. Commentant Rom 8, 7, le sixième paragraphe démontre ainsi la signification proprement affective de la *sapientia carnis* évoquée par l'Apôtre, et donc l'impossibilité d'en attribuer les insuffisances à la « saine raison » invoquée par les arminiens⁵⁶³. En replaçant le verset dans son contexte discursif plus large, et en particulier dans ses prolongements jusqu'au verset 13, Courcelles montre à cet égard que Paul identifie la « sagesse de la chair » à une série de vices de nature implicitement morale : forçant un peu la lettre de la péricope, l'*Institutio* énumère dans l'ordre les défauts de l'*avaritia*, de l'*ambitio*, de la *gula* et de la *libido*⁵⁶⁴. En son fond, Courcelles récuse donc l'idée même d'un *effet noétique* du péché originel⁵⁶⁵.

5.5. Droit de lire, droit d'examiner, droit de juger

Cette très nette inflexion subjectiviste du rationalisme exégétique s'accompagne ici d'une extension résolue du *jus interpretandi*, qui inclut désormais le domaine privé, non seulement pour le droit de lire, mais aussi pour le droit d'« examiner » les textes sacrés⁵⁶⁶. Dans le « lieu du juge des controverses », la raison comme juge est ainsi explicitement identifiée à un *judex privatum*, avec une insistance nouvelle sur le caractère individuel, et précisément non autorisé de ce jugement⁵⁶⁷. En parallèle, le dernier paragraphe voit apparaître explicitement la notion d'« examen »⁵⁶⁸, qui sera promise par la suite à une riche postérité⁵⁶⁹, et qui se pose ici dans un jeu de

⁵⁶² Voir le §II, *ibid.*, p. 37.

⁵⁶³ §VI, *ibid.*, p. 38.

⁵⁶⁴ *Ibid.* : « Illi autem sunt in carne, et secundum carnem vivunt, qui quae cernis sunt sapiunt, quique nihil aliud quam de explendis carnis desideriis cogitant, quomodo, satisfaciant, avaritiae suae, ambitioni, gulae, libidini, etc. quod quam longe a vera ratione absit, quae contraria omnia suadet, facile est animadvertere. »

⁵⁶⁵ K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », art. cité, p. 52-53.

⁵⁶⁶ Sur la question du *jus interpretandi*, voir notamment E. de Courcelles, *Institutio, op. cit.*, p. 29-31.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 36 : « In istud autem privatum uniuscuiusque rationis iudicium omnes tandem controversias resolvi debere, inde patet, quod quicumque alius iudex statuatur, sive Scriptura sive Concilium, sive Pontifex Romanus... »

⁵⁶⁸ *Ibid.* : « ...qua singuli apud se examinant an id de quo disputatur cum sacrarum literarum norma conveniat, aut non. Sed ejus iudicium non est iudicium auctoritatis, cui alii teneantur se subijcere ; verum discretionis tantum, quale ferimus de cibis, qui palato nostro sapiant, qui minime ; et neminem alium, praeter eum qui ipsum tulit, obligat. »

⁵⁶⁹ Voir en particulier *infra*, chap. 11 et 12.

contraste avec le *judicium auctoritatis* du Pape ou des conciles. Dans l'économie de l'argumentation du premier livre de l'*Institutio*, cet appel à l'examen privé, ou plus loin au « discernement »⁵⁷⁰, constitue assurément la motivation ultime des énoncés sur la clarté et sur l'intelligibilité bibliques : il permet notamment de refonder une conception radicale de l'évidence scripturaire, où le rappel des difficultés du texte ne justifient plus une captation savante du droit d'interpréter. Ce droit d'examen individuel doit être évidemment rapproché du retour du thème de la simplicité de l'Écriture, mais il est aussi le pendant d'une critique des institutionnalisations illégitimes de l'enseignement de la théologie, qui transparait de part en part dans ce premier livre.

De fait, cette affirmation d'un droit d'examen supporte aussi l'exigence d'une méthode d'examiner : Courcelles la détaille brièvement dans le quatorzième chapitre sur l'« interprétation légitime », qui insiste par ailleurs sur les nécessités des lectures laïques de la Bible⁵⁷¹. Après avoir distingué l'interprétation « métaphrasique », comme traduction de l'original hébreu ou grec vers une langue vernaculaire⁵⁷², et l'interprétation « paraphrasique » – comme interprétation du sens du texte⁵⁷³, l'*Institutio* revient ainsi sur les règles et les fonctions de la traduction, puis sur la méthode de l'explication au sens strict. Dans chaque cas, la question est traitée en deux temps, d'abord par l'examen de la « nécessité », puis par l'analyse de ses différentes « modalités »⁵⁷⁴. La nécessité de l'interprétation métaphrasique renvoie alors au problème de la lecture de la Bible par les laïcs, que Courcelles considère non seulement comme une « chose utile », mais aussi comme une obligation, du moment que le fidèle dispose des compétences qui lui permettent d'accéder directement à la forme écrite de la Parole de Dieu⁵⁷⁵. Quant à la nécessité de l'explication, le seizième chapitre l'établit contre l'objection traditionnelle de la *perspicuitas Scripturae* (pourquoi les commentaires devraient-ils être nécessaires si l'Écriture est claire ?) et à nouveau à l'appui de la distinction des points fondamentaux et des *adiaphora*⁵⁷⁶. Dans le cas de la traduction, la question des « modalités » engage longuement le problème de l'ambiguïté verbale, qui constitue la forme spécifiquement métaphrasique de l'obscurité scripturaire⁵⁷⁷. Pour la paraphrase ou « explication », cette obscurité est aussi renvoyée, suivant Episcopius, aux vices personnels de l'interprète, et en particulier la triade désormais

⁵⁷⁰ « verum discretionis », E. de Courcelles, *Institutio*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷¹ « XIV. De legitima Sacrae Scripturae Interpretatione, et ad eam legendam obligatione », *ibid.*, p. 31-34.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 29 : « Ea [*interpretatio*] duplicis est generis : una, qua Scriptura ex originalibus Hebraicis et Graecis in linguas unicuique genti vernaculas transfertur ; et *Metaphrasis* dici solet... »

⁵⁷³ *Ibid.* : « ...altera, qua sensus Scripturae, sive eadem lingua qua primum a Prophetis et Apostolis suit exarata, sive diversa, explicatur et illustratu, et *Paraphrasis* appellari potest... »

⁵⁷⁴ « II. In *Metaphrasibus* S. Scripturae duo sunt consideranda ; nempe *Necessitas* illarum et *Modus*... », *ibid.* Cf. §V et VI, *ibid.*, p. 30.

⁵⁷⁵ §II, *ibid.*, p. 29.

⁵⁷⁶ L'*explicatio* porte primordialement sur ces derniers : §V, *ibid.*, p. 30.

⁵⁷⁷ §III, *ibid.*, p. 29-30.

topique de l'ignorance, des préjugés et des affects⁵⁷⁸. Lorsqu'elle se situe dans le « style et la manière de parler » de l'Écriture, cette obscurité sera levée à l'appui d'un examen approfondi du contexte, « *scopum loci, antecedentia, consequentia, et caeteras circumstantias* »⁵⁷⁹. Sans rejeter son principe, Courcelles propose en outre une redéfinition nettement rationaliste de l'analogie de la foi, qui est ici identifiée à la collation des passages parallèles, mais surtout à la règle de la raison qui impose de « ne pas admettre nul sens qui répugne, ou contredit implicitement [la raison], ou qui soit manifestement absurde »⁵⁸⁰. Enfin, la section se termine par la réaffirmation de la primauté, ou plutôt de l'unicité, du sens littéral, suivant une critique de l'exégèse quadruple qui réintègre à nouveau l'ensemble des trois sens mystiques dans l'unité première du *sensus grammaticus*⁵⁸¹.

L'ensemble de ces motifs convergent finalement dans une forme de rationalisme bibliciste, anti-dogmatique, et confiante dans l'aptitude de l'exégète *de bonne foi* à percer le sens de l'Écriture Sainte. Dans une veine peut-être cartésienne, mais plus certainement tributaire de la tradition remonstrante, Étienne de Courcelles insiste ainsi constamment sur les déterminantes *éthiques* de la juste interprétation. Au point de rencontre de Descartes et des arminiens, se retrouve ici la notion de préjugé, qui recouvre une bonne part des accusations portées contre les inflations dogmatiques de la théologie réformée. Avant l'*Institutio*, Courcelles s'en était expliqué dans la préface aux lecteurs de son édition des œuvres d'Episcopius⁵⁸², qui revenait sur la polémique ancienne autour de la légitimité des conceptualisations extra-scripturaires de la théologie⁵⁸³. Suivi d'une controverse nourrie avec Samuel Desmarets⁵⁸⁴, le débat de la préface s'ouvrait ainsi sur une critique de l'usage théologique des termes métaphysiques, comme ceux de l'*essentia*, de la *persona* ou de la *trinitas*⁵⁸⁵. Par là, Courcelles s'inscrivait explicitement dans le cercle des présupposés sociniens sur l'exégèse scripturaire : en accusant les innovations lexicales des théologiens réformés, il assumait en particulier le lien polémique que les *eretici* avaient établis, déjà au XVII^e siècle, entre les dérives philosophiques d'un dogmatisme reconstruit autour de spéculations extra-bibliques, et les dérives autoritaires d'une confession qui substitue à l'Écriture

⁵⁷⁸ §VI, *ibid.*, p. 30.

⁵⁷⁹ §VII, *ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.* : « Denique obscurorum locorum interpretationem examinare ad analogiam fidei, id est, ad sententias aliquas clarissime in Scriptura traditas, et quae sunt tanquam principia quaedam indubi et immota Religionis ; nullumque sensum qui iis repugnet, aut contradictionem implicet, vel manifeste absurdus sit, admittere. »

⁵⁸¹ §VIII, *ibid.*, p. 31. Voir à ce sujet K. D. Stanglin, « Rise and Fall of Biblical Perspicuity », *op. cit.*, p. 53 ; K. Daugirdas, « Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants », *op. cit.*, p. 111-112.

⁵⁸² E. de Courcelles, « Pio et Erudito Lectori », in S. Episcopius, *Opera*, vol. 1, *op. cit.*, f. A2^r-C4^v.

⁵⁸³ *Supra*, chap. 6, §6.

⁵⁸⁴ Sur ce point, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 339, 346.

⁵⁸⁵ E. de Courcelles, « Pio et Erudito Lectori », f. B3^r-B4^v.

les conclusions des conciles et des synodes comme sources d'autorité pour la foi⁵⁸⁶. De Nicée à Dordrecht, la figure du *synodium* avait certes changé en même temps que les termes et que les thèmes de la polémique : la continuité herméneutique du socinianisme et de l'arminianisme du premier XVII^e siècle ne pouvait toutefois mieux s'attester que dans cette commune ambition d'aligner la discursivité théologique sur la seule littéralité scripturaire.

6. Conclusion : le cas d'Hugo Grotius

La question de l'appartenance de Grotius à ce courant de pensée rationaliste ou pré-rationaliste est complexe, et permet de faire ressortir par contraste toute la spécificité de la première herméneutique socino-arminienne⁵⁸⁷. Cette complexité renvoie à la multiplicité même des sources et des identités de la pensée théologique de l'humaniste hollandais, et déborde en cela la seule question des obédiences religieuses, ou l'affichage des filiations revendiquées⁵⁸⁸. Certes, Hugo Grotius est assurément – et précocement – arminien : il plaide dès 1614 auprès des autorités séculières de Hollande pour la tolérance envers le parti remonstrant, et défend publiquement l'orthodoxie des positions d'Arminius sur l'article de la prédestination⁵⁸⁹. Malgré ses protestations explicites et ses critiques affichées – il publie en 1617 une *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, en réaction aux doctrines antitrinitaires du *De Iesu Christo servatore*⁵⁹⁰ – Grotius apparaît en outre comme un héritier évident de la pensée de Socin, en particulier pour ce qui touche aux aspects apologétiques de son œuvre : les deuxième et troisième livre du *De veritate religionis* reprennent une bonne part de l'argument du *De sacrae*

⁵⁸⁶ Voir surtout, sur la discussion de l'autorité du concile de Nicée : *ibid.*, B4^r.

⁵⁸⁷ Sur la question du rationalisme de Grotius, voir, dans une perspective générale : Jacqueline Lagrée, *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991.

⁵⁸⁸ Sur la question herméneutique chez Grotius, on retiendra surtout ici : Jan Paul Heering, *Grotius as Apologist for the Christian Religion: A Study of His Work De veritate religionis Christianae, 1640*, Leyde, Brill, 2004 ; *id.*, « Hugo Grotius' *De Veritate Religionis Christianae* », in *Hugo Grotius, Theologian : Essays in Honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*, éd. H. J. M. Nellen et E. Rabbie, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1994, p. 41-52 ; Henk Jan de Jonge, « Grotius' view of the Gospels and the Evangelists », *ibid.*, p. 65-76 ; *id.*, « Hugo Grotius: exégète du Nouveau Testament », in *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Amsterdam/Maarsen, APA/Holland University Press, 1984, p. 97-115 ; *id.*, « Grotius as an Interpreter of the Bible, particularly the New Testament », in *Hugo Grotius: A Great European 1583-1645*, éd. R. Feenstra, Delft, Meinema, 1983, p. 59-65 ; Henning von Reventlow, « L'Exégèse humaniste de Hugo Grotius », in *Le Grand Siècle et la Bible, op. cit.*, p. 141-154 ; *id.* « Humanistic Exegesis: The Famous Hugo Grotius », in *Creative Biblical Exegesis*, éd. *id.* et B. Uffenheimer, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, p. 175-191 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, op. cit.*, p. 334-343 ; Jonathan Israel, « Grotius and the Rise of Christian Enlightenment », *Grotiana* 35 (2014), p. 19-31.

⁵⁸⁹ Voir notamment J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble, op. cit.*, p. 226. Voir aussi *ibid.*, p. 236 sur une certaine lettre adressée à Crellius, et l'accusation d'athéisme proférée par Abraham Calov.

⁵⁹⁰ Hugo Grotius, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem*, Leyde, Patius, 1617. Voir à son sujet L. Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 189-190.

scripturae auctoritate de 1588, et confèrent au rationalisme exégétique du traité ses principales sources face à l'article de l'autorité des Écritures⁵⁹¹.

Du reste, une bonne part de la critique de la doctrine scripturaire des arminiens et des sociniens dans les orthodoxies protestantes du milieu du XVII^e siècle s'élaborera en intégrant aux énoncés de Socin, Ostorodt ou Episcopi^{us}, des thèses dont la paternité revient en vérité à Grotius seul, notamment sur la question de l'inspiration des textes canoniques ou sur le lieu de l'intégrité de l'Écriture⁵⁹². Dans le miroir polémique des orthodoxies protestantes, l'humaniste hollandais constitue en cela le bout de chaîne évident du rationalisme socinien ; chaîne à laquelle l'ensemble du parti remonstrant fut du reste renvoyé dès les prémises du Synode de Dordrecht. Pour le monde luthérien, la représentativité arminienne de Grotius est aussi renforcée par le caractère encore trop local, confessionnellement et géographiquement, des écrits d'Episcopi^{us} et Courcelles : et si ces deux noms sont presque absents de l'énorme corpus d'Abraham Calov, l'auteur de la *Vérité de la religion* y constitue au contraire une cible récurrente⁵⁹³.

À l'épreuve des textes, l'œuvre exégétique du juriste hollandais présente pourtant une série d'originalités notables, qui justifient que nous la renvoyions ici à un autre lignage et à une autre chronologie que celle que nous avons tenté de tracer dans ce chapitre, de Faust Socin à Etienne de Courcelles. Ce choix pourrait se justifier sur au moins trois points essentiels.

1/ *L'inspiration et la divinité des Écritures*. Dans ses *Annotationes* sur le Nouveau Testament, et plus clairement encore dans la controverse ultérieure avec André Rivet, Hugo Grotius élabore une doctrine de la divinité des Écritures qui concède au seul genre prophétique le privilège de l'inspiration : s'appuyant sur une analyse fine des énoncés des prophètes au sujet des modes de la révélation personnelle de la Parole de Dieu, les *Annotationes* remarquent en effet qu'une stricte théopneustie est toujours annoncée dans l'Écriture par la mention expresse d'une inspiration divine, et que cette mention est absente des genres historiques, légaux ou apostoliques. Grotius admet donc sans réserve des degrés d'inspiration différenciés dans le canon de l'Écriture : les genres doctrinaux ou historiques, pour « pieux » qu'ils soient dans leur contenu essentiel, ne sauraient relever d'une

⁵⁹¹ J. P. Heering, « Hugo Grotius' *De Veritate Religionis Christianae* », art. cité, p. 47.

⁵⁹² Voir par exemple, chez F. Turretini, la quatrième question du *locus primus*, « An Theologia naturalis sit sufficiens ad salutem, seu, An Religio aliqua communis detur, per quam omnes promiscue salvari possint ? N. c. Socin. Et Remonstrantes », *Institutio theologiae elencticae, op. cit.*, p. 10-14. Pour Abraham Calov, voir immédiatement *infra*, les notes suivantes.

⁵⁹³ Le premier chapitre du *Systema* de Calov reprend pour l'essentiel les acquis de son traité anti-socinien de 1652, le *Socinismus profligatus* : Abraham Calov, *Vindiciae succinctae loci classici apostolici Coloss. 1, 16 Adversus Neo-Photinianos institutae*, Wittenberg, Wendt, 1652. Voir *id.*, *Systema Locorum Theologicorum...*, vol. 1 : *De Natura theologiae, Religione, Revelatione divina, Scriptura S. et Articulis fidei in genere*, Wittenberg, Hartmann, 1655, ici à partir de la p. 83 pour les questions touchant à l'Écriture. On notera que Socin tend désormais à supplanter Bellarmine dans les développements polémiques du premier livre : des digressions anti-sociniennes sont ainsi intégrées à presque tous les articles de *Scriptura sacra*. Au-delà de Grotius et Socin, Calov vise encore un adversaire plus interne : Georg Calixt. Sur tous ces points, voir *infra*, chap. 9, §4 et 5.

auctorialité divine littérale et directe⁵⁹⁴. Or, contrairement à ce que suggérera l'apologétique réformée par la suite, cette doctrine grotienne de l'inspiration ne définit pas ici une position réellement représentative de la première herméneutique socinienne ou arminienne⁵⁹⁵. Comme nous l'avons vu, Socin omet complètement de traiter de la question du mode d'inspiration des auteurs secondaires dans son traité de 1588 ; et si Episcopius ou Courcelles émettent des réserves sérieuses sur la doctrine de l'inspiration verbale dans le traitement du lieu de l'autorité des Écritures, ces doutes ne paraissent jamais entamer le principe général de l'auctorialité divine des livres canoniques.

2/ *La critique philologique de la datation, de l'auctorialité et de l'intégrité des textes du canon.* Les *Annotationes* témoignent en outre de l'attention particulière que Grotius porte aux questions de critique textuelle, pour le jugement sur la valeur des différents manuscrits disponibles et pour l'appréciation des conditions historiques de rédaction des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament⁵⁹⁶. Ces examens conduisent Grotius à adopter sur plusieurs points des positions clairement dissidentes : soit en repoussant les datations usuelles, comme celle de Job, renvoyée à l'époque de l'exil à Babylone⁵⁹⁷ ; soit en refusant l'identification du pape à l'antéchrist ; soit en pointant des erreurs factuelles dans les textes du canon, par exemple sur le décompte des années dans Es 7, 8⁵⁹⁸ ; soit en accusant les défaillances des manuscrits grecs du Nouveau Testament ; soit enfin en doutant de l'auctorialité reçue de certains livres du canon, comme celui de Qohélet, auquel les *Annotationes* paraissent dénier une paternité salomonique⁵⁹⁹. Or ici encore, cet esprit philologique et critique n'apparaît pas comme un trait véritablement distinctif de la première herméneutique socino-arminienne : par-delà ses innovations de principe, le traité *De sacrae scripturae auctoritate* reste, comme nous l'avons vu, très traditionnel dans ses jugements concrets sur l'auctorialité ou l'intégrité des textes du canon ; quant à Episcopius ou Courcelles, ils conservent formellement une doctrine des livres canoniques proche de celle de l'orthodoxie protestante. Du reste, la question de la formation vaut plus ici que comme un simple rappel biographique : ce qui distingue Grotius du premier chef de file du parti remontrant, c'est aussi tout ce qui peut séparer un étudiant de Scaliger d'un étudiant d'Arminius.

3/ *La claritas Scripturae.* Mais le point d'originalité le plus marquant touche sans doute à la conception qu'Hugo Grotius se fait de la clarté des Écritures. Au regard des énoncés du *Catéchisme de Raków* ou des affirmations, quasiment

⁵⁹⁴ Sur la question de l'inspiration chez Grotius, voir surtout ici F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 334-335. Voir également *infra*, chap. 9, §4.

⁵⁹⁵ Voir sur cette question *infra*, chap. 9, §4.

⁵⁹⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 335-339 ; H. J. de Jonge, « Hugo Grotius: exégète du Nouveau Testament », art. cité, p. 97-115 ; H. von Reventlow, « L'Exégèse humaniste de Hugo Grotius », art. cité, p. 141-154.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 148

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 150.

équivalentes, du *locus de perspicuitate Scripturae* des *Institutiones* d'Episcopius et Courcelles, les *Annotationes* opèrent en effet un double déplacement, en insistant, d'une part, sur les difficultés textuelles des lettres sacrées ; et en marquant, d'autre part, l'obscurité constitutive – ou plutôt : la clarté seulement processuelle – de la Révélation elle-même⁶⁰⁰. Sur le premier point, Grotius apparaît comme un héritier évident de la tradition humaniste : son attention aux aspérités du texte, aux lacunes des manuscrits, aux hybridations des langues prophétiques et apostoliques, au style des auteurs secondaires, ou à la surabondance des figures l'empêchent de souscrire à l'hypothèse d'une essentielle facilité du sens littéral des Écritures⁶⁰¹. Mais sur le second point, Grotius paraît aussi adopter une doctrine de la Révélation au fond assez proche de celle de Michel Servet, notamment dans la conception du rapport mutuel des deux alliances face à l'historicité de la Parole de Dieu. En soulignant la progressivité du dévoilement de Dieu dans l'histoire humaine, et en refondant une théorie des âges de la clarté indexée à l'idée d'une révélation séquencée de la vérité chrétienne, Grotius insiste en effet sur le caractère *seulement terminal* de la clarté de l'Écriture : « Dieu se montre, au fil des époques, avec de plus en plus de clarté à son peuple. Daniel voyait plus clair qu'Ezechiel ; Ezequiel et Jérémie voyaient plus clair qu'Isaïe. »⁶⁰² Chez Episcopius ou Ostorodt, l'insistance sur la *perspicuitas Scripturae* engageait une forme d'évidence de nature essentiellement éthique, attachée à l'idée d'un *credo* minimal, et centrée sur les seuls textes néo-testamentaires. Le rappel de l'obscurité générique des prophéties, à Raków comme à Amsterdam, permettait en outre de spécifier nettement la portée de cette transparence scripturaire, et de la démarquer avec force des doctrines orthodoxes sur la clarté de l'Écriture. Toutefois, pour éthique et rationaliste qu'elle ait pu être dans son intention essentielle, l'affirmation de la clarté dans la première théologie arminienne n'en était pas moins aussi dogmatique dans son statut assertorique et dans ses fonctions doctrinales : dans la *Confession remonstrantium*, le constat critique de la simplicité des Écritures est élevé au rang d'article de foi, et à ce titre la doctrine de la clarté développée par les premiers arminiens renvoie bien davantage à la filiation bibliciste des *eretici* du XVII^e siècle qu'à une tendance plus nettement philologique ou critique. Par son héritage humaniste et par ses sensibilités érudites, Grotius ne pouvait pleinement partager ces conclusions.

⁶⁰⁰ *Id.* Cf. H. J. de Jonge, « Hugo Grotius: exégète du Nouveau Testament », art. cité, p. 102-108 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 339-345.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² Cité par H. von Reventlow, « L'Exégèse humaniste de Hugo Grotius », art. cité, p. 150.

CHAPITRE 9

CRITIQUE ÉRUDITE ET EXÉGÈSE ORTHODOXE : LES MUTATIONS DE L'INTERPRÉTATION PROTESTANTE DE LA BIBLE À L'AUBE DE L'ÂGE CLASSIQUE (1583-1650)

Ce neuvième chapitre repart du point où le cinquième s'était arrêté. Dans la genèse lente et tortueuse de l'exégèse historico-critique, la séquence qui va de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e constitue assurément une charnière importante : celle où les controverses interconfessionnelles sur l'Écriture se muent de plus en plus nettement en un débat intra-confessionnel sur la droite méthode de l'interprétation. Dans le monde luthérien, comme dans le monde réformé, la première moitié du *Grand Siècle* voit ainsi proliférer les querelles de méthode sur la légitimité théologique de la critique biblique, sur le statut de la grammaire et de la philologie dans l'exégèse, ou sur le rôle de la philosophie et de la raison dans l'enseignement de la science sacrée. Il ne serait pas entièrement faux de résumer la teneur de ces débats suivant la divergence au fond traditionnelle d'une école critique et d'une école dogmatique, pourvu que ces catégories soient prises dans leurs présuppositions propres, et sans jugement de valeur implicite. Pour l'essentiel, l'alternative des écoles recouvre en effet une dissonance réelle sur le sens de l'objet de l'interprétation, c'est-à-dire sur la manière dont s'organise la contextualisation savante des textes bibliques. À l'intention d'une mise en contexte doctrinale, portée par la réduction dialectique aux lieux communs, répondrait ainsi une mise en contexte philologique, où le point d'insistance irait d'abord à la redécouverte de l'historicité du texte, dans le jeu obscur de ses circonstances, et dans l'épaisseur signifiante de ses contingences linguistiques¹.

Le problème se complique toutefois lorsqu'à cette querelle de méthode se superpose aussi une querelle de doctrine qui lui est parfois profondément transversale : la première moitié du XVII^e siècle est celle de la formalisation de la doctrine « orthodoxe » du *Verbum Dei scriptum*², et la systématisation des articles sur la divinité et l'autorité des Écritures finit par y faire émerger une série de thèses nouvelles sur l'inspiration littérale des textes canoniques, sur la perfection et de la langue hébraïque, ou sur le caractère originellement carré et vocalisé de sa forme d'écriture³. À l'intérieur même du monde protestant, ces thèses sont remises en question par une érudition philologique qui entend offrir à la critique un espace

¹ Sur tous ces points, voir *infra*, notamment § 1 et 2.

² *Supra*, chap. 7.

³ Voir surtout ici *infra*, § 4 et 5.

d'expression légitime, sans prétendre toujours engager de front le débat dogmatique sur les propriétés de l'Écriture. La difficulté des enjeux tient ici à l'impossibilité des taxinomies simplistes : si la fissuration de la *doctrina de scriptura sacra* dans sa formulation « orthodoxe » paraît être portée primordialement par l'école de l'érudition critique, sa défense et son apologie n'en ressortissent pas toujours pour autant aux théologies les plus nettement ou les plus univoquement « doctrinaires ». Dans l'orthodoxie luthérienne comme dans l'orthodoxie réformée, ce sont souvent les meilleurs philologues qui sont aussi les principaux artisans du raidissement de la thèse de l'inspiration verbale⁴. En résumant à grand traits les enjeux du débat, il s'agira donc d'étudier ici comment une série de controverses philologiques autour des questions touchant à la datation des points-voyelles ou aux modalités de l'inspiration du canon, a pu affecter directement et durablement la formulation du problème de la clarté des Écritures à l'aube de l'âge classique.

1. *L'érudition réformée au début du XVIIe siècle*

Si le « recul » des bonnes lettres et la « stagnation » de la critique biblique, dans les universités protestantes de la fin du XVIe siècle, n'a peut-être pas toujours eu la portée qu'on leur a parfois prêtés⁵, l'émergence des orthodoxies luthérienne et réformée ne s'en est pas moins accompagnée d'un incontestable reflux des héritages de l'humanisme érasmien⁶. Dans le protestantisme, ce reflux a eu principalement deux causes, au-delà même du contexte permanent de la controverse confessionnelle. En exégèse, la systématisation de l'usage de la méthode des lieux communs, ordonnant l'interprétation du texte à l'identification anticipée des points fondamentaux de la doctrine, a d'abord contribué à un certain refoulement de l'esprit grammatical et littéraliste qui avait prévalu dans les premières heures de l'école rhénane, sous l'influence des recommandations du *Novum Instrumentum* : malgré la survivance formelle de la *lectio continua*, la tendance, de Calvin ou Bucer à Zanchi ou Ursinus, va très nettement dans le sens d'une indifférenciation progressive des genres du commentaire biblique et du traité de théologie systématique⁷. Mais le développement de la critique s'est surtout heurté à une contrainte doctrinale de plus en plus rigide, qui ne devait laisser qu'une marge d'acceptabilité réduite aux interprètes tentés par la voie de l'enquête philologique.

⁴ *Infra*, §4.

⁵ J'emprunte ces termes de « recul » et de « stagnation » à F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 82-85. Cf. en outre, sur la question, les indications de Maria-Cristina Pitassi, « La Notion de communication dans l'exégèse biblique de la fin du XVIIe siècle », in *Commercium Litterarium 1600-1750*, éd. H. Bost et F. Waquet, Maarsen, Holland University Press, 1994, p. 35-50. Voir aussi nos indications *infra*, §3.

⁶ On pourra ici se reporter aux indications, *supra*, chap. 6, §6.

⁷ Voir, sur ce point, *supra*, chap. 6, §6 ; chap. 7, §3 ; ainsi que F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 82-85.

Pour l'essentiel, cette contrainte s'ordonne elle-même à l'effort de « doctrinalisation » décrit dans les chapitres précédents : en élargissant constamment le cercle des articles de foi sur le thème de l'Écriture Sainte, et en empiétant de plus en plus nettement sur les débats que se réservaient autrefois les simples prolégomènes de la théologie médiévale, la doctrine scripturaire de la première orthodoxie a doublement muselé l'espace d'expression de la critique : non seulement parce que les thèses de l'infaillibilité de l'Écriture ou de l'inspiration littérale des *amanuenses*, celles de la pureté originare de l'hébreu, de l'intégrité absolue de la version massorétique de l'Ancien Testament ou de la traduction vernaculaire autorisée devenaient, au sens plein, des *questions réglées*, mais surtout parce qu'elles devenaient par là aussi des questions susceptibles d'engager l'orthodoxie ou l'hétérodoxie des interprètes⁸. En toute rigueur, la cristallisation de la doctrine de l'Écriture aurait donc dû figer pour longtemps les développements et les progrès de l'érudition philologique sur la Bible.

1.1. L'invention de la critique

Il n'est pas étonnant, dès lors, que l'esprit de la critique ait émergé ou réémergé, dans le protestantisme orthodoxe, à la marge des facultés de théologie : chez des érudits, des professeurs de langue, des « grammairiens », des historiens ou des juristes⁹. Au-delà de Josèphe Scaliger¹⁰ et d'Isaac Casaubon¹¹, on pourrait

⁸ Sur cette doctrine de l'Écriture, voir, pour la première orthodoxie, *supra*, chap. 7, §5-6. Pour les aspects plus directement philologiques, on pourra se rapporter à l'état des lieux de François Laplanche, « Débats et combats autour de la Bible dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 117-140.

⁹ Pour un aperçu global, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 85-99 ; Nicholas Hardy, *Criticism and Confession. The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2017 ; Anthony Grafton, « The Origins of Scholarship », *The Journal of Roman Studies* 67 (1979), p. 236-261 ; Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique : l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Paris, Classiques Garnier, 2002 ; Roger Zuber, « De Scaliger à Saumaise : Leyde et les grands 'Critiques' français », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 126 (1980), p. 461-488 ; et les contributions réunies dans les ouvrages *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, éd. C. Ligota et J.-L. Quantin, New York/Oxford, Oxford University Press, 2016 ; *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, *op. cit.* ; et *Was ist Textkritik? Zur Geschichte und Relevanz eines Zentralbegriffs der Editions-wissenschaft*, éd. W. M. Bauer, S. Hofer et G. Mitterauer, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2009. Pour le XVII^e siècle, voir aussi Jerry H. Bentley, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983. Pour une histoire synthétique et plus large de l'érudition, cf. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

¹⁰ Sur Scaliger, voir notamment Anthony Grafton, *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1983-1993 ; Henk Jan de Jonge, « Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament », *Novum Testamentum* 38/2 (1996), p. 65-74.

¹¹ Sur Casaubon, voir notamment, N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 49-151 ; François Laplanche, « À propos d'Isaac Casaubon : la controverse confessionnelle et la naissance de l'histoire », *History of European Ideas* 9/4 (1988), p. 405-422 ; Hélène Parenty, *Isaac Casaubon héliéniste : des studia humanitatis à la philologie*, Genève, Droz, 2009.

mentionner ici les noms de Johannes Drusius¹², professeur d'hébreu à Oxford puis à Leyde ; de Daniel Heinsius¹³, qui occupa dans la même université la chaire d'histoire et de politique puis la fonction de bibliothécaire ; ou un peu plus tard de Claude Saumaise¹⁴, successeur indirect de Scaliger, et qui jouit, à Leyde toujours, du même privilège d'indépendance que son prédécesseur¹⁵. Ce qui les rassemble est d'abord une obédience confessionnelle : une orthodoxie au moins affichée, et même, pour la plupart d'entre eux, une défense active de la doctrine réformée en contexte polémique¹⁶. Mais ce qui les rassemble est aussi une série de postures, d'attitudes et de réflexes de lecture, qui, face au texte sacré, poseront indirectement les jalons d'une véritable méthode critique, au sein comme en dehors du cercle des théologies autorisées. Parce que ces auteurs n'ont jamais exposé de point de vue systématique sur les questions de méthode – parce qu'ils n'ont jamais rédigé de traité *de ratione cognoscendi Scripturae*¹⁷ –, aussi parce que leurs exégèses et leurs remarques sur l'Ancien et le Nouveau Testament sont souvent dispersés dans des textes épars, et parfois tardivement publiés¹⁸, enfin parce qu'ils n'abordent tous qu'incidemment la question de la clarté des Écritures, et n'exposent en tout état cause aucune doctrine unifiée sur les propriétés de la Parole de Dieu, nous nous en tiendrons ici à une vision synoptique et rapide, sans entrer dans le détail de l'œuvre, et en faisant seulement ressortir quelques traits communs et saillants – ceux là mêmes dont d'autres s'empareront plus tard avec plus d'explicité et de systématisme.

¹² Sur Drusius, voir F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 86-89.

¹³ Sur Heinsius, voir notamment : Jan Bloemendal et Henk Nellen, « Early Enlightenment or High Philology? Biblical textual criticism and exegesis by two famous alumni of Leiden University, Daniel Heinsius and Hugo Grotius », in *Was ist Textkritik?*, op. cit., p. 113-128 ; Jan-Ham van Dam, « Daniel Heinsius, poète-philologue », in *La Philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, éd. P. Galand-Hallyn, F. Hallyn et G. Tournoy, Genève, Droz, 2005, p. 621-635 ; Henk Jan de Jonge, *Daniel Heinsius and the textus Receptus of the New Testament: A study of His Contributions to the Editions of the Greek Testament Printed by the Elzeviers at Leiden in 1624 and 1633*, Leyde, Brill, 1970

¹⁴ Sur l'activité critique de Saumaise, voir notamment Dirk van Miert, « Joseph Scaliger, Claude Saumaise, Isaac Casaubon and the discovery of the 'Palatinate Anthology' », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 74 (2011), p. 241-261 ; R. Zuber, « De Scaliger à Saumaise », art. cité, p. 478-488.

¹⁵ Scaliger avait notamment obtenu de l'académie de Leyde une dispense intégrale de toute activité d'enseignement : voir J. Grafton, *Joseph Scaliger*, op. cit., vol. 1, p. 122.

¹⁶ Voir ici les mises au point de N. Hardy, *Criticism and Confession*, op. cit., p. 179-182 ; 241-248.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35-37. Sur le projet – avorté – du *De Critica* par Casaubon, voir en outre H. Parenty, *Isaac Casaubon helléniste*, op. cit., p. 323-330.

¹⁸ Pour Joseph Scaliger, nous retiendrons surtout l'*Opus novum De emendatione temporum*, Paris, 1583, et les propos réunis dans la *Prima Scaligerana*, in *Scaligerana, Thuana, Perroniana, Pithoeana, et Colomesiana*, éd. P. des Maizeaux, 2 vols., Amsterdam, Coven et Mortier, 1740 ; pour Isaac Casaubon, les *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, Francfort, Bring, 1615, et la correspondance ; pour Johannes Drusius, le *Ad lova difficiliora Pentateuchi id est quinque Librorum Mosis Commentarius*, Franeker, Amama, 1617 ; pour Daniel Heinsius, les *Sacrarum exercitationum ad Novum Testamentum libri XX*, Leyde, Elzevier, 1639 ; et pour Claude Saumaise, le *Librorum De Primatu Papae pars prima*, Leyde, Elzevier, 1645.

Le premier point est lexical : Scaliger passe souvent pour l'inventeur du terme même de « critique » dans son acception philologique moderne. Il l'emploie une première fois dans sa correspondance privée, avec François Vertunien, en 1575, puis le répète dans son *De emendatione temporum*, pour s'en expliquer ensuite plus longuement dans une lettre à Petrus Scriverius, datée de l'année 1601¹⁹. Or, si ces occurrences ne donnent lieu à aucune tentative de définition intégrative²⁰, il n'en reste pas moins que l'emploi du mot est ici déjà extrêmement clair dans sa signification générale : la critique désigne, pour l'érudit français, l'ensemble des recherches qui se rapportent à l'examen et à la correction des manuscrits, tant dans leurs aspects paléographiques (étude de la graphie, de ses évolutions et de ses incertitudes) que dans leurs dimensions historiques (datation, auctorialité, et contexte de rédaction du manuscrit étudié) ou philologiques, j'entends ici l'aspect correctif au sens propre : comparaison des manuscrits disponibles et corrections linguistiques en vue de la restauration du texte supposément originaire²¹.

Évidemment, la critique entendue dans cette acception large ne s'applique pas spécifiquement aux livres sacrés : l'examen de l'authenticité de la *Donation de Constantin* par Lorenzo Valla²², ou la comparaison des différents manuscrits du *Digeste* et des *Novelles* par Alciat, Cujas ou Budé²³ relèvent pareillement d'un travail d'examen et d'émendation philologique, et l'immense majorité des travaux de Scaliger lui-même portent au fond sur des textes de la tradition profane²⁴. Du reste, et au-delà même de leur statut institutionnel, aucun des auteurs que nous avons cité ici ne fait *profession de théologien* : ce qui situe d'emblée le problème de la naissance de la critique dans celui des frontières de compétences, et avec lui, dans celui de l'étanchéité, revendiquée ou réelle, des domaines de savoir afférents à la *scientia sacra*. Sur ce point, plusieurs études récentes nous ont appris à nous affranchir d'un certain nombre de préjugés tenaces de l'historiographie classique sur la préhistoire de la critique biblique.

1.2. Éclectisme des sources et posture confessionnelle

¹⁹ Voir, pour les références, N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 24, n. 10.

²⁰ Voir aussi, sur ce point, B. Bravo, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Century », art. cité, p. 157 ; A. Grafton, *Joseph Scaliger*, vol. 1, *op. cit.*, p. p. 12.

²¹ Voir sur tous ces points, H. Nellen et P. Steenbakkens, « Biblical Philology in the Long Seventeenth Century », art. cité, p. 17-23 ; Benedetto Bravo, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », in *History of Scholarship*, *op. cit.*, p. 135-195 ; Emmanuel Bury, « La Philologie dans le concert des savoirs : mutations et permanence de l'*ars critica* au XVIII^e siècle », in *Le Savoir au XVIII^e siècle*, éd. J. D. Lyons et C. Welch, Tübingen p. 17-34.

²² R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, *op. cit.*, p. 35-41.

²³ Sur cet aspect, voir surtout Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York/Londres, Columbia University Press, 1970.

²⁴ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 21-23.

Au début du XVII^e siècle, l'érudition historique et linguistique ne constitue évidemment pas une spécificité protestante. Les avancées et les mutations du rapport au texte sacré traversent toutes les frontières confessionnelles²⁵, et le débat sur les rôles respectifs de la grammaire et de la théologie dans l'interprétation de la Bible se rencontre, avec la même ardeur polémique, dans toutes les universités européennes²⁶. Le catholicisme n'est évidemment pas en retrait de cette réappropriation philologique du texte : à choisir, les partis-pris de la confession romaine sur l'obscurité de l'Écriture auraient même plutôt encouragé le développement de la critique biblique, plus aisément miscible dans un présupposé d'imperfection textuelle que dans les *a priori* rigides de l'infaillibilité scripturaire²⁷.

Pour appuyer la doctrine tridentine de la supériorité de la Vulgate et de la nécessité de la tradition d'Église, les controversistes catholiques déploient ainsi des trésors d'érudition : dès la fin du XVI^e siècle, Cano, Bellarmin ou Stapleton relèvent minutieusement les incohérences des chronologies des livres des Rois et des Chroniques, notent les imperfections linguistiques et les corruptions de la version massorétique de l'Ancien Testament, se prononcent pour la nouveauté des points-voyelles, avancent à une datation récente, et en tout cas à l'époque de l'exil babylonien, la première compilation des textes vétérotestamentaires...²⁸ Surtout, au début du XVII^e siècle, avec des auteurs comme Salmerón ou Alcazar²⁹, l'exégèse catholique voit apparaître en son sein des tendances nettement contextualistes, à l'image de l'interprétation de l'Apocalypse proposée dans la *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*³⁰, qui renvoie les événements annoncés par le prophète aux seuls temps de l'Église primitive, contre toute la tradition millénaire de l'exégèse mystique. En insinuant les réflexes d'une lecture historique et littérale, cette critique

25 Sur la République des lettres comme espace d'échanges intellectuels transconfessionnel, voir les mises au point de N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 5-7. Pour un aperçu général du thème, Marc Fumaroli, *La République des lettres*, Paris, Gallimard, 2008.

26 Voir sur ce point, *infra*, Pour le débat à Leyde, voir notamment Arthur Eyffinger, « The Leiden Debate on Bible and Hebrew (1575-1650) », in *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, éd. I. Zinguer, A. Melamed et Z. Shalev, Leyde/New-York, Brill, 2011, p. 116-135 ; Henk Jan de Jonge, « The Study of the New Testament », in *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, éd. T. H. Lusing Scheurleer et G. H. M. Posthumus Meyjes, Leyde, Brill, 1975, p. 65-109.

27 Pour des monuments « catholiques » d'érudition à la fin du XVI^e siècle, voir notamment Caspar Schoppius, *De Arte critica, et praecipue de altera eius parte emendatrice, quae ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat*, Nuremberg, Fuhrmann, 1597. Sur Scioppius, on pourra se référer à E. Bury, « La Philologie dans le concert des savoirs », art. cité, en particulier p. 18-19. Pour un aperçu sur les études bibliques à Louvain : François Wim, « Augustine and the Golden Age of Biblical Scholarship in Louvain (1550-1650) », *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars, and Their Readers in the Sixteenth Century*, éd. B. Gordon et M. McLean, Leyde, Brill, 2012, p. 235-289.

28 Sur Bellarmin et Stapleton, *supra*, chap. 7, §2, et sur Cano, *supra*, chap. 5, §6.

29 Sur Salmerón, voir notamment William V. Bangert, *Claude Jay and Alfonso Salmerón: Two Early Jesuits*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 ; Fernando Dominguez Reboiras, « Kontroversen um die hebraica veritas im frühneuzeitlichen Spanien », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*, p. 299-340.

30 Luis de Alcazar, *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi cum opusculo de sacris Ponderibus ac Mensuris*, Anvers, Keerbergh, 1614. Voir sur ce point F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 174-177.

catholique contribuera, aussi sûrement que l'érudition protestante, à délier peu à peu les chaînes dogmatiques de l'exégèse confessante.

Mais au-delà d'être transconfessionnel, cet esprit de la critique est aussi et avant tout transdisciplinaire : Scaliger, Casaubon ou Drusius doivent beaucoup aux méthodes mises en œuvre, dès le début du XVI^e siècle, par des juristes comme Jacques Alciat ou Guillaume Budé, qui se livrent, sur les textes du *corpus juris civilis*, à une entreprise de comparaison et de correction systématiques des manuscrits, confrontant des sources juridiques et littéraires latines et grecques, suivant une tradition d'édition inspirée pour partie des méthodes érasmienne³¹. L'histoire juridique profane, ou l'histoire désacralisée et politisée des textes de l'Ancien Testament, fait aussi des progrès considérables, dans la deuxième moitié du XVI^e siècle³², avec l'œuvre de Pierre Pithou, qui publie en 1579 son édition des *Leges Visigothorum*³³, d'Étienne Pasquier, auteur des *Recherches de la France*³⁴ ou de Jean Bodin, dont les six livres de la *République* sont parsemés de remarques érudites sur le contexte historique et politique de la rédaction des textes vétéro-testamentaires³⁵. Par bien des aspects, les juristes avaient ainsi tracé la voie à la critique : l'analogie des enjeux articulés autour d'un certain rapport au passé – celles des *sources d'autorité* antiques, qui survivent, par-delà leurs corruptions et leurs fragmentations textuelles, dans une multitude indéfinie de manuscrits plus ou moins authentiques – favorisera par la suite l'adoption de leurs méthodes dans l'herméneutique sacrée.

La représentation traditionnelle de la République des lettres comme d'un espace d'échanges affranchi des clivages religieux mérite pourtant d'être nettement nuancée, en particulier pour ce qui concerne le cas particulier des philologues de Leyde qui nous occupent ici³⁶. Si l'œuvre des érudits réformés se nourrit en effet de cet apport transconfessionnel et transdisciplinaire de la critique du XVI^e siècle,

³¹ Pour un aperçu général, voir notamment D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, *op. cit.* ; J. Jehasse, *La Renaissance de la critique*, *op. cit.* Sur l'influence de Cujas et Budé, puis des juristes huguenots du dernier seizième siècle, notamment sur Scaliger, voir François Laplanche, « Tradition et modernité au XVII^e siècle », *Annales* 40/3 (1985), ici p. 465-466 ; E. Bury, « La Philologie dans le concert des savoirs », art. cité, p. 19. Sur Érasme philologue et sa postérité, voir notamment Grantley McDonald, *Biblical Criticism in Early Modern Europe. Erasmus, the Johannine Comma and Trinitarian Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

³² F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 35-39.

³³ Sur Pithou, voir notamment Jérôme Delatour, « De Pithou à Dupuy : un siècle de religion politique », in *Les Pithou : les lettres et la paix du royaume*, éd. M.-M. Fragonard et P.-E. Leroy, Paris, Classiques Garnier, 2003, p. 327-352 ; D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, *op. cit.*, p. 241-270.

³⁴ Étienne Pasquier, *Des Recherches de la France : première édition du premier livre*, Paris, Sertenas, 1560. Sur Pasquier, voir notamment Georges Huppert, « Naissance de l'histoire en France : les 'Recherches' d'Étienne Pasquier », *Annales* 23/1 (1968), p. 69-105.

³⁵ Voir sur ce point, Mogens Chrom Jacobsen, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhague, University of Copenhagen, 2000, p. 53-85 ; Ann Blair, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, Princeton University Press, p. 222-225 ; Maryanne Cline Horowitz, « Judaism in Jean Bodin », *The Sixteenth Century Journal* 13/3 (1982), p. 109-113.

³⁶ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 179-182, puis 241-248.

l'attitude qui prévaut en général n'est assurément pas celle de la neutralité ou de l'indifférence religieuses : l'éclectisme des sources n'implique, en l'espèce, aucun irénisme dogmatique³⁷. Scaliger, Casaubon, Heinsius ou Saumaise sont des réformés revendiqués et combatifs : de part en part, leur œuvre est mise au service de la défense de la foi réformée, et l'engagement dans l'activité critique ne leur apparaît, à aucun moment, comme un reniement ou même comme une simple parenthèse de leur engagement confessionnel³⁸. Si, par ailleurs, Drusius ou Grotius ont pu se voir affiliés au parti arminien par la polémique contre-remonstrante, ce n'est que chez ce dernier que la sympathie arminienne revêtira la forme d'une rupture assumée³⁹.

1.3. Autonomisation de la grammaire et sécularisation du texte

Ce point nous conduit au second présupposé – peut-être le plus tenace – d'une certaine histoire dorée de la critique biblique. Il en va de la question de la redistribution des disciplines et des autorités, dans le partage institutionnel des *savoirs* sur l'Écriture Sainte. L'affirmation de la *Prima Scaligerana* sur les implications théologiques de l'ignorance de la grammaire est ici bien connue :

Non aliunde dissidia in Religione pendent, quam ab ignoratione Grammaticae.⁴⁰

La grammaire au secours de la théologie : le mot d'ordre de Scaliger a fait son chemin, jusqu'à s'imposer comme un emblème, exemplaire de la forme spécifique qu'aurait revêtue, au début du XVII^e siècle, la confrontation séculaire de l'esprit critique et de l'esprit dogmatique⁴¹. Chez nos auteurs, on aurait tort pourtant de présumer une réelle tentative d'autonomisation de la grammaire ou de la philologie, du moins si l'on entend par là cette tendance par laquelle les deux disciplines se seraient imposées comme des domaines de recherche strictement indépendants, avant ou à côté de l'exégèse purement théologique. Avec les érudits réformés, comme avec les théologiens qui en reprendront plus tard certaines tendances marquantes⁴², l'activité critique se confronte de part en part aux enjeux de la théologie elle-même, et en particulier à ceux de la controverse confessionnelle, qui constitue l'horizon indépassable de l'érudition historique, y compris chez

³⁷ Sur cette question, voir aussi Jean-Louis Quantin, « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de science religieuse* 92/4 (2004), p. 597-635.

³⁸ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 15-16.

³⁹ Voir sur ce point, Dirk van Miert, « The Janus Face of Scaliger's Philological Heritage: The Biblical Annotations of Heinsius and Grotius », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 91-108.

⁴⁰ J. Scaliger, *Prima Scaligerana*, *op. cit.*, p. 96. Voir, pour un commentaire, N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 1-5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25-27 ; 35-36.

⁴² Sur Cameron et Cappel notamment, voir *infra*, §2.

Casaubon, Scaliger ou Drusius⁴³. En aval, cette controverse dicte d'abord les limites de l'acceptabilité des hypothèses philologiques, en commandant aussi un certain nombre d'omissions ou d'évitements notables, en particulier sur la question la perfection de l'hébreu, des auteurs des écrits du canon, et dans une moindre mesure sur celle des formes d'inspiration du texte sacré. Si Drusius ou Scaliger inclinaient, il est vrai, pour la thèse des degrés d'inspiration différenciée ou de la vocalisation tardive du texte hébraïque⁴⁴, ces thèses ne faisaient encore l'objet, à l'époque, d'aucune polémique officiellement instruite. En suggérant – surtout, du reste, à titre privé, et dans leur correspondance – la différence des modes d'inspiration prophétique et apostolique, ou la tardiveté de la ponctuation définitive du texte massorétique, ils n'entendaient pas faire profession d'hétérodoxie⁴⁵.

Mais la controverse constitue surtout, en amont cette fois, un principe de motivation *positif*, suggérant des orientations thématiques ou dictant tacitement un ensemble d'hypothèses, de nature certes philologique, mais d'implication nettement doctrinale, sur la chronologie, la sémantique hébraïque, ou la contextualisation historique des passages commentés. Ainsi Casaubon confirme-t-il, chronologie à l'appui, l'identification du pape à l'antéchrist dans ses *Exercitationes* rédigés contre le catholique Baronius⁴⁶, et Saumaise étaye encore ce point dans son traité *De Primatu Papae*⁴⁷. Par cette même chronologie, Scaliger justifie la traditionnelle lecture typologique des textes messianiques de l'Ancien Testament, en insistant notamment sur la correspondance du sacrifice de l'agneau pascal et de la résurrection du Christ⁴⁸, et Drusius assimile, par un examen patient des dérivations linguistiques entre langues affines, le grec néotestamentaire à un dialecte *sui generis*, contre les controversistes catholiques qui en soulignaient, après Erasme, les hébraïsmes inconvenants, les incorrections syntaxiques, ou les dissonances oratoires (figures de styles « rudes » et « inappropriées »)⁴⁹. En tout, la critique vaut donc bien plus que comme une obéissance passive : ses techniques, ses méthodes et ses dispositifs servent *de front* la cause de la confession réformée, exactement comme peuvent le faire à la même époque les argumentations plus spéculatives des théologiens systématiques⁵⁰.

Du reste, et contrairement aux prétentions suggérées par le fameux mot d'ordre grammatical de Scaliger, le flot des thèses professées par les érudits réformés sur la Bible, ne permet même pas de séparer nettement un moment

⁴³ N. Hary, *Criticim and Confession*, *op. cit.*, p. 14-17 ; 21-27.

⁴⁴ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 86-87 ; 93.

⁴⁵ Sur l'histoire de la controverse au sujet de la datation de la vocalisation du texte hébreu, voir *infra*, §4.

⁴⁶ N. Hardy, *Criticim and Confession*, *op. cit.*, p. 127-142. Sur Baronius, voir notamment Stefano Zen, *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Naples, La Scuola di Pitagora, 1994.

⁴⁷ R. Zuber, « De Scaliger à Saumaise », art. cité, p. 480.

⁴⁸ N. Hardy, *Criticim and Confession*, *op. cit.*, p. 128-135.

⁴⁹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 88-89 ; N. Hardy, *Criticim and Confession*, *op. cit.*, p. 185-186.

⁵⁰ Voir ici les conclusions générales de N. Hardy, *Criticim and Confession*, *op. cit.*, p. 241-248.

purement philologique, qui se tiendrait à l'analyse linguistique et historique du manuscrit considéré dans ses aspects matériels, et un moment plus interprétatif, qui engagerait quant à lui le *sens* d'une littéralité préalablement établie ou rétablie pour elle-même, à l'appui de l'*instrumentarium* critique des arts profanes. Aussi contre-intuitif que cela puisse paraître en première instance, la distinction des niveaux grammaticaux et théologiques de l'interprétation apparaît, au XVII^e siècle, comme un *leitmotiv* des théologies « orthodoxes », et ce *discrimen* n'est nulle part plus clairement établi que dans les grands traités des *Loci theologici* protestants⁵¹. Pour leur part, les énoncés que renferme la *Scaligerana* sur l'Écriture contiennent au moins autant d'*interprétation* théologique que de *critique* philologique ; et le rapport de la lettre à l'esprit, de la grammaire à la doctrine, ne paraît pas s'engager nettement sur la voie d'une séparation réciproque⁵².

1.4. Critique sacrée et critique profane

La question de la sécularisation de la critique n'est pas seulement celle du rapport entre théologie et grammaire – dogmatique et philologie : la transposition de la méthode et de la *posture critique* qui prévaut dans l'examen des textes humains vers l'interprétation de la Bible pose aussi le problème de la différenciation des statuts textuels, et en particulier du degré de privilège qui demeure encore consenti à l'Écriture comme *Verbum Dei scriptum* face à l'extension des techniques d'analyse empruntés aux arts profanes. Faisant mention explicite des auteurs qui nous retiennent ici, les hésitations du jeune Bayle ont sur ce point une valeur exemplaire :

Je trouve que l'Écriture n'est guère ménagée de cette façon, et que c'est l'exposer un peu trop aux foiblesses des histoires communes ; mais à dire le vrai, je crois que ce n'étoit pas un trop grand souci pour M. De Saumaise, de qui j'ai ouï dire à un grand homme que lui et Scaliger, Casaubon Heinsius et autres grands hommes, qui ont vécu dans notre Communion, nous ont fait plus de mal que de bien, parce qu'ayant voulu porter leur critique jusques sur l'Écriture Sainte, ils ne l'ont pas maniée avec assez de respect.⁵³

Que vaut, à l'épreuve des textes et de leurs intentions, la mise en garde de Pierre Bayle ? Si la naissance de la critique peut bien apparaître, sous une vue lointaine, comme une tentative de *transposition* des méthodes philologiques profanes aux écrits sacrés, il paraît clair en même temps que cette *translatio methodi* n'équivaut jamais à une indifférenciation assumée de la *valeur* des textes : à aucun moment, avec Scaliger, Casaubon ou d'autres, l'Écriture Sainte ne « tombe de son piédestal ». D'abord parce que la communauté des méthodes ne vaut pas par soi comme nivellement de leurs objets : l'Écriture – et non pas son interprétation –

⁵¹ Voir, sur ce point, *infra*, §3.

⁵² H. J. de Jonge, « Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament », art. cité, p. 176-193.

⁵³ Cité par F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 602.

prend elle-même en charge l'attestation de son « exceptionnalité ». Aussi parce que, de l'aveu même de Scaliger, la critique ne constitue qu'un moment préparatoire, comme condition propédeutique à une exégèse théologique qui, seule, fait droit à la sacralité de la doctrine⁵⁴.

Du reste, l'examen de l'hypothèse de la sécularisation⁵⁵, lorsqu'elle s'arrête, à l'âge moderne, sur le fait de l'analogie des méthodes juridiques et théologiques dans l'interprétation, mériterait aussi de s'attacher au rappel du caractère lui-même quasi-sacré de la source juridique en question : aux yeux des juristes du XVII^e siècle, le *Digeste*, les *Novelles* ou le *codex justinianum* ne sont précisément pas des textes profanes « comme les autres », et s'il ne font certes pas l'objet d'une sacralisation au sens strict, il n'en demeurent pas moins une *source d'autorité absolue* – point de normativité et de référence indiscutés des débats sur ce qu'est le droit, *in absolutum*. À ce titre, l'hypothèse de leur infaillibilité ou de leur perfection n'est peut-être bien pensée qu'à titre hypothétique ou fictif, ces sources étant reconnues, au moins quant à leurs origines, comme des sources essentiellement humaines ; mais elles n'en sont pas moins des hypothèses théoriquement opératoires pour le travail quotidien du juriste, qui s'attache, exactement comme le théologien, à présumer un original pur et exemplaire, par-delà la corruption et la dispersion historiques des manuscrits. Du point de vue des choix philologiques qu'elle commande, et des réflexes de lecture qu'elle insinue, la sécularisation de la critique biblique ne peut donc se lire que dans le miroir inversée de la sacralisation de la critique du droit romain.

Dans chaque cas, l'axiome de base demeure au fond inchangé : c'est celui de la distinction du *codex* autographe, comme idéal conjectural d'une source infaillible dont la voie de la critique correctrice devrait permettre de redécouvrir la pureté, et des *codices historiques*, résidus imparfaits et souillés d'un original perdu dans les méandres de la contingence de l'histoire⁵⁶. En ce sens, la critique s'affirme d'abord comme un examen philologique de l'authenticité des *manuscrits* : de leur intégrité linguistique, de l'exactitude de leurs récits et de leurs chronologies, mais aussi de la certitude de leur auctorialité humaine ou de la sûreté de leur provenance historique. Cette distinction du *codex*-source et des *codices*-dérivés permet d'affirmer l'origine humaine des manuscrits matériels, et autorise par là l'hypothèse d'une imperfection, d'une corruption et surtout d'une corrigibilité permanente des *matériaux* disponibles. Elle autorise aussi, pour ce qui concerne – et pour ce qui concerne seulement – les *codices* secondaires, le nivellement du statut des textes païens et des textes sacrés, avec l'alignement du texte biblique historique sur le régime commun des écrits profanes. Si le texte-sacré considéré *en soi*, comme *codex*, et dans son originarité inaccessible, est donc toujours présumé parfait,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 96-97.

⁵⁵ Pour un état des lieux sur la question, voir notamment H. Nellen et P. Steenbakkers, « Biblical Philology in the Long Seventeenth Century », art. cité, en particulier p. 56-57.

⁵⁶ Sur tous ces points, voir surtout F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 99-100 ; et J. de Jonge, « Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament », art. cité, p. 176-193.

intouchable, et infaillible, le manuscrit *hic et nunc*, objet de la critique textuelle, n'en reste pas moins un texte foncièrement humain, avec sa matérialité faillible, son histoire et son contexte, avec, surtout, ses investissements individuels, et donc ses imperfections nécessaires⁵⁷. L'hypothèse d'une perfection ou d'une infaillibilité du texte-source ne s'en trouve pas pour autant ébranlée : bien au contraire, l'idée de cette perfection constitue même la condition permanente de l'entreprise critique. Si la critique s'autorise en effet une correction des manuscrits étudiés en raison d'une erreur de chronologie, d'une incorrection grammaticale, ou d'une incohérence doctrinale, c'est bien précisément parce que le texte-source est par avance supposé parfait et sans erreur, et que la responsabilité de celle-ci doit donc être reportée sur la contingence de l'histoire, dans la réception, la transmission, la diffusion, et la copie du manuscrit original. Cette perfection de l'original comme expression authentique de la Parole de Dieu constitue le présupposé indiscuté de l'entreprise critique, et l'horizon de son intelligibilité⁵⁸.

Ces précautions étant prises, l'apport de l'érudition historico-philologique du premier dix-septième siècle pour la *critica sacra* peut être mesuré pour lui-même, avec l'émergence progressive d'un nouveau rapport au texte, qui se noue autour des questions de l'authenticité, des formes de la sacralité, et des modalités de l'inscription du Livre dans l'histoire. On retiendra ici plusieurs marqueurs significatifs, en particulier pour ce qui touche aux critiques des lectures dogmatiques de la Bible, au développement du comparatisme linguistique, aux progrès de la chronologie, de la contextualisation et de l'historicisation politique du texte, à la généralisation des démarches empiriques, cumulatives et probabilistes, et enfin à l'adoption assumée d'une posture érudite, intellectualiste, et délibérément élitiste.

1.5. Une « déthéologisation » du commentaire ?

Les avertissements précédents auront rappelé l'in vraisemblance de l'hypothèse d'une neutralité religieuse des philologues réformés comme Scaliger, Casaubon ou Drusius. Mais si les survivances des réflexes de lectures confessionnelles permettent par ailleurs de douter d'une autonomisation réelle de la science critique au début du XVII^e siècle, il ne s'en suit pas pour autant que nos auteurs ne revendiquent pas pour eux-mêmes un *espace d'autonomie*, indifféremment institutionnel et intellectuel, face à l'enseignement de la théologie systématique. Cette revendication d'autonomie revêt pour l'essentiel la forme de la critique de la scolastique protestante : de ses formes discursives, de ses méthodes d'études, de son rapport à la certitude, et de ses repères traditionnels d'autorité⁵⁹. La cible commune des érudits est d'abord la controverse elle-même, ou plutôt le fait de sa

⁵⁷ *Ibid.*, p. 178-179.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 191-193.

⁵⁹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 94-96 ; 98-100.

surenchère, dans un contexte marqué par les prémisses de la rupture arminienne aux Provinces-Unies⁶⁰. Drusius, peut-être en raison même de ses sympathies remonstrantes, insiste particulièrement sur ce point, en reprenant pour partie l'héritage de l'irénisme érasmien et en insistant en particulier sur la nécessaire distinction des articles fondamentaux et des *adiaphora*⁶¹. Dans le même contexte, et toujours autour de la question de la prédestination, Casaubon rappelle dans une lettre à Grotius ses déclarations des *Exercitationes* contre l'*hubris* des spéculations extra-scripturaires sur les desseins cachés de la Providence⁶². Plus largement, la mise en évidence des intentions apologétiques et polémiques des traités examinés vaut souvent comme un principe de soupçon légitime : Scaliger montre ainsi comment l'esprit de l'apologie a pu motiver la fabrication de faux, dans la littérature juive, comme dans la littérature chrétienne⁶³ ; et la critique des autorités s'étend parfois jusqu'aux Pères de l'Eglise, que Scaliger ou Casaubon n'hésitent pas à réfuter sur telle ou telle exégèse particulière⁶⁴, sans toutefois entrer dans la question de l'*auctoritas patrum* considérée *generatim*⁶⁵.

Cette critique de la scolastique déborde par ailleurs la seule question de la controverse, ou celle du statut des autorités traditionnelles en théologie. La revendication d'autonomie vaut d'abord comme un appel au partage des sphères de compétences : quelles que puissent être ses implications dogmatiques, l'interprétation du texte sacré doit pouvoir faire l'objet, dans ses aspects strictement grammaticaux et critiques, d'une enquête philologique indépendante, en particulier pour ce qui touche à l'identification des personnages historiques, à l'analyse linguistique de la signification d'un mot hébreu ou grec en contexte, ou à la contextualisation historico-politique des institutions, des rites et des cérémonies sacrés⁶⁶. Ni le pape ni les synodes n'ont à trancher des questions de grammaire : avec les érudits de Leyde, la philologie se réserve un domaine d'étude *en droit* affranchi des régulations théologiques⁶⁷. Dans ses *Observationes sacrae*, Drusius récuse ainsi les lectures trinitaires de Gn 1, 1, en rappelant que l'usage du pluriel *Elohim* est courant en hébreu, avec un verbe au singulier⁶⁸. De même, Casaubon accuse régulièrement les commentaires contemporains de l'Apocalypse, dans une veine anti-prophétique qui se retrouvera aussi chez Scaliger⁶⁹, et plus tard, chez les exégètes de l'académie de Saumur⁷⁰. L'enjeu sur ce point n'est pas de remettre en cause les présuppositions de l'orthodoxie réformée sur les propriétés de l'Écriture :

⁶⁰ *Ibid.*, p. 100

⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

⁶² N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 122.

⁶³ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁴ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁵ Pour un traitement frontal de la question de l'*auctoritas patrum*, voir en revanche D. Heinsius, « Prolegomena », in *id.*, *Sacrarum exercitationum*, *op. cit.*, p. 1-40.

⁶⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 94-100.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁰ Voir *infra*, §2.

mais plutôt de faire reconnaître l'existence d'un champ de problèmes dont la discussion pourrait être précisément *indifférente* aux points de doctrines reçus.

Par là, la condamnation humaniste des exégèses dogmatiques de la Bible s'ordonne aussi à un présupposé de méthode, qui renvoie à la contestation d'une autorité majeure de l'enseignement académique dans le monde protestant : celle de Pierre de la Ramée⁷¹. Au format didactique, et résolument doctrinal, des formes discursives prescrites par la méthode ramiste⁷², nos érudits opposent la liberté des digressions, l'attention aux complexités textuelles, l'intensification délibérée des difficultés linguistiques : en bref, l'idéal d'érudition à celui de la simplicité⁷³. Nous verrons, dans notre dernier point, que cet anti-dogmatisme est souvent commandé par un élitisme assumé, qui renvoie aussi à une contestation silencieuse des idéaux méthodologiques afférents à l'affirmation de la *claritas* elle-même.

1.6. Le comparatisme linguistique

Sur la question des langues antiques, nos érudits partagent d'abord un constat sur l'époque : celui de l'incompétence généralisée des théologiens pour les langues sacrés⁷⁴. Scaliger voit dans les professeurs d'hébreu de son temps de simples répétiteurs, ignorants des structures profondes de la langue, autant que de son histoire et de ses transformations⁷⁵. Le constat vaut pareillement pour le grec : à l'exception de son ami Casaubon, l'érudite français n'estime aucun helléniste capable d'entreprendre un véritable examen critique du texte du Nouveau Testament⁷⁶. Sur ce point l'histoire n'est pas mieux servie que la grammaire : si les théologiens sont de mauvais grammairiens par le caractère encore superficiel de leur connaissance des aspects syntaxiques et sémantiques de l'hébreu, ils sont aussi de mauvais historiens par leur ignorance des sources juives extra-bibliques, comme le Talmud, qui offre sur la *lingua mater* des informations précieuses, bien qu'essentiellement indirectes⁷⁷. Evidemment, l'observation engage ici aussi le principe d'une exigence institutionnelle : Drusius propose la création systématique de deux chaires distinctes dans les académies, l'une de grammaire et l'autre d'Écriture Sainte⁷⁸, et Casaubon ou Scaliger appellent régulièrement au

⁷¹ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 27-28 ; J. Glucker, « Casaubon's Aristotle », *Classica et Mediaevalia* 25 (1964), p. 289-296.

⁷² H. Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications*, *op. cit.*, notamment p. 38-50.

⁷³ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 27-28 .

⁷⁴ Sur Casaubon, voir notamment Anthony Grafton et Joanna Weinberg, *I Have Always Loved the Holy Tongue: Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.

⁷⁵ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 88-89 ; 92-94 ; 98-99.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 92-94.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 88.

renforcement de l'enseignement des langues antiques dans le cursus des études en théologie⁷⁹.

Au-delà de ce constat d'insuffisance, l'apport des érudits critiques vaut surtout par la mutation du rapport même à l'étude de la langue. L'insistance porte en particulier sur la nécessité du comparatisme linguistique et l'utilité de la connaissance des langues affines. Avant Scaliger, Drusius approfondit ainsi l'étude du « syriaque », éclairant l'étymologie sacrée, et les hébraïsmes du grec néotestamentaire par ses croisements avec la langue chaldéenne⁸⁰. Scaliger entreprend également d'écrire l'histoire de la langue et de l'écriture hébraïques, en justifiant la thèse de son originalité par l'examen de ses descendances plurielles, « syriaques » et « phéniciennes »⁸¹. Scaliger, comme Casaubon lui-même, insisteront en outre sur l'utilité de la connaissance de la langue arabe, dans laquelle se retrouverait l'ascendance lointaine mais instructive de l'hébreu primitif⁸². En tout, si le comparatisme linguistique fait donc fond sur la réaffirmation de la doctrine orthodoxe de la perfection originaire de l'hébreu, il en nuance en même temps certains des aspects les plus essentiels, en en historicisant la preuve, et en frayant ainsi la voie à l'étude linguistique des hybridations, des transferts ou des survivances qui attestent la série des emprunts de la langue hébraïque dans ses langues voisines. Surtout, avec Scaliger comme avec Drusius, la primauté de l'hébreu ne vaut plus comme *originalité* même de sa forme d'écriture massorétique : ainsi, Drusius énonce clairement la double-hypothèse d'une écriture hébraïque originairement courbe et d'une adoption post-exilique de l'écriture carrée, empruntée aux Assyriens⁸³ ; et Scaliger réaffirme, malgré la certitude d'une nécessaire vocalisation originairement *orale* de l'hébreu, le caractère tardif de sa vocalisation *écrite*⁸⁴.

1.7. Contextualisation et historicisation du texte sacré

Les progrès de la contextualisation du texte transitent évidemment par le développement de la chronologie scientifique : on sait tout l'apport de Scaliger sur la question, pour la datation des événements de l'histoire sacrée comme pour ceux de l'histoire profane⁸⁵ ; et on sait aussi tout l'ampleur de l'investissement

⁷⁹ R. Zuber, « De Scaliger à Saumaise », art. cité, p. 46-468.

⁸⁰ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 89.

⁸¹ *Ibid.*, p. 93. Sur l'importance de Jean Mercier, dans l'étude du « syriaque », voir aussi Sophie Kessler-Mesguisch, « Jean Mercier et l'araméen », in *Jean (c. 1525-1570) et Josias (c. 1560-1626) Mercier : l'amour de la philologie à la Renaissance et au début de l'âge classique*, éd. F. Roudaut, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 77-92.

⁸² A. Grafton et J. Weinberg, *I Have Always Loved the Holy Tongue*, op. cit. Scaliger apprit même l'éthiopien : R. Zuber, « De Scaliger à Saumaise », art. cité, p. 469.

⁸³ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 88.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 88-89 ; 93-94.

⁸⁵ Sur la chronologie, voir surtout A. Grafton, *A Study in the History of Classical Scholarship*, op. cit., vol. 2 : *Historical Chronology*, en particulier p. 262-270 pour la chronologie biblique ;

confessionnel que cette chronologie aura à assumer par la suite avec la controverse entre Casaubon et Baronnius sur les correspondances événementielles du *type* de l'agneau pascal (la typologie sacrificielle est-elle réalisée avec l'eucharistie ou avec la crucifixion ?)⁸⁶ Pour autant, la posture contextualiste dépasse ici la seule chronologie : elle constitue chez nos érudits une attitude globale, au fond consubstantielle de l'activité critique dans son ensemble⁸⁷. À côté de la triade des arts du discours, l'histoire, comme connaissance des circonstances du texte, devient ou redevient par là un véritable *organon* de l'exégèse des Écritures sacrées : l'intention de l'auteur, et plus largement, *l'intention des pratiques collectives* d'un peuple, s'éclaircissent par l'histoire, aussi sûrement que par la mobilisation des moyens rhétoriques de l'interprétation⁸⁸.

Au regret de l'incompétence linguistique des théologiens en matière de grammaire sacrée répond alors le regret de leur ignorance historique : le manque de considération pour le contexte politique ou pour les circonstances sociales de l'institution des cérémonies vétérotestamentaires conduit les exégètes à des erreurs d'interprétation, à des allégorisations frauduleuses, à des conclusions dogmatiques indues, ou à des symbolismes souvent superficiels et inopérants⁸⁹. Le reproche commun est celui de l'omission des sources profanes, juives ou païennes, qui ont une valeur intrinsèque pour restituer un contexte historique, éclairer le sens d'une expression obscure, mais aussi pour établir l'histoire d'un manuscrit ou donner des indications sur les habitudes linguistiques et politiques en usage⁹⁰. Bien au-delà des recommandations traditionnelles du *De Doctrina christiana* d'Augustin, l'apport des sources profanes se voit parfois élevé à une valeur d'autorité : ainsi Scaliger donne raison à Flavius Josèphe contre l'évangéliste lui-même, sur les circonstances de l'assassinat de Jean Baptiste par Hérode, relaté en Mc 6⁹¹.

Au-delà des intentions strictement philologiques de nos érudits, ce goût pour la confrontation des sources emporte également d'importantes implications indirectes. Sans tirer de conclusions trop générales sur le nivellement des statuts textuels auquel elle devrait contribuer, la comparaison systématique des sources sacrés et profanes impose une évidente inclination pour les lectures politiques et juridiques de l'Ancien Testament. Ces lectures sont au fond des lectures essentiellement littérales, attachées à restituer la série des événements

C. Philipp E. Nothaft, « Josephus and New Testament Chronology in the Work of Joseph Scaliger », *International Journal of the Classical Tradition* 23/3 (2016), p. 246-251.

⁸⁶ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 128-139.

⁸⁷ Sur l'importance du tournant historique de Scaliger, au regard de la recherche plus grammaticale de la critique humaniste, voir les indications de Jean Jehasse, *La Renaissance de la critique*, *op. cit.*, p. 330-336.

⁸⁸ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 94-96.

⁸⁹ Sur Drusius, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 88 ; pour Scaliger, H. J. de Jonge, « Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament », art. cité, p. 176-193.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 176-179 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 96-97.

⁹¹ A. Grafton, « Spinoza's Hermeneutics: Some Heretical Thoughts », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 195.

vétérotestamentaires dans leur logique interne – comme histoire de l’institution et de la conservation fragile d’un État *historique* – avec ses codes, ses lois, ses cérémonies, qui ne sont pas d’emblée référées à l’au-delà spirituel de leur signification évangélique. On sait toutes les implications polémiques que pourront engager plus tard l’exégèse littérale de l’Ancien Testament, relativement à la doctrine orthodoxe de la *simultanéité* de la Loi et de l’Évangile ou à la signification ecclésiologique et politique des alliances de la loi et de la grâce⁹². Si les juristes et les politologues français de la fin du XVII^e siècle avaient à leur façon préparé cette lecture contextuelle du corpus vétéro-testamentaire, les partis-pris de Casaubon, Scaliger ou Drusius constituent aussi d’évidents jalons dans l’histoire de la dissolution de l’exégèse typologique, à commencer par celle que précipitera Grotius lui-même avec la parution de ses *Annotationes* sur l’Ancien Testament⁹³

1.8. Démarche cumulative, rationalité probabiliste et élitisme intellectuel

Si le développement de la critique s’est nourri d’une contestation plus ou moins explicite de la méthode ramiste, c’est d’abord parce que l’esprit d’érudition se refuse aux certitudes simples et aux raccourcis didactiques qui constituent le terreau assumé du dogmatisme – j’entends le terme dans son acception méthodologique et non péjorative – de la première scolastique protestante, indifféremment aristotélicienne ou ramiste⁹⁴. Au-delà des jugements de valeur, ou des reconstructions téléologiques en termes de progrès ou de régression, l’opposition de l’esprit de la critique à l’esprit de l’école se caractérise peut-être d’abord par un choc des *formes de rationalité*. Ce qui vaut alors pour l’idéal de méthode dans la formation de ses *propres discours* vaut aussi pour le rapport qui se noue au *texte sacré lui-même*. Pour Drusius, Scaliger ou Casaubon, l’examen exégétique s’articule en vérité à une démarche résolument empirique et cumulative : loin d’être présumée dès le départ, l’autorité du manuscrit apparaît comme le produit final d’une enquête critique, d’une collation, et d’une comparaison avec les sources concordantes ou discordantes. L’incertitude des origines, et la permanence du constat d’imperfection, ne valent plus dès lors comme le principe d’un désaveu durable : ils sont la condition ordinaire de la recherche philologique⁹⁵.

Ce trait est particulièrement notable pour ce qui concerne la recherche de l’original textuel, dans son rapport au critère d’antiquité et de vérité⁹⁶. Si, en effet, Scaliger ou Casaubon reconnaissent un privilège intact à l’antiquité du texte considéré *in abstracto*, le doute sur l’identification de *tel manuscrit* à son original

⁹² Voir, sur ce point, *infra*, chap. 11.

⁹³ Voir *supra*, chap. 8, §6.

⁹⁴ Voir sur ces débats, nos précisions *supra*, chap. 6, §6.

⁹⁵ Ici encore : F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, *op. cit.*, p. 88-100 ; et *id.*, « Tradition et modernité au XVII^e siècle », art. cité, p. 465-466.

⁹⁶ A. Grafton, *Joseph Scaliger*, vol. 2, *op. cit.*, p. 728-744 ; F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, *op. cit.*, p. 88-89 ; 96-97.

supposé devient l'occasion d'une modestie épistémique au fond irréductible. Cette inclination commande l'adoption d'une logique probabiliste, où la certitude de la perfection du texte se voit reportée à l'infini sur l'idéal inaccessible d'un texte-source *conjecturé*, bien davantage que sur l'actualité de tel ou tel manuscrit disponible *hic et nunc*. La posture qui prévaut à cet égard est celle du renoncement aux solutions absolues : en cessant d'identifier le manuscrit historique à l'original perdu, l'interprétation – au sens ici grammatical d'une restitution philologique du texte – fait son entrée dans un présupposé d'imperfection, qui justifie tout à la fois la *relativité* des certitudes actuelles, et la corrigibilité en droit infinie des résultats de l'enquête critique. Parce que ce relativisme philologique n'entame pas fondamentalement la doctrine de la perfection de la Parole de Dieu – mais seulement l'identification possible de cette Parole au *codex* particulier de telle ou telle tradition –, il ne constitue certes pas, chez Scaliger ou Casaubon, un relativisme théologique fondamental : par ses réserves de potentialités critiques, la possibilité de celui-ci s'avoue toutefois, déjà en filigrane, dans la réalité de celui-là.

Cet esprit probabiliste, réservé et résolument circonspect fait fond sur un élitisme assumé, qui se retrouve partout chez Casaubon, Drusius ou Scaliger, avec l'accusation des incompétences linguistiques des théologiens, la contestation de leur dogmatisme ou la revendication d'autonomie de la recherche érudite⁹⁷. D'évidence, cet élitisme paraît nettement contradictoire avec les présupposés profonds de la doctrine de la *claritas Scripturae*, notamment pour ce qui touche à la spécification de compétences dans la question du droit d'interpréter l'Écriture⁹⁸. Si les obédiences confessionnelles de nos auteurs les empêchaient certes de se prononcer explicitement contre la doctrine de la *perspicuitas*, on n'en trouvera pas moins chez eux une série de réflexions significatives, où s'énoncent leurs réserves profondes sur le principe de l'intelligibilité universelle des lettres sacrées. Plus que sur les prétentions des laïcs, leur méfiance paraît de ce point de vue dirigée sur les prétentions des théologiens eux-mêmes : ainsi, dans une lettre à Bertius datée de septembre 1611⁹⁹, Casaubon met en garde son correspondant contre ceux qui placent une trop grande confiance dans leur « capacité individuelle » à interpréter l'Écriture. Dans le contexte de la controverse arminienne, Casaubon renvoie ici dos-à-dos Pierre du Moulin et Conrad Vorstius, en accusant chacune des parties de rejeter l'équilibre fragile et complexe du consensus des Pères au nom de la supposée simplicité de la Bible. Mentionnant le traité de l'*Apologie de la Sainte Cène* du théologien de Sedan¹⁰⁰, l'érudit français rapproche en outre les appels

⁹⁷ *Id.*, p. 88-89 ; 96-97.

⁹⁸ Sur Casaubon, voir notamment pour cette question N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 96. Pour Scaliger, voir aussi A. Grafton, *Joseph Scaliger*, vol. 2, *op. cit.*, p. 728-744.

⁹⁹ Isaac Casaubon, *Isaaci Casauboni Epistolae insertis ad easdem Responsionibus, quotquot hactenus reperiri potuerunt, secundum seriem temporis accurate digestae*, Rotterdam, Böhm, 1709, p. 433. Voir à ce sujet les remarques de N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁰ Pierre du Moulin, *Apologie pour la Sainte Cène du Seigneur, contre la présence charnelle et transsubstantiation*, La Rochelle, s. n., 1607.

inconséquents à la « facilité » du texte aux prétentions hérétiques des anabaptistes¹⁰¹. *Consensus patrum* contre *perspicuitas Scripturae* : en tout, la posture de Casaubon est donc bien typique d'une postérité érasmienne.

2. *L'humanisme philologique de l'école de Saumur : clarté donnée et clarté visée*

L'apport des exégètes de l'école de Saumur aux progrès de la critique biblique a été récemment nuancé, dans des études qui insistent, à rebours des travaux de François Laplanche, sur le caractère encore nettement traditionnel, et au fond pleinement orthodoxe, des développements herméneutiques de l'auteur de la *Critica sacra* ou de ses collègues saumurois¹⁰². Au-delà de leurs thèses audacieuses – et *a posteriori* hétérodoxes – sur la nouveauté des points-voyelles ou l'universalisme hypothétique, Louis Cappel et Moïse Amyraut resteraient pour l'essentiel des théologiens « a-critiques », ou en tout cas en retrait de la critique de leurs propres temps, comme celle qui se découvre déjà dans les travaux plus novateurs de Young, Selden ou Morin, autour des années 1630¹⁰³. Sans entrer dans la controverse historiographique, et sans tomber dans le piège d'une vision rétrospective motivée par les décisions censoriales de la *Formula consensus*, je me propose ici de résumer

¹⁰¹ Isaac Casaubon *Isaaci Casauboni Epistolae, op. cit.*, p. 433 : « Tua quaestio pendet ab alia, vel aliis, de quibus video nostros contraria docere antiquis Patribus. Ridicule faciunt, qui hoc negant. Multa in eam rem haberem, de quibus tecum agerem, si una essemus ; quae scribere non est e re. Pelagianismum sunt qui fugiunt, quum non animadvertant, se transire in partes Manichaeorum palam et manifesto. Fugiamus illa abrupta [...] Ego ita comparatus sum, ut consensum primaevae Ecclesiae magni faciam ; illis longe dissimilis, qui scelerate Cyprianum Anabaptistam vocant ; et dum petunt hodiernos Pontificos, veterem ecclesiam feriunt. Inde igitur novae quotidie sententiae ; donec eo tandem ventum est, ut Deus negaretur esse infinitus, aeternus, omnipotens, futuri gnarus. Quid miremur ? Postquam reverentia sublata est, quae debetur primis Ecclesiae Doctoribus, non potest evitari, quin subinde pullulent opiniones *teratodeis* [...] Quoties audivi concionatores, qui dicerent : *Omnia pervia esse ; omnia cuivis aperta ; omnibus petentibus aspirare Spiritum Sanctum ?* Audivi Parisiensem Ministrum centies defendentem hanc thesin : Sacram Scripturam nulla cuiusquam interpretatione opus habere ; quod etiam obiter significat in libro *de Eucharistia*. Quum obicerem periculum ei insanae sententiae conjunctum, nihil egi. At quae haeresis non admittitur, si haec doctrina admittitur ? »

¹⁰² Notamment N. Hardy, *Criticism and Confession, op. cit.*, p. 308-361. Voir les conclusions provisoires, p. 331 : « When it is set against this background, the *Critica sacra* appears less like an attempt to 'de-theologize' textual criticism, and more like an attempt to place criticism more effectively than ever at the disposal of theological exegesis. » Hardy souligne toutefois le caractère foncièrement novateur des arguments de l'*Arcanum* et de la *Critica* sur la question spécifique du statut du texte massorétique : « If Cappel's view about the Massoretic text really were so traditional, why had this *Critica sacra* aroused so much more suspicion and hostility than his *Arcanum*, or the earlier precedents to which he had appealed? », *ibid.*, p. 314.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 308-309. Sur Jean Morin, voir notamment Paul Auvray, « Jean Morin (1591-1659) », *Revue biblique* 66 (1959), p. 397-414 ; sur John Selden, Gerald J. Toomer, *John Selden: A Life in Scholarship*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Mordechai Feingold, « John Selden and the Nature of Seventeenth-Century Science », in *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*, éd. id. et R. Bienvenu, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 55-78 ; Jean-Louis Quantin, « John Selden et l'étude de l'antiquité chrétienne : érudition, critique et anticléricalisme », *Annuaire de l'Institut Michel Villey* 3 (2011), p. 339-389.

à grands traits la doctrine scripturaire des principaux exégètes de Saumur, en portant évidemment une insistance particulière sur la question de la *claritas Scripturae*, et en laissant provisoirement de côté la querelle spécifique sur la datation des points-voyelles¹⁰⁴.

Relativement à cette question spécifique de la clarté de la Bible, les conclusions de François Laplanche me paraissent toujours d'une actualité incontestable ; et si elles ne permettent peut-être pas de situer avec certitude les exégètes saumurois sur l'échelle des avant-gardes de la critique, elles suffisent en revanche à attester toutes les *ruptures* qui les séparent nettement de la tradition commune des orthodoxies protestantes, aussi bien du point de vue de la méthode interprétative que de celui de la doctrine elle-même¹⁰⁵. Je ne reviendrai pas ici sur les filiations qui rassemblent Cappel, Amyraut ou La Place dans les ascendances communes de l'érudition réformée de Leyde : cette filiation, qui transite notamment par John Cameron, professeur de théologie à Saumur depuis 1618, a été remarquablement mise en lumière dans la deuxième partie de *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, et je me permets ici de renvoyer le lecteur à ses conclusions¹⁰⁶. Autour du thème de la *perspicuitas Scripturae*, je retiendrai en revanche six grands marqueurs herméneutiques, de ruptures et de continuités, dont j'emprunte encore l'inspiration à Laplanche, mais dans une intention plus nettement comparative : la dissociation du sens littéral et du sens théologique, la diversité et l'imperfection des manuscrits bibliques, la corrigibilité de la version massorétique et la recherche philologique du *sensus clarior*, l'imperfection et l'obscurité essentielles de la langue hébraïque, les éléments de traditionalisme (typologie, analogie de la foi, vocabulaire des confessions, auctorialité des textes bibliques), et enfin la supériorité stylistique et doctrinale du Nouveau Testament.

2.1. Disjonction du sens grammatical et du sens théologique

Le retour du sens spirituel est une donnée commune des orthodoxies protestantes du premier XVIII^e siècle : la polémique anti-socinienne et anti-arminienne en avait tracé la voie, après des décennies de controverses catholiques contre la doctrine de l'évidence de l'Écriture¹⁰⁷. Chez les exégètes protestants, la distinction renouvelée du sens littéral et du sens spirituel s'ordonnait généralement à celle de la foi historique et de la foi salvifique : et à ce titre le sens grammatical définissait moins un niveau de signification indépendant, superposé à un sens spirituel qui en aurait été sémantiquement distinct pour un passage identique, qu'un certain niveau de lecture, propédeutique et partiel – celui-là même que l'exégète pouvait atteindre par

¹⁰⁴ Voir ici, *infra*, §4.

¹⁰⁵ L'essentiel, sur l'aspect strictement herméneutique, se trouve dans F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 181-378 pour Cameron et Cappel ; puis p. 440-466 pour Moïse Amyraut.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 181-378.

¹⁰⁷ Voir ici, *supra*, notre chapitre 8.

des moyens humains, à l'aide de la lumière naturelle des sciences profanes, et sans condition de régénération intérieure¹⁰⁸. Si, contre le littéralisme socinien et arminien, les controversistes protestants insistaient donc sur l'*insuffisance* du sens littéral, cette insuffisance ne devait jamais revêtir la forme d'une contradiction manifeste : le sens spirituel n'est pas l'*autre* du sens grammatical ; il est l'ensemble de ce que l'illumination intérieure y ajoute en relevant la puissance salvifique¹⁰⁹.

L'insistance de John Caméron, et plus tard de Louis Cappel, sur la distinction du sens grammatical et du sens théologique est à replacer dans le contexte de cette tradition théologique, et n'en constitue pas une rupture évidente¹¹⁰. Déjà chez Polanus, Rivet, Keckermann ou Gomar, le couple du littéral et du spirituel se voyait en effet indexé à une délimitation du champ des disciplines : la foi historique ressortissait alors au domaine de la grammaire, entendue au sens large du *trivium* des arts du discours, et parfois même de la philosophie en général ; la «foi salvifique définissait en revanche le propre de la théologie comme science des choses sacrées¹¹¹. De ce point de vue, la revendication d'autonomie de la critique, qui se rencontre dans la *Critica sacra* de Cappel comme, plus tôt, dans le *Myrothecium* de Cameron, s'adosse encore très explicitement à un partage de compétences disciplinaires : au critique, l'établissement du texte et la restitution du sens grammatical par les moyens techniques de la grammaire, de la philologie et de l'histoire ; au théologien, l'interprétation dogmatique de l'Écriture, par l'identification des lieux communs, en harmonie avec l'analogie de la foi¹¹².

Les trois textes clés dans lesquelles se formule, à Saumur, le principe de cette distinction sont la préface du *Myrothecium* de Cameron¹¹³, la préface du *Spicilegium* de Cappel¹¹⁴ et évidemment la *Critica Sacra* elle-même¹¹⁵. Suivant la première, l'« explication de l'Écriture » se divise en trois grands moments, qui renvoient à l'établissement du sens littéral, à l'explicitation du sens théologique, et enfin à la réfutation des fausses doctrines :

Or, pour expliquer l'Écriture avec autorité, il faut fournir trois efforts :

1) Peser la force des mots et des phrases, extraire leur signification grammaticale native et originaire, et l'expliquer clairement et ouvertement, de façon à saisir avec certitude ce qui est dit. Cette manière d'expliquer est la

¹⁰⁸ *Ibid.*, en particulier, §3.

¹⁰⁹ *Ibid.*, en particulier, sur Gerhard, §3. Cf. sur Whitaker, *supra*, chap. 7, §3.

¹¹⁰ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 194-210.

¹¹¹ *Supra*, chap. 7, §3.

¹¹² *Ibid.*, et *supra*, chap. 7, §4-5. Voir aussi, *infra*, §3.

¹¹³ John Cameron, *Myrothecium Evangelicum, in quo aliquot loca Novi Testamenti explicantur*, Genève, s.n., 1632. La préface est elle-même due à Cappel.

¹¹⁴ Louis Cappel, *Spicilegium post Messem ; hoc est nova nonnullorum N. testamenti locum illustratio atque explicatio*, Genève, s.n., 1632.

¹¹⁵ Louis Cappel, *Critica Sacra, sive De variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri VI*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1650.

base et le fondement de l'exposition par laquelle le sens théologique du passage est ensuite extrait et expliqué [...]

2) Une fois le sens grammatical des mots saisi et pénétré avec certitude, expliquer et proposer le sens théologique convenablement et commodément – de sorte que toutes choses entre elles s'accordent bien et soient cohérentes avec ce qui précède et ce qui suit, avec l'esprit et le but de l'auteur sacré, avec toute l'analogie de la foi et du reste de l'Écriture [...]

3) Enfin, parce que l'ignorance et l'impéritie d'hommes même dénués de mauvaise intention, ou l'aveuglement et l'inintelligence des doctes – ou encore la fraude des hérétiques assez souvent assigne à l'Écriture un sens faux, pervers, corrompu [...] il est également appréciable et fort utile [...] de repousser le sens faux et corrompu.¹¹⁶

Dans la préface du *Spicilegium*, Cappel reprendra le mot d'ordre de son maître, en insistant encore davantage sur l'autonomie de la recherche grammaticale, et en assignant explicitement un champ d'indépendance à la critique, à côté du savoir théologique lui-même :

Ces remarques [celles du traité] n'atteignent que très peu souvent, et même presque jamais, le sens qu'on appelle théologique. Elles ne se préoccupent pas d'expliquer les lieux relatifs aux dogmes de la religion chrétienne ou aux controverses agitées de notre temps. [...] La plupart de ces observations sont plus critiques que théologiques, et se proposent de chercher, de démontrer, d'illustrer et de confirmer le sens grammatical ou littéral.¹¹⁷

Cette distinction du critique et du théologique revêt une série de conséquences importantes, bien qu'en partie indirectes, pour la doctrine de la clarté des Écritures. En dissociant la recherche grammaticale du sens littéral et l'explication théologique de la doctrine, les exégètes saumurois justifiaient en effet le principe de la distinction du problème des *difficultés* linguistiques de la Bible, et de celui de l'*obscurité* doctrinale de la Parole de Dieu. Contre les arguments topiques de la controverse catholique, elle permettait ainsi de comprendre tout à la fois la nécessité d'une étude indépendante et spécialisée de la *langue* de la Bible – où surgiraient d'évidentes opacités, imputables tout à la fois à l'obscurité de l'hébreu, à la spécificité du style des écrivains sacrés, à notre ignorance de l'histoire et du contexte de la rédaction des écrits...¹¹⁸ – et en même temps la légitimité d'un commentaire théologique, qui viendrait se surajouter à cette recherche sans se substituer à ses premières conclusions. Pour le premier moment, les controversistes protestants avaient à justifier la possibilité d'une intelligibilité naturelle du sens littéral de l'Écriture, cette intelligibilité fût-elle réservée à un nombre réduit

¹¹⁶ Je suis ici la traduction présentée en annexe de F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 209.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

¹¹⁸ Le passage laissé entre parenthèses dans la première citation insiste ainsi sur la nécessité de la connaissance des langues pour la découverte du sens littéral. *Ibid.*, p. 209 : « Et il est besoin, pour cela, d'une connaissance non pas quelconque et négligée, mais exacte et suffisamment soignée des deux langues grecques et hébraïques... »

d'érudits. Pour le second, ils devaient en outre expliquer la nécessité des commentaires, alors même que l'inflation de leurs productions paraissait contredire l'hypothèse d'une clarté essentielle des lettres sacrées. Au-delà d'ordonner le matériau épars tiré de la recherche du sens littéral à l'intelligibilité globale de l'analogie de la foi, le niveau de l'explication théologique permettait en outre de lever les difficultés textuelles par un critère global de concordance. Celui-ci devait assurer la possibilité d'une lecture synoptique de l'Écriture, par-delà les opacités *comparatives* rendues évidentes par les discordances des chronologies ou les contradictions apparentes de la doctrine, *internes* aux différents livres du canon¹¹⁹.

Jusqu'où, dès lors, la distinction saumuroise du sens grammatical et du sens théologique s'inscrit-elle dans le prolongement des mutations du littéralisme propre à l'orthodoxie protestante du premier XVIIIe siècle ? La question ne vaut pas seulement pour mesurer l'ampleur d'une obéissance : le traitement du *locus de sensu Scripturae* est si intimement lié à la controverse sur la clarté des Écritures, qu'il en offre, en un sens, un panorama déjà intégral. Or, sur ce point, les conclusions de Laplanche me paraissent devoir être entièrement confirmées. Si, du point de vue de ses implications pour la doctrine de la *claritas*, la sémantique déployée par Caméron ou Cappel peut bien apparaître, en effet, dans une continuité étroite avec les repères de la tradition orthodoxe, elle n'a en a pas moins imposé une série de déplacements décisifs, sur au moins trois points fondamentaux.

1/ *Par son intention*. Dans le contexte de la controverse anti-arminienne, l'insistance des théologiens contre-remonstrants sur la distinction du littéral et du spirituel visait d'abord à accuser les insuffisances du sens grammatical, et à marquer par là l'impossibilité d'une intelligence seulement *naturelle* des Écritures¹²⁰. Or, si les saumurois reconnaissent aussi le caractère incomplet et seulement préparatoire de la critique, l'objet de la distinction se trouve ici purement et simplement inversée du point de vue de son intention polémique : loin de sceller la *subordination* de la grammaire à l'analogie de la foi, il s'agit au contraire d'en dégager un espace d'expression autonome comme *partie propre et nécessaire* de l'explication des Écritures¹²¹. À cet égard, la revendication d'autonomie renverse entièrement l'ordre des motifs de la distinction : l'enjeu est désormais de relever la dignité de la critique, d'en justifier la nécessité théologique, et d'en marquer l'indépendance légitime¹²². Comme nous le verrons plus loin, et le point est déjà évident dans la suite immédiate des propos de Cappel cités *supra*, les exégètes saumurois visent ainsi à circonscrire l'espace d'une science affranchie, au moins en droit, de la *surenchère* des controverses religieuses.

¹¹⁹ On notera ainsi, dans les citations référencées *supra*, l'insistance sur le principe de concordance.

¹²⁰ *Supra*, chap. 8, notamment §3.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 202-204.

2/ *Par sa dimension nettement philologique.* Le terme même d'« *interpretatio* », comme ses voisins sémantiques directs, revêt dans l'ensemble du corpus des exégètes saumurois une polysémie permanente : au-delà de s'appliquer à l'activité de la traduction elle-même¹²³, l'interprétation peut en effet désigner indifféremment la recherche du sens du texte et son établissement philologique¹²⁴. Or, chez Cappel notamment, l'idée d'une recherche du sens grammatical reste toujours lourde de cette ambiguïté : la restitution du sens littéral n'y renvoie pas tant à l'interprétation de la lettre, au sens usuel d'une analyse linguistique de ses significations possibles, qu'à sa *correction critique*. Par la recherche du sens littéral, il ne s'agit donc plus seulement d'éclairer, étymologie et rhétorique à l'appui, la sémantique d'un terme ou d'un passage en partant d'un texte présumé comme fiable (sens usuel d'un mot en hébreu ou en grec, identification des figures de style, rappel des circonstances du discours...), mais aussi d'*établir ce texte-même*, en s'autorisant au besoin une intervention directe sur la lettre du manuscrit étudié¹²⁵. Au regard des écrits « orthodoxes » de la controverse anti-arminienne, l'idée saumuroise du sens grammatical est donc très nettement transfigurée par cette surdétermination philologique et critique : *l'interprétation est d'abord et avant tout une correction*.

3/ *Par les techniques disciplinaires qu'elle engage.* Surtout, avec Cameron et Cappel, le sens même de la littéralité change, si l'on peut dire, d'assignation disciplinaire. Dans la première scolastique protestante, l'instrument privilégié de la découverte du sens grammatical est en effet l'*ars dialectica*, qui permet à l'interprète de dégager les structures logiques du discours, et facilite par là l'identification des *loci*, thèmes névralgiques de la péricope commentée¹²⁶. La rhétorique, qui facilite l'identification des figures et la mise en cohérence globale de l'économie du texte vient en seconde place, alors qu'un rôle plutôt subordonné est dévolue à la connaissance de la langue elle-même, dans ses aspects strictement syntaxiques ou sémantiques. Or, l'émergence de la critique opère ici une très nette reconfiguration de la portée respective des disciplines : non seulement à l'intérieur même du *trivium*, avec une insistance nouvelle sur la grammaire au sens strict (connaissance des langues sacrées et affines) et un reflux marqué de la dialectique¹²⁷, mais aussi en dehors des *artes disserendi*, avec une attention nouvelle reconnue à l'érudition historique, dans la lignée des pratiques interprétatives de Drusius, Casaubon ou Scaliger¹²⁸.

¹²³ *Supra*, chap. 7, §4 ; *supra*, chap. 8, §6.

¹²⁴ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 219.

¹²⁵ Pour l'usage des conjectures, chez Cappel, voir, outre Laplanche, N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 313-319.

¹²⁶ *Supra*, chap. 6.

¹²⁷ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 202-205.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 93.

2.2. Diversité et imperfection des manuscrits

La *Critica Sacra* de Cappel, publiée à Paris en 1650, mais achevée de l'aveu même de son auteur dès 1634, s'enracine de part en part dans le constat de la discordance et des imperfections des manuscrits historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament¹²⁹. Nous reviendrons plus loin sur la question spécifique de la ponctuation des voyelles, de sa tardiveté et des difficultés qu'impose son absence dans les *codices* qui ont servi de sources à l'édition de la version massorétique de l'Ancien Testament¹³⁰. Cappel, qui exclut par ailleurs l'hypothèse d'une falsification délibérée par les scribes juifs¹³¹, relève minutieusement les « *discrepantiae* » qui essaient les manuscrits vétéro-testamentaires : dissonances parfois internes à un même manuscrit, notamment dans les redites des livres des *Chroniques* et de *Samuel* ou des *Rois* et des prophètes¹³², discordances entre les citations du Pentateuque par les apôtres et leurs équivalents dans les manuscrits actuels de l'Ancien Testament¹³³, mais diversité, surtout, entre les différentes versions grecques, chaldaïques et hébraïques du texte sacré – la *Critica* s'arrête sur la Septante, la Massore, les Paraphrases Chaldaïques, les versions grecques d'Aquila, Symmaque, Théodotion et la Vulgate¹³⁴. Ce constat de discordance n'est assurément pas neuf : la controverse confessionnelle en avait fait un thème topique au chapitre de l'intégrité de l'Écriture, et l'édition des versions polyglottes permettait d'en mesurer concrètement la portée par une comparaison directe¹³⁵. Nouveau, en revanche, est le refus de la *Critica* de réduire les effets de cette diversité par une hiérarchisation claire de la valeur des textes disponibles : pour Cappel, tous les manuscrits historiques apparaissent comme des dérivés lointains et nécessairement imparfaits d'un *codex* autographe perdu : il n'y a donc pas à attendre de l'un ou l'autre de ces manuscrits une infaillibilité intégrale¹³⁶.

En s'opposant à l'hypothèse d'une corruption volontaire, Cappel est alors conduit à examiner les causes multiples des mutations du texte. Loin d'obéir à un effet d'intention ou à des accidents contingents et ponctuels, la dérivation matérielle des manuscrits lui paraît obéir à une série réglée d'erreurs de reproduction

¹²⁹ Sur l'histoire, longue et mouvementée, de la rédaction et de la publication de la *Critica Sacra*, voir *ibid.*, p. 224-229.

¹³⁰ Voir *infra*, §4.

¹³¹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 230-231.

¹³² L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 51-53 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 232-233.

¹³³ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 54-65 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 233-234.

¹³⁴ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 64-67 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 234-239.

¹³⁵ Sur la polyglotte Londres, voir Nicholas Baker, « The Polyglot Bible », in *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. 4 : 1557-1695, éd. J. Barnard et D. F. McKenzie, Cambridge, Cambridge University Press, p. 648-651 ; Peter N. Miller, « The 'Antiquarianization' of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-1657) », *Journal of the History of Ideas* 62/3 (2001), p. 463-482.

¹³⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 239-242, 282-284, 364-365.

nécessaires, aux trois niveaux du mot, de la phrase ou de la période : addition et omission d'une lettre ou interversion d'une lettre avec sa voisine, permutation de lettres du fait de leur proximité orale ou écrite (son et figure), permutation de lettres dissemblables, addition, transposition de mots entiers, permutation de noms propres ou de nombres, addition, omission ou transposition de périodes entières¹³⁷.

Pour Cappel, cette typologie des mutations textuelles ne porte en elle-même aucune implication hétérodoxe : bien comprise, l'évidence de l'imperfection des manuscrits n'engage pas de front la doctrine de la divinité de la Bible, qui renvoie davantage au postulat d'une infaillibilité originare et d'une intégrité globale qu'à celui d'une entière *perfectio verborum*¹³⁸. Revenant sur la question de la providence de Dieu dans le soin qu'elle porte à la conservation historique du Livre, Cappel justifie ainsi son orthodoxie en formulant une double distinction topique : d'abord pour séparer nettement les statuts de perfection entre l'original autographe et la série de ses manuscrits dérivés, ensuite, pour opposer la perfection de la doctrine aux « *verborum minutiae* », et rappeler par là que la préservation de la foi dans ses articles essentiels ne suppose pas l'intégrité absolue de la Bible dans ses détails textuels¹³⁹.

Si la doctrine réformée de la perfection de l'Écriture prévoit en effet l'infaillibilité du *codex* source, cette affirmation, théologiquement juste, ne doit pas valoir, philologiquement, comme un présupposé de perfection des manuscrits actuels : l'auctorialité divine des Écritures et la doctrine de l'inspiration n'impliquent pas que le texte divinement formé ne soit pas *après coup* soumis aux contingences des manipulations humaines, dans l'histoire de sa transmission¹⁴⁰. S'appuyant sur un lieu commun de la théologie des miracles – la providence particulière ne doit s'exercer que suivant un cas de nécessité absolue –, Cappel montre ainsi que la perfection originare du Livre n'est pas entamée par les quelques défaillances de sa reproduction¹⁴¹ : à ce titre, la portée de ces défaillances n'imposent donc pas une intervention continue et miraculeuse de Dieu dans l'histoire. La liberté avec lesquels les apôtres citent eux-mêmes la Septante doit en outre nous apprendre à renoncer à l'attachement pharisaïque à la littéralité des mots¹⁴². Avec Cappel, l'esprit du Livre, que la *Critica* identifie encore, très traditionnellement, à la somme des articles de foi fondamentaux, ne s'écrit plus dans la minutie stérile de la lettre :

¹³⁷ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 6 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 231.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 239-240, 360-364.

¹³⁹ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 186 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 234 ; 239-240.

¹⁴¹ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 186 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁴² *Ibid.*, p. 234.

Au moins ici, ils [les apôtres], nous ont appris par leur exemple à ne pas être trop scrupuleux quand nous citons ou traduisons les témoignages de l'Écriture, ce qui se marquerait par une fidélité inutile aux minuties des mots : il suffit que soient rapportés et exprimés l'esprit et l'enseignement du passage. Il ne faut donc pas nous montrer des Aristarques trop pointus en discutant et tourmentant les anciennes traductions des livres saints, dont l'Église fit grand usage. Non certes qu'il faille, contre la vérité du texte authentique, approuver et presser leurs déformations, leurs faux-pas, et leurs chutes, mais les tolérer et les excuser autant qu'il se peut, la vérité étant sauve.¹⁴³

Cette distinction essentielle du *codex* autographe et des *codices* historiques, ici adossée à une reconfiguration polémique du couple traditionnel de la lettre et de l'esprit, renvoie en vérité à l'ambiguïté même de l'usage du terme « *codex* » chez Cappel, qui peut désigner indifféremment le texte canonique pris dans l'absolu et comme un tout, et *tel manuscrit spécifique*, avec son histoire, ses provenances, et ses imperfections particulières¹⁴⁴.

2.3. Corrigibilité de la version massorétique et recherche du *sensus clarior*

Chez Cappel, nous l'avons dit, les effets de relativisation inscrits dans le constat de cette diversité des manuscrits ne sont réduits par aucun principe de hiérarchisation interne : la leçon de chacune des versions disponibles est examinée pour elle-même, et la meilleure d'entre elles – suivant la clarté du texte ou sa concordance avec l'analogie de la foi – est finalement retenue au titre de *sensus verus*¹⁴⁵. La *Critica sacra* se refuse ainsi à reconnaître une préférence ou un privilège exclusifs à la version massorétique : si la langue de son écriture (l'hébreu) et les modes de ses provenances (consensus de la tradition juive) doivent incliner l'interprète à lui reconnaître une valeur toute particulière, cette reconnaissance ne peut valoir comme un principe d'arbitrage systématique ou comme une obédience *a priori*. La *Critica Sacra* revient ainsi longuement sur la distinction du *codex* hébraïque autographe et de la version actuelle des Massorètes :

Assurément le texte hébraïque authentique, considéré en soi, est une chose, et le *codex* juif actuel en est une autre, dans laquelle se trouve le texte lui-même (ainsi d'ailleurs que dans d'autres *Codices*). La sainteté et l'autorité du texte lui-même doit certes être respectée, et il faut se garder de la profaner. Mais quelle est, je le demande, la sainteté et la qualité sacrée du *codex* hébraïque actuel, qu'il faille les regarder comme supérieures à celles de la LXX ou de

¹⁴³ « Atque in ea re exemplo suo saltem nos docuerunt, ut ne simus in citandis vel convertendis testimoniis Scripturae nimium morosi, verborum minutias sine necessitate consectando, modo a nobis mens atque sententia loci fideliter referatur atque exprimatur. Unde etiam est quod neque nos decet esse nimium acres Aristarchos in arguendis et divexandis antiquis S. Bibliorum translationibus, quarum magnus fuit in Ecclesia usus, non quidem ut earum naevi et lapsus atque sphalmata probentur et urgentur adversus ipsam textus authentici veritatem, sed ut tolerantur atque excusentur, quantum id fieri salva veritate potest. », L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 66. Trad. fr : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 234.

¹⁴⁴ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 318, puis p. 332.

¹⁴⁵ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 239-242, 282-288.

Jérôme, et que nous soyons moins autorisées à nous écarter du premier que des autres ?¹⁴⁶

Au-delà d'engager une rupture formelle avec les présupposés communs de l'orthodoxie réformée, le choix de Cappel implique ici un double déplacement de posture : il rompt d'abord avec l'identification admise de la version des Massores et de l'original autographe hébreu, en faisant du texte massorétique un manuscrit comme un autre, dans l'ordre de la diversité des versions de l'écriture canonique¹⁴⁷ ; mais, surtout, il contribue subrepticement à ébranler le traditionnel principe d'antiquité, en gommant toutes les hiérarchies fondées sur la datation ou la provenance du manuscrit historique. François Laplanche est revenu longuement sur cette inversion saumuroise des ordonnancements axiologiques : avec Cappel, c'est la vérité *démontrée* d'un texte qui justifie son antiquité, et non l'antiquité *présupposée* qui fonde la valeur de celui-ci¹⁴⁸.

Dans la *Critica Sacra*, la relativisation du texte massorétique n'est à cet égard que la conséquence en surface d'un choix de méthode plus large : celui qui veut que la perfection du texte ne soit plus reçue comme l'effet de sa nature immédiate, mais comme le produit de son établissement critique¹⁴⁹. Aucun choix philologique ne peut ainsi s'autoriser d'une conjecture sur la seule antiquité du manuscrit : cette antiquité n'est non seulement plus centrale, parmi les conditions d'appréciation de la valeur, mais n'apparaît même plus comme un critère opératoire, pour l'arbitrage critique, en cas de discordance entre les différentes versions. Ce renoncement au principe d'antiquité impose une extension inédite au champ de l'activité interprétante : les préceptes qui valent traditionnellement pour l'interprétation du *sens* de l'Écriture deviennent par là des règles pour la correction philologique du *texte* lui-même. C'est le critère du *sensus clarior* qui s'impose alors comme le juge de l'activité critique :

L'argument unique, victorieux et vraiment herculéen, est celui qu'on demande au sens fondé par la leçon de l'un ou de l'autre codex. Est indubitablement la meilleure, et celle qu'il faut préférer, celle qui engendre le sens de soi plus vrai, plus coulant, plus adapté, plus convenable, plus cohérent avec ce qui précède et ce qui suit, plus proche de la mentalité, du but de l'auteur, plus convergent avec eux, plus conforme à l'analogie de toute l'Écriture, plus en accord avec elle, dans quelque codex que ce soit.¹⁵⁰

¹⁴⁶ « Verum aliud est ipse authenticus textus hebraeus in se consideratus, aliud hodiernus codes judaicus, in quo textus ipse (ut in aliis codicibus) continetur. Veneranda certe, atque haud temeranda, textus ipsius est, et esse debet omnibus piis sanctitas atque auctoritas. At quaenam est quaeso major et venerabilior hodierni codicis hebraei, potius quam LXX viralis (septuagintaviralis) aut Hieronymiani, sanctitas et religio, ut minus nobis liceat ab illius quam ab istorum lectione discedere ? », L. Cappel, *Critica sacra, op. cit.*, p. 603. Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, op. cit.*, p. 242. Voir sur le même thème les développements cités *ibid.*, p. 239

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 239-242.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 373.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 239-244 ; 278-287.

¹⁵⁰ « Atque hoc unum et invictum et plane Herculeum (s. ent. argumentum), petitum ex sensu quem utriusque Codicis lectio ex se fundit. Ea nempe lectio indubitato melior est atque praeferenda, quae sensum parit in se veriore, planiorem, aptiorem, concinniorem, consequentibus et antecedentibus

Si les différentes règles référencées ici – règle du contexte, des antécédents et des conséquents, du *scopus auctoris*, de la concordance du sens ou de l’analogie de l’Écriture et de la foi – ne sont pas nouvelles en soi, nouvelle en revanche est leur application au plan de la philologie elle-même : avec Cappel, la méthode d’interprétation du sens devient, au sens plein, une méthode de correction de la lettre¹⁵¹. À un critère d’autorité fondé dans une hypothèse globale sur la valeur d’un manuscrit se substitue donc un critère de sens établi, au cas par cas, dans la confrontation concrète des différentes versions disponibles. Le renoncement aux solutions généralistes assure ainsi la mutation profonde du sens de la controverse sur l’intégrité ou l’authenticité d’un texte. Et les règles de la concordance ou le choix du *sensus clarior* régressent aussi, dans l’ordre des fondations, en permettant non plus seulement l’arbitrage des significations contraires dans la discordance des exégèses concurrentes, mais aussi l’arbitrage des choix philologiques contradictoires, dans la diversité des manuscrits disponibles¹⁵².

Chez Cappel, cette disjonction assumé des principes d’autorité et d’antiquité revêt parfois un accent rationaliste. La recherche du *sensus melior* en vient alors à se confondre avec le choix de la raison elle-même, suivant le jugement des leçons offertes par les différentes versions du Livre :

C’est ici que nous ne combattons pas avec l’autorité mais avec la raison : nous ne pensons pas que la ponctuation suivie par les LXX, par exemple, ou tel autre interprète ancien, ou celle conçue par telle critique d’aujourd’hui, pourvu qu’elle fonde un sens meilleur et plus adapté, doive être préférée à celle des Massorètes parce qu’elle est celle des LXX ou de tel autre interprète, mais parce qu’elle fonde le sens le plus vrai et le plus facile.¹⁵³

De ce choix de méthode, Cappel tire, implicitement ou explicitement, deux conséquences radicales.

1/ La première touche à l’extension de l’activité correctrice elle-même, dans le rôle qu’elle confie au jugement de la raison humaine. L’établissement du *sensus melior*, en effet, ne procède pas seulement d’un collationnement des différents manuscrits, et d’un arbitrage au cas par cas en contexte de divergence : dans la *Critica sacra*, le principe de raison doit valoir comme un principe absolu, et il

magis cohaerentem, menti et scopo scriptoris pripiorem atque congruentiorem, ac totius Scripturae analogiae magis conformem, concordemque, in quocumque tandem Codice illa lectio occurrat », L. Cappel, *Critica sacra*, op. cit., p. 303. Trad. fr. : F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, op. cit., p. 237.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 239-242 ; 282-284. Voir aussi N. Hardy, *Criticim and Confession*, op. cit., p. 316-325.

¹⁵² *Ibid.*, p. 318-322.

¹⁵³ « Nom enim hic auctoritate sed ratione pugnamus : neque vero punctationem quam secuti sunt exempli gratia LXX Interpretes, vel quilibet alius veterum Interpretum, aut vero quam quilibet hodie Critica censura excogitare potest modo ea meliorem et convenientiorem fundat sensum, ideo proprie hodiernae Massorethicae praeponendam censemus, quia est *tòn* LXX, vel aliorum quorumlibet Interpretum, sed quia sensum fundit veriore et planiore. », L. Cappel, *Critica sacra*, op. cit., p. 396. Trad. fr. : F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, op. cit., p. 240.

autorise aussi de pures conjectures textuelles dans le cas où aucune leçon ne paraîtrait satisfaisante du point de vue des principes de concordance, de clarté ou de simplicité énoncés plus haut¹⁵⁴. Pour Cappel, il ne s'agit donc pas seulement d'arbitrer, entre les différentes versions disponibles, celle qui paraît offrir pour un texte déterminé le sens le plus clair, mais de choisir aussi parfois le *sensus clarior* dans l'absolu – indépendamment du fait qu'il apparaisse effectivement dans un manuscrit ou dans un autre¹⁵⁵. Ce caractère inconditionnel reconnu aux règles de l'examen critique relativise ainsi l'autorité du texte sacré dans un double sens historique et épistémique : d'abord en cela qu'il présuppose que le sens vrai puisse être purement et simplement perdu, et non pas seulement dispersé dans un grand nombre de manuscrits dont il s'agirait de redécouvrir les *fragments* de vérité, par une entreprise de comparaison systématique ; d'autre part parce qu'il confie à la raison humaine le soin de retrouver ce sens oublié, et que l'arbitrage de l'interprète s'affirme donc, en dernier recours, comme le vrai dépositaire de la perfection du texte¹⁵⁶. Cet usage récurrent des conjectures chez Cappel a été l'objet de critiques récurrentes, non seulement de la part des théologiens de l'orthodoxie réformée, mais aussi de la part de Grotius lui-même¹⁵⁷.

2/ Ce dernier point touche au cœur même de la doctrine de la clarté des Écritures : en devenant à Saumur un principe régulateur de l'activité critique, la clarté textuelle apparaît en effet comme un sous-produit de l'enquête philologique, bien davantage que comme une donnée immanente au texte lui-même, dans sa matérialité actuelle¹⁵⁸. L'idée de clarté se mue précisément par là en un *idéal méthodique*, au sens d'une visée qui commanderait, par son exigence, le déploiement constant de l'activité correctrice. La *perspicuitas* ainsi comprise comme réquisit exégétique et critique cesse en même temps d'apparaître comme une propriété objective du texte scripturaire. Il en va là, au sens le plus strict, d'un changement de sujet : c'est l'entendement humain, engagé dans la démarche processuelle de la clarification du texte, qui apparaît comme le véritable dépositaire de la clarté, et non pas le texte lui-même comme substrat de la Parole de Dieu¹⁵⁹. Bien que Cappel ne s'engage jamais frontalement sur la question *doctrinale* de l'évidence des Écritures, ce déplacement était suffisamment perceptible aux yeux des contemporains pour attirer sur l'auteur de la *Critica* les foudres de l'orthodoxie réformée, et notamment de Buxtorf II, qui accusera inévitablement l'« arbitraire humain » cachée derrière la présomption correctrice de l'exégète saumurois¹⁶⁰. Tout en reconnaissant pour une part ses écarts vis-à-vis des conceptions les plus rigides du « sens du Saint-Esprit », Cappel devait se défendre ici par un double

¹⁵⁴ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., 240-241 ; 284-285.

¹⁵⁵ *Ibid.* Voir aussi sur ce point N. Hardy, *Criticism and Confession*, op. cit., p. 316-323.

¹⁵⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., 308-309.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 225. Pour les réactions de l'orthodoxie réformée, voir notamment *ibid.*, p. 299-306.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 344-347.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 282-284, 308.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 310-313.

argument de forme et de fond : d'abord en notant que, en s'astreignant à des règles fixées par l'Écriture même, la correction des manuscrits n'agissait précisément pas suivant un critère arbitraire et humain, mais suivant les règles sacrées de l'analogie de la foi et de la concordance des textes¹⁶¹ ; et surtout en rappelant que le manuscrit corrigé n'était pas lui-même le *codex* autographe, mais un manuscrit historique imparfait, dont il s'agissait justement d'ôter *par la critique* les imperfections humaines, pour y redécouvrir l'expression pure de la Parole de Dieu originale¹⁶². En ce sens, si la *claritas* de Cappel est bien un horizon régulateur de l'activité critique et interprétative, cet horizon est en même temps absorbé dans un mouvement circulaire par lequel il fait retour à une source au moins hypothétiquement divine : sa ligne de fuite est moins dessinée par un idéal tiré *in abstracto* de l'entendement humain que par la quête infinie de l'original perdu.

2.4. Imperfection et obscurité structurelles de la langue hébraïque

La quasi-divinisation de la langue hébraïque dans l'orthodoxie réformée a trouvé son contrepoint dans la survivance de jugements critiques, d'inspiration érasmiennne, sur la nature de la *lingua sacra*¹⁶³. Avant Cappel, Cameron insistait déjà sur l'obscurité essentielle de l'hébreu : dans ses *Praelectiones de Verbo Dei*, le maître de l'académie de Saumur renvoyait ainsi les causes principales de l'obscurité de l'Écriture à la complexion même de la langue vétéro-testamentaire, langue non seulement difficile pour nous, du fait de l'éloignement temporel qui nous en sépare, mais aussi opaque en soi, par sa grammaire et sa sémantique constitutives¹⁶⁴. Malgré l'intimité du lien qui rassemble, dans l'orthodoxie réformée, les thèses de la perfection sémantique et de l'originarité historique de la langue hébraïque¹⁶⁵, le constat de cette difficulté n'est pas pour autant adossé, chez Cameron, à une remise en question globale de la primauté de l'hébreu : la langue hébraïque reste la langue-source, *mater linguarum*, et à ce titre la dimension insolite de son lexique ou la désuétude apparente de sa syntaxe sont en même temps les indices de sa pureté et de sa simplicité essentielles. *A fortiori*, le constat de cette difficulté n'engage pas non plus un renoncement frontal au principe de l'intelligibilité de l'Ancien Testament. Ainsi, chez Cameron, les obscurités de l'hébreu ne sont jamais entièrement indépassables : le lecteur qui tâche de s'habituer à son génie et de conformer son esprit à son style pourra finalement s'habituer aux expressions étranges, aux figures dissonantes et aux apparentes

¹⁶¹ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 396. Voir à ce sujet F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, 242-244.

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ Voir sur ce point, F. Laplanche, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 121.

¹⁶⁴ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 244-250.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 370 : l'idée est celle d'une essentielle transparence de l'hébreu, si l'on peut dire d'une connexion sémantique plus naturelle et plus intime entre les *res* et les *verba*.

incorrections grammaticales des textes vétéro-testamentaires, exactement comme on s'habitue à n'importe quelle langue étrangère¹⁶⁶. Du reste, l'historicité des langues et l'antiquité même de la révélation divine rendaient inévitables une telle difficulté : l'alliance de Dieu devait bien s'incarner dans une *lingua particularis*, et à choisir, l'hébreu comme langue-mère accomplissait mieux cet office que ses descendances imparfaites¹⁶⁷.

Dans la *Critica sacra*, la question de l'obscurité de l'hébreu occupe encore une part importante des développements que Cappel consacre au problème des difficultés de l'Écriture¹⁶⁸. Avec la controverse sur la datation des points-voyelles, mais aussi avec la polémique sur le caractère originairement courbe ou carré de l'écriture hébraïque, la « croix » de l'obscurité de l'hébreu s'enrichit même d'une réflexion renouvelée, à la suite des travaux de Cameron, mais aussi des accusations polémiques de Buxtorf¹⁶⁹. Je reviendrai sur ces points dans un paragraphe ultérieur : pour le théologien français, la relativisation de l'autorité de l'hébreu ne s'arrête pas, en tout état de cause, au débat sur l'histoire de son écriture et de sa ponctuation. Au-delà des points-voyelles, la polémique avec Buxtorf fait en effet ressortir deux motifs de rupture plus profonds : celui de la perfection linguistique d'une part, celui de l'originarité de l'autre.

En distinguant soigneusement ce qui relève d'un processus ordinaire de désuétude et ce qui relève d'une imperfection essentielle, Cappel poussait beaucoup plus loin que Cameron son constat de l'obscurité de la langue hébraïque. Aux théologiens réformés qui prétendaient confirmer la perfection de la *lingua mater* par l'évidence spontanée de sa simplicité sémantique – par cette forme d'intimité naturelle que nouerait en elle le rapport des mots et des choses –, le théologien français oppose d'abord une typologie fournie des difficultés linguistiques¹⁷⁰. Le mythe d'une originaire transparence de l'hébreu est ainsi démenti, *dans l'absolu*, sur le plan de la syntaxe comme sur le plan de sa (supposée) clarté lexicale¹⁷¹. À côté des causes humaines, la préface de la *Critica sacra* relève à cet égard plusieurs causes intrinsèques de difficultés :

Pour ce qui regarde la nature de la langue hébraïque, il y a plus d'une raison à la diversité des traductions de l'Écriture à partir de cette langue : mais il faut en relever des principales, à savoir l'homonymie des mots, et l'ambiguïté des phrases, d'une part ; de l'autre, la signification aujourd'hui souvent douteuse et incertaine des mots eux-mêmes et des idiotismes.¹⁷²

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 244-245.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 196-197.

¹⁶⁸ Voir, dès la « Praefatio ad Lectorem », L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁶⁹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, 245-247 ; 310.

¹⁷⁰ L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 1-2.

¹⁷¹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 370.

¹⁷² « Et ad linguae Hebraicae genium quod attinet, plures esse possunt causae cur in Scriptura Hebraica transferenda in alium sermonem, tam diversi abierint Interpretes ; sed duae sunt praecipuae, una nimirum vocum homonymia et *phraseòn* amphibologia ; altera est, vocum ipsarum et idiotismorum dubia hodie atque incerta jam saepe significatio. », L. Cappel, *Critica sacra*, *op. cit.*, p. 1. Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 244.

Si cette double obscurité intrinsèque renvoie à un constat courant depuis Érasme, si ce n'est depuis les Pères de l'Église, l'insistance de Cappel sur la dimension *objectivement linguistique* de cette difficulté tranche en revanche avec les présupposés de l'orthodoxie réformée du premier XVII^e siècle¹⁷³. À Saumur, ce relatif déclassement de l'hébreu – en tout cas son inclusion assumé dans le lot commun des langues humaines – favorisera le développement du comparatisme linguistique, notamment avec les travaux de Samuel Bochart, qui rapproche la *lingua sacra* des dialectes affins, et en éclaire le vocabulaire ou la syntaxe par sa comparaison avec la langue arabe¹⁷⁴. Un peu plus tard, le parisien Pierre de Launay proposera aussi un nouvel index des expressions de l'Écriture, en insistant sur la pauvreté sémantique de l'hébreu et l'ampleur de ses homonymies¹⁷⁵.

Mais Cappel s'éloigne aussi de l'orthodoxie réformée par ses doutes sur l'hypothèse même de l'originarité de l'hébreu. La question, globalement absente de la *Critica*, est en revanche traitée dans la *Chronologia Sacra*¹⁷⁶, où le théologien français conteste le renvoi traditionnel du nom « Abraham » à l'étymologie « Héber »¹⁷⁷. Suivant Gn 31, 47, Cappel note ainsi que Laban, le beau-père de Jacob, parlait araméen, et qu'il est probable qu'Abraham lui-même ait parlé cette langue, ou en tout cas un dialecte voisin¹⁷⁸. Suivant une intuition d'Erpenius, l'hébreu est alors identifié à une langue régionale, propre à la région de Canaan, et elle-même dérivée après coup d'un langage originaire, sans doute aussi proche de l'araméen que de l'hébreu des Massorètes. Dans ses *Notae criticae*, l'érudit de Saumur peut ainsi pousser l'hypothèse de la secondarité de l'hébreu jusqu'à attribuer un apprentissage tardif à Abraham lui-même :

La langue de Chanaan est l'hébraïque, ainsi appelée parce qu'elle était la langue indigène des Chananéens, qu'Abraham apprit d'eux, quand Dieu le transporta de Chaldée en cette contrée, et après lui ses descendants qu'on appela Hébreux.¹⁷⁹

2.5. Permanence des repères de l'exégèse orthodoxe

¹⁷³ Et en un sens aussi avec les conclusions de Cameron, pour qui les *difficultates hebraicae* tenaient d'abord à notre éloignement temporel de la langue mère : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 209.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 250-252.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷⁶ Louis Cappel, *Chronologia sacra*, Paris, Edmond Martin, 1655, p. 112. Voir à ce sujet F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 247-250.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 249.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Louis Cappel, *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, éd. J. Cappel, Amsterdam, Blaeu, f. 509^v : « Lingua Chanaan est hebraica, sic dicto quod esset chananaeorum vernacula, quam ab illis didicit Abraham quum eo a Deo translatus esset Chaldaeae, et post eum posterii ipsius qui Hebraei dicti sunt. » Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 249.

Au-delà des avertissements de Nicholas Hardy sur le caractère encore traditionnel de l'exégèse saumuroise¹⁸⁰, il convient de rappeler ici la survivance assumée d'un certain nombre de principes propres à l'interprétation « orthodoxe », notamment du point de vue du choix des lectures synoptiques de l'Écriture et des usages typologique de l'Ancien Testament¹⁸¹. Ces marqueurs ont été du reste repérés par Laplanche lui-même, et nous ne les restituons ici que pour mieux faire ressortir l'évidence des constantes si l'on peut dire traditionnalistes de la critique de Cappel, Amyraut ou La Place¹⁸².

1/ *Lectures allégoriques de l'Ancien Testament*. L'usage de la typologie est, à Saumur, généralisé et constant : au-delà de retenir l'ensemble des lieux vétérotestamentaires traditionnels de la préfiguration du Christ (Gn 49, 10, Dn 11 ; Is 52-53)¹⁸³, Cappel et Amyraut adhèrent sans réserve aux conceptions *génériquement* allégoriques de l'exégèse chrétienne sur les rapports de l'ancienne et de la nouvelle alliance¹⁸⁴. Dans sa dimension exégétique, cette tendance s'atteste avec les commentaires nettement évangéliques et christo-centrés des prophètes hébreux, comme Abdias, Habacuc, Sophonie, ou Aggée, pour lesquels Cappel retient souvent un sens messianique, par-delà le caractère apparemment temporel des promesses énoncées¹⁸⁵. Dans sa dimension apologétique, l'exégèse saumuroise s'inspire en outre du traité *De la vérité de la religion chrétienne* de Philippe Duplessy Mornay, fondateur de l'académie de Saumur, et inspirateur indépassable de l'apologie chrétienne dans le protestantisme français au XVII^e siècle¹⁸⁶. À Saumur, ce principe implique un certain nombre de choix stratégiques dans l'usage des lieux de l'argumentation, en particulier touchant à la nature de la Révélation vétérotestamentaire, dont l'incompétude peut être démontrée *d'après l'Ancien Testament* lui-même, qui témoigne en maints lieux de son insuffisance, et fait signe de ce fait vers son complément christologique naturel¹⁸⁷. En cela, Cappel, Amyraut, mais aussi Josué de la Place, s'écartent des choix apologétiques de Grotius, dont on sait le goût pour une lecture historique de l'Ancien Testament : ainsi, les *Annotationnes* refusaient-elles les arguments vétérotestamentaires sur la supériorité du christianisme, en renvoyant la démonstration de la vérité de la religion chrétienne à la charge du seul canon néo-testamentaire¹⁸⁸. En comparaison, les exégètes saumurois apparaissent en retrait de la tradition rhénane elle-même, et en particulier de Calvin qui rejetait, dans l'*Institution* comme dans ses commentaires,

¹⁸⁰ N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 331-334.

¹⁸¹ Sur le principe de totalité : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 360-363, 372-379. Sur l'usage de la typologie : *ibid.*, p. 344-347, 513-516 ; N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 322-324

¹⁸² Sur l'exégèse d'Amyraut, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 440-453. Sur La Place, *ibid.*, p. 337-346.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 330.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 367-368 ; 405-407, 440-453, 503-504.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 277.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 330. Voir aussi à ce sujet : F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*

¹⁸⁷ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 445-448.

¹⁸⁸ Voir ici, *supra*, chap. 8, conclusion.

les preuves « hébraïques » de la doctrine de la Trinité¹⁸⁹. Par contraste, l'argument topique sur le pluriel d'*Elohim* fait, chez La Place notamment, un retour résolu dans l'exégèse saumuroise¹⁹⁰.

2/ *Analogie de la foi et principe de totalité*. L'invocation de l'*analogia fidei* ou de l'*analogia Scripturae* – les deux étant ici équivalents – constitue, chez Cappel et Amyraut, un réflexe de lecture constant¹⁹¹. Très traditionnellement, le recours au principe de la « somme de l'Écriture » permet ainsi de contrer l'argument catholique sur les difficultés de la Bible, en référant la somme des opacités textuelles à un *fond* de clarté qui en commanderait l'intelligibilité, suivant l'hypothèse d'une essentielle simplicité de la doctrine du Saint-Esprit¹⁹². Très traditionnellement aussi, l'analogie de la foi s'articule, dans son application concrète, à la distinction des articles fondamentaux et des *adiaphora*, ces derniers définissant l'espace d'une obscurité si l'on peut dire tolérable, par-delà la certitude assurée des vérités salvifiques¹⁹³.

Si l'on s'attache à considérer plus en détail l'usage que la *Critica Sacra* fait de ce principe de totalité, il faut toutefois constater que ce traditionalisme apparent s'accompagne en même temps d'au moins deux transformations notables, aussi bien du point de vue des intentions polémiques qui s'y greffent, que du point de vue des applications herméneutiques de l'*analogia fidei*. D'abord, parce que l'analogie de la foi n'apparaît plus seulement chez Cappel comme une règle exégétique au sens strict, mais aussi comme une règle critique pour la correction des manuscrits eux-mêmes : son usage ne concerne pas de prime abord la découverte du sens des passages obscurs, ramenés à la somme de la doctrine ou à l'inventaire des lieux communs, mais l'amendement de la lettre elle-même, relativement à la visée générale du *sensus clarior*¹⁹⁴. Ainsi l'analogie de l'Écriture, dans son intention concrète, s'autorise désormais d'une intervention sur le *codex* étudié : la clarté globale de la doctrine éclaire non seulement le sens théologique du passage commenté, mais aussi son sens grammatical, jusque dans le choix philologique des corrections à effectuer¹⁹⁵. Si l'analogie vaut donc toujours comme un principe d'intelligibilité de l'Écriture, la quête de cette intelligibilité régresse en même temps au niveau de la matérialité même du texte.

D'autre part, dans son intention polémique, l'*analogia fidei* de Cappel s'érige aussi en argument contre les « verbotés » et les « minuties » de ses adversaires orthodoxes, et notamment de Buxtorf, qui se verra reprocher un souci trop pharisien

¹⁸⁹ Voir ici F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 128-133 ; et N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 198-204.

¹⁹⁰ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 333. Voir aussi pour Amyraut, *ibid.*, p. 503.

¹⁹¹ Sur Cappel : *ibid.*, p. 360-361 ; sur Amyraut, *ibid.*, p. 451.

¹⁹² *Ibid.*, p. 202-204.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 239-241 ; 282-284.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 202-205.

de littéralité.¹⁹⁶ L'analogie générale de l'Écriture dote en effet l'interprète d'un socle de dogmes fondamentaux, qui autorisent par ailleurs l'émergence de difficultés locales, mais qui justifient surtout l'existence de variantes textuelles, d'incorrections philologiques, sans conséquences pour l'intelligibilité globale de la doctrine chrétienne¹⁹⁷. Loin d'être seulement un argument anti-catholique, le principe de totalité vaut donc dans la *Critica* contre l'orthodoxie réformée elle-même : en identifiant l'analogie de la foi à l'« esprit » ou à l'« âme » de l'Écriture, vivifiant la littéralité morte des manuscrits humains, Cappel se défendait, presque *a priori*, de toutes les implications hétérodoxes de son entreprise critique¹⁹⁸.

3/ *Lexique des symboles de la foi*. Dans leurs écrits anti-sociniens, Cappel, Amyraut et La Place reviennent de manière récurrente sur la question du lexique de la théologie, et notamment sur la légitimité de l'usage d'un vocabulaire extra-biblique dans le traitement des questions trinitaires¹⁹⁹. Nous avons vu plus haut les aspects strictement typologiques de cette lecture saumuroise : sur ce point l'argumentation exégétique est tout à fait traditionnelle, et rapproche nos auteurs des acquis communs de l'orthodoxie réformée, parfois au-delà de Calvin lui-même²⁰⁰. Mais la défense de la doctrine trinitaire implique aussi une justification du *vocabulaire* même du concile de Nicée, et en particulier l'usage des termes – extra-scripturaires – de « personne », de « nature », ou d'« hypostase »²⁰¹.

Sur ce point, les stratégies argumentatives des saumurois sont nettement divergentes. Fidèle à son biblicisme, Cappel s'attache en effet à justifier la légitimité des expressions grecques de « *phusis* », « *ousia* » ou « *hypostasis* » à partir de l'Écriture-même : la notion de nature serait implicitement thématifiée en 2 P 1, 4 et Ga 4, 8²⁰² ; et l'idée d'une « essence » divine pourrait se découvrir, avec la « TWSH YH » de Dieu, en Ex 3, 14, Jb 12, 16, Pr 8, 10 ou Es 28, 29²⁰³. Faisant écho à la querelle contemporaine entre Desmarets et Courcelles sur la question²⁰⁴, Amyraut s'en tient quant à lui à une solution plus spéculative et consensuelle : l'intelligence de l'Écriture suppose la distinction des *res* et des *verba* qui les exprime : si les « choses » de la Bible peuvent être clairement formulées dans un langage étranger à la *lettre* des textes canoniques, cette reformulation doit être tenue pour légitime quand elle clarifie les passages commentés. Cette légitimité, du reste, vaut parfois nécessité : la langue de l'Ancien Testament étant obscure et souvent

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 242-243 ; 307-313.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 242-244.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 360-361.

¹⁹⁹ Nous suivrons surtout ici : Moïse Amyraut, Louis Cappel et Josué de La Place, *Syntagma thesium theologiarum*, Saumur, Lesnier, 1665 ; Moïse Amyraut, *De Mystério Trinitatis, deque vocibus ac phrasibus quibus tam in Scriptura quam apud Patres explicatur, dissertatio*, Saumur, Desbordes, 1661. Voir, à leur sujet, F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 343-346.

²⁰⁰ Sur le littéralisme de Calvin dans la question trinitaire, voir *supra*, chap. 6, §4.

²⁰¹ Sur la formulation du débat, dans la première orthodoxie réformée, voir *supra*, chap. 6, §6.

²⁰² L. Cappel, *Syntagma thesium theologiarum*, *op. cit.*, p. 177.

²⁰³ *Ibid.*, p. 177-179. Voir à ce sujet F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 346.

²⁰⁴ Voir *supra*, chap. 8, §6.

incorrecte, la transposition de la doctrine céleste dans un langage plus clair peut être rigoureusement requis, conformément d'ailleurs à un usage pratiqué par les apôtres eux-mêmes, qui, en citant librement les commandements mosaïques, en clarifient aussi la signification²⁰⁵.

4/ *L'auctorialité des textes canoniques*. Il est encore au moins un point sur lequel les saumurois suivent sans réserve les présupposés communs de l'orthodoxie réformée : celui de l'auctorialité des textes du canon biblique²⁰⁶. Malgré les doutes d'Amyraut sur l'origine davidique de certains Psaumes, ou les interrogations de Cappel sur la datation des livres de Josué et des Juges, la *Critica Sacra* tient fermement au nœud le plus essentiel du débat : l'affirmation de l'auctorialité mosaïque du Pentateuque²⁰⁷. Pour l'établir, Cappel reprend un par un les arguments traditionnels de l'apologétique : consensus des Pères de l'Église, caractère peu flatteur des descriptions du peuple hébreu dans l'Ancien Testament, dissonance flagrante de la pureté de la doctrine et de l'hypothèse de son origine (strictement) humaine, invraisemblance d'une imposture longue et consensuelle etc.²⁰⁸

2.6. La supériorité du Nouveau Testament

La question du rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament fait rarement l'objet d'un développement exprès chez Cappel : il occupe en revanche une place importante dans les traités de Moïse Amyraut²⁰⁹. La position du théologien saumurois sur ce point n'est ni pleinement traditionnelle, ni clairement novatrice : l'idée d'une supériorité de l'Évangile sur la doctrine mosaïque constitue en un sens l'axiome même du christianisme ; et celle d'une destination christologique de l'ancienne alliance fonde le principe universel de la lecture typologique de l'Ancien Testament²¹⁰. Par son insistance thématique, par ses accents érasmiens, par ses déclinaisons littéraires et stylistiques, ou par ses implications doctrinales, cette affirmation de la supériorité de l'Évangile sur la Loi n'est pas loin, pourtant, de constituer un motif de rupture : le constat mérite ici un développement à part.

La doctrine de la Loi et de l'Évangile, dans sa formulation topique, implique le présupposé de la *simultanéité* des deux termes de la conjonction : cette simultanéité est clairement énoncée par Luther, dès les textes de la rupture avec Rome²¹¹, et Zwingli ou Bullinger en font un peu plus tard une arme polémique contre l'évangélisme anabaptiste de Balthasar Hubmaier²¹². Le développement de

²⁰⁵ M. Amyraut, *De Mysterio Trinitatis*, op. cit., p. 412-149.

²⁰⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 370-371.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Louis Cappel, *Le Pivote de la Foy et Religion, ou Preuve de la Divinité, contre les Athées et Prophanes*, Saumur, Lesnier, 1643, p. 265-277.

²⁰⁹ Voir ici encore F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 386-388 ; 440-453 ; 496-518.

²¹⁰ Voir, sur cette question déjà, *supra*, chap. 2, §3.

²¹¹ Par exemple : M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 23,7 – 24,4.

²¹² *Supra*, chap. 2, §3.

la *doctrina de foede* dans l'orthodoxie réformée conduira les théologiens calvinistes à prendre par la suite une – relative – distance avec l'insistance toute luthérienne sur la conjonction de la *lex ac evangelium* comme « clé universelle de l'Écriture »²¹³. Sur deux points au moins, le calvinisme et le luthéranisme orthodoxes demeureront pourtant constamment convergents : celui du caractère si l'on peut dire *diffus* de la révélation des deux alliances, et celui de la *complétude* relative de la révélation vétérotestamentaire, du point de vue de ses conditions d'intelligibilité.

Le premier point touche aux fonctions des deux formes de Parole dans le partage des livres du canon : loin de renvoyer à une diffraction chronologique, la distinction doctrinale de la Loi et de l'Évangile *traverse* la distinction historique de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Si celle-ci renvoie de ce point de vue à l'idée d'une réalisation, et donc d'une *abolition*, du régime temporel de la promesse dans les temps de son renouvellement universel et spirituel en Christ ; celle-là indique au contraire un principe d'intelligibilité permanent des Écritures : Loi et Évangile disent les deux formes essentielles de la Parole de Dieu, comme commandement et comme promesse. Il y a donc « de » la Loi et de l'Évangile, pareillement, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

Le second point est une conséquence du premier : si la Loi et l'Évangile infusent pareillement les deux testaments, alors la révélation vétérotestamentaire n'est pas tant incomplète d'un point de vue si l'on peut dire quantitatif, que partielle du point de vue sa qualité. À ce titre, le canon de l'Ancien Testament enveloppe le cycle complet du rapport entre Parole de Dieu comme commandement et Parole de Dieu comme promesse : les promesses du régime d'ancienne alliance sont pleinement réalisées *historiquement* ; et si elles sont seulement temporelles, quant à leur durée de validité, ou particulières, quant à l'étendue de leur destination, elles n'en demeurent pas moins des *promesses pleinement accomplies*. Au-delà d'annoncer, et d'annoncer *clairement*, l'imminence d'une nouvelle alliance universelle en Christ, l'Ancien Testament constitue donc en lui-même un *livre achevé*, du point de vue de sa complétude intrinsèque²¹⁴.

De ce point de vue, la conception qu'Amyraut se fait du rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance constitue une forme de rupture assumée : contre le prophétisme contemporain²¹⁵, c'est à dire contre l'application ou l'applicabilité des prophéties vétéro-testamentaires aux temps présents, le théologien français insiste en effet sur l'obscurité et sur l'incomplétude *essentiels* de l'Ancien Testament. Dans son rapport aux conditions d'intelligibilité de sa doctrine, cette obscurité est double : elle est d'abord stylistique et morale, pour ce qui touche à la

²¹³ Sur cette insistance, notamment dans la *Clavis* de Flacius, voir *supra*, chap. 6, §5 ; et P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 196-197.

²¹⁴ Sur tous ces points, voir *supra*, chap. 2, §3 ; chap. 7, §4.

²¹⁵ Sur Amyraut et le millénarisme, voir F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 453-457.

valeur comparative de la doctrine mosaïque et de la doctrine évangélique dans leurs déterminations littéraires et dans leurs portées éthiques²¹⁶, mais elle est aussi plus strictement doctrinale, du point de vue de l'actualité de sa *validité salvifique*²¹⁷. Laplanche a longuement montré comment, sur ce point, les choix herméneutiques d'Amyraut s'enracinaient dans une théologie des deux alliances révélées (au-delà du *pactum naturae*), dont la vocation polémique renvoie elle-même à une double opposition aux *usages politiques* de l'Ancien Testament, et au millénarisme, foisonnant en ce milieu de XVIIe siècle²¹⁸.

Chez Moïse Amyraut, la distinction du « pacte légal » et du « pacte de grâce » transfigure en effet sur plusieurs points la doctrine orthodoxe de l'alliance, ou la distinction-*princeps* de la Loi et de l'Évangile. Tout d'abord sur le plan de son assignation historique, la distinction du *foedus legale* et du *foedus gratiae* devient chez Amyraut une distinction univoquement temporelle : le régime légal recouvre la chronologie de l'ancienne alliance et la doctrine de Moïse, là où le régime de la grâce se confond de fait avec la doctrine du Nouveau Testament lui-même²¹⁹. Cette conception *temporelle* de la distinction des deux alliances va très nettement à rebours du fédéralisme réformé qui insiste au contraire sur l'unité, néo- *et* vétéro-testamentaire du pacte de grâce²²⁰. En cela, le constat d'incomplétude qui s'attache au régime de la Loi est nettement intensifié chez Amyraut : non seulement par là que l'Ancien Testament n'expose plus ici que des promesses temporelles et locales, et demeurent donc en retrait de l'universalisme chrétien²²¹, mais aussi par là que cette incomplétude historique fonde en son principe une insuffisance doctrinale : parce qu'elle est attachée à l'espérance d'un bien matériel et qu'elle revêt la forme de l'obéissance à un commandement *provisoire*, la foi du peuple hébreu ne peut être une foi salvifique – ce que prouve à suffisance le refus des Sadducéens d'admettre la résurrection du Christ²²². Au-delà de ses déterminantes strictement doctrinales, ce point est décisif dans la mesure où il donne toute la mesure de l'évangélisme d'Amyraut, et de son adhésion implicite à la thèse – au fond hétérodoxe²²³ – d'une *abolition* du pacte légal dans le pacte de grâce. Comme seul dépositaire du *foedus gratiae*, le canon du Nouveau Testament ne fait pas, en effet, que compléter et réaliser la doctrine de l'ancienne alliance en y superposant la révélation achevée de la christologie : il s'y *substitue* également en annulant

²¹⁶ *Ibid.*, p. 388 ; 405-407, 442-453, 512-516.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 442-443.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 453-462.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 442-45.

²²⁰ Y compris encore dans le fédéralisme, pourtant controversé, de Cocceius : voir sur ce point, *infra*, chap. 10, §4.

²²¹ *Ibid.*, p. 442 ; 507.

²²² Moïse Amyraut, *La Morale chrestienne*, Saumur, Desbordes, 1554, p. 37.

²²³ Sur les rapports de cette doctrine saumuroise avec le socinianisme : voir F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 505. Voir aussi les critiques de Sérurier : *ibid.*, p. 466.

purement sa validité temporelle²²⁴. Au sens le plus strict, l'Ancien Testament apparaît donc comme un texte caduc.

Cette supériorité doctrinale, considérée du point de vue de son efficacité salvifique, répond aussi à une supériorité stylistique et morale : le message du Christ est éthiquement supérieur à l'enseignement de Moïse²²⁵, et le genre didactique des apôtres est à la fois plus clair, plus simple, et plus efficace que le genre obscur de la prophétie²²⁶. Ce thème de l'obscurité de la prophétie constitue, chez Amyraut un leitmotiv récurrent : il se confond parfois avec son jugement sur l'Ancien Testament *dans son ensemble*, et fonde en outre une arme polémique redoutable contre les tendances millénaristes des communautés réformées de l'époque, notamment en France et en Angleterre²²⁷. Obscur, l'Ancien Testament l'est *en général* par le caractère temporel et provisoire de son alliance, par son hétéronomie foncière et sa subordination logique au *foedus gratiae*, par l'esprit de servitude²²⁸ qu'il insinue chez les « contractants » ou encore par la constante ambiguïté qu'il nourrit entre les dimensions spirituelles et temporelles de ses commandements (confusion des offices politiques et ecclésiastiques)²²⁹. Mais obscur, le genre prophétique l'est aussi *en particulier*, par le caractère nécessairement voilé des références et des figures sous lesquelles le prophète décrit l'événement annoncé. Pour Amyraut, cette obscurité constitue une propriété si essentielle du genre prophétique qu'elle permet, en retour, de présumer l'écriture post-événementielle des prophéties trop claires : ainsi le théologien français nierait-il l'auctorialité davidique de tous les Psaumes qui décrivent de manière précise les événements de l'époque exilique²³⁰.

Les prophéties se distinguent ici en deux genres : certaines sont *typiquement* messianiques, lorsque qu'elles renvoient à un événement historique immédiat, de prime instance et dans leur signification littérale ; d'autres sont *littéralement* messianiques, lorsque l'annonce du Christ constitue leur seule signification possible²³¹. Dans le premier cas, les prophéties sont évidemment obscures : d'abord par la dualité même de leur signification, littérale et typologique, mais surtout parce que leur dimension messianique est par là voilée sous un *type* temporel²³². Les prophéties n'en sont pas pour autant claires dans le second cas : le caractère littéralement messianique des prophéties vétérotestamentaires comme Es 11 n'indique pas en effet une pure transparence de leur signification, mais seulement l'absence d'un *autre* référent que le référent christologique. Pour le reste, ces prophéties doivent être entendues en un sens strictement spirituel et allégorique :

²²⁴ *Ibid.*, p. 443-444.

²²⁵ *Ibid.*, p. 388.

²²⁶ *Ibid.*, p. 449-452.

²²⁷ *Ibid.*, p. 457-462.

²²⁸ *Ibid.*, p. 441.

²²⁹ *Ibid.*, p. 442-443.

²³⁰ *Ibid.*, p. 445-447 ; 453-457.

²³¹ *Ibid.*, p. 446-448.

²³² *Ibid.*, p. 446-447.

l'annonce de la réconciliation du loup et de l'agneau en Es 65 n'implique évidemment pas l'espérance d'une concorde du règne animal, et la surdétermination des expressions prophétiques par des figures de style, des accommodations au vulgaire ou des confusions délibérés des règnes temporel et spirituel indique suffisamment l'impossibilité d'une intelligence seulement grammaticale des prophètes²³³. Pour Amyraut ce point est évidemment crucial dans le contexte de la polémique avec les millénaristes : une prophétie, en effet, ne peut être ni interprétée ni comprise – sauf à supposer une assistance particulière de Dieu – *avant* la réalisation de l'événement annoncé. Par définition, le genre prophétique n'a donc aucune valeur prédictive : sa fonction est seulement d'exprimer, sous une forme par ailleurs imparfaite et nécessairement rétrospective, un *enseignement* au sujet de la nature de l'événement en question²³⁴.

Cette obscurité permet de mesurer, par contraste, toute la supériorité de la doctrine néo-testamentaire. Le genre apostolique se caractérise en effet de manière essentielle par la simplicité de son style et la transparence de son message : son efficacité salvifique se mesure à la clarté par laquelle il expose la doctrine salutaire, et l'évidence des dogmes et des préceptes qu'il professe témoigne du principe de sa suffisance²³⁵. Sur le plan du style, cette clarté se refléchit dans la simplicité de la langue, dont les opacités se réduisent à des difficultés ou à des incorrections grammaticales mineures, et largement réductibles, selon le principe de l'analogie de la foi, à la clarté générale de l'enseignement évangélique²³⁶. Sur le plan de la doctrine, la clarté du genre apostolique renvoie aussi à la perfection même de la nouvelle alliance, qui est universelle, au moins *ex hypothesis*, quant à sa destination humaine, éternelle quant à sa durée de validité, et strictement spirituelle du point de vue de sa fonction didactique²³⁷. La différence du genre prophétique et du genre doctrinal (apostolique) renvoie par là aussi à des formes différenciées d'inspiration : le charisme apostolique est diffus, perpétuel et modéré, et tranche du même coup avec le caractère ponctuel et imprévisible de l'inspiration des prophètes. Dans ses *Paraphrases* sur les Psaumes, Amyraut définit ainsi l'inspiration des apôtres par la perpétuité de l'« infusion du Saint-Esprit » :

[Au contraire les Apôtres surpassaient] les Prophètes eux-mêmes, en ce que, à la différence des inspirations prophétiques qui viennent et s'en vont, selon le bon vouloir de Dieu, la lumière céleste infuse en l'esprit des Apôtres les accompagnait perpétuellement.²³⁸

²³³ *Ibid.*, p. 447.

²³⁴ *Ibid.*, p. 456-457.

²³⁵ Voir aussi, p. 388-389.

²³⁶ *Ibid.*, p. 449-453.

²³⁷ *Ibid.*, p. 444-445.

²³⁸ « Prophetas vero ipsos supergredebantur, quod quum afflatus Prophetarum accederunt et recederunt, prout Deo libitum fuit, lux illa coelestis quae divinitus in mentes Apostolorum infusa est, eos perpetuo comitabatur. », Moïse Amyraut, *Paraphrasis in psalmos Davidis, praefatio*, Saumur, Desbordes, 1662, p. 11. Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire, op. cit.*, p. 450

Le charisme apostolique n'est pas non plus extatique en ce sens où il imposerait à l'apôtre une passivité absolue, ou une extériorité à soi, suivant la fulgurance éphémère des révélations. Si Amyraut ne se prononce pas ici sur la question des modes concrets de la dictée, verbale ou générale, de l'écriture des apôtres, le caractère constant et « modéré » de leur inspiration suffit déjà à dégager une conséquence herméneutique majeure : celle de l'intelligibilité *naturelle* de leur enseignement²³⁹. En assumant ainsi la suffisance de la grammaire et de la rhétorique comme instruments de l'interprétation des textes néo-testamentaires, Amyraut faisait plus que concéder un point aux doctrines arminiennes :

C'est pourquoi dans l'interprétation des écrits apostoliques, il faut voir les antécédents et les conséquents, en quels termes le récit ou la sentence est conçue, quelle est la matière exposée, quelle figure de style est employée : mais il n'y a rien à chercher de plus.²⁴⁰

3. *Les mutations de l'exégèse dans l'orthodoxie luthérienne et réformée (1610-1650)*

En quel sens et jusqu'où les orthodoxies protestantes du premier XVII^e siècle ont-elles entravé les progrès de l'érudition critique sur la Bible ? Et de quel statut celle-ci pouvait-elle se prévaloir dans l'enseignement de la théologie des universités luthériennes ou réformées après la réception des travaux des érudits de Leyde ?²⁴¹ Une historiographie récente nous aura ici appris à nous méfier des conclusions hâtives²⁴² : si, au-delà de conclusions de doctrine, la question reste posée du seul point de vue du degré d'intérêt *thématique* pour les querelles de philologie, l'évidence d'une stagnation de la critique mérite d'être nettement nuancée²⁴³. Dans les universités protestantes, ce début de siècle coïncide certes avec la formalisation d'une doctrine qui, suivant un idéal anachronique de rationalité, pourra apparaître

²³⁹ *Ibid.*, p. 449-450. Sur la question du rationalisme d'Amyraut, voir en outre F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 38-43, 101-138.

²⁴⁰ « Quamobrem in interpretatione scriptorum apostolicorum, videndum est quid sequatur, quid antecedit, quibus verbis sententia vel historia concepta sit, quae materia subjecta, quae figura locutionis : at nihil praeterea requirendum est. », M. Amyraut, *Paraphrasis in psalmos Davidis, praefatio*, *op. cit.*, p. 11. Trad. fr : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 450

²⁴¹ Les *Loci theologici* de Gerhard citent abondamment Joseph Scaliger, dès la version initiale de 1610 (voir par exemple, J. Gerhard, *Tractatus de legitima interpretatione*, *op. cit.*, §47, p. 86-87) : le problème de la réception de l'érudition réformée peut donc légitimement se poser au-delà des limites de la seule confession de Calvin.

²⁴² Sur l'herméneutique luthérienne de la première orthodoxie, on se rapportera notamment aux contributions réunies dans le volume *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.* Sur la complexité du rapport des théologiens « orthodoxes » à la théologie, voir aussi N. Hardy, *Criticim and Confession*, *op. cit.* ; Anthony Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 144-146. Voir notamment, pour les références bibliographiques, note 54, p. 144.

²⁴³ Voir sur ce point les mises en garde de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 131.

comme une franche régression : celle de l'inspiration verbale ou littérale de l'Écriture, par laquelle les affirmations de Luther et de Calvin sur le *Verbum Dei scriptum* se raidissent autour de l'hypothèse d'une dictée intégrale de la *lettre* des écrits canoniques²⁴⁴. On sait les conséquences de cette hypothèse-*princeps* sur les questions de critique, notamment avec la querelle sur l'intégrité de la version massorétique de l'Ancien Testament ou sur le caractère originaire de sa vocalisation.

Il n'est pas vrai, pour autant, que ces doctrines aient été fondées sur des argumentations purement spéculatives, et que leur défense ait entièrement délaissé la voie de l'enquête critique ou philologique sur les *codices*. Ce n'est pas par un raisonnement *a priori* mais par des démonstrations linguistiques, et par une confrontation des sources, que Buxtorf II répond à l'*Arcanum* de Louis Cappel sur la datation des points-voyelles²⁴⁵. Si ce constat ne donne évidemment pas raison à l'érudit bâlois, il permet en revanche de nuancer les conceptions trop rigides ou trop grossières qui sont parfois forgées autour du partage de l'esprit humaniste et de l'esprit dogmatique dans le premier XVIII^e siècle²⁴⁶. Sur ce point aussi, il convient de se garder des mauvais réflexes du jugement axiologique : quelle que puisse être par ailleurs la liberté intellectuelle de Grotius, Morin ou Cappel, le degré de maîtrise ou d'intérêt pour les questions de philologie n'est pas toujours le plus sûr indice du « progressisme » doctrinal d'un auteur. Dans le luthéranisme, Salomon Glass, Conrad Dannhauer, ou Abraham Calov sont tout à la fois les meilleurs philologues et les principaux codificateurs de la version radicale de la doctrine de l'inspiration verbale²⁴⁷ ; et dans la confession réformée, Buxtorf I, Gomar ou du Jon, commentateurs et hébraïstes réputés, apparaissent aussi comme les grands artisans de la « cristallisation » orthodoxe du lieu de l'intégrité des Écritures²⁴⁸.

²⁴⁴ Pour la formalisation de la doctrine de l'inspiration dans la tradition réformée, voir notamment *ibid.*, p. 23-312 ; F. Laplanche, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 117-140 ; pour le monde luthérien : R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 263-295 ; *id.*, *The Doctrine of Inspiration*, Londres, Oliver and Boyd, 1957.

²⁴⁵ Il s'agit du *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti hebraicis, origine antiquitate et autoritate*, publié chez König, à Bâle en 1642. Voir sur ce point, F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 220-224.

²⁴⁶ Voir ici encore les remarques de N. Hardy dans *Criticism and Confession*, *op. cit.*, en particulier p. 1-21 ; 179-183 ; 241-249.

²⁴⁷ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 263-295. Sur Salomon Glass, voir notamment Johann A. Steiger, « Die Rezeption der rabbinischen Tradition im Luthertum und im theologiestudium des 17. Jahrhunderts », in *Das Berliner Modell der Mittleren Deutschen Literatur. Beiträge zur Tagung Kloster Zinna 29.9-01.10.1997*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 191-152 ; sur Dannhauer : L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVIII^e siècle », art. cité, p. 15-65 ; Pierre Bühler, « L'Herméneutique de Johann Conrad Dannhauer », in *La Logique herméneutique du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 69-91 ; sur Calov : Kenneth G. Appold, *Abraham Calov's Doctrine of Vocatio in Its Systematic Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998. Plus largement, on pourra se rapporter aux contributions réunies dans l'ouvrage collectif *Geschichte der Hermeneutik*, *op. cit.* Sur Glass philologue, voir en outre Jean-Robert Armogathe, *La Nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2007, p. 114-119.

²⁴⁸ Voir sur ce point notamment F. Laplanche, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 117-140.

3.1. Le statut de la philologie dans les orthodoxies luthérienne et réformée

En fait, si la défense de la doctrine de la perfection scripturaire a pu retarder pour un temps les progrès de la philologie sacrée, elle ne l'a fait que dans *l'exacte mesure* où les éruditions concurrentes s'attachaient, dans leurs conclusions, à contester *de front* les lieux de la théologie systématique. En tout état de cause, l'inquiétude au sujet de l'autorité de ces lieux ne commande donc aucune posture qui viserait la critique biblique *dans son ensemble*. Non pas que le débat sur la philologie soit entièrement absent des facultés de théologie dans les universités protestantes, mais plutôt que ce débat soit précisément un débat souvent *interne* à l'orthodoxie elle-même, et un débat suffisamment interne, en l'espèce, pour ne pas permettre d'y discerner un parti plus *nettement* « orthodoxe » que l'autre sur la question²⁴⁹. Les traités de méthode des études – *methodus* ou *ratio studii theologicii* –, par l'importance respective qu'ils attachent à l'une ou l'autre des disciplines du *trivium* dans le cursus de l'enseignement de la théologie ou par le rôle qu'ils confient à l'histoire et à la consultation des sources profanes apparaissent ici comme des témoins décisifs²⁵⁰.

Sur ce point, la confrontation latente entre une école humaniste, philologique et critique, et une école plus dogmatique, attachée à la défense de la stricte perfection scripturaire se retrouve aussi bien dans le luthéranisme que dans la confession réformée. À Helmstedt, Georg Calixt défend ainsi la thèse d'une différenciation des degrés de l'inspiration, suivant des arguments qui se rapprochent souvent de la démonstration contemporaine de Grotius contre Rivet²⁵¹. À sa manière, le débat engage aussi la méthode des études, et la hiérarchie des disciplines instrumentales de l'enseignement de la théologie, notamment sur la question de l'utilité d'une connaissance approfondie des langues antiques. Ici, la polémique fait parfois ressortir des termes très proches de ceux qui organisaient, cent ans plus, tôt la querelle des « humanistes » et des « conservateurs » à Louvain²⁵². Ainsi, Johann Hülsemann, chef de file de l'orthodoxie luthérienne à Wittenberg, et principal pourfendeur du projet irénique de Calixt, notait qu'une simple familiarité avec l'*ars grammatica* était suffisante pour l'étude de la théologie, en insistant par contraste sur l'utilité de l'étude du lexique et des concordances²⁵³. De la même manière, Cornelius Martini, un opposant de Georg

²⁴⁹ A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, *op. cit.*, p. 144-146.

²⁵⁰ Dans le monde luthérien, voir notamment Marcel Nieden, *Die Erfindung des Theologen: Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, en particulier p. 160-185.

²⁵¹ Au sujet de cette controverse – sur laquelle nous reviendrons – voir notamment, N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 205-219 ; Ossa-Richardson, Anthony. « The Naked Truth of Scripture: André Rivet between Bellarmine and Grotius », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, *op. cit.*, p. 109-132.

²⁵² *Supra*, chap. 1, §1

²⁵³ A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, *op. cit.*, p. 144. Johann Hülsemann traite notamment de la question dans sa *Methodus concionandi auctior edita, cui accederunt Eiusdem auctoris methodus studii theologici*, Wittenberg, s.n., 1635.

Calixt à l'université d'Helmstedt, soulignait le primat didactique de la logique et de la métaphysique sur la grammaire et la rhétorique, dans l'étude de la Parole sacrée²⁵⁴. En reprenant la question du statut instrumental de la philosophie et des *artes disserendi* dans l'enseignement de la théologie, l'*Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae* de Conrad Dannhauer tentait à cet égard de dire le dernier mot d'une controverse de méthode, qui avait trouvé ses prémisses à Helmstedt dès les écrits de Daniel Hoffmann²⁵⁵.

Cette époque voit par ailleurs émerger une floraison nouvelle de traités systématiques sur la méthode d'interprétation de l'Écriture. Le phénomène touche en particulier les théologiens de la *Confession d'Augsbourg*²⁵⁶ : au-delà du bref traité d'interprétation inséré dans la première édition des *Lieux communs* de Gerhard²⁵⁷, on pourra mentionner ici le *Tractatus theologicus de interpretatione Sacrarum Scripturarum* de Wolfgang Franz, 5 fois réédité jusqu'en 1708²⁵⁸, la *Philologia Sacra* de Salomon Glass, dont on dénombre jusqu'à onze éditions pour les XVII et XVIIIe siècles²⁵⁹, ou l'*Idea boni interpretis* de Conrad Dannhauer²⁶⁰. Ce renouveau de la *methodus interpretandi*, avec son insistance inédite sur les problèmes liés à la matérialité historique des manuscrits de la Bible, est loin d'imposer une relativisation concomitante des doctrines orthodoxes sur les articles

²⁵⁴ A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, *op. cit.*, p. 144. Sur la polémique contre Calixt dans l'orthodoxie luthérienne, voir aussi Quentin D. Stewart, *Lutheran Pastristic Catholicity*, *op. cit.*, p. 149-153 ; Andreas Merkt, *Das Patristische Prinzip: eine Studie zur Theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 146-154.

²⁵⁵ Sur la controverse de Hoffmann contre les théologiens réformés, et notamment Keckermann, sur la question de la double vérité, voir notamment R. A. Muller, « « *Vera Philosophia cum sacra Theologia nusquam pugnatur* », *loc. cit.*, p. 122-136 ; Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik*, *op. cit.* Pour Conrad Dannhauer sur la question de la philosophie, voir notamment *Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*, Strasbourg, Glaser, 1629, p. 365. On se rapportera, à ce sujet, à Antonella del Prete, « Du bon usage de Descartes. L'art de lire chez Johann Clauberg », in *Les Arts de lire des philosophes modernes*, éd. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ayoub et A. Torero-Ibad, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2015, p. 29-49, ici p. 29-34.

²⁵⁶ Voir sur ce point Ph. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 187-204.

²⁵⁷ J. Gerhard, *Tractatus de legitime interpretatione*, *op. cit.* Sur Gerhard, outre l'article de P. Büttgen mentionné directement *supra*, voir Johann Anselm Steiger, *Johann Gerhard (1582-1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997.

²⁵⁸ Wolfgang Franz, *Tractatus theologicus perspicuus de interpretatione Sacrarum Scripturarum maxime legitima* (Wittenberg, s.n., 1619). Je suivrai ici dans mes citations une édition tardive : Wittenberg, Quenstedt, 1692.

²⁵⁹ Salomon Glass, *Philologiae Sacrae qua totius Sacrosanctae Veteris et Novi Testamenti Scripturae, tum stylus et literatura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur; Libri quinque*, Iéna, Steinmann, 1623-1636. Je suis ici l'édition complète publiée par Hertel à Francfort et Hambourg en 1653. Voir toujours, à ce sujet, P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 187-204. Sur l'herméneutique de Salomon Glass, on se rapportera aussi aux contributions réunies dans le volume *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*

²⁶⁰ Johann Conrad Dannhauer, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* (1630), éd. L. Danneberg, Hildesheim/Zurich/New-York, Olms-Weidmann, 2004. Voir ici : L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVIIIe siècle », art. cité, p. 15-65 ; Pierre Bühler, « L'Herméneutique de Johann Conrad Dannhauer », art. cité, p. 69-91 ; Reimar Lindauer-Huber, « Genuinae interpretationis ratio. Bedingungen der wahren Interpretation in der profanen Hermeneutiktheorie des 17. Jahrhunderts an den Universitäten Helmstedt und Leipzig », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*, p. 499-514.

de l'inspiration et de l'infaillibilité scripturaires. À l'épreuve des textes, celles-ci apparaissent bien au contraire comme les principaux moteurs du renouveau critique : une comparaison des deux grandes éditions de 1610 et 1625 des *Loci* de Johann Gerhard pourrait ainsi démontrer tout ce que le durcissement tardif des doctrines sur l'infaillibilité de l'Écriture doit à la lecture de la *Philologia Sacra* de 1623²⁶¹. Sur les lieux *de versione* et *de integritate Scripturae*, ou sur l'appendice consacré à la question des points-voyelles, les deuxièmes *Loci* reprennent presque textuellement les conclusions de Salomon Glass : tous ces développements étaient absents de l'*editio princeps* du grand traité systématique luthérien²⁶².

En partant des traités luthériens mentionnés, et en y adjoignant quelques uns des plus grands développements des théologiens réformés sur la question – en particulier le *locus de interpretatione* du *Syntagma* de Polanus²⁶³, de l'*Isagoge* de Rivet²⁶⁴, de la *Panstatia Catholica* de Daniel Chamier²⁶⁵, ou le *Systema Logicae* de Keckermann²⁶⁶ – j'essaierai ici de faire ressortir quelques traits saillants des évolutions de la méthode d'interprétation du protestantisme orthodoxe, entre l'époque d'Hyperius et Flacius et la première moitié du XVII^e siècle. L'intégration de l'*Idea boni interpretis* pourra paraître discutable : je crois toutefois que le caractère général de l'herméneutique qu'elle expose – par opposition avec une *hermeneutica sacra* supposément « spéciale » –, n'enlève rien à la surdétermination théologique du propos²⁶⁷. La tardiveté de la publication de l'*Hermeneutica sacra* de 1654, son intégration, aussi, à la dernière version de l'*Idea boni interpretis* à titre d'annexe, indique sans doute que l'*Idea* de 1630 devait prendre en charge aux yeux de Dannhauer toutes les fonctions traditionnellement assignées au traité de méthode d'interprétation de la Bible²⁶⁸. La récurrence des exemples empruntés au champ de l'histoire sacrée et la division des genres du discours suivant une partition qui suit précisément la distinction ordinaire des genres scripturaires (doctrinal, historique, sapiental, prophétique...) confirment aussi ce point²⁶⁹. La même démonstration pourrait valoir, dans une moindre mesure, pour le *Systema Logicae* de Keckermann,

²⁶¹ Voir sur ce point, *infra*, §5.

²⁶² Voir notamment le chapitre 15, « De punctis vocalibus, an sint codici biblico coeva », in J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, §334-353, p. 144-151.

²⁶³ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 672-749.

²⁶⁴ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-271.

²⁶⁵ Daniel Chamier, *Panstratiae catholicae, sive Controversiarum de religionibus adversus Pontificios corpus, tomis quatuor distributum*, vol. 1, Genève, Roverianus, 1626 : « De Interpretatione Scripturae », p. 532-542 ; « De Perspicuitate Scripturae », p. 543-580.

²⁶⁶ Bartholomaeus Keckermann, *Systema logicae tribus libris adornatum* (1600), Hanovre, Antonius, 1611.

²⁶⁷ A. del Prete, « Du bon usage de Descartes », art. cité, p. 29-34 ; P. Bühler, « L'Herméneutique de Johann Conrad Dannhauer », *op. cit.*, p. 78, 85 ; L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVII^e siècle », art. cité, p. 37.

²⁶⁸ A. del Prete, « Du bon usage de Descartes », art. cité, p. 31.

²⁶⁹ *Ibid.*

et en particulier pour ses développements sur l'interprétation consignés dans le deuxième livre, à la suite de la « logique générale »²⁷⁰.

Le problème de la définition même des termes « *interpretatio* » ou « *interpres* » pourrait fournir ici une entrée féconde. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, la réflexion *lexicale* sur la notion d'interprétation n'est certes pas nouvelle : on en trouverait aisément des ascendances dans les manuels d'exégèse du XVII^e siècle²⁷¹. Pourtant, les déplacements subtils que subissent les sémantiques de l'*interpretatio* comme donnée et comme acte me paraissent dire quelque chose de significatif sur les évolutions du rapport à l'Écriture à l'époque. On en retiendra en particulier quatre marqueurs : l'interprétation comme clarification, la substitution de la catégorie du sens à celle de la doctrine, l'émergence d'une éthique de l'interprète, et l'intensification du questionnement philologique.

3.2. L'interprétation comme « clarification »

Dans la première moitié du XVIII^e siècle, l'« interprétation » est presque toujours, et de plus en plus explicitement, assimilée à un acte de « clarification » ou d'« explication » des choses obscures²⁷². Dans le *Syntagma*, Polanus définit ainsi l'« *interpretatio Sacrae Scripturae* » comme une « *explicatio veri sensus et usus illius, verbis perspicuis instituta, ad gloriam Dei et aedificationem Ecclesiae* »²⁷³. Davantage que sur le texte lui-même, la clarté se trouve par là reportée sur l'institution interprétante, comme explication du sens de la phrase commentée²⁷⁴. De la même manière, le *Systema Logicae* de Keckermann rassemble le fait de l'obscurité et l'exigence de l'interprétation dans une définition délibérément circulaire : « *Obscura [propositio] est cuius sensus eget interpretatione. Interpretatio est sensus, sive sententiae obscurae explicatio, et reductio ad perspicuam* »²⁷⁵. Et une vingtaine d'années plus tard, Dannhauer pourra encore décrire, dans son *Idea boni interpres*, l'interprétation comme une « *explicatio*

²⁷⁰ B. Keckermann, *Systema logicae*, notamment la « sectio posterior » du deuxième livre sur les propositions, et en particulier son premier point sur les conditions de la *claritas propositionis* : « De Propositione perspicua, obscura, notionali, et reali », p. 367-395. Voir aussi le « tractatus posterior » ajouré à la troisième partie : « De Methodo universali et particulari », p. 581-595. À ce sujet : L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVIII^e siècle », art. cité, p. 28-35.

²⁷¹ *Supra*, chap. 5, §4-6.

²⁷² Voir à ce sujet les remarques de Reimar Lindauer-Huber, « Genuinae interpretationis ratio », art. cité, p. 499-514 ; Pierre Bühler dans « Le Lecteur éclairé : la clarté comme clarification », *Études théologiques et religieuses* 71 (1996), p. 245-263.

²⁷³ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 635-636.

²⁷⁴ Cf. aussi, un peu plus tard, Johannes Maccovius « locus de interpretatione scripturae », in *Loci communes theologici*, Franeker, Arcer, 1650, notamment p. 44 : « Interpretatio scripturae est vel *verbalis*, cum ex una lingua scriptura in aliam transfertur, vel *Realis*, quae est vera explicatio in locis difficilioribus veri sensus et usus ejus, verbis perspicuis, instituta ad gloriam Dei et aedificationem Ecclesiae. »

²⁷⁵ B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 368. Voir à ce sujet L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVIII^e siècle », art. cité, p. 28-35.

orationum oratoriarum »²⁷⁶. L'émergence de ce double lexique de la « *declaratio* » et de l'« *explicatio* » coïncide aussi avec un reflux marqué du vocabulaire de l'« *expositio* », qui dominait bien plus nettement, au XVII^e siècle, la formulation du problème des conditions de l'exégèse²⁷⁷. Pour une part, la mutation s'explique par la généralisation contemporaine de la distinction ramiste de la genèse et de l'analyse, cette dernière, dont l'activité herméneutique est un cas particulier, se concevant comme une « décomposition » du sens de la phrase en ses éléments atomiques²⁷⁸. Mais elle paraît suivre aussi des exigences de la controverse confessionnelle, et notamment de la nécessité d'assumer plus largement le fait des obscurités textuelles, contre les identifications catholiques de la *perspicuitas* et de la *simplicitas Scripturae*.

Si, d'évidence, cette évolution lexicale ne doit pas être surinterprétée, elle ne peut non plus être entièrement négligée ici : dans les écrits où elle prend place, la définition de l'*interpretatio* comme *explicatio* va toujours de pair, en effet, avec une reformulation conséquente du problème de la clarté scripturaire²⁷⁹. Le constat est particulièrement visible dans les traités des *Loci theologici*, où le *locus de interpretatione* suit presque toujours l'exposé dogmatique du lieu de la *perspicuitas*, tel que nous avons pu le décrire dans notre septième chapitre²⁸⁰. Cet enchaînement s'organise alors suivant une logique tacitement concessive, où, après avoir rappelé l'intelligibilité essentielle des lettres sacrées contre la doctrine tridentine de l'obscurité, les développements sur l'interprétation se proposent d'esquisser une voie – *ratio* ou *methodus* – pour lever les ambiguïtés et les difficultés locales de l'Écriture. Les traités de méthode, ou leur abrégé dans la forme du *locus de interpretatione*, repartent exactement de ce point²⁸¹.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que la question des conditions de l'exégèse s'ouvre sur une typologie de plus en plus poussée des motifs de l'obscurité du sens²⁸². De fait, le constat de la nécessité de l'interprétation semblait présupposer d'emblée cette obscurité du texte-source : à la distinction des obscurités subjectives,

²⁷⁶ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 125 : il s'agit là de la définition de l'*interpretatio specialis*. Voir le §69 dans son ensemble.

²⁷⁷ P. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cité, p. 199. Voir aussi *supra*, chap. 4, §4 ; chap. 5, §4-6 ; chap. 7, §4.

²⁷⁸ Sur ce point, voir surtout L. Danneberg, « Logique et herméneutique au XVII^e siècle », « Logique et herméneutique au XVII^e siècle », art. cité, p. 15-25.

²⁷⁹ Voir notamment les développements qui suivent, chez Polanus, cette définition : A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 635-641.

²⁸⁰ *Supra*, chap. 7, §4.

²⁸¹ Le *Tractatus de legitime interpretatione* de Gerhard s'ouvre ainsi sur la question de l'obscurité des Écritures : *op. cit.*, §1-9, p. 26-33. De même, chez Franz, tous les développements de la préface du *Tractatus* (*op. cit.*), notamment p. 3-43 ; chez Glass, l'ouverture du deuxième livre de la *Philologia sacra* (*op. cit.*) sur le sens de l'Écriture, p. 247-250, puis le développement « De Scripturae sensu eruendo », p. 351-360 ; chez Rivet, la séquence des chapitres XIV-XIX sur l'*interpretatio*, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-271, et en particulier le dix-huitième sur la « vera ratio investigandi sensum historicam seu literalem Scripturae », p. 257-271 ; ou chez Polanus, la première partie du *locus de interpretatione*, notamment *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 635-711.

²⁸² B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 368-372 ; C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 33-80.

qui résident dans l'interprète, et des obscurités objectives, qui prennent place dans le texte lui-même, répond alors un relevé des formes d'obscurités spécifiquement grammaticales et de leurs « remèdes » logiques²⁸³. Dans les ouvrages d'herméneutique générale, comme le *Systema logicae* de Keckermann ou l'*Idea* de Dannhauer, cette typologie est formulée suivant des catégories logiques universelles, notamment à partir de la division de l'obscurité des mots et de l'obscurité des phrases (ou du discours dans son ensemble)²⁸⁴. Chacun des termes de la distinction est alors développé pour lui-même, et joint à une « thérapeutique », qui expose en détail les principaux « remèdes à l'obscurité » : renvoi de la phrase commentée à la doctrine et à la méthode de la discipline à laquelle elle appartient²⁸⁵, recherche du *scopus* et de l'intention de l'auteur²⁸⁶, détermination du contexte, des antécédents et des conséquents de la proposition²⁸⁷, consultation et confrontation des interprètes antérieurs²⁸⁸, et collation des passages parallèles²⁸⁹. Si ces principes empruntés formellement aux *artes disserendi* font évidemment aussi écho aux règles de l'exégèse biblique²⁹⁰, leur formulation dans une logique ou dans une herméneutique d'intention généraliste, et surtout leur inclusion dans une typologie *globale* des difficultés du sens des phrases, permettent de spécifier plus nettement le champ d'une clarté ou d'une obscurité objectives et techniques, en circonscrivant du même coup un niveau d'intervention profane *au sein même des textes sacrés*. Par effet de retour, les traités d'herméneutique sacrée réfléchissent nettement cette division en séparant, beaucoup plus nettement que la *Clavis* de Flacius, les moments grammaticaux, souvent associés à l'obscurité objective, et les moments théologiques – notamment pour l'obscurité interne – de l'interprétation des Écritures²⁹¹.

En assumant si l'on peut dire la consubstantialité du problème de l'interprétation et de celui des difficultés de la Bible, le débat sur la clarté scripturaire se déplace alors subtilement du problème de la clarté textuelle, comme factualité immédiate des textes canoniques, vers celui de son *interprétabilité*, comme possibilité subséquente de sa clarification. Par là, la *claritas* devient moins une donnée de départ qu'un produit final de l'acte d'interpréter ; et

²⁸³ *Ibid.*, p. 83-200 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 368-378.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 368 : « Obscuritas est vel in simplicibus vocibus, vel in tota oratione... ».

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 368-370 ; C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 100-153. Voir à ce sujet : L. Danneberg, « Logique herméneutique au XVIIe siècle », *op. cit.*, p. 28.

²⁸⁶ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 153-161 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 370-372.

²⁸⁷ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 188-193 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 372.

²⁸⁸ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 198-200 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 372-373.

²⁸⁹ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 167-177 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 373.

²⁹⁰ Pour les mêmes règles dans les traités d'exégèse biblique : cf. par exemple W. Franz, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 51-53 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 646-648 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 257-271.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 642-650 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 182-184.

si cette interprétation suppose aussi des moyens surnaturels – aucun de nos auteurs ne renonce évidemment à la doctrine de la nécessité exégétique de l’illumination du Saint-Esprit²⁹² – le processus exégétique considéré *en tout*, dans ses aspects grammaticaux *et* théologiques, n’en devient pas moins le principal dépositaire de la clarté du texte. Du reste, il est significatif que la question de la contradiction entre la clarté donnée de l’Écriture et la clarté visée de l’exégèse soit désormais discutée pour elle-même dans les traités de méthode²⁹³. Pour l’essentiel, cette discussion renvoie au problème de la nécessité des commentaires, et à la justification de l’institution pastorale, face aux polémistes catholiques qui continuent à rabattre la doctrine de l’évidence des Écritures sur les conceptions anabaptistes et sociniennes du *jus interpretandi*²⁹⁴.

3.3. Sens et doctrine

Les définitions de l’interprétation que nous avons citées plus haut permettent également de mettre en exergue le primat nouveau accordé à la catégorie du sens, tel qu’il délimite le niveau spécifiquement exégétique du problème de l’intelligibilité scripturaire. Dans les traités d’herméneutique générale, cette insistance sur la découverte de la signification renvoie à une extension assumée du champ de la logique aristotélicienne, et notamment du *Peri Hermeneias*, désormais intégré à une théorie de l’interprétation qui prend en charge les conditions de la découverte du *verus sensus* des phrases obscures²⁹⁵. Mais dans les traités de méthode de l’herméneutique *biblique*, le constat paraît indiquer aussi une mutation plus large de la sémiologie de l’exégèse, en marquant la substitution progressive de la catégorie du sens à la catégorie de la doctrine, et en renvoyant par là le travail de l’interprète à un rapport plus séquencé, et peut-être moins global, à la Parole de Dieu écrite²⁹⁶. Par-delà se relative plasticité, la catégorie du sens indique en effet une unité de signification à la fois plus étroite, plus linguistique et moins intégrative que la catégorie de la doctrine comprise comme enseignement ou somme de

²⁹² W. Franz, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 33, 43 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 190-193 ; A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 601-606 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 353-354 ; S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 351-361.

²⁹³ Voir W. Franz, *Tractatus*, *op. cit.*, 1-6 ; Gerhard, *Tractatus*, *op. cit.*, §1-9, p. 28-33, §56-70, p. 98-111.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 30-32.

²⁹⁵ Sur l’aristotélisme ouest-allemand, dans le monde luthérien comme dans le monde réformé, voir notamment Ulrich G. Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro Verlag, 1985 ; Joseph S. Freedman, « The Career and Writings of Bartholomew Keckermann », *Proceedings of the American Philosophical Society* 141 (1997), p. 305-364 ; H. Hotson, *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications*, *op. cit.*, p. 101-271 ; Marco Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 115-127.

²⁹⁶ Sur la question du *verus sensus*, voir notamment W. Franz, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 2-37 ; J. Gerhard, *Tractatus*, *op. cit.*, §131-136, p. 210-221 ; S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 247-361 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-222 ; D. Chamier, *Panstatiae catholicae*, t. 1, *op. cit.*, p. 532-542.

l'Écriture Sainte. En resituant le travail de l'exégète dans l'horizon du *sens* – et comme nous le verrons, surtout, du *sens vrai* –, les théologiens du premier XVIII^e siècle ont peut-être déjà assumé, sans y insister spécifiquement, le caractère nettement médiat et surtout éminemment disputable de la transition de la lettre à la doctrine.

Cette insistance nouvelle sur le sens procède souvent d'une distinction opérée au sein même de la catégorie d'interprétation, avec la différence de l'interprétation comme traduction (transposition des mots) et de l'interprétation comme exégèse (explication du sens des phrases)²⁹⁷. Le moment de la critique ou de la philologie, qui rassemble l'ensemble des problématiques liées à la certitude de l'intégrité textuelle, définit parfois un troisième moment à part – ou est au contraire inclus dans le moment de la traduction au sens large, suivant la distinction matricielle des mots et des choses²⁹⁸. Ainsi, la formule critique de la séparation de la grammaire et de la théologie n'est pas propre aux exégètes de Saumur : elle se retrouve aussi, bien que suivant des intentions parfois très distinctes, dans les traités de méthode des théologiens de l'orthodoxie luthérienne. Franz et Gerhard reviendront sur ce point dans leur *Tractati*²⁹⁹, et la division même de la *Philologia sacra*, qui superpose à un premier livre philologique *de Scriptura Sacra stylo et literatura*³⁰⁰ à un second livre plus directement exégétique *de Scriptura SS sensu*³⁰¹, reflète encore nettement cette division.

Désormais clairement établie, la triple distinction entre l'activité de la traduction (transposition d'une langue-source dans une langue-cible) l'activité d'établissement du texte authentique (philologie et critique des manuscrits) et l'activité de l'interprétation elle-même (clarification du sens du texte préalablement établi) permet à ce titre de spécifier nettement les problèmes associés, dans chaque cas, à la clarté ou à l'obscurité de la Bible. Si, dès le XVI^e siècle, traduction, édition et interprétation étaient évidemment distinguées *de facto* dans les écrits polémiques ou dans les traités de méthode de l'exégèse, leurs spécificités techniques se trouvaient en même temps fondues dans une problématisation souvent commune des conditions de l'« exposition de l'Écriture ». Ainsi, dans la polémique catholico-protestante au XVI^e siècle, le problème de la clarté ou de l'obscurité de la Bible

²⁹⁷ Voir notamment A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 210-211 : « Interpretatio alicujus Scripturae versatur, vel circa dictiones et earundem propriam significationem, quatenus seorsim in se considerantur ; vel in indicatione sensus, sive intelligentiae sententiarum, ex intentione ejus qui scripsit. » Rivet parle pour la traduction de « métaphore », et pour l'interprétation du sens de « paraphrase » : « ...cum *paraphrase* sit potius addere quam demere ; *metaphrase* autem in aliam linguam simpliciter transferre.. »

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 211-212 surtout. Voir aussi S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 248-251.

²⁹⁹ W. Franz, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 1-6 ; J. Gerhard, *Tractatus*, *op. cit.*, p. 28-33.

³⁰⁰ S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 1-246.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 247-376. Sur cette question chez Glass, voir notamment Lutz Danneberg, « *Grammatica, rhetorica et logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* – mit Blicken auf die Roller der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubenmysterien bei Leibniz », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*, p. 11-85 ; Sascha Müller, « Grammatik und Wahrheit. Salomon Glassius (1593-1656) und Richard Simon (1638-1712) im Gespräch », *ibid.*, p. 515-534.

demeure souvent posé dans les mêmes termes, que ce soit pour l'activité traductive, l'activité philologique ou l'activité interprétative³⁰². À l'inverse, la formalisation de la distinction de l'interprétation comme traduction, de l'interprétation comme critique textuelle, et de l'interprétation comme exégèse a sans doute contribué à circonscrire plus franchement les termes de la polémique, d'une part sur les éditions et traductions autorisées, d'autre part sur l'intégrité des manuscrits bibliques, et enfin sur la clarté de la Parole de Dieu³⁰³.

Mais cette insistance procède aussi d'une division nouvelle des catégories du sens lui-même, en particulier suivant la distinction du sens littéral et du sens spirituel, lequel tend de plus en plus clairement à s'identifier au *verus sensus*, tout à la fois comme intention de l'auteur et comme vérité théologique prise en un sens absolu³⁰⁴. Ainsi, dans ses *Panstratiae catholicae*, Daniel Chamier pourra refondre la traditionnelle division du sens littéral et du sens spirituel autour d'une définition qui intègre à la différenciation des échelles sémantiques un critère explicite de vérité :

Mais je fais une distinction d'abord entre le sens vrai, qui se dit ou absolument et par rapport à soi, assurément il ne propose rien de faux ni d'impie ; ou bien relativement à un endroit dont il est question, de sorte que ce soit réellement le sens littéral que cet endroit exige.³⁰⁵

En associant le sens spirituel ou le sens théologique au « sens vrai » et à l'intention de l'auteur, l'exégèse de la première orthodoxie reconquiert donc un niveau d'intelligibilité intégratif au lieu même où elle paraissait en avoir abandonné le projet : au niveau atomique de l'herméneutique du sens *des mots et de la phrase*³⁰⁶. Par opposition au sens purement grammatical ou littéral, qui peut inclure des absurdités ou des enseignements contraires à la somme de la doctrine, le vrai sens, en effet, n'est pas seulement un sens vrai selon l'idée de l'infaillibilité scripturaire,

³⁰² Voir à ce sujet, surtout chez Bellarmin, *supra*, chap. 7, §2.

³⁰³ Pour leur formules dans les traités systématiques : *supra*, chap. 7, §4.

³⁰⁴ Sur ce point, voir surtout D. Chamier, *Panstratiae catholicae*, t. 1, *op. cit.*, p. 532-541. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 211-212 ; S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 248-251. Sur la question, voir notamment Johann Anselm Steiger, « Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus*. Dargestellt anhand seiner Predigten über die Jona-Erzählung », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*, p. 383-412 ; Christoph Bultmann, « Einfacher und doppelter Literalismus. Biblische Geschichte und biblische Prophetie in Salomon Glassius' Traktat ' De Scripturae sensu dignoscendo' », *ibid.*, p. 357-372.

³⁰⁵ « Sed prius distinguo verum sensum : dicitur enim absolute et ad se, nimirum qui nihil proponit falsi, vel impii ; vel relate ad locum, de quo est quaestio ; ut sit vere is sensus literalis, quem is locus exigit. », D. Chamier, *Panstratiae catholicae*, vol. 1, *op. cit.*, p. 539.

³⁰⁶ Dans ses aspects généraux, voir C. Dannhauer, *Idea boni interpretis*, *op. cit.*, p. 83-200 ; B. Keckermann, *Systema logicae*, *op. cit.*, p. 368-378. Pour son application particulière à l'exégèse biblique, voir surtout A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, chap. XVIII : « De vera ratione investigandi sensum historicum seu literalem sacrae Scripturae » : p. 257-271. Si dans le chapitre XVII, « De contentis in Sacra Scriptura, et usu consequentiarum », Rivet avait noté que la « Scripturae vim consistere, non in verbis, sed in sensu » (p. 243), ce sens est pourtant renvoyé, dans les chapitres suivants, à un juste rapport à la littéralité. Cette juste littéralité – qui assure l'identité *essentielle* – du *vrai* sens littéral et du sens spirituel, suppose d'entendre le sens littéral non pas suivant la signification immédiate des mots, mais suivant l'intention même du Saint-Esprit : *ibid.*, p. 216.

et donc de l'identité de l'*intentio auctoris* et de la *veritas in absolutum* : le sens vrai est aussi un sens *global*, conforme à la somme de la doctrine et à l'analogie de toute l'Écriture³⁰⁷. Dans les écrits de la première orthodoxie luthérienne et réformée, il n'est évidemment pas question de séparer ici la recherche de l'intention de l'auteur et la visée de la vérité théologique : Dieu, cause efficiente de l'Écriture et inspireur des auteurs secondaires, ne saurait être un Dieu trompeur, et à ce titre « intention de l'écrivain », « intention de Dieu » et « vérité de la doctrine » demeurent, dans le cas de la Bible, des termes purement interchangeables³⁰⁸.

Si l'insistance nouvelle sur la catégorie du sens conduit donc bien incidemment à reléguer au second plan la fonction d'emblée didactique ou doctrinale de l'explication de l'Écriture, l'acte d'interpréter s'adosse encore davantage au vrai sens comme juste usage interprétatif – selon les identifications de Polanus³⁰⁹ – qu'au sens vrai comme sens *authentique*, recherché indépendamment de la question de sa vérité ou de son intégration théologique³¹⁰. Toutefois, la scansion assumée du sens grammatical et du sens vrai n'en laisse pas moins d'impliquer dans son principe *même* l'existence de plusieurs strates sémantiques distinctes, à la première desquelles est reconnue la possibilité d'une défaillance essentielle. Ce sémantisme pluriel n'est assurément pas un pluralisme sémantique : le sens grammatical et le sens vrai ne peuvent que se confondre ou se contredire, jamais se juxtaposer dans une double interprétation. Il reste que l'exégèse protestante paraît avoir renoncé par là à l'une de ses intuitions fondatrices : celle d'un principe strict d'univocité³¹¹.

3.4. Émergence d'une éthique de l'interprète.

Si les traités du premier XVIII^e siècle ne témoignent pas d'une véritable subjectivation de l'idée d'interprétation, on pourra noter en revanche l'émergence, discrète mais insistante, des problèmes liés à la subjectivité interprétante³¹². Au-delà même de la traditionnelle alternative des conditions

³⁰⁷ Voir par exemple W. Franz, *Tractatus, op. cit.*, p. 2-4 ; et surtout A. Polanus, *Syntagma theologiae, op. cit.*, p. 639 ; S. Glass, *Philologia sacra, op. cit.*, p. 248-250, puis, plus loin p. 351-360. Cf. ici encore, D. Chamier, *Panstratae catholicae*, vol. 1, *op. cit.*, p. 433-542. Voir ici encore J. A. Steiger, « Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus*. », art. cité, p. 383-413.

³⁰⁸ La chose est particulièrement claire ici chez A. Rivet : *Isagoge, op. cit.*, p. 216.

³⁰⁹ A. Polanus, *Syntagma theologiae, op. cit.*, p. 639-644.

³¹⁰ Polanus en particulier renvoie le *verus sensus* à la juste interprétation scolastique ou populaire, comme *enarratio* ou comme *sermo* conforme à l'analogie de l'Écriture et à l'intention du Saint-Esprit. Voir en particulier *ibid.*, p. 644 : « Verus Scripturae sensus ita est enarrandus, ut dicti explicandi sententia exponatur et monstretur aliis verbis sed clarioribus aut saltem ad captum et intelligentiam eorum qui docendi sunt, accommodatis, et sive ex aliis Scripturae locis desumptis (quae interpretandi ratio est omnium optima actutissima) sive ex vernaculo et noto auditoribus sermone petitis, sed ad dignitatem et gravitatem Scripturae congruentibus... »

³¹¹ Sur la question de l'univocité, voir surtout *supra*, chap. 1, §3-4.

³¹² Chez Dannhauer, voir surtout P. Bühler, « L'Herméneutique de Johann Conrad Dannhauer », art. cité, en particulier p. 81-89. Cf. aussi Daniel Bolliger, « Le Rôle neutralisant du mythe à l'âge

pécheresse et régénérée (*obscuritas interna/illuminatio spiritus*), l'herméneutique sacrée prévoit ainsi plusieurs causes plus accidentelles d'obscurité intérieure, et formule, en complément, une série de préceptes ou de remèdes subjectifs qui ne doivent plus rien aux moyens surnaturels de l'interprétation³¹³. L'*Idea boni interpretis* détaille par exemple un certain nombre de recommandations, non seulement au sujet des dispositions spirituelles et doctrinales de l'exégète (invocation de l'Esprit Saint, maîtrise du catéchisme, méditation des Symboles de l'Eglise antique³¹⁴), ou des conditions de compétences techniques de l'interprétation (apprentissage de l'hébreu et du grec, maîtrise des outils « profanes » des *artes disserendi*³¹⁵), mais aussi, et le fait est globalement nouveau, au sujet de ses dispositions éthiques.

Après avoir distingué, comme Keckermann³¹⁶, les deux formes absolues de l'obscurité – *obscuritas in se, obscuritas in rationem subjecti* –, Dannhauer développe ainsi dans la deuxième section de l'*Idea boni interpretis* les diverses causes des « corruptions de l'interprétation »³¹⁷, en détaillant, dans un tableau récapitulatif, les différents niveaux où s'accrochent les causes de l'« hallucination de l'interprète »³¹⁸. Le moment subjectif relève évidemment des défaillances de la raison humaine : cette *ratio* étant elle-même distinguée en *intellectus* et *voluntas*³¹⁹, avec dans chaque cas leurs vices correspondants. À aucun moment le « péché ou la corruption de la nature humaine n'apparaissent ici comme des catégories classificatoires, et s'ils innervent de manière diffuse l'ensemble des vices de la raison interprétante, ils ne constituent pas pour autant un type explicatif à part, à côté d'autres entrées dont la dimension profane serait mieux assurée³²⁰. Ainsi le niveau de l'intellect distingue la « débilité » de la « distraction », la première renvoyant elle-même à une double incapacité, suivant une débilité de nature, où l'incapacité intellectuelle est durable et involontaire³²¹, et une débilité induite par la *negligentia*, qui n'est autre que le manque de soin ou de constance porté à la recherche de son but³²². La défaillance provisoire due à la distraction de l'attention est nommée *praeoccupatio*³²³ et se définit soit par la précipitation du jugement, soit

confessionnel. L'exemple de Jean-Conrad Dannhauer (1603-1666) », *Études théologiques et religieuses* 83/2 (2008), p. 203-226.

³¹³ Voir par exemple W. Franz, *Tractatus, op. cit.*, p. 4-5.

³¹⁴ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis, op. cit.*, p. 81-83.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 83-85.

³¹⁶ B. Keckermann, *Systema Logicae, op. cit.*, p. 368.

³¹⁷ C. Dannhauer, *Idea boni interpretis, op. cit.*, p. 30-33.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 32 : « Omni hallucinatio bonae Interpretationi opposita, est vel ex...subjecti, objecti... »

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*, p. 33-44.

³²¹ *Ibid.*, p. 33 : « Prima igitur obscuritatis causa est conditio subjecti vel intelligentis, vel intelligere volentis. Intelligentis quidem : 1. *Debilitate*, cujus gratia nostrum intellectum... »

³²² Voir notamment le §25, *ibid.*, p. 35-38 : « Qui vero plurimis non natura sed cultus deest, plurimi quadam negligentia eiusmodi debilitatem vel sibi praesumunt, vel certe demum pariunt... »

³²³ *Ibid.*, p. 38-42 : « Hallucinatio ratione subjecti tertia est *ex praeoccupatione*, in *judicio praeoccupato, ex opinione praeconcepta...* »

par la distorsion des « opinions préconçues », c'est-à-dire de préjugés hérités de la tradition, de l'habitude ou de l'intérêt personnel³²⁴. Quant au vice de la volonté, il est expressément assimilé à la *malitia*³²⁵ – celle-là même qui apparaît dans le titre du traité –, et permet de pointer la malhonnêteté intellectuelle des adversaires confessionnels, suivant une accusation où ne sont pas encore nettement distinguées les causes morales, comme la falsification intéressée, et les causes surnaturelles, comme l'inspiration diabolique³²⁶.

La typologie des causes de l'obscurité laisse alors place à une brève partie thérapeutique : la troisième section détaille ainsi une série de *remedia*, eux-mêmes aussi bien subjectifs qu'objectifs, avec, pour le premier cas, les remèdes éthiques à la défaillance de la raison subjective³²⁷, et pour le second, les remèdes logiques à l'*obscuritas verborum ac phrasorum*³²⁸. Le premier point n'est certes pas très longuement développé : contre la « *debilitas negligentiae* », Dannhaeur préconise simplement un redoublement de la « *diligentia* »³²⁹, contre l'« *ignorantia* », une intensification de l'étude³³⁰, et contre les préjugés de la « *praeoccupatio* », un retour patient au texte, libéré de la gangue des « gloses étrangères » ou des « commentaires » inconvenants³³¹. Le développement frappe toutefois par l'absence de recommandation purement spirituelle : si l'exigence de « pure contemplation » du texte, et le rejet des additions humaines reflète évidemment le mot d'ordre luthérien de la *sola Scriptura*, on ne trouvera, dans ces quelques pages de la troisième section, aucune exhortation aux invocations de l'Esprit Saint, ni aucune exaltation des attitudes de réceptivité passive – dans l'attente pieuse de l'illumination intérieure. Nous n'irions évidemment pas jusqu'à dire que le « bon interprète » du traité de 1630 est purement et simplement un interprète éthique : si la probité morale et la pureté de l'attitude herméneutique définissent un niveau de condition nécessaire à la juste interprétation, elles ne sont évidemment pas un niveau de condition suffisante. Toutefois l'insistance sur les risques de la malice, de la négligence ou des préjugés indique en même temps l'émergence d'une série de préoccupations nouvelles, au sein même de la méthode de l'exégèse orthodoxe : une petite dizaine d'années après Episcopius, et une petite dizaine d'année avant Descartes, la subjectivité interprétante s'invite clairement au registre des réflexions sur les moyens de l'interprétation³³².

³²⁴ *Ibid.*, p. 38-39.

³²⁵ *Ibid.*, p. 42-44.

³²⁶ *Ibid.*, p. 43.

³²⁷ *Ibid.*, p. 81-83.

³²⁸ *Ibid.*, p. 83-200.

³²⁹ *Ibid.*, p. 81.

³³⁰ *Ibid.*, p. 82.

³³¹ *Ibid.*, p. 82-83 : « Tum *praeoccupationi* occurrendum est, non admittendo peregrinas glossas, commentarios postponendo, atque suis oculis non mutuo aliunde petitis textum contemplando. »

³³² Sur cette filiation d'Episcopius à Descartes, et ses empreintes dans la *methodus interpretandi* de l'orthodoxie protestante elle-même, voir nos suggestions, *infra*, chap. 10.

3.5. Interprétation et philologie sacrée

Le point le plus important réside toutefois dans l'intérêt intensifié que nos interprètes portent aux questions touchant à l'histoire matérielle du texte. Avec Rivet, Glass, Buxtorf, ou Calov, l'orthodoxie réformée et luthérienne s'engage ainsi de plein pied dans la bataille philologique sur l'autorité des manuscrits de la Bible³³³. Certes, l'intensification de cette préoccupation dans la première moitié du XVII^e siècle a certainement une dimension largement réactive, en réponse aux arguments de Bellarmin sur les défaillances du *codex* massorétique et en défense de la doctrine orthodoxe de l'intégrité des Écritures³³⁴. Cependant, pour polémique et dogmatique qu'elle soit dans sa motivation, cette approche n'en est pas moins critique dans ses points d'ancrage thématiques ou dans ses effets de focalisation : par son dogmatisme même, elle contribue encore à précipiter la séparation des deux acceptions de l'interprétation – comme établissement du texte, et comme découverte du sens.

Aucune conclusion ne peut être tirée ici d'un simple constat de vocabulaire : si la *philologia sacra* fait son entrée dans le programme des études en théologie, l'emploi même du terme de philologie demeure encore très ambigu dans son usage, et peut tout aussi bien désigner la simple méthode d'interprétation, suivant la trajectoire esquissée par la *Clavis* de Flacius³³⁵, ou renvoyer aux questions plus proprement critiques sur la datation des textes, la discussion de l'intégrité des manuscrits, et le discernement de la version authentique³³⁶. Ainsi, le projet de la *Philologia sacra* de Salomon Glass est bien distinct, dans son intention, de celui de son coreligionnaire Bartholomaeus Mayer, qui publie aussi une *Philologia sacra* en 2 volumes entre 1629 et 1631, mais centrée cette fois exclusivement sur les questions de critique textuelle³³⁷. Toutefois, même au regard du sens plus tardif de la notion de philologie, la *Philologia sacra* de Glass ne paraît pas non plus usurper son titre : non seulement les controverses critiques sur la valeur respective des manuscrits, les modes de l'inspiration, ou la datation des points-voyelles y occupent une place prégnante³³⁸, mais la réflexion classique sur le style et les propriétés de

³³³ Voir *supra*, §4 et 5.

³³⁴ *Id.* Voir aussi T. Dietrich, « Schriftverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1542-1621) », art. cité, p. 341-356.

³³⁵ *Supra*, chap. 5, §5-6.

³³⁶ Voir à ce sujet Stephen G. Burnett, « Lutheran Christian Hebraism in the time of Solomon Glassius (1593-1656) », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik*, *op. cit.*, p. 441-467 ; L. Danneberg, « *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* », art. cité, p. 11-85 ; J. A. Steiger, « Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus* », art. cité, p. 383-412 ; J.-R. Armogathe, *La Nature du monde*, *op. cit.*, p. 114-119.

³³⁷ Bartholomaeus Mayer, *Philologiae sacrae pars prima continens Prodrum Chaldaismi sacri...*, Lipse, Grosius, 1629 ; *id.*, *Philologiae sacrae pars secunda, in qua linguae sacrae antiquitas contra Myricaem astruitur...*, Lipse, Grosius, 1631.

³³⁸ S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 1-220.

l'Écriture s'y enrichit aussi d'un point de vue beaucoup plus nettement grammatical que strictement théologique³³⁹.

Ces innovations n'ont pas suffi à sauver la réputation du traité : déjà au XIX^e siècle, Dilthey notait ainsi le caractère régressif de la *Philologia sacra* de Glassius au regard des avancées contemporaines de la philologie, et même en comparaison de la *Clavis* de Flacius³⁴⁰. L'auteur de la *Conception du monde* contestait en revanche l'absence d'originalité supposée du traité, qui n'aurait constitué qu'un approfondissement maladroit du *Tractatus theologicus perspicuus* de Wolfgang Franz³⁴¹. En vérité la *Philologia sacra* se compose de cinq livres, qui reprennent les grands principes du *trivium* appliqués aux questions scripturaires, avec une grammaire sacrée détaillée dans le troisième et dans le quatrième livres³⁴², une rhétorique sacrée qui fait l'objet du cinquième et dernier³⁴³, et une logique sacrée, qui constitue un appendice séparé à la fin du dernier livre des éditions ultérieures³⁴⁴. À ce triptyque traditionnel, la *Philologia* ajoute deux livres introductifs, qui traitent de matières plus spécifiques à la critique, avec un premier livre sur le « style de l'Écriture Sainte »³⁴⁵, et un second, plus bref, sur le « sens » de celle-ci³⁴⁶. Si, en comparaison des *Tractati* de Gerhard et de Franz, le deuxième livre est ici de facture classique, le premier marque en revanche une inclination philologique nouvelle : quel que puisse être le traditionalisme de Glass dans sa défense de l'intégrité de la version massorétique de la Bible ou dans ses énoncés généraux sur le style de l'Écriture, les questions de critique textuelle n'en sont pas moins traitées avec une ampleur qui apparaît au fond inédite, au moins dans le luthéranisme. Ainsi la controverse sur la datation des points-voyelles fait l'objet d'un développement extensif, dans la première section du premier livre³⁴⁷ : celui-ci fournira la trame essentielle de l'argumentation des §§334 à 353 de la version de 1625 des *Loci Theologici*³⁴⁸.

La troisième partie du premier livre reprend en outre l'exposé canonique des propriétés de l'Écriture (ici « *de virtutibus* ») suivant des catégories davantage oratoires que dogmatiques³⁴⁹. Loin de suivre les distinctions traditionnelles de la

³³⁹ *Ibid.*, p. 221-246.

³⁴⁰ W. Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'homme*, *op. cit.*, p. 138-139.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

³⁴² S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 377-1044 : « Libri Tertii, qui Grammatica sacra est » ; « Libri Quarti, Qui Grammatices sacrae appendix est ». Voir ici encore L. Danneberg, « *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* », art. cité, p. 11-85 ; J. A. Steiger, « Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus* », art. cité, p. 383-412.

³⁴³ *Ibid.*, p. 1045-2010 : « Lib. V. Rhetoricae sacrae ».

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 2101-2138.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 1-246 : « Libri Primi De Scriptura Sacra stylo et literatura ».

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 247-376 : « Libri Secundi De Scriptura SS sensu ».

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 4-40 : « Non quaritur de irregulari vel scriptione vel punctatione vocum Hebraicarum, quibus nota vel adjecta visuntur Masoreticae, vel non. »

³⁴⁸ Voir *supra*, §5.

³⁴⁹ S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 247-376. Sur cette partie, voir notamment J.-R. Armogathe, *La Nature du monde*, *op. cit.*, p. 114-119.

doctrine de *Scriptura sacra*, Glass propose ainsi d'intéressantes distinctions de nature grammaticale et rhétorique, avec des paragraphes à part sur la *claritas*³⁵⁰, la *simplicitas*³⁵¹, l'*efficacia*³⁵², l'*evidentia*³⁵³, la *plenitudine*³⁵⁴, la *brevitas*³⁵⁵, la *cohaerentia*³⁵⁶, et la *verecundia*³⁵⁷ des lettres sacrées. La *claritas verbi Dei* est alors identifiée à la « certitude »³⁵⁸, et fait l'objet d'un développement prolongé, où sont rappelés les termes et les arguments de la polémique contre Bellarmin et Huntley³⁵⁹, mais aussi des considérations plus stylistiques sur les obscurités spécifiques aux différents livres du canon biblique, et en particulier sur les différentes causes de l'obscurité du *codex* massorétique³⁶⁰. Cette clarté est par là distinguée de la simplicité, qui ne dit pas l'usage d'un style « rude, rustique, inepte et barbare »³⁶¹, ni celui d'une langue simplement « étrangère aux modifications des tropes et aux figures »³⁶², mais le miracle de l'expression et de la description claire des « grandes choses » et des « mystères » dans une parole « commune et usitée par tous »³⁶³. La *Philologia* traite alors de l'« efficacité », qui n'est autre que l'*energeia* de la Parole de Dieu, au sens de sa puissance de transformation affective, et donc de son efficence salvifique³⁶⁴ ; puis de l'« évidence », qui n'est pas la « clarté et la transparence, par laquelle elle peut être comprise par tous ceux qui l'examinent diligemment, mais plus spécialement, cette qualité distinctive, par laquelle les choses à contempler nous sont exposées comme si elles étaient sous nos yeux »³⁶⁵. Quant à la conjonction de la « plénitude » et de la « brièveté », elle définit la

³⁵⁰ « Sectio I. De styli et literaturae sacrae certitudine et claritate », *ibid.*, p. 186-197.

³⁵¹ « Sectio II. De styli sacrarum literarum simplicitate », *ibid.*, p. 197-201.

³⁵² « Sectio III. De styli sacrarum literarum efficacia », *ibid.*, p. 201-204.

³⁵³ « Sectio IV. De styli sacrarum literarum evidentia », *ibid.*, p. 205-208.

³⁵⁴ « Sectio V. De styli sacrarum literarum plenitudine », *ibid.*, p. 208-209.

³⁵⁵ « Sectio VI. De styli sacrarum literarum brevitate », *ibid.*, p. 209-213.

³⁵⁶ « Sectio VII. De styli sacrarum literarum cohaerentia », *ibid.*, p. 213-216.

³⁵⁷ « Sectio VIII. De styli sacrarum literarum verecundia et castitate », *ibid.*, p. 216-220.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 187-188 : « Ut nostra de certitudine atque claritate (quorum unum cum altero necessario cohaeret) styli, a Spiritu sancto in Scripturis usurpati, sententia fiat dilucidior, sequentia velimus observari. 1. *Distinguendum* inter voces singulas, in se ac per se consideratas, et inter easdem connexas, et certa periodo digestas. [...] 2. *Distinguendum* inter neccessaria fidei dogmata, quos *articulos fidei* vocare solemus, et inter historicas aliasve Scripturae sacrae pericopas [...] 3. *Distinguendum* inter Scripturae sacrae literaturam *solitariae*, et inter eandem *eum legitimis Scripturarum interpretationis mediis* consideratam. [...] 4. *Distinguendum* inter literaturam Scripturae sacrosanctae, respectu Dei, et respectu hominum, consideratam... »

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 187.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 190-197.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 197 : « *Simplex sermo* sive stylus multis modis dicitur : 1. Qui rudis, rusticus, ineptus et barbarus est, quali homines prorsus imperiti... » Voir aussi, immédiatement *supra* (*ibid.*) le point 2.

³⁶² *Ibid.*, p. 198 : « 3. *Simplex etiam dicitur sermo*, qui a tropicis modificationibus et figuris est alienus. »,

³⁶³ *Ibid.* : « 5. *Simplex demum dicitur*, qui communis ac omnibus usitatus est, quique cum res grandes et praeclaras describat, ad captrum legentium se attemperat. ». C'est évidemment ce cinquième sens de la simplicité qui revient à la nature de la Parole de Dieu.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 201.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 205 : « Per *Evidentiam* literaturae sive styli Scripturae sacrae hoc loco non intelligimus ejus claritatem et perspicuitatem, qua ab omnibus diligenter eam scrutantibus intelligi potest : sed specialius *virtutem eam, qua res quasi ante oculos spectanda proponuntur*. »

complémentarité d'un style qui est tout à la fois ample et complet – au sens aussi de la traditionnelle perfection scripturaire – et en même temps susceptible de se contracter dans des synthèses extrêmement concises et doctrinalement concentrées³⁶⁶. Une coloration oratoire du même type pourrait se retrouver, bien qu'avec des intentions encore plus nettement dogmatiques, dans le traitement des propriétés de l'Écriture proposé par Rivet dans son *Isagoge* de 1627³⁶⁷.

4. *Les controverses sur l'inspiration*

Si l'érudition critique sur la Bible ne fait pas l'objet, dans le protestantisme orthodoxe, d'une condamnation globale, c'est d'abord, nous l'avons dit, parce que les conclusions des érudits ne font problème que lorsqu'elles heurtent de front l'un des points de doctrine reçus. Certes, la concomitance des progrès de l'*ars critica* et de la formalisation de la doctrine de l'inspiration verbale pourrait suggérer l'hypothèse d'un rapport plus perméable entre doctrine et méthode, suivant les évidentes interactions qui lient les querelles de philologie, développées dans des enquêtes critiques, et les querelles dogmatiques, objet des grands traités des *Loci theologici*. L'épreuve des faits impose toutefois le constat d'une *relative* indépendance des sphères de questionnement : le raidissement orthodoxe de la doctrine de l'Écriture semble avoir procédé, entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e, selon une nécessité très largement interne³⁶⁸, dans le contexte de la *controversia mater* entre catholiques et protestants³⁶⁹, et suivant une intention très clairement dogmatique. De cette doctrine de l'Écriture, la philologie sacrée a été pour longtemps un instrument polémique, au moins autant qu'une force d'opposition.

Au regard de l'histoire complexe du rapport entre érudition et théologie dans le premier XVIII^e siècle, le supposé rejet de la critique dans les orthodoxies luthérienne et réformée apparaît donc d'abord comme le rejet d'une *certaine critique*, et plus précisément encore comme le rejet d'une constellation de thèses *dogmatiques*, dont la critique favorisait sans doute l'expression, mais qui n'en étaient pas moins en droit indépendantes de la méthode critique dans son ensemble. Pour l'essentiel, ces thèses s'ordonnent à l'une des controverses les plus violentes et les plus durables de la discussion sur la Bible au XVIII^e siècle : la controverse sur

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 208-213.

³⁶⁷ Voir surtout A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, le chap. XVI sur l'*accommodatio*, p. 237-243 ; et le chap. XXVIII, « De sacrarum eloquentia », p. 481-494.

³⁶⁸ Pour l'aspect de nécessité interne derrière le développement systématique du *locus de divinitate scripturae* : voir surtout R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 273-296 ; *id.*, *The Doctrine of Inspiration*, *op. cit.*, p. 47-49 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 231-323.

³⁶⁹ Sur l'importance de la confrontation strictement catholico-protestante dans une querelle comme celle sur les points-voyelles, voir : Richard A. Muller, « The Debate over the Vowel Points and the Crisis in Orthodox Hermeneutics », in *id.*, *After Calvin*, *op. cit.*, p. 146-155.

l'inspiration³⁷⁰. Parce que celle-ci n'engage pas toujours frontalement la question de la clarté scripturaire, je me propose ici d'en livrer seulement une brève typologie thématique, en insistant notamment sur les aspects qui touchent plus directement la *perspicuitas Verbi Dei*, et en consacrant par la suite une section à part au débat sur l'origine des points-voyelles³⁷¹. D'un point de vue strictement doctrinal, la controverse sur l'inspiration est profondément complexe, dans la mesure où elle rassemble plusieurs questions qui, pour être souvent proches dans leurs formulations, n'en ont pas moins fait l'objet d'un développement dogmatique spécifié, notamment à partir du début du XVII^e siècle³⁷². D'un point de vue historique, la controverse est peut-être plus complexe encore par la diversité même des acteurs confessionnels qu'elle engage, avec une confrontation catholico-protestante sur la question du *mandatus scribendi*, une opposition résolue de toutes les orthodoxies tant aux spiritualismes anabaptistes qu'au rationalisme socinien et arminien, et un débat *intra-protestant* entre les partisans de la tradition érudite et les tenants de la stricte doctrine de la théopneustie. Pour toutes ces raisons, les entrées développées ici ne font encore l'objet que d'un développement beaucoup trop sommaire.

4.1. *Mandatum scribendi* : l'initiative de l'Écriture.

Depuis au moins Lindanus et Hosius, les controversistes catholiques avaient insisté sur le caractère seulement circonstanciel de l'écriture des textes canoniques, et en particulier des épîtres pauliniennes qui, loin de délivrer un exposé complet et universel de la doctrine chrétienne, ne viseraient qu'à fournir des indications contextuelles à l'adresse d'un public de disciples *historiquement situés*, et par ailleurs déjà bien informés – dans l'intimité d'une tradition orale – des trésors de l'enseignement apostolique³⁷³. À partir de Bellarmin³⁷⁴, et plus encore, avec Stapleton³⁷⁵ et James Gordon Huntley³⁷⁶, cette relativisation de la portée des écrits

³⁷⁰ Dans ses aspects doctrinaux, voir surtout R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 273-296 pour le monde luthérien ; et R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 231-323, pour le monde réformé. Dans ses aspects historiques et particuliers, voir les développements ultérieurs de ce paragraphe. Sur les évolutions de la question dans la deuxième partie du XVII^e siècle, cf. aussi, *infra*, chap. 12.

³⁷¹ *Infra*, §5.

³⁷² R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 273-296, et *id.*, *The Doctrine of Inspiration*, *op. cit.*, p. 47-146 pour le monde luthérien ; et R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 231-323 pour le monde réformé.

³⁷³ Voir sur ce point *supra*, chap. 4, §3-4.

³⁷⁴ *Supra*, chap. 7, §2.

³⁷⁵ Voir notamment T. Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, *op. cit.* Voir à son sujet G. W. Jenkins, « Thomas Stapleton: Loathes Calvin, Will Travel », art. cité., p. 67-83.

³⁷⁶ James Gordon Huntley, théologien jésuite et professeur dans le Royaume de France, notamment à Paris et Bordeaux, est l'une des principales références catholiques sur le *locus de traditione apostolica* au début du XVII^e siècle : voir notamment, dans la traduction de William Wright, son *Treatise of the Unwritten Word of God, commonly called Traditions*, publié à Saint-Omer en 1614 par les soins de l'English College. On pourra se rapporter, à son sujet, à George Henry

pauliniens s'élargira aussi autour d'une interrogation plus globale sur le *mandatum scribendi*, c'est à dire sur la question de savoir si la mise en écrit de la Parole de Dieu a fait historiquement l'objet d'une « commande » ou d'un « mandat » exprès, ou si elle repose au contraire sur une initiative globalement personnelle et circonstanciée des apôtres³⁷⁷.

Dans sa formulation catholique, le refus de la doctrine du *mandatum scribendi* n'implique évidemment pas l'absence d'inspiration des lettres sacrées : l'Écriture demeure *Verbum Dei scriptum*, comme Bellarmin le rappelle dès l'ouverture du traité *sur la Parole de Dieu*, et à ce titre l'enseignement scripturaire reste pleinement divin, à la fois quant à son contenu et quant à son origine matérielle³⁷⁸. En détachant l'évidence de cette inspiration de la nécessité d'un commandement d'écrire, et en reconnaissant que la question de l'origine du contenu de l'Écriture était distincte, en son principe, de l'origine de son initiative, les controversistes catholiques rendaient toutefois possible l'extension du domaine de l'inspiration, qui incluait par là aussi le *Verbum Dei non scriptum*, c'est à dire précisément le tout de la tradition apostolique consacrée par le concile de Trente³⁷⁹. Bellarmin et Huntley poussaient plus loin encore la spécification du problème³⁸⁰, en distinguant une initiative d'écriture entreprise seulement conformément à la volonté de Dieu, et une initiative d'écriture entreprise suivant un commandement (explicite) de Dieu³⁸¹. Si, de ce point de vue, les textes canoniques satisfont la première condition par leur vérité et leur inspiration générale, ils ne satisfont pas, en revanche, la seconde : formellement, la mise en écrit de la doctrine chrétienne ressortit donc à l'initiative personnelle des apôtres³⁸².

Par-delà ses accents scolastiques, cette controverse sur le *mandatum scribendi* engage en fait un point de controverse fondamental entre catholiques et protestants : celui de la nécessité de l'Écriture, et du statut formel de son autorité³⁸³. Poser l'existence d'un commandement d'écrire au registre des causes efficientes des textes canoniques, c'est en effet justifier l'autorité de la Bible non seulement

Tavard, *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leyde, Brill, 1978, p. 16-18.

³⁷⁷ Pour les grandes données de la controverse : R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, op. cit., p. 277-278 ; id., *The Doctrine of Inspiration*, op. cit., p. 47-146.

³⁷⁸ *Supra*, chap. 7, §2. Voir aussi à ce sujet Jean-Robert Armogathe, « Introduction », in *Le Grand Siècle et la Bible*, op. cit., p. 18-20 ; R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, op. cit., p. 30-34.

³⁷⁹ *Supra*, chap. 4, §4.

³⁸⁰ Voir notamment le *Treatise of the Unwritten God*, op. cit., p. 38-42.

³⁸¹ La discussion se retrouve, chez Bellarmin, dans le troisième chapitre du quatrième livre du premier traité *De Verbo Dei non scripto, liber quartus*, in id., *Disputationes de Controversiis*, vol. 1, op. cit., col. 202 : « Falsum quoque est, Deum mandasse Apostolis, ut scriberent. Legimus enim Matt. ultimo, mandatum, ut praedicarent Evangelium ; ut autem scriberent, nusquam legimus. Itaque Deus nec mandavit expresse ut scriberent, necut non scriberent. Nec tamen negamus, quin Deo volente et inspirante Apostoli scripserint, quae scripserunt, aliud enim est aliquid facere Deo suggerente et inspirante, aliud eo aperte praecipiente. »

³⁸² Chez James Gordon Huntley, voir le *Treatise of the Unwritten Word of God*, op. cit., p. 38-57.

³⁸³ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, op. cit., p. 277-278.

matériellement, du point de vue de la conformité de son contenu avec la vérité de la doctrine, mais aussi formellement, du point de vue de son origine et donc de la nécessité même de son existence et de sa diffusion³⁸⁴. Dans le luthéranisme, en particulier, la doctrine du *mandatum scribendi* s'impose ainsi comme un complément indispensable du *locus de necessitate Scripturae* : en fixant l'origine divine de l'ensemble des aspects de la révélation scripturaire (formels et matériels), elle permet de justifier l'autorité de l'Écriture de manière principielle, en rendant non seulement fausse mais surtout impie (car contraire à la volonté de Dieu) l'hypothèse d'une tradition non écrite³⁸⁵. Avant le *Systema* de Calov³⁸⁶, la question du mandat des apôtres fait ainsi l'objet de nombreux développements extensifs, dans les *Loci* de Gerhard³⁸⁷, mais aussi dans les *Loci* de Hutter³⁸⁸, et dans les écrits de Conrad Dannhauer³⁸⁹. S'appuyant sur l'appel à l'évangélisation de 2 P 1, 21, ou sur l'ordre donné par Dieu à Moïse en Ex 17, 14 ou en Ex 34, 27, les théologiens luthériens décrivent ainsi le *mandatum scribendi* comme un « commandement intérieur »³⁹⁰, inspiré aux auteurs bibliques en même temps que le contenu même de la révélation scripturaire. Chez Dannhauer, la catégorie du commandement (spécial) informe alors la définition même de l'inspiration (illumination intérieure et impulsion à écrire), dans le contraste qui l'oppose à la simple « aspiration » (commandement général et indéterminé) ou à la simple « postpiration », qui ne serait qu'une correction ou qu'une approbation subséquente d'un contenu préalablement formé *sine inspiratio*³⁹¹.

4.2. Dictée des mots et dictée du sens

La controverse sur l'étendue de l'inspiration divine ne se limite évidemment pas à cette question touchant à l'origine de l'initiative scripturaire. Dans son développement historique, la doctrine « orthodoxe » de la théopneustie s'est d'abord élaborée contre une représentation de l'*inspiratio* articulée autour de la différence entre les mots et les choses, suivant l'idée que seul le sens ou le contenu général d'une révélation aurait été historiquement livré à l'auteur, là où la

³⁸⁴ Voir notamment J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, §13, p. 16-17 : « Deus non solum per verbum suum hominibus sese patefecit, sed etiam illud ipsum verbum suum viva voce prius prophetatum, postea par Moysen et prophetas in Veteri, ac per evangelistas et apostolis in N. T. in Scripturas redigi voluit. »

³⁸⁵ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 277-278.

³⁸⁶ Voir notamment la deuxième section des *quaestiones controversae de genere scripturae* : « Quaestio III : Utrum Apostoli nullo divino mandato scripserint ? » : A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 542-549.

³⁸⁷ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, §13, p. 16-17.

³⁸⁸ L. Hutter, *Loci communes theologici*, *op. cit.*, p. 16.

³⁸⁹ Conrad Dannhauer, *Hodosophia Christiana, seu theologia positiva, in certam methodum redacta*, Strasbourg, Spoor, 1649, p. 18-19.

³⁹⁰ Voir par exemple J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, §13, p. 16.

³⁹¹ C. Dannhauer, *Hodosophia Christiana*, *op. cit.*, p. 18-19. Voir sur ce point R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 277-278.

formulation des mots relèveraient de la liberté de l'écrivain³⁹². L'idée de l'inspiration verbale tient en son fond au refus même de cette différenciation : elle porte l'hypothèse d'une dictée divine, non seulement du sens *général* de la parole révélée, mais aussi du détail de sa lettre, *verba omnia et singula*³⁹³. Ici encore, le combat entre l'école critique et les orthodoxies protestantes apparaît comme une séquence tardive de la controverse : avant de confronter Cappel et Buxtorf II³⁹⁴, ou Calixt et Calov³⁹⁵, la doctrine protestante de l'*inspiratio verborum* s'élabore surtout dans la première partie du XVII^e siècle contre les théologiens jésuites comme Lessius³⁹⁶, et contre le front socinien et arminien, notamment à partir des années 1620³⁹⁷.

Si, en effet, la différenciation d'une inspiration du sens et d'une inspiration des mots n'est pas formulée telle quelle, dans les corpus de Socin et d'Ostorodt, on en retrouve en revanche une première expression explicite dans les écrits de Johann Crell et de Johan Völkel, au tournant des années 1610 et 1620³⁹⁸. À la même époque, la distinction de l'*inspiratio verborum* et de l'*inspiratio rerum* structure surtout le traitement du lieu de l'autorité de l'Écriture de Simon Episcopius, qui l'expose nettement dans ses *Institutiones*, mais qui la mentionne aussi brièvement, comme nous l'avons vu, dès les *Disputes* des années 1610³⁹⁹. Cette doctrine de l'inspiration générale parvient de là jusqu'à Grotius, qui la formule une première fois dans ses *Annotationes*, et en fait par la suite l'occasion d'une polémique suivie avec André Rivet, dans les années 1642-1645⁴⁰⁰. Dans sa correspondance et dans son *Isagoge*, le théologien de Leyde oppose alors à l'érudit néerlandais une vision de l'inspiration verbale qui, pour être nuancée, n'en préserve pas moins l'essentiel de la doctrine orthodoxe : si Dieu s'accommode certes à la personnalité de l'auteur secondaire en concédant à celui-ci son empreinte oratoire, les mots de l'écriture canonique restent tout autant divins, quant à leur origine, que les choses qui s'y trouvent désignées. À ce titre l'inspiration du « copiste » se distingue par essence

³⁹² Pour la formulation du problème, voir toujours : R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 278-286 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 254-270.

³⁹³ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 281.

³⁹⁴ Voir *infra*, §5.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ Voir sur ce point F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 207. Sur la doctrine de l'inspiration dans le monde catholique au XVI^e siècle voir aussi Jacques Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 215-219.

³⁹⁷ Voir ici *supra*, chap. 8, §5-6.

³⁹⁸ Voir à ce sujet *supra*, chap. 8, §3.

³⁹⁹ *Supra*, chap. 8, §5.

⁴⁰⁰ Sur la doctrine de l'inspiration chez Grotius, voir *supra*, chap. 8, §6 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 334-336 ; H. J. de Jonge, « Hugo Grotius : exégète du Nouveau Testament », art. cité, p. 106-107. Sur la controverse avec Rivet : N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 205-219 ; A. Ossa-Richardson, « The Naked Truth of Scripture: André Rivet between Bellarmine and Grotius », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 109-132 ; J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 217-246 ; S. Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution*, *op. cit.*, p. 107-110, 122-123.

d'un simple concours ordinaire de Dieu, comme celui dont l'Esprit peut gratifier, par exemple, un docteur de l'Église⁴⁰¹.

Sans aller jusqu'à la radicalité de Gomar⁴⁰², ou plus tard de Voetius⁴⁰³, Rivet s'opposait donc avec force aux conceptions de Grotius, qui, au regard du corps de doctrine de l'époque, apparaissaient déjà clairement hétérodoxes⁴⁰⁴. En plus de distinguer, au sein du canon biblique, des genres inspirés, comme le genre prophétique, et des genres majoritairement humains, comme les chroniques historiques, et même une bonne partie des textes légaux du Pentateuque⁴⁰⁵, Grotius s'était en effet prononcé dans ses *Annotations sur les Évangiles* pour la thèse de l'inspiration générale des prophéties elles-mêmes – dont seule la pensée, et non les mots, seraient d'origine divine :

Il est affirmé passim que c'est Dieu qui a dit ce qu'ont dit les Prophètes, d'abord parce que Dieu a implanté en leur esprit la pensée exprimée par leurs mots ; ensuite parce qu'il a dirigé l'expression pour qu'elle ne s'écarte pas de la pensée. En effet, que Dieu ait aussi dicté les mots aux prophètes, il ne faut pas plus en nier l'éventualité qu'en affirmer la perpétuité. De là viennent les différences dans l'expression prophétique selon les temps et selon les locuteurs.⁴⁰⁶

Au-delà de l'héritage d'Episcopius, cette distinction de l'inspiration selon les mots et les choses paraît renvoyer aussi à l'influence des exégètes de Saumur, et notamment à Cameron et Cappel, que Grotius connaissait et au sujet duquel il avait formulé, à l'occasion, des déclarations élogieuses⁴⁰⁷. Dès la fin des années 1610, Cameron notait ainsi que la doctrine de la divinité des Écritures n'impliquait pas l'hypothèse d'une dictée intégrale de Dieu aux auteurs, mais seulement celle d'une inspiration du sens, ajoutée à une assistance continue dans la formulation des mots⁴⁰⁸. Pour le maître de l'académie de Saumur, cette forme d'inspiration générale renvoyait toutefois aux seuls genres d'écriture non-extatiques, et excluait donc la prophétie, pour laquelle Cameron reconnaissait une forme de théopneustie plus

⁴⁰¹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 206.

⁴⁰² François Gomar, *Disputationes theologicae*, in *id.*, *Opera theologica omnia*, vol. 2, Amsterdam, Ubbenius, 1644, p. 286-289.

⁴⁰³ Voir notamment Gisbert Voetius, *Selectarum Disputationum theologicarum pars prima*, Utrecht, Waesberg, 1648, p. 28-33.

⁴⁰⁴ Voir à ce sujet F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 206-207 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, op. cit., p. 255-256 ; J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, op. cit., p. 217-219.

⁴⁰⁵ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 334-336. ; H. G. von Reventlow, « L'Exégèse de Hugo Grotius », art. cité, p. 146-147.

⁴⁰⁶ H. Grotius, *Annotations in libros Evangeliorum*, op. cit., p. 26 : « Passim dicitur Deus id dixisse, quod dixerunt Prophetæ, primum quia ipsam verborum sententiam Deus menti illorum inseruit ; deinde, quia et verba ita est moderatur ne a sententia aberrarent. Nam ut etiam verba a Deo illis dictata sint, sicuti interdum evenisse non negandum, ita non videtur perpetuum. Atque hinc factum est ut pro temporum atque loquentium varietate etiam Sermo Prophetarum differet ». Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 334.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 334-336.

⁴⁰⁸ Sur la doctrine de l'inspiration chez Cameron, voir : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 205-208.

stricte⁴⁰⁹. Sur ce point, Grotius apparaît donc clairement plus radical que les saumurois, et sa typologie de l'inspiration déplace d'un cran, si l'on peut dire, la distinction de Cameron, en professant le caractère purement *non-inspiré* des genres historiques ou doctrinaux⁴¹⁰.

Une conception de l'inspiration générale proche de celle de Cameron et Cappel sera en revanche adoptée plus tard par l'érudit luthérien Georg Calixt, qui rédige sur la question un traité *De Auctoritate Sacrae Scripturae*, publié à Helmstedt en 1648⁴¹¹. Mettant à part le cas de la théopneustie prophétique, Calixt distingue ici encore les choses et les mots de l'Écriture, en notant que si l'idée même de révélation divine suppose une illumination particulière de Dieu pour la réception des vérités de la doctrine, la formulation verbale de cette révélation n'implique au contraire qu'une assistance générale, laissant par ailleurs une marge importante à la liberté de l'auteur, pour l'expression de l'identité personnelle de son style⁴¹². Calixt s'attirera par là les foudres de l'orthodoxie luthérienne, à commencer par celles d'Abraham Calov, dans l'activité polémique duquel la question de l'inspiration occupe une place essentielle⁴¹³. Contre Calixt, mais aussi contre Grotius lui-même, Calov rédige ainsi une *Biblia Veteri et Novi Testamenti illustrata*⁴¹⁴, et des *Annotata ad Libros Historicos Veteris Testamenti*, où les commentaires de Calov et les *Annotationes* de l'érudit hollandais sont mis en vis-à-vis⁴¹⁵. À l'appui d'une exégèse des textes néo-testamentaires, ces commentaires développent la doctrine de l'inspiration exposée, de manière plus dogmatique, dans la grande édition du *Sytema Locorum Theologicorum*⁴¹⁶. Dans la cinquième question des controverses

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 334-336.

⁴¹¹ Georg, Calixt, *De Auctoritate Sacrae Scripturae, et Numero Librorum Canonice Veteris Testamenti contra Pontificios Exercitatio* (1648), Helmstedt, Muller, 1654, voir notamment p. 15-16, puis p. 56-57.

⁴¹² R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 281 ; Bruce Vawter, *Biblical inspiration*, Londres et al., Westminster Press, 1972, p. 81-82 ; Johannes Wallmann, « Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologen unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), p. 344-370.

⁴¹³ Voir *supra*, chap. 8, §6.

⁴¹⁴ Abraham Calov, *Biblia Veteris Testamenti illustrata*, Francfort, Wust, 1672 ; *id.*, *Biblia Novi Testamenti illustrata*, Francfort, Wust, 1676. Sur la controverse sur le « syncrétisme » entre Calov et Calixt : voir Q. D. Stewart, *Lutheran Patristic Catholicity*, *op. cit.*, p. 143-162.

⁴¹⁵ L'opposition à Grotius se dit du reste dans le titre même de l'ouvrage : Abraham Calov, *Annotata ad libros historicos veteris testamenti [...] Grotianorum, in locis cum primis fidei, et oraculis de Christo elenctica, sex disputationibus publicis in electorali saconica proposita*, Wittenberg, Röhner, 1660.

⁴¹⁶ Voir notamment, la deuxième section des *quaestiones controversae de genere scripturae* : « Quaestio V : Utrum non tantum sensum et sententia, sed etiam verba singula dictata sint a Spiritu sancto sanctis Dei amanuensis ? », in A. Calov, *Sytema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 561-578. Malgré l'importance de la controverse avec Calixt et Grotius, il convient de remarquer que le traitement de la *quaestio* s'organise ici encore autour de la réfutation des *pontifici*, Bellarmin et Salmeron notamment. Sur Calov, voir Daniel Droixhe, « La Crise de l'hébreu langue-mère au XVII^e siècle », in *La République des lettres et l'histoire du judaïsme antique XVI^e – XVIII^e siècles*, éd. C. Grell et F. Laplanche, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992, p. 65-100.

sur la divinité des Écritures⁴¹⁷, Calov y offrait déjà une définition de l'inspiration verbale, qui, à côté des conclusions contemporaines de Voetius⁴¹⁸ dans le monde réformé, apparaît comme une formule achevée de la doctrine orthodoxe de la théopneustie :

Le tout de l'Écriture est inspirée, selon le témoignage de l'apôtre dans 2 Tm 3, 16 – non seulement le sens de l'Écriture, mais l'Écriture elle-même, et tout ce qu'elle contient. Par conséquent, si un seul mot est trouvé dans l'Écriture qui ne soit pas inspiré, il ne peut être dit que *toute* l'Écriture, est inspirée : pas seulement la forme, ou le contenu, qui appartient à l'Écriture, mais aussi la *matière*, les mots, les syllabes et les voyelles.⁴¹⁹

4.3. L'inspiration selon les genres : histoires, prophéties, doctrines

Le problème de la différenciation des degrés d'inspiration selon les genres littéraires du canon a été déjà en partie évoqué dans le point précédent : pour beaucoup de théologiens critiques, la stricte théopneustie apparaît en effet comme une spécificité du genre prophétique, et l'hypothèse d'une inspiration seulement générale ou « supérintendante », suivant la distinction des mots et des choses, s'applique au contraire pour tous les autres genres, doctrinaux, historiques, sapientaux ou légaux. Sous cette forme, l'idée d'une inspiration génériquement différenciée est défendue, nous l'avons vu, par les exégètes de Saumur, à commencer par Cameron lui-même, qui en reprend peut-être l'inspiration au théologien jésuite Lessius de Louvain⁴²⁰. Le point de départ de la réflexion du maître saumurois est ici stylistique : traitant de la « *comitas scripturae* », et de la question de son accessibilité « littéraire »⁴²¹, Cameron remarque d'abord l'importance différence oratoire des écrits doctrinaux ou légaux de l'Ancien et du Nouveau Testament et des écrits prophétiques, notamment lorsqu'ils exposent au style direct une vision inspirée par Dieu⁴²². Là où les premiers sont souvent rédigés dans un style simple, précis, didactique, les seconds apparaissent au contraire beaucoup plus amples, métaphoriques, et même parfois grandiloquents, avec un vocabulaire très imagé, et des phrases longues, articulées autour d'une série

⁴¹⁷ La chaîne des controverses sur l'inspiration occupe les cinq premières disputes de la deuxième section des *quaestiones controversae* : A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 528-578.

⁴¹⁸ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 303 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 255-256.

⁴¹⁹ A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 563 : « « ...universa Scriptura S. divinitatus inspirata est, Apostolo teste 2 tim III, 16, non tantum sententia Scripturae, sed ipsa Scriptura, et quicquid ad Scripturam pertinet. Quod si vel verbulum in Scripturam reperiretur non inspiratum divinitus, pronunciari non posset quod *para graphê omnis* Scriptura *theopneustôs* sit. Ad Scripturam pertinet non tantum *formale*, vel *sensus*, sed etiam *materiale*, voces, syllabae, atque apices... »

⁴²⁰ Sur l'importance de Lessius, voir ; J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 218 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 207

⁴²¹ *Ibid.*, p. 205-207.

⁴²² *Ibid.*, p. 206.

d'énumérations pédagogiquement dispensables⁴²³. Tout en expliquant cette différence stylistique par l'*accommodatio Dei* – et par l'impératif de frapper par des figures l'imagination fertile d'un peuple inculte⁴²⁴ –, Cameron tire aussi de là des conclusions plus larges, sur la distinction générique d'une inspiration extatique et d'une inspiration non extatique :

Ils n'ont pas observé que l'Esprit dicte aux prophètes non seulement les choses mêmes, mais les mots. Certes, quand quelqu'un est affecté de ce doux souffle de l'Esprit lui révélant les choses mêmes, je reconnais que l'expression varie selon les tempéraments, mais il faut nier ceci des prophètes, auxquels l'Esprit enseignait non seulement les choses, mais les mots eux-mêmes.⁴²⁵

Dans le prolongement des intuitions de l'exégèse saumuroise, la doctrine de l'inspiration défendue par Grotius apparaît ici comme une forme d'intensification radicale⁴²⁶. Tout en reconnaissant encore la spécificité du genre prophétique, l'érudit hollandais déplace en effet l'ensemble de la typologie de l'inspiration, jusqu'à nier l'existence d'une théopneustie stricte dans les écritures prophétiques, et professer le caractère *globalement* non-inspiré des textes historiques, sapientaux ou légaux du canon⁴²⁷. Avec Grotius, la spécificité de la prophétie ne marque plus, dès lors, la frontière entre deux formes seulement différenciées d'inspiration, extatique ou non extatique, mais l'opposition plus radicale entre textes inspirés et textes humains⁴²⁸. Ce nouveau partage permet de définir en retour un critère de canonicité, où la simple *conformité doctrinale* se substitue au critère de théopneustie suivant une coloration elle-même très largement éthique de l'*orthodoxia* : loin de tirer sa sacralité de son origine divine au sens strict, le texte canonique est d'abord canonique par la *piété* de son intention⁴²⁹. Or les écrits non prophétiques de l'Écriture, pour non inspirés qu'ils soient, n'en procèdent pas moins d'un « pieux mouvement de l'âme »⁴³⁰ : ces écrits, rédigés sur la base du témoignage, du souvenir ou des archives, doivent être retenus dans le canon pour le

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 207.

⁴²⁵ John Cameron, *De Verbo Dei*, in *id.*, *Opera partim ab auctore ipso edita...*, Genève, Chouët, 1659, p. 435 : « Non observarunt, inquam, Prophetis spiritum non modo res ipsas, sed et verba dictasse. Sane, cum leni Spiritus afflatu aliquis afficitur, spiritus ures ipsas revelante, fateor genus dicendi varium esse pro varietate ingeniorum, sed in Prophetis id negandum est, quia Prophetæ non modo res ipsas, sed et ipsa verba a Spiritu edocebantur ». Trad. fr. : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 207.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 205-208, 334-336 ; J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 217-221 ; H. J. de Jonge, « Hugo Grotius : exégète du Nouveau Testament », *op. cit.*, p. 106-107.

⁴²⁷ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 334-335.

⁴²⁸ *Ibid.*

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁴³⁰ Le terme « pius motus » – par contraste avec un « divinus afflatus » – apparaît dans le *Votum pro pace ecclesiastica contra examen Andreae Riveti*, Amsterdam, Blaeu, 1642, p. 135-136. Dans une séquence plus tardive de la polémique contre Rivet, ce même argument sera encore développé dans la *Rivietiani Apologetici, pro schismate contra votum pacis facti, discussio*, Amsterdam, Blaeu, 1645, p. 171-172. Voir sur ce point : J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 218.

bénéfice didactique qu'ils offrent à la cause chrétienne⁴³¹. S'appuyant sur une exégèse fine de la deuxième épître à Timothée, Grotius suit alors la traduction de la Vulgate en déplaçant l'attribution du quantificateur universel de 2 Tm 3, 16: « *Toute écriture inspirée, est utile pour enseigner* »⁴³².

À Helmstedt, l'érudit luthérien Georg Calixt reprendra pour partie la distinction de Grotius, mais en limitant le champ des textes non-inspirés aux seuls genres historiques et sapientaux, et en particulier aux détails narratifs (des faits, des noms de lieux, et des personnages) connus de l'auteur par une relation personnelle ou par un témoignage direct⁴³³. Davantage que sur un constat d'exégèse, la différenciation de Calixt s'appuie ici sur une réflexion plus *a priori* autour de l'idée de révélation, notamment autour du problème de la cognoscibilité naturelle des énoncés bibliques⁴³⁴. Dans son principe, l'idée de Révélation paraît en effet supposer l'inaccessibilité des dogmes aux lumières de l'entendement naturel, et à ce titre les énoncés naturellement évidents, ou factuellement connus, paraissent s'établir en-deça du champ de la *necessitas revelationis*⁴³⁵. Confondant délibérément les sphères de la révélation et de l'inspiration⁴³⁶, Calixt argumente ainsi autour du traditionnel principe de l'économie des miracles : pourquoi Dieu aurait-il mobilisé l'assistance d'une révélation spéciale pour inspirer un récit historique dont les faits sont connus de l'auteur par une expérience directe ?⁴³⁷ Au-delà de la connaissance historique, le débat engage ainsi l'ensemble du champ de la théologie naturelle, et en particulier des énoncés accessibles à la rationalité métaphysique et éthique, qui composent une bonne partie des écrits sapientaux du canon⁴³⁸.

L'orthodoxie luthérienne, et en particulier Calov⁴³⁹, répondra ici à Calixt en réaffirmant la doctrine de l'inspiration intégrale, et en dissociant la question de l'inspiration du texte de celle de son importance salvifique, toujours autour de l'idée-matrice de la nécessité de l'Écriture. Pour le théologien de Wittenberg, l'existence de détails narratifs inessentiels ne prouve pas en soi le caractère non-inspiré d'un texte, pas plus que le développement digressif d'énoncés doctrinalement insignifiants⁴⁴⁰. La question du contenu d'un énoncé scripturaire ne peut être, en effet, disjointe de la considération de son contexte discursif, du style général du passage ou de la formulation particulière de la proposition en question : ainsi, si des écrits historiques ou sapientaux peuvent bien renvoyer, parfois, à des

⁴³¹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 334-335.

⁴³² Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, vol. 2, Paris, Pelé, 1646, p. 753.

⁴³³ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, op. cit., p. 278.

⁴³⁴ Georg Calixt, *De Auctoritate Sacrae Scripturae*, op. cit., p. 56-57.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, op. cit., p. 278.

⁴³⁷ Georg Calixt, *De Auctoritate Sacrae Scripturae*, op. cit., p. 57.

⁴³⁸ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, op. cit., p. 278.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 278-281.

⁴⁴⁰ Voir notamment, toujours dans la deuxième section des *questions controversées* sur l'Écriture, la *quaestio IV* : « *Utrum omnia, quae in S. Scripturis habentur, divina inspiratione scripta sint ?* », in A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, op. cit., p. 549-561.

énoncés consensuels de la raison naturelle ou à des faits communément connus, leur formulation particulière, suivant l'inspiration verbale de Dieu, engagent cependant une série d'effets rhétoriques qui excèdent, pour leur part, les limites des facultés humaines – c'est la majesté de Dieu⁴⁴¹. D'autre part, et le point est sans doute plus décisif encore, l'Écriture *dans son ensemble* doit être conçue comme obéissant à un dessein didactique de Dieu pour instruire l'humanité au sujet des voies de son salut⁴⁴². Or, si la fin et l'objet d'un discours didactique se concentrent peut-être dans une série de thèses essentielles qui peuvent être formulées *in abstracto*, les conditions de leur bonne réception supposent au contraire une mise en perspective oratoire, avec ses distractions délibérées et ses digressions utiles⁴⁴³. Au fond, de Calixt à Calov, le débat se noue donc autour de la question même de l'unité de l'Écriture : loin d'apparaître comme une série fragmentaire de discours épars, réunis après coup dans l'unité d'une tradition contingente, la canon scripturaire apparaît au théologien de Wittenberg comme la suite continue et unifiée d'un *seul et même* discours, et de ce point de vue la diversité des genres y marquent moins la différenciation des livres et des contextes que les variations de style du bon orateur.

4.4. Dictée de l'esprit et personnalité des auteurs secondaires

Le fait de la diversité stylistique apparaît, dans la longue durée de la controverse, comme l'un des points de retour les plus fréquents des défenseurs de l'inspiration différenciée⁴⁴⁴. Pour longtemps, le débat polémique se concentre ainsi autour de la doctrine des *amanuenses*, suivant laquelle les auteurs secondaires seraient de simples « copistes » ou des « secrétaires » du Saint-Esprit⁴⁴⁵. Dans sa formulation stricte, le dogme de la théopneustie semble assez peu compatible, à cet égard, avec l'idée que les auteurs secondaires puissent imprimer leur style aux textes sacrés – lequel se donne aussi comme un reflet de la personnalité, du tempérament, de la condition sociale, de l'époque et des origines de l'auteur secondaire⁴⁴⁶. Certes, la catégorie de l'*accommodatio* fournit aux tenants de l'inspiration verbale un argument rhétorique pour justifier, suivant les intentions de Dieu lui-même, la diversité des styles de l'Écriture : en laissant la personnalité de l'auteur secondaire imprimer d'une certaine manière son caractère personnel aux écrits canoniques, Dieu n'entendait pas laisser à celui-ci une véritable liberté de formulation, mais souhaitait seulement conserver les résistances spécifiques du

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 551-555.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 551-552.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ Voir à ce sujet F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 206-207 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 257-260.

⁴⁴⁵ Sur la doctrine des *amanuenses* : *ibid.*, 258-259 ; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 286-292.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 284-286 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 255-260.

tempérament pour assurer *l'adaptation spontanée* des écrits aux destinataires de leur époque⁴⁴⁷.

La doctrine de *l'accommodatio* ne pouvait cependant lever à elle seule toutes les difficultés inhérentes à l'idée d'une dicée intégrale. Si la thèse de l'adaptation paraît en effet compatible avec l'idée d'une variation du style ou même du contenu de la révélation *selon les époques*, elle l'est moins en revanche avec celle d'une libre expression de la personnalité littéraire des auteurs secondaires eux-mêmes. Pour comprendre le rapport de la dictée des mots à l'adaptation aux auditeurs, il ne s'agit pas seulement, en effet, de savoir *pourquoi* Moïse écrit autrement que Paul, mais aussi de comprendre *comment* Paul peut écrire autrement que les autres Apôtres⁴⁴⁸. Un siècle après Erasme, cette difficulté est évidemment perçue par tous les auteurs critiques : par Cameron et Cappel⁴⁴⁹, par Grotius⁴⁵⁰ et Calixt⁴⁵¹, mais aussi, dans une certaine mesure, par Rivet ou Cocceius⁴⁵².

Dans *l'Isagogê*, c'est ainsi le souci de justifier la variété stylistique des auteurs qui paraît commander l'adoption d'une formule nuancée de la doctrine de l'inspiration verbale⁴⁵³. Au moins à la date de la parution de l'ouvrage, Rivet expose en cela un point de vue finalement assez proche de celui de Cameron lui-même : inspirés par la révélation d'un contenu de doctrine et incités à écrire sous l'impulsion d'un commandement interne, les auteurs secondaires sont aussi « assistés » ou « guidés » dans le choix de leurs mots et dans la construction logique de leurs discours⁴⁵⁴. À l'exception du cas de la prophétie, les *mots* de l'Écriture ne font pas, toutefois, l'objet d'une dictée au sens purement causal d'une réception directe et intérieure : l'assistance de l'Esprit Saint agit ici simplement, en amont, par le canal de l'illumination et, en aval, par un contrôle divin sur l'écriture⁴⁵⁵. Sans être nettement distincte de la doctrine de Cameron, l'inspiration de Rivet se singularise de ce point de vue par ses effets d'insistance. En soulignant le caractère extraordinaire et spécial de l'assistance que Dieu porte aux auteurs secondaires dans la formulation des lettres sacrées, le théologien de Leyde paraît en effet sauver le point le plus fondamental de la doctrine de l'inspiration verbale : celui d'une *intervention divine*, continue, directe, et personnelle, tout au long du processus de rédaction. Si Dieu n'est donc pas pleinement l'auteur des mots de la Bible – et ce

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 257-258 ; R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 286-290.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 284-288.

⁴⁴⁹ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 205-208.

⁴⁵⁰ Sur la question du style des auteurs de l'Écriture chez Grotius, voir surtout H. G. Reventlow, « L'Exégèse de Hugo Grotius », art. cité, p. 146-147 ; H. J. de Jonge, « Hugo Grotius : exégète du Nouveau Testament », art. cité, p. 106-107.

⁴⁵¹ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 278-280.

⁴⁵² F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 207, 312.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 207. Voir aussi N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 206-212 ; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. 1, *op. cit.*, p. 186-189.

⁴⁵⁴ A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 10-12.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

retrait ouvre l'espace de l'expression différenciée des personnalités, de l'époque et du style –, il n'en reste pas moins l'inspirateur permanent⁴⁵⁶.

Face aux compromis et aux nuances de l'*Isagogê*, Gomar⁴⁵⁷, Owen⁴⁵⁸, Voetius⁴⁵⁹, et surtout les théologiens de l'orthodoxie luthérienne représentent ici encore le versant le plus radical de la doctrine de la théopneustie protestante⁴⁶⁰. Par-delà l'usage de la catégorie de l'*amanuensis*, Hutter⁴⁶¹ et Calov⁴⁶², notamment, réaffirment ainsi le caractère purement instrumental des auteurs secondaires, et insistent en même temps sur le fait que l'inspiration inclut tout à la fois une « impulsion », une « dictée » et un « commandement » à écrire, qui ôtent à l'écrivain sacré toute liberté réelle face au contenu du texte transcrit⁴⁶³. Ainsi, si la personnalité ou le contexte historique et géographique des copistes contribuent bien à imprimer un style à la langue du Saint-Esprit, la logique de l'*accommodatio* doit moins se comprendre en termes de marge d'autonomie littéraire accordée à l'auteur qu'en termes d'empreintes matérielles, suivant cette part de résistance que la « matière » de l'*auctor secundarius* offre à la forme de l'inspiration divine dans l'acte même de son information⁴⁶⁴. Dans la détermination des parts respectives du caractère de l'homme et de l'action de Dieu, toute interprétation du paradoxe de la théopneustie conserve toutefois ici un caractère conjectural : et les développements systématiques sur la doctrine de l'*insparatio verbalis* se gardent bien d'entrer dans le détail des mécanismes psychologiques qui régissent les voies concrètes de la dictée du Saint-Esprit⁴⁶⁵.

Malgré leurs omissions, ces doctrines demeurent toutefois extrêmement claires sur au moins un point : quelle que puisse être leur radicalité, ni Hutter, ni Gerhard, ni Voetius, ni Calov ne professent l'absolue *passivité* de l'auteur secondaire⁴⁶⁶. Dans son *Systema*, Calov souligne ainsi la différence principielle qui distingue l'inspiration des *amanuenses* de la conception purement extatique de la révélation que peuvent se faire les « enthousiastes »⁴⁶⁷. Si l'auteur secondaire est en effet inspiré *jusque dans le choix de ses mots*, il n'est pas pour autant le réceptacle vide, ou la courroie de transmission automatique de la Parole de Dieu : l'inspiration

⁴⁵⁶ Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, vol. 1, *op. cit.*, p. 186-189.

⁴⁵⁷ F. Gomar, *Disputationes theologicae*, *op. cit.*, p. 286-289.

⁴⁵⁸ John Owen, *Of the Divine Original, Authority, Self-evidencing Light and Power of the Scriptures; with an answer to that inquiry: How we know the Scriptures to be the word of God?*, Oxford, Robinson, 1659. Sur Owen, voir notamment Andrew M. Leslie, *The Light of Grace: John Owen on the Authority of Scripture and Christian Faith*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

⁴⁵⁹ G. Voetius, *Selectarum Disputationum theologiarum pars prima*, *op. cit.*, p. 28-33.

⁴⁶⁰ R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁶¹ L. Hutter, *Loci communes theologici*, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁶² A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 562-578.

⁴⁶³ R. D. Preus, *Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 286-292.

⁴⁶⁴ Voir notamment A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 562-565 ; G. Voetius, *Selectarum Disputationum theologiarum pars prima*, *op. cit.*, p. 28-33.

⁴⁶⁵ R. D. Preus, *Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 286.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 287-292 ; R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 257-260.

⁴⁶⁷ A. Calov, *Systema Locorum Theologicorum*, *op. cit.*, p. 565.

est aussi et avant tout une *illumination*, et l'acte de la révélation inclut par là un élément important d'appropriation personnelle, c'est-à-dire d'intégration intellectuelle des vérités révélées⁴⁶⁸. Le « secrétaire » du Saint-Esprit n'en donc pas *secrétaire* en ce sens précis où il pourrait effectuer la transcription d'un texte sans comprendre son contenu : la doctrine monergistique de l'inspiration exclut l'hypothèse d'une révélation aveugle ou d'une *instrumentalisation* inconsciente⁴⁶⁹.

4.5. Inspiration de l'autographe et inspiration de l'apographe

La question des transmissions d'autorité, entre le *codex* autographe et la variété des *codices* historiques, ressortit évidemment au problème plus large de la divinité des Écritures⁴⁷⁰. Une fois établie, en effet, l'inspiration verbale des écrits originaux, les orthodoxes luthériennes et réformées doivent encore justifier l'intégrité du texte *actuellement disponible*, et la préservation parfaite des choses et des mots de Dieu tout au long de l'histoire de la diffusion des manuscrits bibliques. Dès le début du XVII^e siècle, les théologiens se dotent à ce titre de l'appareillage conceptuel qui rend possible la formulation du problème, avec la distinction du *Verbum autographon* et du *Verbum agraphon*, exposé déjà par Polanus, Rivet, ou Gerhard⁴⁷¹. De manière plus incidente, la question engage alors le problème de la possibilité de la traduction : à supposer que la *sacralité* des textes du canon tiennent autant aux mots qu'ils emploient qu'aux choses qu'elles expriment, comment admettre que ces textes puissent conserver cette sacralité par-delà leur transposition dans une langue étrangère ?

Aussi décisifs qu'ils puissent paraître, ces débats ne feront l'objet d'un développement systématique que dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, quand les distinctions de Turretini, d'Heidegger et de Mastricht⁴⁷², mais aussi de Calov, de Quenstedt, et d'Hollatz⁴⁷³, contribueront à définir clairement le critère de la *préservation du contenu* – mots et choses confondus – comme principe d'identification de la canonicité de l'écrit. Une étude historique sur la genèse et l'évolution de ces questions pourrait faire ressortir ici toute l'importance de la querelle philologique sur la datation des points-voyelles du *codex* massorétique. Par l'étendue de ses enjeux, et par le lien étroit qu'elle nous avec le problème de la clarté des Écritures, cette controverse mérite ici un développement à part.

⁴⁶⁸ R. D. Preus, *Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 290-292.

⁴⁶⁹ R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 257-258.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 252-260 ; R. D. Preus, *Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 283-286.

⁴⁷¹ A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 100-101 ; A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 8-9 ; J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 13-16.

⁴⁷² R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2, *op. cit.*, p. 252-260.

⁴⁷³ R. D. Preus, *Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 283-286.

5. La controverse sur les points-voyelles

La querelle sur la datation des points voyelles pourrait à l'évidence être intégrée au contexte plus large des controverses sur l'inspiration : par-delà la simple question de datation, c'est en effet le problème crucial de l'auctorialité, humaine ou divine, de la ponctuation du texte massorétique qui s'y trouve engagée⁴⁷⁴. Le débat sur cette auctorialité s'adosse lui-même à une interrogation globale sur l'étendue et les limites du caractère verbal ou littéral de la dictée du Saint-Esprit : l'hypothèse d'une stricte théopneustie, comme *inspiratio omnium verborum*, n'impliquait-elle pas que les mots ainsi dictés le soient aussi dans leurs formes parfaites, et donc vocalisés ? Au fond, il s'agit là encore de se rappeler du mobile général de la doctrine « orthodoxe » de l'Écriture : l'ensemble des propriétés attribuées à l'Écriture, et développées dans des argumentations séparées, s'ordonnent en dernier ressort à la question principielle de la norme de la foi, et donc à la preuve du caractère parfait et infaillible du *textus receptus*. Or, à partir du XVII^e siècle, le resserrement spéculatif de cette preuve de perfection s'établit de plus en plus nettement autour de l'évidence de *l'origine divine*, et de l'origine *intégralement* divine, des versions authentiques, c'est-à-dire, pour l'Ancien Testament, du *codex* massorétique. Il n'en va pas là seulement d'une logique comptable : dire que seules les consonnes ont été inspirées, c'est dire que le *codex* des Massorètes n'est pas pleinement divin, et qu'il n'a donc pas pleinement autorité. Il fallait que la doctrine de l'Écriture atteigne ce niveau de systématisation et d'intégration démonstrative pour que l'hypothèse d'une intervention humaine sur le texte autorisé apparaisse comme un problème en soi⁴⁷⁵.

5.1. La controverse catholico-protestante sur la vocalisation du texte hébreu

Derrière l'apparente simplicité des termes de la polémique, l'histoire du débat théologique sur l'origine des points-voyelles est en fait relativement complexe et discontinuée⁴⁷⁶. D'abord parce que l'orthodoxie protestante ne s'est cristallisée que tardivement sur la doctrine de la ponctuation originale, que ne reconnaissaient ni Luther, ni Zwingli, ni même les secondes et troisième générations de Réformateurs⁴⁷⁷. Mais aussi parce que la controverse entre les orthodoxies helvétiques et l'académie de Saumur⁴⁷⁸ appartient à une séquence elle-même

⁴⁷⁴ Pour les données de la controverse, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 211-224 ; R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.* ; R. D. Preus, *The Doctrine of Inspiration*, *op. cit.*, p. 140-146.

⁴⁷⁵ Sur ce point, voir surtout *ibid.*, p. 146-149.

⁴⁷⁶ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 212-215.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 215 ; R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 146.

⁴⁷⁸ Sur la polémique avec Buxtorf II, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. p. 220-224. Sur la *Formula Consensus*, voir notamment Martin Klauber, « The Helvetic Formula Consensus (1675): An Introduction And Translation », *Trinity Journal* 11/1 (1990), p. 102-123.

relativement tardive du débat, qui est au départ une polémique strictement catholico-protestante, intégrée au débat plus large sur la valeur comparative de la Vulgate et du texte hébraïque de l’Ancien Testament⁴⁷⁹. Dans ce contexte, l’accusation de « papisme » proférée contre l’*Arcanum punctationis* de Cappel est beaucoup plus évidente qu’elle ne pourrait l’apparaître en première instance⁴⁸⁰. Ici plus qu’ailleurs, la *Formula Consensus* ne doit pas imposer à l’historien une grille de lecture rétrospective : de part en part, la polémique intra-réformée reste tributaire des données initiales de la controverse confessionnelle.

Au début du XVII^e siècle, l’idée d’une vocalisation tardive du texte hébraïque apparaît comme une hypothèse globalement consensuelle : Luther et Zwingli l’adoptent sans réserve, en insistant en même temps sur la suffisance normative des consonnes⁴⁸¹, et Calvin va même jusqu’à louer la dextérité des Massorètes, dont l’intervention fournit à l’interprète une aide qui, pour ne pas être régulatrice du point de vue de la doctrine, n’en reste pas moins précieuse dans l’exercice quotidien de la lecture⁴⁸². Lorsqu’Élie Levita publie en 1538 ses commentaires aux annotations de la *Massorah*, le registre de la discussion est encore beaucoup plus érudit que polémique : en combinant les sources juives extra-bibliques, comme le *Talmud* et la *Misdrach*, avec des réflexions théologiques et des observations linguistiques sur l’origine araméenne et babylonienne du système de vocalisation, Lévitte s’attache à prouver la datation post-exilique de la ponctuation massorétique et à réfuter par là l’opinion des *kabalistes* qui en remontaient l’origine à la révélation du Sinai⁴⁸³. Dans le *Massoret HaMassoret*, ce constat de tardiveté ne vaut pas pour autant comme un principe de dévalorisation : si Lévitte est assertorique dans ses conclusions sur la chronologie, il n’en est pas moins extrêmement élogieux sur la qualité du travail des Massorètes, et souligne à maintes reprises l’utilité herméneutique de l’ajout des points-voyelles au *codex* traditionnel⁴⁸⁴. Cet éloge sur la valeur du texte aura sans doute retardé la vigueur des réactions protestantes : quelques mois après sa parution, Sebastien Münster traduit ainsi la préface de l’ouvrage et en fait une recension favorable en prélude de sa nouvelle édition à Bâle⁴⁸⁵, et les théologiens luthériens ou réformés, à l’exception notable de Flacius⁴⁸⁶, ne s’engagent pas dans le débat avant la toute fin du XVII^e siècle⁴⁸⁷.

Ici encore, le fait de la controverse aura donc imposé à l’adversaire la nécessité même de ses objets : c’est en fait avec les écrits de Wilhelm Lindanus, de

⁴⁷⁹ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 146-148.

⁴⁸⁰ F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, *op. cit.*, p. p. 220-224.

⁴⁸¹ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 146.

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 147 ; F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, *op. cit.*, p. 50-52, 216-217. Sur le *Massoret HaMassoret*, voir aussi Christian D. Ginzburg, *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita* (1867), New York, Ktav, 1968.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 45-48, 126-137. Voir aussi à ce sujet, John Bowman, « A Forgotten Controversy », in *The Evangelical Quarterly* 20 (1948), p. 46-68.

⁴⁸⁵ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 147.

⁴⁸⁶ R. D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, *op. cit.*, p. 308.

⁴⁸⁷ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 147-149.

Thomas Harding, et plus encore avec ceux de Melchor Cano⁴⁸⁸, que l'hypothèse de la tardiveté des points-voyelles devient un argument de plein droit contre la doctrine protestante de la supériorité du texte hébraïque. Chez Cano, cette certitude de l'origine massorétique de la vocalisation est intégrée à la série des arguments sur la falsification du texte vétérotestamentaire par les scribes juifs⁴⁸⁹. Et si, de ce point de vue, l'hypothèse d'une corruption intentionnelle disparaît avec le *De Verbo Dei* de Bellarmin⁴⁹⁰, l'argumentation sur la tardiveté de la ponctuation y est en revanche systématisée au point de devenir un argument-phare du développement polémique sur la norme de la foi⁴⁹¹. Au sein du premier livre du traité *Des controverses*, le développement concerné n'apparaît pas dans la série des arguments sur l'obscurité des Écritures, mais dans la discussion immédiatement antérieure, sur la valeur respective des éditions de la Bible⁴⁹². Du reste, cette situation thématique rend évident l'enjeu comparatif du débat. En reprenant la démonstration de Lévitá sur l'invention massorétique des points-voyelles, Bellarmin n'entend pas seulement dénier au texte hébraïque sa suffisance et sa perfection divine comme *canon* infaillible de la doctrine sacrée : il entend surtout montrer que l'ignorance de Jérôme sur l'existence même de la vocalisation de l'hébreu prouve par soi l'antériorité de la Vulgate, au moins au regard de la version « complète » des Massorètes. Or la prégnance chronologique vaut évidemment comme un indice sûr du primat d'autorité : si la langue hébraïque est peut-être la langue originaire de l'Écriture sacrée dans l'absolu, le texte hébraïque, dans sa forme actuelle, c'est à dire avec sa vocalisation achevée, n'en est pas moins postérieure au texte établi par Jérôme⁴⁹³.

Par ses implications dogmatiques, sur l'incertitude et la faillibilité de la version hébraïque, comme par ses conclusions de chronologie, la démonstration de Bellarmin ne pouvait rester sans réponse. Les controversistes protestants pouvaient alors choisir entre la voie d'une argumentation de droit, en admettant le *fait* de la tardiveté des points-voyelles, mais en niant ses conséquences axiologiques sur l'incertitude du *codex* massorétique ; et la voie d'une argumentation de fait, où la réaffirmation du caractère originaire de la ponctuation aurait réglé par avance toutes les implications dogmatiques sur le primat normatif du texte hébreu. Parce qu'elle était stratégiquement plus commode, mais surtout parce qu'elle s'accordait mieux avec la formalisation concomitante de la doctrine de l'inspiration verbale, la voie de fait s'est rapidement imposée comme la seule solution viable⁴⁹⁴. À mesure même que progresse la codification scolastique de la doctrine de l'Écriture, la controverse

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁸⁹ M. Cano, *Loci theologici*, *op. cit.*, p. 58-71.

⁴⁹⁰ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, p. 107-112 : « Liber secundus, caput secundum : Num Hebraica editio sit corrupta ».

⁴⁹¹ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 147-148.

⁴⁹² R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, p. 107-112.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 149-160.

⁴⁹⁴ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 147-149.

sur les points-voyelles devient alors un *locus* central du débat sur les versions autorisées : Whitaker y revient dans sa *Disputatio de sacra scriptura*⁴⁹⁵, du Jon et Gomar s'engagent dans le débat, sans toutefois la mentionner dans leurs traités systématiques⁴⁹⁶, et Polanus, surtout, y consacre un développement à part dans son développement du *Syntagma* sur l' « édition de l'Ancien Testament hébreu »⁴⁹⁷.

Dans le contexte discursif des *Loci theologici*, la forme de l'argumentation *a priori* dicte souvent la préférence pour une démonstration spéculative, où l'hypothèse de l'invention massorétique des points-voyelles est d'abord rejetée pour son incompatibilité de principe avec les énoncés généraux sur la divinité, l'infailibilité, et la certitude des textes sacrés. Dans le *Syntagma*, Polanus insiste ainsi sur l'incertitude et l'obscurité qui découleraient d'une ponctuation tardive du texte hébraïque : l'absence de voyelles rendrait indécidable l'identification du mot, et l'univocité lexicale du texte reposerait alors sur la seule intervention humaine⁴⁹⁸. Certes, les arguments d'absents ne sont pas entièrement absents du développement : contre Lévia, Polanus mentionne ainsi les opinions divergentes du Talmud, du Zohar, et de l'exégète Rabbi David Kimchi⁴⁹⁹. Toutefois, la nette prévalence de la démonstration *a priori* fournit sans doute ici un indice du dénuement argumentatif dans lesquelles se trouvaient encore les théologiens protestants, en 1610, face aux aspects les plus historiques de l'hypothèse de Lévia et Bellarmin.

5.2. Cappel et Buxtorf : la controverse intraréformée

L'absence, à cette date, d'une argumentation historique solide explique peut-être aussi la relative lenteur de l'intégration du débat dans le corps de doctrine des auteurs systématiques. Comme R. A. Muller l'a montré, la question de la datation des points-voyelles est encore absente, au début du XVII^e siècle, des *Loci* de Bucanus, Keckermann, Ames, Trelocatius, Hommius, Scharpius ou Walaeus⁵⁰⁰, alors même que les développements du *De Verbo Dei* de Bellarmin font l'objet d'une réfutation par ailleurs extensive⁵⁰¹. Une dizaine d'années après le *Syntagma*, le salut viendra en fait avec la parution d'un ouvrage dont l'érudition, sur la question, était alors inégalée : le *Tiberias sive commentarius Masorethius* de

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 147-148.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁴⁹⁷ « In quo respondetur adversariis Editionem Hebraem Veteris Testamenti oppugnantibus », A. Polanus, *Syntagma theologiae*, *op. cit.*, p. 479-515.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 487 : « III. Quia cum alias novum scriptionis inventum initio plus fatis difficile legentibus fuerit, eam difficultatem vocalium defectu auctam fuisse, creditu omnino absurdum est. IV. Quia sic incertum et dubium fieret totum Vetus Testamentum, aliis aliter legentibus, cum nulla sit consona, cui non possint alia atque alia subjici vel adjici puncta. V. Quia si nunc a punctuatione et distinctione hominum, qui Prophetarum non fuerunt, esset pendendum, necesse foret, ut hominibus, non Deo crederemus. »

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 488-489.

⁵⁰⁰ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 148.

⁵⁰¹ Sur l'importance (critique) de Bellarmin dans la construction de la *doctrina de sacra scriptura* protestante : voir *supra*, chap. 7, §2-5.

Johannes Buxtorf de Bâle (1620)⁵⁰². Tout en reprenant et détaillant, dans sa partie dogmatique, les conclusions conceptuelles de Polanus sur la nécessaire certitude de la version authentique, l'ouvrage essayait aussi, à l'appui de toutes les sources juives disponibles, une série d'arguments historiques et linguistiques décisifs. Le plus important d'entre eux touche à la mise en évidence de l'existence d'une série de commentaires des Massorètes eux-mêmes sur la vocalisation du texte⁵⁰³ : la Misdrach montre en effet que les érudits de l'école de Tiberias ont examiné, commenté et parfois même amendé la ponctuation du texte qu'ils ont édité. Or, comment ce travail critique de restauration pourrait-il être expliqué si l'on suppose que le système même de la vocalisation du *codex* hébraïque aurait-été *inventé* par les Massorètes ?⁵⁰⁴ Citant le Talmud et le Zohar, Buxtorf s'attache ainsi à démontrer que la vocalisation de l'Ancien Testament hébreu *dans sa forme actuelle* remonte au moins à l'époque d'Esdras, celui-ci n'ayant fait lui-même que restaurer un système de ponctuation déjà présent dans le *codex* autographe, c'est-à-dire dans les écrits de Moïse⁵⁰⁵. Si l'apographe massorétique se distingue donc formellement de l'autographe mosaïque par la longue durée de l'édition, de la transmission, du commentaire et de la restauration, il ne s'en distingue pas matériellement par une différence réelle de contenu, fût-elle de simple vocalisation⁵⁰⁶.

Au tout début de la décennie 1620, la parution de l'ouvrage de Buxtorf est venue combler une lacune béante sur l'échiquier polémique de la doctrine protestante de l'Écriture. L'intégration des arguments historiques du *Tiberias* dans l'enseignement systématique est alors immédiate. Dans le luthéranisme, Salomon Glass en reprend les principales conclusions dans la *Philologia Sacra*⁵⁰⁷, Gerhard y consacre un développement inédit dans la deuxième édition de ses *Loci* de 1625⁵⁰⁸, et Calov en détaille encore les implications doctrinales dans son *Criticus sacer* de 1646⁵⁰⁹. Dans le monde réformé, les thèses de Buxtorf transitent surtout par les théologiens anglicans comme John Wemsee ou Brian Walton⁵¹⁰, avant d'être reçu dans l'orthodoxie hollandaise, avec notamment Voetius⁵¹¹, pour parvenir de là, dans la deuxième moitié du XVIIe siècle, aux deux grands artisans de la *Formula Consensus* – Francois Turretini et Johann Heinrich Heidegger⁵¹². Avec la *Formula*,

⁵⁰² R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 148.

⁵⁰³ Sur l'importance du traité *de Verbo Dei* dans la construction du premier livre sur l'Écriture des *Loci* réformés (et luthériens), voir *supra*, chap. 7.

⁵⁰⁴ Johann Buxtorf, *Tiberias sive commentarius Masorethicus*, Bâle, König, 1620. Voir à son sujet, R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 149 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 212-215.

⁵⁰⁵ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 149.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 4-40

⁵⁰⁸ J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, p. 144-151 : « De punctis vocalibus, an sint codici biblico coeava ».

⁵⁰⁹ Abraham Calov, *Criticus Sacer, vel Commentarii apodictico-elenchtici super Augustanam Confessionem*, Lipse, Wildens, 1646, p. 325.

⁵¹⁰ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 152.

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*, p. 154-155.

mais aussi avec les développements équivalents dans l'*Institutio*⁵¹³ ou dans le *Corpus theologiae*⁵¹⁴, le débat s'enrichit alors d'une réflexion nouvelle sur les relations entre texte autographe et texte apographe : et notamment sur les modalités suivant lesquelles, dans un écrit doctrinal qui se distingue *formaliter* et *materialiter* d'un édit princier, l'autorité de l'original peut être transmise à la copie en vertu de la simple préservation de son contenu⁵¹⁵.

On ne s'étonnera pas, dès lors, que la publication de l'*Arcanum Punctuationis* en 1624 soit apparue, aux yeux de beaucoup de contemporains, comme une trahison confessionnelle⁵¹⁶. Avec les longs développements polémiques des théologiens catholiques comme James Gondlon Huntley⁵¹⁷ ou Genebrardus⁵¹⁸, la confessionnalisation de la controverse sur les points-voyelles semblait en effet relever d'un processus déjà achevé : dire l'invention massorétique de la vocalisation du texte hébreu, c'était reconnaître la faillibilité de la *versio authentica*, et donc prendre tacitement parti pour le camp catholique dans cette longue chaîne de démonstration dogmatique que constituait désormais la controverse sur la norme de la foi – supériorité de la Vulgate, imperfection et obscurité des Écritures, nécessité des traditions de l'Église, légitimité de l'arbitrage pontifical... Du reste, les mises au point de Cappel sur les implications, ou les absences supposées d'implications, de la thèse de la tardiveté des points-voyelles n'étaient pas de nature à rassurer pleinement ses coreligionnaires. Si, dans l'*Arcanum*, le théologien de Saumur insistait en effet sur l'idée que l'absence de ponctuation originale n'entamait pas l'univocité et la décidabilité lexicale du texte, l'argument invoqué, avec son idée d'une tradition orale de vocalisation transmise dans le judaïsme d'Esdras aux Massorètes⁵¹⁹, heurtait de front les présupposés les mieux assurés du protestantisme sur la nécessité de l'Écriture, et son corollaire de supériorité de la forme écrite sur la forme orale. Pire encore, la *Critica sacra* semblait s'autoriser de cette évidence d'une tradition corrective juive pour justifier les conjectures et les amendements du *codex* sacré : en montrant, contre Buxtorf, que l'existence d'une série d'annotations massorétiques sur la ponctuation n'indiquait pas l'originarité du système de la vocalisation, mais au contraire son développement progressif dans

⁵¹³ Voir notamment la *quaestio* XII du deuxième livre sur l'Écriture Sainte : « An Textus Hebraicus hodiernus tam circa res quam circa verba ita sit authenticus... », F. Turretinni, *Institutio theologiae elencticae*, *op. cit.*, p. 105-111.

⁵¹⁴ Johann Heinrich Heidegger, *Corpus theologiae christianae, exhibens Doctrinam Veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra Adversarios quoscunque, Veteres et Novos...*, Zurich, Gesner, 1700. Voir notamment les points XLIII-XLVI du *locus secundus de Scriptura sacra brevium*, p. 35.

⁵¹⁵ R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 154-155.

⁵¹⁶ Sur l'*Arcanum*, voir surtout *ibid.*, p. 150-152 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 216-220.

⁵¹⁷ Voir notamment le neuvième chapitre du premier livre des controverses – dans sa traduction anglaise par William Wright : James Gordon Huntley, *A summary of controversies Wherein are briefly treated the cheefe questions of divinity, now a dayes in dispute betweene Catholikes & protestants: especially out of the holy Scripture*, Saint-Omer, English College Press, 1618.

⁵¹⁸ Sur Genebrardus : R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 147.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 150-151 ; F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 218-219.

une tradition de réception multi-séculaire, Cappel semblait jeter à terre le principe même qui fondait, dans le protestantisme, la preuve de la sacralité du Livre, celui de sa *fixité historique*, et de la préservation immuable de son intégrité textuelle⁵²⁰.

Sans revenir sur les arguments factuels du débat – confrontation des autorités juives, histoire du manuscrit, considération linguistique sur la forme écrite de l’hébreu⁵²¹ –, et sans entrer non plus dans le détail subséquent des polémiques ou des tentatives de compromis, comme celle proposée par André Rivet lui-même dans son *Isagoge*⁵²², ou plus tard par Cocceius⁵²³, j’aimerais revenir ici brièvement sur les implications de la controverse pour la question de la clarté des Écritures, notamment face au problème de la *décidabilité* du texte hébreu. Sur le plan formel de l’organisation discursive des *themata*, le problème de la datation des points-voyelles n’appartient pas, évidemment, au lieu de la clarté des Écritures : Bellarmin expose et développe la thèse de Lévitica au chapitre des éditions authentiques, et l’ordre retenu par le cardinal impose ici un modèle durable, y compris pour les controversistes protestants⁵²⁴. À partir de Polanus, toutefois, l’argument sur l’incertitude de la vocalisation humaine se concentre de plus en plus nettement autour des entrées traditionnelles du débat sur les propriétés de la Parole de Dieu écrite. Buxtorf I et Glass intègrent ainsi l’argument de la clarté de l’Écriture à la série des raisons qui rendent invraisemblable une vocalisation tardive⁵²⁵, et les *Loci theologici* de Gerhard (1625) développent encore ce point dans trois longs paragraphes séparés, au cœur du quinzième chapitre du premier livre⁵²⁶.

5.3. Les réactions des orthodoxies protestantes : le cas des *Loci* de Gerhard

Après avoir rappelé le statut de la controverse en citant notamment Bellarmin, Huntley et Buxtorf⁵²⁷, Gerhard juxtapose ainsi des arguments scripturaires (notamment le *iota* de Mt 5, 8)⁵²⁸, des arguments d’autorité (avec le Zohar et le Talmud)⁵²⁹, et des arguments conceptuels, où l’originarité de la vocalisation est notamment déduite de la nécessaire consubstantialité de l’âme et du corps des mots, c’est-à-dire, précisément, des consonnes et des voyelles⁵³⁰. À la manière dont les

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁵²¹ Ici, voir surtout *ibid.*, p. 215-220.

⁵²² La question n’occupe, dans l’*Isagoge*, qu’une vingtaine de lignes : le point 12, du chapitre VIII « De linguis originalibus Sacrae Scripturae, et fontium Ebraeorum et graecorum puritate, ubi de punctorum apud Ebraeos origine, et necessitate » : A. Rivet, *Isagoge*, *op. cit.*, p. 103.

⁵²³ F. Laplanche, *L’Écriture, le sacré et l’histoire*, *op. cit.*, p. 213.

⁵²⁴ R. Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei*, vol. 1, *op. cit.*, col. 84-91.

⁵²⁵ S. Glass, *Philologia sacra*, *op. cit.*, p. 4-40. Pour l’argument dogmatique chez Buxtorf I, voir R. A. Muller, « The Debate over the Vowel Points », *loc. cit.*, p. 149.

⁵²⁶ « De punctis vocalibus, an sint codici biblico coeva », in J. Gerhard, *Loci theologici* (1625), vol. 1, *op. cit.*, §334-353, p. 144-151.

⁵²⁷ §334, *ibid.*, p. 144.

⁵²⁸ §336, *ibid.*, p. 145 : « Probaumus hanc sententiam sequentibus argumentis : 1. *Ex Christi assertionem* Matth 5, v. 18... »

⁵²⁹ §335, *ibid.*, p. 144-145 : « Prius affirmant, 1. *Quidam ex Rabbiniis...* »

⁵³⁰ §337, *ibid.*, p. 145-146.

discours expriment les « pensées de l'esprit », les mots sont conçus dans la complémentarité du souffle et de la matière : la signification originale du *verbum* est donc nécessairement perdue lorsque les consonnes sont séparées de l'esprit (la voyelle) qui les anime⁵³¹. L'argument analogique débouche alors sur un syllogisme qui sonne autant comme un rappel au principe de la perfection de l'Écriture :

Tout ce qui rend la Sainte Écriture ambiguë et incertaine ne doit d'aucune manière être affirmée. Or cette hypothèse – que les points-voyelles ne sont pas aussi anciens que les consonnes mais qu'ils ont été ajoutés par les rabbins après plusieurs siècles – rend l'Écriture douteuse et incertaine. Par conséquent, cette hypothèse ne doit d'aucune manière être affirmée.⁵³²

Écartant les arguments de Lévit (et de Cappel) sur l'absence de vocalisation du Talmud – pourtant la source normative de l'enseignement du judaïsme au fil des siècles –, Gerhard rappelle par là la différence *de nature* du texte sacré⁵³³, et insiste en particulier sur l'insuffisance de la règle du contexte (les antécédents et les conséquents) pour trancher de manière univoque l'identification des mots non vocalisés : si la forme-*princeps* de l'ambiguïté réside dans l'équivocité des mots, alors un *codex* sans voyelles constitue une matrice d'erreurs si l'on peut dire redoublée, puisqu'elle ajoute à l'équivocité sémantique, comme polysémie ou plurivocité des significations, une équivocité strictement lexicale, comme indécidabilité du *mot* lui-même⁵³⁴.

Le développement débouche alors sur une mention expresse de l'argument *de perspicuitate Scripturae* :

4. *De la transparence de l'Écriture.* Dieu a voulu que sa Parole soit écrite clairement et de manière transparente. Mais écrire sans points parmi les Hébreux est obscur et en fait même plus obscur encore que parmi les Grecs, avec leurs abréviations. Par conséquent, il n'est pas probable que Dieu ait voulu que sa Parole soit écrite sans points alors qu'il l'a consignée avec ses lettres comme ses instruments. Ceux qui affirment que les rabbins ont inventé les points-voyelles et les ont ajoutées aux Écritures sont donc contraints d'affirmer que l'Écriture Sainte obtient une plus grande lumière du fait des inventions des hommes. Cette conséquence est fautive, parce que Dieu a voulu

⁵³¹ *Ibid.* : « *A punctorum natura et conditione.* Quod est lectionis ac scriptionis quasi anima et spiritus, illud in prima bibliorum scriptione omissum esse nullo modo verisimile est. Puncta vocalia sunt lectionis et scriptionis quasi anima et spiritus. Ergo puncta vocalia in prima bibliorum scriptione omissa fuisse nullo modo et verisimile. Major est manifestae veritatis. Quod enim est lectionis et scriptionis quasi anima et spiritus, illud etiam est essentialis Scripturae pars, illud si in prima bibliorum scriptione omissum esset, partem duntaxat Scripturae et quidem indigniorem et inferiorem a Scripturae auctoribus videl. »

⁵³² §338, *ibid.*, p. 146 : « Quicquid Scripturam sacram reddit ambiguam et incertam, illud nequaquam astrui debet. Atqui hypothesis illa, quod puncta vocalia consonantibus non sint coeva, verum a Rabbinis post aliquot seculorum decursus demum addita, Scripturam reddit dubiam et incertam. Ergo hypothesis illa non est astruenda. »

⁵³³ *Ibid.*, p. 147.

⁵³⁴ *Ibid.* : « 3. De propositione non possum iudicium ferre, nisi partes ejusdem, videlicet Subjectum et praedicatum, prius probe intelligam. Jam vero de genuino subjecti et praedicati in propositione sensu non semper possum ex contextu iudicare. »

que l'Écriture soit claire, transparente, et ferme, en elle-même et par elle-même, et non qu'elle tire sa lumière des inventions des hommes.⁵³⁵

La preuve subséquente du syllogisme s'attache alors à généraliser l'incertitude qui résiderait dans l'absence de ponctuation originaires. Pour Gerhard, l'essentiel est de réfuter par là l'hypothèse d'une tradition orale juive de vocalisation. D'une part, cette hypothèse supposerait en effet que l'Église soit *de facto* la vraie dépositaire du sens du texte reçu, alors que la préservation de celui-ci repose sur le seul secours de la providence divine⁵³⁶. D'autre part, la rétention orale et personnelle de toutes les voyelles du *codex* sacré paraît en soi improbable : elle excède largement les ressources de la mémoire humaine, et favorise par là les distorsions et les corruptions du texte⁵³⁷. Enfin, l'histoire discontinue et troublée de la transmission de la Loi chez le peuple hébreu, avec ses périodes d'inobservance, d'infidélité et d'oubli, rend impossible l'existence d'une réception continue de Moïse à Esdras, et d'Esdras aux Massorètes de Tibère : Dieu, qui choisit les moyens les plus économes pour accomplir sa volonté, n'aurait pas pu choisir délibérément un moyen aussi imparfait pour transmettre sa Parole salutaire⁵³⁸. Dans son développement argumentatif terminal, le quinzième chapitre du premier livre des *Loci* note ainsi tout ce que l'hypothèse d'une invention massorétique des points-voyelles impose comme implications sinistres pour la doctrine de la règle de la foi : incomplétude matérielle du *codex* authentique, origine partiellement humaine du *textus receptus*, autorité de la tradition dans la préservation du Livre et dans la détermination de son sens, corrigibilité infinie des manuscrits actuels...⁵³⁹ De Luther à Gerhard, le même motif commande donc toujours les choix qui s'ordonnent au mot d'ordre de la *sola Scriptura* : celui de la certitude.

Cette argumentation se retrouve, sous une forme très proche, chez les premiers adversaires réformés de Cappel⁵⁴⁰. Déjà dans sa *Tiberias*, Buxtorf renvoyait ainsi l'hypothèse de l'invention massorétique des points-voyelles à l'image polémique du nez de cire scripturaire, et donc au parti pris catholique de l'obscurité de la Bible. Résumant l'argument polémique de l'érudit bâlois, l'*Arcanum* notait ainsi :

⁵³⁵ §339, *ibid.*, p. 147 : « 4. *Ex Scripturae perspicuitate*. Deus voluit verbum suum clare et perspicue scribi. At scriptio sine punctis apud Hebraeos est obscura, imo obscurior quam apud Graecos per abreviaturas. Ergo verisimile non est, quod Deus absque punctis verbum suum scribi voluerit, quando per sua organa in literas illud redegit. Qui statuunt, puncta a Rabbinis inventa et Scripturis addita, illi coguntur statuere, Scripturam sacram ab hominum inventionibus majorem lucem obtinuisse. Consequens illud est falsum, quia Deus voluit Scripturam in se et per se esse claram, perspicuam et firmam, non autem ab hominum inventis lucem mutuari. »

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 147-148.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 148 : « Nulla est memoria tam felix, quae in tot myriadibus syllabarum omnes vocales observare possit. »

⁵³⁸ *Ibid.* : « Nullum commodius medium, quo Scripturae puritas et integritas in synagogis conservari potuerit, quam si biblia publica in synagogis praelecta punctata fuisse statuatur. »

⁵³⁹ Voir le §342 : « 7. *Ex absurdorum consecutione*. », *ibid.*, p. 148-149.

⁵⁴⁰ Sur la réception de l'*Arcanum* : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 220-224.

Le texte sacré de l'Ancien Testament limité aux consonnes est facilement flexible et modifiable, comme une cire : car c'est l'arbitraire du lecteur qui peut souscrire ou ajouter telle ou telle voyelle aux lettres. Il en résulte que la signification des mots est changée, et par suite l'esprit et le sens des sentences. Ainsi arrivera-t-il [...] qu'il n'y aura plus de canon inspiré de la parole de Dieu, mais un canon humain et incertain.⁵⁴¹

Laplanche a montré comment Cappel a réfuté de front la portée de cet argument en invoquant le principe de totalité, c'est à dire précisément le principe d'une lecture attachée à la considération du contexte et à l'analogie de l'Écriture et de la foi⁵⁴². Après avoir exposé les termes de la controverse, l'*Arcanum* rappelait en effet la fonction régulatrice de la *lectio melior* :

Le jugement ultime établissant la leçon vraie, certaine et indubitable doit s'appuyer sur la structure, la disposition et la série totales de tous les mots dans chaque phrase, sur leur rapport mutuel, également sur leur collationnement avec ce qui précède et ce qui suit, finalement sur l'harmonie totale de toute l'Écriture avec elle-même, son analogie et son perpétuel accord ; ainsi sera censée certaine et vraie la ponctuation qui engendre le sens vrai, commode, cohérent et concordant avec toute l'Écriture.⁵⁴³

L'insuffisance de cette règle du contexte, c'est à dire son incapacité même à établir la certitude ici encore invoquée par l'*Arcanum*, sera soulignée par tous les adversaires « orthodoxes » de Cappel : par Gerhard, nous l'avons vu, mais aussi par Johann Buxtorf II, le fils de l'auteur du *Tiberias*, qui publie en 1648 à Bâle une longue réfutation de l'ouvrage de 1624 – le *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti hebraicis, origine antiquitate et autoritate*⁵⁴⁴. Comme l'auteur des *Loci*, Buxtorf II pointe la double équivocité qui suivrait d'un texte non-vocalisé, ajoutant à l'incertitude herméneutique de l'interprétation du sens l'incertitude « critique » de l'identification des mots.

Pour accessoire qu'elle puisse paraître à première vue, cette critique touche en vérité au cœur de la confrontation intellectuelle entre Cappel et l'orthodoxie protestante : à l'étendue et aux limites de l'interprétation. Ce que Gerhard ou Buxtorf II accusent dans la règle du contexte saumuroise, c'est en effet le *principe même* de l'extension d'un précepte d'exégèse (celui de l'analogie de la foi) au champ de la philologie et de la critique, c'est-à-dire au champ de l'établissement du

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 218-219.

⁵⁴³ L. Cappel, *Arcanum punctuationis*, *op. cit.*, p. 285 : « Sacrarum Veteris Testamenti textum solis consonarum figuris scriptum in omnes formas instar cerae facile flexibile esse atque versatilem, quod scilicet pro legentis arbitrio subinde aliae atque aliae litteris possint subjecti aut adscribi vocales, unde vocum significatio atque inde sententiarum mens et sensus mutatur. Atque sic fiet ut in tam varia et multiplici punctatione [...] nullus sit verbi Domini canon theopneustos, sed humanus dumtaxat et incertus. » Trad. fr. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 218.

⁵⁴⁴ Johann Buxtorf II, *Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris Veteris Testamenti hebraicis, origine antiquitate et autoritate*, Bâle, Konig, 1648.

texte qui fait autorité⁵⁴⁵. En invoquant le principe de l'analogie de l'Écriture pour justifier un examen, et au besoin un amendement, du manuscrit, l'érudit français repousse en effet à l'infini le substrat matériel de la certitude théologique, et confond délibérément les deux formes de l'interprétation, en autorisant à la critique une forme de liberté d'intervention qui ne ressortit en principe qu'aux compétences de l'exégèse. Or, pour que cette exégèse opère de manière légitime, suivant sa visée de clarté et d'évidence, le texte qui constitue son point de départ doit être précisément considéré comme une *donnée intangible* : c'est à dire une donnée dont la mise en contexte peut bien aboutir à une confrontation sémantique selon l'analogie du sens de l'Écriture ; mais non pas à une confrontation de la lettre, selon les exigences de l'*ars critica*. En bref, pour que l'équivocité des signifiés soit vaincue, l'identification des signifiants doit être d'emblée présupposée.

Du reste, Cappel admettait sans réserve cette dissonance fondamentale, lorsque, justifiant les conclusions de l'*Arcanum*, il mettait en parallèle les difficultés de lecture d'un texte non vocalisé avec les difficultés de l'entreprise de traduction de la Bible⁵⁴⁶. Loin de faire régresser la théologie dans les sources de sa certitude, l'application des règles de l'*interpretatio* à l'activité critique apparaît ici comme un simple *analogon* de l'activité traductive. Or tous les théologiens réformés s'accordent à reconnaître que le produit final de la traduction de la Bible en langue vulgaire peut, en droit, proposer une version authentique de la Parole de Dieu. Si la traduction est légitime, la correction est donc aussi nécessaire :

La ponctuation du texte hébraïque est une sorte d'interprétation et à cet égard, le motif des variations dans la ponctuation d'un *codex* non ponctué s'identifie à celui des différences de traduction d'un *codex* ponctué.⁵⁴⁷

6. Conclusion

La prolifération des controverses *intraconfessionnelles* sur l'objet et les règles de la critique biblique indique assurément une première complexification de la polémique sur l'Écriture. Un parcours dans les enjeux de ces controverses aura toutefois permis de compliquer encore le constat de cette complexification, en marquant l'évidente permanence d'un *schéma confessionnel*, par-delà la multiplication des querelles internes, entre l'académie de Saumur et l'orthodoxie réformée, ou entre les critiques allemands et l'orthodoxie luthérienne. De la controverse sur les points-voyelles à celle sur l'inspiration, la question de la philologie ne devient un *enjeu à part* que lorsque les conclusions des philologues

⁵⁴⁵ F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 218-220.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 219.

⁵⁴⁷ L. Cappel, *Arcanum puntationis*, op. cit., p. 300 : « Punctatio enim textus hebraei est veluti quaedam ejus interpretatio eademque est hac in parte (uti jam dixi) ratio punctationis variae codicis nun punctati, quae est translationis variae codicis punctati. ». Trad. fr. F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 218.

heurtent frontalement les points de doctrines autorisés. Or, de ce point de vue, c'est toujours bien le clivage confessionnel qui s'invite dans l'arrière-plan des querelles intestines : dans la concurrence des confessions autour du principe de la connaissance théologique, la démonstration de Cappel sur la tardiveté des points-voyelles ou celle de Calixt sur la différence des degrés de l'inspiration paraissaient fragiliser *effectivement* le système de la *sola Scriptura*, face aux objections catholiques qui déniaient à l'Écriture son statut de norme de la foi.

Mais la question du rapport entre l'école « dogmatique » des orthodoxies protestantes et l'école « critique » qui commence à apparaître en et en dehors de celles-ci doit être aussi compliquée pour une raison plus essentielle. C'est qu'à l'intérieur même des orthodoxies, des théologiens qui, comme Dannhaueur, Glassius ou Calov, portent, sur la question de l'autorité de l'Écriture ou de son inspiration verbale, les doctrines *les plus intransigeantes*, contribuent aussi à déplacer sensiblement les termes du problème de l'interprétation, précisément par une attention renouvelée à la question *philologique*. Autour du motif de la clarté des Écritures, nous avons ainsi relevé les indices de ce déplacements en suivant la trace de quatre grands marqueurs : la réémergence d'une distinction protestante entre sens littéral et sens spirituel, la définition de l'interprétation comme un acte de « clarification » ou d'« explication » des textes sacrés, l'apparition d'une éthique de l'interprète, et la substitution progressive de la catégorie du « sens » à celle de la « doctrine ». Or, bien loin d'en constituer un contrepoint, la doctrine de l'inspiration verbale s'élabore dans le jeu même de ces déplacements : dans l'écart qui sépare désormais la Parole de Dieu, éternelle et parfaite, de *cette* Écriture, par laquelle le *Verbum Dei* s'est fait texte, avec l'incertitude de ses provenances et la contingence de son histoire.

CHAPITRE 10

CLARTÉ DE L'IDÉE ET CLARTÉ DE L'ÉCRITURE : LES INFLEXIONS CARTÉSIENNES DE LA *PERSPICUITAS SCRIPTURAE* DANS LES PROVINCES-UNIES (1637-1676)

Il ne s'agira pas d'étudier ici le rapport personnel de Descartes à l'Écriture. Le corpus cartésien offrirait lui-même trop peu de prise à une telle étude, bien que plusieurs recherches récentes aient pu remettre en cause l'image traditionnelle d'un philosophe qui aurait été profondément indifférent aux questions religieuses¹. Il ne s'agira pas non plus d'interroger la réception du cartésianisme au XVII^e siècle dans les universités protestantes *en général* : cette réception, parfois globalement consensuelle, parfois violemment polémique, a fait l'objet de nombreuses études en contexte depuis maintenant quatre décennies². Au-delà des milieux genevois, français, germaniques et anglo-écossais, ces travaux se sont très massivement concentrées sur la controverse entre le parti coccéen et le parti voetien aux Provinces-Unies³.

D'Utrecht à Leyde, le problème méthodologique de la réception de Descartes dans le *curriculum* des études s'était alors greffé à un problème politique, sur les relations des pouvoirs temporels et spirituels et la fonction civile de l'Église⁴, mais aussi à un problème théologique, qui engageait de front la forme toute particulière du fédéralisme coccéen. Comme nous le verrons, le milieu hollandais a aussi constitué, entre les années 1640 et les années 1670, un milieu extrêmement fertile pour les débats d'exégèse, au sens ici d'une réflexion sur les principes et les conditions mêmes de l'interprétation de la Bible. Pour autant, les deux controverses, de la réception théologique de la philosophie cartésienne, et de la *norma interpretandi Scripturae*, entretiennent des relations plus complexes et plus indirectes que ne le laisseraient suggérer les associations polémiques forgées par le

¹ Outre les références consignées directement *infra*, note 4, voir ici la thèse soutenue récemment à l'université de Genève et publiée en 2019 chez Garnier : Aurélien Chukurian, *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

² Voir *infra*, §2.1. Cf. aussi : Michael Heyd, *Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, La Haye, M. Nijhoff, 1982 ; Francesco Trésvisani, *Descartes in Germania. La Ricezione del Cartesianesimo Nella Facoltà Filosofica E Medica de Duisburg*, Milan, Franco Angeli, 1992.

³ Voir en particulier la fin de notre première section, *infra*, §1.

⁴ Sur cet aspect politique, voir les mises au point de Ernestine van der Wall, « The Religious context of the Early Dutch Enlightenment: Moral, Religion and Society », in *The Early Enlightenment in Dutch Republic, 1650-1750*, éd. W. van Bunge, Leyde, Brill, 2003, p. 39-57.

parti voetien, et finalement cristallisées par la condamnation tardive des curateurs de Leyde, en 1676⁵.

On prendra donc ici pour objet la réception du cartésianisme dans les Provinces-Unies face à une série de problèmes philosophico-théologiques spécifiés, qui engagent directement la question de la clarté de l'Écriture : en quel sens le tournant subjectif imposé par la nouvelle philosophie s'est-il réfléchi dans la conceptualisation du problème *théologique* de la clarté scripturaire dans les années qui ont suivi la publication du *Discours* et des *Méditations* ? Jusqu'où la gnoseologie cartésienne, et notamment sa doctrine « volontariste » de l'erreur, a-t-elle pu infléchir la thématique protestante du problème de la relation des facultés de l'âme, volonté et entendement, dans l'activité herméneutique ? Et comment la nouvelle méthode a-t-elle été investie d'une fonction polémique dans la défense de la « voie d'examen », face à la « voie d'autorité » de la théologie romaine⁶ ?

1. Réceptions et critiques de l'épistémologie de l'évidence aux Provinces Unies

Le corpus cartésien ne facilite assurément pas l'étude de ses héritages théologiques : les questions dogmatiques y semblent soigneusement éludées, et les références même implicites aux controverses religieuses y sont, pour l'époque, remarquablement rares⁷. Le constat de ce désintérêt se rassemble finalement dans le rapport même que les écrits du philosophe français nouent à l'objet scripturaire : « Descartes n'a pas facilement la Bible à la bouche, ou sous la plume »⁸, et ces absences nous inciteraient par elles-mêmes à souscrire à l'hypothèse commune d'une certaine désaffection cartésienne pour le fait religieux. Quelle que décevante que puisse être la conclusion traditionnelle sur ce point, les aveux de la « morale par provision »⁹, ou les invocations constantes de l'insuffisance de l'entendement naturel dans les matières de la foi, apparaissent d'abord comme les moyens

⁵ Voir sur ce point *infra*, §4.

⁶ Sur la voie d'examen, au-delà des premières suggestions développées ici, voir surtout *infra*, chap. 11.

⁷ Sur la question du rapport de Descartes à la théologie, voir notamment, Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924 ; Vincent Carraud, « Descartes et l'Écriture Sainte », in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1992, p. 41-70 ; Aurélien Chukurian, « À la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison – foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *Théorèmes* [en ligne] 9 (2016). Pour ce qui concerne plus particulièrement la *theologia naturalis*, voir aussi Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

⁸ Vincent Carraud, « Descartes et l'Écriture Sainte », art. cité, p. 41.

⁹ Voir notamment ici René Descartes, *Discours de la Méthode* (1637), in *Œuvres de Descartes*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Cerf, 1902, p. 1-78. Voir à son sujet Geneviève Rodis-Lewis, *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998 ; John Marshall, *Descartes's Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1998 ; Lisa Shapiro, « Descartes's Ethics », in *A Companion to Descartes*, éd. J. Broughton et J. Carriero, Oxford, Blackwell, 2008, p. 445-463 ; Emma Giby, « Descartes's 'morale par provision' : A Re-evaluation », *French Studies: A Quarterly Review* 65/4 (2011), p. 444-458.

rhétoriques d'une stratégie d'évitement : lorsque Descartes insiste sur l'inaccessibilité de la Révélation à la raison humaine, la séparation de la philosophie et de la foi, le caractère formel et non matériel de la certitude du croyant, ou la nécessité théologique de l'illumination de la grâce¹⁰, ses remarques sont soit extraordinairement banales, soit motivées par l'ambition de justifier, par l'autorité de la tradition, ses silences et ses omissions.

Une histoire de la clarté de l'Écriture à l'âge moderne pourra bien s'accommoder, toutefois, de cette relative indifférence : le critère de la clarté revêt une telle importance dans la méthode de la *nouvelle philosophie* qu'il est improbable que la conceptualisation ultérieure du *locus de perspicuitate Scripturae* n'ait pas été affectée, directement ou indirectement, par ses présuppositions¹¹. Avant d'en venir à la réception théologique du cartésianisme face à la question disputée de l'évidence de la Bible, il n'est donc pas inutile de rappeler ici quelques données sommaires sur la fonction épistémologique que joue l'idéal de clarté chez Descartes lui-même¹². Comme nous le verrons un peu plus loin, la question du critère d'évidence sera, dès les années 1640, au centre des critiques hollandaises du *Discours* : avec Voetius, Schoock et Revius, les « dérives » subjectivistes ou rationalistes de la nouvelle méthode paraissaient déjà solidaires de l'insistance du philosophe français sur l'*idée claire et distincte* comme critère de la certitude¹³. Pour comprendre le sens de celui-ci, je repartirai donc des grands lieux de la *claritas* dans le corpus cartésien¹⁴, en considérant d'abord les écrits sans ordre chronologique, et en faisant provisoirement abstraction du problème des sources de

¹⁰ Aurélien Chukurian en propose un bon résumé dans « À la recherche d'une philosophie cartésienne de la religion », art. cité. Une comparaison, même rapide, avec les grands *topoi* de la théologie du XVII^e siècle aurait toutefois permis de mieux percevoir l'extrême banalité des conclusions de Descartes sur ce point.

¹¹ Sur les transfigurations de la *claritas* cartésienne dans son application à la question scripturaire, voir sur Clauberg, *infra*, §2 ; chez Meyer et chez les « coccéiens », *infra*, §3, chez Arnauld et Nicole, *infra*, §4.

¹² Sur la question, voir surtout Denis Kambouchner, « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 33-49 ; *id.*, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 159-173 ; Alan Gewirth, « Clearness and Distinctness in Descartes » (1943), in *Descartes, Oxford Readings in Philosophy*, éd. J. Cottingham, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 79-100 ; Harry G. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970 ; Stephen Gaukroger, « Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas », *Journal of the History of Ideas* 53/4 (1992), p. 585-602 ; Alan Nelson, « Descartes's ontology of thought », *Topoi* 16/2 (1977), p. 163-178 ; E. J. Ashworth, « Descartes's Theory of Clear and Distinct Ideas », in *Cartesian Studies*, éd. R. J. Butler, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 89-105 ; Peter Markie, « Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty », *Mind* 88 (1979), p. 97-104.

¹³ Voir plus loin, §1.3.

¹⁴ Je suis ici l'édition d'Adam et Tannery, *Œuvres de Descartes*, 11 vols., Paris, Cerf, 1897-1909 [=AT]. Sont retenus notamment : R. Descartes, *Le Discours de la Méthode* (1637), AT 6, 1-78 ; *id.*, *Méditations de Prima Philosophia* (1641) [et *Responsiones ad objectiones*], AT 7, 1-561 ; *id.*, *Les Méditations Métaphysiques* (1647) [et *Réponses aux objections*], trad. L. C. d'Albert de Luynes, AT 9/1, 13-244 ; *id.*, *Principia Philosophiae* (1644), « Pars Prima. De principiis cognitionis humanae », AT 8/1, 5-39 ; *id.*, *Principes de la Philosophie* (1647), et notamment la « Première Partie. Des Principes de la connoissance humaine », trad. abbé Picot, AT 9/2, 25-62 ; *id.*, *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628), *ibid.*, AT 10, 349-488.

la réception et de la construction ultérieures « du » cartésianisme dans la deuxième moitié du XVII^e siècle¹⁵.

1.1. L'idée claire et distincte dans le corpus cartésien

Interroger la signification et la fonction épistémologique de la clarté chez Descartes, c'est entrer dans un réseau lexical – *évidence, certitude, clarté, distinction*, mais aussi être « manifeste », « net », « précis » etc. – qui, pour être particulièrement insistant du *Discours* aux *Principes* et des *Méditations* aux *Regulae*, n'en fait pas pour autant l'objet d'une conceptualisation toujours explicite¹⁶. Malgré son évidente cohérence *dans le temps*, l'épistémologie cartésienne présente sur ce point un certain nombre de difficultés internes, parfois accentuées par le bilinguisme du corpus, les termes latins *clarus, apertus, perspicuus, evidens, certus, distinctus* n'ayant pas toujours les mêmes équivalents français sous la plume de Descartes ou de ses traducteurs « autorisés »¹⁷. Sans trop faire violence à la subtilité de la règle d'or cartésienne, il reste toutefois possible d'égrainer à son sujet quelques remarques générales, notamment autour des deux grandes thèses suivantes.

1/ Dans la recherche d'une vérité *certaine et évidente*, la clarté et la distinction apparaissent chez Descartes comme des critères du vrai ; non pas seulement des marques ou des indices, mais des *criteria veritatis* au sens essentiel : la vérité *se redéfinit* par la clarté et la distinction¹⁸.

2/ Après la révocation du témoignage des sens ou des évidences logiques et mathématiques, l'épreuve du doute fait apparaître l'*ego cogito* comme l'instanciation *archétypale* de ce critère de vérité, selon le double sens de l'unicité et de la perfection de l'archétype : l'*ego cogito* est le substrat de la certitude, et par là le principe de l'édifice restauré du savoir¹⁹.

Si la formule essentielle de cette double thèse apparaît dès le *Discours de la méthode* en 1637, ce n'est que sept ans plus tard, avec les *Principia philosophiae* (1644)²⁰, que Descartes s'essayera à une tentative de définition véritablement

¹⁵ Sur cette réception, voir mes remarques *infra*, §2.1.

¹⁶ D. Kambouchner, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 159-160.

¹⁷ Cf. par exemple R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, AT 6, 18 ; *id.*, *Méditations de Prima Philosophia*, AT 7, 34-35 ; *id.*, *Les Méditations Métaphysiques*, AT 9/1, 27 ; *id.*, *Principia Philosophiae*, AT 8/1, 21-22 ; *id.*, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 44.

¹⁸ Pour les références topiques où s'expriment cette thèse dans le corpus cartésien, voir la note ci-dessus et les citations *infra*. Sur la question du rapport entre clarté et certitude métaphysique, on pourra se référer notamment à A. Gewirth, « Clearness and Distinctness in Descartes », art. cité, p. 79-100 ; S. Gaukroger, « Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas », art. cité, p. 585-602 ; P. Markie, « Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty », art. cité, p. 97-104.

¹⁹ *Ibid.* Voir aussi sur ce point Norman Daniel Garber, « Descartes on Knowledge and Certainty », in *Descartes : Principia Philosophiae*, éd. J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Naples, Vivarium, 1996, p. 341-363.

²⁰ Voir notamment les §45 et 46 : R. Descartes, *Principia Philosophiae*, AT 8/1, 21-22 ; *id.*, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 44. Sur ce point, voir surtout D. Kambouchner, « Remarques

explicite des catégories de la clarté et de la distinction appliquées aux idées humaines. Ce retard renvoie évidemment à l'intégration des premières critiques, et notamment des critiques hollandaises du début des années 1640, mais il marque aussi l'évident embarras du philosophe devant un couple de notions qui, par leur rapport même à l'idéal d'intuition, lui apparaissaient longtemps comme des notions primitives²¹. À ce titre, le développement des paragraphes 45 et 46 des *Principia* creuse peut-être davantage la difficulté qu'il ne l'éclaire réellement :

45. Ce que c'est qu'une perception claire et distincte.

Il y a mesmes des personnes qui, en toute leur vie, n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger. Car la connoissance sur laquelle on veut établir un jugement indubitable, doit estre non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est presente et manifeste à un esprit attentif : de mesme que nous disons voir clairement les objets, lors qu'estant presents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder. Et distincte, celle qui est tellement precise et differente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soy que ce qui paroît manifestement à celui qui la considere comme il faut.

46. Qu'elle peut être claire sans estre distincte, mais non au contraire.

Par exemple, lors que quelqu'un sent une douleur cuisante, la connoissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela tous-jours distincte, pource qu'il la confond ordinairement avec le *faux* jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense estre en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui. Ainsi la connoissance peut estre claire sans estre distincte, et ne peut être distincte qu'elle ne soit claire par mesme moyen.²²

L'obscurité de cette définition n'échappera pas à la critique ultérieure : Leibniz qui, dans ses *Meditationes de Cognitione* (1684), exhortait Descartes à livrer une définition précise de l'idée claire et distincte, insistera aussi, dans ses *Animadversiones ad Cartesii principia philosophiæ* (1691), sur la « médiocre utilité du principe tant vanté », en reformulant par la suite une spécification davantage logique que psychologique des catégories de la clarté, de la distinction et de l'adéquation²³. Le défaut le plus évident pointe vers la circularité de la définition cartésienne, défaut d'autant plus flagrant qu'il prend place dans un développement comparatif dont l'enjeu est précisément de distinguer *idea clara* et *idea distincta*. Si, en effet, ce n'est pas la clarté en tant que telle, mais la distinction, qui apparaît ici comme le critère du vrai, l'idée distincte n'est en même temps rien d'autre que

sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 159-160 ; *id.*, « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 33-48.

²¹ Sur la question de l'*intuitio*, voir *ibid.*, p. 36-43 ; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, PUF, 1976, p. 47-53.

²² R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, op. cit., p. 44.

²³ Voir sur ce point D. Kambouchner, « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 45-47.

la « généralisation »²⁴ ou le redoublement de la clarté initiale : la distinction est une *clarté intégrale*, telle que l'idée distincte ne comprenne « en soy que ce qui paroît manifestement à celui qui la considère comme il faut »²⁵. En employant expressément l'adjectif « *clara* » dans sa définition de l'*idea distincta*, la version latine des *Principes* rend plus visible encore cette circularité : l'idée distincte est distincte en étant « tellement séparée des autres et précise qu'elle ne contient absolument rien d'autre en soi que ce qui est clair »²⁶.

Mais plus encore que dans cette circularité, l'obscurité de la définition cartésienne réside peut-être d'abord dans l'hésitation qu'elle nourrit entre une détermination essentiellement *intrinsèque* et une détermination essentiellement *extrinsèque* de l'*idea distincta*²⁷. D'une part, en effet, l'idée distincte est censée rendre raison par elle-même de sa vérité – « se recommander d'elle-même »²⁸, au sens où elle porterait *dans son contenu propre* la marque de son évidence – ; mais d'autre part elle est aussi une catégorie *triplement* relationnelle, dans la mesure, a/ où elle renvoie à un état de fait comparatif au sein même de l'ordre des idées ; b/ où elle renvoie, au moins dans le cas des perceptions sensibles, à la réalité de la *res extensa* qu'elle représente ; c/ où elle n'a de sens que relativement à une subjectivité qui la perçoit.

1/ Au sein même de l'ordre des idées, l'idée distincte désigne le contenu noétique qui est suffisamment *spécifique et déterminée* pour ne pas offrir prise à la confusion – qui suffisamment précis pour se *singulariser* pleinement dans la série entière des perceptions intellectuelles ou sensibles²⁹. Ainsi la distinction de l'idée que nous forgeons au sujet de la *res cogitans* ne ressortit pas seulement à la netteté intrinsèque de l'aperception réflexive sur nos propres pensées (sensations, imaginations, désirs, jugements etc.), mais aussi à l'intuition claire de la spécificité distinctive de l'ensemble des attributs de cette pensée au regard de notre corps comme *res extensa* :

Puis, examinant avec attention ce que j'estois, et voyant que je pouvois feindre que je n'avois aucun cors, et qu'il n'y avoit aucun monde, ny aucun lieu ou je fusse ; mais que je ne pouvois pas feindre pour cela que je n'estois point ; et qu'au contraire, de cela mesme que je pensois a douter de la vérité des autres choses, il suivoit tres evidemment et tres certainement que j'estois ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avois jamais imaginé, eust esté vray, je n'avois aucune raison de croire que j'eusse esté ; je connû de la que j'estois une substance dont toute l'essence ou

²⁴ D. Kambouchner, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 160-162 ; *id.*, « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 43-45.

²⁵ R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 44.

²⁶ *Id.*, *Principia Philosophiae*, AT 8/1, 22 : « Distinctam autem illam quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est, praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. » Voir à ce sujet D. Kambouchner, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 160.

²⁷ *Ibid.*, p. 162-163.

²⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁹ *Ibid.*, p. 164.

la nature n'est que de penser, et qui pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire l'Ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entierement distincte du cors, et mesme qu'elle est plus aisée à connoistre que luy, et qu'encore qu'il ne fust point, elle ne laisseroit pas d'estre tout ce qu'elle est.³⁰

2/ Dans son rapport à la réalité qu'elle représente, l'idée distincte renvoie encore au contenu noétique qui ne peut offrir prise au *faux jugement*, c'est-à-dire qui ne peut incliner l'entendement à poser, par-delà l'idée perçue, une réalité qui lui corresponde effectivement³¹. En ce sens, un critère de vérité-correspondance s'insinue subrepticement dans la définition cartésienne de la distinction, comme le montre, dans le paragraphe 46 des *Principia*, le recours à l'exemple de la douleur, auquel Descartes refuse le statut d'idée distincte, non pas tant à cause d'un défaut inhérent à la sensation elle-même qu'en raison de *notre propre inclination* à projeter par-delà la douleur un correspondant objectif dans l'ordre des *res extensae*³². Dans une lettre à Arnauld, cette hypothèse d'une « inclination » de l'entendement par les idées confuses sera reprise et développée autour de la question de la fausseté matérielle des représentations : fausseté de l'idée, non dans l'absolu, puisqu'une idée n'inclut en elle-même aucun jugement, mais dans sa propension à « donner matière ou occasion d'erreur »³³. Ainsi, par opposition à une clarté qui renvoie d'abord à la netteté ou à la précision de l'idée perçue *en tant que telle*, la distinction apparaît davantage comme une fonction du rapport entre idée donnée et idée jugée, et donc comme une clarté médiatisée par l'opération judicative : est distincte l'idée que se forge l'esprit lorsque son jugement s'en tient à l'évidence de l'intuition, et n'excède pas le contenu propre du donné perceptif³⁴. Au-delà de l'exemple des *Principia*, ce rapport entre distinction et jugement apparaît nettement dès la première formulation de la « règle de la clarté », dans le *Discours* de 1637 :

Le premier estoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraye, que je ne la connusse evidemment estre telle : c'est a dire, d'eviter soigneusement la Precipitation, et la Prevention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugemens, que ce qui se presenteroit si clairement et si distinctement a mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.³⁵

Dans le paragraphe 35 des *Principia*, le même thème fournit à Descartes l'occasion de formuler sa conception topique de l'erreur, autour de l'écart qui sépare l'infinité (potentielle) de la volonté de l'homme et la finitude de son appareil cognitif :

³⁰ R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, AT 6, 32-33.

³¹ R. Descartes, *Principia Philosophiae*, AT 8/1, 22-23. Voir ici encore D. Kambouchner, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 162-163.

³² *Ibid.*

³³ Voir sur ce point Massimiliano Savini, *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011, p. 239.

³⁴ R. Descartes, *Principia Philosophiae*, AT 8/1, 22-23.

³⁵ R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, AT 6, 18.

De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à luy, et sa connoissance est tous-jours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, pource que nous n'appercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, mesmes de cette immense qui est en Dieu, à quoy la nostre ne puisse aussi s'estendre : ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connoissons clairement *et distinctement* ; et lors que nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.³⁶

3/ Dans son rapport à la subjectivité, l'idée claire et distincte apparaît aussi comme un attribut inhérent à l'activité de l'*ego cogito* : la clarté appartient à l'ordre de la pensée, non seulement en cela que les idées renvoient de manière générale au règne de la *res cogitans*, mais aussi parce que la clarté, en particulier, se donne comme une fonction de l'*attention*, c'est-à-dire, selon les mots des *Principes*, comme une certaine « disposition du regard »³⁷. Cette appartenance de l'idée claire à l'activité cognitive du sujet pensant rend raison du caractère précisément *archétypal* de la première certitude du *cogito ergo sum* :

Après cela je consideray en general ce qui est requis a une proposition pour estre vraye et certaine ; car, puisque je venois d'en trouver une que je sçavois estre telle, je pensay que je devois aussy savoir en quoy consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je voy tres clairement que, pour penser, il faut estre : je jugay que je pouvois prendre pour reigle generale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vrayes ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté a bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement.³⁸

Plus qu'une instanciation du critère de clarté et de distinction, le *cogito ergo sum* apparaît ainsi comme un *modèle* général pour la certitude savante. Cette certitude est immédiate et intuitive, et malgré l'apparence d'une consécution qui irait de la pensée à l'être par la médiation du connecteur, Descartes insistera contre Gassendi sur la dimension non-déductive, et *a fortiori* non-syllogistique, de l'évidence de *mon* existence comme *res cogitans*³⁹. S'il doit avoir un sens, le supposé subjectivisme de la métaphysique cartésienne ne tient donc pas d'abord dans sa manière de référer la réalité à l'intellect, ou l'*ens* au *cogitabile* : de cette réduction, l'historien de la logique pourra trouver plusieurs précédents, dans le monde réformé avec Alsted, Timpler, ou Goclanius⁴⁰, mais aussi dans le monde

³⁶ R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 40.

³⁷ AT 9/2, 44 : « que nos yeux sont disposés à les regarder ». Voir toujours à ce sujet D. Kambouchner, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », art. cité, p. 162-167.

³⁸ R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, AT 6, 33.

³⁹ Voir sur ce point Jean-Baptiste Jeangene Vilmer, « *Cogito, ergo sum* : induction et déduction », *Archives de Philosophie* 67/1 (2004), p. 51-63 ; André Charrak, « La Critique du syllogisme de Bacon et Descartes », *Les Études Philosophiques* 75/4 (2005), p. 469-484 ; et plus largement sur la question Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1976.

⁴⁰ Voir sur ce point Joseph S. Freedman, *European Academic Philosophy in the late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563-*

catholique avec la métaphysique post-suarezienne⁴¹. Dans la mesure où il pose l'existence de deux types de *res* distinctes, Descartes s'inscrit au contraire dans une métaphysique explicitement dualiste⁴², et en ce sens précis, ses conclusions sont assurément moins subjectivistes que celles de Clément Timpler, qui redéfinissait dans sa *Metaphysica* le pensable comme l'objet propre de la *scientia entis*⁴³. Ainsi, comme Jean-Luc Marion l'a montré au sujet des *Regulae*⁴⁴, la primauté de l'*ego cogito* renvoie moins chez Descartes à une décision d'ontologie – et l'idée même d'une ontologie cartésienne doit demeurer douteuse⁴⁵ –, qu'à une profonde mutation épistémologique du *principe* et du *point de vue* de la connaissance : première, la *res cogitans* l'est d'abord suivant l'ordre des raisons⁴⁶.

1.2. De la clarté de l'idée à la certitude de l'être : la médiation de l'idée d'infini

En même temps, la révolution cartésienne de la méthode se laisse difficilement comprendre à partir de la distinction traditionnelle de l'*ordo cognoscendi* et de l'*ordo essendi* : s'il est vrai que la certitude de l'*ego cogito* est première chronologiquement et épistémologiquement, en cela qu'elle précède la certitude de Dieu ou de la *res extensa* dans l'ordre des découvertes des principes du savoir, elle est en même temps première logiquement, en cela qu'elle *fonde* la certitude de Dieu

1624), 2 vols., Hildesheim, G. Olms Verlag, 1988 ; Howard Hotson, *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000 ; M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.* ; Max Wundt, *Die Deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1939 ; Édouard Mehl, *Descartes en Allemagne. 1619-1620. Le Contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001 ; E. Jennifer Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht, Reidel, 1974.

⁴¹ Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990 ; Jacob Schmutz, « L'Existence de l'*ego* comme premier principe métaphysique avant Descartes », in *Généalogies du sujet, de Saint Anselme à Malebranche*, éd. O. Boulnois, Paris, Vrin, 2007, p. 215-268.

⁴² Sur la question de la « métaphysique » de Descartes et de son inscription dans la métaphysique de la scolastique tardive, voir notamment : Roger Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Leyde/Boston, Brill, 2011 ; Norman J. Wells, « Objective Being: Descartes and his Sources », *Modern Schoolman* 45 (1967), p. 49-61 ; Francesco Marrone, « Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di *realitas objectiva* », *Quaestio. Annuario di metafisica* 8 (2008), p. 279-302 ; Calvin Normore, « Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources », in *Essays on Descartes' Meditations*, éd. A. Oksenberg-Rorty, p. 223-241.

⁴³ Clemens Timpler, *Metaphysica systema methodicum*, Steinfurt, Caesar, 1604. Voir à ce sujet M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 25-36.

⁴⁴ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes, op. cit.*

⁴⁵ Voir sur ce point les réflexions de Vincent Carraud, « L'Ontologie peut-elle être cartésienne ? », in *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, éd. Th. Verbeek, Dordrecht/Boston/Kluwer, 1999, p. 13-38.

⁴⁶ Voir sur cette question, et après Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968 ; Denis Kambouchner, « Descartes aux limites de l'ordre des raisons : Martial Gueroult et la morale cartésienne », *Revue internationale de philosophie* 291/1 (2020), p. 31-49 ; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes, op. cit.*, p. 191-208. Cf. Jean-Robert Armogathe, « Contribution à la sémantèse d'*ordre/ordo* chez Descartes », in *Ordo. II^o Colloquio del Lessico intellettuale europeo*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 279-328 ; Daniel Garber, « A Point of Order : Analysis, Synthesis and Descartes' Principles », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64/2 (1982), p. 136-147.

et du monde, et qu'elle constitue à ce titre une forme de certitude inégalée dans le cheminement ultérieur du savoir⁴⁷. Comme premier fondement de la connaissance, la certitude du *cogito ergo sum* s'adosse en effet à une idée claire et distincte dont l'évidence est assurée par la coïncidence permanente et intuitive de l'objet et du sujet de la connaissance : c'est parce que l'*ego*, attentif à l'idée claire qu'il aperçoit, se prend lui-même pour objet dans l'acte même de son attention, que cette idée claire est en même temps, et par nécessité, une idée vraie⁴⁸. Ainsi, la clarté et la distinction matricielles de l'*ego cogito* permettent-elles tout à la fois de connaître avec certitude l'attribut essentiel de la chose pensante – la pensée, comme l'ensemble de « ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »⁴⁹ –, mais également de justifier l'évidence de l'existence effective de cette *res cogitans* : *je suis, j'existe*⁵⁰.

Or cette nécessité ne va pas de soi pour les formes d'attention non réflexives, c'est-à-dire pour les formes d'attention dans lesquelles l'idée perçue doit renvoyer en droit à un *correspondant* réel, distinct du sujet de la pensée, et dont il revient au jugement de poser l'existence dans le règne extérieur de la *res extensa*⁵¹. Ce point nous conduit au cœur de l'ambiguïté de l'épistémologie cartésienne de la *claritas* : celle du double-statut *existentiel* et *attributif* du critère de clarté⁵². Le problème se laisse résumer en une question au fond extrêmement simple : pourquoi donc un attribut comme celui de la clarté et de la distinction, qui renvoie d'abord à la certitude matérielle de l'*essence* de l'idée perçue, devrait-il en même temps se donner comme un *criterium* formel pour l'*existence* même de cette idée ? En quel sens le caractère *distinct* d'une idée comme celle de mon corps, objet étendu, c'est-à-dire enfermé dans un certain volume, avec un certain mouvement, dans un certain lieu etc., devrait-elle valoir aussi comme une *marque* de la réalité effective d'une telle idée ? En bref, comment s'assurer ici du passage de l'*essentia* à l'*existentia*, de la connaissance claire et distincte à la certitude de l'*existence réelle* de la chose
 753

On connaît ici la solution de Descartes : c'est l'idée de Dieu qui assure, au-delà du règne de la pensée, la certitude d'une conversion possible de l'idée claire

⁴⁷ J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, *op. cit.*, p. 191-208. Notons toutefois que cette distinction de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi* ne recoupe pas exactement la distinction de l'ordre des matières et de l'ordre des raisons, telle que l'entendait Gueroult (voir par exemple, *Descartes selon l'ordre des raisons*, *op. cit.*, p. 13-25).

⁴⁸ Dès 1637 : R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, AT 6, 33.

⁴⁹ R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 28.

⁵⁰ AT 9/2, 33.

⁵¹ A. Gewirth, « Clearness and Distinctness in Descartes », art. cité, p. 79-100 ; S. Gaukroger, « Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas », art. cité, p. 585-602 ; P. Markie, « Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty », art. cité, p. 97-104.

⁵² Le problème a été aperçu en particulier par A. Gewirth, « Clearness and Distinctness in Descartes », art. cité, p. 87-93.

⁵³ Voir aussi sur cette question, Jean-Marie Beyssade, « Sur la fausseté matérielle », in *Descartes. Objecter et Répondre*, éd. *id.* et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994, p. 231-246.

en idée vraie⁵⁴. Sans l'hypothèse de ce Dieu garant, dont l'existence m'est assurée par là que l'idée de son infinité, dont je ne saurai être l'auteur, se rencontre dans ma pensée⁵⁵, l'*ego cogito* demeurerait au fond enfermé dans l'intériorité de ses états de conscience, sans pouvoir jamais conquérir l'évidence d'une existence réelle hors de lui. Formellement, la clarté et la distinction n'apparaissent donc comme des critères universels de la vérité des idées que par là qu'est supposée l'existence d'un Dieu non-trompeur, c'est-à-dire d'un Dieu qui ne pourrait désirer que l'instrument *intuitif* de notre connaissance ordinaire soit *toujours* défailant :

30. Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connoissons clairement estre vrai, ce qui nous delivre des doutes cy-dessus proposez. D'où il suit que la faculté de connoistre qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est à dire en ce qu'elle connoit clairement et distinctement ; pource que nous aurions sujet de croire que Dieu seroit trompeur, s'il nous l'avoit donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai *lors que nous en usons bien*. Et cette consideration seule nous doit delivrer de ce doute hyperbolique où nous avons esté pendant que nous ne sçavons pas encore si *celuy qui nous a créés avoit pris plaisir* à nous faire tels, que nous fussions trompez en toutes les choses qui nous semblent très-claires.⁵⁶

Attention, jugement, intuition, et en dernier ressort Dieu même, comme garant de la vérité de l'idée claire et distincte : les coordonnées de la clarté s'établissent donc dans un repère, qui de la subjectivité au divin, et dans cet ordre, donne sa forme à la redéfinition de la *certitudo cognoscendi* chez Descartes. Quelles que soient ses ambiguïtés résiduelles, cette redéfinition, paraît en tout état de cause suffisamment saillante pour offrir au débat sur la *claritas Scripturae* une série de marqueurs décisifs, notamment autour de l'intuitivisme gnoséologique et de la détermination subjective de l'idéal de clarté. Ici plus qu'ailleurs, l'évidence des raisons ne vaut pas pour autant comme une preuve historique : y a-t-il donc vraiment un cartésianisme de la *perspicuitas Scripturae* dans la théologie postcartésienne du XVII^e siècle ?

La question est encore compliquée par les contingences de la diffusion, apologétique ou critique, de la pensée de Descartes dans les milieux religieux : prise dans le filtre et dans les distorsions de sa réception polémique, la *methodus cartesianiana* innovera moins le débat sur la clarté des Écritures par son épistémologie de l'évidence que par une série de motifs secondaires, très souvent éloignés de l'intention initiale du philosophe français, et très souvent reconstruits suivant des enjeux en partie étrangers à son œuvre⁵⁷. Il est vrai qu'une confrontation directe a

⁵⁴ Dans l'ordre des *Principes*, voir notamment : R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 30, puis 37-39. Cf. *id.*, *Les Méditations Métaphysiques*, AT 9/1, 40-44.

⁵⁵ Sur la preuve de l'existence de Dieu par l'infini : R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, AT 9/2, 30-34 ; *id.*, *Les Méditations Métaphysiques*, 9/1, 27-50.

⁵⁶ R. Descartes, *Principes de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 38.

⁵⁷ Sur la réception de Descartes en théologie, voir notamment, pour les Provinces-Unies qui nous retiendront plus particulièrement ici : Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to*

d'abord été retardée par la limitation des sources : les premiers adversaires de Descartes n'ont évidemment pas lu l'entièreté du corpus – ils commentent le *Discours* et les *Essais* au début des années 1640, puis un peu plus tard les *Méditations* et les *Principia*, beaucoup plus tard enfin les *Regulae*, dont même un disciple fidèle comme Clauberg n'a probablement jamais pris connaissance⁵⁸. Surtout, le cartésianisme comme doctrine et méthode s'est construit dans le miroir de la polémique en suivant des points de focalisation motivés parfois par une suspicion confessionnelle, sur le « catholicisme », l'« arminianisme », ou le « socinianisme » supposés de Descartes ; et souvent aussi par un jugement *in personam*, sur l'« athéisme », l'« orgueil » ou la « présomption » de celui qui prétendait reconstruire *ex nihilo* l'édifice millénaire du savoir⁵⁹.

1.3. Premières réactions hostiles : l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock

L'exemple le plus significatif est peut-être ici le plus précoce : en 1643, Martin Schoock publie sa *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, qui, malgré les suggestions du titre, constitue un pamphlet violemment anticartésien⁶⁰. L'auteur, un professeur de logique et de physique à l'université de Groningue, agit alors sur la commande évidente de Gisbert Voetius⁶¹, qui, comme recteur de l'université d'Utrecht, avait été contraint de s'engager dans la bataille contre le cartésianisme dès 1641, date à laquelle Regius, professeur de médecine, avait fait paraître dans la même ville une

Cartesian Philosophy (1637-1650), Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992 ; *id.*, « Introduction », in *id.* (éd), *La Querelle d'Utrecht. Textes de René Descartes et Martin Schoock*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 19-81 ; Alexander X. Douglas, « The Utrecht Crisis », in *id.*, *Spinoza and Dutch Cartesianism*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 9-35 ; Tad M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », in *id.*, *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 15-63 ; Wiep van Bunge, « Dutch Cartesianism », in *id.*, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leyde/Boston/Cologne, 2001, p. 34-64 ; Massimiliano Savini, « La *Methodus cartesiana* mise en question : 1643-1651 », in *id.*, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 71-116 ; *id.*, « La Critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock », in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, éd. A. del Prete, Florence, Le Monnier, 2004, p. 168-197 ; Antonella del Prete, « Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes. Réponse à Massimiliano Salvini », *ibid.*, p. 198-2012 ; Paul Dibon *et al.*, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF, 1950 ; *id.*, « La Réception du *Discours de la Méthode* dans les Provinces-Unies », in *Descartes : il metodo e i saggi*, éd. G. Belgioioso *et al.*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, vol. 2, p. 635-650 ; Andrea Strazzoni, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston, De Gruyter, 2018 ; et le toujours utile ouvrage de Caroline L.Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954.

⁵⁸ Avant leur parution en 1701, les *Regulae* circulaient à l'état de manuscrit, mais Clauberg n'en a probablement jamais pris connaissance : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 120.

⁵⁹ Sur tous ces aspects, voir surtout *ibid.*, p. 71-116 ; P. Dibon, « La Réception du *Discours de la Méthode* dans les Provinces-Unies », art. cité, p. 635-650 ; Th. Verbeek, « Introduction », *loc. cit.*, p. 32-61 ; T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 35-40.

⁶⁰ Martin Schoock, *Philosophia cartesiana sive Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Utrecht, van Waesberge, 1643. Voir à son sujet M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 71-78 ; Th. Verbeek, « Introduction », *loc. cit.*, p. 32-61.

⁶¹ *Ibid.*, p. 50-51.

*Physiologia, sive cognitio sanitatis*⁶². Au-delà d'étendre à la physiologie les présupposés de la mécanique cartésienne, le traité contenait une série de polémiques dirigées contre l'aristotélisme de la « philosophie de l'École » et ses *categoriae rabiosae* : qualités, formes substantielles, espèces intentionnelles etc.⁶³ Après la publication des *Corollaria* contre Regius, et les réactions épistolaires de Descartes⁶⁴, l'ouvrage de Schoock s'affirme alors comme le premier jalon de la systématisation de la critique de la *methodus cartesiana* dans l'université hollandaise⁶⁵. Le découpage du traité suit en cela les trois grandes sources disponibles à l'époque : le premier livre s'y concentre sur les thèses anti-scolastiques de Descartes (et Regius) en s'attachant à construire l'image d'un philosophe-hérésiarque⁶⁶, le second rassemble l'examen critique de la méthode de la *nova philosophia*, en suivant surtout le *Discours de la méthode*⁶⁷, et le troisième prolonge la critique de la métaphysique et de la physique cartésiennes, à partir des trois *Essais* (*Dioptrique*, *Météores*, et *Géométrie*), mais aussi de la *Physiologia* de Regius⁶⁸. Enfin, un quatrième livre généralise l'accusation en exhibant les sous-jacents religieux et les implications morales de la nouvelle philosophie : suivant une gradation des dérives qui va du scepticisme à la folie, en passant par l'athéisme et l'enthousiasme, Schoock rassemble ici les grands labels critiques qui organiseront pour longtemps la censure de Descartes dans les facultés de théologie hostiles.

Les motifs de ce quatrième livre reprennent ainsi les griefs exposés plus brièvement dans la préface⁶⁹. Les lieux polémiques sont ceux de la controverse confessionnelle et du discours hérésiologique : en prétendant reconstruire *ex ipso et per ipsum* l'édifice du savoir, Descartes se rend coupable du triple-vice du *scepticisme*⁷⁰, du *subjectivisme*, et finalement de l'*athéisme*, conséquence fatale d'une dérive introduite en amont par le choix même de la méthode du doute⁷¹. Cette méthode est condamnée pour ses présupposés épistémiques, mais aussi pour ses conséquences théologiques et morales. Son subjectivisme est d'abord dangereux

⁶² Henricus Regius, *Physiologia, sive Cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*, Utrecht, Roman, 1641. Voir à son sujet M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 78-83 ; Th. Verbeek, « Introduction », *loc. cit.*, p. 38-47.

⁶³ M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 72.

⁶⁴ Notamment la lettre à Dinet : « Admodum Reverendo Patri Dinet », AT 7, 563-603. La lettre à Voetius date de 1643 : R. Descartes, « Epistola ad G. Voetium », AT 8/2, 1-198. Voir sur ce point T. Verbeek, *Descartes and the Dutch, op. cit.*, p. 13-33.

⁶⁵ *Ibid.* ; M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 71-77.

⁶⁶ M. Schoock, *Admiranda Methodus, op. cit.*, p. 14-59.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 59-171.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 172-245.

⁶⁹ « Praefatio », *ibid.*, f. A1^r-C8^r.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 245-273. Sur la question du scepticisme de Descartes, voir notamment Carlo Borghero, « *Cartesius scepticus*. Aspects de la querelle sur le scepticisme de Descartes dans la seconde moitié du XVII^e siècle », in *Le Scepticisme au XVII^e et au XVIII^e siècle, op. cit.* p. 391-406.

⁷¹ *Ibid.*, p. 245-273. Sur la critique de l'athéisme dans l'*Admiranda*, voir surtout Massimiliano Savini, « *Methodus cartesiano o Methodus vaniniana ?* Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio cesare Vanini nell'*Admiranda Methodus* di Marten Schoock », in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Seisettecentesca*, éd. F. M. Crasta et M. T. Marcialis, Lecce, Milella, 2001, p. 109-126.

dans la mesure où il repose sur la présomption qu'un individu pourrait s'affranchir de toute la tradition humaine des savoirs et refonder à *lui seul* l'édifice de la science⁷². À l'idéal délibérément « individualiste » du *Discours* – « souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composez de plusieurs pieces, et faits de la main de divers maistres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé »⁷³ –, Schoock oppose alors l'idéal d'une élaboration collective et séculaire : parce qu'elle est le fruit de la collaboration de plusieurs intelligences qui, en se critiquant, se corrigent mutuellement, mais aussi parce que l'épreuve du temps atteste la fermeté pérenne de ses conclusions, la *tradition humaine* vaut mieux que les ruptures et les innovations des penseurs solitaires⁷⁴.

Dans ses présuppositions profondes, ce subjectivisme fait en outre système avec une exaltation de la liberté individuelle, qui renvoie aux erreurs communes des papistes, des arminiens et des sociniens sur les ressources propres de la rationalité naturelle⁷⁵. Paradoxalement, le subjectivisme, le rationalisme et le scepticisme attribués à Descartes concourent, dans le miroir de la critique de Schoock, à produire des effets convergents : les partis-pris de la morale par provision poussent le sceptique dans les hérésies des papistes⁷⁶, et inversement, les exaltations de la liberté d'examen conduisent le rationaliste forcené dans les filets du doute⁷⁷. Si Descartes est en effet sceptique dans son rapport à l'autorité des *bonae artes*, de lettres classiques, ou des vérités de la tradition, il est en revanche rationaliste par la confiance qu'il accorde à l'entendement post-lapsaire dans sa capacité à atteindre par lui-même la certitude des « idées claires et distinctes »⁷⁸. Plus de vingt ans avant la parution de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, le motif antirationaliste ne trouve toutefois qu'une place accessoire dans l'économie des arguments de l'*Admiranda Methodus*, et Schoock consacre même un chapitre à part pour démontrer que la « raison subjective » invoquée par Descartes ne doit pas être confondue avec cette *recta ratio* qui est « la mère de la sagesse humaine et sa règle la plus certaine »⁷⁹. Tout en rappelant, face aux libertés extravagantes de la méthode cartésienne, que la « raison humaine doit être maintenue dans certaines bornes »⁸⁰, l'*Admirable Méthode* ne reprend en cela aucun des éléments traditionnels de la polémique réformée contre le rationalisme socinien ou arminien :

⁷² *Ibid.*

⁷³ R. Descartes, *Le Discours de la Méthode*, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁴ Voir surtout, sur ce point, les deux premiers chapitres du premier livre : M. Schoock, *Admiranda Methodus*, *op. cit.*, p. 14-31.

⁷⁵ *Ibid.*, en particulier p. 28-31 ; M. Savini, *Johannes Clauberg*, *op. cit.*, p. 73-77.

⁷⁶ M. Schoock, *Admiranda Methodus*, *op. cit.*, p. 28-31. Sur la question du scepticisme, voir aussi le premier chapitre de la quatrième partie : « Caput I. *Cartesi nova philosophandi Methodus ad Scepticismum viam sternit* », *ibid.*, p. 235-240.

⁷⁷ *Id.* Voir aussi sur ce point : *ibid.*, p. 258-259. M. Savini, *Johannes Clauberg*, *op. cit.*, p. 74-76.

⁷⁸ M. Schoock, *Admiranda Methodus*, *op. cit.*, p. 28-31.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 117-122 : « Caput VII. *Ratio, quam jactat Cartesius, non est ratio abstractiva, sed subjectiva, in eo ipso scilicet considerata* ». Trad. fr : M. Schoock, *L'Admirable Méthode*, in T. Verbeek (éd.), *La Querelle d'Utrecht*, *op. cit.*, p. 238-240.

⁸⁰ « Interim tamen eadem illa ratio certis circumscribenda cancellis... », M. Schoock, *Admiranda Methodus*, *op. cit.*, p. 117. Trad. fr : M. Schoock, *L'Admirable Méthode*, *op. cit.*, p. 238.

c'est bien à une *défense de la philosophie*, et en l'espèce de la philosophie aristotélicienne, que se livre l'ouvrage⁸¹.

Du point de vue de ses implications salvifiques et morales, et même dans sa dimension seulement provisoire, la *methodus dubitandi* apparaît de surcroît incompatible avec le principe de la justification par la foi : au moment même où il doute, le philosophe est nécessairement pécheur et condamné, et si la mort l'interrompt dans son ouvrage, son égarement méthodologique et intérimaire ne lui en coûterait pas moins une damnation éternelle⁸². Par là ce n'est pas seulement une présomption, mais un aveu d'athéisme que de s'engager, fût-ce *ex hypothesi*, dans l'entreprise du doute méthodique⁸³. À ce titre, Descartes présente toutes les marques de l'hérésiarque : son discours est séducteur, dans la mesure où l'absurdité de ses conclusions est embellie par un ornement rhétorique habile, son attitude est sectaire, dans la mesure où il se cherche des disciples qui, par instinct d'obéissance, renonceront aux études et mépriseront les livres, enfin son entreprise est présomptueuse, dans la mesure où elle justifie la mise en question de toutes les autorités et de toutes traditions par un faux critère d'évidence⁸⁴. De la même manière que l'hérésiarque justifie ainsi ses innovations doctrinales en invoquant la facilité ou l'accessibilité de l'Écriture, Descartes s'autorise d'une répudiation de la logique, de la métaphysique ou de la physique traditionnelles en invoquant une évidence supposément universelle⁸⁵. Dans l'*Admiranda methodus*, la critique de ce critère d'évidence concentre alors une part importante des développements du deuxième livre, qui traite des principes mêmes de la « nouvelle méthode » exposée dans le *Discours*⁸⁶.

1.4. Évidence de la preuve et évidence de la présentation

Le deuxième chapitre du deuxième livre distingue en particulier l'évidence de la preuve et l'évidence de la présentation, en rappelant que si la clarté de l'exposition

⁸¹ Sur cet aspect important, et pour ce qui concerne plus particulièrement la défense de la logique : voir M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 93-103.

⁸² Massimiliano Savini, « *Methodus cartesiano o Methodus vaniniana ?* », art. cité, p. 109-126.

⁸³ Sur cette question, voir en particulier le troisième chapitre de la quatrième partie : « Caput III. *Atheismi muros dum sub vertere Cartesius laborat, fulcit ac aedificat* », in M. Schoock, *Admiranda Methodus, op. cit.*, p. 261-267.

⁸⁴ Ces points forment le développement des chapitres 2 à 5 de la première partie : « Caput II. *Cartesianus discipulus libris bellum indicere debet, et si ex iis profecerit, sedulo dissimulare ?* », *ibid.*, p. 26-31 ; « Caput III. *Cartesianus Philosophus Renatum desCartes ut alterum Pythagoram suscipere imo adorare debet* », *ibid.*, p. 31-43 ; « Caput IV. *Cartesianae philosophiae sectator spei plenus esse debet, et a magistro omnium dubiorum enodationem aliquando expectare* », *ibid.*, p. 43-52 ; « Caput V. *Cartesianus philosophus exemplo praeceptoris omnes homines prae se contemnere debet* », *ibid.*, p. 52-59.

⁸⁵ M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 93-103.

⁸⁶ Voir notamment : « Caput II. *De philosophicorum dogmatum evidentia. Cartesius sucum facit obtrudendo evidentiam propositionis pro evidentia probationis. Quo fine hoc faciat ?* », in M. Schoock, *Admiranda Methodus, op. cit.*, p. 70-79.

d'une idée garantit bien son intelligibilité formelle, elle n'en constitue pas pour autant un indice de vérité probant :

Dans toutes les sciences, mais surtout dans les sciences philosophiques, les dogmes ont d'autant plus de valeur qu'ils sont évidents et clairs. Il convient cependant de distinguer deux façons pour un dogme d'être doté d'évidence. Le dogme en effet peut être évident en vertu de sa vérité, que l'on peut prouver en ce qu'elle revient à des principes claires et immuables (auxquels il faut ajouter l'Écriture, qui, en divers endroits, énonce de la façon la plus claire la vérité des choses de la nature). À rebours, son évidence peut seulement consister dans la façon de le présenter ou, si l'on préfère, dans le fait que ce dogme est présenté d'une façon lumineuse et claire (c'est-à-dire en propositions limpides qui ne contiennent ni ambiguïtés ni énigmes) qu'il peut être compris sans difficulté par tous, même par les ignorants. Cette dernière évidence, on la trouve souvent, y compris dans les opinions les plus absurdes et les plus éloignées de la première évidence, dans les délires talmudistes et mahométans par exemple.⁸⁷

Ces lignes très denses proposent, par-delà la simplicité apparente de la distinction, une mise-en-abyme subtile du critère cartésien de l'évidence. En accusant les séductions de la simple « luminosité » des « propositions limpides » de son adversaire, l'*Admiranda Methodus* porte en effet l'attaque sur deux fronts simultanés : il accuse d'abord la fascination qu'exerce la forme discursive de l'écriture cartésienne, notamment par ses artifices rhétoriques ; mais il pointe aussi en direction des présupposés épistémologiques de la méthode de Descartes, en particulier pour ce qui touche à la règle d'or de l'idée claire et distincte. Par les tromperies de son style, la fausse « évidence de présentation » est d'abord celle de la nouvelle philosophie elle-même, qui nourrit l'apparence de sa rigueur et de sa vérité en s'exposant dans un langage clair, sous une plume attrayante et fluide, et par chaîne de raisonnements apparemment accessibles. Mais par ses présuppositions savantes, la fausse évidence de présentation est aussi celle de l'idée claire et distincte qui, dans une intention délibérément perverse, présente un critère de simple perfection formelle comme un critère ultime de vérité métaphysique⁸⁸.

Chez Schoock, le rappel du principe de l'autorité de l'Écriture reprend ainsi en charge les fonctions attribuées par Descartes à l'*ego cogito*, jusqu'à brouiller paradoxalement la distinction ainsi énoncée. D'une part, en effet, l'Écriture n'est pas seulement formellement évidente par son style, mais s'impose aussi comme le

⁸⁷ *Ibid.*, p. 70-71 : « Ut quarumcunque scientiarum, ita prae caeteris philosophicarum, dogmata commendat evidentia sive perspicuitas. Ea vero, quod bene distinguendum, dupliciter alicui dogmati accidit. Evidens enim illud est aut ratione veritatis, quam illi competere per perspicua et tamen immota principia (quibus accenseri quoque debet scriptura ex rei veritate multis locis quam perspicace de rebus naturalibus loquens) probari potest : Aut evidentia ejus consistit tantum in modo proponendi, cum scilicet dogmata adeo dilucide et clare, hoc est perspicuis loquendi formulis nullas in se contentibus ambages ac aenigmata, proponuntur, ut ab omnibus, inductis quoque, citra difficultatem intelligi possint. Ea evidentia deprehenditur saepe in absurdissimis etiam et ab altera evidentia remotissimis opinionibus, deliriis Thalmudicis et Mahumeticis. » Trad. fr : M. Schoock, *L'Admirable Méthode*, *op. cit.*, p. 238.

⁸⁸ M. Schoock, *Admiranda Methodus*, *op. cit.*, p. 70-75 notamment.

principe même auquel doit être soumise l'évidence universelle des dogmes, y compris – et cela fait sens dans le contexte de la discussion de la physique cartésienne – pour l'examen de la « vérité des choses de la nature »⁸⁹. En même temps, cette évidence de la preuve est aussi fondée dans une forme de certitude qui paraît précisément caractéristique de l'évidence de la présentation dénoncée un peu plus haut : si l'Écriture vaut comme *critère d'évidence* dans l'examen des dogmes, c'est d'abord parce qu'elle les « énonce de la façon la plus lucide ». Le point de constance demeure donc la distinction de la matière et de la forme : en rappelant l'autorité de la Bible, y compris en physique, Martin Schoock aura peut-être moins reconfiguré la logique des associations cartésiennes que déplacé le lieu ultime de leur instanciation.

Mais la fausse évidence de l'idée claire et distincte présente aussi un danger plus proprement spirituel : en incitant ses « disciples » à rechercher en eux-mêmes le fondement de la certitude savante, et en forgeant une nouvelle preuve de l'existence de Dieu qui suppose l'existence actuelle d'une idée de l'infini dans l'esprit des hommes, la philosophie de Descartes ouvre la voie aux dérives de l'enthousiasme et du fanatisme⁹⁰. Si Schoock reconnaît que le philosophe lui-même ne peut être accusé de prendre le parti de « Thomas Müntzer ou de Sebastian Franck »⁹¹, le risque est toutefois renforcé, chez ses disciples, par le mépris que le cartésianisme nourrit à l'égard de toutes les sources et de toutes les autorités du savoir⁹². Ces sources sont évidemment l'Écriture, la logique et la philosophie traditionnelles, au sujet desquels l'irrévérence cartésienne rappelle étrangement la posture des « fanatiques » du siècle⁹³ ; mais elles relèvent aussi du témoignage des sens lui-même, dont Schoock défend la nécessité comme « sources de la science », en accusant toute l'extravagance des prétentions de Descartes à offrir au savoir une fondation exclusivement intellectuelle⁹⁴. En contexte, cette accusation de l'intellectualisme vaut aussi comme une réaffirmation implicite de l'empirisme aristotélicien, du moins dans sa formule scolastique du *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*⁹⁵. En dénonçant les abstractions du cartésianisme, c'est ainsi l'irrationalité même du projet cartésien que l'*Admiranda Methodus* entend par là dénoncer :

⁸⁹ *Ibid.*, p. 71 : « perspicace de rebus naturalibus loquens ». Sur la question du statut des énoncés physiques dans l'Écriture, et sur le débat entre les cocceiens et les voetiens sur l'*accommodatio*, voir notamment *infra*, §3-4.

⁹⁰ Voir notamment le chapitre 2 de la quatrième partie : « Caput II. Eadem Methodus recta ad Enthiasmum ducit. », in M. Schoock, *Admiranda Methodus, op. cit.*, p. 255-261. La preuve cartésienne de l'existence de Dieu avait été examinée avant cela, dans les trois premiers chapitres de la troisième partie : *ibid.*, p. 172-189.

⁹¹ *Ibid.*, p. 257.

⁹² *Ibid.*, p. 256-260.

⁹³ *Ibid.*, p. 257-258.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 255-257.

⁹⁵ Sur l'aristotélisme de Voetius et des voetiens, voir notamment Han van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leyde, Brill, 1995 ; J. A. van Ruler, « New Philosophy to Old Standards. Voetius' Vindication of Divine Concurrence and Secondary Causality », *Dutch Review of Church History* 71 (1991), p. 58-91.

Moi, au contraire, je crains que le diable, que l'on trouve toujours dans le voisinage des maîtres de l'abstraction et des théoriciens orgueilleux, n'en impose pareillement aux cartésiens, et ne leur dise de révéler l'esprit qui, par nature, ne comprend pas ce qui relève de Dieu. Les secrets de la honte ne sont pas encore découverts : un jour tous sera mis à nu. Et puis, qui ne voit qu'il y a un apparent danger d'Enthousiasme lorsque l'auteur, comme nous y faisons déjà allusion, prétend que l'esprit, faisant ainsi abstraction de toutes choses, « s'arrête longtemps à contempler la nature de l'Être souverainement parfait, puisque de cela seul, on connaîtra sans raisonnement que Dieu existe ». De cette façon, l'esprit, plongé en une profonde méditation, et trouvant en lui-même sans aucun raisonnement – car c'est là ce qu'affirme expressément René – l'existence de Dieu, ne pourra que conclure à l'existence de Dieu en lui, soit immédiatement, soit comme paraît le vouloir l'auteur des *Méditations* par l'intermédiaire d'une idée. Avec quelle facilité cependant passe-t-on ainsi vers l'Enthousiasme le plus impie ! Si tel cartésien admet, par son idée, que Dieu existe en lui, pourquoi ne dirait-il pas également comme un Enthousiaste : « Dieu est en moi, et moi, je suis en Dieu ; par conséquent c'est par Dieu qui existe en moi que je fais tout ce que je fais, de sorte que je ne commets ni ne puis commettre aucun péché... »⁹⁶

2. La catégorie de la clarté dans l'herméneutique de Clauberg

Dans la chronologie de la controverse ouverte par la parution de l'*Admiranda Methodus*, Johannes Clauberg apparaît comme l'un des premiers défenseurs réformés de la nouvelle philosophie⁹⁷. Certes Desmarets ou Rivet n'avaient pas caché, à l'occasion, leur sympathie pour le projet cartésien. Pour l'essentiel, ces sympathies restaient toutefois fort discrètes, et n'aboutissaient pas, en tout état de cause, à une tentative d'institutionnalisation du cartésianisme méthodologique dans les universités réformés⁹⁸. Par contraste, la *Logica vetus et nova* de Clauberg doit se lire comme une réponse indirecte à ceux qui accusaient, avec Voetius et Schoock, la *detractatio logicae* à laquelle Descartes aurait exposé le système de la science.

⁹⁶ M. Schoock, *Admiranda Methodus, op. cit.*, p. 258-259 : « Oppido vereor diabolus, qui abstractivis magistris et superbis meditantibus quam vicinus esse solet, Cartesianis similiter imponat, doceatque mentem, quae natura non intelligit ea quae Dei sunt, adorare, *kruptà tès aischunès* necdum directa sunt : dies aliquando plene ea revelabit. Deinde, quis periculum ab Enthusiasmo manifestarium non videat, quando author vult pag. 182. jam laudata, mentem sic abstractam, diu *multumque in natura Entis summe perfecti contemplanda immorari, quo absque ullo discursu cognoscat Deum existere*. Enim vero mens profundae meditationi immersa, Deique existentiam in se absque ullo discursu, hoc expresse enim Renatus vult, in veniens, Deum sibi in-existentem aut immediate, aut mediante idea (quemadmodum Meditationum author docere videtur) invenire debet, quam facile vero sic ad profanissimum Enthusiasum ei aditus datur. Deum sibi in-existentem Cartesianus quis deprehendit per ideam, cur non ergo instar Enthusiastae sic etiam concludat : Deus in me est, et ego in Deo, ergo per Deum in-existentem omnia ago et consequenter neque pecco neque peccare possum... » Trad. fr modifiée : M. Schoock, *L'Admirable Méthode, op. cit.*, p. 313-314.

⁹⁷ Voir notamment M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 117-160 ; F. Trevisani, *Descartes in Germania, op. cit.*, p. 53-58.

⁹⁸ Voir notamment Paul Dibon, « Deux théologiens wallons face à Descartes et à sa philosophie : André Rivet (1572-1651) et Samuel Desmarets (1599-1673) », in *id.*, *Regards sur la Hollande du siècle d'or, op. cit.*, p. 343-358.

Ainsi compris, le paradoxe supposé de la formalisation d'une logique et d'une ontologie cartésiennes à Herborn – deux disciplines auxquelles le maître de la nouvelle philosophie aurait délibérément renoncé⁹⁹ – apparaît plutôt comme une quasi-évidence institutionnelle : c'est précisément parce que les détracteurs de Descartes reprochaient aux cartésiens leur mépris de la logique que Clauberg s'est proposé d'entreprendre l'écriture d'un manuel de logique cartésienne¹⁰⁰.

La réaction des voetiens s'inscrivait ainsi dans une longue tradition réformée de défense de la philosophie, et de l'utilité de son usage en théologie, au moins à titre de science ancillaire. Ici encore, Polyander, Walaeus, Voetius et d'autres marchaient sur un chemin de crête, tirillés entre le besoin d'offrir une codification de plus en plus poussée aux arguments antirationalistes contre l'herméneutique arminienne et socinienne¹⁰¹, et la nécessité d'insister en même temps sur l'importance de l'usage instrumental de la logique en exégèse, contre les controversistes catholiques et luthériens¹⁰². Au-delà des polémiques du début du siècle¹⁰³, la mise au point décisive était à mettre au compte du genevois Nicolas Vedel, qui faisait paraître en 1627 une apologie de la philosophie, le *Rationale theologicum*¹⁰⁴, dirigée contre plusieurs pamphlets « sceptiques » du théologien catholique Francois Véron¹⁰⁵. Tout en rapprochant les positions de Véron de l'antirationalisme luthérien¹⁰⁶, Vedel y accusait les conclusions que le théologien jésuite entendait tirer de son constat des limites de la rationalité humaine : accuser les faiblesses de la lumière naturelle aboutissait, en l'espèce, à pousser les esprits angoissés vers les fausses certitudes du pape et de la tradition catholique¹⁰⁷.

Par contraste, la « droite philosophie » renvoie, dans le *Rationale theologicum*, à la connaissance des *koinai ennoiai*, premiers principes de la logique, et « notions communes » des vérités inscrites dans l'âme humaine¹⁰⁸. Or, pour Vedel, ces principes ne sont ni universellement évidents, ni universellement ignorés : suffisamment ancrés dans la nature de l'entendement pour être connus des traditions profanes, ils sont aussi suffisamment obscurcis par le péché pour n'être

⁹⁹ Sur la question purement disciplinaire : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 117-122.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 110-119.

¹⁰¹ Voir *supra*, chap. 8, §5-6.

¹⁰² Sur la controverse d'Hunnius, Hoffmann ou Meisner contre les *calviniani*, voir *supra*, chap. 8, §3 et 4.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Nicolas Vedel, *Rationale theologicum, seu de Necessitate et vero usu principiorum rationis ac philosophiae in controversiis theologicis*, Genève, Chouët, 1628.

¹⁰⁵ Il s'agit notamment de : François Véron, *Abrégé de l'art et méthode nouvelle de bailloner les ministres de France et réduire les devoyez à la religion catholique*, Rouen, N. le Prévost, 1618 ; *id.*, *Methodus Veroniana, sive Brevis et perfacilis modus, quo quilibet catholicus etiam scholis theologicis non exercitatus...*, Cologne, Christophori, 1619. Sur ce point voir M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 86-92. Sur Véron lui-même : Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, op. cit.*, p. 70-75 ; Jean-Robert Armogathe, « Introduction », in *Le Grand Siècle et la Bible, op. cit.*, p. 17-18. Sur la controverse avec Jean Daillé, voir en outre *infra*, chap. 11, §1.

¹⁰⁶ N. Vedel, *Rationale theologicum, op. cit.*, p. 51-54. Vedel mentionne surtout Hoffmann et Meisner. Voir à ce sujet M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 88.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

¹⁰⁸ N. Vedel, *Rationale theologicum, op. cit.*, p. 72.

pas spontanément présents à l'âme dans une certitude immédiate¹⁰⁹. Si la corruption de la nature humaine n'altère donc pas les facultés cognitives au point d'éteindre la lumière naturelle des notions primitives – premiers principes de la philosophie morale et de la philosophie naturelle –, elles rendent cependant nécessaire le développement d'un *auxiliaire* méthodique et formel – c'est-à-dire d'un savoir logique rassemblé dans un corps de règles objectives, disposé à guider l'entendement corrompu dans la direction de ses raisonnements¹¹⁰. Ainsi, et sans le vouloir, le *Rationale theologicum* fournissait d'avance aux défenseurs de l'aristotélisme un argument solide pour accuser la dépréciation cartésienne de la logique syllogistique¹¹¹.

On comprend mieux, à cet égard, comment s'organise chez les voetiens les accusations de « socinianisme », de « subjectivisme », et finalement d'« enthousiasme » attribués à Descartes : nier la nécessité méthodologique de la logique formelle, c'est-à-dire d'une logique objectivée dans une série de règles explicites, reviendrait à nier, au fond, la corruption même de l'entendement naturel. En accusant les contemptions cartésiennes de la logique d'Aristote, Voetius et Schoock¹¹², par la médiation de Vedel, en revenaient ainsi aux intuitions de Bartholomaeus Keckermann, qui voyait dans la *logica* le versant si l'on peut dire méthodologique de la réparation des effets noétiques du péché :

La gloire de la logique est plus élevée en ceci : elle s'efforce de porter à une lumière plus claire ce crépuscule qui est resté en nous de l'image divine, et de remédier aux défauts de notre esprit autant qu'il est possible en cette vie et de restituer à notre entendement sa droiture.¹¹³

Après l'*Admiranda*, la querelle sur le cartésianisme se poursuivra aux Provinces-Unies avec la parution de l'*Epistolia Dedicatoria* du cartésien Adriaan Heereboord¹¹⁴, et de trois écrits polémiques du voetien Jacob Revius, l'*Abstersio macularum*, la *Methodi cartesianae consideratio theologica*, et la *Statera Philosophiae Cartesianae*, tous publiés entre 1648 et 1650¹¹⁵. Revius, alors professeur de théologie à l'université de Leyde, y reprenait l'essentiel des lieux

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 72-73.

¹¹⁰ M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 91-92.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91-94.

¹¹² *Ibid.*, p. 101.

¹¹³ « Atque in eo quidem Logicae gloria maxima est, quod imaginis divinae crepusculum illud in nobis reliquum, ad lucem clariorem nitatur reducere, atque ita defectibus mentis nostrae, quantum in hac vita fieri potest, mederi, et rectitudinem intellectui suam restituere », Bartholomaeus Keckermann, *Gymnasium Logicum*, Hanovre, Antonius, 1605, p. 10. Cité et traduit par M. Savini : *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 93-94.

¹¹⁴ La lettre est envoyée aux curateurs, et apparaît en ouverture des *Selectarum ex Philosophia Disputationum*, publiés à Leyde, chez Moiardus en 1650. Voir à son sujet, toujours, M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 103-104.

¹¹⁵ Jacob Revius, *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam calumniosae praefactionis in Notas Cartesianas auctore, ipsi aspersae sunt*, Leyde, de Vogel, 1648 ; *id.*, *Methodi Cartesianae consideratio theologica*, Leyde, de Vogel, 1648 ; *id.* *Statera philosophiae cartesianae, qua principiorum eius falsitas et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur*, Leyde, Leffen, 1650. Voir encore : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 105-113.

critiques forgés en 1643 par Martin Schoock, en ajoutant les *Méditations* à la liste des écrits discutés, et en insistant davantage que son prédécesseur sur le statut de la logique dans la « nouvelle méthode », notamment eu égard à la preuve cartésienne de l'existence de Dieu¹¹⁶. Quelques mois plus tard, le dossier anti-cartésien était encore enrichi par la contribution d'un professeur de politique et de latin à Herborn, Cyriatus Lentulus, qui publiait en 1651 la *Nova Renati Descartes Sapientia*¹¹⁷. C'est dans ce contexte que Johannes Clauberg prend la plume pour faire paraître l'année suivante sa *Defensio Cartesiana*, qui se conçoit explicitement comme une réponse à la *Statera Philosophiae Cartesianae*, mais aussi à l'ouvrage publié par son collègue Lentulus à Herborn¹¹⁸. En plus de défendre la fécondité méthodologique de la philosophie cartésienne, Clauberg y pose les premiers jalons de son propre programme d'études, et anticipe par là sur la publication, deux ans plus tard, de la première édition de la *Logica vetus et nova*.

2.1. Reconstruire la logique cartésienne

Pour Clauberg, il s'agit alors de réécrire la logique implicite de Descartes, en montrant d'une part que les déclarations critiques du philosophe français visent moins la logique en général qu'une certaine logique « scolastique », inutile et absconse ; et d'autre part que la logique cartésienne, bien qu'inexistante sous une forme explicite, peut être aisément reconstruite à partir du *Discours de la méthode*, et notamment des quatre règles exposées dans sa première partie¹¹⁹. Cette logique se donne comme une discipline propédeutique et didactique : sa fonction n'est pas d'exposer des vérités absolues au sujet des catégories de l'être, des types de jugement, ou des formes valides de démonstration, mais de dégager les règles pratiques qui doivent permettre au penseur de conduire son esprit vers la formation d'idées et de discours clairs et distincts¹²⁰. Comme *methodus* et comme *disciplina operatrix*, la logique assume alors un rôle thérapeutique : l'analogie avec la

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 110-113.

¹¹⁷ Cyriatus Lentulus, *Nova Renati Descartes Sapientia faciliori quam antehac methodo detecta*, Herborn, s.n., 1651. La critique du cartésianisme est, chez Lentulus, beaucoup moins systématisée que chez Schoock ou Revius, et se concentre sur une défense de la syllogistique traditionnelle : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 113-116.

¹¹⁸ Johannes Clauberg, *Defensio cartesiana*, Amsterdam, Elsevier, 1652. Sur la *Defensio*, voir toujours M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 117-139.

¹¹⁹ M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 117-119.

¹²⁰ Sur la logique de Clauberg elle-même, voir, outre Savini : Guillaume Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », *Methodos* [en ligne] 7 (2007) ; Jacqueline Lagrée, « Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie », in *ead.*, *Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1989, p. 19-45 ; *ead.*, « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », *Philosophiques* 29/1 (2002), p. 121-138 ; *ead.*, « Clauberg et la logique herméneutique », in *La Logique herméneutique du XVII^e siècle, op. cit.*, p. 117-124 ; Francesco Trevisani, « Clauberg et l'Aristote réformé », *ibid.*, p. 93-116 ; Xavier Kieft, « Clauberg : le sens que les choses doivent avoir », in *Les Débris du sens. Études sur les dérives de la perception et du sens*, éd. P. Hummel et F. Gabriel, Paris, Philologicum, 2008, p. 83-93 ; et les contributions réunies dans *Johannes Clauberg (1622-1665), op. cit.*

médecine a, chez Clauberg, une valeur de principe, et s'organise suivant la division classique de la *medicina corporis* et de la *medicina animi*¹²¹.

En généralisant et en transfigurant la signification du doute cartésien, la *Defensio cartesiana* en vient alors à identifier la *vera logica* avec la méthode du doute elle-même : celle-ci apparaît comme la condition formelle du « dégagement » de l'espace de la certitude métaphysique, et constitue donc, si l'on peut dire, l'ascèse subjective qui prépare le penseur à la découverte des premières vérités de la science¹²². Contrairement à la *scientia prima* – Clauberg entend ici plus spécifiquement la science de l'objet universel : *ens in quantum ens* – et à la métaphysique – il s'agit plus précisément de la science des objets parfaits : Dieu et les intelligences séparées –, la logique n'est donc pas une science au sens strict, mais seulement un instrument préparatoire, *organon scientiarum*¹²³. Les prolégomènes de la deuxième édition de la *Logica vetus et nova* pourront ainsi s'ouvrir sur une critique des « questions absconses » des logiciens : Clauberg vise alors les philosophes médiévaux, mais aussi ses propres coreligionnaires comme Keckermann, Alsted ou Timpler¹²⁴.

Annoncée dans la *Defensio cartesiana*, la logique cartésienne de Clauberg est développée deux ans plus tard avec cette *Logique ancienne et nouvelle*, qui paraît une première fois à Amsterdam en 1654 avant une deuxième édition augmentée, quatre ans plus tard, en 1658¹²⁵. Comme son titre l'annonce, la *Logica* se propose d'offrir une synthèse de la logique ancienne, aristotélicienne et scolaire, et de la logique nouvelle, inspirée de la méthode de Descartes¹²⁶. À strictement parler, l'ensemble de la logique de Clauberg n'est donc pas une logique cartésienne : elle traite brièvement des catégories de l'être, intègre des éléments empruntés aux traditionnelles théories de la définition, de la division, du jugement et de la démonstration, et comporte de longs développements sur les conditions langagières de la bonne formation des discours, autant de thèmes entièrement absents du *Discours de la méthode*¹²⁷. Formellement, cette plurivocité des héritages est du reste

¹²¹ M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 208-226.

¹²² *Ibid.*, p. 167-175.

¹²³ Sur la question du rapport entre métaphysique, *scientia prima* et logique : *ibid.*, p. 44-69, 177-196.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 214-216. Clauberg vise notamment les questions traditionnelles des prolégomènes, autour du statut théorétique ou instrumental de la logique.

¹²⁵ Johannes Clauberg, *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysis, facili methodo exhibens*, Amsterdam, Elsevier, 1654 ; *id.*, *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysis, facili methodo exhibens*, Amsterdam, Elsevier, 1658. Je cite uniquement ici dans cette seconde édition. À l'exception de l'ajout des *prolégomènes*, cette dernière ne remanie pas l'ordre des matières traitées, ce qui justifie que j'illustre par la suite le plan de la *Logica* avec un renvoi en notes de bas de page à l'édition de 1658.

¹²⁶ Sur le statut des *auctoritates* dans la *Logique* de Clauberg, voir encore : Massimiliano Savini, « L'Insertion du cartésianisme en logique : la *Logica vetus et nova* de Johannes Clauberg », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (2006/3), p. 73-88.

¹²⁷ Notamment dans les chapitres 4 à 19 de la première partie : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 61-144.

attesté par la précocité même du plan de la *Logica*, qui s'était déjà annoncé sous sa forme quasiment définitive dès l'*Ontosophia* de 1647, date à laquelle l'auteur, de son propre aveu, n'était pas encore cartésien¹²⁸. Clauberg lui-même s'explique sur ce point dans sa *Defensio cartesiana* :

Mais puisqu'en vérité Descartes, en recherchant la méthode, n'avait pas l'intention d'apprendre des autres, pour cette raison il laissa aux autres toute la logique que j'ai appelé analytique, comme si elle était étrangère à son propos. Puisque également, à cette époque, il n'avait pas établi d'enseigner aux autres, mais qu'il voulait seulement former son propre esprit par la connaissance et s'appliquer par lui-même à apprendre, il est manifeste qu'en laissant de côté les préceptes de la dernière partie de la logique génétique, il a dû choisir seulement ceux qui appartiennent à la première.¹²⁹

La *Logica vetus et nova* est structurée en quatre grandes parties, qui reflètent la division annoncée en 1652 dans la *Defensio*. La première partie renferme la logique génétique générale (*logica stricte dicta*), qui traite des règles de la formation subjective des idées claires et distinctes, c'est-à-dire du « discours interne » (*sermo interior*) comme première instance de l'« acquisition du savoir »¹³⁰. La seconde partie contient la logique génétique herméneutique (*hermeneutica genetica*), qui expose la méthode de l'expression et de l'enseignement des idées vraies, « pour communiquer convenablement les choses connues avec autrui »¹³¹. La troisième partie comprend la logique analytique herméneutique (*hermeneutica analytica*), qui renvoie aux préceptes de l'interprétation des discours, c'est-à-dire à la découverte du « vrai sens » des énoncés produits par autrui¹³². Enfin, la quatrième partie développe la logique analytique générale (*analytica stricte dicta*), qui concerne l'examen critique, non plus du sens, mais de la vérité même des discours

¹²⁸ Sur l'*Ontosophia* : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 23-52.

¹²⁹ « Cum vero Cartesio Methodum investiganti non esset propositum ab aliis discere, ideo total logicam, quam vocavi analyticam, tanquam a suo instituto alienam aliis reliquit. Cum etiam docere alios eo tempore non institueret, sed tantum mentem propriam vellet cognitione informare, et studio discendi ex semetipso incumbere, manifestum est quod omissis posterioris Geneticae Logicae praeceptis sola debuerit eligere, quae ad priorem pertinent. », J. Clauberg, *Defensio cartesiana*, chap. XVII, §11-12. Cité et traduit dans M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 207.

¹³⁰ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 42 : « §113. Differunt porro Logicae geneticae partes inter sese, quod posterior modum bene docendi, qui interpretationis species est potissima, exhibeat : cum prior inveniendi veri methodum tradat. Prior eo pertinet, ut ipsi aliquid sciamus : posterior ostendit quomodo oporteat efficere, ut id, quod scimus alter quoque sciat : hoc enim est *docere*, si vocem istam latius accipias. » Pour cette première partie de la *Logique* : « Logicae pars prima. Docens, quomodo quis suas cogitationes in rebus percipiendis, judicandis, memoriae retinendis, recte possit formare », *ibid.*, p. 49-148.

¹³¹ *Ibid.*, p. 41 : « Nempe Logica Genetica docens intellectum ad rectam formationem suarum cogitationum, dirigit eum vel *ad seipsum, seu, ipse quidvis rite cognoscat ; vel ad alios, seu, ut cognita cum aliis apte communicet.* » Pour cette deuxième partie de la *Logique* : « Logicae pars secunda. Docens, quomodo quis suas cogitationes rationi congruenter aliis hominibus possit explicare. », *ibid.*, p. 149-249.

¹³² « Logicae pars tertia. De Vero Orationis obscurae sensu investigando. », *ibid.*, p. 250-327.

préalablement interprétés¹³³. Comme Clauberg l'avait noté dans sa *Defensio*, les trois dernières parties de la *Logica* ne répondent donc pas à des préoccupations cartésiennes au sens strict : la logique analytique (III et IV) traite d'abord de l'exégèse et de l'examen des traditions écrites – ces traditions mêmes que Descartes avait d'emblée « révoquées » au titre de leur incertitude ; et l'*hermeneutica genetica* concerne l'exposition ou l'enseignement aux autres de ses propres pensées, dont Descartes se préoccupe certes en tant qu'auteur, mais qui ne constitue pas pour autant une composante propre de la « nouvelle méthode »¹³⁴. Formellement, la logique « cartésienne » ou « nouvelle » se condense donc dans la seule première partie de la *Logica*. Dans le détail, toutefois, cette simplicité du découpage est compliquée par l'entrelacement constant des héritages intellectuels. Ainsi, la première partie, proprement cartésienne, concentre aussi les principaux éléments aristotéliens de la *Logica* : doctrine des catégories¹³⁵, exposé des formes de la définition¹³⁶, de la division¹³⁷, du jugement¹³⁸ et des syllogismes¹³⁹. Inversement, l'analytique, supposément *vetus*, est non seulement d'inspiration cartésienne par son insistance permanente sur l'idéal subjectif de clarté, mais aussi profondément novatrice par l'intégration d'une herméneutique générale qui rassemble les principaux apports de l'*Hermeneutica* de Dannhauer¹⁴⁰.

2.2. L'idéal de clarté dans la *Logica vetus et nova*

La visée de clarté et de distinction fonctionne comme un idéal régulateur pour l'ensemble des parties de la *Logica*. La première partie reconduit ainsi la logique génétique « proprement dite » à l'élaboration des idées claires et distinctes, qui redéfinissent la forme même de la connaissance certaine dans l'ordre du discours intérieur¹⁴¹. À sa suite, l'herméneutique génétique insiste sur la nécessité de la clarté

¹³³ « Logicae pars quarta. In qua hominum conceptus, definitiones, divisiones, ordo cogitationum, judicia, estata, quaestiones, probationes, disputationes, ad rectae rationis stateram appenduntur. », *ibid.*, p. 328-469.

¹³⁴ Pour cette deuxième partie de la logique génétique, voir surtout G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », *Methodos, op. cit.*

¹³⁵ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 65-85.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 85-90.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 90-102.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 102-120.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 120-147.

¹⁴⁰ Voir notamment le §123 des *Prolegomena, ibid.*, p. 46-47. Sur ce point : J. Lagrée, « Clauberg et la logique herméneutique », art. cité, p. 117-124. L'originalité de cette « herméneutique générale » doit toutefois être nuancée, si l'on considère, d'une part que les traités de *Logique* de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle (comme la *Logica* de Keckermann, *op. cit.* ; et, avant cela, les manuels dialectiques de Melanchthon) incluaient déjà d'importants développements sur la « méthode d'interprétation des discours » ; et que d'autre part le développement de cette méthode a toujours été nourri par des exemples empruntés à l'exégèse biblique. Sur tous ces points, voir *supra*, chap. 5, §4 ; chap. 9, §3.

¹⁴¹ Voir notamment le chapitre 3, J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 57-61 : « Ad perceptionem claram ac distinctam reddendam primum & maxime necessario requiritur Attentio debita, quae comparatur rei attendendae : unitate, jucunditate, novitate, sensibili proefentiae, studiis Mathematicas, temporis ac loci idonei observatione. »

discursive, en exposant les règles langagières qui, par le choix des mots, de la forme de démonstration ou du style, garantissent la bonne réception du discours extérieur auprès des étudiants, lecteurs et auditeurs¹⁴². Cette même clarté apparaît encore comme la catégorie rectrice de l'*hermeneutica analytica*, où l'évidence du *sensus clarior* vaut comme une marque de la découverte du « vrai sens » du discours interprété, c'est-à-dire du sens conforme à l'intention de l'auteur¹⁴³. Enfin, et plus traditionnellement, la clarté assume aussi fonction de *noticia veritatis* dans la dernière partie de la logique, où l'examen du sens vrai, en contexte d'incertitude, s'en tient souvent au repérage des indices et des signes intrinsèques de la vérité probable¹⁴⁴.

Cette insistance sur l'idéal de clarté renvoie à la typologie des « imperfections de l'esprit humain » et des « maladies de l'âme » inventoriées dès l'ouverture des *Prolegomena* de l'édition de 1658¹⁴⁵. Après avoir rappelé la dimension essentiellement thérapeutique de l'*ars logica*, Clauberg souligne l'utilité d'une étude propédeutique des formes de défaillances de l'entendement, qui fournissent à la logique son examen des causes, c'est-à-dire le motif même de sa nécessité¹⁴⁶. Suivant la tripartition traditionnelle de la logique selon les trois moments de la *definitio*, du *iudicium* et de la *ratiocinatio*, Clauberg note ainsi :

Par le nom d'*imperfections de l'esprit humain*, je n'entends pas celles qui regardent les actions, c'est-à-dire les péchés et les vices moraux, dont la correction concerne les théologiens et les moralistes. Mais par ce terme, j'embrasse les faiblesses de notre âme dans la *connaissance* des choses, à savoir : en nous, l'erreur, l'oubli et l'ignorance ; dans nos concepts, l'obscurité et la confusion ; dans nos jugements, le faux et l'incertain ; dans nos raisonnements, les conséquences mal tirées.¹⁴⁷

Si l'obscurité et la confusion paraissent ici ressortir au seul domaine des concepts, c'est-à-dire de la perception des idées, le caractère matriciel de cette échelle perceptive rend en même temps raison de l'extension de l'idéal de *perspicuitas* à l'ensemble des domaines de la logique. Ainsi, l'erreur, l'oubli et l'ignorance « en

¹⁴² Voir en particulier le chapitre 4, *ibid.*, p. 168-174 : « *Attentis animis interpretamur ea, quae tradimus, externo sermone, cujus summa virtus perspicuitas, quae comparatur vocabulis et phrasibus rebus exprimentis et intellectui informando accommodatis.* »

¹⁴³ Voir surtout le chapitre 5, et l'ensemble des règles d'interprétation qui suivent : *ibid.*, p. 271-276.

¹⁴⁴ Par exemple sur la clarté de la définition : chapitre 7, *ibid.*, p. 372-383.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 2-34.

¹⁴⁶ Voir les points I-III du premier chapitre des *Prolegomena* : *ibid.*, p. 1-2. Pour une discussion de ces développements, autour de l'idée d'une « sécularisation » des *origines de l'erreur* : voir notamment M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 217-219.

¹⁴⁷ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 2 : « 3. *Imperfectionum humanae mentis nomine jam non intelligos eas, quae spectant ad res agendas, id est, peccata et vitia moralia, de quibus corrigendis Theologorum atque Ethicorum est agere ; sed isto vocabulo complector infirmitates animi nostri in rebus cognoscendis, nempe quicquid in nobis est erroris, oblivionis atque ignorantiae, quicquid in conceptibus nostris est obscuritatis et confusionis, quicquid in iudiciis falsi atque incerti, quicquid in argumentationibus malae consequentiae.* ». Trad. fr. : Johannes Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, éd. G. Coqui et J. Lagrée, Paris, Vrin, 2007, p. 29-30.

nous » renvoient d'abord à un défaut d'attention : attention dont l'effet distinctif est précisément de produire, dans la perception sensible ou intellectuelle, un rapport clair et distinct à l'objet perçu¹⁴⁸. De même, la fausseté et l'incertitude du jugement se donnent comme les suites de la précipitation de l'entendement : précipitation elle-même caractérisée par la tendance de la volonté à déborder dans le jugement les évidences perceptives de l'idée claire et distincte¹⁴⁹. Quant aux « mauvaises conséquences » du raisonnement fallacieux, elles sont encore comprises à partir du paradigme de l'intuition claire, celle-ci s'appliquant non pas à une idée isolée, mais au rapport de plusieurs idées entre elles¹⁵⁰. En amont de l'idéal de clarté, c'est ainsi le modèle de l'*attentio*, de l'intuition perceptive comme présence à l'esprit de l'idée soigneusement et patiemment considérée, qui s'impose comme le *criterium* ultime de la connaissance certaine : toute certitude naît et s'éprouve dans la clarté de la perception attentive¹⁵¹.

Cette matrice noétique rend raison de l'univocité, au moins analogique, de la catégorie de la clarté chez Clauberg. Au-delà des formes différenciées que la clarté peut revêtir comme critère d'évidence psychologique (I), critère d'efficacité pédagogique (II), critère de visée herméneutique (III), ou critère de vérité logique (IV), l'idéal d'intuition rassemble en vérité l'ensemble de ces déclinaisons sémantiques sous le modèle commun de la certitude perceptive. Cette unité du critère de certitude trouve son image inversée dans l'unité même des causes et des principes qui condensent, chez Clauberg, la diversité des « maladies de l'âme ». Par-delà l'énumération de l'erreur, de l'oubli, de l'ignorance, de l'obscurité, de la confusion, de la fausseté, de l'incertitude ou des mauvaises conséquences, les *Prolégomènes* renvoient en effet la genèse des défaillances intellectuelles à un motif unique : le préjugé¹⁵².

2.3. Préjugé et intuition

La doctrine du préjugé constitue l'élément le plus évidemment cartésien de la *Logica vetus et nova*. Comme « principe de toute ténèbre humaine et cause de toutes nos erreurs »¹⁵³, le *prejudicium* occupe un développement de presque 80

¹⁴⁸ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 57-61.

¹⁴⁹ Voir notamment le chapitre 11 de la première partie : *ibid.*, p. 102-109.

¹⁵⁰ Voir surtout le chapitre 14 (*pars prima*) : *ibid.*, p. 120-128.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 57-61.

¹⁵² Après avoir rappelé, dans le chapitre inaugural des *Prolegomena*, la nécessité d'une enquête préalable sur les « causes » des « imperfections de l'esprit », Clauberg concentre l'ensemble des analyses des chapitres 2-4 sur l'origine et les implications des préjugés : « *Primam errorum originem et praecipuam infirmatum mentis nostrae causam esse praepudicatas Infantiae opiniones...* », *ibid.*, p. 7-34. Sur la question du préjugé chez Clauberg, voir surtout M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 208-226.

¹⁵³ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 28 : « Et haec errant, quae de principe omnis humanae caliginis, omnium errorum nostrorum causa, quae a praepudicatis infantiae opinionibus dependet... »

paragraphe dans les *Prolégomènes* de l'édition de 1658¹⁵⁴. Ces préjugés ressortissent d'abord aux automatismes cognitifs de l'enfance : ceux qu'un homme « même seul sur la surface de la terre et laissé entièrement à lui-même »¹⁵⁵ forgerait dès sa naissance du fait de la genèse inachevée de ses facultés intellectuelles. Mais ces préjugés sont aussi ceux que l'être humain hérite, de par sa nature sociale, de son commerce quotidien avec autrui : les nourrices enseignent des fables aux enfants pour les distraire ou pour les contraindre par la peur aux bonnes actions¹⁵⁶, et l'homme, même adulte, partage souvent les erreurs communes de sa culture, de sa religion, et de sa langue¹⁵⁷. Ainsi, Clauberg ajoute-t-il à la théorie cartésienne des préjugés une insistance nouvelle sur la dynamique collective de la construction des « opinions préconçues » : quelques années avant la *Recherche de la vérité* de Malebranche, et sa doctrine de la « contagion des idées fausses »¹⁵⁸, la *Logica* accordait déjà une place prééminente aux mécanismes de construction et de diffusion sociales de l'erreur et de la vérité¹⁵⁹.

Les exemples de préjugés solitaires, dans les *Prolégomènes*, sont presque tous empruntés au corpus cartésien : plus qu'aux opinions morales, la *Logica* s'attache ainsi à la genèse des erreurs d'astronomie, de physique ou de métaphysique¹⁶⁰. La théorie cartésienne du jugement sert alors de modèle pour comprendre les illusions des sens, ou plutôt les illusions de l'entendement incliné par les sens à une précipitation coupable, lorsqu'il porte des jugements sur la distance respective des planètes, la forme plate ou sphérique de la terre, ou la nature de l'air et de l'eau¹⁶¹. Ce primat des questions naturelles renvoie implicitement à la grande controverse théologique sur l'*accommodatio*, et au statut des énoncés physiques dans l'Écriture¹⁶². Face aux contradictions apparentes des paroles littérales de l'Ancien Testament et de la « nouvelle physique », notamment sur la question de l'héliocentrisme, les théologiens pouvaient choisir entre la voie voétienne du

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 7-34.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 29 : « Clarum est e superioribus, quomodo homo, etiam si *solus* in orbe terrarum esset, ac sibi totus relinqueretur, nihilominus in varios errores infans prolabatur, atque in multis eorum procedente aetate ad seram usque senectutem confirmetur. »

¹⁵⁶ Voir §85, *ibid.*, p. 30.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 31-33.

¹⁵⁸ Voir Eric R. Koch, « La Contagion des passions, de Descartes à Malebranche », *Littératures classiques* 68/1 (2009), p. 177-188 ; Raffaele Carbone et Koen Vermeir, « Malebranche et les pouvoirs de l'imagination », *Rivista di Storia della Filosofia* 67/4 (2012), p. 661-669.

¹⁵⁹ Voir à ce sujet G. Coqui et J. Lagrée, « Préface », in J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 7-16.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 7-28.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 11-13, en particulier les §32-37 ; puis *ibid.*, p. 17-21, §52-60

¹⁶² Voir aussi à ce sujet, sur Wittich et les cocceiens, *infra*, §4. Sur les « philosophes mosaïques » – *ie.* les partisans de la thèse d'après laquelle il existerait une *physique scripturaire* –, voir, outre les références mentionnées *infra*, dans le §4, François Laplanche, « Rationalisme scientifique et interprétations de la Bible au XVIII^e siècle », *Revue de Théologie et de Philosophie* 133/3 (2001), p. 227-245 ; Jean-Robert Armogathe, « Les Deux livres », *ibid.*, p. 211-225 ; *id.*, *La Nature du monde*, *op. cit.* ; Yvon Belaval, « Comenius critique de Descartes », in *id.*, *Leibniz. De l'âge classique aux lumières. Lectures Leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 253-294.

littéralisme, et du rejet concomitant de la physique cartésienne¹⁶³, la voie cocceienne de la séparation des champs de vérité – l’objet de l’Écriture n’est pas de délivrer un enseignement sur l’ordre de la nature¹⁶⁴ –, ou la voie rationaliste, qui partirait du principe de l’*accommodatio* scripturaire pour justifier le caractère figuratif des énoncés littéralement problématiques, et sauver par là la vérité *physique* des lettres sacrées¹⁶⁵. Clauberg appartient clairement à cette dernière catégorie, et rappelle à l’occasion l’importance de la régulation rationnelle dans l’exégèse biblique¹⁶⁶. Du reste, ce rationalisme fait fond sur une doctrine de l’*accommodatio* explicitement développée dans le paragraphe 16 de la troisième partie de la *Logica* :

Ainsi faut-il distinguer entre les manières de parler de Dieu adaptée *au sens de la foule* et contenant une vérité indistinctement rapportée aux hommes, manières dont les Lettres sacrées ont coutume de se servir en attribuant à Dieu des affects humains, et d’autres manières de parler qui expriment une vérité plus nue, qui ne se rapporte pas à la foule des hommes, celles dont on se sert en métaphysique pour instruire les *filis de cette science*. Pour percevoir le sens des paroles de Dieu il faut toujours tenir cette règle que ce qui est dit de Dieu *anthropopathos* eu égard aux hommes à qui ce discours s’adresse, nous le comprenions *theoprepos* eu égard à Celui qui parle de Lui.¹⁶⁷

Mais la doctrine claubergienne des préjugés concerne surtout les questions touchant à la *scientia prima* ou à la métaphysique : les erreurs des sens forment la matrice du paganisme et des fausses religions, et l’inclination empirique de l’entendement permet d’expliquer les préjugés ontologiques sur la nature des êtres¹⁶⁸. L’attachement des hommes aux perceptions sensibles les conduit ainsi à adopter une métaphysique spontanément sensualiste ou matérialiste : les réalités spirituelles sont tenues pour inexistantes, ou sont comprises à partir d’une analogie avec les

¹⁶³ Voir sur cette question : Hoon J. Lee, *The Biblical Accomodation Debate in Germany*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2017, p. 24-29 ; Paul Dibon, « Der Cartesianismus in den Niederlanden », in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, vol. 2 : *Frankreich un Niederlande*, *op. cit.*, p. 349-374.

¹⁶⁴ W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 86-138 ; H. J. Lee, *The Biblical Accomodation Debate in Germany*, *op. cit.*, p. 29-35 ; W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 44-54 ; S. D. Benin, *The Footprints of God*, *op. cit.*, p. 187-196.

¹⁶⁵ W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 94-101. Sur la question du rationalisme, après la publication de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, voir surtout *infra*, §3.

¹⁶⁶ Sur les règles de l’interprétation, voir notamment, J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 263-327.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 263 : « Ita distinguendum est inter modos loquendi de Deo *ad vulgi sensum* accommodatos et veritatem ad homines promiscue relatam continentem, quibus Sacrae Literae uti solent, humanos affectus Deo adscribentes, et alios magis nudam veritatem, nec ad vulgus hominum relatam, experimentes, quibus utendum est in Metaphysicis ad erudiendos *scientia hujus filios*. Et semper in sensu verborum Dei percipiendum tenenda regula, ut, quae dicuntur de Deo *anthropopathos*, contemplatione hominum, ad quos sermo dirigitur, intelligamus *theoprepos* respectus ejus, qui de se loquitur. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 189.

¹⁶⁸ Voir en particulier les §61-78 des *Prolegomena* : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 21-27.

réalités matérielles, notamment fluides ou gazeuses¹⁶⁹. Malgré toute l'importance que revêt le modèle de l'intuition intellectuelle dans la *Logica*, Clauberg reconnaît aussi que ces préjugés sensualistes affectent la gnoséologie elle-même, et notamment la compréhension des opérations de l'entendement, que le logicien interprète spontanément à partir du modèle de la perception sensible, et notamment de la perception visuelle¹⁷⁰. Or, quelles que fécondes que puissent être ces analogies pour rendre compte du fonctionnement des facultés d'un point de vue strictement heuristique, elles conservent en même temps un aspect fortement métaphorique, et donc une dimension au moins partiellement fictive. Bien au-delà de Descartes, Clauberg assume ainsi la dimension analogique de l'idée même de clarté, qui renvoie, lorsqu'elle concerne l'activité intellectuelle, à la métaphore visuelle de la lumière :

77. Chaque fois donc, que nous voulons signifier que quelque chose a été bien compris par l'âme ou peut l'être, nous nous servons de ces manières de parler par lesquelles, par ailleurs, sont proprement désignés les sens des organes corporels (les sens que nous leur attribuons) ou leurs objets sensibles : par exemple nous les transposons de la *vue* et du visible à l'entendement et aux choses intellectuelles : cela est évident, il apparaît avec évidence, je le vois clairement, c'est clair, c'est transparent, un esprit clair, même un aveugle voit cela, plus clair que le soleil de midi, un discours lumineux etc., et du *toucher* : je tiens, je saisis, je comprends, je l'effleure, j'atteins, je prends, c'est tangible.¹⁷¹

On comprend par là aussi pourquoi l'idéal cartésien de la perception claire et distincte renvoie moins, chez Clauberg, au modèle phénoménologique de l'intuition, qu'à celui de l'attention intellectuelle, attention dont la *plénitude* s'évalue davantage suivant des critères temporels et moraux (durée, exclusivité, concentration, diligence) que suivant des critères purement perceptifs¹⁷². Face au préjugé comme « cause de toutes nos erreurs »¹⁷³, l'attention paraît ainsi s'imposer en retour comme le principe de toutes les vérités : elle permet de « libérer l'esprit humain de l'incurie et de l'irréflexion » et constitue le contrepoint des « pensées légères et vagues de la plupart des hommes »¹⁷⁴. Le paragraphe 18 de la première

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 21-23.

¹⁷⁰ Voir sur la question L. Spruit, « Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge », in *Johannes Clauberg (1622-1665), op. cit.*, p. 75-93.

¹⁷¹ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 27 : « 77. Quotiescunque igitur bene aliquid a mente intelligi, vel intelligi posse, significare volumus, iis utimur loquendi modis, quibus alioquin proprie organorum corporeorum sensus (quos scil. iis tribuimus) aut sensibilia eorum objecta designantur : ex gr. a *visu* et rebus visibilibus ad intellectum et res intellectuales illa transferimus : evidens est, evidenter apparet, clare hoc video, elucet, perspicuum est, perspicax ingenium, vel caeco appareat, sole meridiano clarius, oratio dilucida etc. ; a *tactu* : teneo, apprehendo, comprehendo, arripio, rem acu tango, attingo, capio, manifestum est etc. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 45.

¹⁷² Outre le chap. 3, voir en particulier le dernier chapitre de la *prima pars* : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 144-148.

¹⁷³ « omnium errorum nostrorum causa », *ibid.*, p. 28.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 58 : « §19. Cur hoc omnium *primum* vocas ? Resp. Quoniam aliis omnibus posthabitis mens humana liberanda est ab incuria et inconsiderantia, quem *primum* et gravissimum animi

partie énonce certes encore le principe de cette attention à l'appui d'une caractérisation essentiellement intuitive :

§18. Qu'est-ce qui est requis en tout premier lieu, pour que l'âme puisse percevoir une chose clairement et distinctement ?

L'attention qui convient, et un délai soigneusement pesé dans la considération des choses. Car il n'y a de perception claire que de cela seulement, que l'âme attentive voit (*intuetur*) comme si c'était présent ; et ce n'est que dans l'objet de l'attention que beaucoup de choses deviennent manifestes, à tel point qu'il n'est pas nécessaire d'y appliquer les autres instruments logiques comme la définition, la division, ou le syllogisme.¹⁷⁵

Toutefois, la suite du premier livre délivre surtout des recommandations éthiques et comportementales : l'homme qui veut parvenir à l'attention doit s'efforcer de considérer une seule chose à la fois, s'obliger à reconsidérer patiemment les choses qui lui paraissent obvies, hiérarchiser ses priorités cognitives pour ne retenir que les thèmes les plus dignes de considération, se retirer dans un lieu solitaire et refuser les sollicitations du monde etc.¹⁷⁶

Comme le préjugé lui-même – qui réapparaît dans la troisième partie de la *Logica* sous la figure des « opinions préconçues » du calomniateur¹⁷⁷ –, l'idéal de l'attention parcourt l'ensemble du traité, en s'imposant comme un motif de méthode implicite, notamment dans l'herméneutique analytique¹⁷⁸. L'ordre même des matières de la *Logica* nous invite alors à regarder de plus près les déclinaisons concrètes de l'intuitivisme claubergien, au regard de la quadripartition du traité : clarté de la conscience et transparence à soi des pensées, clarté du discours intérieur, conversions discursives de la clarté interne, clarté et interprétation, et enfin clarté analytique proprement dite.

2.4. Clarté de la conscience et transparence à soi des pensées

En définissant la « logique proprement dite » comme l'ensemble des règles qui « conduisent l'entendement à former correctement ses pensées »¹⁷⁹, et en accordant la primauté au discours intérieur dans l'ordre des principes de la méthode de la

morbum non sine ratione dixeris, cum a rei cognitione mentem prorsus abducat, atque adeo ignorantiae et erroris, aliorumque animi morborum prima origo existat. §20. Quam igitur ob causam attentio adeo *necessaria* est ? *Resp.* Propter leves et vagas hominum plerorumque, imprimis juvenus cogitationes, ut in solidioris studii itinere suspensum gradu lentius incedere... »

¹⁷⁵ *Ibid.* : « §18. Quid omnium primum est, sine quo mens clare ac distincte rem percipere non potest ? *Resp.* Attentio debita, et justa in rebus considerandis mora. Nam ejus demum rei clara est perceptio, quam mens attendens quasi praesentem intuetur, et multa eo uno manifesta fiunt, quod attenduntur, ita ut alia instrumenta Logica, v. g. definitionem, divisionem, syllogismum, adhibere non sit necesse. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁶ Voir notamment les §20-25, directement à la suite : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 58-61.

¹⁷⁷ Voir par exemple le §3 de la troisième partie : *ibid.*, p. 252-253.

¹⁷⁸ Voir *supra*, §2.7.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 41 : « ...Logica Genetica docens intellectum ad rectam formationem suarum cogitationum... »

science, Clauberg paraît asseoir, en logique, le tournant subjectif initié par Descartes dans le *Discours* ou les *Méditations*¹⁸⁰. Ce tournant s'atteste à la redéfinition même du *subjectum logicae* : les *Prolégomènes* s'attachent à faire de l'entendement naturel l'objet propre de la « thérapie de l'âme », et exhortent ainsi l'apprenti logicien à s'enquérir de la nature et des défauts de l'esprit, à la manière dont le cultivateur examine d'abord le caractère de son sol, l'homme politique celui de son peuple, et l'orateur celui de son auditoire¹⁸¹. Toutefois, la centralité de la subjectivité humaine comme référentiel du savoir transcende très largement cette question du sujet propre de la logique. Chez Clauberg, c'est la pensée – la nôtre que l'on connaît directement, ou celle d'un auteur que l'on cherche à restituer par-delà la série des médiations textuelles – qui constitue le substrat de la *perspicuitas* : clarté, évidence ou transparence sont les propriétés des idées ou des perceptions de l'esprit, avant d'être les qualités d'une parole ou d'un écrit¹⁸². L'affirmation de ce primat de la pensée, et donc de la secondarité des jugements, des raisonnements ou des discours qui en sont l'expression dérivée, conduit à rompre la symétrie ordinairement reconnue entre les attributs contraires de la *perspicuitas* et de l'*obscuritas*. Propriété d'une pensée, la clarté devient en effet un fait originaire, au regard duquel l'obscurité n'est toujours qu'une dégradation dérivée, imposée pour ainsi dire après coup par la précipitation du jugement, l'impatience du raisonnement, ou la mauvaise transposition langagière de l'idée distinctement conçue¹⁸³. Par une radicalisation tout à fait remarquable du geste cartésien, l'obscurité en vient ainsi à être presque entièrement expulsée du domaine de la conscience pour n'être plus conçue que comme l'effet des déformations successives imposées à l'idée par les actes psychologiques, discursifs ou herméneutiques, qui en débordent l'évidence séminale. Au sens strict, il ne paraît donc pas y avoir, chez Clauberg, d'idée obscure en elle-même – pas de considération patiente et attentive qui puisse être mise en échec dans la rigueur même de sa diligence : l'obscurité est toujours un défaut d'intuition, jamais un défaut *de* l'intuition¹⁸⁴.

Il est vrai que cette centralité de la clarté subjective renvoie par là aussi à une théorie implicite de l'auteur, dont la logique interne se réfléchit dans l'économie même des matières du traité¹⁸⁵. En posant le primat de la génétique sur l'analytique de la formation et de l'expression de mes pensées sur la découverte et l'analyse des pensées des autres, mais aussi en faisant du discours intérieur le principe et le précédent du discours extérieur, Clauberg paraît construire un paradigme de l'interprétation où la *conscience auctorale*, maîtrisée, lucide et transparente à soi, se donne tout à la fois comme le point de départ et comme l'horizon général de la

¹⁸⁰ Voir surtout sur ce point : G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », art. cité ; M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 208-268.

¹⁸¹ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 3-4.

¹⁸² *Ibid.*, p. 57-65.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 102-109, 116-123.

¹⁸⁴ Sur la *diligentia*, voir le chap. 19 de la *prima pars* : *ibid.*, p. 144-148.

¹⁸⁵ Sur ce thème chez Clauberg : J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble, op. cit.*, p. 183-188.

régulation du sens¹⁸⁶. Principe et objet de la première partie de la *Logica*, la perception claire et distincte se construit ainsi comme la visée plus implicite des deuxième, troisième, et quatrième parties : c'est ma conscience claire et distincte qui agit comme le référent permanent du *sermo exterior* dans l'élaboration du discours pédagogique de l'herméneutique génétique¹⁸⁷ ; c'est la conscience claire et distincte de l'auteur qu'il s'agit encore de déchiffrer ou de redécouvrir par-delà les contingences textuelles des objets de l'herméneutique analytique¹⁸⁸ ; et c'est un redoublement ou une nouvelle réflexion sur la clarté de mes propres perceptions qui permet enfin, dans l'analyse proprement dite, de reconquérir la certitude du vrai dans le jugement critique des diverses opinions savantes¹⁸⁹. Surtout, la distinction matricielle de la génétique et de l'analytique renvoie ici à un mouvement d'aller-retour de la conscience au langage et du langage à la pensée, qui garantit l'unité globale de l'objet de la logique, l'identité de son principe et de sa fin, et la circularité vertueuse de son cheminement méthodique. Partie de la conscience réflexive dans la *genetica stricte dicta*, la *Logique* revient ainsi à cette même conscience réflexive dans sa dernière partie :

§120. L'analytique dirige l'esprit dans la résolution de ce qui est complexe, en premier lieu pour que nous le comprenions ou bien encore pour connaître le sens vrai du discours externe ; ensuite pour que nous percevions si c'est tel que cela doit être, c'est-à-dire pour distinguer le sens vrai du faux, le conséquent de l'inconséquent etc., dans le discours interne. De là ses deux parties dont la première répond à la deuxième partie de la génétique, et la seconde surtout à la première, conformément au dicton : ce qui est premier dans la genèse est dernier dans l'analyse.¹⁹⁰

2.5. La clarté du discours intérieur

Malgré les apparences, ce primat de la clarté perceptive sur la clarté discursive n'équivaut pas pour autant à une prégnance de la pensée inarticulée sur le langage considéré du point de vue de sa fonction structurante et ordonnatrice. Le discours intérieur de la *logica stricte dicta* est précisément aussi un *discours* : il s'articule comme un langage, et son « intériorité » renvoie moins au caractère transitoire et inachevé de son ordonnancement mental, qu'à la dimension seulement privée et solitaire de son élaboration¹⁹¹. Si la logique génétique générale vise ainsi à exposer

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 187.

¹⁸⁷ Voir en particulier : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 149-174

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 250-311

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 328-402.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 45 : « §120. Analytica dirigit mentem in resolutione eorum, quae composita sunt, primo, ut intelligamus, *quam illa sint*, sive, *ut verum sensum cognoscamus externi sermonis* : deinde, *ut percipiamus, an talia sint, qualia esse debent*, sive, *ut verum a falso, consequens ab inconsequente etc. in sermone interno dignoscamus*. Hinc duae sunt ejus partes, quarum prior Geneticae posteriori, posterior priori inprimis respondet, secundum illud effatum : quod primum in genesi, ultimum est in analysi. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹¹ Voir surtout sur ce point : G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », art. cité.

les règles de la formation des idées claires et distinctes, ces idées ne viennent en même temps à la clarté que par la médiation d'instruments logiques, qui sont, en leur fond aussi, des instruments langagiers. Après avoir référé l'idéal de clarté à la diligence de l'attention et à la considération rigoureuse et prolongée des objets examinés¹⁹², Clauberg en vient ainsi à détailler les outils qui permettent l'articulation claire et distincte de l'objet considéré suivant les modes de la définition, de la division, du jugement et de l'argumentation : ces outils ne sont rien d'autres que les traditionnelles catégories de l'être¹⁹³, dont Clauberg ne discute pas ici le statut ontologique, mais dont il détaille en revanche l'utilité fonctionnelle pour la « formation des pensées correctes »¹⁹⁴.

Les commentateurs de la *Logica* ont pu noter combien les distinctions et les catégories psychologiques comme celle de l'attention coexistaient, dans la première partie du traité, avec des distinctions et des catégories ontologiques, comme celle de la division du thème en simple et complexe, que Clauberg ne réfère pas tant ici à l'activité intellectuelle du sujet qu'à la nature même de l'objet considéré¹⁹⁵. Toutefois, plus que comme des catégories réelles ou ontologiques, ces distinctions elles-mêmes apparaissent d'abord ici comme des catégories grammaticales et linguistiques : la distinction du *thème* en simple et complexe renvoie à la différence du terme et de la phrase ; et les « attributs les plus communs »¹⁹⁶ des choses apparaissent davantage comme des modes de la prédication que comme des formes universelles de l'être¹⁹⁷. Du reste, la question de la nature et de l'origine de ces attributs n'intéresse pas directement Clauberg ici : si les divisions du genre et de l'espèce, du tout et des parties ou de la substance et de ses accidents font l'objet d'une attention prolongée dans la première partie de la *Logique*, ce n'est tant pas pour leur statut intrinsèque dans l'ordre des choses, que pour leur fonction instrumentale dans la formation du discours intérieur¹⁹⁸. Du point de vue génétique, la formation de ce discours se décompose suivant la série des médiations logiques qui assurent l'articulation des idées clairement perçues en un discours cohérent. Aux prédicables et aux catégories, reviennent alors une fonction de classification et d'ordonnement : les formes du tout et des parties, du genre et de l'espèce, de la substance et des attributs permettent de décomposer *in mentem* les idées claires et

¹⁹² J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 57-61, puis p. 144-148.

¹⁹³ Les 5 universaux ou prédicables sont discutés dans le chapitre 7 de la *prima pars* : *ibid.*, p. 79-85. Les catégories elles-mêmes comme *communissima rerum attributa* font l'objet du chapitre précédent, chap. 6 : *ibid.*, p. 70-79.

¹⁹⁴ Voir en particulier, pour leur application à la définition, à la division, au jugement et à l'argumentation : *ibid.*, p. 85-128.

¹⁹⁵ Voir sur ce point : M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 230-236.

¹⁹⁶ « *communissima rerum attributa* », J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 70.

¹⁹⁷ Clauberg discute explicitement du rapport entre ontologie et logique dans le §43 de sa première partie : *ibid.*, p. 70.

¹⁹⁸ *Ibid.* : « Rem postulas, quae proprie ad scientiam entis quatenus ens est pertinet, quae frequentius Metaphysica, rectius Ontosophia dicitur. Ne tamen hujus, utpote ad Logicam descendam utilis, plane rudis maneat, communissima rerum attributa, saltem pleraque, pinguiore Minerva hic tibi describam, quorum exquisitam tractationem in Ontosophia invenies. »

distinctes en faisant ressortir les traits qui rendent possible leur mise en série¹⁹⁹. Par la médiation des catégories, la clarté immédiate et intuitive de l'idée claire et distincte devient ainsi une clarté médiante et judicative, le jugement se définissant lui-même à partir de la perception intellectuelle du thème complexe, comme évidence de la connexion du sujet et du prédicat²⁰⁰. En opérant selon le même type de médiation logique, la mise en rapport des thèmes complexes entre eux assure alors le passage subséquent du jugement au raisonnement (ou argumentation)²⁰¹, et achève ainsi la formation du discours intérieur.

Par là, la relation de l'idée simple, qui se donne dans l'immédiateté séminale de l'intuition, et de l'argumentation complexe, qui suppose toute la série des opérations intellectuelles de la définition, de la division et du jugement, apparaît dans les faits moins clairement dérivée et médiante qu'elle ne le semble au premier abord. Si les opérations intellectuelles de la *logica stricte dicta* supposent en effet la *transformation* du matériau originel de la perception, et l'application d'outils logiques formels comme les catégories ou les syllogismes, l'ensemble des actes mentaux qui composent le discours intérieur conservent en même temps un lien étroit avec l'idéal d'intuition qui régit la connaissance du thème simple : la définition est la perception claire du rapport du genre et de la différence d'une espèce²⁰², le jugement est le produit de l'attention portée à la relation entre le sujet et le prédicat d'un objet perçu²⁰³, et le raisonnement n'est rien d'autre que l'intuition du lien de conséquence qui rassemble plusieurs « axiomes » ou plusieurs « thèmes complexes » entre eux²⁰⁴. Au sein même de la première partie de la logique génétique, le critère de clarté commande donc de part en part la formation du discours intérieur.

2.6. Les conversions textuelles de la clarté interne

Le passage de la logique proprement dite à l'herméneutique génétique ne relève pas de la transition de la pensée au langage, mais de la *conversion* du discours intérieur et solitaire en une communication extérieure, dirigée vers autrui²⁰⁵. Dans les prolégomènes de l'édition de 1658, Clauberg superpose en fait deux critères simultanés pour rendre raison de la distinction de la *logica genetica stricte dicta* et de l'*hermeneutica genetica*. Le premier renvoie à la différence traditionnelle des mots et des choses :

¹⁹⁹ Voir sur ce point aussi M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 230-236.

²⁰⁰ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 102-109.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 120-123.

²⁰² Voir en particulier les 197-102 : *ibid.*, p. 86-90.

²⁰³ *Ibid.*, p. 113 : « Certitudo axiomatis affirmantis proficiscitur e subjecti et praedicati *nuxu indissolubili* a mente clare distincteque percepto. »

²⁰⁴ Ainsi, Clauberg rappelle que la « règle du jugement » est plus utile ici que l'inventaire détaillé de toutes les formes d'argumentation valide : §180, *ibid.*, p. 144.

²⁰⁵ Sur ce point, voir surtout : G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », art. cité.

Il faudra donc, dans l'enseignement des préceptes de la logique génétique, séparer la première partie de la seconde, parce que le discours (*logos*) interne et externe, ou bien la raison et la parole sont choses très différentes, ce qui fait que, souvent, les hommes disent une chose et en conçoivent une autre en leur âme, et qu'ils affirment en paroles ce qu'ils nient en pensée ; souvent ils savent quelque chose sans savoir l'exprimer. L'utilité de cette séparation se connaît de ce que, habitués que nous sommes à confondre les concepts des mots et des choses, il nous faut absolument les distinguer pour nous libérer de l'erreur.²⁰⁶

Et le second répond au modèle analogique de la distinction entre les vertus qui s'exercent sur soi et les vertus qui s'exercent vis-à-vis des autres :

Enfin, pour expliquer plus clairement la division précédente de la logique génétique, nous pouvons prendre un cas semblable tiré de l'éthique, où l'on distingue ainsi la vertu morale : les unes nous concernent *nous*, comme le courage qui modère en nous la crainte, la tempérance qui modère le désir des voluptés, la douceur pour la colère, et d'autres concernent *autrui*, comme la justice, qui est l'usage des autres vertus envers autrui lorsqu'on rend à chacun ce qui lui revient et qu'on contracte droitement avec autrui.²⁰⁷

On ne s'étonnera pas, dès lors, que la deuxième partie de la *Logique* rassemble une bonne partie des enseignements qui relèvent ordinairement de la grammaire : la communication externe de la pensée vraie suppose évidemment la bonne maîtrise de la sémantique et de la syntaxe de la langue véhiculaire, et l'*expression* claire de l'idée claire implique aussi le respect des normes strictement linguistiques de la clarté (non-ambiguïté lexicale, correction syntaxique, évitement des termes obsolètes...)²⁰⁸ La destination publique du discours extérieur engage en outre le champ de la discipline rhétorique : dans l'herméneutique génétique, l'efficacité oratoire importe autant que la formation *logique* de la pensée, et à ce titre Clauberg s'arrête longuement sur les conditions de la bonne réception contextuelle du discours selon l'auditoire, mais aussi sur le juste équilibre de la brièveté et de la prolixité ou sur la pondération correcte du « style dialectique » et du « style analytique » – le premier renvoyant à un langage ample, sensible et figuratif, le second à un langage précis, clair et didactique²⁰⁹. Cette rhétorique est en même temps une pédagogie : la fonction didactique de l'herméneutique génétique est

²⁰⁶ J. Clauberg, *Logica veta et novus, op. cit.*, p. 44 : « §118. Operae igitur pretium erit in tradendis Geneticae Logicae praeceptis partem priorem a posteriore *separari*, quia sermo (*logos*) internus et externus, sive ratio et oratio, sunt res distinctissimae, quemadmodum vel inde liquet, quod homines aliud saepe dicunt, aliud animo concipiunt, verbis interdum affirmant, quod mente negant, saepe aliquid sciunt, sed efferre nesciunt. Eiusdem separationis utilitas ex eo cognoscitur, quod rerum et vocum conceptus confundi soliti, ut ab errore liberemur, omnino distinguendi sint. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 55-56.

²⁰⁷ J. Clauberg, *Logica veta et novus, op. cit.*, p. 44-45 : « §119. Tandem ad superiorem Geneticae Logicae divisionem clarius adhuc explicandam, similem possumus adferre ex Ethicis, ubi virtus moralis ita distinguitur, quod alia respiciat *nos ipsos*, ut fortitudo, quae metum, temperantia, quae cupiditatem voluptatum, mansuetudo, quae iram in nobis moderatur etc. alia respiciat *alios*, uti iustitia, quae est caeterarum virtutum usus erga alios, dum suum cuique tribuit et recte cum hominibus contrahit. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 56.

²⁰⁸ J. Clauberg, *Logica veta et novus, op. cit.*, p. 168-174.

²⁰⁹ Sur tous ces aspects, voir surtout le chapitre 2, *ibid.*, p. 156-164.

partout rappelée, et l'*hermeneutica genetica* mêle ainsi aux considérations grammaticales et rhétorique sur le discours clair et persuasif, des considérations pragmatiques sur la préparation subjective de l'étudiant, sur le choix du style d'enseignement à adopter suivant la nature des apprenants, sur l'ordre des matières à aborder selon l'âge, ou sur la durée appropriée des *sermones didacticae*²¹⁰.

Pour autant, ces composantes grammaticales, rhétoriques ou pédagogiques n'épuisent pas le sens et l'enseignement de l'herméneutique génétique. Dès les prolégomènes, Clauberg insistait ainsi sur la *spécificité logique de l'hermeneutia* en la référant à sa fonction primaire d'expression des pensées claires, préalablement formées dans l'intimité du discours intérieur :

En raison de cette seconde partie, la logique est d'une certaine manière semblable à la grammaire et à la rhétorique, ce qui fait qu'elles sont appelées parfois du nom commun d'*Arts logiques*. Tout le monde voit bien cependant qu'il y a une différence entre les trois. La grammaire concerne la formation et l'expression correctes du discours externe, la rhétorique son ornement par des tropes et des figures. La seconde partie de la logique génétique ne fait rien de cela. Elle se met seulement au service de l'esprit pour expliquer à autrui ses concepts de façon adaptée à la première partie. Ainsi enseigne-t-elle par quels termes les définitions, les divisions, les syllogismes formés mentalement doivent être exprimés; par quelles marques on décrit l'individu; comment exprimer une énonciation universelle, particulière, singulière; comment dans l'interprétation des concepts de l'esprit, se produit nécessairement du défaut, de l'obscurité, de l'ambiguïté; comme parler quand on enseigne, quand on dispute etc.²¹¹

Si cette inclusion de l'herméneutique dans la génétique peut surprendre, elle se laisse comprendre par l'analogie de l'interprétation, qui parcourt le deuxième livre de la *Logica* : la formation du *sermo exterior* est en effet conçue comme une *traduction* ou comme une *transposition* du discours intérieur des idées dans le discours extérieur des mots prononcés ou écrits²¹². À ce titre, l'enseignant ou l'auteur qui s'engage dans la communication publique de ses pensées est vu comme un « interprète » de son intériorité, et l'idéal de correspondance ou de fidélité du discours extérieur au discours intérieur constitue par là le fil directeur de la méthode herméneutique, bien plus que tout idéal de perfection élocutoire au sens strict. Si l'herméneutique génétique peut donc bien emprunter ses outils ou ses matériaux à

²¹⁰ Voir notamment le premier chapitre, *ibid.*, p. 149-156.

²¹¹ J. Clauberg, *Logica veta et novus, op. cit.*, p. 41-42 : « Ratione posterioris hujus partis Logica similis quodammodo est Grammaticae et Rhetoricae quae inde communi nomine *artes Logica* interdum appellantur. Distinctio tamen harum trium artium est in propatulo. Nam *Grammatica* pertinet ad sermonem externum emendate tum formandum, tum efferendum, *Rhetorica* ad ornandum tropis ac figuris. Neutrum horum facit Logicae Geneticae pars posterior; sed tantum inservit menti ad suos conceptus, modo ad priorem partem accommodato, aliis explicandos. Itaque docet, quibus verbis definitiones, divisiones, syllogismi in mente formati sint efferendi, quibus notis individuum describatur, quomodo universalis, particularis, singularis enunciatio exprimitur, quomodo ad mentis conceptus interpretandos necessariarum defectui, obscuritati, ambiguitati sit occurrendum, quomodo loquamur docentes, quomodo disserentes etc. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 54.

²¹² Voir à ce sujet G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », art. cité.

la grammaire et à la rhétorique, elle se distingue en même temps par l'étanchéité de son critère ultime d'efficacité : en elle l'idéal de clarté se décline comme une visée d'expressivité des pensées claires, et en ce sens la perfection du *sermo exterior* ne ressortit pas tant aux règles extrinsèques de la clarté grammaticale ou oratoire qu'à la mise en cohérence du discours externe et du discours interne²¹³.

De ce point de vue, la clarté de l'herméneutique relève d'abord de la parfaite transparence des pensées : c'est dans sa capacité à s'effacer devant l'expression ou l'interprétation de celles-ci que se mesure la réussite du *sermo exterior*. Or les règles de l'expression claire peuvent parfois contredire les usages linguistiques établis : ainsi Clauberg projette l'institution d'une langue savante pour contourner les polysémies et les obscurités des langues véhiculaires²¹⁴, et recommande l'invention de néologismes lorsque la pensée est trop inadéquatement exprimée suivant les seules ressources du lexique disponible²¹⁵. Plus généralement, l'*hermeneutica genetica* suit rigoureusement l'ordre de la *logica stricte dicta* : la clarté de l'herméneute, interprète de ses pensées, se décline suivant les trois niveaux du terme simple, du jugement et du raisonnement²¹⁶ – le parallélisme de la signification valant ici comme indice de la fidélité au discours intérieur. Dans la deuxième partie de la *Logica*, la « pensée claire » constitue alors un double référent pour définir l'idéal de clarté du discours externe : c'est la pensée de l'interprète et du communicant qui s'impose comme le principe et l'horizon de contrôle de la clarté du sens du discours produit²¹⁷ ; mais c'est aussi la pensée de l'étudiant qui, à titre de visée heuristique, constitue la fin de l'herméneutique – l'efficacité pédagogique du discours extérieur s'éprouvant elle-même dans son aptitude à produire une pensée claire et distincte chez l'apprenant²¹⁸. De la pensée claire du maître à la pensée claire du disciple, la communication de la vérité dans l'herméneutique génétique se donne donc d'abord comme un mouvement d'aller-retour de la conscience à la conscience : de cette communication des clartés, le discours extérieur n'est qu'une médiation instrumentale et fragile.

2.7. Clarté et interprétation

²¹³ C'est notamment évident dans l'enchaînement des chapitres 6-17, qui forment, pour la génétique herméneutique, le pendant de l'enchaînement des chapitres correspondants dans la *logica stricte dicta* : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 178-248.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 170 : « Optimum quidem foret, *novam* plane *linguam* ad scientiarum usum condi a sapientibus, rebus et intellectui melius accommodatam, quam ulla sit ex iis, quibus hodie utimur. »

²¹⁵ *Ibid.*, p. 171-173.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 178-248.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 169 : « Interpretatio (ut constat e superioribus) ut plurimum sit beneficio sermonis externi, quem a Grammatica emendatum, aut etiam a Rhetoricam ornatum, Logica insuper tum ad conceptus animi simplices, tum ad iudicia complexasque notiones aliis *perspicue*, id est clare ac distincte, explicandas, ut sine mora intelligantur, methodo scientiis tradendis conveniente applicat. »

²¹⁸ On ne s'étonnera pas, ainsi, que Clauberg réserve un développement à part pour les recommandations formulées à l'étudiant lui-même : *ibid.*, p. 152-155.

Dans l'articulation de la deuxième et de la troisième partie de l'ouvrage, Clauberg ne fait donc peut-être que creuser et clarifier une ambiguïté qui était déjà présente dans les traités d'exégèse du XVII^e siècle sur le statut des règles de l'interprétation, qui sont tout à la fois des règles d'exposition de la doctrine – et qui prétendent à ce titre avoir une forte dimension didactique ou pédagogique – et des règles d'explication du sens du texte – comme découverte si l'on peut dire privée du sens de la pensée d'un auteur²¹⁹. Ainsi Clauberg conserve-t-il dans sa *Logica* la distinction traditionnelle des deux sens de l'interprétation comme traduction et comme découverte du sens, en les articulant à deux moments séparés de la logique elle-même : herméneutique génétique, et herméneutique analytique²²⁰. Par opposition au « jugement » et à la « censure » qui constituent l'objet propre de la quatrième partie de la logique, cette dernière se définit à partir des catégories du « sens », pour le niveau du mot, et de la « signification », pour le niveau de la phrase et du discours²²¹. Dans chaque cas, la sémantique claubergienne rabat explicitement l'hermeneutique sur la recherche de la pensée de l'auteur, qui constitue ici encore l'horizon d'intelligibilité des écrits :

§3. Qu'est ce qui, dans l'analyse dont on traite ici, doit venir en tout premier lieu ?

Comme il est interdit de juger de ce qu'on n'a pas perçu, la première chose à faire, à moins de ne pas vouloir s'éloigner du seuil, c'est de percevoir quelles sont les pensées de celui qui nous parle, ou bien quelle est la signification authentique des propos et écrits, conforme à la pensée du locuteur, et quel est le sens réel des mots. C'est pourquoi il faut signaler encore et encore que, pour parvenir sans préjugé à l'analyse d'un écrivain, nous ne refusons pas *d'être disciples avant que d'être censeurs*, c'est-à-dire de comprendre ce qui nous est proposé avant de l'approuver ou de le désapprouver.²²²

Les énumérations de la première phrase composent ici une série d'équivalences, qui renvoient le sens (des mots) et la signification (des phrases) à la pensée ou à l'intention de leur auteur. La clarté de l'*intentio auctoris* constitue alors une hypothèse de base, qui organise l'ensemble des règles de l'hermeneutique analytique autour du présupposé de la cohérence globale du sens des écrits

²¹⁹ Voir sur ce point *supra*, chap. 5, §1.

²²⁰ Pour le premier moment, de l'interprétation comme *traduction* : G. Coqui, « L'Obscurité du sens chez Clauberg », art. cité.

²²¹ Voir §121 des *Prolegomena*, cité *infra* : J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 45.

²²² *Ibid.*, p. 252 : « §3. Quid autem in analysi, de qua hoc loco agitur, omnium primum esse oportet ? *Resp.* Cum nefas sit judicare de eo, quod non perceperis, ante omnia id agendum, nisi velis ab ipsa janua aberrare, ut percipiatur, quaenam sint cogitationes illius, qui nobis loquitur, sive quae dictorum scriptorumve germana et menti dicentis congrua significatio sit, quis sensus verborum genuinus. Proinde etiam atque etiam notandum est, ut absque omni praejudicio ad cuiusque scriptoris analysin antecedentes non detrectemus *prius esse discipuli quam censores*, nempe ut prius intelligamus ea quae proponuntur, quam approbemus aut improbemus. » Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 182.

interprétés²²³. Ce présupposé vaut d'abord à titre de fiction méthodologique : l'injonction à être « disciples avant que d'être censeurs » commande l'impératif provisoire d'une lecture charitable, prête à gommer les aspérités et les imperfections discursives sous la présomption d'une rationalité globale de l'auteur. Mais il vaut aussi comme un principe de sélection en amont : l'ensemble des préceptes d'exégèse dégagées ici ne valent que pour un « auteur sage et bon : car il n'y a pas de raison de se fatiguer à interpréter les propos d'un sot ou d'un menteur, sauf à devoir réfuter ses mensonges »²²⁴. Ce point permet de rappeler par là l'hétéronomie fonctionnelle de l'herméneutique au sein de la *Logica* : pour Clauberg, les règles de la découverte du « sens des écrits des autres » vaut d'abord en cela – et en cela seulement – que la connaissance de leurs thèses permet de faire progresser notre propre connaissance²²⁵.

Mais le principe méthodologique de la lecture charitable renvoie aussi à une opposition constante à la figure du calomniateur, qui assume, à la suite de l'*Idea boni interpretis* de Conrad Dannhauer, une fonction presque paradigmatique dans l'économie de la troisième partie de la *Logica*. Ce calomniateur fournit à Clauberg un contre-modèle du bon interprète, non seulement en un sens éthique, par l'iniquité de son intention, mais aussi du point de vue plus strictement herméneutique, dans la mesure où son exégèse malveillante procède exactement à l'inverse de la manière dont doit procéder la *recte ratio interpretandi*. Elle permet par là aussi d'en faire ressortir par contraste les règles essentielles : le calomniateur littéralise abusivement des expressions figurées, joue sur les mots pour en tirer des significations absurdes, isole des énoncés au lieu de les replacer dans leur contexte, cherche des contradictions au lieu de restituer des cohérences²²⁶, en bref, substitue une collation des divergences en lieu et place de la collation des parallèles. À l'inverse le bon interprète, en disciple charitable, doit s'efforcer de restituer la cohérence de la pensée auctoriale, par-delà l'éclatement de ses expressions textuelles : il doit présumer l'honnêteté de l'intention et l'unicité du sens²²⁷, expliquer les contradictions par la diversité des contextes et des destinataires du discours²²⁸, identifier des expressions figurées là où le sens littéral heurte les bonnes

²²³ Sur cette question, voir notamment J. Lagrée, « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », art. cité, p. 121-138.

²²⁴ *Ibid.*, p. 291-292 : « Sensus orationis unius a sapiente et bono authore prolatae (nam de stulti aut fallacis hominis sermonibus interpretandis non est cur valde laboremus, nisi forte refutandae sint fallaciae) non nisi unum esse perspeximus. »

²²⁵ Sur ce point, voir surtout les avertissements des *Prolegomena*, §120-124, *ibid.*, p. 45-48.

²²⁶ *Ibid.*, p. 309 : « Calumniatoris autem est, qualibet verba dissonantia, sensui authoris interim consona, *sugillare*, atque ideo nunc authorem cum interprete, nunc interpretem cum authore committere, quando vel hoc vel illud commodius umbram dat, quam magis occulte calumnia grassetur. » Cf. le chapitre 12, *ibid.*, p. 311-316, résumé dans le sommaire final sous le titre : « Calumniatorum est propter verborum discrepantiam sensus unitatem *negare, sive in verbis, sive in rebus magis illa unitas consistere iudicetur.* »

²²⁷ Voir le §51 cité *supra*, et plus largement les premiers développements du chapitre 9 : *ibid.*, p. 291-294. Cf. aussi, chapitre 8, *ibid.*, p. 286-291.

²²⁸ *Ibid.*, p. 292-294.

mœurs, les enseignements habituels de l'auteur ou les principes de la raison²²⁹, expliquer les ambiguïtés lexicales par le souci de la fluidité du style²³⁰ etc.

Presque toutes les règles exposées dans l'herméneutique analytique se donnent ainsi comme des règles de mise-en-contexte. Les paragraphes 6 à 10 suggèrent par exemple de composer une compilation de lieux communs, qui servent surtout d'instrument de comparaison et de collation pour faciliter les rapprochements lexicaux au sein d'un même texte ou d'un même corpus d'auteur²³¹. Leur caractère artificiel et instrumental est ici davantage assumé que dans la plupart des traités de méthode réformés contemporains : les lieux communs sont explicitement présentés comme des aide-mémoires²³², et sont à ce titre intégrés à la liste des *adminicula peculiaria*, au côté des simples artifices graphiques comme le soulignement ou l'astérix²³³, ou des paratextes qui fixent la classification des entrées textuelles, comme les tables, les résumés (*épitomè*) et les index²³⁴. Si un siècle après Melancthon, Clauberg distingue encore ces lieux communes des recueils « faits à la hâte »²³⁵, leur ordre paraît en même temps tolérer des configurations variées et parfois arbitraires : ordre reçu selon une « imagination personnelle », « ordre déjà établi par d'autres », « ordre alphabétique » ou « ordre thématique plus naturel. »²³⁶ Au-delà de leur fonction de comparaison, ces instruments topiques renvoient ainsi aux grands offices de l'art oratoire : « les lieux communs de ce genre servent beaucoup à enrichir l'invention, à secourir la mémoire, à former le jugement d'un esprit qui considère tout et qui choisit. »²³⁷

La question des limites de l'usage des traités de *loci communes* permet à Clauberg de répéter sa méfiance vis-à-vis des commentaires qui viseraient à substituer la compilation d'artifices herméneutiques à la lecture directe du texte²³⁸.

²²⁹ Sur les conditions de l'exégèse allégorique, voir notamment les chapitres 5 et 6 : *ibid.*, p. 271-280.

²³⁰ *Ibid.*, p. 268-271.

²³¹ *Ibid.*, p. 255-258.

²³² Leur fonction est d'abord d'aider l'*attentio* elle-même, et à ce titre ils apparaissent ici encore comme des *instruments* de la clarté, *ibid.*, p. 255 : « Facile agnosco ex causis alibi dictis, in analysi scriptorum opus esse attentione, neque me fugit memoriam desiderari ad ea retinenda, quae vel ad usum nostrum faciunt, vel ad sequentia in ipso authore intelligenda ac dijudicanda conducunt : solum hic scire aveo, sitne peculiaria quaedam in lectione librorum firmandae *attentionis ac recordationis adminicula* ? »

²³³ *Ibid.* : « 1. Annotationes, quae fiunt in libris authorum, dum verba observatu dignissima *ducta lineola vel asteriscis* in margine positus signantur. »

²³⁴ *Ibid.* : « 2. Brevis authoris *analysis*, vel in epitomen aut summam *contractio*, aut in *tabulas*, quibus omnia simul et semel oculis subjiciantur, reductio, aut denique *indicis*, praecipua rerum et verborum capita continentis constructio. »

²³⁵ *Ibid.*, p. 256 : « Praeclare dicta hinc inde sunt *excerpenda*, et describenda vel confuse in tabulis tumultuariis, quas *diaria et adversaria* vocant, vel in ordinata locorum communium digestionem. »

²³⁶ *Ibid.* : « 8. Quid sunt *loci communes* et quae eorum est digestio ? *Resp.* Sunt tituli rerum ad unam pluresve disciplinas pertinentium, ordine vel propria industria excogitato, vel ab aliis praemonstrato, collocati, et vel secundum literarum Alphabeti, vel secundum ipsarum rerum magis naturalem seriem congesti... »

²³⁷ *Ibid.* : « Hujusmodi communes loci ad inventionis copiam, memoriae subsidium, mentis omnia circumspicientis ac deligentis formandum iudicium faciunt plurimum. »

²³⁸ Voir le §9 : *ibid.*, p. 256-257.

La critique traditionnelle du recueil de sentences, articulé à la métaphore du ruisseau et de la source, permet ainsi de renouveler la théorie cartésienne du préjugé au contact d'un héritage qui renvoie plus directement à l'*Hermeneutica* de Johann Conrad Dannhauer : le primat herméneutique du texte justifie la nécessité de s'habituer au style d'un auteur, il circonscrit le champ de la comparaison légitime, et distingue le bon interprète du « chicaneur », qui confond les commentaires et la chose même, en prêtant à l'auteur des énoncés imputables aux simples disciples²³⁹. L'influence de Descartes se retrouve ici avec un scepticisme accru sur l'utilité des livres en général : leur production est trop abondante, et détourne l'étudiant de la communication orale, qui constitue aussi un format utile pour l'acquisition du savoir²⁴⁰. La critique protestante de l'abus des commentaires permet alors de spécifier les modalités de l'attention herméneutique suivant la nature et la dignité du livre considéré : les commentaires doivent être parcourus rapidement, et suivant une parcimonie guidée par un principe d'utilité²⁴¹ ; les livres des bons auteurs doivent en revanche être soumis à une triple lecture, suivant des rythmes et des points de focalisation différenciés²⁴². Cette triple lecture reflète ici le versant méthodologique du principe de totalité : pour ne pas reproduire les vices du calomniateur qui isole les énoncés de leur contexte et méprise l'intention de l'auteur, l'interprète doit avant tout « parcourir le livre entièrement d'une seule haleine », et ne revenir qu'ensuite aux interprétations de détail²⁴³.

Les règles et les formes de la contextualisation herméneutique dépassent évidemment l'usage des lieux communs et des auxiliaires formels de la lecture²⁴⁴. Ainsi, les troisième et quatrième chapitres reviennent sur l'importante question des dehors du texte, en opposant aux exégèses littéralistes le principe d'une attention soutenue aux circonstances de la rédaction²⁴⁵. Pourquoi la connaissance des *circumstantiae* de la phrase devrait-elles être retenir l'interprète alors que c'est la phrase même qu'il s'agit de comprendre ?²⁴⁶ Clauberg se justifie ici en reprenant l'essentiel de la démonstration des sommes théologiques réformées sur l'argument *ex causa efficiente* : la connaissance des circonstances doit d'abord s'arrêter à la question de savoir *qui parle*, pour faciliter de là l'imputation de l'erreur et ne pas attribuer le propos simplement transcrit à l'auteur même du texte²⁴⁷. Cette

²³⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 257-259 : « Et quia librorum copia in orbe terrarum nimia est, ne quidem omnes boni pari industria evolvi debent aut possunt... » Sur l'usage des commentaires, voir en outre le chapitre 11 : *ibid.*, p. 307-311.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 257-259, en particulier le §11.

²⁴² *Ibid.*, p. 259 : « Quicumque autem scriptor prae caeteris studium atque attentionem meretur, is trina minimum lectione perlustrandus. »

²⁴³ *Ibid.* : « ...percurratur liber totus uno quasi spiritu, ut summam cognoscatur quibus de rebus tractet, attentio vero ne fatigetur, nec difficultatibus ullis inhaereatur. »

²⁴⁴ Sur l'analogie de la foi elle-même, voir en particulier le chapitre 9 : *ibid.*, p. 291-294.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 259-270.

²⁴⁶ C'est la question du §12 : « Cur ad verum orationis obscurae sensum eruendum prodest notitia authoris, materiae, scopi, loci et temporis, similiumque circumstantiarum, cum haec omnia *extra orationem posita* esse videantur ? », *ibid.*, p. 260.

²⁴⁷ §13, *ibid.*, p. 260-261.

distinction des auctorialités vaut non seulement entre textes sacrés et textes profanes, mais aussi au sein même des textes sacrés, où il faut prendre garde à la question de savoir si ce sont les paroles de Dieu ou les propos d'un homme qui sont rapportés²⁴⁸. L'identification de l'auteur commande ainsi un rapport différencié au choix du statut littéral ou figuré d'un énoncé : non seulement parce que Dieu, contrairement aux hommes, ne peut pas se tromper, mais aussi parce que certaines paroles ne peuvent avoir de sens que si elles sont attribuées à Dieu, comme le « je t'ordonne de croire » de 1 Jn 3, 23, qui renvoie à une infusion de la foi, qu'un homme ne pourrait évidemment pas commander²⁴⁹.

Le même développement contient aussi une reprise du problème des marques de la divinité de l'Écriture, qui offre une brève synthèse des considérations philologiques sur l'examen d'authenticité²⁵⁰. Les paragraphes 16 à 25 exposent alors les principales règles de la contextualisation historique et rhétorique du texte interprété : au titre des circonstances, la recherche du destinataire du discours, permet de mieux apprécier les significations des mots en les rapportant à l'intention de leur auteur²⁵¹ ; la règle du *scopus* rapporte le texte au « thème » ou à la « matière du discours » (« les mots, selon la règle herméneutique, doivent être compris selon la matière traitée. »²⁵²) ; la règle de l'intention, cette fois au sens du but de l'auteur, contribue à spécifier les effets attendus par l'écrivain lors de la rédaction (par exemple, le but de Christ n'était pas de nous enseigner des vérités physiques, mais de nous instruire des voies de notre salut²⁵³ ; la règle de l'esprit ou du sentiment de l'auteur permet notamment d'identifier les traits d'humour, les paroles dites avec légèreté, et donc de reconnaître parfois un langage figuré en le référant au statut du discours (s'il s'agit d'un discours « institutionnel », public, didactique, privé...)²⁵⁴ ; la règle de la langue et du style doit être appliquée pour apprécier le génie et les idiomatismes du langage, mais aussi pour savoir s'il s'agit de la langue maternelle de l'auteur et expliquer ainsi les (éventuelles) incorrections syntaxiques²⁵⁵ ; la règle du lieu et temps permet d'expliquer par les mœurs de l'époque ou de la géographie les expressions obscures ou les énoncés dont le sens littéral est inconvenant²⁵⁶ etc.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Voir notamment les §14 et 15 qui reprennent et généralisent le thème des *notitiae divinitatis* autour du problème de l'attestation d'auctorialité : *ibid.*, p. 261-262.

²⁵¹ §16, *ibid.*, p. 262-263

²⁵² §17, *ibid.*, p. 264-265. Ici, p. 264 : « Animadvertendum est, *quid author loquatur*, h. e. res de qua agitur inspicienda, cum verba, ut habet canon Hermeneuticis, intelligenda sint secundum subjectam materiam. »

²⁵³ §18, *ibid.*, p. 265 : « E. g. cum S. Scripturae finis sit, ut nos erudiat ad salutem in Christo, non mirum est, quod multa omiserit ad Physicam aliasque disciplinas e naturae lumine cognoscenda pertinentia, et quod Moses multo fusior atque accuratior fuerit in descriptione Tabernaculi, quod repraesentabat Ecclesiam, quam in delineatione creationis Mundi, quae totum spectabat rerum universum. »

²⁵⁴ §21, *ibid.*, p. 266-267.

²⁵⁵ §22, *ibid.*, p. 268.

²⁵⁶ §25, *ibid.*, p. 270.

Si ces règles contextualistes ne sont évidemment pas nouvelles dans l'exégèse réformée, nouvelle, en revanche, est l'extension à laquelle la *Logica* soumet leur fonction herméneutique : pour Clauberg, la recherche de la pensée ou de l'intention de l'auteur ne constitue plus, en effet, un moyen mais une fin du processus interprétatif. Avec l'herméneutique génétique, il ne s'agit donc pas tant d'éclairer le sens local d'un passage, d'un mot ou d'une phrase à l'appui de la pensée (présumée) de l'auteur, mais d'éclairer au contraire cette pensée même par les traces et les signes que celle-ci dissémine dans sa médiation textuelle. Par là, c'est l'objet même de l'interprétation qui se trouve transfiguré : le sens linguistique cesse d'apparaître comme une fin en soi, et la pensée (claire et distincte) s'impose en retour comme l'horizon terminal de l'entreprise exégétique. Cette mutation du sujet emporte évidemment d'importantes conséquences relativement au statut de la clarté et de l'obscurité des écrits : en cessant, presque par hypothèse, d'apparaître comme un attribut possible de l'*intentio auctoris*, l'obscurité se voit entièrement rabattue sur la contingence de l'écriture, non seulement du point de vue de l'ambiguïté ou de l'imperfection intrinsèques de la langue, mais surtout de celui de la *relativité* des circonstances, qui commande à l'auteur adaptation, compromis pédagogiques, et imprécisions délibérées²⁵⁷. À ce titre, la cohérence globale de l'intention ou la clarté de la pensée de l'auteur sont d'autant plus faciles à présumer qu'elles autorisent, au besoin, le forçage de la signification même des mots transcrits *in literis*²⁵⁸. Malgré les protestations de Clauberg sur la généralité de l'herméneutique, le modèle de l'Écriture Sainte, où la cohérence et la vérité du sens sont garanties par la divinité de l'auteur, constitue un paradigme évident pour la construction de cette méthodologie interprétative.

2.8. Retour à la clarté analytique : la sémiologie de Clauberg

Le passage de l'*hermeneutica analytica* à l'*analytica stricte dicta* opère une forme de cristallisation, dans l'ordre des matières de l'ouvrage, de la distinction désormais traditionnelle du vrai sens, entendu par l'auteur (III), et du sens vrai, considéré dans l'absolu (IV). Après avoir reconstruit la pureté de l'*intentio scriptoris* par-delà les fragmentations et les incertitudes du discours extérieur, l'interprète du sens peut ainsi se faire juge de la vérité, en se livrant à l'examen critique du discours intérieur. À la lecture charitable du disciple doit donc répondre le jugement implacable du censeur. La dernière partie de la logique s'attache alors à mettre à la question cette cohérence du sens, que l'exégète bienveillant avait pu dégager au préalable dans l'herméneutique analytique :

§121. La première partie de l'analytique ne s'occupe que de l'affection du discours externe, qui, dans le cas des termes simples, est dite signification, et, dans les phrases complètes, sens ; la seconde porte sur plusieurs affections du

²⁵⁷ Voir surtout sur ce point le chapitre 10 : *ibid.*, p. 299-307.

²⁵⁸ Sur l'exégèse allégorique : *ibid.*, p. 271-286.

discours interne en cherchant si l'axiome est vrai ou faux, s'il est ainsi nécessairement ou de façon contingente, ce qui est ou non la conséquence de quoi ; elle distingue le thème des arguments, sépare les pensées distinctes des confuses, examine la figure ou le mode du syllogisme proféré etc.²⁵⁹

§5. L'herméneutique précédente exigeait des *disciples* qui apprennent avec persévérance le sens des mots de dresser des oreilles attentives à percevoir la pensée de l'auteur ; cette analyse nous accorde la faculté d'examiner comme des *censeurs* le fond et les recoins des sens, ceux d'autrui comme les nôtres, de les reprendre, de les corriger ; siégeant comme des juges sans arrogance ni faiblesse, ni pour nous ni pour autrui, de porter sur les pensées et les opinions quelles qu'elles soient, une sentence droite.²⁶⁰

Pour évidente qu'elle soit au regard de la récurrence de ses expressions contemporaines, cette distinction du vrai sens et de la vérité pose, chez Clauberg, un certain nombre de difficultés majeures du point de vue de la cohérence interne de la *Logica*. Si la pensée de l'auteur, découverte dans l'herméneutique génétique, est en effet une pensée claire et distincte, au moins par hypothèse, et si la clarté et la distinction, conformément aux suggestions du premier livre, redéfinissent en même temps le critère ultime de la vérité des pensées, sur quelle base l'analyse proprement dite pourrait-elle déclarer fausse la *clara cogitatio* que lui soumet l'herméneutique ? Comment l'herméneutique, commandée par un idéal de clarté du sens, pourrait-elle pécher du point de vue de la vérité, alors même que l'idée claire se donne explicitement comme la mesure de l'idée vraie ? Et si cette pensée auctoriale est, en son fond, de même nature et de même type que le discours intérieur dont la première partie de la logique dressait les règles et les principes, qu'apporte donc l'*analytica stricte dicta* au regard de la logique génétique elle-même ?

En 1658, cette difficulté est sans doute perçue par Clauberg, dont les hésitations sur le statut de l'*analytica stricte dicta* sont patentes dans les premiers paragraphes de la dernière partie de la *Logica*²⁶¹. Plus que comme une nouvelle partie de la logique, l'analytique du *sermo interior* paraît ainsi se donner parfois comme un simple approfondissement, ou comme une réflexivité renouvelée, sur les principes dégagés dans la première partie. On s'étonnera ainsi qu'une analytique

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 45 : « Prior Analyticae pars occupatur tantum circa illam sermonis externi affectionem, quae in simplicibus verbis significatio, in sententiis integris sensus dicitur : posterior circa plures affectiones interni sermonis versatur, inquirendo, verum an falsum sit axioma, necessario an contingenter tale, quid ex quo consequatur aut non, thema ab argumentis distinguit, confusas cogitationes a distinctis segregat, in qua figura vel modo sit allatus syllogismus examinat etc. » Trad. fr. J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 56-57.

²⁶⁰ J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 331-332 : « Superior Hermeneutica discipulos exigebat, qui sensum verborum stantes discerent, ad mentem auctoris percipiendam attentas erigerent aures : haec Analytica facultatem nobis concedit, ut velut censores alienorum pariter et nostrorum sensuum recessus et abdita examinemus, corrigamus, reprehendamus, ac sedentes tanquam iudices, nihil nobis, nil aliis blandientes aut arrogantes, rectam de cogitatis atque opinionibus quibuscumque feramus sententiam... » Trad. fr. J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle*, *op. cit.*, p. 235.

²⁶¹ Voir en particulier les deux premiers chapitres, J. Clauberg, *Logica vetus et nova* (1658), *op. cit.*, p. 328-338.

qui se propose de livrer les règles du jugement et de la critique des opinions humaines ne fournissent aucun critère explicite du vrai, et se contente d'exposer une typologie des erreurs, en insistant notamment sur la genèse langagière des faux-jugements²⁶², induits par des confusions sur la quantité (lorsqu'un mot simple désigne une substance composée²⁶³), sur la nature (lorsqu'un verbe qui dénote une action matérielle est employé pour désigner l'action d'une substance spirituelle²⁶⁴), ou sur la modalité (lorsqu'un terme négatif comme « infinité » désigne une réalité positive²⁶⁵) etc. Du reste, la référence à la fonction judiciaire, examen des opinions ou des pensées des autres, paraît se perdre en chemin, Clauberg reconnaissant dès l'entame du quatrième livre que l'analytique générale s'attache tout autant à la mise à l'épreuve *de nos propres pensées* qu'au jugement critique des livres :

Elle [*l'analytica stricte dicta*] peut aussi s'appliquer à nos propre pensées et elle le doit absolument, non seulement parce que nous nous tromperons moins si nous parcourons d'un mouvement réflexif de pensée ce que nous avons construit, mais encore parce que la raison réclame, dans le cas d'un adulte, que nous soumettions à l'examen nos jugements de l'âme immature, jusqu'à ce que nous soyons capables de dérouler l'ultime mémoire de la petite enfance et qu'ainsi instruits, nous examinions avec soin nos premières pensées encore grossières, à l'aide des dernières [...] Ainsi ne doit-on guère se fier *aux premières pensées qui surviennent* ; car souvent ce qui nous a d'abord paru vrai lorsque nous l'avons conçu, sera ensuite reconnu faux lorsque nous voudrions le confier au papier.²⁶⁶

Plus que d'une incohérence accessoire, la dernière partie de la *Logica* me paraît en fait témoigner d'une tension profonde, dans la matrice de la pensée claubergienne, entre l'héritage cartésien et les influences persistances de la métaphysique ouest-allemande, héritées du milieu de ses études dans la première partie du XVII^e siècle²⁶⁷. Si Clauberg est hyper-cartésien dans sa manière de référer le critère de vérité à la clarté et à la distinction des idées – et parfois même plus cartésien que Descartes par l'équivalence presque explicitement établie entre clarté et intuition – il ne parvient pas pour autant à renoncer entièrement à une définition *implicitement*

²⁶² Voir en particulier les importants développements des chapitres 6 et 7 : *ibid.*, p. 362-382.

²⁶³ §19 et 20 : *ibid.*, p. 338-339.

²⁶⁴ §20, *ibid.*, p. 339-340.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 350 : « E superioribus quidem colligo, hanc saepe esse errorum causam, quod homines sibi persuadent, aliquid esse in rebus simile illi, quod est in externo sermone, putantes e. g. summam perfectionem Dei attributum esse negativum, quia ipsi eam *infinitatem*, negativa voce, appellant... »

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 330-331 : « Etiam *propriis cogitatis applicari* potest atque omnino debet, non hac solum de causa, quod minus errabimus, si mentis actu reflexo percurramus ea quae composuimus, verum etiam quia ratio postulat, ut viri jam adulti *immaturae aetatis nostra judicia*, quoad pueritiae memoriam replicare ultimam valemus, ad examen revocemus, atque ita eruditi nostra magis adhuc rudium, et priora cogitata posterioribus perlustremus. [...] ita *primis quae occurrunt cogitationibus* vix unquam fidendum; saepe enim quae nobis visa sunt vera, cum primum ea animo concepimus, falsa postea cognoscuntur, cum chartis mandare volumus. ». Trad. fr. : J. Clauberg, *Logique ancienne et nouvelle, op. cit.*, p. 235.

²⁶⁷ Sur cet héritage, voir notamment M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 23-69.

logique et même linguistique de la vérité²⁶⁸. À un critère de vérité interne, attaché au contenu intrinsèque des perceptions intellectuelles, se juxtapose parfois un critère de vérité-correspondance, attaché aux conditions d'adéquation entre les idées et les choses, mais aussi entre les idées, les choses, et les mots qui en signifient plus ou moins justement la réalité. Cette ambiguïté se retrouve en particulier dans sa sémiologie, où suivant les influences de Goclenius, Alsted ou Timpler, Clauberg expose une théorie duelle du signe, comme d'un être tout à la fois matériel et autoréférentiel qui resitue l'horizon de la signification dans le rapport du signe à lui-même, suivant le jeu intrinsèque de son contenu sémantique ; et une théorie du signe formel et hétéroréférentiel, qui renvoie le signifiant à son rapport à la vérité, dans sa correspondance à un *signatum* posé hors de lui²⁶⁹. Cette sémiologie emporte deux importantes conséquences, du point de vue de la théorie claubergienne de la vérité. D'une part, elle permet de distinguer l'être-signé de l'idée, qui signifie son dehors en le représentant, et peut donc rendre raison par elle-même de sa vérité, et l'être-signé du mot, qui renvoie à son référent de manière purement instrumentale, sans qu'un quelconque rapport de représentation soit institué en pareil cas entre le *signum* et le *signatum*²⁷⁰. D'autre part, elle permet, dans chacun des cas, de considérer la question de la réalité du signe d'un double point de vue, celui matériel de l'*esse objectum signi* et celui formel de son être-signifiant :

Selon son être matériel, au signe est attribuée la vérité transcendantale : ainsi, le pain et le vin dans la Cène sont des vraies choses matérielles, les mots sont des vrais sons et des vrais mouvements. Selon son être formel, lui est propre la vérité dite « du signe », sous laquelle sont comprises et la vérité de la connaissance, qui est dans l'esprit qui se représente l'objet, et la vérité de l'oraison, qui est dans l'esprit de celui qui prononce le discours.²⁷¹

Cette sémiologie, qui puise ses racines lointaines dans les survivances scotistes de la métaphysique rhénane²⁷², rend possible l'émergence d'une distinction comme celle du vrai sens et du sens vrai, en soi incompatible avec les présupposés cartésiens exposés dans la *logica genetica stricte dicta*. Ainsi, dans la même *Metaphysica de ente*, Clauberg posait-il déjà les fondements logiques de la division des deux parties de l'analytique :

Celle-ci [la vérité de l'oraison] est derechef ou bien « éthique », quand le discours est en accord avec l'esprit, à laquelle s'oppose le mensonge ; ou bien

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 248-268.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 248-256.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 254-258.

²⁷¹ « Secundum esse materiale signo tribuitur veras transcendentalis, ita panis et vinum in S. Coena verae sunt res materiales, vocabula veri soni vel motus sunt : secundum esse formale competit ei veritas signi quae dicitur, sub qua comprehenditur veritas et cognitionis, quae in mente objectum sibi repraesentante est, et orationis, quae in mente interprete sermone. », Johannes Clauberg, *Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia, aliarum disciplinarum, ipsius quoque iurisprudentiae et literarum, studiosis accommodata*, in *id.*, *Opera Omnia*, Amsterdam, Elsevier, 1691, vol. 1, p. 337. Cité et traduit par M. Savini, *Johannes Clauberg, op. cit.*, p. 256.

²⁷² *Ibid.*, p. 254.

« logique », quand le discours est en accord avec la chose, à laquelle s'oppose l'énonciation fausse.²⁷³

3. *La Philosophia S. Scripturae interpres : rationalisme cartésien et rationalisme arminien*

La Philosophia S. Scripturae Interpres de Lodewijk Meyer, parue anonymement à Amsterdam en 1666, n'a bien souvent reçu dans la littérature²⁷⁴ qu'une attention comparative : ordinairement questionnée pour ses rapports prospectifs au *Tractatus theologico-politicus*²⁷⁵, plus rarement aussi pour sa relation complexe à la *Logica* de Clauberg²⁷⁶, elle est encore apparue comme le chaînon manquant du lien « cartésiano-cocceio-arminien », finalement cristallisé dans la condamnation des curateurs de Leyde en 1676²⁷⁷. Pour évidentes qu'elles soient du point de vue de l'histoire et de la dynamique des controverses sur le cartésianisme hollandais, ces associations n'en laissent pas moins d'omettre une série d'enjeux décisifs, sur les développements herméneutiques internes de l'ouvrage, mais aussi sur ses sources sociniennes et arminiennes : sources d'autant plus importantes qu'elles sont ici frontalement discutées, et, en un sens au moins, explicitement revendiquées²⁷⁸. Au

²⁷³ J. Clauberg, *Metaphysica de ente*, *op. cit.*, chap. 21, §330, p. 337 : « Haec iterum est vel *Ethica*, cum sermo convenit cum mente, cui opponitur mendacium ; vel *Logica*, cum sermo convenit cum re, cui opponitur enunciatio falsa. » Cité et traduit par M. Savini, *Johannes Clauberg*, *op. cit.*, p. 257.

²⁷⁴ Sur l'ouvrage, l'étude de référence demeure celle de Roberto Bordoli, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla « Philosophia S. Scripturae Interpres » di Lodewijk Meyer e la sua ricezione*, Milan, F. Angeli, 1997. Cf. aussi *id.*, *Etica ate scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione « Nil Volentibus Arduum »*, Milan, Franco Angeli, 2001. On se rapportera également à Henri Krop, « The *Philosophia S. Scripturae Interpres* between Humanist Scholarship and Cartesian Science », in *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, éd. S. Lavaert et W. Schröder, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 90-120 ; Pierre-François Moreau, « Louis Meyer et l'*Interpres* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992), p. 73-84. Sur l'histoire de la rédaction, des éditions, et de la réception du traité, voir aussi J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002, p. 197-217.

²⁷⁵ Voir notamment : *ibid.* ; Jacqueline Lagrée, « Louis Meyer et la *Philosophia Scripturae Sacrae interpres*. Projet cartésien, horizon spinoziste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), p. 31-43 ; *ead.*, « Sens et vérité. Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza », *Studia spinozana* 4 (1988), p. 75-91 ; *ead.* et Pierre-François Moreau, « La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza », in *Le Grand Siècle et la Bible*, *op. cit.*, p. 97-115 ; Koenraad O. Meinsma, *Spinoza et son cerle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 2006².

²⁷⁶ Par exemple : J. Lagrée, « Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie », art. cité, p. 19-45 ; *ead.*, « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », art. cité, p. 121-138 ; J. Le Brun, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, en particulier le chap. 7 : « Exégèse, Herméneutique et Logique au XVII^e siècle », p. 175-194.

²⁷⁷ Sur l'histoire et les enjeux de cette condamnation : T. M. Schmaltz, *Early Modern Cartesianism*, *op. cit.*, p. 40-46 ; *id.*, « Cartesian Freedom in Historical Perspective », in *Descartes and the Modern*, éd. G. McOuat et T. Vinci, Newcastle, Cambridge Scholars Press, 2008, p. 127-150. Voir la discussion *infra*, §4.

²⁷⁸ Lodewijk Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres ; Exercitatio Paradoxa, In qua, veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et*

regard du *Tractatus*, la *Philosophia S. Scripturae Interpres* s'impose par là comme un objet d'intérêt spécifié : la question de la norme de l'interprétation de l'Écriture y est traitée pour elle-même, en dehors de ses implications éthiques et politiques, le problème de la *claritas Scripturae* y est élaboré par une mise-en-abyme originale des enjeux de la controverse catholico-protestante, les sources théologiques y sont constamment répertoriées, et confrontées suivant une discursivité du *sic et non* qui renvoie au format de la dispute universitaire, enfin les apports méthodologiques du cartésianisme y sont tout à la fois précisément explicités et rigoureusement circonscrits, dans la préface mais aussi plus implicitement dans les développements ultérieurs sur le critère d'évidence²⁷⁹.

Ce souci de clarté discursive constitue peut-être aussi l'une des raisons de la désaffection de la littérature pour le traité : Meyer est si transparent dans l'exposé des causes des controverses, si explicite dans la formulation de ses thèses, si précis dans le relevé de ses sources, qu'une lecture cursive, et de premier degré, paraît déjà capter en elle-même les principaux enjeux de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Par un commentaire suivi, je résumerai donc ici les principaux ressorts du rationalisme herméneutique de Meyer en suivant l'ordre des trois grands motifs qui scandent l'économie de l'ouvrage : le cartésianisme méthodologique²⁸⁰, l'obscurité des Écritures, et la philosophie comme norme de l'interprétation.

3.1. Le cartésianisme méthodologique

Dans la préface du traité, l'héritage cartésien s'explique d'abord comme une dette de méthode. S'étant résolu à l'étude de la théologie « vu qu'elle excelle de bien des lieues sur tout le reste, puisqu'elle montre aux mortels le chemin du bonheur et de la vertu et qu'elle peut les conduire au salut éternel »²⁸¹, Meyer se confronte d'emblée à un constat de désolation : la *scientia sacra* est partout réduite à un « état misérable », et les « flots d'incertitudes et de doutes » rendent incertains l'« espoir qu'émerge et qu'apparaisse quelque part un chemin pour s'évader »²⁸². Ce chemin, la *Philosophia sacra interpres* le découvre pourtant avec la méthode cartésienne,

discrepantes ab hac Sententiae expenduntur, ac refelluntur, Eleutheropoli [Amsterdam], s.n., 1666, voir en particulier sur ce point le chapitre 16, p. 94-105.

²⁷⁹ Sur tous ces points, voir directement *infra*, les trois points développés dans cette section.

²⁸⁰ Sur la question du cartésianisme de Meyer, voir aussi Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 42-50 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 199-200 ; C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme*, *op. cit.*, p. 389.

²⁸¹ Lodewijk Meyer, « Prologus », in *id.*, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, f. A2^v : « Visum fuit, primo animum ad Theologiam appellere, utpote reliquis omnibus multis parasangis praecellentem, cum et bene beateque vivendi viam mortalibus monstret, et eos ad aeternam animarum salutem [...] deducere valeat. » Je suis ici la traduction française : Louis Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, éd. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes, 1988, ici p. 22-23.

²⁸² L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A3^v : « Cum itaque tam misere cum disciplinarum principe Theologia comparatum esse, ejusque Doctores, cultores, ac studiosos in tantas angustias redactos, tantisque incertitudinum dubiorumque fluctibus me, atque ipsos immersos animadverterem. »

dont la préface résume les principaux apports dans une formule aussi dense qu'élogieuse :

Lors de cette recherche, pendant que je me concentre là-dessus, me tombe soudain entre les mains cette Méthode très heureuse et très éminente, avec laquelle le très noble et incomparable René Descartes le « premier qui, à travers tant de siècles, a tiré au jour le Vrai, inaccessible, loin des ombres hideuses des épaisses ténèbres », restaura la philosophie à partir de ses fondements, la purgea des défauts si nombreux et si grands dont elle fourmillait, et lui rendit son éclat propre et natif. Car c'est en cela que consiste l'abandon sérieux de tous les préjugés et la décision de ne donner son assentiment à rien qui ne soit perçu clairement et distinctement. J'ai considéré longuement, grandement, et consciencieusement s'il ne m'était pas possible et avantageux de faire en Théologie comme lui en Philosophie, de révoquer en doute tout ce qui pouvait l'être et de le rejeter aussitôt comme faux, jusqu'à ce que je parvienne en théologie à quelque chose de ferme et de stable sur quoi je pourrais prendre pied en sûreté.²⁸³

Le cartésianisme de Meyer renvoie donc ici à des principes essentiellement méthodiques, et en particulier à la première règle du *Discours* de 1637 : chercher dans les sciences un fondement ferme et solide, s'en tenir dans son jugement aux perceptions claires et distinctes, s'écarter des préjugés de la tradition, révoquer en doute et tenir pour faux tout ce qui n'est pas parfaitement assuré. L'extension de la méthode cartésienne au champ des questions théologiques s'autorise dès lors de l'analogie des conditions des deux sciences : comme celle de la philosophie elle-même, la misère de la théologie procède de l'affrontement des « Dogmatiques », « qui prétendent enseigner une science certaine et indubitable, tirée de principes vrais, et la transmettre à leurs disciples »²⁸⁴, et des « Sceptiques », « qui, au contraire, révoquant tout en doute, affirment qu'on ne peut rien savoir avec certitude »²⁸⁵. Dans le cas de la théologie, cet affrontement se noue en particulier autour d'un conflit tacite sur le degré d'assurance qu'il convient d'attacher à la vérité scripturaire : les dogmatiques « proclament hardiment qu'ils possèdent la connaissance vraie et évidente des choses théologiques, tirée des Lettres

²⁸³ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A2^v « In his igitur indagandis dum omnem cogitationem figo, incidit illico felicissima illa praestantissimaque Methodus, qua nobilissimus ac incomparabilis Vir Rhenatus Des-Cartes, Primus inaccessum, qui per tot secula Verum Eruit e tetris longae caliginis umbris, Philosophiam ab ipsis restauravit fundamentis, a tot tantisque, quibus scatebat, repurgavit lacunis, ac proprio nativoque restituit nitore ; nempe Praejudiciorum omnium abdicatio seria, et nullius rei nisi clare distincteque perceptae assensio atque assertio. Diu multumque reputavi mecum sedulo, an, quemadmodum illi in Philosophia, sic et mihi in Theologia liceret, conduceretque in dubium revocare, quicquid in dubium revocari posset, idque continuo, tanquam falsum, rejicere, donec tandem ad aliquid in Theologia firmum ac stabile, quo tuto pedem figere possem, pervenirem. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 25.

²⁸⁴ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A3^f « ...quarum una est Dogmaticorum, qui certam indubitataque ex veris principiis haustam rerum scientiam docere, ac Discipulis suis tradere prae se ferebant. »

²⁸⁵ *Ibid.* : « ...altera vero Scepticorum, qui contra, omnia in dubium revocantes, nihil certo sciri posse pronunciabant. »

Saintes »²⁸⁶, et les sceptiques avouent à l'inverse, que « sinon tout ce qu'ils disent, du moins la plus grande partie de ce qui concerne la religion chrétienne, n'est tiré des Écritures qu'avec vraisemblance »²⁸⁷.

Ce combat du dogmatisme et du scepticisme pourrait illustrer ici la position des deux camps rivaux dans la controverse confessionnelle sur l'*obscuritas Scripturae* : en résumant dans son neuvième chapitre les grands arguments de l'apologétique catholique, la *Philosophia S. Scripturae interpret* montrera ainsi combien la relativisation de l'autorité de l'Écriture dans la confession romaine renforçait en retour l'autorité des « Pères, des conciles et du pape »²⁸⁸. Il est plus vraisemblable toutefois que, sous le label du scepticisme, Meyer vise ici les tendances du libertinage érudit, pas franchement athée – les sceptiques « se soumettent au jugement supérieur et plus sain d'autrui »²⁸⁹ – mais plus enclin aux curiosités de la critique qu'aux certitudes des doctrines. Du reste, les « pontifici » sont par la suite explicitement rangés, avec « les Réformés, les Luthériens, les Anabaptistes, les Sociniens, les Arminiens, et d'autres de ce genre »²⁹⁰, dans le camp des théologiens dogmatiques, dont le déchirement interne décuple encore l'incertitude la *scientia sacra*. L'analogie avec la philosophie fonctionne de ce point de vue sur le modèle du combat des écoles et des sectes : au-delà d'opposer les deux tendances matricielles du dogmatisme et du scepticisme, la philosophie antique se divisait encore entre « Pythagoriciens, Platoniciens, Épicuriens, Stoïciens, Péripatéticiens etc. »²⁹¹

Comme chez Clauberg, l'insistance méthodologique est alors portée sur la critique des préjugés et des opinions préconçues : cette critique vaut comme un principe de lecture, qui commande un rapport à l'Écriture détachée des « doctrines » et des « traditions humaines »²⁹², mais elle constitue aussi plus implicitement une exhortation au lecteur, pour inviter celui-ci à juger l'ouvrage « sévèrement », mais sans opinion préconçue, dans le souci « de la vérité seule et unique »²⁹³. Après avoir loué Descartes, Meyer cite alors l'autorité de Zanchi, de Scarpus, de Polanus, de Ravanellus, de la *Confession des Remonstrants* et de Zwingli²⁹⁴. Le développement permet par là de justifier *ex auctoritatibus* l'évacuation subséquente des autorités, mais il permet surtout de conférer au

²⁸⁶ *Ibid.* : « Audacter namque maxima inter eos pars, se veram evidentemque rerum Theologicarum e S. Literis depromptam habere notitiam... »

²⁸⁷ *Ibid.* : « ...cum contra alii, si non omnia sua, quam plurima tamen, Religionem Christianam concernentia, tantum verisimiliter e Scripturis petita atque deducta esse. »

²⁸⁸ Ce point est discuté notamment dans le chapitre 9 : « Ecclesiam, Patres, Concilia, Pontificemque Romanum non esse infallibilem Scripturae interpretandae normam », L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpret*, *op. cit.*, p. 60.

²⁸⁹ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A3^r « ...meliori aliorum, saniorique subjiciant iudicio... »

²⁹⁰ *Ibid.* : « Pontifici, Reformati, Lutherani, Anabaptistae, Sociniani, Arminiani, et id genus alii »

²⁹¹ *Ibid.* : « ...ac sectas, quales fuerunt Pythagoraeorum, Platoniorum, Epicureorum, Stoicorum, Peripateticorum, etc. »

²⁹² Voir notamment *ibid.*, f. A5^v-B1^v.

²⁹³ *Ibid.*, f. B2^r : « Veritas namque sola atque unica est, ad quam heic collimo... »

²⁹⁴ *Ibid.*, f. A4^r-A4^v.

combat contre les préjugés sa coloration immédiatement théologique, et en l'espèce anti-catholique. Chez Meyer, le préjugé renvoie moins, en effet, aux erreurs de l'enfance, aux séductions trompeuses des sens ou à la précipitation du jugement qu'au confort aveugle de l'autorité des maîtres et des docteurs : en ce sens la critique des préjugés s'aligne d'abord sur la traditionnelle critique protestante des traditions ecclésiastiques²⁹⁵.

En citant extensivement le sermon *von der Klarheit* de Zwingli, directement à la suite de la *Confessio Remonstrantium*²⁹⁶, Meyer paraît en outre s'inscrire dans une conception du préjugé proche de celle forgée dans les années 1610 par Simon Episcopus, y compris pour ses aspects plus directement anti-calvinistes²⁹⁷. L'ordre des *auctoritates* vaut à cet égard comme un argument implicite : en conférant une valeur normative et sacrée aux confessions de foi et aux synodes ecclésiastiques, les théologiens réformés ont non seulement renoncé au principe de la *sola Scriptura*, mais ils ont surtout trahi l'autorité et l'intention des Pères de la Réforme, à commencer par celle de l'*Antistes* zurichois. Avant même la discussion explicite du dernier livre, l'héritage arminien de la *Philosophia S. Scripturae Interpretis* s'expose ainsi au grand jour. Avec lui, et sous la confirmation attentive de Zwingli, le thème des préjugés théologiques s'installe d'emblée au coeur du problème de l'interprétation des Écritures :

Avec le plus d'autorité de tous, Zwingli, dans le livre *de la certitude et de la clarté de la Parole de Dieu* (qui se trouve au tome 1 de ses oeuvres), chap. 3, dit ceci : « Tu avoueras que tu as souvent parcouru les Écritures pour y recueillir des mots qui appuieraient des thèses préconçues et qui confirmeraient l'opinion que tu souhaites défendre obstinément. C'est là la plaie de toutes les traditions humaines, qui ne souffre pas qu'on y touche. Car c'est bien là vouloir torturer le sens propre de l'Écriture pour lui imposer un sens étranger, et chercher pour son erreur prétexte et patronage dans l'Écriture. Si bien qu'assurément tu tires, malgré eux, vers ta thèse des passages de l'Écriture qui y sont opposés, et tu les forces à dire ce dont tu étais déjà persuadé avant. Nous l'abordons en effet armés de nos préjugés, à la façon de quelqu'un qui demande du pain à son voisin les armes à la main, et décide de le prendre de force si on ne veut pas lui donner. »²⁹⁸

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, f. A4^v.

²⁹⁷ Voir sur ce point, *supra*, chap. 8, §4.

²⁹⁸ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A4^v : « Gravissime autem omnium Zwinglius in libello de Certitudine et Claritate Verbi Dei (qui reperitur in ejus Operum Tom. I.) cap. 3. hunc in modum. *Fateberis te saepenumero Scripturas in hunc finem perlegisse, ut verba quaedam, quae sententiae jam antea conceptae suffragarentur, exciperes, quibus opinionem tuam, quam mordicus retinere cupis, confirmares. Hoc, hoc omnium humanarum Traditionum ulcus est, quod acu tetigisse dolet. Quid enim hoc aliud est, quam sensum proprium Scripturae testimonio probare velle, alienum sensum Scripturae ingerere, et errori suo Scripturarum praetextum et patrocinium quaerere ; ut nimirum Scripturae locos, repugnantes licet, et invites, in tuam sententiam pertrahas, et eos id, quod jam ante tibi persuasum est, loqui cogas ? praesudicia enim nostra jam lata sunt, quae in manu gestamus, perinde ac si quis, a vicino suo armata manu panem petat, quem nisi det, vim sibi inferri sentiet.* » Trad. fr. ; L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 26.

Le champ de la « droite raison » étant ainsi circonscrit, il reste pour Meyer à doter la théologie d'un « fondement ferme et solide »²⁹⁹, c'est-à-dire d'un point de départ de l'enquête qui puisse être tout autant une source ultime pour les vérités découvertes. Or, ce fondement peut se prendre en deux sens, selon que l'on s'attache à la recherche d'un principe matériel, *subjectum scientiae*, ou d'un principe formel, comme *norma iudicandi*. La théologie étant une science particulière, son fondement matériel est consensuellement admis : c'est l'Écriture comme *objet* de la science sacrée. De ce point de vue, les principes de la vérité et de la divinité scripturaires doivent être inconditionnellement acceptés, au moins par hypothèse, eu égard à la nature même de la théologie révélée :

Pendant que je m'appliquais à cette tâche, je n'eus pas à chercher beaucoup et longtemps pour découvrir bientôt le premier de tous les énoncés de théologie, à savoir que : « Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont la Parole infaillible du Dieu très bon et très Puissant ». Si quelqu'un voulait supprimer et rejeter cela, il quitterait le champ de la théologie ; il faudrait le contenir et le convaincre non pas avec des arguments théologiques, c'est-à-dire avec l'autorité tirée de l'Écriture, mais avec des arguments historiques et apportés d'ailleurs. C'est à quoi se rapporte parfaitement cette remarque d'Aristote : « On ne doit pas discuter avec celui qui nie les principes ». De la même façon que la jurisprudence s'appuie sur le corpus du droit, et que sans la loi le jurisconsulte rougit de parler, de même aussi, la théologie est édiflée sur la Parole de Dieu, et rien pour un théologien ne doit être allégué ou admis qui n'en soit tiré.³⁰⁰

L'infaillibilité de l'Écriture apparaît donc ici comme un présupposé si l'on peut dire épistémique : il se déduit de l'objet même de la théologie, et les arguments qui pourraient l'appuyer historiquement sont, au nom de l'économie des disciplines, renvoyés à un champ d'études étranger à l'ouvrage. Dès la préface, et sans discuter plus avant la question des critères de canonicité ou de la suffisance de la révélation écrite, Meyer pose ainsi les jalons de l'identification ultérieure du *verus sensus Scripturae* et de la *veritas logica* : par nécessité, le sens des Écritures est aussi un sens vrai, et celui qui disjoint la recherche de la signification scripturaire de

²⁹⁹ « firmum ac stabile », L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A2^v.

³⁰⁰ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. A4^v-B1^r : « Tantorum itaque virorum auctoritate, atque ipsius rei veritate permotus ac suffultus, manum operi admoveere volui, ac Cartesii vestigiis insistentem experiri, num Theologum agendo, atque in Theologia, quicquid tanquam dubium ac incertum, removeri potest, removendo, tandem perveniri posset ad aliquid in ea primum, quod removeri nequeat, quin tota simul corruat atque removeatur, quodque reliquorum omnium dogmatum Theologicorum principium esset atque fundamentum. Huic autem negotio dum incumbere, non diu multumque scrutatus fueram, qui sese mox obtulerit omnium in Theologia Enunciatorum primum, nempe *Libros V. et N. Testamenti esse infallibile Dei Opt. Max. Verbum*. Siquis enim etiam hoc amovere atque rejicere vellet, ille jam extra Theologiae limites profiliret, et non rationibus Theologicis, hoc est, auctoritatibus e Scriptura petitis ; sed argumentis Historicis, ac aliunde allatis coërcendus atque convincendus esset ; in eumque quadraret Aristotelicum illud, *Adversus negantem principia non esse disputandum*. Et quemadmodum tota Jurisprudencia Corpori juris innititur, et sine Lege loqui erubescit Jureconsultus : sic etiam omnis Dei verbo supraedificata est Theologia, et nihil nisi inde deductum, Theologo adferendum, vel admittendum. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 27.

l'horizon de sa vérité absolue n'est pas, au sens le plus strict, un théologien. Au-delà de s'inscrire en apparence dans le cercle des présupposés de l'herméneutique protestante, Meyer prépare ainsi son coup de force méthodologique : c'est bien la théologie révélée, et non la théologie rationnelle, qui est l'objet de la *Philosophia S. Scripturae interpres* – c'est bien dans la théologie révélée, et non dans la théologie rationnelle, que s'imposera donc la juridiction rectrice de la philosophie.

Si la normativité de l'Écriture apparaît à Meyer comme un principe parfaitement consensuel en théologie, les différends et les luttes entre les écoles dogmatiques et sceptiques, ou entre les différentes sectes dogmatiques elles-mêmes, n'en sont pas moins reportés ici sur l'interprétation de cette Écriture. Après avoir adopté un argument implicitement protestant sur la divinité de la Bible, la *Philosophia sacra interpres* développe ainsi une argumentation implicitement catholique : quelle qu'évidente qu'elle puisse être dans l'absolu, la divinité des Écritures n'implique rien en elle-même du point de vue des règles qui doivent régir leur interprétation. Ni l'affirmation de la clarté scripturaire, ni le mot d'ordre de la *Scriptura sacra sui ipsius interpres* ne peuvent se déduire de la simple origine divine des textes canoniques : le problème de la norme de la foi et du juge des controverses n'est donc pas réglé avec celui de l'« objet propre » de la théologie révélée³⁰¹. Pour trancher les controverses de la foi, et c'est là toute l'ambition du traité, le théologien doit alors se mettre en quête, non seulement d'une source d'autorité matériellement valide dans l'absolu, mais surtout de la norme de son « interprétation infaillible » :

Ayant ainsi trouvé et établi le fondement de toute théologie, je jugeai bon d'aller plus avant et de chercher ce qui pouvait et devait être construit là-dessus. Je découvris sans fournir un effort de l'esprit trop grand ni trop difficile, que c'était l'interprétation infaillible de l'Écriture sainte. De ce que les théologiens manquèrent de cette interprétation infaillible est née la source unique d'où a jailli un si grand désaccord d'opinions entre dogmatiques, et le fait que personne n'ait pu démontrer de façon certaine et infaillible que la sienne était vraie plutôt que celle des autres. C'est là l'unique remède à leur maux, et l'unique pivot autour duquel tourne la théologie toute entière, une fois ce fondement établi. D'où il résulte que tous ses enseignements tant sur la foi que sur les moeurs, doivent être tirés et prouvés à partir de l'Écriture, et ne peuvent l'être si son sens n'a pas été connu et examiné à fond de façon certaine.³⁰²

³⁰¹ L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. B1^r-B2^r.

³⁰² L. Meyer, « Prologus », *loc. cit.*, f. B1^r : « Hoc igitur reperto jactoque Theologiae omnium fundamento, ulterius progredi libuit, atque investigare, quidnam illi proxime superstrui posset, ac deberet. Non multa nec admodum difficili animi contentione animadverti, ac reperi, illud esse infallibilem S. Scripturae Interpretationem. Hac enim quod caruerint Theologi, fons exstitit atque origo unica, unde tanta inter Dogmaticos scaturivit opinionum discrepantia, et quod nullus suam prae caeteris veram esse certo atque infallibiliter demonstrare potuerit. Hanc unicam esse horum malorum medelam, unicumque cardinem, in quo proxime post jam stabilitum fundamentum tota versatur Theologia, ex eo constat, quod omnia ejus, tam circa fidem, quam mores dogmata e Scriptura et peti, et probari debeant, nec inde peti, nec probari possint nisi illius sensus certo cognitus sit, atque perspectus. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 27-28.

À chaque fois qu'on a soulevé des difficultés concernant ces enseignements [ceux de la théologie], elles ont toujours convergé vers ce problème unique de l'interprétation ; et c'est en elle seule que se trouve le pivot de toutes les divisions et de toutes les discussions entre Chrétiens : cela nul ne le niera, qui soit un peu frotté de théologie. Il en résulte une conséquence plus claire que la lumière de midi : à celui seul qui peut dégager le sens vrai et authentique des Lettres divines, il est permis d'établir quelque chose de fixe et d'inébranlable concernant la foi et les mœurs, et de réfuter et de convaincre ceux qui se rangent à une autre thèse.³⁰³

Après la préface elle-même, le traité repart donc de cette question de l'interprétation³⁰⁴. Traditionnellement, Meyer commence alors par la définition même du mot « *interpres* », en distinguant le sens ancien de « médiateur », qui « réconcilie et réunit des partis opposés »³⁰⁵, et les deux sens modernes de « traducteur » et de « commentateur »³⁰⁶. L'application du même terme d'« *interpretatio* » à la traduction d'un texte et à l'explication de son sens se justifie par une certaine analogie des deux activités : « celui qui traduit quelque chose d'une langue inconnue dans une langue connue rend en quelque sorte clair et intelligible un discours qui demeurait obscur »³⁰⁷, et à ce titre Meyer conjoint encore les deux questions du droit de traduire et du droit d'interpréter³⁰⁸. Ce n'est toutefois que le deuxième sens qui est retenu ici : l'interprète est d'abord un herméneute du sens des paroles obscures. À la fin de son développement terminologique, le deuxième chapitre du traité livre alors une définition rigoureusement claubergienne de l'interprète :

Il est donc manifeste par là que l'interprète dont nous allons parler s'occupe du discours externe, dont il tire et déduit le discours intérieur ; c'est-à-dire qu'il examine les mots et les phrases qu'ils composent pour y chercher et découvrir un sens exactement accordé et conforme à la pensée de l'auteur.³⁰⁹

³⁰³ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, p. 1 : «...quaecumque circa ista emergere porro poterunt difficultates, ad hoc unum Interpretationis punctum vergere, ac confluere, in eaque sola cunctorum inter Christianos dissidiorum disceptationumque versari cardinem, nemo, qui Theologiam vel a limine salutavit, ibit inficias. Atque hinc etiam luce meridiana clarius consequitur, illi, qui verum genuinumque divinarum Literarum sensum indicare valet, ac demonstrare certo atque indubitate, soli concessum esse, de Fide Moribusque firmum quid ac immobile statuere, ac aliud sentientes refutare, atque convincere. » Trad. fr. ; L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 33.

³⁰⁴ « Cap. I. *Quaestionis dignitas*. 2. *Exercitationis summa Capita*. », in L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, op. cit., p. 1-2 ; « Cap. II. 1. *Interpretis Homonymia*. 2. *Quid nobis significet*. 3. *Illius objectum materiale*. 4. *Quid sit vocabulum*. 5. *Quid sit oratio*. 6. *Utriusque Divisio*. 7. *Interpretis objectum formale*. », *ibid.*, p. 3-6.

³⁰⁵ « Eum, qui partes dissidentes componit atque conciliat. », *ibid.*, p. 3.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 3-4.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 3 : « Cumque etiam, qui ex incognita lingua in cognitam aliquid transfert, obscuram quodammodo orationem claram reddit ac perspicuam... »

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, p. 4 : « Ex quibus manifestum evadit, Interpretem, de quo nobis sermo instituendus est, versari atque occupari in sermone externo, ut ex eo internum sermonem eliciat, atque educat, hoc est, vocabula considerare, atque ex iis conflatas orationes, ut earum investiget, atque eruat sensum, menti Authoris examussim congruentem ac

L'interprétation constitue donc un aller-retour de et vers le *sermo interior* : le sens du discours externe, ici réduit à la somme des « mots et des phrases », se découvre dans son rapport aux « pensées de l'auteur », qui sont tout à la fois son principe génétique (l'auteur pense avant d'exprimer extérieurement ses pensées) et son horizon interprétatif (la *cogitatio auctoris* constituant, si l'on peut dire, la pierre de touche *hypothétique* du sens). De là aussi, une double thèse, sommairement exposée dans le paragraphe 4, sur le fonctionnement général du langage : les mots sont des « signes des concepts », ils « servent à faire connaître aux autres ce que notre esprit a conçu »³¹⁰ ; et ces signes sont arbitraires – « que ces sons et ces paroles désignent tel concept et non tel autre, voilà qui dépend du seul arbitraire humain et de l'institution humaine »³¹¹. Cartésien par la médiation de Clauberg dans sa conception de l'interprétation, Meyer est donc plus rigoureusement cartésien que Clauberg lui-même dans sa sémiologie : en assignant au signe langagier la fonction minimale de désigner les concepts comme « représentations des choses », la *Philosophia S. Scripturae Interpres* se débarrasse de toutes les ambiguïtés qu'emportaient, dans la *Logica*, la volonté d'offrir au signe une définition à la fois unitaire et exhaustive³¹². Exit la double référentialité, le jeu subtil du rapport à soi et du rapport à l'autre, et les alternances de la vérité-cohérence et de la vérité-correspondance : chez Meyer, les mots sont des *signes* – conventionnels – des pensées, et les pensées des *représentations* – aléthiques – du réel³¹³.

3.2. L'obscurité des Écritures

C'est l'obscurité des mots et des phrases qui justifie, de manière générale, la nécessité d'une interprétation du discours³¹⁴. Très protestant dans sa critique des arguments tridentins sur les traditions apostoliques ou le monopole exégétique du magistère³¹⁵, Meyer est aussi très catholique dans les présupposés qui organisent, chez lui, la formulation du problème de la clarté des Écritures. Si cette clarté devait avoir un sens, celui-ci serait incompatible avec l'existence même des différents théologiques³¹⁶, et *a fortiori* avec la prolifération des commentaires, explications,

respondentem. » Trad. fr. ; L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 39-40.

³¹⁰ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 4 : « *Vocabula autem haec, ut habet Cicero in topic. sunt rerum notae, aut potius, ut nos putamus, conceptuum. Primo enim iis utimur, ut, quod mente concepimus, aliis notum sciamus ; cumque conceptus nil sint, nisi rerum repraesentamina in intellectu, iisdem secundo etiam illae res denotantur atque designantur.* »

³¹¹ *Ibid.* : « *sed hos sonos, has voces hunc, et non illum conceptum, hanc, et non illam rem designare, soli hominum beneplacito, atque instituto acceptum referendum est.* »

³¹² M. Savini, *Johannes Clauberg*, *op. cit.*, 248-268.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Voir notamment sur ce point les chapitres 3 et 4 : L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 6-39.

³¹⁵ « Cap. IX. Ecclesiam, Patres, Concilia, Pontificemque Romanum non esse infallibilem Scripturae interpretandae normam », *ibid.*, p. 60-65.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 61.

remarques et paraphrases : factuellement, les conflits d'exégèses prouvent donc la nécessité de l'interprétation, et celle-ci l'obscurité des textes canoniques. Chercher une norme infailible pour guider l'herméneutique sacrée, c'est dès l'abord renoncer au rêve d'une Écriture *d'emblée* claire et distincte³¹⁷.

Pour essentiel qu'il soit dans sa manière d'organiser implicitement l'enchaînement des matières dans le traité, cet argument de principe n'en constitue pas pour autant l'arme principale de Meyer contre la clarté de l'Écriture. Au dogme de la *perspicuitas*, la *Philosophia scriptura interpretis* oppose en fait trois séries d'arguments distincts : une première, essentiellement logique, dans les réflexions du chapitre 3 sur les conditions de la clarté ou de l'obscurité des discours en général³¹⁸ ; une seconde, plus frontale, dans les développements du chapitre 4 sur la clarté scripturaire en soi³¹⁹ ; et une troisième, plus diffuse, dans l'examen successif des thèmes de l'analogie de la foi et de la persuasion intérieure du Saint-Esprit, dans les chapitres 10 à 15³²⁰.

Le premier moment est en vérité la matrice des deux autres : pour Meyer, la question de la clarté des Écritures se résume en effet à la question de savoir si l'Écriture *instancie* l'idéal de clarté logique exposée dans le troisième chapitre³²¹. Par réciproque, l'Écriture sera dite obscure si ses mots et ses phrases sont, dans le détail et dans les faits, exposés aux types d'obscurités langagières recensées auparavant *in abstracto*. Ainsi, pour Meyer, l'idée d'une clarté globale n'a pas de sens en soi : un texte est obscur si et seulement si l'intelligibilité de l'un de ses éléments n'est pas manifeste par soi, et requiert donc un travail d'interprétation. Plutôt que d'entrer dans les labyrinthes de la controverse sur la clarté biblique, Meyer s'attache d'abord à en réduire la charge problématique : lorsqu'elle est circonscrite au problème de l'intelligibilité de ses mots et de ses phrases, l'obscurité de l'Écriture est une évidence consensuelle, « non seulement tous les Papistes défendent expressément cette thèse, mais même leurs adversaires la concèdent. »³²² À l'appui de sa démonstration, Meyer invoque ainsi « l'ignorance des termes et de la grammaire » reconnue dans le traité *Du serf arbitre* par Luther³²³, ainsi que les typologies des difficultés linguistiques ordinairement recensées par les théologiens réformés comme Daniel Chamier³²⁴. Les controversistes catholiques étaient donc dans leur bon droit lorsqu'ils déduisaient l'obscurité de l'Écriture de la somme de ses ambiguïtés textuelles :

³¹⁷ Voir plus particulièrement le chapitre 4 : *ibid.*, p. 31-39.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 6-31.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 31-39.

³²⁰ *Ibid.*, p. 65-88.

³²¹ Voir en particulier, *ibid.*, p. 31-33.

³²² *Ibid.*, p. 32 : « Atque idem hoc non tantum expresse statuunt Pontificii omnes ; sed etiam fatentur qui ab iis defecerunt. »

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

On trouve bien des témoignages de cette sorte partout : non seulement l'Écriture est obscure et ambiguë, mais toutes les espèces d'obscurités et d'ambiguïtés qui résident dans les mots peuvent s'y trouver, cela n'est guère douteux. Bien plus on les y rencontre sinon toutes, du moins la plupart et les principales, et d'autres en outre qui sont d'importance (comme, de l'aveu même des théologiens, la prédication Mystique, tant Typique que Sacramentelle ce qui convient à l'homme et ce qui sied à Dieu (*anthropopatheia et theoprepeia*), la prolepse (*prolepsis*), le renversement de l'ordre, l'anticipation, les variantes de lecture, tant de l'Ancien que du nouveau Testament, et choses semblables, cela ne serait pas difficile à prouver, si c'était le moment et que la vraie méthode l'exigeât. Mais puisqu'on ne recherche et ne réclame ici, c'est évident, que de voir qu'il y a des passages de l'Écriture qui sont obscurs, et ambigus, et qu'elle a donc besoin de l'interprétation, ce que ne contestent pas les théologiens eux-mêmes, il suffira pour le moment à notre projet de l'avoir signalé.³²⁵

La suffisance de l'argument sur les difficultés linguistiques de l'Écriture se déduit donc ici d'une association que Meyer emprunte encore aux lieux de l'apologétique catholique : celle de l'essentielle identité des caractères de la *facilitas* et de la *perspicuitas* appliqués à la question de l'intelligibilité scripturaire. Si Meyer peut associer, à cet égard, obscurité de l'Écriture et nécessité de l'interprétation, c'est d'abord parce que clarté signifie chez lui évidence et immédiateté du sens. Or cette évidence et cette immédiateté se caractérisent avant tout par une certaine spontanéité intuitive : le sens d'un mot est clair pour peu qu'il se donne sans réserve et sans reste dans la fragrance de sa certitude. Plus que sur la controverse post-tridentine contre la *perspicuitas Scripturae*, la *Philosophia S. Scripturae interpres* fonde ainsi l'identité de la *claritas* et de la *facilitas* sur une définition tacitement cartésienne du critère de clarté :

Eu égard à ce sens, une phrase est dite claire ou obscure. Claire, celle dont le sens est manifeste au premier abord ou à première vue à l'auditeur ou au lecteur. Obscure, celle dont le sens est caché au premier abord ou à première vue à l'auditeur ou au lecteur. Nous disons au premier abord ou à première vue pour embrasser les deux sortes de phrases, proférées de vive voix comme exprimées par écrit, au premier abord pour l'auditeur, à première vue pour le lecteur.³²⁶

³²⁵ *Ibid.* : « Hujus generis passim occurunt testimonia quum plurima : Nec tantum Scripturam obscuram atque ambiguum esse, verum etiam omnes, quoniam ex vocabulis constat, tam obscuritatum quam ambiguitatum recensitas species in ea locum obtinere posse, minime dubium est, imo, si non omnes, saltem maximam partem, et quidem praecipuas, nec non praeter has non exigui momenti alias (quales sunt, ipsis fatentibus Theologicis, praedicatio Mytica, tam Typica, quam Sacramentalis, *anthropopatheia et theoprepeia*, *prolepsis*, praeposteratio, aut anticipatio et variantes tum V. tum N. Testamenti Lectiones, et similes) occurrere, non difficile foret probatu, si et hic locus id exigeret, et de vera interpretandi Methodo jam constaret. Sed cum in hanc inquiratur, et ille tantum requirat, ut pateat, quaedam Scripturae loca esse obscura atque ambigua, adeoque illam opus habere interpretatione, quod nec ipsi inficias eunt Theologi, id ampraesentiarum monuisse, ad nostrum suffecerit institutum. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 90-91.

³²⁶ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, op. cit., p. 7 : « Hujus autem respectu oratio perspicua, aut obscura dicitur. Perspicua est cujus sensus prima fronte, aut primo intuitu audienti aut legenti patet. Obscura vero, cujus sensus prima fronte, aut primo intuitu audienti aut legenti latet. Dicimus autem prima fronte, aut primo intuitu, et audienti aut legenti, ut utramque orationum,

Si elle s'applique ici à un objet linguistique, et donc étranger au champ de la problématisation cartésienne de la *perceptio clara et distincta*, l'attribut de clarté n'en conserve pas moins les traits qui constituaient, chez Descartes déjà, sa spécificité épistémique. Identifiée à l'évidence de l'idée par analogie avec la perception sensible, la *claritas* apparaît ainsi comme le corrélat d'une intelligibilité d'emblée univoque et certaine. Est claire la parole dont le sens se découvre dans l'immédiateté même de sa réception sensible : immédiatement, c'est-à-dire sans la médiation d'une opération intellectuelle qui aurait pour charge d'en explorer les vérités possibles, en parcourant la série de ses significations, et en arbitrant par après la probabilité du sens vrai. Cette conception cartésienne de la clarté linguistique rend raison du minimalisme problématique qui organise, chez Meyer la discussion du thème de la *claritas Scripturae* : de la même manière que la clarté de la perception claire s'accroche à l'intuition des idées simples et à l'évidence spontanée de leurs mise-en-série légitimes, la clarté du discours n'est rien d'autre que la clarté sérielle de ses mots et de ses phrases³²⁷. Lorsqu'elle s'applique à un discours en général, la clarté est donc une propriété nécessairement *relative* : relative aux conditions d'intelligibilité particulière des éléments simples dont il se compose.

Mais relatif, l'attribut de la *claritas* l'est aussi eu égard à sa détermination subjective. Parce qu'elles renvoient d'abord à une modalité spécifique de *concevabilité* du sens, clarté et obscurité n'existent que *relativement* à la subjectivité interprétante :

De ces définitions il résulte manifestement que la clarté et l'obscurité concernent l'entendement de l'auditeur ou du lecteur, et donc que leur nature consiste entièrement dans une relation à autre chose. Ce que confirme encore le fait qu'il arrive très souvent qu'une phrase obscure pour l'un soit claire pour l'autre, et qu'à l'inverse, une autre, claire pour le second, soit obscure pour le premier. Ce qui est impossible pour des termes absolus. D'où la gravité de l'erreur de ces théologiens qui en parlent non comme des relatifs, mais comme des absolus lorsque, disputant sur la clarté et l'obscurité de l'Écriture Sainte, ils l'expliquent par une comparaison avec le soleil et sa lumière.³²⁸

tam viva voce prolatarum, quam scripto expressarum, differentiam complectemur, *prima fronte* ad audientem, et *primo intuitu* ad legentem referendo. » Trad. fr. [modifiée] : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 46.

³²⁷ Voir en particulier L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 8-31.

³²⁸ *Ibid.*, p. 7 : « Ex his autem definitionibus manifestum evadit, tam perspicuitatem, quam obscuritatem respicere Auditoris, Lectorisve intellectum ; adeoque totam utriusque naturam consistere in relatione ad aliud. Quod idem insuper ex eo confirmatur, quod saepissime accidat orationem, quae uni obscura est, alteri esse perspicuam, et contra, quae uni perspicua est, alteri esse obscuram ; quod in absolutis locum habere nequit. Unde gravis est illorum Theologorum error, qui, non ut de Relatis, sed tanquam de rebus Absolutis loquuntur, quando de S. Scripturae perspicuitate atque obscuritate disputant, illasque ad Solem ejusque lucem comparatione explicant. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 46.

Parce qu'elles disent le caractère médiat ou immédiat de l'intelligibilité du sens d'un mot ou d'une phrase pour l'entendement, la clarté ou l'obscurité ne peuvent avoir de signification absolue. Cartésien dans les associations qu'il tisse entre clarté, évidence et immédiateté, Meyer est donc encore cartésien dans sa manière de référer la *claritas* à la subjectivité pensante : de part en part, la clarté du mot s'ordonne à la clarté de l'idée qui lui donne son sens ; de part en part, la clarté du sens *en soi* est recouverte par la possibilité et l'évidence de la perception du sens *pour nous*³²⁹.

Si l'on pousse, toutefois, la généalogie des ascendances intellectuelles au-delà de Descartes lui-même, ce refus de l'acception absolue de la *claritas Scripturae* renvoie en même temps à une influence à la fois beaucoup plus explicite, et déjà beaucoup plus herméneutique que celle du philosophe français : dès les *Disputationes privatae* de 1612, la critique de la distinction de la *claritas in se* et de la *claritas in nobis* constituait, comme nous l'avons vu, l'une des matrices argumentatives du traitement du *locus de perspicuitate* chez Simon Episcopius³³⁰. Déjà à l'époque, le refus de prêter un sens quelconque à l'idée d'une clarté de l'Écriture *en soi* s'adossait aussi à une identification explicite du problème de la clarté et de celui de l'intelligibilité immédiate des lettres sacrées. Déjà à l'époque, et avant même les infléchissements cartésiens d'Étienne de Courcelles, le traitement du lieu de la clarté scripturaire disséminait aussi un vocabulaire nettement intuitiviste, référant la facilité de la Parole de Dieu à l'évidence de la perception intellectuelle de son sens³³¹. Les mentions explicites et détaillées du corpus d'Episcopius dans le dernier chapitre de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*³³² rendent évidentes l'existence d'une lecture détaillée de l'*Institutio* : ici comme ailleurs, le cartésianisme de Meyer apparaît aussi comme un arminianisme³³³.

Un mot ou une phrase seront donc obscurs pour peu que leur intelligibilité ne soit pas d'emblée immédiate *pour nous*. Dans le détail, le troisième chapitre dresse alors une typologie logique des ambiguïtés et des obscurités, dont le quatrième chapitre s'attache ensuite à détailler les occurrences dans l'Écriture même³³⁴. Pour cela, Meyer distingue d'abord les différents niveaux génériques du sens : et notamment le « sens simplement dit », le « sens vrai », et la « vérité »³³⁵. Le sens simplement dit renvoie à l'acception immédiatement littérale de la phrase. Il constitue donc le niveau intuitif et premier de la signification linguistique, et Meyer ne le définit pas autrement que par les exemples négatifs où cette littéralité est manifestement absurde ou incompatible avec l'intention de son auteur : « le doigt

³²⁹ *Ibid.*, p. 7-8.

³³⁰ Voir ici *supra*, chap. 8, §4.

³³¹ Sur Courcelles : *supra*, chap. 8, §5.

³³² L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 97-99 notamment.

³³³ Voir sur ce point les développements terminaux de cette section : *infra*, §4.

³³⁴ En particulier : L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 31-37.

³³⁵ « *sensus simpliciter sic dictus* », « *sensus verus* », « *veritas* » : voir notamment le §4 du chap. 3 : *ibid.*, p. 7-8.

de Dieu », « ceci est mon corps », « Je suis le chemin, la vérité et la vie »³³⁶. Par opposition, le sens vrai est ici entièrement déterminé par l'*intentio scriptoris* : il est la signification « que l'auteur a en vue » lorsqu'il prononce la phrase concernée³³⁷. Avec la recherche du *sensus verus*, le terrain de l'herméneutique se voit donc d'emblée déplacée du langage vers la pensée : ce n'est pas par l'enquête grammaticale ou logique, mais par l'examen des motifs de la conscience auctorale que l'interprète peut parvenir au second niveau de la sémantique exégétique. À la suite de Clauberg, la distinction de la « vérité logique » et de la « vérité éthique » permet alors d'illustrer la différence de ce sens vrai et de la vérité considérée en soi : le sens vrai, ou la vérité éthique, est la « conformité de la phrase avec les idées et les concepts qu'a eus dans l'esprit celui qui proféra oralement ou par écrit, sans tenir compte de son accord avec les choses »³³⁸ ; la vérité *stricto sensu*, ou la vérité logique, est « l'accord de la phrase avec les choses mêmes, en tant qu'elles existent dans la nature hors de l'entendement du locuteur »³³⁹. Évidemment, dans le cadre de la théologie révélée, cette distinction logique est seulement une distinction de principe : la divinité de l'Écriture garantit la correspondance de l'*intentio auctoris* et de l'ordre des choses, et assure par là l'interprète de l'identité constante du sens vrai et de la vérité³⁴⁰.

À chaque niveau de sens correspond un type spécifique d'obscurité. Ainsi, au sens simplement dit répond l'obscurité simplement dite, qui n'est rien d'autre que l'inévidence même de la signification littérale³⁴¹. Par contraste avec l'ambiguïté, qui se joue dans la pluralité des sens discordants, et donc souvent dans l'inadéquation du sens simplement dit et du sens vrai³⁴², l'obscurité *stricto sensu* désigne l'absence pure et simple de signification, c'est-à-dire l'absence d'intelligibilité globale du propos. Cette absence peut se déployer elle-même au niveau du mot, lorsque l'auteur emploie un terme désuet, un néologisme, ou un mot emprunté à une langue étrangère³⁴³, mais aussi au niveau de la phrase quand l'« ordre naturel est bouleversé » par un déplacement ou une omission³⁴⁴. Enfin, l'obscurité simple peut relever de la période entière, notamment en cas de brièveté ou de longueur excessives, de défaut de connexion, de confusion, de prosopopées

³³⁶ *Ibid.*, p. 7 : « *digitus Dei [...] hoc est corpus meum, ego sum via veritas, et vita* ».

³³⁷ *Ibid.* : « ...vel verus [sensus], quem intendit Author. »

³³⁸ *Ibid.*, p. 8 : « Haec vero ejusdem conformitas cum ideis atque conceptibus, quos in animo habuit is, qui ipsam seu scripto, seu viva voce protulit, nulla habita ratione, congruatne rebus ipsis, an secus. »

³³⁹ *Ibid.* : « Est namque illa orationis convenientia cum ipsis rebus, prout extra loquentis intellectum in natura existunt. »

³⁴⁰ Voir en particulier à ce sujet le §5 du chapitre 4 : *ibid.*, p. 33-34.

³⁴¹ Voir les §7 et 8 du chapitre 3, *ibid.*, p. 8-10.

³⁴² Voir les §16 et suivants : *ibid.*, p. 16-17 notamment.

³⁴³ §9-12, *ibid.*, p. 10-13.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 13 : « ...quando naturalis illorum ordo perturbatur. »

ou d'interpositions³⁴⁵, ou du discours *in toto*, si l'auteur croise sans transition adéquate des matières trop éloignées les unes des autres³⁴⁶.

Au-delà de cette obscurité simple, les difficultés de l'interprétation se rencontrent surtout en cas d'ambiguïté, c'est-à-dire lorsque l'inintelligibilité du propos ne procède pas d'une absence de sens, mais au contraire d'une coexistence simultanées de plusieurs significations³⁴⁷. À nouveau, les quatre niveaux du mot, de la phrase, de la période et du discours permettent de décliner plusieurs cas, autour de la distinction-*princeps* de l'homonymie (« quand un élément quelconque de la phrase a plusieurs significations différentes »³⁴⁸) et de l'amphibologie, qui rend le mot ambigu non par sa signification intrinsèque mais par sa position dans la phrase, en particulier si le système des déclinaisons ne permet pas de trancher univoquement la fonction grammaticale du mot en question³⁴⁹. Homonymie et amphibologie se subdivisent ensuite selon qu'elles soient intentionnelles ou accidentelles, ce qui offre à Meyer l'occasion d'introduire le problème fondamental de l'inadéquation du sens simplement dit et du sens vrai. Si certaines ambiguïtés ressortissent en effet au seul niveau littéral de la signification – c'est le cas en particulier lorsqu'un mot est purement polysémique, c'est-à-dire qu'il a *littéralement* plusieurs acceptions distinctes –, l'ambiguïté apparaît surtout lorsqu'un auteur communique ses pensées en employant des mots dont la signification immédiate est distincte de la signification intentionnelle³⁵⁰. En négligeant la possibilité de cette inadéquation du *sensus grammaticus* et du *verus sensus*, les exégètes se sont souvent rendus coupables d'un littéralisme absurde, et sont par là tombés dans « les labyrinthes de l'erreur et les méandres de l'hallucination »³⁵¹. Significativement, ce sont les paroles de la Cène qui fournissent ici à la *Philosophia S. Scripturae Interpres* son exemple le plus récurrent :

En effet, ils [les interprètes] estimèrent plus d'un passage des Écritures clair et transparent, quand ils purent sans effort tirer de mots connus un sens qu'ils offraient immédiatement, et que cette clarté était celle du sens vrai ; ils se persuadaient immédiatement que ce sens ainsi obtenu spontanément, concordait avec l'intention de l'auteur sacré, laquelle cependant en était fort éloignée. [...] Ainsi les Papistes [...] prennent-ils les mots par lesquels le Christ institua la Sainte-Cène [...] en disant bien fort et écrivant partout que c'est clair et transparent tel quel, et de là construisent le sens, sans effort, comme le ferait n'importe qui. Mais ce sens est seulement le sens simple et non le sens vrai, comme le prétendent et comme le montrent les Réformés. Le sens simple de ce passage est sans doute clair, mais le sens vrai est obscur.³⁵²

³⁴⁵ §14-15, *ibid.*, p. 13-16.

³⁴⁶ §16, *ibid.*, p. 16.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁴⁸ *Ibid.* : « *Homonymia* est, quando orationis pars aliqua (quae est vel unum vocabulum vel phrasis) plures diversasque habet significationes. »

³⁴⁹ §21 et suivants : *ibid.*, p. 19-22.

³⁵⁰ Voir surtout sur ce point les avertissements du §7 : *ibid.*, p. 8-9.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 9 : « *Theologos in errorum labyrinthos et hallucinationum Maeandros abduxerit.* ».

³⁵² *Ibid.* : « *Putarunt namque quam plurima Scripturarum loca, quando ex verbis notis sensum, quem primo intuitu prae se ferebant, colligere nullo labore potuerunt, esse clara et perspicua, et*

En accusant le littéralisme paresseux qui sous-tend la doctrine de la transsubstantiation, Meyer recourt donc à un argument *de obscuritate* dont l'intention est elle-même profondément anti-réformée : les théologiens catholiques (et luthériens) ont certes tort de prendre les paroles de la Cène en un sens littéral, mais les réformés ont tort de présumer que ces mêmes paroles puissent être *clairement* figuratives³⁵³. Si l'ambiguïté se définit en effet par la discordance du sens littéral et du sens intentionnel, et que l'exégèse symbolique suppose elle-même l'évidence de cette discordance, alors l'idée qu'un sens figuré puisse être clair par soi est une pure contradiction dans les termes. En montrant que sens vrai et sens simple ne coïncident pas dans le *hoc est meus corpus*, les Réformés sont aussi contraints de reconnaître que le Nouveau Testament est nécessairement ambigu : par essence, une parole figurative est une parole obscure³⁵⁴.

3.3. La norme de l'interprétation

Le fait de l'obscurité de l'Écriture impose donc la découverte d'une norme de l'interprétation infaillible : par nécessité, celle-ci ne peut être que la philosophie elle-même³⁵⁵. Pour l'établir, Meyer développe un argument sur le sens scripturaire qui rappelle formellement les démonstrations *a priori* des traités systématiques réformés sur l'Écriture³⁵⁶. Le point de départ est celui de la certitude de l'identité du sens vrai et de la vérité, et donc de l'existence d'un critère au moins négatif – l'impossibilité de la fausseté – pour juger de l'interprétation correcte d'un passage³⁵⁷. Par hypothèse, la bonne interprétation se définit en effet, pour la Bible comme pour n'importe quel texte profane, par la découverte du *verus sensus* : le bon interprète « n'est pas celui qui aura exposé un sens ou une vérité quelconque de la phrase, mais celui qui aura mis à jour le sens vrai, c'est-à-dire le sens qui correspond à l'idée et à l'intention de l'auteur »³⁵⁸. Au contraire de l'interprétation des textes profanes, où l'intention de l'auteur est en droit disjointe de la *veritas*

quidem perspicuitate veri sensus, illico sibi persuadentes illum, qui sic sese sponte obtulerat, menti S. Scriptoris congruere : cum interim huic longe alia fuerit. [...] Sic Pontificii [...] verba Christi, quibus S. Caenam instituit [...] clara et perspicua esse clamitant et scriptitant, ut etiam sunt, ac inde sensum conficiunt nullo negotio, quemadmodum id cuilibet licet. At hic sensus est tantum simpliciter dictus ; non autem verus, quemadmodum id contendunt atque ostendunt Reformati : adeoque hic locus quidem est perspicuus respectu sensus simpliciter sic dicti : non autem veri, sed obscurus. » Trad. fr. modifiée : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte, op. cit.*, p. 49.

³⁵³ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres, op. cit.*, p. 49-50.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵⁵ Voir en particulier le chapitre 6 : « *Philosophiam esse infallibilem S. Scripturam interpretandi Normam ostenditur.* », *ibid.*, p. 44-48.

³⁵⁶ Voir en particulier le chap. 4, *ibid.*, p. 31-39.

³⁵⁷ Voir notamment le §5 du même chapitre, *ibid.*, p. 33-34.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 32 : « Is vero est [...] non qui aliquem orationis sensum, aut veritatem exposuerit ; sed qui sensum verum, hoc est, Authoris menti atque intentioni congruentem ac respondentem eduxerit. »

logica, l'interprétation des lettres sacrées ajoutent en revanche une seconde condition, qui renvoie à l'identité même du vrai sens et de la vérité logique : partout et toujours, le sens intentionnel de la Parole de Dieu est aussi et nécessairement une vérité absolue. Or, cette spécificité de la sémantique de l'Écriture justifie en réalité l'usage d'une méthode d'interprétation totalement distincte de celle qui prévaut ailleurs, spécificité qui autorise en particulier la régulation normative du principe de vérité, et facilite par là la découverte des « pensées de Dieu » en soumettant l'examen du sens des phrases à un critère de filtrage qui en réduit d'emblée les contingences. Dans le quatrième chapitre, Meyer formule cette identité en se livrant à un exposé sommaire du lieu de l'inspiration de l'Écriture :

Il n'en va pas exactement de même pour les écrits profanes et humains et pour les écrits sacrés et divins. Dans ceux-ci, les vérités et les vrais sens sont unis partout d'un lien indissoluble qu'on ne trouve pas dans ceux-là. Qui donc en aura extrait les vérités, aura aussi extrait les sens vrais, et qui aura démontré que les explications des autres contiennent des faussetés, aura démontré qu'elles sont fausses.

5. Qu'il en soit bien ainsi, c'est une évidence qui résulte de ce que les Saintes Écritures ont pour auteur Dieu lui-même, qui s'est servi de tels Scribes ; il les a conduits quasiment par la main sur le chemin de la vérité ; quand ils écrivaient l'Esprit de Vérité les a toujours assistés, Lui en qui ne peut tomber pas même l'ombre d'une erreur ou d'une fausseté. [...] Il suit de là, avec la plus grande évidence, que toutes les explications de l'Écriture contraire à la vérité sont également opposées à son sens vrai, et ainsi sont fausses, incorrectes et inauthentiques et doivent être tenues pour tout à fait éloignées de l'esprit de Dieu. Qui donc pourra reprendre une interprétation de quelque passage des Saintes Écritures et montrer qu'elle ne s'accorde pas au vrai mais y répugne, celui-là pourra trouver et prouver en même temps que cette interprétation est erronée.³⁵⁹

Le critère de la fausseté vaut donc d'abord dans l'exégèse biblique comme un principe de sélection, pour écarter, soit dans son propre examen, soit dans l'examen des interprétations des autres, les sens incompatibles avec la *veritas logica*. Ainsi comprise, la normativité critique et régulatrice de la vérité logique paraît recouvrir, chez Meyer, des fonctions herméneutiques comparables à celle qui prévalait dans la première exégèse arminienne ou socinienne : la vérité, connue indépendamment de l'Écriture, sert à arbitrer entre plusieurs significations préalablement reçues dans

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 33-34 : « ...aliter cum Scriptis profanis atque humanis, aliter cum sacris atque divinis comparatum esse, atque in his veritates et veros sensus indissolubili nexu ubique copulari, quod in illis non obtinet ; atque adeo qui illas eruerit, eadem opera simul et hos eruisse, et qui aliorum explicationes falsitates continere demonstraverit, easdem etiam falsas esse, demonstrasse. 5. Haec autem ita sese habere, ex eo manifestum est, quod S. Literae Deum ipsum habeant authorem, qui talibus usus fuit Amanuensibus, quos in viam veritatis manu quasi duxit, quibusque in scribendo semper adfuit Veritatis Spiritus, in quem ne umbra quidem falsitatis aut fallaciae cadere potest. [...] Ex quibus evidentissime consequitur, omnes veritati adversantes Scripturae expositiones, etiam ejus adversari vero sensui, adeoque esse falsas, alienas, spurias, et a Dei mente longissime removendas. Qui igitur alicujus S. Literarum loci interpretationem vero non consonam, sed dissonam esse, et deprehendere et ostendere poterit, simul etiam illam esse erroneam... » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 92-93.

une interprétation purement linguistique, et non pas à dégager *in abstracto* ces vérités pour venir les appliquer après coup au matériau scripturaire. À la suite du passage cité, cette fonction essentiellement critique de la vérité ressortit ainsi au refus (apparent) de reconnaître une réciprocité herméneutique entre *sensus verus* et *veritas logica* : si « 'tout sens vrai d'un passage de l'Écriture est aussi une vérité', il n'en va pas de même de sa converse : 'toute vérité est aussi un sens vrai'. Il a pu arriver, en effet, qu'un même passage de l'Écriture qui admet plusieurs sens, renferme plusieurs vérités. »³⁶⁰ La concession est provisoirement établie sur un critère d'unicité du sens, dont Meyer emprunte l'inspiration aux présupposés communs de l'herméneutique protestante : « l'Auteur de ce passage en gravant ces choses n'avait dans l'esprit et n'a voulu signifier qu'une seule d'entre elles, laissant les autres de côté. »³⁶¹

Mais cette objection provisoire est levée par la suite à l'appui d'une réflexion plus métaphysique sur l'essence de Dieu, et les modalités de communication qu'il convient de déduire de l'infinité de sa nature³⁶². Le principe protestant de l'interprétation univoque apparaît ainsi à Meyer comme une forme d'anthropomorphisme : l'unicité de l'intention de l'auteur relève d'abord de la configuration finie de l'entendement humain, au sein duquel deux jugements distincts ne peuvent coexister *simultanément* à l'attention, et dont l'idéal d'expressivité suppose donc un effort de transparence, de simplicité et d'univocité sémantique. Dans le cas de Dieu au contraire, omniscience, infinité et toute puissance rendent non seulement possible, mais même plus vraisemblable, un principe de plurivocité³⁶³. Cette vraisemblance se fonde dans une série d'arguments empruntés à la tradition patristique, mais aussi à l'exégèse des « rabbins Juifs »³⁶⁴ : d'une part, en effet, la providence divine garantit l'adaptabilité du propos biblique à des époques et à des circonstances variées, d'autre part, la règle de parcimonie exige que l'économie des moyens soit mis en balance avec l'optimisation des fins – et quoi de plus économique qu'une *multiplicité* de sens enfermée dans une phrase unique ? – ; enfin le principe de véracité écarte d'emblée l'hypothèse d'un Dieu trompeur – c'est-à-dire d'un Dieu qui aurait délibérément égaré les hommes en rendant *compatible* avec le sens de ses propos, une *vérité logique* pourtant étrangère à son intention³⁶⁵. Pour toutes ces raisons, Meyer adosse finalement la possibilité d'une plurivocité sémantique à une règle de maximalité : non seulement plusieurs interprétations, pourvu qu'elles soient des vérités, peuvent être tenues pour

³⁶⁰ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, op. cit., p. 34 : « *omnem verum alicujus loci S. Scripturae sensum esse etiam veritatem* ; hujus tamen enunciationis conversum ejusdem notae esse non videtur, nempe, *omnem veritatem esse etiam verum sensum*. Potuit enim contigisse, ut eodem Scripturae loco, qui plures admittit sensus, plures contineantur veritates... »

³⁶¹ *Ibid.* : « ...quarum tamen unam tantum, remotis caeteris, in animo, dum ista verba exarabat, habuit, et significare voluit sanctus illius loci Author. »

³⁶² Voir en particulier le §8 du même chapitre, *ibid.*, p. 35-36.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁶⁵ §9, *ibid.*, p. 36-38.

les sens vrais d'une seule et même phrase, mais bien plus, toutes les vérités concevables, pourvu qu'elles puissent être des interprétations de la phrase concernée, doivent être acceptées comme des interprétations possibles³⁶⁶.

Le principe négatif de la fausseté comme règle de filtrage se retourne donc en un principe positif de la vérité comme démultiplicateur du sens :

Toutes les vérités d'un passage quelconque qui se présentent ou peuvent se présenter à l'esprit du lecteur sont aussi des sens vrais. Alors en effet, qui aura dégagé seulement une vérité aura aussi dégagé un sens vrai ; qui en aura dégagé plusieurs aura aussi dégagé plusieurs sens vrais et sera un interprète plus éminent.³⁶⁷

Dans le cas particulier de l'Écriture, la pierre de touche de l'interprétation n'est donc pas tant l'herméneutique du sens que la découverte même de la vérité de la matière : l'éminence de l'interprète ne se découvre pas dans sa capacité à dégager un sens conforme à la lettre de la Bible, mais dans son aptitude à en explorer toutes les vérités possibles. De ce point de vue, Meyer opère en fait une inversion pure et simple de l'ordre usuel du rapport entre vrai sens et vérité dans l'exégèse : il ne s'agit pas de rechercher d'abord le sens unique d'une phrase à l'appui de la grammaire ou de la rhétorique pour appliquer par après la *regula rationis* comme principe d'arbitrage, il s'agit plutôt de découvrir *avant tout* des vérités *ex ratione* pour les référer ensuite, et sans contraintes herméneutiques de congruence ou de quantité, au sens du passage commenté. En bref, l'herméneutique sacrée se dissout toute entière dans l'exploration savante de l'infinité de l'entendement divin³⁶⁸.

Quelle qu'originale qu'elle puisse paraître en première instance, cette lecture du problème de la plurivocité biblique renvoie en fait à une conception profondément traditionnelle du *fait* de la divinité des Écritures dans la théologie patristique et médiévale³⁶⁹. Si la Réforme avait, dès ses prémisses, construit son opposition à la *quadriga* scolastique en associant rigoureusement divinité de l'Écriture, clarté de la Parole de Dieu et unicité du sens, ces associations allaient en même temps à rebours d'une longue tradition d'interprétation chrétienne, où la sacralité de la Bible se déduisait au contraire de son infinité herméneutique, de son aptitude même à susciter, éveiller, inspirer, générer et démultiplier l'inventivité interprétative des exégètes. Comme nous l'avons vu dans notre troisième chapitre, les premiers adversaires de Luther allaient parfois jusqu'à voir dans le principe d'unicité sémantique une insulte à l'intelligence de Dieu : tout comme la majesté de l'Écriture apparaissait comme l'émanation de la majesté même du Créateur, l'infinité de l'entendement divin devait se réfléchir aussi dans l'infinité potentielle

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 35 : « ...omnes alicujus loci veritates, quae Lectori occurrunt, aut occurrere possunt, etiam esse veros sensus : Tum enim, qui unam tantum eruerit veritatem, etiam verum eruerit sensum, et quo quis plures veritates, eo etiam plures sensus ; ac praestantior erit interpres. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 95.

³⁶⁸ Voir ici encore le §9, *ibid.*, p. 36-38.

³⁶⁹ Voir sur ce point *supra*, chap. 3, §1-2.

des significations scripturaires³⁷⁰. Loin d'apparaître comme un aveu de contradiction, la plurivocité du sens se donnait ainsi comme le signe et l'indice de la *profunditas* de son auteur. On ne s'étonnera pas, dès lors, que Meyer, en invoquant « l'immense trésor de sens cachés dans la profondeur des Textes sacrés »³⁷¹, situe explicitement son propos sous l'autorité des Pères de l'Église et des docteurs médiévaux : outre Augustin, longuement cité avec le *De Doctrina christiana* et les *Confessions*, la *Philosophia scripturae interpres* mentionne ici Jérôme³⁷², Justin Martyr, Denys l'aréopagite, Origène, ou, plus tard, Thomas d'Aquin³⁷³.

Si, à cet égard, la recherche de la vérité délimite, en lieu et place de l'enquête linguistique, l'horizon légitime de l'activité herméneutique, il reste à découvrir la méthode, la discipline et la norme qui doivent conduire cette recherche. Pour Meyer, cette méthode, cette discipline et cette norme convergent en vérité dans un objet unique : la *philosophie*. Celle-ci n'est autre que la :

...connaissance vraie, et indubitablement certaine que la raison, libre de tout voile de préjugés, soutenue par la lumière naturelle et la pénétration de l'entendement, cultivée et secondée par l'étude, l'application, la pratique, l'expérience, l'usage des choses, découvre et place dans la lumière très certaine de la vérité en partant de principes immuables et connus par soi et en passant par des conséquences légitimes et des démonstrations apodictiques, perçues clairement et distinctement.³⁷⁴

La philosophie que Meyer entend ériger en norme infaillible de l'interprétation scripturaire s'identifie par là à la raison elle-même, et se caractérise par un certain nombre de traits, négatifs ou positifs, condensés ici dans cette définition sommaire, et développés plus longuement dans la suite du chapitre 5³⁷⁵.

1/ La philosophie ne se confond pas avec une doctrine historique, fût-elle celle du « divin Platon » ou du « grand Aristote »³⁷⁶, mais constitue une méthode, qui tient pour l'essentiel dans l'abandon des préjugés et dans l'usage droit de la lumière naturelle de l'entendement, « secondée par l'étude, la pratique, l'expérience, l'usage des choses etc. »³⁷⁷ Ainsi, si la philosophie invoquée par Meyer est bien cartésienne dans son inspiration, elle ne l'est pas pour autant au sens

³⁷⁰ *Ibid.*, en particulier §2.

³⁷¹ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 37 : « Et hunc putamus esse ingentem illum sensuum thesaurum, in profundo Sacrorum Codicum delitescens, quem tantopere depraedicant, ac tantis laudibus extollunt Patrum nonnulli ».

³⁷² *Ibid.*, p. 36-37.

³⁷³ *Ibid.*, p. 37-38, puis §2 du chap. 6, *ibid.*, p. 45-46.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 40 : « ...veram ac indubitato certam notitiam, quam Ratio, ab omni praejudiciorum involucre libera, naturalique intellectus lumine, et acumine suffulta, ac studio, sedulitate, exercitatione, experimentis, rerumque usu excolta atque adjuncta, ex immotis ac per se cognitis principiis per legitimas consequentias, apodicticasque demonstrationes, clare ac distincte perceptas, eruit, ac in certissima veritatis luce collocat. » Trad. fr. [modifiée] : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, *op. cit.*, p. 106.

³⁷⁵ Notamment : L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 40-44.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 40 : « ...non Divini Platonis, non magni Aristotelis... »

³⁷⁷ *Id.* Voir la citation précédente dans le corps du texte et la note correspondante.

du corps effectif des conclusions de la physique ou de la métaphysique de Descartes. Dans le paragraphe 4 du cinquième chapitre, cette *physica* et cette *metaphysica cartesianae* sont moins mentionnées comme des instances de vérités inconditionnelles que comme de simples illustrations de l'efficacité épistémique de la droite méthode : « En effet cet homme incomparable montre par son exemple ce que peut, dans l'investigation des choses, la raison, ou l'esprit humain, libéré des empêchements et des obstacles à l'intelligence et instruite par ses propres forces et facultés, si elle n'accepte rien qui ne soit clairement et distinctement perçu, et si elle avance et progresse pas à pas, des choses les plus simples et les mieux connues, aux choses composées et moins connues, selon la vraie méthode de direction de l'entendement. »³⁷⁸ Si Descartes est bien la « nouvelle étoile extrêmement brillante et splendide née du ciel philosophique de notre époque »³⁷⁹, sa lumière est donc d'abord celle de sa méthode même, de la *recta ac naturalis ratio intellecti* qu'il a su mettre au jour.

2/ La philosophie est l'oeuvre de Dieu même, comme « cause première et principale de la philosophie »³⁸⁰. Contre la doctrine réformée de la corruption de l'entendement humain par le péché originel, Meyer insiste ainsi sur la divinité de la philosophie, qui pour être l'expression de la raison humaine n'en est pas moins le produit et l'image de la sagesse divine³⁸¹. Aux « théologiens actuels qui font de la raison humaine quelque chose de si mince, de si ténu et de si médiocre qu'elle en devient aveugle quand il s'agit de percevoir et connaître l'essence et la nature des choses »³⁸², la *Philosophia S. Scripturae Interpres* oppose alors les réussites effectives de la philosophie – et celle de Descartes au premier chef – dans le progrès du savoir³⁸³. Par là, Meyer prépare aussi sa critique ultérieure du témoignage calvinien, en posant une causalité divine qui conserve *formellement* les équivalences formulées par les défenseurs de la doctrine de la *supernaturalis lux* : si Dieu est « cause première et principale » de cette faculté même par-laquelle nous comprenons et discernons ses Écritures, alors la cause formelle de l'acte herméneutique (la philosophie comme « norme infaillible de l'interprétation ») et sa cause matérielle (le contenu littéral des textes canoniques) renvoient toujours à une seule et unique source³⁸⁴.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 42 : « Ostendit enim hic vir incomparabilis suo exemplo, quid in rerum investigatione possit Ratio seu mens humana, intelligendi impedimentis atque obstaculis liberata, et propriis viribus facultatibusque instructa, si nihil nisi clare distincteque perceptum assumat, ac pedetentim a simplicissimis et notioribus ad composita et ignotiora, secundum veram intellectum dirigendi Methodum, procedat atque progrediatur. »

³⁷⁹ *Ibid.* : « illustrissimum ac splendissimum illud hac nostra aetate Philosophico Orbi exortum novum sidus... »

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 41 : « Sed vero in hoc, Deum nempe esse Philosophiae causam primam ac principalem... »

³⁸¹ Voir en particulier le §4, *ibid.*, p. 41-42.

³⁸² *Ibid.*, p. 41 : « Illam enim tam exiguam, tamque tenuem ac parvam faciunt hodiernorum Theologorum quidam, ut in rerum essentiis atque naturis perspicendis atque cognoscendis prorsus caecutiatur... »

³⁸³ *Ibid.*, p. 42.

³⁸⁴ Voir notamment le §6, *ibid.*, p. 43.

3/ La philosophie relève d'une discipline intellectuelle, et ne se confond donc pas avec l'ordre des facultés sensibles³⁸⁵. Pour Meyer, la doctrine réformée de l'illumination du Saint-Esprit tire une part importante de sa vraisemblance du constat de l'insuffisance de la connaissance sensible dans l'ordre de la théologie révélée³⁸⁶. En pointant la nécessité herméneutique d'une lumière surnaturelle pour la compréhension des mystères de la foi, les théologiens réformés se sont en effet appuyés sur une conception souvent extrêmement minimale de la *lux naturalis*, identifiée à la seule « connaissance tirée des sens »³⁸⁷. Subrepticement, la fausse distinction du naturel et du surnaturel en est donc venue à recouvrir la vraie distinction du sensible et de l'intellectuel : « Il leur arrivait parfois, à l'occasion, dans certaines perceptions et connaissances, d'user de l'entendement pur et de goûter ainsi quelque rayon de la connaissance vraie et solide et de saisir qu'elle était d'une tout autre qualité que la première tirée des sens ; aussi l'en ont-ils bien distinguée. Mais puisqu'ils s'étaient fermement persuadés que la connaissance sensible seulement correspondait à la nature de l'entendement, ils pensèrent que cette dernière connaissance était d'une nature plus haute, et oeuvre divine, ce pourquoi ils l'appelèrent lumière surnaturelle. »³⁸⁸

4/ La philosophie porte en elle-même sa propre certitude. Dans le paragraphe 5 du cinquième chapitre, Meyer rapproche clairement cette connaissance intellectuelle de l'idéal cartésien de la perception claire et distincte³⁸⁹. Or, l'un des traits distinctifs de cette perception est d'être toujours *index sui* – l'idée claire et distincte porte en elle-même la marque de sa vérité : « Puisque toute perception claire et distincte, outre la vérité qui lui est jointe possède aussi la certitude, tout ce que cette vraie philosophie ou sagesse aura enseigné sera solide et confirmé ; aucun argument ne pourra le révoquer en doute. Si bien qu'un esprit avide de vérité pourra et devra acquiescer pleinement à ce dont elle l'aura persuadé, comme à ce qui est au-dessus de toute objection, et il n'y aura pas de certitude à chercher plus avant »³⁹⁰. En insistant sur l'absoluité de cette certitude, et en y adossant une phénoménologie de la persuasion qui rend raison du caractère intérieurement et immédiatement indubitable des vérités de la *vera philosophia*, Meyer met ainsi le vocabulaire et les principes de la gnoséologie cartésienne au service d'une

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.* : « ...nunquam mentem a sensibus avocarint... »

³⁸⁸ *Ibid.* : « Attamen, quod aliquando iidem casu in quibusdam percipiendis ac cognoscendis puro intellectu usi fuerint, ac, sic aliquem radium verae ac solidae cognitionis gustantes, hancque plane alterius notae, quam priorem, a sensibus haustam ; deprehendentes, ab illa etiam longe discriminarint, et, cum illam ad suam naturam tantum pertinere sibi firmiter persuasissent, hanc altioris naturae ac divinum quid esse putarint, adeoque lumen supernaturale nominarint. »

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 42-43.

³⁹⁰ *Ibid.* : « Et quoniam omnis clara et distincta perceptio, praeter Veritatem, conjunctam sibi etiam habet certitudinem ; quicquid haec vera docuerit Philosophia seu sapientia, firmum erit ac ratum, nec ullis argumentis in dubium revocabile ; adeo ut illius persuasioni, tantum exceptione majori, plane ac plene acquiescere poterit, ac debeat veritatis avidus animus, nec ulterior alia quaerenda sit certitudo. »

démonstration théologique qui vise à *déporter* l'ensemble des attributs ordinairement reconnus à la lumière surnaturelle de l'illumination sur la seule raison humaine. Divine quant à son origine, suffisante quant à son aptitude à parvenir au sens vrai, la *ratio humana* est par ailleurs aussi « solide et confirmée » que la persuasion intérieure invoquée par Calvin. Meyer assume donc pleinement le déplacement de l'attribution : « Puisque cette conscience nous persuade indubitablement, nous dicte, nous atteste et nous inspire que la chose perçue est vraie, c'est à juste titre et à bon droit qu'on peut l'appeler persuasion, dictée, témoignage et inspiration de Dieu ou de l'Esprit Saint. »³⁹¹

Dans l'histoire lente et tortueuse de la *mutatio subjecti* que subit la doctrine de la clarté de l'Écriture à l'âge moderne, la *Philosophia S. Scripturae Interpres* représente en un sens un point d'achèvement. Cette mutation peut être retracée ici suivant les deux axes du sujet et de l'objet : attribuée à la Parole de Dieu, extérieurement incarnée dans le texte et intérieurement agissante dans l'illumination du Saint-Esprit, la clarté apparaissait chez Luther et Zwingli comme un point de départ et comme une condition permanente du processus interprétatif³⁹². Cent cinquante ans plus tard, avec Meyer, la clarté devient non seulement un *terminus* de ce processus, mais surtout un attribut entièrement portée par la subjectivité interprétante, qui éclaire l'extériorité initialement obscure du sens en la référant à des critères de vérité dont elle porte en elle-même l'évidence et la ressource. Ce qui change avec Meyer n'est donc rien de moins que le *sujet de la clarté* : en faisant de la philosophie la norme de l'interprétation et de cette interprétation une nécessité commandée par l'obscurité native de la Parole de Dieu, le traité de 1666 achève de rabattre la vérité du texte sur la lumière du sujet. Cela, ni Descartes et Clauberg, ni les herméneutes réformés ni le rationalisme socinien ne l'avaient fait avant lui.

3.4. Critique de l'analogie de la foi et du témoignage intérieur

La philosophie est donc la « norme certaine et infaillible pour interpréter les Lettres sacrées. »³⁹³. Au-delà d'être établi par des raisons *a priori*, cette évidence se déduit de la pratique constante des théologiens : celle des Pères de l'Église, mais aussi celle des réformés eux-mêmes, qui, comme Keckermann, recourent aux ressources de la philosophie lorsqu'il s'agit de démontrer le dogme de la Trinité ou d'établir le vrai sens de l'eucharistie³⁹⁴. Elle se déduit encore de la doctrine de

³⁹¹ *Ibid.*, p. 43 : « ...cumque haec conscientia rem perceptam esse veram indubie nobis persuadeat, dictet, testetur, atque inspiret, non immerito, nec incongrue Dei seu Spiritus Sancti persuasio, dictamen, testimonium, atque inspiratio appellari poterit. »

³⁹² *Supra*, chap. 1 et 2.

³⁹³ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, *op. cit.*, p. 44 : « Unde evidentissime consequitur, illam tam sacras Literas interpretandi, quam interpretationes explorandi certam esse atque infallibilem Normam... »

³⁹⁴ Voir notamment le §3 du sixième chapitre : *ibid.*, p. 46-48.

l'accommodatio, qui en distinguant un sens de l'Écriture *anthropopathos* et un sens *theoprepos* pour refuser la vérité littérale des énoncés qui attribuent à Dieu un corps matériel et des affects, présuppose d'emblée une conception rationnelle et philosophique du divin³⁹⁵. Elle ne se laisse pas infirmer, en outre, par les affirmations pauliniennes de Co 1-3 ou Col 2, 3, qui ne visent pas la *vera philosophia* ou la sagesse divine en tant que telles, mais seulement la sophistique et la mauvaise philosophie³⁹⁶. En tout, Meyer refuse donc rigoureusement la doctrine de la double vérité : « Nous disons donc que tout ce qui est soit vrai, soit faux en théologie, est aussi soit vrai, soit faux dans la vraie philosophie ; et réciproquement, tout ce qui est vrai ou bien faux dans la vraie philosophie l'est aussi en théologie »³⁹⁷. En s'inspirant des démonstrations de Keckermann et d'Alsted contre les théologiens luthériens, le septième chapitre du traité passe ainsi en revue les énoncés les plus discutés : il est faux que le principe du « rien ne vient de rien » soit infirmé par le récit de la Genèse, qui suppose clairement une matière interte préexistante à la Création³⁹⁸ ; il est faux aussi que Jb 19, 25-27 ou 1 Co 15 enseignent la résurrection de la chair, en contradiction avec l'énoncé métaphysique qui veut que le « même » ne puisse « être reproduit numériquement ». La même démonstration pourrait être reproduite – mais le traité se garde bien de le faire – pour les principes de l'enfantement de la vierge, ou du Dieu un trine, une fois ces énoncés « libérés de toute ambiguïté de vocabulaire »³⁹⁹.

En posant la philosophie comme une norme de l'interprétation, et non pas seulement comme un juge des controverses, Meyer a conscience de s'opposer à la règle de l'Église revendiquée par les auteurs catholiques, mais aussi à la règle de l'Écriture des théologiens réformés. Dans ce dernier cas, la règle de la *sacra Scriptura sui ipsius interpres* paraît en fait compliquée par l'indécision apparente des auteurs, qui revendiquent parfois la juridiction de l'Écriture même, suivant le principe de l'analogie de la foi, et parfois la juridiction du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Le traité met en lumière cette indécision en citant abondamment les théologiens de la première orthodoxie – Chamier, Polanus, Wendelin, Walaeus, Tilenus, Scarpus, puis plus loin Daneau et Whitaker⁴⁰⁰ – et en détaillant dans des chapitres séparés les principes de l'*analogia fidei* et de l'*illuminatio spiritus*⁴⁰¹. L'analogie de la foi paraît la plus conforme à la règle de la raison, en cela qu'elle introduit un critère de vérité internaliste, sans recourir à l'autorité des traditions ou

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁶ Pour la discussion scripturaire, voir le chapitre 7, notamment §2-5, *ibid.*, p. 49-57.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 58 : « Atque adeo dicimus, quicquid verum est aut falsum in Theologia, etiam verum esse aut falsum in vera Philosophia : et contra quicquid verum est aut falsum in hac, etiam verum aut falsum esse in illa. »

³⁹⁸ Voir le §2 du chap. 8, *ibid.*, p. 58-60.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 60 : « ...respondemus, omnia ista Enunciata, si ab omni vocabulorum ambiguitate liberentur... »

⁴⁰⁰ Voir chap. 10, §1, *ibid.*, p. 66-67 ; et chap. 11, §1, *ibid.*, p. 68-69.

⁴⁰¹ Voir *ibid.*, p. 66-67, puis le chapitre 13, *ibid.*, p. 82-84.

à l'invocation d'une lumière surnaturelle⁴⁰². Telle qu'elle est effectivement conçue et mise en pratique par les calvinistes, l'*analogia fidei* présente pourtant un certain nombre de difficultés et d'inconséquences qui la rendent finalement inapplicable. Au-delà de confondre parfois délibérément l'analogie de la foi et l'autorité de leurs catéchismes ou de leurs canons synodaux – ce qui revient à instituer un critère d'autorité *ex traditionibus*⁴⁰³ –, les théologiens réformés s'appuient en effet sur plusieurs présupposés profondément problématiques. Le premier d'entre eux est celui de l'applicabilité même du critère de la comparaison et de la collation des parallèles : pourquoi « ce que le Christ a dit, à ce que raconte Matthieu ou Marc, et qui semble un peu obscur au lecteur, devrait-il être éclairé à partir de ce rappel de Luc ou Jean et vice versa »⁴⁰⁴ ? L'application systématique des comparaisons intertextuelles présuppose en effet l'hypothèse implicite de l'unité absolue de l'Écriture, thèse tout sauf évidente, à la fois du point de vue linguistique – Stapleton a montré combien le sens d'un même mot pouvait varier d'un texte à l'autre et au sein d'un même texte⁴⁰⁵ – ou d'un point de vue doctrinal, ce qui est problématique en particulier pour le rapport global de l'Ancien et du Nouveau Testament⁴⁰⁶.

Mais le second présupposé, le plus important, est aussi celui de la clarté des Écritures, que les auteurs réformés défendent consensuellement, au moins pour ce qui concerne les articles fondamentaux de la foi⁴⁰⁷. En effet, l'*analogia fidei* ne suppose pas seulement la possibilité d'un éclaircissement mutuel et réciproque des passages obscurs entre eux – ce qui aboutirait à une régression à l'infini de l'obscurité⁴⁰⁸ –, mais le principe d'un éclaircissement des passages obscurs par des passages « clairs en soi », qui sont comme les premiers principes des sciences dans l'ordre de l'interprétation des lettres sacrées⁴⁰⁹. Si l'Écriture est matériellement suffisante, l'ensemble des dogmes de la foi chrétienne doivent donc être exprimés dans un certain nombre de lieux textuels dont le sens est pleinement transparent et « connu par soi »⁴¹⁰. Or, au-delà d'être fausse factuellement (certains dogmes ne sont formulés qu'une seule fois, et de manière fort obscure, comme l'a montré Stapleton⁴¹¹), cette affirmation est profondément ambiguë quant au sens même qu'elle prête à l'idée d'une *perspicuitas per se*⁴¹². Le langage étant une institution humaine, le rapport des mots et du sens est en effet fixé par une série de conventions

⁴⁰² L'examen de l'*analogia fidei* occupe les chapitres 10 à 13, *ibid.*, p. 66-89 ; l'examen du principe de la « persuasion intérieure » prend place dans le chapitre suivant : chap. 14, *ibid.*, p. 89-92.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 69 : « An, quae Matthaeus, vel Marcus Christum dixisse narrat, et sub obscura videntur legenti, illustranda venient ex iis, quae commemorat Lucas, aut Johannes, et vice versa ? »

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 70-76.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 71 : « primae et communes notiones ».

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Voir le point 7 de ce même chapitre 11 : *ibid.*, p. 74.

⁴¹² Voir la discussion des points 2 à 4 : *ibid.*, p. 70-72.

arbitraires, et la clarté de la signification d'une phrase ne peut, en tout état de cause, avoir le même sens que la clarté des principes des sciences, ces « notions communes » qui sont dits « claires par soi » dans la mesure où elles peuvent faire l'objet d'une perception intellectuelle distincte⁴¹³. Lorsque les théologiens réformés disent qu'un énoncé scripturaire est *perspicuus per se*, ils n'entendent donc pas la clarté en un sens absolu, mais seulement « cette clarté par laquelle le sens du discours est compris par quelqu'un d'averti et d'instruit en sa langue, sans avoir besoin d'interprétation ou d'explication de vocabulaire »⁴¹⁴.

Or cette clarté peut concerner soit le sens proprement dit, soit le sens vrai, soit la vérité même de l'énoncé en question. S'il s'agit du sens proprement dit, c'est l'« usage commun de la langue » qui devient l'interprète de l'Écriture, et l'idéal de *perspicuitas per se* renvoie alors au seul sens littéral ou grammatical de la phrase⁴¹⁵. Personne, parmi les théologiens réformés, n'est toutefois disposé à souscrire à une telle affirmation : loin d'être une norme infaillible de l'Écriture, l'usage commun de la langue apparaît plutôt comme « la source presque unique de toutes les fausses interprétations »⁴¹⁶, et la récurrence des interprétations figuratives dans l'exégèse calviniste le prouve à suffisance⁴¹⁷. Mais si elle concerne les deux autres niveaux de signification, la thèse des théologiens réformés devient une contradiction dans les termes : une phrase dont la vérité ou le sens vrai est distinct du sens littéral est une phrase obscure par hypothèse, et l'interprète est alors renvoyé à un autre critère d'interprétation que celui de l'« Écriture seule ». Par nécessité, ce critère ne peut être que la raison elle-même :

Puisque dans tout passage, ce sens est double, ou du moins peut l'être, on devra nécessairement donner quelque 'critérior' qui puisse infailliblement trancher entre eux, ou, s'il n'y en a qu'un, montrer qu'il n'y en a pas d'autre. Ce ne serait donc pas sérieux de répondre que le sens simple et le sens vrai coïncident très souvent et qu'on tient pour clairs par soi seulement les passages où cela arrive et qui n'ont qu'un sens simple et non pas ceux où ces sens diffèrent. Donc, puisque comme les exemples proposés le montrent assez clairement, cela ne se passe pas toujours, il faudra introduire une norme ou une marque pour déterminer avec certitude si c'est le cas. Mais alors, c'est par ce 'critérior', ou cette marque ou norme, que l'on sait que ces passages sont tels, et non par soi, ce qui est contraire à l'hypothèse.⁴¹⁸

⁴¹³ *Ibid.*, p. 71.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 71-72 : « Sed intelligere videntur illam perspicuitatem, qua orationis sensus cuipiam, istius linguae, qua expressa est, gnaro atque perito sine ulla interpretatione, aut vocabulorum expositione innotescit... »

⁴¹⁵ *Ibid.* : « communem loquendi usum ».

⁴¹⁶ *Ibid.* : « At vero hunc non esse idoneum legitimumque S. Literarum interpretem ; imo omnium falsarum interpretationum fere unicum fontem... »

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 73 : « Cum enim omni in loco duplex ille sit sensus, vel saltem duplex esse queat, necessario dari debet *kriterion* quoddam, quo infallibiter dignosci queant, si duo occurrant, vel si unus, plures ei non inesse. Unde patet nullius momenti esse, si quis regerat aut excipiat, sensum simpliciter dictum et verum saepius coincidere, caque loca, in quibus id contingit, et qui simplicem duntaxat habent sensum, ab ipsis tantum pro per se claris haberi, non autem ea, in quibus differant. Quoniam enim, ut ex allatis exemplis satis liquet, id non semper obtinet, nota vel norma adferenda

La réfutation subséquente de la doctrine du *testimonium internum spiritus* est beaucoup plus courte que la discussion de l'analogie de la foi. Du reste, en identifiant témoignage, persuasion, inspiration ou illumination, Meyer ignore délibérément les distinctions qui commencent à se formaliser à l'époque entre le témoignage comme inclination du coeur à reconnaître la *divinité des Écritures*, et l'illumination comme inspiration de l'entendement dans l'intellection de leur sens⁴¹⁹. Dans la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, le témoignage se définit au contraire à partir d'une forme de certitude elle-même herméneutique, au sens où le *testimonium spiritus* « scelle au for interne l'interprétation vraie dans l'esprit des fidèles et les persuade intérieurement »⁴²⁰. La démonstration de Meyer se construit alors autour du jeu de substitution déjà mentionné plus haut : tout comme la lumière naturelle de la perception claire et distincte, la lumière surnaturelle invoquée par les théologiens réformés se donne comme un principe de certitude intérieure, qui chasse le doute au coeur même de la « conscience intime »⁴²¹. Ainsi l'interprète illuminé est non seulement doté d'une claire perception des vérités du sens de l'Écriture, mais aussi de la certitude réflexive de la *vérité de ces vérités* herméneutiques. Contrairement à la lumière de l'entendement naturel, en revanche, la *lux supernaturalis* des théologiens n'est pas « innée à la raison mais adventice, non pas incluse dans l'esprit et acquise, mais infuse et inspirée »⁴²². Or, au-delà d'être obscure dans sa définition et incertaine dans ses preuves, cette lumière forensique apparaît, au regard de la lumière de l'entendement, comme un complément inutile et dangereux. Non seulement, en effet, l'entendement naturel satisfait par soi à tous les critères de certitude herméneutique requis, mais, à l'inverse, cette lumière surnaturelle – à supposer qu'elle existe – ne les satisfait pas : étrangère quant à son origine, la lumière surnaturelle est aussi impossible à distinguer des révélations invoquées par les « Quackers et les Enthousiastes »⁴²³. À cet égard, l'illumination du Saint-Esprit n'est donc ni intérieure, au sens où peut l'être une perception claire et distincte, ni *index sui* du point de vue de l'auto-attestation de sa certitude⁴²⁴. Partant, le bon interprète peut légitimement rejeter son hypothèse.

erit, qua num id obtineat, certo explorari possit : atque adeo loca illa talia esse, non per se, sed per illus *kriterion*, vel illam notam aut normam cognoscetur, quod contra hypothesin est. » Tr. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 171.

⁴¹⁹ Voir à ce sujet, *infra*, chap. 11, §1.

⁴²⁰ L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, op. cit., p. 89 : « ...nempe illius testimonium interne Fidelium mentibus veram interpretationem obsignare, ac de ea plenissime persuadere... »

⁴²¹ *Ibid.* : « ...intime conscius... »

⁴²² *Ibid.* : « Sin vero dicant, se non lumen intellectus naturale, non rationi connatum, sed adventitium, non menti inclusum atque acquisitum, sed infusum atque inspiratum... »

⁴²³ *Ibid.*, p. 91-92.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

3.5. Les « alliés » arminiens et sociniens

Après avoir « attaqué et détruit les bastions » des « ennemis » catholiques et réformés⁴²⁵, Meyer conclut son ouvrage sur un seizième chapitre où s'exposent les thèses de ses « alliés » sociniens et arminiens. Les deux dissidences sont clairement associées par la *Philosophia S. Scripturae Interpres*, qui restitue leurs positions herméneutiques communes à l'appui de citations empruntés à Ostorodt, au catéchisme de Raków, à Schmalz, Slichting et Episcopus⁴²⁶. Comme Meyer, les sociniens et les arminiens refusent le principe de l'illumination du Saint-Esprit et affirment la suffisance de l'entendement naturel au registre des moyens de l'interprétation⁴²⁷. Comme Meyer, les sociniens et les arminiens rejettent en outre l'idée d'une corruption de la raison humaine et insistent sur la fonction régulatrice de cette raison en exégèse⁴²⁸. Pour autant, le rationalisme socino-arminien apparaît à la *Philosophia S. Scripturae interpres* comme un rationalisme encore trop timide et incertain. L'ouvrage retient au moins trois points de divergence :

Il est donc manifeste que notre thèse diffère de celle des Sociniens et des Arminiens :

1. en ce qui concerne la certitude et l'infaillibilité de la compréhension et de l'interprétation, ils n'en disent pas un mot, nous l'affirmons explicitement.
2. Concernant la clarté de l'Écriture sur les points nécessaires au salut et clairs par soi, ils l'affirment, nous la nions.
3. Concernant l'interprétation des passages obscurs, eux semble-t-il, veulent employer comme moyens la raison, la considération des circonstances de ce qui précède et qui suit, la comparaison d'autres passages semblables ou dissemblables, etc. Mais nous, nous instituons hardiment la philosophie comme norme.⁴²⁹

Plus que de répondre à l'intérêt stratégique de se différencier des hérétiques – stratégie étrange, en l'espèce, puisque la différenciation en question opère par une radicalisation, nettement plus hétérodoxe encore, des principes de l'herméneutique arminienne ou socinienne –, les distinctions mentionnées ici par Meyer renvoient surtout à des points de clivage réels au sein même du rationalisme exégétique du XVIIe siècle. Le premier de ces points touche à la généralisation de la normativité

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 94 : « Hactenus arma in hostes movimus, atque in illorum terras copias nostras produximus, arces oppugnativimus, ac destruximus. »

⁴²⁶ Pour les sociniens, voir le premier point du chap. 16 : *ibid.*, p. 95-97 ; pour les arminiens – il s'agit presque exclusivement d'Episcopus –, voir le second point : *ibid.*, p. 97-99.

⁴²⁷ Voir le point 3 : *ibid.*, p. 98-99.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 99-100.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 103 : « Unde palam est nostram hanc sententiam a Socinianorum ac Arminianorum differre, primo quod ad certitudinem et infallibilitatem tam intellectionis, quam interpretationis, de quibus illi ne verbum quidem, nos expresse ; Deinde, quod ad perspicuitatem Scripturae in rebus ad salutem necessariis, et per se claris, quam illi agnoscunt, nos negamus ; Denique quod ad obscuriorum locorum interpretationem, cujus illi Rationem, considerationem circumstantiarum, antecedentium, et consequentium, collationem aliorum locorum similium aut dissimilium etc. tanquam media adhiberi velle videntur, nos vero Philosophiam normam facimus atque audacter pronunciamus. » Trad. fr. : L. Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 229.

de la raison humaine, dont Meyer ne fait plus ici seulement le *judex controversiis*, au sens retenu par Episcopus dans son *Institutio*, mais la *norma fidei* comme *source matérielle* de la vérité de la foi⁴³⁰. Le second concerne une divergence de posture, au sujet du sens et de l'objet mêmes de l'interprétation de la Bible. Pour les (premiers) sociniens et arminiens, seul ce qui est clair dans l'Écriture est en effet normatif au sens strict ; et cette affirmation radicale de la *claritas* fait fond sur un minimalisme dogmatique, qui limite les articles de la foi salutaire à une série réduite de vérités, notamment éthiques⁴³¹.

Pour Meyer au contraire, si toute l'Écriture est obscure, toute l'Écriture peut en même temps être ramenée à la clarté naturelle par un principe de raison : et à ce titre, toute l'Écriture *rationalisée* est en droit normative ou dogmatique, y compris donc sur les questions de physique ou de théologie naturelle. En vérité, ce dernier point fait signe vers le trait distinctif le plus fondamental du rationalisme herméneutique de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*. Par contraste, le (premier) rationalisme arminien et socinien apparaît en effet comme un rationalisme essentiellement critique et exégétique, où le rapport entre Écriture et raison demeure soumis à un ordre de subordination, qui s'organise explicitement autour du couple fin/moyen⁴³². Tout l'objet de l'interprétation arminienne et socinienne est ainsi de comprendre le vrai sens de l'Écriture à partir de son sens littéral, en appliquant des moyens herméneutiques d'abord empruntés aux arts du discours, comme la règle du contexte, la collation des parallèles et le jeu des intertextualités⁴³³. Par là, la littéralité biblique demeure encore comme un horizon d'intelligibilité de l'exégèse, et la Bible conserve du même coup son statut de « matière » et de « source » des vérités de la foi.

À l'inverse, le rationalisme de Meyer apparaît comme un rationalisme très largement constructiviste, et la substitution qu'il opère dans l'ordre du rapport entre vrai sens et vérité se donne aussi comme une substitution de la raison à l'Écriture dans l'ordre de la matière même de l'interprétation. À une raison critique et correctrice, qui régule le matériau scripturaire en écartant *en aval* les interprétations incompatibles avec les notions communes de l'entendement, Meyer oppose donc une raison architectonique et principielle, qui découvre *en amont* ses vérités dans la solitude de la conscience, et les réfère par après à ses lectures possibles des textes canoniques⁴³⁴. L'Écriture Sainte dont la philosophie prend en charge l'interprétation n'est donc ni une *fons veritatis* ni même une occasion accessoire que la raison pourrait employer comme un moyen de son inventivité : en inversant la gradation exégétique du littéral vers le vrai, en une régulation régressive de la

⁴³⁰ Voir notamment la fin du chapitre 16 : L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, *op. cit.*, p. 101-105.

⁴³¹ Voir ici encore, *supra*, chap. 8.

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Voir notamment sur ce point la conclusion du chapitre 5 : L. Meyer, *Philosophia S. Scripturae interpres*, *op. cit.*, p. 43-44, et l'épilogue du traité, *ibid.*, sans pagination.

vérité vers l'intention de l'auteur, Meyer ne fait rien de moins que substituer à l'herméneutique du texte une analytique de la rationalité.

4. *La claritas Scripturae chez Cocceius et les coccéiens*

Quelles que soient ses limites, cette alliance revendiquée avec les Remonstrants ne manquera pas de cristalliser plus tard les réactions de l'orthodoxie réformée. En reprenant du reste explicitement dans son sous-titre l'un des plus grands marqueurs de l'herméneutique arminienne – *Philosophia norma S. Literas interpretandi* –, et en se fermant sur un chapitre spécifiquement consacré à la discussion de celle-ci, la *Philosophia S. Scripturae interpres* ne paraît pas s'être souciee outre mesure du sort de cette association. Les nombreuses réfutations du traité produites aux Provinces Unies dans les années 1660-1670 ne pouvaient trouver meilleure occasion de relancer la controverse contre l'hérésie condamnée à Dordrecht⁴³⁵. Ces réfutations culmineront en un sens avec le texte de la condamnation des curateurs de Leyde, qui relançait en 1676 le long dossier de l'accusation du cartésianisme dans les facultés de théologie des Provinces Unies, en censurant vingt thèses indifféremment théologiques, philosophiques et physiques⁴³⁶. Loin des nuances de la résolution de 1647, qui enjoignait les enseignants de Leyde à s'en tenir à la *philosophia recepta*, sans mentionner Descartes ni *pro* ni *contra*⁴³⁷, la décision des curateurs constituait en 1676 une condamnation explicite, qui suivant en cela les partis-pris radicalement anti-cartésiens de Voetius et de l'université d'Utrecht⁴³⁸. Cette condamnation, inspirée de plusieurs décisions synodales prises dans la décennie 1670 en Hollande, à Utrecht, ou dans la Frise, et activement soutenue par le Prince d'Orange, devait aboutir à l'exclusion de tous ceux qui enseigneraient les thèses recensées dans un cadre public ou privé⁴³⁹. À la conspiration cartésiano-meyero-arminienne, les curateurs ajoutèrent alors un quatrième adversaire, plus interne : le parti de Cocceius, qui constitue en fait la principale cible des *curatores*, et dont les doctrines de l'alliance sur le rapport des deux testaments font l'objet des premiers articles de la condamnation⁴⁴⁰.

⁴³⁵ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 47. Sur le volet anti-arminien de la controverse contre le cartésianisme, voir *infra*, §4.3.

⁴³⁶ Sur cette condamnation, voir notamment, T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 40-50 ; *id.*, « Cartesian Freedom in Historical Perspective », in *Descartes and the Modern*, *op. cit.*, p. 127-150. ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 606-625.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 534.

⁴³⁸ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 40-41.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴⁰ *Ibid.* Sur la question du lien entre cartésianisme et *théologie* coccéienne, voir, outre les références mentionnées *supra*, Ernestine van der Wall, « Cartesianism and Cocceianism: a Natural Alliance? », in *De l'humanisme aux Lumières : Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, éd. M. Magdalaine *et al.*, Paris/Oxford, Universitas/Volaire Foundation, 1996, p. 445-455 ; et P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 620-625.

Dans le détail, les vingt thèses de la censure forment ainsi une doctrine composite, où les enseignements de Wittich et d'Heidanus dominent très largement le débat, mais dans lesquelles se rencontrent aussi des éléments empruntés à Descartes lui-même, et à Lodewijk Meyer⁴⁴¹. Les cinq premières thèses concernent directement le fédéralisme coccéen : les curateurs y condamnent la doctrine d'après laquelle la justification des hommes aurait été incomplète dans le régime de l'Ancien Testament, qui constitue pour les coccéens un *foedus gratiae* imparfait et obscur, complété et remplacé par la nouvelle alliance de grâce instituée en Christ⁴⁴². Les thèses 6 et 7 renvoient alors à des questions plus nettement herméneutiques : la sixième stipule que « dans les matières de la foi, la norme et la mesure de la vérité soit la perception claire et distincte » ; et la septième que l'« Écriture parle conformément aux préjugés erronnés du vulgaire. »⁴⁴³ Ces deux énoncés pourraient être attribuées à Meyer⁴⁴⁴, mais l'ordre des thèses rend plus probable le fait que les curateurs aient visés ici encore les coccéens, et notamment Christoph Wittich, au centre depuis les années 1650, d'une longue controverse avec les voetiens sur la question de l'*accommodatio*⁴⁴⁵. L'enchaînement des thèses 8 à 19 forme alors le moment cartésien de la censure : les curateurs retiennent le séparatisme (« aucune philosophie a quoi que ce soit en commun avec la religion »), la thèse de l'infinité de l'univers et de l'éternité de la matière avant la Création, l'identification de l'âme à la pensée, le « volontarisme » et l'indétermination de l'arbitre humain et divin, la méthodologie du doute, et enfin la thèse de l'innéité d'une idée adéquate de Dieu en nous⁴⁴⁶. Au-delà de Descartes lui-même, ces thèses font ici encore écho à l'enseignement de Wittich et d'Heidanus, ainsi qu'à tous les cartésiens hollandais comme Andreae, Heereboord, de Raey, Clauberg, ou Burman⁴⁴⁷. La censure se clôt alors sur la thèse centrale du traité meyerien de 1666 : « la philosophie est l'interprète de l'Écriture Sainte »⁴⁴⁸. À sa manière, cette thèse finale dessine une consécration dont l'inévidence est peut-être à la mesure même de la soudaineté : Meyer ne constitue assurément pas une cible privilégiée des curateurs, et la mention de la normativité herméneutique de la philosophie ne paraît valoir ici que pour renforcer en retour l'accusation des « dérives » rationalistes du cartésianisme théologique, c'est-à-dire, en l'espèce, des coccéens eux-mêmes⁴⁴⁹. Quant à la doctrine spinoziste du *Tractatus* ou de l'*Éthique*, on ne pourra manquer de remarquer qu'elle est entièrement absente du texte de la condamnation.

⁴⁴¹ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 40-41.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ C'est ce que pense Schmaltz lui-même : *ibid.*, p. 42.

⁴⁴⁵ Sur la question de l'*accommodatio* chez Voetius et les voetiens, voir aussi : Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1700. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Antonius Driessen*, Leyde/Boston, Brill, 2006, en particulier p. 85-142.

⁴⁴⁶ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 40-41.

⁴⁴⁷ W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 34-51 ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 603-606 ; T. Verbeek, *Descartes and the Dutch. op. cit.*

⁴⁴⁸ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in crisis », *loc. cit.*, p. 41.

⁴⁴⁹ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 693-719.

Les liens du parti coccéen avec le cartésianisme sont au moins aussi complexes que la réception du cartésianisme lui-même dans les facultés de théologie des Provinces-Unies. Cette complexité tient à l'impossibilité des équivalences trop rapides : Cocceius n'a sans doute jamais lu Descartes⁴⁵⁰, et même chez ses disciples comme Wittich ou Heidanus, il n'est pas toujours certain que l'adoption de la philosophie cartésienne ait eu une incidence notable sur l'évolution de la théologie fédérale⁴⁵¹. Inversement, tous les sympathisants de Descartes ne sont pas des coccéens assumés, et Samuel Desmarets, fidèle jusqu'au bout à la *methodus cartesianus* malgré quelques précautions de langage⁴⁵², apparaîtra même comme l'un des principaux adversaires des coccéens, avec sa longue réfutation de Wittich, parue en 1670, significativement deux ans seulement après sa condamnation de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*⁴⁵³. Dans les années 1670, les universités de Groningue et de Leyde, traditionnellement les plus favorables à la nouvelle philosophie⁴⁵⁴, connaissent ainsi une importante dissension interne, qui aboutira finalement à l'exclusion de Wittich et Heidanus, immédiatement après la condamnation de 1676⁴⁵⁵. La cause cartésienne opère donc, dans la Hollande des années 1650-1670, une remarquable complication des réseaux de filiations : Voetius et les voetiens condamnent la philosophie cartésienne, et ses usages coccéens, arminiens, meyeriens ou spinozistes, en associant délibérément Cocceius aux différentes « hérésies » rationalistes ; les coccéens défendent en retour la philosophie cartésienne en condamnant les interprétations erronées de Meyer ou Spinoza, aussi bien que le rationalisme arminien et socinien⁴⁵⁶ ; mais des théologiens comme Desmarets peuvent aussi associer dans une même condamnation les coccéens et Meyer tout en défendant par ailleurs la philosophie de Descartes, et en se démarquant ainsi des partis pris de Voetius sur les questions de physique. Ce constat dresse le tableau bigarré des tensions internes à l'orthodoxie réformée aux Provinces Unies : il pourrait être évidemment compliqué par les dissensions internes aux dissidences – et je reviendrai dans un chapitre

⁴⁵⁰ Sur le rapport de Cocceius lui-même à Descartes, voir les mises au point de Willem J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 76-86.

⁴⁵¹ Sur Heidanus, et la question de son cartésianisme, voir W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 34-51 ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 156-177 ; T. Verbeek, *Descartes and the Dutch*, *op. cit.*

⁴⁵² Je suis ici l'interprétation de Paul Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 343-358, 701-709.

⁴⁵³ Samuel Desmarets, *Disputationes Theologicae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae*, Groningue, Collenius, 1667 ; *id.*, *De abusu philosophiae surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei Dissertatio theologica*, Groningue, Collenius, 1670. Voir sur ce point H. J. Lee, *The Biblical Accommodation Debate*, *op. cit.*, p. 37-39 ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 548-550, 703-705.

⁴⁵⁴ Sur les aspects les plus institutionnels de la réception du cartésianisme dans les Provinces Unies, voir *ibid.*, p. 533-534.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 606-607.

⁴⁵⁶ Sur la condamnation de l'arminianisme chez les « coccéens », voir *infra*, §4.3.

ultérieur sur les condamnations de Meyer dans la *Theologia christiana* de l'arminien Philip van Limborch⁴⁵⁷.

4.1. La clarté analogique de Johannes Cocceius

Qu'en est-il donc, au juste, du cartésianisme *effectivement* adopté par les coccéiens ? Au-delà de Cocceius, dont il ne sera pas inutile d'exposer brièvement les vues sur la clarté des Écritures, je me concentrerai ici sur Christoph Wittich et Abraham Heidanus, qui forment l'aile véritablement théologique du premier cartésianisme néerlandais. Au-delà de leurs communes fonctions à l'université de Leyde, les trois hommes entretiennent tout au long de leur vie une relation étroite, et à ce titre le label de coccéien renvoie à une unité bien plus profonde que ne pourrait le laisser croire le seul usage polémique du nom⁴⁵⁸. Cette unité est d'abord celle d'une influence réciproque, et même si Cocceius a donné son nom au parti des adversaires de Voetius, le rapport des trois hommes n'est pas seulement de la forme d'une filiation ou d'une obédience : c'est Abraham Heidanus qui facilite l'arrivée de Cocceius à Leyde en 1650⁴⁵⁹, et une partie au moins de la théologie du *Corpus Theologiae Christianae* semble s'être dessinée de manière relativement indépendante de la pensée du « maître »⁴⁶⁰. Il n'en reste pas moins que le fédéralisme condamné dans la censure des curateurs de Leyde renvoie d'abord à l'œuvre de Cocceius lui-même, et que cette théologie fédérale a été ensuite adoptée par Heidanus et Wittich sous l'influence de la *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, publiée à Franeker en 1648⁴⁶¹. Ce fédéralisme, et la nature d'abord théologique des préoccupations intellectuelles des trois hommes, justifient que nous en restions ici à une circonscription relativement étroite du parti coccéien pour les années 1650-1670. Par contraste, Adriaan Heereboord demeure ainsi « astreint », selon les mots de Paul Dibon, à un « enseignement propédeutique » : il occupe à Leyde une chaire de philosophie, et n'aborde qu'incidemment les questions de la foi dans son œuvre publiée⁴⁶². Il en va de même pour Tobias Andreae, qui occupait à Groningue une chaire de grec et d'histoire⁴⁶³, ou de Jean de Raey, professeur de médecine et de philosophie à Leyde puis à Amsterdam, et dont l'engagement cartésien se déploie dans les années 1650-1670 en dehors du cercle de la controverse théologique *stricto sensu*⁴⁶⁴.

⁴⁵⁷ Voir *infra*, chap. 12, §3.4.

⁴⁵⁸ W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 34-51 ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 126-127, 603-605.

⁴⁵⁹ W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁶⁰ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 156-177.

⁴⁶¹ Johannes Cocceius, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* (1648), in *id.*, *Opera Theologica, Exegetica, Didactica, Polemica, Philologica, divisa in octo volumina*, vol. 6, Amsterdam, Somer, 1673.

⁴⁶² P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 603.

⁴⁶³ Sur Andreae, voir notamment, *ibid.*, p. 501.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 603-605.

Cocceius lui-même, nous l'avons dit, n'a vraisemblablement jamais connu de près la philosophie cartésienne⁴⁶⁵. Même si ses liens avec Heidanus, et son engagement dans la controverse contre les voetiens, rendent improbables le fait qu'il ait été totalement ignorant de la *methodus cartesiana*, il n'y a, semble-t-il, aucune raison de douter des propos selon lesquels il déclarait en 1669 à Louis Tronchin « n'avoir pas eu le loisir d'entreprendre jusqu'ici l'étude de la nouvelle philosophie »⁴⁶⁶. Sur les questions physiques, Cocceius se déclare purement incompétent, et sur les aspects méthodologiques du cartésianisme, il semble même partager une bonne part des réserves des voetiens sur les dangers théologiques de la méthode du doute⁴⁶⁷. Dans un commentaire sur le Deutéronome, *Ad ultima Mosis*, publié à Franeker en 1650, Cocceius associe ainsi la méthode du doute, et surtout son extension aux matières de la théologie naturelle, aux dérives de l'incroyance et de l'athéisme ; et même si ses vues évolueront quelque peu ensuite sous l'influence d'Heidanus et de Burman, la lettre à Tronchin évoque encore, sur le « *principium dubitandi* », un « choix de mot malheureux. »⁴⁶⁸

Le milieu dans lequel Cocceius évolua à Leyde, où il rédigea dans les années 1660 sa *Summa Theologiae*⁴⁶⁹, autorisent toutefois un examen plus approfondi des résonances cartésiennes de sa conceptualisation de la clarté des Écritures. La *Somme théologique*, publiée à Genève en 1665, constitue un réaménagement de la *Summa Doctrinae*, qui substitue à l'ordre fédéral du traité de 1648⁴⁷⁰ l'ordre traditionnel des *loci theologici*. Après un premier chapitre sur la « théologie et sa méthode »⁴⁷¹, l'ouvrage s'ouvre ainsi sur un *locus de Sacra Scriptura*, où Cocceius traite, dans l'ordre, de la nécessité de l'Écriture⁴⁷², de son autorité, de la liste de ses écrits canoniques⁴⁷³, de sa perfection ou suffisance⁴⁷⁴, de sa clarté et de son interprétation⁴⁷⁵, et de sa « normativité » comme *unicum fundamentum theologiae*⁴⁷⁶. Dans son premier chapitre, la *Somme théologique* avait déjà insisté sur la stricte séparation de la théologie et de la philosophie, sur la fondation uniquement scripturaire de la doctrine sacrée, et sur la dimension *pratique* de la

⁴⁶⁵ W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 76-85.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 77-78.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 78-80.

⁴⁶⁹ Johannes Cocceius, *Summa Theologiae ex Scripturis repetita*, in *id.*, *Opera omnia*, vol. 6, *op. cit.*

⁴⁷⁰ Les matières de la foi y sont exposées suivant l'économie des différentes alliances de l'histoire de la révélation. Sur le rapport des deux traités, voir W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 37-63.

⁴⁷¹ « Caput I. *De Theologia, et ejus tradendae Methodo* », in J. Cocceius, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, p. 5-9.

⁴⁷² « [Locus Primus De Sacra Scriptura.] Caput II. *De S. Scripturae necessitate* », *ibid.*, p. 9-11.

⁴⁷³ « Caput III. *De auctoritate Scripturae* », *ibid.*, p. 12-16 ; « Caput IV. *De Libris Canonicis* », *ibid.*, p. 16-20.

⁴⁷⁴ « Caput V. *De Perfectione sive sufficientia Scripturae* », *ibid.*, p. 20-26.

⁴⁷⁵ « Caput VI. *De Perspicuitate et interpretatione Scripturae* », *ibid.*, p. 26-32.

⁴⁷⁶ « Caput VII. *De Fundamento* », *ibid.*, p. 32-34.

théologie⁴⁷⁷. Bien qu'ils puissent faire écho à des principes dont la condamnation des curateurs soulignera, en 1676, la paternité cartésienne, ces insistances ont chez Cocceius une source strictement théologique, et marquent l'influence continuée de la théologie et de la métaphysique ouest-allemande, qui depuis Keckermann et Alsted mobilisait un héritage lointainement scotiste pour appuyer l'idée d'une disjonction matérielle de la philosophie et de la théologie, en identifiant cette dernière à une *disciplina operatrix*⁴⁷⁸.

Si, par son vocabulaire, centré sur la notion de *conscientia*⁴⁷⁹, et son importance argumentative dans l'ordre des matières du premier *locus*, le traitement du thème de la clarté des Écritures pourrait suggérer une empreinte cartésienne au moins diffuse, le détail du texte doit nous inciter à la plus grande prudence. Loin d'être réductible à la conscience cartésienne, la *conscientia* qui structure le sixième chapitre de la *Somme théologique*, et en particulier la définition même de la *perspicuitas Scripturae* au paragraphe 26, doit être en effet entendue dans le contexte de la théologie fédérale de Cocceius, comme conscience pécheresse, *instituée* à la suite de la rupture du *foedus operum* avec le péché originel⁴⁸⁰, et finalement illuminée par le deuxième *foedus gratiae* délivré par Christ avec le Nouveau Testament⁴⁸¹. La conscience de Cocceius est donc la conscience accusatrice, qui imprime dans l'intériorité de l'humanité corrompue le sceau de la condamnation, en constituant si l'on peut dire le versant intérieur de l'opérativité de la Loi. Cette conscience qui obscurcit l'homme, non pas au sens cognitif de l'ignorance, mais au sens moral de l'accablement, est graduellement libérée dans l'histoire de la Révélation par l'institution de l'alliance de la grâce, d'abord sous la figure incomplète et mutilée du *vetus testamentum*, enfin par la nouvelle alliance de la grâce proclamée par Christ avec l'eucharistie⁴⁸². La clarté de l'Écriture désigne donc bien en ce sens une certaine modalité de la conscience, mais suivant une acception strictement sotériologique, où l'*illuminatio conscientiae* ne s'indexe pas au degré de clarté subjective de la Parole de Dieu pour l'intellect, mais au degré de libération de la conscience pécheresse suivant la progressivité des alliances de Dieu⁴⁸³. Les curateurs de Leyde ne s'y tromperont pas lorsque, condamnant le fédéralisme coccéen, ils incluront à la liste des thèses censurées la doctrine suivant

⁴⁷⁷ Voir en particulier le §8 du premier chapitre : « Theologia est practica », *ibid.*, p. 5-6. Sur la doctrine de la *perspicuitas* chez Cocceius : voir W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 110-131.

⁴⁷⁸ Voir sur ce point les suggestions de R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *op. cit.*, p. 215-226.

⁴⁷⁹ Voir en particulier : J. Cocceius, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, p. 28-29.

⁴⁸⁰ Sur la rupture du *foedus operum* et l'économie des alliances : W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 271-290.

⁴⁸¹ Sur la notion de conscience, dans le fédéralisme coccéen, voir en particulier *ibid.*, p. 230-243, 261-263. Cf. aussi, plus largement : Casey B. Carmichael, *A Continental View: Johannes Cocceius's Federal Theology of the Sabbath*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019 ; Brian J. Lee, *Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

⁴⁸² W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 123-127.

⁴⁸³ *Ibid.* Cf. sur l'historicité de l'alliance : *ibid.*, p. 244-248, puis 250-270.

laquelle « les pères de l’Ancien Testament n’étaient pas capables d’avoir une conscience apaisée »⁴⁸⁴ : chez Cocceius, les degrés de conscience sont des fonctions mêmes de l’économie du salut.

Ce point rend raison de la conception analogique de la clarté proposée par le paragraphe 28 du chapitre sur la *perspicuitas Scripturae*⁴⁸⁵. Après avoir défini la clarté de l’Écriture par l’illumination de la conscience dans le paragraphe 26⁴⁸⁶, Cocceius détaille les « raisons » que nous pouvons « assigner » à cette clarté scripturaire⁴⁸⁷. De manière originale, l’ensemble des lieux traditionnels de la controverse confessionnelle se trouvent alors intégrés à la conception processuelle de la Révélation, qui rattache les degrés de clarté de l’Écriture à l’économie des alliances qui composent la manifestation de Dieu dans l’histoire humaine⁴⁸⁸. Ainsi, la question de l’identification des tropes et des figures de style est discutée ici à partir de la fonction sotériologique des mytères, et de leur éclaircissement progressif dans les révélations de l’Ancien puis du Nouveau Testament. Si le déchiffrement de la nature et de la distinction des *aenigmata*, *parabola*, *signa*, et *allegoria*⁴⁸⁹ supposent donc que l’interprète mobilise les instruments linguistiques des arts oratoires, et qu’il soit suffisamment familier des langues grecques et hébraïques, la *clavis cognitionis Scripturae* n’en est pas moins référée à un vecteur d’intelligibilité strictement théologique : c’est Christ, comme référentiel ultime de l’alliance de grâce qui constitue la « clé de la connaissance » ultime des Écritures⁴⁹⁰.

De même, le problème des conditions de l’interprétation des lettres sacrées, et des facultés qui participent à son intelligence, renvoie à une économie de la raison humaine, qui indexe le degré de corruption de l’entendement humain à la situation temporelle de l’humanité dans le régime des alliances. L’erreur d’interprétation des Juifs, mais aussi des catholiques ou des sociniens, est donc, si l’on peut dire, une erreur de chronologie : tous sont restés, à leur manière, figés dans la forme vétéro-testamentaire du pacte de grâce⁴⁹¹. À cet égard, la notion d’analogie de la foi, réentendue ici moins comme un processus herméneutique que comme le principe objectif qui rassemble de manière sérielle toute l’économie de la Révélation, s’adosse à la conception d’une clarté progressive et croissante, dont les degrés sont ordonnés à la gradation même des déterminations du testament de Dieu⁴⁹². Loin

⁴⁸⁴ T. M. Schmaltz, « Cartesianism in Crisis », *loc. cit.*, p. 40.

⁴⁸⁵ J. Cocceius, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁸⁶ *Ibid.* : « §26. Sed perspicuitas ea est Scripturae, humano sermone loquentis, et veritatem patefacientis ad conscientiam, ut homo illuminatus a Sp. Sancto et Dei amore ac timore praeditus judicare possit, id, quod Scriptura dicit, esse veram sapientiam et prudentiam, et ejus sapientiae doctorem sapientissime docuisse. »

⁴⁸⁷ *Ibid.* : « §27. Cujus perspicuitatis quasdam assignabimus rationes... »

⁴⁸⁸ Voir sur ce point W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, *op. cit.*, p. 108-114, 123-129.

⁴⁸⁹ Voir J. Cocceius, *Summa Theologiae*, *op. cit.*, §30, p. 28.

⁴⁹⁰ Sur Christ comme « *clavis cognitionis scripturae* », voir *ibid.*, §29.

⁴⁹¹ Les Juifs, Papistes, et sociniens déjà mentionnés dans le §29, font ensuite l’objet d’une réfutation plus approfondie quant à la question spécifique de la *perspicuitas scripturae* : voir en particulier §55-61, *ibid.*, p. 29.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 28.

d'être opposées, les motifs de la *majestas* et de la *claritas verbi Dei* sont donc ici traités solidairement : les mystères sont tout à la fois de plus en plus « grandioses », « épais », « sublimes », et de plus en plus « clairs », « précis » et « déterminés » au fur et à mesure que se déploie l'économie du plan divin pour le salut de l'humanité pécheresse⁴⁹³. En bref, chez Cocceius, le problème exégétique de la clarté de l'Écriture, et des données de sa controverse, est entièrement rabattu sur la doctrine fédérale de la clarté de la Parole de Dieu, comme clarification processuelle de l'alliance de grâce. Rattachant ainsi la *perspicuitas* à l'*analogia fidei*, le paragraphe 28 du sixième chapitre du premier livre pourra alors noter :

§28. La deuxième raison de la clarté est que l'Écriture contient des vérités, ou des propositions, qui ont une certaine *analogie*, c'est-à-dire une conformité, un agrément, un consentement, un accord, et une proportion : parce que l'analogie implique que la doctrine de l'Écriture soit la sagesse la plus vraie et la plus parfaite. Sa règle est en effet que *tout ce qui ne vient pas de la vérité est un mensonge* (1 Jn 2, 21), et un mensonge n'a absolument aucune *analogie*, ni affinité, ni parenté, ni enchaînement avec la vérité, si bien que tout ce qui suit de lui est faux ; mais de manière que la vérité est ce qui vient de la vérité et ce qui suit de la vérité, et à l'inverse tout ce qui ne vient pas de la vérité fondamentale est faux. Il apparaît de là que le juste examen et la juste recherche ne requiert pas tant l'examen de tous les mots et de toutes les choses, mais plutôt la *comparaison spirituelle* : ainsi tout ce qui est dit dans l'Écriture doit être ramené à la conformité, et l'harmonie, et l'agrément avec ce que nous enseignons et croyons, et en particulier avec les fondements, 1 Co 2, 13.⁴⁹⁴

Le concept de clarté analogique qui préside à cette recherche de *proportionnalité* est non seulement totalement étranger à la problématique épistémologique de la clarté cartésienne, mais il apparaît même comme l'exact contraire de celle-ci⁴⁹⁵. Si, en effet, la *perspicuitas cartesiana* tolère bien des différences de degrés dans son rapport à l'idéal d'intuition, elle n'est pas *en elle-même* un ordre de degrés, c'est-à-dire un ordre de « conformité », ou de mise-en-série possible des choses intelligibles. Surtout, si la clarté cartésienne est bien relationnelle dans son rapport à l'idéal de distinction, elle n'est évidemment jamais analogique du point de vue de la forme de relation qu'elle institue avec ses relatifs. Au contraire, l'idée claire et distincte dessine précisément, chez Descartes, un rapport d'opposition : l'idée distincte est l'idée suffisamment claire pour se

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 28 : « §28. *Secunda perspicuitatis ratio est, quod Scriptura continet veritates, sive propositiones, certam analogian, h. e. conformitatem, consensum, et conspirationem ac proportionem habentes : quae analogia facit, ut doctrina Scripturae sit verissima et perfectissima sapientia. Hujus autem lex est, ut omne mendacium ex veritate non sit, 1 Jn 2, 21, h. e. ut mendacium non habeat ullam analogian, affinitatem, cognationem, connexionem cum veritate, ut ex ea sequatur, quod falsum est ; sed ut id, quod ex veritate est et consequitur, sit veritas ; ac contra, quod ex fundamentali veritate non est, sit falsum. Ex quo apparet, rectam anakrisin examinationem scrutationemque non tantum requirere examinationem et sunesin in singulis, quoad verba et res ; sed etiam sugkrisin pneumaticon comparisonem spiritualium : ut, quae discenda sunt, revocentur ad conformitatem et harmoniam et consensum cum iis, quae didicimus et credidimus ; praecipue cum fundamento, 1 Co 2, 13. »*

⁴⁹⁵ Cf. encore le §39, *ibid.*, p. 29.

distinguer des autres idées dans la série entière des données perceptives⁴⁹⁶. Chez Cocceius, à l'inverse, la clarté de l'Écriture renvoie à un ordre général d'apparement entre les vérités concordantes : celui de la série des événements de l'*oikonomia* divine⁴⁹⁷ en tant qu'ils sont suffisamment « proportionnés » entre eux pour être éclaircis les uns par les autres – c'est-à-dire à la fois suffisamment déterminés pour offrir une symbolique, un contenu et une série de rapports susceptibles d'entrer dans une relation d'analogie avec d'autres éléments de la série des événements de la révélation, mais aussi suffisamment incomplets pour renvoyer à la nécessité d'un événement ultérieur qui en constitue la vérité, la confirmation, le prolongement, et donc aussi la clarification⁴⁹⁸. En bref, la clarté de Cocceius est presque un parfait *homonyme* de la clarté de Descartes.

4.2. L'*accommodatio* de Wittich

La question des inflexions cartésiennes du motif de la clarté des Écritures est peut-être plus complexe encore pour les autres coccéiens, et notamment pour ceux dont le cartésianisme est explicitement revendiqué, comme c'est le cas de Wittich ou Heidanus⁴⁹⁹. L'engagement de Christoph Wittich dans la polémique sur le cartésianisme est relativement précoce, et se concentre dès 1652 sur des questions de théologie et d'exégèse⁵⁰⁰. Entre la fin des années 1640 et le début des années 1650, les critiques des voetiens s'étaient très largement étendues aux questions de physique, et notamment aux thèses de l'indéfini du monde, de l'éternité d'une matière séminale, de l'héliocentrisme, et des animaux-machines⁵⁰¹. Contre Descartes et Regius, Voetius et Revius notamment avaient publiés une série de disputes qui entendaient réfuter la *physica cartesiana* sur une base essentiellement scripturaire, à partir du commentaire de la « ténèbre » de Gn 1, ou d'un examen exégétique du sens de l'*anima* ou du *spiritus* que Gn 9 attribue aux animaux⁵⁰². Cette controverse avait suscité des réactions divergentes, chez les cartésiens eux-mêmes : certains, comme Wittich ou de Raey insistaient, après Cocceius, sur l'absence de thématization des matières physiques dans l'Écriture, et sur le caractère simplement accommodé du langage de l'Ancien Testament⁵⁰³ ; d'autres,

⁴⁹⁶ *Supra*, §1.

⁴⁹⁷ Sur la notion d'économie chez Cocceius et ses sources : W. J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, op. cit., p.293-295.

⁴⁹⁸ Sur l'*analogia fidei* : *ibid.*, p. 123-129.

⁴⁹⁹ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, op. cit., p. 603-607.

⁵⁰⁰ Sur Wittich, voir notamment Kaie-Ole Eberhardt, *Christoph Wittich (1625-1687). Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018 ; *id.*, *Vernunft und Offenbarung in der Theologie Christoph Wittichs (1625-1687)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019. Sur la controverse spécifique sur l'*accommodatio*, voir en outre ; H. J. Lee, *The Biblical Accommodation Debate*, op. cit., p. 29-35 ; P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, op. cit., p. 694-712

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 694-695.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Sur de Raey, voir aussi Andrea Strazzoni, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, op. cit., p. 72-75 ; W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, op. cit., p. 34-51 ; Alexander X.

comme Amerpoel, s'attachaient au contraire à démontrer que la physique cartésienne était conforme aux énoncés physiques du Pentateuque, en particulier sur la question de la création du monde, et l'existence préalable d'une matière informe⁵⁰⁴.

Le véritable point de départ de la controverse sur l'*accommodatio* peut être toutefois daté de la parution, en 1653, des *Dissertationes duae* de Wittich⁵⁰⁵. Le professeur de Leyde y revenait, dans une première partie, sur les « usages et les abus » de l'Écriture dans la philosophie naturelle, et dans une seconde sur les questions physiques de l'indéfini du monde et du mouvement de la terre⁵⁰⁶. Avec ses *Dissertationes*, mais aussi avec son *De Stylo S. Scripturae*, publié deux ans plus tard à Duisbourg⁵⁰⁷, Wittich peut être vu comme le véritable opérateur de la fusion cocceio-cartésienne condamnée par les curateurs de Leyde en 1676. Celle-ci opère notamment autour de la thèse séparatiste, qui renvoie tout à la fois à la séparation de la philosophie et de la foi prévue par Descartes (refus de l'analogie, rejet des spéculations, refus de la double-vérité, mais affirmation de la stricte indépendance matérielle de la raison et de la foi)⁵⁰⁸ et à l'insistance de Cocceius sur la dimension pratique de la théologie – par laquelle la physique et la théologie naturelle se trouvent pour ainsi dire expulsées du champ de la doctrine salutaire. Dans son *Consensus veritatis*, publié en 1659⁵⁰⁹, mais qui constitue en fait une vaste révision des *Dissertationes*, Wittich revient sur la nécessité de cette séparation à l'appui d'un argument lui-même strictement scripturaire :

Les fins de l'Écriture sont recensées dans l'Écriture elle-même : 2 Tm 3, 16-17 ; Dt 6, 1-2 ; Rm 15, 4 ; Jn 20, 31. Mais toutes les fins de l'Écriture peuvent être réduites aux quatre qui sont recensées dans 2 Tm 3 : l'enseignement, la réfutation, la correction, et la discipline dans la Justice. Par conséquent, l'Écriture est utile non autant qu'on veut mais pour ce qui est des points principaux de la religion chrétienne comme le dit la Confession Belge, pour réfuter les erreurs de la foi, corriger la vie et les mœurs des mauvais, et nous discipliner dans la justice. Mais nulle part nous trouvons que la fin de l'Écriture soit de nous instruire dans la connaissance de la philosophie naturelle. Et même lorsque les théologiens passent en revue les fins de

Douglas, « The Dutch Cartesians and the Separation Thesis », in *id. Spinoza and Dutch Cartesianism*, *op. cit.*, en particulier p. 41-46.

⁵⁰⁴ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 686-687.

⁵⁰⁵ Christoph Wittich, *Dissertationes duae, quarum prior de S. Scripturae in rebus pilosophicis abusu examinat...*, Amsterdam, Elzevier, 1653. Voir sur ce point K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 135-150.

⁵⁰⁶ « 1. An physicae genuinum principium sit Scriptura, 2. An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem an potius sensum et opinionem vulgi saepius sequatur... », *ibid.* Voir à ce sujet P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 695.

⁵⁰⁷ Christoph Wittich, *Consideratio theologica de stylo Scripturae quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit* (1654), Leyde, Wyngaerden, 1656.

⁵⁰⁸ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 704-707 ; A. X. Douglas, « The Dutch Cartesians and the Separation Thesis », *loc. cit.*, p. 40-46. Cf. aussi W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 49-53. Sur les années d'apprentissage et la question du cartésianisme, voir en outre, K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 82-95.

⁵⁰⁹ Christoph Wittich, *Consensus Veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum Veritate philosophica a Renato Des Cartes detecta*, Nimègue, Wyngaerden, 1659.

l'Écriture, ils ne les réfèrent jamais à la connaissance et à la sagesse philosophique.⁵¹⁰

Mais si le Saint-Esprit avait voulu parler des choses naturelles dans des formules précises, et exprimer et attester par elles une vérité particulière, il aurait certes mérité la confiance... Mais il aurait été difficile de gagner la confiance de gens qui n'étaient pas encore libérés de leurs préjugés, puisque, au sujet des choses naturelles, de tels gens ont souvent des idées opposées : et ils préfèrent ces idées opposées obstinément, comme des idées sur lesquelles ils pensent avoir été instruits par la nature. Par conséquent, ceux qui, sans démonstration et sans que leurs préjugés aient été enlevés, entendent que l'on enseigne des choses opposées à leurs préjugés, ne sauraient pas les comprendre, et ainsi, bien qu'ils *eussent dû* y donner leur confiance, ils n'auraient pas fait cela facilement. Voilà la difficulté que le Saint-Esprit a préféré éviter en employant les formules reçues, bien qu'elles reposent sur des opinions erronnées.⁵¹¹

Il faut donc distinguer le sens de l'Écriture – la doctrine salutaire – et le langage de l'Écriture, qui s'adapte au degré d'instruction de ses auditeurs et reconduit les préjugés du sens commun, notamment sur les questions touchant à la nature de l'univers. Sur ces questions, l'Écriture livre certes des énoncés qui sont *littéralement* erronés, c'est-à-dire dont le sens littéral pourrait incliner le lecteur à croire qu'elle énonce des affirmations, qui, du point de vue de la science naturelle, sont fausses⁵¹². Mais cette erreur et cette fausseté sont au fond indifférentes au dessein divin, car l'objet de l'Écriture n'est pas d'instruire le lecteur des vérités de la philosophie naturelle, mais seulement de lui indiquer clairement la voie de son salut. Les erreurs littérales des Écritures sur la création du monde ou l'héliocentrisme apparaissent ainsi comme des moyens didactiques par lesquelles la Parole de Dieu, en s'adaptant à l'intelligence populaire de ses auditeurs, facilite la transmission de la doctrine salutaire⁵¹³. Cette idée d'une accommodation

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 20-21 : « Fines scripturae in ipsa scriptura nobis recensentur 2. Tim. III.16,17. [...], Deut. VI.1,2 [...] Rom. XV.4 [...] Joh. XX,31 [...] Omnes autem Fines scripturae secundum ductum loci. 2. Tim. III. referri possunt ad hos quatuor, ad doctrinam, ad redargutionem, ad correctionem, ad disciplinam in Justitia. Utilis autem est scriptura *ad doctrinam* non quamvis, sed, explicantibus Belgis, quae est de capitibus Christianae religionis, *ad redargutionem*, errorum in fide, *ad correctionem* vitae et morum pravorum, *ad disciplinam* in justitia [...] Nullibi autem invenimus finem scripturae esse instructionem in cognitione Philosophiae naturalis. Neque etiam Theologi quando fines scripturae recensent, unquam inter eos referunt cognitionem et sapientiam philosophicam. »

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 633-634 : « [...] Si vero voluisset Sp. S. loqui de rebus naturalibus formulis accuratis, perque eas specialem veritatem exprimere, et testari, fidem quidem meritis fuisset, sed tamen hominibus, quibus praejudicia nondum ablata difficile fuisset fidem exhibere, propterea quia tales de rebus naturalibus plerumque contrarias sententias conceperunt, easque pertinaciter fovebant tanquam tales, de quibus a natura se esse edoctos putant, Ergo sine demonstratione et praejudiciorum ablatione audientes contraria ijs doceri, ea assequi non potuissent, et sic quamvis fidem adhibere *debuissent*, id tamen non facile fecissent, quam difficultatem Sp. S. voluit evitare utendo formulis receptis, etiamsi opinionibus erroneis niterentur. » Cf. aussi, *ibid.*, p. 49.

⁵¹² Voir en particulier les chapitres 2 et 3 du *Consensus veritatis*, *ibid.*, p. 15-37. Voir à ce sujet, A. X. Douglas, « Dutch Cartesians and the Separation Thesis », *loc. cit.*, p. 38-48 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich, op. cit.*, p. 233-252.

⁵¹³ Outre P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 695-707, voir aussi, sur ce point H. J. Lee, *The Accommodation Debate, op. cit.*, p. 29-31 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph*

stratégique, selon laquelle Dieu énoncerait des erreurs de physique littérales pour s'adapter aux croyances de l'auditoire et faciliter ainsi la réception de plus grandes vérités, est développée dans la première partie des *Dissertationes* à partir de l'exemple calvinien de l'origine de la lumière de la lune : si Gn 1, 16 enseigne que la lune est un luminaire, l'objet du verset ne renvoie pas en réalité à une question d'astronomie mais au *locus* plus général de la gloire de Dieu, comme Créateur du ciel et de la terre⁵¹⁴.

Chez Wittich, cette doctrine de l'*accommodatio* se revendique explicitement de l'héritage d'Augustin et de Calvin⁵¹⁵, et à ce titre l'invocation des *auctoritates*, au-delà de la *Confessio belgica*, fera l'objet d'une polémique à part entre les coccéiens et les voetiens⁵¹⁶. Sans répondre directement à Christoph Wittich, Martin Schoock revenait ainsi, dès son *De Scepticismo* de 1652, sur la question des formes de l'« adaptation rhétorique » du Saint-Esprit, en distinguant clairement l'*accommodatio verborum* de Calvin et l'*accommodatio rerum* invoquée par l'auteur des *Dissertationes* : la première concerne le langage de l'Écriture, la seconde sa doctrine même⁵¹⁷. Si l'*accommodatio* calvinienne prévoit bien, en effet, que le Saint-Esprit s'adapte, par son vocabulaire et par son style, aux intelligences du vulgaire, cette adaptation renvoie moins à une exigence didactique qu'à un réquisit plus strictement rhétorique : l'ignorance à laquelle Dieu se conforme dans l'Écriture n'est pas celle du préjugé – c'est l'objet même de l'Écriture que de nous en libérer – mais du défaut d'instruction, et notamment du défaut de formation linguistique, dans les arts du discours⁵¹⁸. En aucun cas, la doctrine calvinienne de l'*accommodatio* n'implique donc que le Saint-Esprit transmette des doctrines littéralement erronées, en reconduisant les préjugés de ses lecteurs ou de ses auditeurs sur la nature même des choses, fussent-elles indifférentes au salut. En plus de ruiner la doctrine de l'infailibilité scripturaire en admettant la possibilité d'une fausseté factuelle du *Verbum Dei scriptum*, l'*accommodatio* de Wittich suppose en outre que la Parole de Dieu ne pourrait pas transmettre ses vérités fondamentales sans employer des erreurs accessoires : or, si cette stratégie de la moindre erreur peut avoir un sens dans un discours humain, c'est-à-dire en régime de finitude et de

Wittich, *op. cit.*, p. 152-194. Voir également, à ce sujet : Mauro Pesce, « Il *Consensus veritatis* di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica », *Annali di storia dell'esegesi*, 9/1, 1992, p. 53-76

⁵¹⁴ Voir en particulier C. Wittich, *Dissertationes Duae*, *op. cit.*, p. 6-7. Sur la distinction de la *cognitio accurata* et de la *cognitio vulgaris* chez Wittich, voir en outre les indications de F. Laplanche, « Rationalisme scientifique et interprétations de la Bible au XVII^e siècle », art. cité, p. 232-235.

⁵¹⁵ *Id.* Cf. C. Wittich, *Consensus veritatis*, *op. cit.*, p. 382-385, 726-729.

⁵¹⁶ H. J. Lee, *The Accommodation Debate*, *op. cit.*, p. 30.

⁵¹⁷ Martin Schoock, *De Scepticismo*, Groningue, Lussinck, 1652, p. 399-426. Voir à ce sujet Antonella Del Prete, « Against Descartes: Marten Schoock's *De Scepticismo* », in *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, éd. G. Paganini, New York, Springer, 2003, p. 135-148 ; A. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 85-142.

⁵¹⁸ M. Schoock, *De Scepticismo*, *op. cit.*, p. 399-426, en particulier p. 401.

corruption intellectuelle, elle est en revanche tout à fait contraire au principe de la perfection divine⁵¹⁹.

La parution des *Dissertationes duae* suscitera, dans les Provinces-Unies des années 1650, un flot de réactions critiques, tant dans le cadre universitaire que dans le contexte plus large de la République des lettres, avec des pamphlets en néerlandais, qui prolifèrent jusqu'au décret des États de Hollande de 1656⁵²⁰. Reprenant en partie les termes de la résolution de l'université de Leyde de 1647, celui-ci entendait élargir au cadre privé le silence imposé aux enseignants par les autorités universitaires sur la *quaestio cartesiana*. Le décret, toutefois, était assurément trop tardif pour faire cesser l'hémorragie polémique. Dès 1654, Andreas Essenius, théologien d'Utrecht, avait en effet publié une série de disputes « théologico-philosophiques » qui entendaient tout à la fois réfuter l'*accommodatio* de Wittich et défendre la physique traditionnelle⁵²¹. Celui-ci sera bientôt suivi par Johannes Herbinius, avec le *Famosae de Solis vel Telluris Motu controversae Examen theologico-philosophicum, ad S. Sanctam Normam* (1655)⁵²², Philipp van Mastrich, avec les *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis* (1655)⁵²³, ou Jacob Revius, qui publie son *Anti-Wittichius*, toujours en 1655⁵²⁴. La parution des pamphlets, *pro-* ou *anti-*cartésiens, s'intensifie toutefois l'année suivante : Paul Dibon en recense une vingtaine, en langue vernaculaire, seulement pour l'année 1656⁵²⁵.

Comme le suggère leurs titres, les *Disputationes* d'Essenius, l'*Examen* de van Mastricht, ou les *Vindiciae* de Revius constituent des traités théologico-philosophiques, qui entendent tout à la fois, défendre *theologice* l'infailibilité de l'Écriture, et réaffirmer *physice* les doctrines de la philosophie reçue⁵²⁶. Ainsi, les *Disputationes* d'Essenius nient non seulement que les thèses de l'indéfini du monde et de l'héliocentrisme soient des évidences rationnelles, mais affirment en outre qu'elles sont clairement démenties par les textes canoniques, et en particulier par le récit de Création de la Genèse⁵²⁷. La réfutation de Wittich dans les

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 695 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 151-194 ; A. Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, *op. cit.*, p. 85-142.

⁵²¹ Voir notamment Andreas Essenius, *Disquisitio philosophico-theologica, utrum, ho deina, per Propositiones et Hypotheses aliquot, tam solide demonstraverit Solis quietem, et Terra duplicem motum, ut S. Scriptura contrarium asserens accipienda sit, tanquam loquens secundum erroneam vulgi opinionem ?*, Utrecht, J. a Waerberge, 1654 ; *id.*, *Disputatio theologica de infailibili de rerum naturalium*, Utrecht, J. a Waesberge, 1654.

⁵²² Johannes Herbinius, *Famosae de Solis vel Telluris Motu controversae Examen theologico-philosophicum, ad S. Sanctam Normam*, Utrecht, J. a Waesberge, 1655.

⁵²³ Philipp van Mastrich, *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus Dissertationes Chr. Wittichi*, Utrecht, J. a Waesberge, 1655.

⁵²⁴ Jacob Revius, *Anti-Wittichius, sive adversus infinitatem mundi, a Cartesio assertam*, Leyde, s.n., 1655.

⁵²⁵ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 695-696.

⁵²⁶ *Ibid.* Cf. aussi K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 151-195.

⁵²⁷ *Ibid.*

Disputationes d'Essenius, et plus largement dans les traités de van Mastricht, Herbinius ou Revius, n'est donc pas uniquement défensive. Elle se déploie en vérité sur un double plan, qui tout à la fois combat la physique cartésienne du point de vue même de la philosophie ou de la théologie naturelle, et réfute dans son principe la doctrine coccéenne de l'*accommodatio* en montrant que l'Écriture professe clairement les doctrines physiques de l'aristotélisme⁵²⁸. Par là, l'opposition des voetiens et des coccéiens concerne bien le statut même des énoncés de la philosophie naturelle dans les textes canoniques : pour les premiers, l'Écriture est assertorique dans sa profession du géocentrisme ou de la création du monde *ex nihilo* – il n'est donc pas possible de concevoir que ces affirmations ne soient que des jeux de langage, ou des instruments rhétoriques adaptés à l'intelligence vulgaire – ; pour les seconds, l'Écriture est simplement silencieuse dans les matières de philosophie naturelle : et les voetiens pèchent en prenant des métaphores accessoires et instrumentales pour des dogmes professés pour eux-mêmes⁵²⁹.

4.3. Wittich et Heidanus contre Meyer et les arminiens

Si le décret de 1656 imposera une suspension provisoire à la controverse sur l'*accommodatio*, celle-ci sera en revanche revivifiée par la parution, dix ans plus tard, de la *Philosophia S. Scripturae Interpres* de Lodewijk Meyer. En un sens, les voetiens ne pouvaient trouver meilleure occasion pour rebattre le fer contre leurs adversaires coccéiens : à sa manière, le langage du médecin hollandais se prêtait aux rapprochements polémiques et l'intention générale du traité offrait aussi une illustration exemplaire des dérives rationalistes accusées dès 1643 par Martin Schoock⁵³⁰. Du reste, la *Philosophia S. Scripturae Interpres* n'embarassait pas que les disciples de Cocceius : des cartésiens « nuancés », comme Samuel Desmarets se sentaient par là même contraints de se démarquer tant du rationalisme théologique de Meyer que des coccéiens eux-mêmes, et le théologien de Groningue publiera ainsi, à trois ans d'intervalle, une réfutation de l'ouvrage de 1666, les *Disputationes Theologicae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae* (1667)⁵³¹, et une réfutation de Wittich, la *De abusu philosophiae in rebus theologicis et fidei Dissertatio* (1670)⁵³². Érudant stratégiquement les questions disputées sur le géocentrisme et l'indéfini du monde, Desmarets reprenait dans cette dernière une bonne partie de l'argumentation voétienne contre l'*accommodatio* de Wittich, tout en rapprochant

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Voir aussi A. X. Douglas, « Dutch Cartesians and the Separation Thesis », *loc. cit.*, p. 40-48.

⁵³⁰ *Supra*, §1.

⁵³¹ *Op. cit.*

⁵³² *Op. cit.* Voir à ce sujet, toujours P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 703-705 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 259-305.

les partis-pris des *Dissertationes duae* des conclusions du quatrième chapitre de la *Philosophia S. Scripturae Interpres*⁵³³.

La réponse de Wittich, la *Theologia Pacifica* de 1671⁵³⁴, constitue en retour un élargissement du cartésianisme coccéien, qui en plus d'insister sur la nécessaire séparation de la philosophie et de la théologie, s'attache désormais à démontrer l'utilité tant méthodologique que doctrinale de la philosophie cartésienne dans la défense de la « vraie doctrine »⁵³⁵. Au-delà du séparatisme des années 1650, Wittich souligne alors que la nouvelle philosophie est non seulement plus vraie que la philosophie reçue dans son ordre propre (*ie.* les questions de physique), mais aussi plus utile et plus conforme à la doctrine réformée dans la théologie elle-même : ainsi la théorie cartésienne de l'erreur, qui fait dépendre la fausseté du jugement d'une précipitation de la volonté, confirme la doctrine de la grâce ; la doctrine des passions, et de leur mode de propagation, aide le théologien à comprendre la doctrine du péché originel, et son imputation à la descendance d'Adam ; et le *cogito* des *Méditations* ou du *Discours* confirme la théologie naturelle dans la certitude de la distinction de l'âme et du corps⁵³⁶.

Dans son quatrième chapitre, la *Theologia Pacifica* revient en outre sur la règle d'or du *Discours de la méthode*, pour discuter de la légitimité de l'usage du principe de clarté et de distinction en théologie⁵³⁷. Significativement, Wittich refuse ici le principe d'une distinction formelle des critères de certitude dans les matières sacrées et profanes : l'idéal de l'*idea clara et distincta* ne vaut pas seulement dans l'ordre de la connaissance naturelle, mais aussi dans l'ordre de la connaissance révélée, où il constitue une *noticia veritatis*, au sens où Calvin entendait ce terme dans les preuves de la divinité de l'Écriture de son *Institution*⁵³⁸. Cette réaffirmation fonde ici une opposition subtile tant à la « voie d'autorité » catholique qu'au rationalisme de Meyer, qui sont renvoyés dos-à-dos au nom de la spécificité matérielle de la théologie révélée – sa source exclusivement scripturaire. Contre l'idée d'une normativité de la rationalité en théologie, et contre l'argument catholique des traditions non écrites, Wittich réaffirme ainsi le principe de la *sola Scriptura* : les vérités de la foi ne peuvent être connues que dans et par l'Écriture⁵³⁹. En même temps, ces vérités doivent, pour provoquer l'assentiment, être perçues

⁵³³ *Ibid.* Sur ce point, voir aussi J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 208-212.

⁵³⁴ Christoph Wittich, *Theologia Pacifica, in qua Varia Problemata Theologica inter Reformatos Theologos agitari solita ventilantur...* (1671), Leyde, A. Doude, 1675.

⁵³⁵ P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 703-707 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 259-273.

⁵³⁶ C. Wittich, *Theologia pacifica*, chap. 5-6, p. 31-47.

⁵³⁷ *Ibid.*, chap. 1-4, p. 1-31, en particulier, p. 22-31.

⁵³⁸ Ce point explique sans doute le §6 de la condamnation des curateurs de Leyde, qui me paraît viser Wittich, et non Meyer, comme le croyait T. M. Schmaltz, « Cartesianism in Crisis », *loc. cit.*, p. 41.

⁵³⁹ C. Wittich, *Theologia pacifica*, *op. cit.*, p. 28-31 : « Cap. IV. *Non esse fidem denegandam revelatis in verbo divino, est lumen intellectus nostri finiti ea nequeat assequi, quin imo si de revelatione constet, est supponamus eam clarae et distinctae nostrae perceptioni repugnare, potius tamen auctoritati divinae, quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam.* »

clairement et distinctement : cette clarté et cette distinction sont en effet les conditions nécessaires et suffisantes par lesquelles la volonté peut recevoir les idées perçues par l'entendement⁵⁴⁰. Le critère de vérité des révélations de l'Écriture est donc formellement le même que celui de n'importe quelle vérité naturelle, et en ce sens, le fondement de l'autorité de l'Écriture peut faire l'objet d'une enquête formellement rationnelle, ce qui justifie en son principe la « voie d'examen » de la théologie réformée⁵⁴¹. Cependant, cette clarté et cette distinction des vérités de l'Écriture ne peuvent être reçues matériellement, c'est-à-dire dans leur contenu propre, que par une illumination de l'Esprit-saint, en ce sens où l'entendement corrompu ne peut parvenir par lui-même à une connaissance des vérités salutaires, et que seul un entendement régénéré peut percevoir clairement et distinctement les énoncés de la Révélation⁵⁴².

Le partage des facultés humaines va donc ici à rebours tout aussi bien de la formalisation traditionnelle des modes d'opérativité de l'Esprit-Saint dans l'orthodoxie réformée, et de la distinction d'Episcopius et des arminiens qui se trouve ici purement et simplement renversée⁵⁴³. Pour Wittich, en effet, l'Esprit Saint n'agit que sur l'entendement, pour garantir la perception claire et distincte des vérités surnaturelles : la volonté, elle, n'a qu'à se plier à la règle d'or de la méthode cartésienne pour recevoir les lumières surnaturelles de la Révélation. L'homme ne croit donc pas parce que son « cœur » est réformé dans l'opération du témoignage intérieur du Saint-Esprit, il croit parce qu'il sait qu'en bonne méthode, il sait qu'il convient de donner son assentiment aux perceptions claires et distinctes de l'entendement, fussent-elles pour leur part d'origine forensique⁵⁴⁴. En ce sens, la théologie de Wittich est une théologie nettement intellectualiste⁵⁴⁵ : l'aspect surnaturel de la foi ne ressortit pas d'abord à la régénération de la volonté pécheresse mais à l'illumination de l'entendement. Ce point se confirme aussi au fait que le théologien refuse l'idée que la « précipitation de la volonté » puisse être conçue comme un effet du péché : si Wittich relève plus loin les effets de la corruption de la nature humaine sur la faculté volitive⁵⁴⁶, la *praecipitatio voluntatis* relève d'abord d'une défaillance naturelle⁵⁴⁷.

L'association des coccéiens à Meyer, et par lui au rationalisme socinien ou arminien, ne prendra évidemment pas fin avec les mises au point de la *Theologia pacifica*, et commandera chez les disciples de Cocceius une posture de démarcation constante, qui explique en partie leur grande prolixité littéraire contre les « hérésies

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 29-30.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴³ Cf. *supra*, chap. 8, §5.

⁵⁴⁴ C. Wittich, *Theologia pacifica*, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁴⁵ Pour une discussion de la catégorie de l'*intellectualisme*, notamment avec la théologie de la grâce, au fond très proche de John Cameron : voir *infra*, chap. 11, §1.

⁵⁴⁶ C. Wittich, *Theologia pacifica*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁴⁷ Voir ici encore, P. Dibon, *Regards sur la Hollande du Siècle d'or*, *op. cit.*, p. 705-708 ; K.-O. Eberhardt, *Christoph Wittich*, *op. cit.*, p. 284-305.

du siècle », dans les années 1660-1680⁵⁴⁸. Dès 1668, l'une des premières réfutations de la *Philosophia S. Scripturae Interpres* était ainsi à mettre au compte d'un coccéen revendiqué : Lodewijk Wolzogen, qui publiait à Utrecht son *De Scripturarum Interprete adversus Exercitationem Paradoxum*⁵⁴⁹. En plus de revenir en détail sur les arguments de Meyer contre l'analogie de la foi et la pratique des intertextualités, Wolzogen y formalisait l'accusation de socinisme, vis-à-vis de laquelle l'ouvrage de 1666 n'avait du reste jamais prévu de se prémunir⁵⁵⁰. Le traité de Wolzogen n'eut pas les résultats escomptés, et l'usage du label socinien se retourna même plus tard contre son auteur, critiqué pour le ton trop modéré de sa réfutation⁵⁵¹.

L'intense activité sur le front de la controverse anti-socinienne, mais aussi anti-arminienne, constituera ainsi une constante des coccéens dans la deuxième moitié du siècle. Dès 1659, les termes de la controverse avaient été formalisées par Abraham Heidanus, qui publiait à Leyde son *Fasciculus Disputationum Theologicarum antisociniana*, où il revenait en 5 disputes sur la doctrine de la trinité et de la satisfaction, mais aussi sur les questions de *scriptura sacra*, notamment avec le problème de la suffisance « herméneutique » de la lumière naturelle⁵⁵². Presque 30 ans plus tard, ce même thème occupera encore une place prééminente dans le traitement du thème de la clarté de l'Écriture, consignée dans la grande œuvre systématique d'Heidanus, le *Corpus theologiae* (1686)⁵⁵³. Dirigé contre les catholiques, mais aussi contre le front arminien et socinien, le *locus de perspicuitate scripturae*, consigné dans le premier livre du traité, témoigne d'une présence marquée du vocabulaire cartésien de l'intuition et de la perception, notamment dans la définition même de la clarté de la Parole de Dieu⁵⁵⁴.

Cette présence ne concède rien, toutefois, aux arguments d'Episcopius, y compris à ses éléments apparemment pré-cartésiens (rationalisme, subjectivisme et critique des préjugés), qui font l'objet d'une reprise et d'une réfutation suivie dans la deuxième partie du *locus*⁵⁵⁵. Dans le détail, cette réfutation occupe une bonne

⁵⁴⁸ Au-delà des traités anti-sociniens et anti-arminiens de Cocceius et Heidanus mentionnés *infra* et *supra*, rappelons aussi que Wittich rédige une réfutation de l'*Éthique* de Spinoza, parue à titre posthume : Christoph Wittich, *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza*, Amsterdam, Wolters, 1690. Voir à ce sujet, Theo Verbeek, « Wittich's critique of Spinoza », in *Receptions of Descartes, op. cit.*, p. 113-127 ; Alexander X. Douglas, « Christoph Wittich's *Anti-Spinoza* », *Intellectual History Review* 24/2 (2014), p. 153-166.

⁵⁴⁹ Lodewijk Wolzogen, *De Scripturarum Interprete adversus Exercitationem Paradoxum*, Utrecht, Linde, 1668. Voir à ce sujet : J. Israel, *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 205-208.

⁵⁵⁰ Ludwig von Wolzogen ne doit pas être confondu avec son oncle maternel, le socinien Hans Ludwig Wolzogen : voir sur la question Roberto Bordoli, « The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes », in *Socinianism and Arminianism, op. cit.*, p. 178, note 3.

⁵⁵¹ Voir à ce sujet H. J. Lee, *The Biblical Accommodation Debate, op. cit.*, p. 37-38.

⁵⁵² Abraham Heidanus, *Fasciculus Disputationum Theologicarum antisociniana*, Leyde, Verbiest, 1659, voir en particulier p. 3-71.

⁵⁵³ Abraham Heidanus, *Corpus Theologiae Christianae, in quindecim locos*, Leyde, Vivie et Luchtman, 1686. Voir *ibid.*, p. 49-52 pour le thème de la clarté de l'Écriture : « Circa Scripturae perspicuitatem sensus Pontificiorum ».

⁵⁵⁴ Voir en particulier *ibid.*, p. 49-50.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 51-52.

part de la conceptualisation même du problème de la clarté des Écritures, et réaffirme, contre la doctrine arminienne, la stricte nécessité d'une illumination du Saint-Esprit : « Quæstio ergo est, an solum naturale lumen, vel inditum, vel acquisitum, sufficiat in Spiritualibus, cujus perspicacia in naturalibus valet. An vero supernaturalis requiratur in super virtus, qua novo modo et illustretur mens, et corrigatur et elevetur. Quod affirmamus »⁵⁵⁶. La preuve de l'affirmation est du reste extrêmement traditionnelle, et reprend ici les principaux arguments de l'orthodoxie réformée sur la question : distinction des mots et des choses, du sens littéral et du sens spirituel, de la foi historique et de la foi salvifique etc.⁵⁵⁷ La légère inflexion cartésienne du vocabulaire de la clarté, avec une intensification marquée du lexique de la perception et de l'intuition, ne fait donc fond sur aucune nouveauté doctrinale, en particulier eu égard à la question des conditions spirituelles de l'exégèse : chez Heidanus, le cartésianisme n'est assurément pas un rationalisme, du moins au sens décrit, plus haut, dans le huitième chapitre⁵⁵⁸.

5. Conclusion

S'il est impossible de tenter une synthèse globale des effets qu'a eus la réception de la philosophie cartésienne sur « la » théologie réformée, orthodoxe ou dissidente, ces effets peuvent en revanche être questionnés, eu égard à la question particulière de la *clarté des Écritures*, au contact de deux grands marqueurs, que sont la *translation subjective* du substrat de la *claritas*, et la généralisation de la règle de l'évidence comme *critère ultime* de la vérité théologique. Le premier marqueur engage directement la question de l'interprétation : en redéfinissant la certitude à partir d'un idéal d'intuition claire et distincte, Descartes a imposé à la clarté un *changement de sujet*, dont ses disciples prendront acte, jusque dans la thématization dogmatique de la *claritas Scripturae*. Plus qu'à un attribut du texte ou du discours, l'idéal de clarté renvoie ainsi à une propriété de la conscience : propriété de la subjectivité humaine, qui devra désormais apprendre à se départir des risques du préjugé et de la précipitation ; mais aussi propriété de l'entendement divin, dont il s'agira pour l'interprète de restituer l'*intentio*, par-delà les difficultés, les résistances et les opacités du Livre Saint. À ce déplacement subjectif du substrat de l'évidence renvoie alors la généralisation de l'idéal de clarté, qui tend à s'imposer dans les théologies d'inspiration cartésienne comme la *visée* et l'*horizon* de la connaissance, et donc aussi comme l'*idéal régulateur* de l'exégète dans sa quête de significations vraies.

Chez Clauberg, ce double sens de la clarté comme *propriété actuelle* de la *conscientia* et comme *idéal régulateur* du savoir contribue à donner une forme

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Supra*, chap. 8, §3 et conclusion.

délibérément circulaire au projet herméneutique, selon un mouvement d'aller-retour qui va de la conscience au texte et du texte à la conscience en suivant la subjectivité de l'auteur puis celle de l'interprète. À sa manière, la « logique » cartésienne réconcilie alors le théologien avec le paradoxe d'un Livre dont le sens serait *à la fois clair et difficile, donné et interprétable* : en faisant de l'obscurité une propriété pour ainsi dire constitutive du passage de la conscience au texte, du discours intérieur au discours extérieur, Clauberg désamorce en effet les risques de l'énoncé de l'*obscuritas Scripturae*, pour réaffirmer avec force la perfection du *sermo interior* de l'Écriture – la perfection d'une doctrine dont l'évidence se donnerait à l'interprète par la recherche herméneutique de l'*intention de Dieu*. Ce même présupposé conduira au contraire la *Philosophia S. Scripturae* de Meyer à *refuser frontalement* l'hypothèse de la clarté des Écritures, et à confier à la philosophie, c'est-à-dire à la « *connaissance vraie et indubitablement certaine de la raison* », la prise en charge de la clarification exégétique de la Bible. De Clauberg à Meyer, le dépassement se joue alors dans la désactivation des *contraintes* du texte, dans l'outrepassement délibéré des résistances que sa *littéralité* devrait offrir à l'exégète en quête de « significations vraies ». Pour l'auteur de la *Logica* en effet, le « discours extérieur », celui de la Bible ou de n'importe quelle écriture profane, demeure le point de référence à partir duquel l'interprète devra remonter vers l'intention de l'auteur : si sa cohérence et sa clarté doivent certes être recomposées à partir d'une démarche si l'on peut dire projective, où l'exégète aura à restituer la clarté des intentions de l'auteur à partir de sa propre rationalité, il n'en reste pas moins que le texte donné est le *lieu* où s'exerce primordialement cette projection. Au contraire, chez Meyer, le constat de l'obscurité aboutit d'emblée à l'évacuation de la démarche critique : puisque l'Écriture est obscure, c'est-à-dire puisque sa lettre ne peut offrir en elle-même un sens vrai dont le contenu s'identifierait spontanément avec la vérité *en soi*, l'herméneute doit chercher une voie non textuelle pour remonter jusqu'à l'intention de Dieu, c'est-à-dire jusqu'au *lieu universel de toutes les vérités*. L'ordre de l'exégèse s'en trouve spontanément inversé : ce n'est plus l'Écriture qui doit éclairer, dans le jeu de ses rapprochements intertextuels, la vérité *en soi*, mais c'est la vérité, préalablement examinée dans un rapport absolu (c'est-à-dire philosophique) au vrai, qui doit être rapportée *par après* à l'Écriture pour lui conférer si l'on peut dire sa divinité rétrojective.

CHAPITRE 11

VOIE D'AUTORITÉ ET VOIE D'EXAMEN. CARTÉSIANISME, RATIONALISME ET FIDÉISME DANS LA CONTROVERSE DES JANSÉNISTES ET DES HUGUENOTS (1664-1685)

La réception théologique de Descartes a longtemps suivi, dans les académies protestantes du Royaume de France, les chemins tortueux de la controverse. Au-delà du débat sur l'introduction formelle de la nouvelle philosophie dans le cursus des études à Saumur, l'opposition au cartésianisme a ainsi rassemblé plusieurs tenants de l'orthodoxie réformée, face aux « glissements rationalistes »¹ des enseignements saumurois, mais aussi face aux présupposés supposément sceptiques de l'invocation de l'autorité romaine². À la pluralisation interne des polémiques, avec la condamnation de l'universalisme hypothétique d'Amyraut, des thèses pajonistes sur la grâce, et de l'irénisme d'Isaac d'Huisseau, répondait alors une intensification tardive de la *controversia mater* avec les catholiques, jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes en 1685³. On s'intéressera ici en particulier à la longue série de querelles qui, entre 1664 et la fin des années 1680, ont opposé Arnauld et Nicole aux théologiens huguenots, et en particulier à Jean Claude, Claude Pajon et plus tard Pierre Jurieu, auteur prolifique d'une série de traités qui parcourent l'ensemble des lieux traditionnels de la controverse catholico-protestante autour de l'interrogation-*princeps* sur les marques de la vraie Église⁴.

La controverse s'est longtemps concentrée sur la question de l'eucharistie : question d'autant plus névralgique aux yeux des jansénistes qu'elle leur permettait de réaffirmer leur *propre orthodoxie catholique*, devant le brouillement cartésien des notions de substance, d'attributs et de mode, et donc devant l'apparente fissuration de l'échafaudage conceptuel de la doctrine même de la transsubstantiation⁵. Mais le débat s'est aussi rapidement élargi, pour venir finalement s'échouer, dans les années 1670, sur la grande croix de la norme de la foi, en particulier au cœur d'un traité qui concentrera pour longtemps les efforts polémiques des protestants français : les *Prejugez legitimes contre les Calvinistes* (1671)⁶. Avec l'opposition de la voie d'examen et de la voie d'autorité, la fracture confessionnelle de la règle de l'Écriture et de la règle de l'Église y paraissait trouver

¹ L'expression est de François Laplanche : *L'Évidence du Dieu chrétien, op. cit.*, p. 111.

² Voir sur ce point, *infra*, §1.2.

³ Sur le contexte et les textes de la controverse, voir nos références *infra*, §1, notes 11-19.

⁴ Sur Jurieu : *infra*, §5.

⁵ *Infra*, §1, §1.1.

⁶ Sur l'argumentation des *Prejugez*, voir *infra*, §2.

un souffle nouveau, en même temps que l'occasion de réajuster, face aux grandes innovations du siècle, les modalités de sa formulation intellectuelle. Il s'agira de revenir ici sur la conceptualisation du problème de la voie d'examen dans les textes des controversistes huguenots des années 1670, mais aussi sur ses ascendances et son contexte, face aux objections de Nicole, et face à la multiplication des polémiques internes sur les modes de la conversion et de la grâce. Cette question est évidemment celle de la réception théologique de Descartes dans le protestantisme français de la deuxième moitié du *Grand siècle* : question rendue inévitable par la nature même des auteurs des *Prejugez*, tout autant que par la surabondance des invocations de la clarté et de la distinction, du bon sens ou des préjugés dans les écrits qui organisent, chez les huguenots eux-mêmes, la formalisation du thème de la clarté des Écritures en contexte de controverse⁷.

La question du cartésianisme est pourtant bien loin d'épuiser le sens de ces mutations tardives de la doctrine de la clarté des Écritures. Pour essentielle qu'elle soit du point de vue de sa puissance d'incitation, la réception de Descartes avait été en effet précédée, dès les enseignements de John Cameron à Saumur, par une série d'inflexions intellectualistes, subtiles et parfois contradictoires dans leurs intentions, mais qui n'en manquaient pas moins d'offrir au « glissement rationaliste » observé jadis par François Laplanche ses premières anticipations⁸. En replaçant leurs écrits des années 1670-1680 dans le contexte des enseignements de Cameron, Mestrezat, Daillé, ou Amyraut, il s'agira alors de resituer les enjeux et les mutations du traitement du thème de la clarté des Écritures chez Claude, Pajon et Jurieu, devant les critiques radicales formulées par Arnauld et Nicole dans les *Prejugez legitimes contre les calvinistes*, et devant le réseau, souvent indistinct et diffus, des conceptualités cartésiennes de l'idée claire et distincte. Autour du problème herméneutique des conditions de l'intelligibilité scripturaire, cette étude sera peut-être l'occasion de préciser les coordonnées intellectuelles de cette question du rationalisme, qui paraît résumer tant d'enjeux de la controverse sur la source de la foi dans la deuxième moitié du dix-septième siècle. C'est à cette occasion que nous rencontrerons aussi, en fin de parcours, le *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle⁹.

1. Une reconfessionalisation tardive de la controverse ?

La longue polémique des Messieurs de Port Royal contre la « religion prétendue réformée » trouve son point de départ dans un texte sur l'eucharistie, finalement

⁷ *Infra*, §3-5.

⁸ En particulier dans F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 110-128. Cf. aussi *id.*, « Débats et combats dans l'orthodoxie réformée », art. cité, p. 120-121.

⁹ *Infra*, §5.

paru à Paris en 1664¹⁰. Rédigé par Pierre Nicole dès 1659, l'écrit apparaissait d'abord comme une œuvre de circonstance, destinée à servir d'introduction à l'édition janséniste de l'*Office du Saint-Sacrement*¹¹. Face à l'intensification des attaques des jésuites, l'enjeu y était d'abord interne au parti catholique : dans le contexte de soupçon qui devait aboutir, cinq ans plus tard, à la mise à l'index du corpus de Descartes, les éditeurs avaient à justifier l'orthodoxie même des doctrines jansénistes, en particulier devant l'accent cartésien des enseignements d'Antoine Arnauld sur la doctrine de la transsubstantiation¹².

Si son intention de départ n'était donc pas spécifiquement anti-réformée, le texte fit pourtant l'objet, en 1662, d'une courte *Réponse*, rédigée par Jean Claude alors pasteur à Charenton, et qui circula pendant deux ans à l'état de manuscrit dans les cercles lettrés de la capitale¹³. La *Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*, finalement publiée par Nicole sous le pseudonyme de Barthélémy, reprenait ainsi l'écrit de 1659, accompagné d'une réfutation de la « Réponse » de Claude sans doute rédigé par Arnauld lui-même pour la publication¹⁴. De 1664 à 1670, la controverse restait de ce point de vue circonscrite à la question eucharistique, autour de l'argument de prescription formalisé par Nicole dès la version initiale de la *Perpétuité*¹⁵, et autour du combat historique pour l'héritage de l'Église antique sur la « vraie doctrine » de la Cène. En 1665, Claude réagissait ainsi en publiant une deuxième *Response*¹⁶, où l'évidence de la signification symbolique des paroles de Mt 26, 28 était étayée par des arguments exégétiques, et par la démonstration de la tardiveté de l'invention romaine de la transsubstantiation¹⁷. Quatre ans plus tard, la première partie d'une nouvelle édition

¹⁰ Pierre Nicole, *La Perpetuite de la foy de l'Eglise Catholique touchant l'Eucharistie. Avec la Refutation de l'Ecrit d'un Ministre contre ce Traité. Divise'e en trois parties*, Paris, Savreux, 1664.

¹¹ Sur la controverse, voir surtout Rémy Snoeks, *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVIIe siècle*, Louvain/Gembloux, Publications Universitaires/Duculot, 1951, p. 173-234 ; Jean-Louis Quantin, « De la Contre-Réforme comme monopole : les anti-jansénistes et la *Perpétuité de la foi* », *Chroniques de Port Royal* 47 (1998), p. 117-148 ; Hubert Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », in *Port Royal et les protestants*, éd. C. Belin, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1998, p. 149-177 ; Nicolas Piqué, « La Controverse religieuse : questions de méthode et dynamique de la confrontation », *Littératures classiques* 59/1 (2006), p. 67-76 ; Bernard Chédozeau, « De la Controverse à l'apologétique : la controverse ecclésiologique chez P. Nicole », in *La Controverse religieuse*, éd. M. Péronnet, Montpellier, Presses de l'UPV, 1981, p. 171-178.

¹² Sur la question eucharistique, en rapport avec le cartésianisme d'Antoine Arnauld, voir surtout Steven M. Nadler, « Arnauld, Descartes and Transubstantiation: Reconciling Cartesian Metaphysics and Real Presence », *Journal of the History of Ideas* 49/2 (1988), p. 229-246.

¹³ H. Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », art. cité, p. 150.

¹⁴ *Ibid.*, p. 150-151.

¹⁵ Voir à ce sujet *infra*, §2.

¹⁶ Jean Claude, *Reponse aux deux traitez intitulez la Perpetuité de la foy de l'Eglise Catholique touchant l'eucharistie*, Paris, Cellier, 1665.

¹⁷ La première partie contient une « iustification de l'Abregé de la doctrine des Peres », *ibid.*, p. 49-220 ; la seconde « fait voir que le changement que nous soutenons estre arrivé sur le sujet de l'Eucharistie, n'a esté ni impossible ni difficile », *ibid.*, p. 221-506 ; et la troisième contient « la défense des points d'histoire rapportez dans la Réponse, touchant le changement dont il s'agit. », *ibid.* p. 507-715. Malgré un usage traditionnellement polémique du syntagme « clartez et lumieres », par opposition aux « ténèbres » de la doctrine romaine, et malgré une insistance

de la *Perpétuité de la foy* rassemblait alors les réponses de Nicole aux objections de Claude¹⁸ ; et une nouvelle *Reponse*¹⁹, parue en retour en 1670, élargissait le débat en laissant timidement émerger une réflexion plus globale sur l'opposition de la voie d'autorité et de la voie d'examen²⁰.

1.1. Prééminence de la controverse et irréductibilité de la fracture des confessions

Il faut toutefois attendre 1671, et la publication des *Prejugez legitimes contre les Calvinistes*²¹, pour que la controverse se généralise pleinement autour de la discussion des fondements de la foi réformée. Au-delà de la question de l'eucharistie, rediscutée seulement dans les trois derniers chapitres²², le traité accuse ainsi l'« esprit de schisme » qui aurait animé les pères fondateurs de la Réformation, en particulier face à l'invocation « présomptueuse » de la *sola Scriptura* et au rejet concomitant de la règle de l'Église²³. Plus que sur le détail des points de doctrine, la discussion se centre ainsi sur la « méthode » des huguenots : le schisme protestant trouve son origine psychologique dans la « témérité prodigieuse » de ses pères fondateurs²⁴ ; et son mobile doctrinal se condense dans le choix « ridicule et impossible » de la voie d'examen²⁵, qui repose lui-même sur l'assertion erronée de la clarté et de la suffisance des Écritures²⁶. L'opposition de

particulière sur l'*évidence* de l'interprétation symbolique de l'eucharistie, et sur ses fondements scripturaires, le traité ne renferme pas de discussion systématisée sur la clarté de l'Écriture *en général*.

¹⁸ Pierre Nicole, *La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue contre le livre du sieur Claude*, Paris, Savreux, 3 vols., 1669-1674. Sur le contexte de la rédaction de cette « grande *Perpétuité* », dont la parution en 3 volumes s'échelonne de 1669 à 1674, voir H. Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », art. cité, p. 151-152. La question de l'auteur, et du degré de contribution d'Antoine Arnauld, a été longtemps discutée aux XVII^e et XVIII^e siècles, et notamment par Bayle lui-même dans son *Dictionnaire* à l'entrée « Arnauld » : voir sur ce sujet *ibid.*, p. 150.

¹⁹ Jean Claude, *Reponse au Livre de Mr Arnauld intitulé La Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie défendue*, Rouen, Lucas, 1670.

²⁰ Voir en particulier *ibid.*, p. 37-38, avec la réfutation de la thèse selon laquelle cette méthode supposerait l'examen approfondi de *toutes les controverses de la foi*. Ainsi l'idée d'une « foi des simples » paraît déjà clairement énoncée dès 1670. Le traité contient par ailleurs des développements prolongés sur la clarté de l'Écriture. Moins que sur la clarté globale du Livre, ces développements se concentrent toutefois surtout sur 1/ l'*évidence* des lieux scripturaires touchant à l'eucharistie (*ibid.*, p. 166-169) 2/ la clarté respective des *interprétations* de l'eucharistie proposées par les Pères (*ibid.*, p. 56-59), par les catholiques (*ibid.*, p. 168, puis 581), et par les réformés (en particulier *ibid.*, p. 168).

²¹ Pierre Nicole, *Prejugez legitimes contre les Calvinistes*, Paris, Savreux, 1671. Ce traité aussi est anonyme : voir à son sujet H. Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », art. cité, p. 152-154.

²² Chap. XIX-XXI, *ibid.*, p. 447-484.

²³ Voir en particulier *ibid.*, p. 140-321.

²⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁵ Voir en particulier le Chap. XIV : « Que la voie que proposent les Calvinistes pour instruire les hommes de la verité, est ridicule et impossible », *ibid.*, p. 327-373.

²⁶ Voir notamment, à la suite le Chap. XVI : « Examen plus particulier de cette pretendue clarté que les Calvinistes attribuent à l'écriture, à l'égard même des plus simples. Deux illusions insignes dans lesquelles ils tombent sur ce sujet. », *ibid.*, p. 392-417. Sur tous ces points, voir *infra*, §2.

la voie d'autorité et de la voie d'examen formera dès lors le cœur intellectuel de la controverse. Elle restera en particulier au centre des trois grandes réfutations protestantes des *Prejugez legitimes* : la *Defense de la Reformation*, publiée par Jean Claude en 1673²⁷, l'*Examen du livre*, paru la même année sous la plume de Claude Pajon²⁸, et les beaucoup plus tardifs *Prejugez legitimes contre le Papisme*, rédigés par Pierre Jurieu en Hollande, et parus l'année même de l'édit de Fontainebleau, en 1685²⁹.

Les *Prejugez* de Nicole et ses trois réfutations marquent à leur manière une reconfectionnalisation tardive de la controverse sur la clarté des Écritures. Certes, celle-ci n'avait évidemment jamais cessé d'être un point de discordance majeur entre catholiques et protestants ; mais elle faisait aussi, depuis le milieu du XVII^e siècle, l'objet de querelles intestines de plus en plus nombreuses, en particulier devant l'émergence des tendances rationalistes et critiques au sein même de la tradition réformée³⁰. Dans un contexte de crise spirituelle et politique, comme pouvait l'être celui du protestantisme français à la veille de la révocation de l'édit de Nantes, cette confessionnalisation se trouve intensifiée par la volonté des acteurs de mettre en scène la prééminence polémique de l'opposition catholico-protestante, non seulement en marquant l'irréductibilité des motifs de la controverse, renvoyée jusqu'aux questions principielles sur la norme de la foi, mais aussi en soulignant en retour le caractère *accessoire*, et au fond aménageable des polémiques internes³¹. Ainsi, dans les textes de la controverse anticatholique, la portée des polémiques autour de l'universalisme hypothétique d'Amyraut³², de l'irénisme d'Isaac d'Huisseau³³, ou de l'intellectualisme de Pajon³⁴ est tout à la fois minorée et mise en contraste avec une *unité* de la cause réformatrice qui renforce en retour l'évidence de l'irréversibilité de la grande fracture confessionnelle. Significativement, cette omission apparaît en particulier dans la préface des

²⁷ Jean Claude, *La Defense de la Reformation contre le livre intitule Prejugez legitimes contre les Calvinistes*, Rouen, Lucas, 1673.

²⁸ Claude Pajon, *Examen du livre Qui porte pour titre, Prejugez legitimes contre les Calvinistes. Divisé en trois Parties*, 2 vols., ici, vol. 1 : I & II. Partie, Orléans, Rousselet, 1673.

²⁹ Pierre Jurieu, *Prejugez legitimes contre le Papisme, Ouvrage où l'on considere l'Eglise Romaine dans tous ses dehors, et où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la veritable Eglise, à l'exclusion de toutes les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend*, 2 vols., Amsterdam, Desbordes, 1685.

³⁰ Pour ces débats, voir *supra*, chap. 9 et 10.

³¹ Voir sur ce point aussi les suggestions de Nicolas Piqué, « La Controverse religieuse », art. cité, en particulier p. 69-72.

³² Sur Amyraut, voir surtout François Laplanche, *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, Paris, PUF, 1965 ; *id.*, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 346-408 ; B. Armstrong, *Calvinism and the Amyraut heresy*, *op. cit.*

³³ Isaac d'Huisseau, pasteur à Saumur, avait publié *La Réunion du christianisme, ou la manière de rejoindre tous les chrestiens sous une seule confession de foy*, Saumur, Péan, 1670. Le traité sera presque immédiatement condamné par le consistoire de Saumur et par le synode d'Anjou (1670-1671). Voir sur ce point Richard Stauffer, *L'Affaire d'Huisseau. Une polémique protestante au sujet de la réunion des chrétiens (1670-1671)*, Paris, PUF, 1969.

³⁴ Sur la « controverse pajoniste », voir surtout Albert Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Leyde/Boston, Brill, 2014. J'y reviendrai, en particulier *infra*, §5.

Prejugez legitimes contre le Papisme, où Pierre Jurieu, pourtant principal artisan de la condamnation des doctrines pajonistes à l'époque, fait un éloge appuyé de l'*Examen* de Pajon, tout autant que de la *Reponse* de son « allié » Jean Claude³⁵.

Mais plus encore que dans cette préface, la construction de la prééminence polémique de la *controversia mater* ressortit surtout aux pages directement successives de l'« avis aux Protestants de l'Europe »³⁶, où Jurieu va jusqu'à intégrer les partisans de la confession d'Augsbourg au juste camp de la bataille pour la vraie Église. Au rêve de la réunification des deux traditions de la Réforme, s'adosse alors la certitude de l'irréductibilité de l'opposition des protestants à l'Église de Rome :

Il est clair que c'est la desunion qui nous perd ; c'est la réünion qui seule nous peut sauver. Nous nous amusons à nous quereller, à nous rendre mutuellement odieux sous les noms de faction, de Calvinistes et de Lutheriens. Les Protestants de la confession d'Augsbourg voyent sans émotion, et sans y prendre interest la destruction de ceux qu'ils appellent Calvinistes, mais ils ne pensent pas que le Papisme est notre ennemi commun, et que nous avons dans le fonds les mêmes interêts. Ils devoient considerer.

I. Premièrement que nous sommes tous descendus des mêmes Ancêtres, et que ceux qui ont travaillé à la Réformation, malgré la diversité des sentimens se sont toûjours regardez comme freres. Melanchthon étoit certainement dans les sentimens de Zvingle, Luther l'a bien sçû, il en a eu souvent avec luy des paroles assez aigres : mais enfin ils se sont tolerez et ont été Collegues et Confreres jusqu'à la mort.

II. Que le Papisme est un ennemi irréconciliable de la Réformation. Il n'y a pas de paix à esperer avec luy. Il n'en veut pas moins à la ruine de ceux qu'il appelle Lutheriens que de ceux qu'on appelle Calvinistes. [...]

III. Ils doivent considerer en troisiéme lieu que l'Europe étant partagée en deux grands partis pour la Religion, celui du Papisme et celui de la Réformation, tout ce que l'un perd l'autre le gagne. Ainsi tout ce qui est enlevé à la Réformation fortifie le Papisme. Quand ce qu'on appelle le Calvinisme sera ruiné, le parti Papiste se trouvera dans une telle grandeur, que le parti Lutherien ne se trouvera plus en état de luy résister.³⁷

La scénographie de cette simplification des camps ne procède pas seulement de l'effort circonstancié irénique de Pierre Jurieu. Au tournant des années 1670, l'intensification de l'engagement des Messieurs de Port Royal dans la polémique contre les huguenots est elle-même contemporaine de la signature de la paix de l'Église de 1668-1669³⁸ : à sa manière, elle appartient aussi au registre des

³⁵ P. Jurieu, *Prejugez legitimes contre le Papisme*, vol. 1, *op. cit.*, f. A1^v (« Préface ») : « Monsieur Nicole doit sçavoir que quand il auroit respondu au livre entier de Monsieur Claude il n'auroit encore rien fait s'il ne respondoit à celui de M. Pajon. Car comme ces Messieurs ont pris des routes toutes differentes on ne les sçauroit payer d'une seule et mesme response. »

³⁶ « Avis aux Protestants de l'Europe, Tant de la Confession d'Augsbourg, que de celle des Suisses », *ibid.*, p. A3^v-D2^v.

³⁷ *Ibid.*, p. 37

³⁸ H. Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », art. cité, p. 151.

démonstrations d'orthodoxie, démonstrations dont l'urgence était par ailleurs accentuée par la permanence ininterrompue de la querelle avec les jésuites sur la Cène³⁹. Ainsi, dès 1664, le choix du thème de l'eucharistie obéissait à d'évidents enjeux stratégiques : au-delà de la controverse sur la grâce, l'orthodoxie de Port Royal avait été suspectée depuis les années 1650 en raison des affinités d'Antoine Arnauld pour Descartes, dont l'œuvre intégrale avait été mise à l'index, *précisément* la même année que la première parution de la *Perpétuité*, et *précisément* en raison des dangers auxquels sa métaphysique pouvait exposer la doctrine de la transsubstantiation⁴⁰. L'ironie de l'histoire veut qu'Arnauld lui-même ait été pourtant le premier à attirer l'attention de Descartes sur ce point, déjà vingt ans plus tôt⁴¹. Tout en louant globalement les innovations de la philosophie cartésienne, ses objections de 1648 s'arrêtaient ainsi sur les implications problématiques de la définition de la *res extensa* : en distinguant la série des attributs essentiels du corps (figure, mouvement, volume...) de toutes ses qualités secondes (couleur, odeur...), Descartes paraissait ruiner l'intelligibilité même d'une doctrine de la transsubstantiation qui supposait que *tous les modes* de la substance eucharistique (donc *aussi* sa figure) soient comptés au nombre des accidents de l'espèce⁴².

Tous les Messieurs de Port Royal n'étaient certes pas des cartésiens convaincus : quoi que collaborateur intime d'Arnauld pour la rédaction de la *Logique* et au-delà, Nicole lui-même ne partageait pas entièrement l'enthousiasme de son associé⁴³, et le constat serait plus accentué encore pour Le Maître de Sacy ou Louis-Paul Du Vaucel⁴⁴. Du reste, Port Royal n'avait pas non plus le monopole du cartésianisme dans la France catholique de la deuxième moitié du Grand Siècle, et à choisir, la Congrégation de l'Oratoire paraissait même plus unanimement cartésienne que la communauté janséniste, bien qu'elle ait été moins frontalement inquiétée pour son cartésianisme par la suite⁴⁵. Il reste que, dans sa longue durée, la controverse sur l'eucharistie témoigne aussi des nécessités de l'ordonnement polémique des controverses. Bien après les premières escarmouches avec Jean Claude, et même après la Paix d'Église, Antoine Arnauld continue certes à polémiquer avec les jésuites sur la doctrine de la Cène : face aux huguenots

³⁹ *Id.* Le Père Nouët, un jésuite parisien, avait par exemple publié en 1668, une *Lettre [...] sur le sujet de sa réponse au livre de la présence réelle de Jésus-Christ dans le très Saint-Sacrement*, Paris, Muguet, 1668. Contre les jésuites Jean Claude lui-même avait publié dans l'intervalle son *Traité de l'eucharistie*, chez J.-A. et S. de Tournes, à Genève, en 1669.

⁴⁰ S. M. Nadler, « Arnauld, Descartes and Transubstantiation », art. cité, p. 239-242.

⁴¹ *Ibid.*, p. 230.

⁴² Sur le détail de l'argument : *ibid.*, p. 230-238.

⁴³ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* Voir ici aussi, Geneviève Rodis-Lewis, « Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal », in *Descartes et le Cartésianisme Hollandais*, *op. cit.*, p. 131-182 ; Henri Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, en particulier p. 120-126. Dans une perspective générale, voir aussi l'ouvrage de Carlo Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milan, Franco Angeli, 1983.

pourtant, ces discordances internes sont méthodiquement éludées, et les hiérarchisations de l'adversité intellectuelle s'affirment très explicitement sur fond de l'irréductibilité du clivage confessionnel. Dans l'ordre de la controverse, les jansénistes apparaissent donc bien comme des champions de l'orthodoxie romaine : et quelles que soient les motivations circonstancielles ou les contingences stratégiques qui président à cette prise de responsabilité tardive, la nécessité de cette responsabilité ne s'organise pas moins autour de la certitude de la *priorité théologique* du combat antiprotestant.

1.2. Voie d'autorité et voie d'examen

Ce sentiment de l'irréductibilité de la fracture confessionnelle se cristallise ici autour d'un motif doctrinal précis : celui de l'opposition de la voie d'examen et de la voie d'autorité. Apparue discrètement dans la troisième *Reponse* de Claude en 1670⁴⁶, la question de la légitimité de la « voie protestante » est reprise en détail par Nicole dans les chapitres 14 à 16 des *Prejugez*⁴⁷. Dans l'économie de l'ouvrage, la discussion forme une charnière importante de la démonstration apologétique, et permet d'articuler notamment les développements inauguraux sur les vices psychologiques des Réformateurs⁴⁸ aux développements terminaux sur les questions de doctrine⁴⁹. Derrière l'alternative, nouvelle en apparence, se trame évidemment le vieux clivage de la règle de l'Écriture et de la règle de l'Église : pour Nicole, comme plus tard pour Claude, Pajon ou Jurieu, la voie d'examen renvoie d'abord à l'examen des articles de foi par la Bible⁵⁰, et la voie d'autorité à la soumission de la doctrine à l'autorité de Rome⁵¹. Il reste que la nouveauté du vocabulaire et des thèmes confère aussi une coloration nouvelle à la formulation du problème de la norme de la foi. Cette nouveauté est celle du lexique même de l'examen, qui recouvre la règle de l'Écriture d'une connotation subjective et personnelle, délibérément accusée par Nicole pour condamner la présomption des hérétiques, mais en partie assumée en retour, au moins par Jean Claude et Claude Pajon⁵². À cette idée d'examen se greffe alors tout le réseau du vocabulaire cartésien de la méthode, autour de l'idée claire et distincte – dont il s'agit de savoir si l'Écriture instancie l'exigence⁵³ –, du bon sens et du sens commun – dont la valeur théologique est discutée face à l'autorité de l'Écriture ou de l'Église⁵⁴ – mais aussi

⁴⁶ J. Claude, *Reponse au Livre de Mr Arnauld*, *op. cit.*, p. 137-138.

⁴⁷ P. Nicole, *Prejugez legitimes contre les Calvinistes*, *op. cit.*, p. 327-417.

⁴⁸ En particulier *ibid.*, p. 140-321.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 418-484.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 331. Sur ce point voir *infra*, §2.

⁵¹ Voir encore *infra*, §3-5.

⁵² *Infra*, §3 et 4.

⁵³ En particulier P. Nicole, *Prejugez legitimes contre les Calvinistes*, *op. cit.*, p. 392-418 (*infra*, §2) ; et J. Claude, *Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 194-202 (*infra*, §3).

⁵⁴ Voir, surtout chez C. Pajon, *Examen du livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 220-229, 240-292 (*infra*, §4).

du préjugé – comme *préjugé légitime* contre un adversaire inique, mais surtout, le plus souvent, comme *faux jugement* et comme inclination permanente à mal juger⁵⁵.

Ces inflexions sont-elles pour autant des inflexions *univoquement* cartésiennes ? La question semble plutôt aisée à trancher pour le cas des *Prejugez*, dont on pourra comparer directement les écarts et les apports eu égard à la *Logique* de 1662⁵⁶. Elle est plus difficile en revanche pour les écrits de Jean Claude et Claude Pajon, et à plus forte raison pour ceux de Jurieu lui-même, dont l'anti-cartésianisme s'affirme clairement dans la controverse contre les pajonistes jusqu'à la fin des années 1680, mais dont le corpus n'en dissémine pas moins une conceptualité parfois teintée de références implicites à la méthode du *Discours*⁵⁷. Face à l'« orthodoxe » Jurieu de Sedan, le « libéral » Pajon de Saumur a longtemps été tenu pour un cartésien assumé : son amitié avec Jean-Robert Chouet devait en fournir la preuve⁵⁸, au même titre que sa formation saumuroise ou son intellectualisme théologique. Ce lieu commun de l'historiographie a été toutefois nuancé par les études récentes d'Albert Gootjes⁵⁹, au moment même où se précisait aussi la complexité des liens qui unissaient les académies de Sedan et de Saumur, et celles-ci au fil rouge de l'« orthodoxie calviniste »⁶⁰. En plus d'avoir clarifié la question du cartésianisme de Pajon en minorant ses affinités supposées avec son rationalisme théologique, Gootjes a aussi retracé l'histoire mouvementée de la réception institutionnelle de la nouvelle méthode à Saumur, en particulier dans les années 1660, avec l'arrivée d'Étienne Gaussen à la chaire de philosophie de l'académie⁶¹. Évidemment, cette question de l'introduction du cartésianisme dans le programme des études en philosophie, discutée depuis le synode provincial d'Anjou en 1656⁶², n'épuise pas en elle-même le problème des transfigurations cartésiennes de la doctrine des saumurois. De fait, cette introduction n'a jamais été effective à Saumur, *a fortiori* si on veut y voir le principe d'un renoncement à

⁵⁵ Sur la discussion de la notion de préjugé, voir, surtout chez Jurieu, *infra*, §5.

⁵⁶ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser : Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le iugement*, Paris, Guignart/Savreux/de Launay, 1662.

⁵⁷ *Infra*, §5.

⁵⁸ Voir sur ce point A. Gootjes, *Claude Pajon and the Academy of Saumur (1626-1685)*, *op. cit.*, p. 12-14, 116-120.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.* Voir en outre Albert Gootjes, « Un Épisode méconnu de la vie de la communauté réformée au milieu du XVII^e siècle : la première controverse pajoniste sur la grâce », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 156 (2010/2), p. 211-229. L'interprétation du rapport entre Sedan et Saumur en termes d'« orthodoxie » et d'« hétérodoxie » a également été remise en cause, au regard des enseignements de Jurieu, mais aussi de son maître Louis Blanc de Beaulieu, par une thèse récemment soutenue à l'université de Genève : Raffaella Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu (1637-1713), teologo inconsapevolmente 'difforme'*, dir. M.-C. Pitassi, thèse pour le moment non publiée, 2019.

⁶¹ Voir à ce sujet Albert Gootjes, « 'A Smattering of the New Philosophy': Étienne Gaussen (ca. 1638-1675) and the Cartesian question at Saumur », in *Church and School in Early Modern Protestantism*, *op. cit.*, p. 583-596. Sur Étienne Gaussen, qui occupera par la suite la chaire de théologie, voir en outre F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 532-545.

⁶² A. Gootjes, « 'A Smattering of the New Philosophy' », art. cité, p. 587.

l'aristotélisme⁶³ ; de fait toutefois, cette absence ne dit rien des incidences plus indirectes que le cartésianisme a pu avoir dans la formulation des questions théologiques spécifiées, à commencer par celle de la clarté des Écritures.

Plus intéressante encore est la question des origines du vocabulaire cartésien du sens commun, du bon sens et des idées claires et distinctes. Ce vocabulaire sature la défense de la voie d'examen proposée par Pajon en 1673⁶⁴, mais aussi par Claude dans la *Defense de la Reformation*⁶⁵. Constitue-t-il pour autant un indice probant de la souscription des deux théologiens au critère de l'évidence cartésienne – comme pierre de touche *universelle* de la certitude savante ? Ici encore, la question est compliquée par la diversité et la précocité des héritages : comme Gootjes l'a montré, le vocabulaire de la clarté et de la distinction se retrouve chez Amyraut ou chez La Place, mais aussi chez Mestrezat et chez Daillé – précisément le maître de Claude à Charenton –, *avant même* la parution du *Discours de la Méthode* en 1637⁶⁶. Quant au tournant rationaliste de la doctrine saumuroise décrit autrefois par François Laplanche⁶⁷, il paraît s'organiser ici autour de motifs théologiques tout à la fois antérieurs et étrangers au cartésianisme méthodologique. Au-delà de la question arminienne de la cognoscibilité naturelle des lettres sacrées, dont nous avons pu trouver la trace chez Amyraut déjà dans les années 1640⁶⁸, ce rationalisme s'est en vérité articulé autour de trois grandes entrées, qui formeront par la suite le sol intellectuel de la controverse pajoniste : celle du rôle respectif de l'entendement et de la volonté dans la conversion, celle de la distinction entre les motifs et la cause efficiente de la foi, et celle, enfin, des fonctions et des limites de l'usage de la raison en exégèse. Or, bien avant Pajon, Testard ou Amyraut, ces trois entrées renvoient en fait à des sources d'autorité parisiennes et saumuroises toutes antérieures à Descartes : John Cameron, Jean Mestrezat, et Jean Daillé.

1.3. Entendement et volonté dans la conversion : l'intellectualisme de Cameron

Si la foi salvifique désigne l'entière adhésion du croyant aux articles fondamentaux de l'Écriture, la question herméneutique de l'intelligibilité de la Bible se confond en droit avec la question des conditions mêmes de la conversion ou de la grâce. Chez Calvin, cette identité est assumée jusque dans l'indistinction du vocabulaire : le témoignage intérieur du Saint-Esprit par lequel nous reconnaissons la divinité des Écritures ne se distingue pas *réellement* de l'illumination de l'entendement par laquelle nous recevons la vraie foi – celle-là même dans laquelle Calvin se refuse à reconnaître les distinctions médiévales de la *fides infusa* et de la *fides acquisita*, de

⁶³ *Ibid.*, p. 588-596.

⁶⁴ C. Pajon, *Examen du livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 220-229, 240-292 (*infra*, §4).

⁶⁵ J. Claude, *Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 194-202 (*infra*, §3).

⁶⁶ A. Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur*, *op. cit.*, p. 116-118, en particulier n. 148.

⁶⁷ F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 110-128.

⁶⁸ Voir *supra*, chap. 9, §2.

la *fides implicita* et de la *fides explicita*⁶⁹. Ainsi, dans l'*Institution*, l'« illumination », la « persuasion » ou le « témoignage » apparaissent comme des termes globalement interchangeables : rien ne permet, en particulier d'y séparer nettement un moment spécifiquement attestatif, qui tiendrait dans la simple *reconnaissance* de la divinité de la Bible, un moment plus spécifiquement herméneutique, qui renverrait à la *compréhension* des articles fondamentaux, et une foi salvifique, qui se superposerait aux deux premiers pour en récapituler le sens et en renforcer la certitude⁷⁰.

L'anthropologie calvinienne demeurerait sur ce point tributaire des choix des *Loci communes* de Philippe Melanchthon : dès la version initiale de 1521, celui-ci reconnaissait la stricte subordination de la *vis cognoscendi* à la *vis affecti*, de l'entendement à l'affect, auquel appartient aussi la faculté volitive⁷¹. Pour le *Praeceptor Germaniae*, la question du rapport entre volonté et entendement ne se posait donc pas tant du point de vue de la surface d'action du Saint-Esprit que du point de vue des dynamiques anthropologiques qui règlent respectivement le régime du péché et le régime de la grâce⁷². Le régime péccatif se caractérise en effet par l'impuissance de l'entendement : « comme le Sénat face au tyran »⁷³, celui-ci peut bien percevoir justement la différence du bien et du mal, il n'en reste pas moins incapable d'imposer ses recommandations à la volonté pécheresse⁷⁴. Du reste, cette impuissance était posée dès l'abord comme une hypothèse fictive : l'entendement étant tout autant corrompu par le péché que la volonté, il demeure lui-même rivé à une conception du bien et du mal entièrement réduite à la disjonction terrestre de l'*utile* et du *nuisible*⁷⁵. De la même manière que la volonté pécheresse ne peut rien vouloir d'autre que son utile propre suivant la dynamique affective de l'*amor sui*, l'entendement corrompu ne peut se faire aucune autre idée du bien et du juste que celle qui lui est suggérée par l'inertie égoïste de l'intelligence post-lapsaire⁷⁶. Par nature, l'opération de la grâce ne peut donc qu'agir *simultanément* sur la volonté et l'entendement : en révélant à celui-ci la lumière des vérités salutaires par l'Écriture, et en inclinant celle-là à y adhérer d'une foi entière, compacte, et d'emblée définitive, dans la multiplicité même de ses effets⁷⁷. Cette action simultanée n'est

⁶⁹ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 6, §2, en particulier la note 280.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Sur cette étrange indistinction de la *voluntas* et de la *vis affecti* : P. Melanchthon, *Loci communes 1521*, *op. cit.*, p. 46-99.

⁷² *Id.*, en particulier p. 64-82. Voir à ce sujet A. Huiban, « La Philautie des premiers *Loci communes* de Philippe Melanchthon », art. cité, p. 73-98.

⁷³ P. Melanchthon, *Loci communes 1521*, *op. cit.*, p. 28 : « Nam perinde, ut in republica tyrannus, ita in homine voluntas est... »

⁷⁴ *Ibid.*, p. 28-52.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 50-52.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 68-70.

⁷⁷ *Ibid.*

pas une double opération : elle est une action unique, qui est indifféremment *illuminatio* et *assensus, notitia* et *fiducia*⁷⁸.

Ce point explique pourquoi, tant les traditions calviniennes que luthériennes, n'élaboreront pas, jusqu'à la toute fin du XVII^e siècle, une typologie précise des modalités d'action du Saint-Esprit sur les facultés humaines dans l'acte de conversion. Pour longtemps, le développement même d'une telle typologie aurait paru ruiner le principe de l'indivisibilité de la foi, et par là relativiser le caractère tout à la fois éruptif et irrévocable de la grâce de Dieu. De ce fait, la question ne deviendra topique que dans le contexte plus tardif des controverses du synode de Dordrecht, où l'orthodoxie réformée avait à répondre aux doctrines d'Episcopius sur la cognoscibilité naturelle des Écritures, c'est-à-dire sur la superfluité de l'action du Saint-Esprit sur l'entendement lui-même⁷⁹. Dans le texte du *Synopsis purioris theologiae* (1624), Rivet revenait ainsi sur la cause efficiente de la foi, en notant, pour une première fois explicitement, que le Saint-Esprit opérait *tout à la fois* en « illuminant l'esprit » et en « mouvant la volonté », laquelle « sans cela, se détournerait de Dieu »⁸⁰.

En retour, ce contexte anti-arminien permet aussi de mieux apprécier le sens exact des innovations de John Cameron sur la question de la conversion, et en particulier sa distinction d'une conversion éthique ou morale et d'une conversion physique⁸¹. Dès son *Amica collatio* avec Tilenus (1620)⁸², Cameron notait en effet que la *voluntas* était nécessitée par nature à suivre les vérités perçues par l'entendement, et qu'une conversion de la faculté volitive du pécheur n'était donc pas requise comme une opération à part. Loin de supposer une double intervention de l'Esprit (illumination de l'entendement corrompu et l'inclination de la volonté pécheresse) le don de la foi reposerait de ce fait sur une intervention unique : la grâce toute entière se condense dans ses effets intellectuels⁸³. Formellement, et eu égard au rapport des facultés, cette position peut bien être qualifiée d'intellectualiste, en ce sens où elle fait porter sur l'entendement seul le poids de la conversion : au regard des positions arminiennes, elle est toutefois rigoureusement anti-intellectualiste, dans la mesure où cet entendement efficace n'est pas un

⁷⁸ Voir à ce sujet A. Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur, op. cit.*, p. 37.

⁷⁹ Voir *supra*, chap. 8, §4.

⁸⁰ « ...qui mentem illuminat, et voluntatem alioquin a Deo aversam movet et flectit... », A. Rivet, *De fide et perseverantia sanctorum*, thes. 9, 11, in J. Polyander *et al.*, *Synopsis purioris theologiae, op. cit.*, p. 399. Voir à ce sujet A. Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur, op. cit.*, p. 38-39.

⁸¹ Sur la doctrine de la conversion chez John Cameron, voir F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien, op. cit.*, p. 125-128 ; A. Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur, op. cit.*, p. 37-50. Sur la distinction d'une opération physique et d'une opération morale, voir aussi *infra*, §5.

⁸² *Ibid.*, p. 38.

⁸³ *Ibid.*, p. 38-40.

entendement naturel, mais un entendement pleinement régénéré par la lumière intérieure du Saint-Esprit⁸⁴.

On notera à cet égard, le paradoxe de la position ultérieure des pajonistes : si en effet Cameron avait noté que l'action salvifique du Saint-Esprit se limitait à la seule illumination de l'entendement pécheur, c'était d'abord pour se distinguer des positions remonstrantes, qui professaient non seulement la résistibilité de la volonté à la grâce, mais surtout la suffisance de l'*intelligence naturelle* des Écritures. Dans l'esprit de Cameron, l'intellectualisme ainsi compris n'était donc pas une solution de compromis entre l'arminianisme et l'« orthodoxie » de Dordrecht, mais la formule la plus économique pour contredire dans son principe même le volontarisme d'Episcopius⁸⁵. Avec l'idée d'une inclination nécessaire de la volonté par l'entendement, Cameron croyait en effet découvrir un appareillage conceptuel qui, en supposant une seule intervention divine, s'opposait doublement à la pneumatologie arminienne : à la fois pour réaffirmer la nécessité de l'illumination de l'entendement par le Saint-Esprit, et pour nier *dans son principe* la résistibilité de la volonté à cet entendement régénéré. Ici comme ailleurs, la solution de Cameron s'élaborait donc comme une défense résolue de la foi orthodoxe⁸⁶.

Or, pour fidèle qu'elle soit à l'enseignement de son maître dans son intention essentielle, la doctrine de Pajon fait subir sur ce point un glissement nettement intellectualiste à la théologie saumuroise⁸⁷. Tout en conservant formellement l'ordre des facultés énoncées par Cameron – et par la suite Amyraut et Cappel⁸⁸ –, Pajon tendra en effet à nier la nécessité d'une action directe du Saint-Esprit sur l'entendement humain, pour intensifier au contraire l'efficacité intellectuelle des simples « motifs de croire ». Délivrés objectivement et extérieurement dans le corps de la doctrine scripturaire, ces motifs relèvent eux-mêmes d'une forme de persuasion strictement naturelle : leur certitude s'éprouve dans la simple lecture de la Bible, par une méditation personnelle ou par l'écoute de sa prédication, qui deviennent par là des causes suffisantes de la persuasion⁸⁹. Si Pajon n'entend pas nier de ce fait l'existence d'une certaine illumination de l'esprit dans l'acte de conversion, cette illumination change en même temps de sens et de sujet : elle est l'illumination de l'entendement pécheur *par* l'évidence extérieure de la Parole de Dieu, et non plus l'illumination de cette extériorité même par une clarté interne qui

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Supra*, chap. 8, §4.

⁸⁶ Je crois qu'il faut dénoncer sur ce point certains réflexes de lecture téléologiques, et les rétropections qui partiraient de la controverse pajoniste – peut-être jusque dans les études de F. Laplanche et A. Gootjes, cités directement *infra*.

⁸⁷ Sur les origines de ce glissement, avec notamment l'enseignement de Testard, voir A. Gootjes, *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur*, *op. cit.*, p. 51-68 ; sur son intensification chez Pajon lui-même : *ibid.*, p. 81-168.

⁸⁸ Sur Amyraut et Cappel sur la question : *ibid.*, p. 43-49.

⁸⁹ Voir à ce sujet la discussion *infra*, §5.

en répliquerait le principe dans l'âme pécheresse⁹⁰. Nous aurons à revenir plus longuement sur ce point dans la dernière partie de ce chapitre⁹¹.

1.4. Motifs de croire et cause de la foi : la rationalisation des *probationes* calviniennes chez Mestrezat

Ce thème des motifs de la foi fait signe vers la deuxième grande entrée de la question intellectualiste à Saumur. Ici encore, l'appréciation des mutations de la doctrine suppose une mise en perspective avec les énoncés inauguraux de l'*Institution* calvinienne. Je me suis longuement arrêté, dans mon sixième chapitre, sur la manière dont s'articulait, chez Calvin, l'action du témoignage du Saint-Esprit comme persuasion intérieure de la divinité des Écritures, et les « preuves assez certaines » fournies par ailleurs dans un régime d'argumentations délibérément inférentielles et objectivables⁹². Jusque dans la dernière version de l'*Institution*, le caractère dérivé et secondaire de cette démonstration rationnelle est clairement affirmée par le Réformateur genevois : les *probationes Scripturae*, tirées de l'accomplissement des miracles, de la majesté du style, de l'antiquité, ou de la perfection de la doctrine de la Bible n'ont pas au sens strict d'efficacité persuasive. Elles servent à affermir le croyant, et à faire taire le sceptique sur son propre terrain⁹³, et non pas à se substituer à l'action, entièrement souveraine, de la grâce divine.

Au début du XVII^e siècle, la généralisation du scepticisme et le développement de l'apologétique protestante commandera pourtant l'intensification de cette argumentation rationnelle⁹⁴, tant en extension, par l'ajout de nouvelles preuves de la divinité des Écritures, qu'en intensification, par la relativisation de l'inefficacité persuasive des motifs rationnels de la foi⁹⁵. Ce mouvement paraît initié dès la *Vérité de la religion chrétienne* de Philippe Duplessis-Mornay (1580)⁹⁶, mais il s'accélère surtout par la suite dans les années 1620-1630, en particulier avec l'émergence d'un scepticisme catholique, représenté en France par un auteur comme François Véron⁹⁷. Je ne reviendrai pas ici sur les conclusions, toujours actuelles, formulées par François Laplanche dans l'*Évidence du Dieu Chrétien*⁹⁸. Je m'arrêterai, brièvement, en revanche, sur un texte trop souvent négligé par l'histoire

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Infra*, §5.

⁹² *Supra*, chap. 6, §1-2.

⁹³ *Supra*, chap. 6, §2.

⁹⁴ Voir toujours ici R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, *op. cit.*

⁹⁵ Voir sur ce point surtout F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, en particulier p. 69-139.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 15-21.

⁹⁷ Sur Véron, voir *supra*, chap. 10, §3 et directement *infra* notre développement sur Jean Daillé.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 226-236.

intellectuelle du protestantisme français au XVIII^e siècle : le *Traicté de l'Écriture Sainte* contre Regourd et du Perron⁹⁹.

Publié à Genève en 1633, l'ouvrage est le fait d'un ministre de Charenton, Jean Mestrezat, qui appartient, si l'on suit les indications de Laplanche, au réseau parisien des affinités saumuroises¹⁰⁰. Articulé en cinq chapitres, le traité se présente tout à la fois comme une réponse directe au jésuite Alexandre Regourd, et comme une réfutation plus indirecte des arguments du cardinal du Perron, « touchant les traditions. »¹⁰¹ Le traité de Mestrezat recouvre ainsi tous les grands thèmes de la controverse catholico-protestante sur l'Écriture : le premier livre établit l'évidence intrinsèque de l'autorité scripturaire contre la thèse d'une certification ecclésiastique de la divinité de la Bible¹⁰², le second détaille les critères de la distinction des livres canoniques et apocryphes¹⁰³, le troisième revient sur les questions philologiques de l'intégrité du codex hébreu et grec¹⁰⁴, le quatrième sur la clarté des Écritures¹⁰⁵ et le cinquième sur leur perfection et suffisance¹⁰⁶.

Aussi, dans le septième chapitre de son premier livre, l'ouvrage fournit sans doute l'une des premières thématisations précises de la distinction entre cause efficiente de la foi et motifs de croire¹⁰⁷. Par « cause efficiente de la foi », Mestrezat entend l'action salvifique du Saint-Esprit dans l'acte de conversion, sans toutefois se prononcer de manière détaillée sur la surface d'exercice – entendement et/ou volonté – de l'action en question¹⁰⁸. Par « motifs de croire » sont désignés ici l'ensemble des raisons intellectuelles qui constituent le fondement si l'on peut dire objectif du contenu intellectuel de la foi. En soi, ces motifs ne sont pas nouveaux : du point de vue de leur définition en extension, ils se confondent même assez rigoureusement avec les preuves de la divinité de l'Écriture recensées par

⁹⁹ Jean Mestrezat, *Traicté de l'Écriture Sainte, Où est monstrée la certitude et plénitude de la Foy et son independance de l'autorité de l'Eglise. Contre les pretendues Demonstrations Catholiques du Iesuite Regourd. En quoy est comprise la refutation du troisieme livre de la Replique du Cardinal Du Perron touchant les traditions*, Genève, J. Chouët, 1633.

¹⁰⁰ Sur l'appartenance de Mestrezat, mais aussi de Daillé, au réseau saumurois, voir F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 7-24.

¹⁰¹ Sur le contexte polémique de la rédaction, voir le préface : « Occasion de ce Traicté », in J. Mestrezat, *Traicté de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 7-16. Aucune étude d'envergure n'a été consacrée à Mestrezat. Pour quelques premières indications, voir F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, op. cit., p. 119.

¹⁰² « Livre Premier. Certitude de la divinité des Escriptures. Ou Refutation de la premiere demonstration de Regourd », in J. Mestrezat, *Traicté de l'Écriture Sainte*, op. cit., p. 1-183.

¹⁰³ « Livre Second. Des Livres Apocryphes. Ou Refutation de la quatriesme demonstration de Regourd », *ibid.*, p. 184-290.

¹⁰⁴ « Livre Troisiesme. De l'Intégrité et incorruption de l'Éscripture sainte en ses originaux et versions. Ou refutation de la deuxiesme et troisiesme demonstration de Regourd », *ibid.*, p. 291-411.

¹⁰⁵ « Livre Quastriesme. De la Clarté des saintes Escriptures. Ou refutation de la cinquiesme demonstration de Regourd », *ibid.*, p. 412-489.

¹⁰⁶ « Livre Cinquiesme. De la Perfection de l'Éscripture sainte contre l'establissement des Traditions. Ou Refutation de la sixiesme demonstration de Regourd, et du troisiesme livre de la Replique du Cardinal du Perron », *ibid.*, p. 490-680.

¹⁰⁷ F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, op. cit., p. 119. Voir la citation directement *infra*, dans le corps du texte pour la référence.

¹⁰⁸ Du reste, cette question s'inscrivait traditionnellement dans la discussion du *locus de fide*, qui n'entre pas ici dans la matière du traité.

l'Institution calvinienne. Dans leur définition qualitative, ces motifs sont toutefois présentés ici suivant une série d'énoncés qui paraissent intensifier leur efficacité persuasive. Sera tenu ainsi pour un motif de croire tout ce par quoi nous sommes *logiquement fondés* à reconnaître la divinité de la Bible :

Pour donc entrer en ce propos auquel il s'agit de sçavoir de quoi la foy depend ou ne depend point ; il faut prendre garde que nous ne confondions pas ce de quoi elle depend comme de sa cause efficiente, avec ce de quoi elle depend comme de son motif et de la consideration qui la fonde : pour exemple, si je parle de l'amour que le fidele a envers Dieu, autre est la cause efficiente de cest amour, et autre son motif et fondement : la cause efficiente est le S. Esprit operant en nous : mais le motif que le fidele a d'aimer Dieu, et la consideration qui l'y porte puissamment est la cognoissance qui lui est donnee en l'Evangile de l'ineffable charité de Dieu envers nous : l'operation du S. Esprit est la vertu par laquelle on aime Dieu : mais la cognoissance de la dilection de Dieu envers nous est la raison et consideration pour laquelle on aime. De mesme donc, il ne faut pas confondre la vertu par laquelle on croit, avec les raisons pour lesquelles on croit.¹⁰⁹

Paradoxalement, la nouveauté théorique se situe moins dans la formulation même de cette distinction, que dans la relativisation subséquente de sa portée autour du brouillage délibéré de l'efficacité respective de la cause efficiente et des motifs en question¹¹⁰. Si Mestrezat reconnaît en effet par la suite que « l'operation du S. Esprit est necessaire à ce que nous croyions »¹¹¹, son insistance à distinguer cette opération d'une « foi particulière », comme pourrait l'être celle des « enthousiastes »¹¹², l'incline parfois à pencher vers la thèse d'une efficacité directe et *d'emblée intellectuelle* des Écritures. De la même manière que le « Soleil n'esclaire aucun sans que la lumiere donne sur cet homme là en particulier »¹¹³, le Saint-Esprit de Mestrezat, n'illumine en effet « aucun fidele qu'en agissant en l'entendement d'iceluy en particulier, et nul ne peut imputer pour cela de le faire Esprit particulier »¹¹⁴. Or si cette illumination du Saint-Esprit n'est pas une opération particulière, conditionnée à l'intervention spéciale de la grâce divine, c'est aussi parce que l'illumination en question désigne moins ici l'action particularisée de Dieu en tant qu'il ouvre, chez les élus, à la réceptivité de l'intelligence scripturaire, que l'action générale des Écritures elles-mêmes, en tant que cette action est conçue *en particulier* eu égard à ses effets sur l'entendement humain¹¹⁵. Dans le traité de 1633, l'illumination du Saint-Esprit est donc d'abord l'illumination de l'entendement par la Parole de Dieu écrite ; et si la clarté intérieure des Écritures se

¹⁰⁹ J. Mestrezat, *Traicté de l'Esriture Sainte*, op. cit., p. 52-53.

¹¹⁰ Dans le premier livre, voir en particulier le chap. 5, *ibid.*, p. 45-50, et le chap. 7, p. 52-63.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹¹² Voir sur ce point aussi, le chap. 10 de la première partie « où est monstré avec quelle certitude la doctrine du salut contenue és Escriptions se fait cognoistre divine à chaque fidele par elle mesme, contre les objections d'un pretendu esprit particulier. », *ibid.*, p. 82-93.

¹¹³ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 52-63.

distingue encore de sa clarté extérieure ou objective, c'est moins comme deux actions qui seraient distinctes par leur causes, que comme deux perspectives si l'on peut dire différenciées sur une même réalité : d'un côté la lumière objective de l'Écriture, de l'autre *les effets* de cette lumière avec sa réception subjective par l'entendement¹¹⁶.

Dans le premier chapitre sur l'autorité de la Parole de Dieu, comme dans le quatrième sur la clarté de la Bible, la métaphore ancienne de la lumière sert ainsi à illustrer cette efficacité objective et intellectuelle des lettres sacrées :

Or il faut considerer que le S. Esprit agit en nous, non par enthousiasmes et mouvemens sans cognoissance et sans raison, mais par raisonnement, par motifs et arguments [...] Par ainsi il appert que nostre dispute n'est pas touchant la necessité de l'operation du S. Esprit à produire la foy en nous, mais touchant le moyen principal par lequel il la produit et sur lequel il la fonde en nous, pource que la vertu divine par laquelle on croit, n'exclut pas la raison pour laquelle on croye, ainsi elle la pose necessairement, l'Esprit de Dieu agissant en nous par sapience.¹¹⁷

Pour monstrier l'efficace et lumiere qu'une chose a en soy-mesme, il n'y a meilleure preuve que de la produire elle-mesme, comme nous avons fait-cy dessus, ayant representé la sublimité, sainteté, perfection et efficace de la doctrine que l'Esriture sainte contient : tout de mesme que pour montrer un diamant, et faire voir, ce qui le discerne d'avec un cristal, il n'y a qu'à produire le diamant mesme [...] Car il faut qu'une lumiere se prouve et verifie estre lumiere par soi-mesme, c'est-à-dire, qu'elle ait en soi-mesme des qualitez reconnoissables ; et par consequent la doctrine des Esriptures estant appelle lumiere, au regard de nos entendemens, a une splendeur et efficace en soi-mesme, par laquelle elle puisse estre reconnuë dès qu'elle est indiquee par les hommes, tellement qu'on n'ait plus à s'arrester sur celui qui l'a indiquee, mais sur la propre lumiere d'icelle.¹¹⁸

On notera que si, au détour cette métaphore du diamant, Mestrezat paraît reprendre ici le thème calvinien de l'auto-attestation de l'Écriture, le caractère immédiat et intrinsèque de l'évidence qui s'y attache est en même temps nettement *naturalisé* : loin de briller seulement dans la majesté solitaire d'un éclat rendu imperceptible par l'obscurité du péché, la « lumière » qui a son « efficace en soi même » est aussi une lumière accessible « *au regard de nos entendements* ». Ainsi, le *Traicté de l'Esriture Sainte* opère-t-il ici une jonction à laquelle se refusait obstinément Calvin : celle qui, de l'intrinséité de l'évidence scripturaire, conclut à l'efficacité intellectuelle de cette évidence.

Dans le quatrième livre sur la clarté de la Parole de Dieu, ce virage intellectualiste de Mestrezat se confirme encore dans la relative omission de la condition de clarté intérieure : si le cinquième chapitre rappelle ainsi les arguments traditionnels de la distinction des articles fondamentaux et des *adiaphora*, de la

¹¹⁶ Cf. aussi le deuxième chapitre du quatrième livre : « Preuves de la clarté des saintes Esriptures », *ibid.*, p. 422-429.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 93-94.

différence entre clarté et facilité des Écritures, ou de l'opposition entre clarté des mots et clarté de la doctrine¹¹⁹, le thème de l'illumination du Saint-Esprit est en revanche entièrement absent de ces développements qui forment pourtant le principal résumé de l'« état de la cause »¹²⁰. Traitant des effets de la clarté de l'Écriture, Mestrezat renvoie en outre l'intelligibilité scripturaire à l'action – apparemment directe – de l'illumination de l'entendement : « les effets de la lumière sont d'illuminer les yeux et donner sagesse au simple ; car la sagesse n'est autre chose que l'illumination de l'entendement. »¹²¹. Cette omission du Saint-Esprit culmine encore ensuite dans la longue analogie de la clarté de la nature et de la clarté du Livre Saint, consignée à la fin du premier chapitre¹²². Dans le « livre de l'univers », comme dans la somme des livres sacrés, Mestrezat reconnaît ainsi trois degrés de connaissance distincts. Le premier, universel, renvoie aux vérités immédiatement sensibles : la beauté de la Création et l'évidence des articles fondamentaux. Le second, laborieux et médiat, circonscrit quant à lui les vérités accessibles à l'étude, théologique ou profane. Enfin, le dernier, inaccessible à l'*homo viator*, rassemble les « choses occultes » de la nature, et les vérités scripturaires « si sublimes qu'elles surpassent la portée de l'homme ici bas »¹²³. Dans chaque cas, le *continuum* de la simplicité à l'inaccessibilité s'organise alors autour d'une gradation dans laquelle le principe d'illumination intérieure ne trouve rigoureusement aucune place¹²⁴ : ici, ce n'est pas la persuasion spirituelle, mais le labeur de l'étude qui distingue les vérités selon leur degré d'accessibilité. Subrepticement, le théologien parisien renoue ainsi avec l'identité inaugurale de la clarté et de l'universalité, en arrimant l'attribut de la *perspicuitas* à l'idéal d'une évidence d'emblée accessible à tous : ce qui est le plus clair, gloire de Dieu manifestée dans la beauté de sa Création ou dans la majesté du style de l'Écriture, est aussi, de tous, le mieux connu¹²⁵.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 448-451. Cf. le premier chapitre, qui renferme un premier « état de la question », *ibid.*, p. 412-422.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 423.

¹²² À la fin du premier chapitre, *ibid.*, p. 421-422.

¹²³ *Ibid.*, p. 421.

¹²⁴ La chose apparaît particulièrement dans l'« état de la question », *ibid.*, p. 412-422.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 421-422 : « Pour entendre ceci plus amplement, il faut faire comparaison du livre de l'Écriture avec le livre de la nature et de l'Univers. [...] Ces deux livres ont cela de commun que l'un et l'autre contiennent choses claires et évidentes pour la gloire et louange de Dieu, voire jusques là qu'en l'un et en l'autre Dieu peut de la bouche des enfans tirer sa louange pour convaincre ses Adversaires : mais aussi l'un et l'autre contient des choses cachées et difficiles. Et nous pouvons faire trois degrés des choses que l'un et l'autre contient. Il y a en la nature ce que tous les hommes aperçoivent de leurs yeux, savoir la beauté et la grandeur des cieux, l'excellence du Soleil et son efficace, la fertilité de la terre, la richesse de ses biens et la diversité de ses animaux : ce qui suffit pour faire cognoître à l'homme un Dieu tout puissant, tout sage et tout bon, si l'homme n'est prevenu d'une extreme stupidité ou malice. Le second degré est des choses qu'on apprend es escholes des Philosophes par lesquelles on cognoit plus distinctement et particulièrement les merveilles lesquelles on ne faisoit que considerer en gros : et cete cognoissance contient la Physique, l'Astronomie, la Geographie, pour lequel degré de cognoissance il faut industrie et labeur. Le troisieme degré est des choses que nulle industrie humaine et nul labeur n'a peu encor atteindre, que les Philosophes appelle choses occultes de la nature, dont on ne peut savoir la raison et la

1.5. Trouver dans la lettre ou déduire par conséquence : le rationalisme exégétique de Daillé

Un an seulement après la parution du *Traicté de l'Esriture Sainte*, un autre pasteur de Charenton – Jean Daillé –, revenait sur la question de l'autorité scripturaire dans un traité dirigé cette fois contre François Véron et les « nouveaux méthodistes » : *La Foy fondée sur les Saintes Escritures* (1634)¹²⁶. La confrontation avec la « nouvelle méthode » se situait alors au cœur de la question du rationalisme exégétique. Dans sa *Méthode nouvelle facile et solide de convaincre de nullité la Religion prétendue réformée*¹²⁷, François Véron avait en effet accusé les protestants de contrevenir à la règle de l'Écriture, en substituant à l'autorité de la Parole de Dieu la régulation de leurs confessions de foi et une règle de la raison qui devait pallier aux insuffisances de la Bible par des déductions obscures et hypothétiques¹²⁸. L'accusation de Véron était ainsi adossée à une conception délibérément restrictive de la clarté biblique : si l'Écriture est la source unique de la vraie doctrine, alors chacun des articles de la confession reçue doit pouvoir être en droit confirmé par un énoncé clair et exprès, c'est-à-dire par un énoncé qui, sans querelle d'interprétation, témoigne par lui-même de l'évidence de cette confirmation¹²⁹.

Or, Véron remarquait à ce sujet que les confessions de foi réformées contenaient non seulement des articles positifs sur les lieux fondamentaux de la doctrine, mais aussi des articles négatifs, qui rejettent en particulier les institutions catholiques de la papauté, de la messe sacrificielle, du culte des saints ou du

cause, encor qu'elle soit pour exemple la cause des sympathies et antipathies, la cause entiere du flux et reflux de la mer, etc. Il en est ainsi de l'Esriture sainte. Il y a un degré de choses qui y sont couchees si clairement et si evidemment, qu'il n'y a qu'une extreme stupidité ou negligence ou malice qui ne les y puisse entendre : et telles sont les choses absolument necessaires à salut. Le second degré est des choses pour lesquelles il faut exercice et labeur, lecture frequente, meditation et conference soigneuse des Escriptions, par lesquelles choses on voit plus distinctement et particulierement les merveilles de la sagesse de Dieu, soit dans les choses necessaires à salut, soit dans les autres : et de ces choses les fideles obtiennent ici bas la cognoissance plus et moins. Le troisiéme degré est des choses qu'il y a en l'Esriture sainte si haute et si sublimes qu'elles surpassent la portée de l'homme ici bas, et ne seront pleinement manifestees que quand l'homme sera recueilli au paradis de Dieu. »

¹²⁶ Jean Daillé, *La Foy fondée sur les Saintes Escritures. Contre les Nouveaux Methodistes*, Paris, Mondiere, 1634.

¹²⁷ François Véron, *Méthode nouvelle facile et solide de convaincre de nullité la Religion prétendue réformée en tous les points controversés ou la destruction totale de l'hérésie...*, Paris, Mestais, 1623. Voir aussi, en 1630 : *id.*, *Preuves des Verités Catholiques ez articles generaux controversés, par la seule Esriture Sainte, alleguee en termes exprez ou exposée, par les SS. Père seans és Conciles des quatres premiers siecles de l'impression de Basle ou Genève rapportés par les Centuriateurs de Magdebourg. Ou III. Partie de la Methode nouvelle, facile, et solide de traicter des Controverses*, Paris, Boulenger, 1630.

¹²⁸ Voir sur ce point F. Laplanche, *L'Évidence du Dieu chrétien*, *op. cit.*, p. 120-123.

¹²⁹ Voir le compte-rendu qu'en fait J. Daillé, *La Foy fondée sur les Saintes Escritures*, *op. cit.*, p. 1-5.

sacrement de pénitence¹³⁰. En bonne conséquence, cette double structuration positive et négative aurait dû contraindre les apologistes protestants à fournir à la fois des lieux scripturaires confirmatifs, pour ce qui touche à leurs articles du péché irrémédiable, de la grâce inconditionnelle ou de la double prédestination, mais aussi des lieux réfutatifs, pour dénier par l'Écriture même la légitimité des doctrine et de la liturgie catholiques¹³¹. Or, dans les faits, les théologiens réformés se révèlent incapables de produire l'un et l'autre : loin d'être conclusifs en eux-mêmes, leurs lieux confirmatifs sont en réalité complétés par une série d'inférences aventureuses qui, seulement, donnent forme aux articles fondamentaux de leur foi¹³², quant aux lieux réfutatifs, ils s'en tiennent la plupart du temps pour dispenser, sous le prétexte fallacieux d'une décharge de la responsabilité de la preuve¹³³.

La « nouvelle méthode » accusée par Daillé dans la *Foy fondée sur les Saintes Escritures* renvoie à ce raisonnement par l'absurde qui repart des prémisses de la règle de la Bible pour pointer les infidélités protestantes au principe de la *sola Scriptura*. En réaction, le traité de 1634 s'attache, dans une première partie, à revenir sur les questions de méthode, où Daillé rappelle le sens de la doctrine réformée de la clarté scripturaire¹³⁴, avant de justifier sur cette base les articles positifs de la confession reçue¹³⁵, puis de réfuter dans un troisième livre les « innovations papistes » sur la doctrine de la foi ou les règles des mœurs¹³⁶. La réfutation de la « méthode » de Véron se déploie alors en deux moments distincts, dont le premier dénie la nécessité d'un fondement scripturaire pour les preuves réfutatives¹³⁷, et le second affirme la normativité doctrinale des « raisonnements » et « conséquences » *implicites* que le théologien s'autorise à tirer des lieux clairs de l'Écriture¹³⁸. Daillé concède en cela que la confession de foi de la Rochelle contient, outre des lieux positifs sur ce *qu'il faut croire*, des articles négatifs, qui visent à écarter les fausses doctrines des hérésies anciennes et nouvelles¹³⁹. Ces articles, toutefois, n'ont pas le même statut discursif dans l'économie de la confession, ni la même fonction normative eu égard à la délivrance de la doctrine salutaire : là où la connaissance *précise* des premiers est nécessaire au salut des âmes, la connaissance des seconds ne vise qu'à délivrer les fidèles des erreurs de la foi¹⁴⁰. Or à cette distinction de « rang et de nature » renvoie aussi un degré différencié dans la clarté requise pour la connaissance elle-même :

¹³⁰ *Ibid.*, p. 5-12.

¹³¹ *Ibid.*, p. 5-6.

¹³² *Ibid.*, p. 7-12. Cf. *ibid.*, p. 53-62.

¹³³ *Ibid.*, p. 5-6.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 2-70.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 71-128.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 128-211.

¹³⁷ Voir en particulier les chapitres I à VIII, *ibid.*, p. 1-45.

¹³⁸ Chap. IX-XIII, *ibid.*, p. 45-70.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 5-6.

Ces gens prennent de là occasion de faire passer le tout pour des articles de nostre Foi, et de nous demander également sur les uns, et sur les autres de ces points des preuves de l'Écriture ; qui est un artificieux desguisement, estant evident qu'encore que ces choses soyent exposées en un mesme traitté, nous ne les tenons pas neantmoins pour estre de mesme rang et nature. Car quant à celles, que nous croions comme revelées de Dieu, nous en estimons la connoissance necessaire, n'estant pos possible qu'un homme parviene au salut sans croire par exemple *qu'il y a un Dieu, que IESUS-CHRIST a souffert pour nous, que nous sommes obligés à bien et saintement vivre*, et autres choses semblables. Mais quant à celles que nous rejettons comme ou adjoustées, ou maintenues par le Pape, nous estimons qu'il est seulement necessaire de ne les pas croire, et tant s'en faut que nous pensions qu'il soit necessaire d'en avoir la connoissance, et de les rejeter precisement et formellement, comme font nos Docteurs, que nous souhaiterions que jamais il n'en eus testé parlé, et qu'elles fussent demeurées eternellement ensevelies dans les cachots de l'erreur, d'où elles sont sorties. Car tout ainsi que pour vivre il suffit à un homme d'avoir et de manger de bonnes viandes : il ne lui est pas necessaire de connoistre la ciguë, l'aconit, et l'antimoine, et de sçavoir que ce sont des venins : c'est assez qu'il n'ait pas le malheur d'en manger. De mesme en est-il en la religion.¹⁴¹

Au-delà d'articuler le partage des articles négatifs et des articles positifs à la distinction traditionnelle des points fondamentaux et des *adiaphora*, Dailly conteste donc ici les présupposés mêmes de la « nouvelle méthode » des « sceptiques ». En faisant porter aux réformés la charge de réfuter les institutions romaines par des « passages exprès et formels »¹⁴², Véron méconnaît en effet la fonction d'un texte normatif comme l'Écriture, en même temps que la procédure légitime qui doit régler les attendus de l'enquête sur l'innocence ou la responsabilité de l'accusé¹⁴³. Si la forme parfois négative de la Confession de la Rochelle pourrait en effet laisser croire que ce sont les doctrines catholiques qui ont été *les premières* mises en cause par la théologie réformée, et qu'il reviendrait donc à cette théologie de fournir une preuve de son accusation, cette manière de présenter le statut de la cause renverse en même temps la véritable chronologie de la controverse catholico-protestante : ce sont les théologiens catholiques qui ont imposé dans la chrétienté des innovations extra-scripturaires ; c'est donc à eux qu'il incombe de justifier par l'Écriture leur invention¹⁴⁴. La source normative d'une doctrine, qu'elle soit théologique ou juridique, n'a pas, en effet, à prévoir d'avance toutes les mésinterprétations qui pourraient en être faites, ni donc à anticiper toutes les erreurs qui pourraient émerger dans le champ de sa compétence propre : son rôle est d'énoncer affirmativement et positivement la somme de la règle de la foi et des mœurs, non pas de réfuter par anticipation les savoirs ou les commandements contraires¹⁴⁵. Quel que puisse être son usage polémique et critique, l'Écriture n'a donc pas de fonction explicitement

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴² Le syntagme revient partout : voir par exemple, *ibid.*, p. 1.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 4-6.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴⁵ *Ibid.*

réfutatative, et Véron a tort de solliciter un fondement scripturaire exprès pour justifier la négation protestante du purgatoire, du culte des saints, ou de l'infailibilité pontificale¹⁴⁶. L'analogie avec le droit romain permet alors d'éclairer le sens de la normativité scripturaire en contexte de litige interprétatif, en même temps qu'elle met en lumière l'absurdité des prétentions des « nouveaux méthodistes » sur ce point :

Tout ainsi donc que c'est à celui qui pose un fait de le prouver ; de mesme est-ce à celui qui pose un droit d'en donner la preuve ; Comme par exemple si je posois que selon le droit des Romains la maison retournoit au vendeur apres avoir esté cinquante ans en la possession de l'acheteur, ce seroit à moi d'alleguer quelque loi Romaine contenant expressement ceste disposition, et à faute d'en produire aucune claire et expresse en ce sens, ma pretention s'en iroit evidemment à neant, et nul ne seroit obligé à la croire. Que si au lieu d'agir ainsi je pressois les contredisans de m'alleguer un passage du droit des Romains portant expressement, que le vendeur ne soit point remis en la possession du bien par luy aliené, et qu'à faute de produire un tel passage du droit je protestasse contre eux, où est la patience, qui peut supporter une si impertinente procedure ?¹⁴⁷

Mais au-delà des assignations de la charge de la preuve dans la discussion des articles négatifs, le cœur du débat se noue en réalité ici autour de la question de l'usage de la raison en exégèse. Cet usage doit circonscrire en particulier les légitimités de la preuve inférentielle dans la démonstration des articles positifs eux-mêmes, c'est-à-dire dans les lieux fondamentaux de la *vera doctrina*. Par légitimité, il faut entendre ici le *transfert d'autorité* qui irait du fondement aux conséquences sous l'effet d'un raisonnement humain : dans quelle mesure et jusqu'où les conclusions des démonstrations tirées de l'Écriture Sainte peuvent-elles se targuer de l'autorité qui revient à ses énoncés explicites ? Et en quel sens *ce qui se déduit* de l'Écriture peut-il être tenu pour doctrine sacrée, tout autant que ce qui s'y lit à *ciel ouvert* ?¹⁴⁸ Chez Daillé, le problème s'explique autour du vocabulaire du « raisonnement », de l'« induction » ou des « conséquences »¹⁴⁹, et recouvre une série de problèmes, qui vont de la source scripturaire de la doctrine nicéenne de la trinité¹⁵⁰ à la légitimité des superstructures doctrinales construites *ex ratione* sur l'article de la prédestination¹⁵¹. Contre Véron, le traité de 1634 reprend ainsi les grands lieux de la controverse protestante contre le littéralisme des anabaptistes et des premiers sociniens : l'emploi du lexique extra-scripturaire de la *persona*, de l'*ousia*, ou de l'*hypostasis* dans la doctrine trinitaire est légitime pourvu qu'il éclaire les obscurités de l'Écriture, et qu'il se conforme à l'intention

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 4-6.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴⁸ Voir en particulier sur ce point le chap. IX : « Que ce qui se conclut evidemment et necessairement de l'Escriture est veritable, et divin, et fait partie de l'Escriture », *ibid.*, p. 45-49.

¹⁴⁹ Voir en particulier *ibid.*, p. 24-25, 45-70.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵¹ Voir en particulier le chap. XII : « Que la foi que nous aioustons aux veritez tirées de l'Escriture par le raisonnement, est fondée sur l'Escriture, et non sur la raison », *ibid.*, p. 60-62.

du texte¹⁵², l'usage des syllogismes et des « ratiocinations » dans la formalisation des points de doctrine est utile dès lors qu'il permet d'expliciter les « enthymèmes » et les silences des lettres sacrées¹⁵³. Du reste, cet usage se justifie par les pratiques mêmes du Christ et des apôtres, qui citent rarement les paroles vétéro-testamentaires à la lettre, mais qui en « induisent seulement » les conclusions légitimes « par les suites de ce qu'elles posent »¹⁵⁴. Tout ce qui peut être « conclut par bonne et valable conséquence »¹⁵⁵ doit donc être reconnu comme la *Parole de Dieu*, exactement comme ce qui est exprimé dans l'Écriture par « termes exprès »¹⁵⁶.

Pour légitimer la pertinence de ces déductions et de ces inférences, Daillé doit répondre au double argument des « nouveaux méthodistes », qui opposent à la rationalisation réformée de l'exégèse la finitude et les erreurs de la raison humaine, et le renversement supposé de la hiérarchie des normes de la foi¹⁵⁷. L'examen de l'argument « sceptique » fait ainsi l'objet du dixième chapitre du premier livre, presque immédiatement après les développements cités plus haut¹⁵⁸. Après avoir montré dans l'exposé précédent « que ce qui se conclut évidemment et nécessairement de l'Écriture est véritable et divin »¹⁵⁹, Daillé tente d'y répondre à l'objection de Véron sur l'incertitude de la raison humaine : « comment nous pourrions nous assurer que les conséquences que nous tirons de l'Écriture soient bonne et légitimes » si « la raison s'abuse quelquesfois, concluant d'un principe ce qui ne s'en peut déduire en effet »¹⁶⁰ ? De ce point de vue, la consécration sceptique tire profit des erreurs ponctuelles du raisonnement humain pour justifier l'illégitimité d'un « certain et assuré consentement » en général¹⁶¹. Mais pour Daillé, cette objection n'a pas à être spécifiquement opposée à la théologie : si elle devait valoir pour l'exégèse de l'Écriture, elle conduirait aussi à ruiner le principe de toutes les sciences et de tous les savoirs humains ; les « notions communes » des mathématiques seraient mises en doute pour le risque d'une erreur de calcul¹⁶² et les vérités de la physique seraient démenties par la menace d'une illusion des sens, « puisqu'il est évident que par fois il leur arrive de nous rapporter les choses autres qu'elles ne sont. »¹⁶³ Ainsi cette précaution de méthode, qui consiste à tenir pour faux tout ce qui procède d'une faculté dont l'exercice est parfois défectueux,

¹⁵² *Ibid.*, p. 18.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 45-49.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁷ En particulier dans les chapitres XII et XIII, *ibid.*, p. 60-70.

¹⁵⁸ Chap. X : « Que la prétendue méthode oste la certitude de toutes les connoissances humaines, et plonge la religion, les sciences, et toute la vie des hommes dans une horrible confusion », *ibid.*, p. 49-53.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶² *Ibid.*, p. 50.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 51.

revient-il à mettre à bas tous les fondements du savoir, y compris et surtout ceux qui doivent fonder, dans la logique même des adversaires, la légitimité de l'autorité romaine :

Car qu'y-a-t'il de plus vain que leur objection ? La raison se trompe quelquesfois. Ainsi soit. Nous ne pouvons donc nous assurer d'aucune des choses qu'elle conclut de l'Escriture. Pourquoi non ? Quelle nécessité y-a-t'il en ceste consequence ? Faut-il que ce qui manque une fois manque toujours ? ou qu'il n'y ait aucun moien de reconnoistre au vray s'il manque, ou s'il ne manque pas ? L'œil s'abuse quelques fois comme nous disions n'agueres, donnant à ses objets une grandeur, ou une figure autre, que celle qu'ils ont veritablement. Est-ce à dire que le sens de la veue soit entierement incertain, et que ce soit temerité et sottise de croire asseurement sur sa foy que la neige est blanche ou que le Soleil luit en plein midi, ou que l'emerade est verte, ou l'encre noire ?¹⁶⁴

Ces développements permettront de mieux saisir les enjeux de l'accusation de scepticisme proférée plus tard contre l'auteur du *Discours de la méthode* : si le doute cartésien se distingue évidemment de l'*epokhè* sceptique par sa fonction instrumentale, sa dimension architectonique et par son caractère provisoire, on ne pourra manquer de remarquer en même temps que l'exposé de la méthode cartésienne reprenait dès 1637, et plus encore dans les *Méditations*, une série de lieux communs, d'exemples, de notions et d'images directement empruntés aux écrits de ceux qui se trouvent ici visés sous le label des « nouveaux méthodistes »¹⁶⁵. Cet emprunt transite autour de la logique même de l'hyperbole comme geste de l'extension infinie de la sphère du doute : *rejeter comme faux tout ce qui n'est pas absolument apodictique*. Mais il s'articule aussi autour du nivellement des hiérarchies du savoir, où vérités des sens et vérités de l'entendement sont pareillement suspectées pour les illusions locales de la perception visuelle ou pour les errances ponctuelles du raisonnement logique et mathématique¹⁶⁶. Ce constat nous invitera en retour à tirer de la *Foy fondée sur les Saintes Escritures* une leçon et un avertissement : si en 1634, le rationalisme de Daillé n'est évidemment pas anti-cartésien – fût-ce par anticipation –, rien en lui ne permet non plus d'affirmer quelque chose qui serait de l'ordre d'une affinité nécessaire ou d'une complicité secrète. Par sa mobilisation assumée d'une forme de raisonnement sceptique au cœur même du doute hyperbolique, Descartes avait même plutôt éveillé tous les réflexes critiques qui devaient inciter plus tard à une réception circonspecte.

Ainsi le scepticisme catholique est-il d'abord accusé ici pour la contradiction de ses conclusions et de ses présupposés : le doute de Véron ruine, dans ses conséquences, la condition même de ce qu'il cherche à prouver¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 53-54.

¹⁶⁵ Sur Descartes lui-même, voir *supra*, chap. 10, §1.

¹⁶⁶ J. Daillé, *La Foy fondée sur les Saintes Escritures*, *op. cit.*, p. 49-52.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 53-54.

Contesté dans son principe, la « nouvelle méthode » devait être alors encore réfutée du point de vue de la question des sources d'autorité de la foi : fonder la vraie doctrine sur des « conséquences » tirées d'un « raisonnement humain », n'était-ce pas substituer l'autorité de la raison à l'autorité de l'Écriture ? La vérité induite « du sens ou de la raison humaine » n'est-elle pas, elle-même, une « vérité humaine »¹⁶⁸ ? Pour renforcer l'apparence de cette conclusion, Véron avait rappelé un *topos* de la logique médiévale, selon lequel, dans un syllogisme, « la conclusion suit toujours la plus faible partie »¹⁶⁹. Mais au-delà de l'ambiguïté de cette règle, qui renvoie à l'ambiguïté même de la notion de faiblesse, la conséquence qu'en tire les « méthodistes » est purement intenable eu égard au rapport respectif des évidences des vérités de la raison et des vérités de la foi¹⁷⁰. Par « proposition faible », les logiciens médiévaux entendaient en effet la proposition particulière, par opposition à la proposition universelle, ou l'évidence seconde, par contraste avec une évidence immédiatement et consensuellement reçue¹⁷¹. Or suivant, cette acception, la proposition la plus faible n'est pas celle qui est tirée des notions communes de la rationalité naturelle – « le tout est plus grand que la partie »¹⁷² –, mais précisément celle des énoncés de la foi, qui tiennent pour la plupart dans des énoncés particuliers et factuels : « Christ est Dieu », « le pécheur est sauvé par la grâce »¹⁷³. Stratégiquement, Daillé reprend ainsi les propos de Catharin, qui opposait à Soto l'autorité du Docteur subtil :

Contre ceste estrange proposition, que l'on peut vraiment appeler inopinable, Scotus enseigne, (comme vous le pouvez avoir veu vous qui estes versé dans les Scholastiques) que quand l'on prend deux propositions l'une naturellement evidente, et l'autre de foi, la conclusion qui s'en ensuit est de foi. Et voici l'exemple qu'il en apporte ; Comme dit-il, si l'on disoit, Quiconque engendre est reellement different d'avec celui qu'il engendre (qui est à ce qu'il tient une maxime naturelle) et que l'on adjoustast puis apres. Or le Père engendre en la divinité (qui est une proposition de foi) la conclusion qui s'en ensuit, à sçavoir, Donc le Père engendrant en la divinité est reellement distingué d'avec le Fils engendré, ceste conclusion dis-il est non naturelle, mais de foi, au lieu que si vostre hypothese estoit veritable, elle devoit estre naturelle, puis que selon vous la proposition naturelle est la plus foible. Or la raison de cela est qu'à nostre esgard la proposition qui est de foi en la plus incertaine ; et c'est en quoi vous vous estes abusé, et vous abusez encore.¹⁷⁴

Cette question est un peu plus ici qu'une subtilité scolastique. Si l'on ne peut évidemment sur-interpréter les implications d'un argument dont la fonction discursive en contexte est d'abord polémique, le glissement rationaliste s'affirme toutefois clairement dans le renversement des rapports usuels de certitude et

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁹ Voir, pour la longue discussion de ce principe, *ibid.*, p. 62-70.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 68-70.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷² *Ibid.*, p. 62.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 68-69.

d'autorité. En rabattant le couple du particulier et de l'universel sur la disjonction des forces et des faiblesses épistémiques, autour du partage de la raison et de la foi, Daillé paraît clairement assumer la supériorité au moins formelle de l'évidence rationnelle, universelle et apodictique, sur l'évidence religieuse. Il ne faut certes pas y voir un renoncement au principe d'une fondation scripturaire de la théologie, et Daillé insistera encore contre Véron sur l'idée qu'un raisonnement tiré des Écritures doit la validité matérielle de sa conclusion à la source biblique de sa prémisse¹⁷⁵. À côté de cette source matérielle, toutefois, la raison, comprise comme *procédure de raisonnement* mais aussi comme somme concrète des notions communes¹⁷⁶, s'invite de plus en plus nettement au chapitre des fondements de l'évidence.

2. Port Royal et l'obscurité des Écritures : de la Logique à la controverse

Il ne s'agira pas ici de s'arrêter en détail sur la théorie des idées des Messieurs de Port Royal, et en particulier d'Arnauld et Nicole, qui eurent à préciser les contours de leur cartésianisme pendant plus de quarante ans, des années 1650 aux années 1690. Au-delà de la *Logique* de 1662, ce cartésianisme s'est affiné dans le contexte des controverses théologiques avec les jésuites sur la Cène ou dans les querelles, plus tardives et plus philosophiques, contre l'occasionalisme de Malebranche. Par opposition aux conceptions représentationnistes de l'Oratorien, Arnauld développera dans son traité *Des Vrais et des Fausses idées* de 1684 une théorie de la représentation ordinairement qualifiée de « réaliste », en ce sens précis où l'objet de la conscience s'y décrit non pas comme un doublon mental – image ou signe – d'une réalité placée hors de lui, mais comme le mode d'accès subjectif à cette réalité même, sans la médiation d'une représentation qui en serait une forme matériellement distincte. Par son questionnement et par la date de son émergence, cette problématique tombe toutefois en-dehors de mon champ d'études, et je me contenterai ici de dégager brièvement la formule de la règle méthodologique de la clarté dans la *Logique* dite de « Port Royal », avant d'en venir aux développements qui concentrent le débat sur la *claritas Scripturae* elle-même, dans les chapitres 14 à 16 des *Prejugez legitimes*.

Pour polémiques qu'ils soient, ces développements ne sont pas entièrement séparables de l'arrière-fond épistémologique des réflexions d'Arnauld et Nicole sur la clarté des idées, et si les Messieurs de Port Royal déniaient avec tant d'insistance à l'Écriture la clarté que lui prêtent les théologiens protestants, c'est aussi parce qu'ils peuvent s'appuyer dans leur démonstration sur une circonscription rigoureuse des concepts de clarté et d'obscurité, appliqués aux objets de

¹⁷⁵ Voir aussi *ibid.*, p. 60-62.

¹⁷⁶ Dans l'exemple dans la citation *infra*, la « raison » renvoie en effet à la *forme du raisonnement*, mais surtout à la source de la connaissance de la majeure du syllogisme : *ibid.*, p. 68-69. Voir sur ce point les conclusions de Daillé, *ibid.*, p. 70.

l'entendement en général. Ce constat autorise en lui-même la comparaison de ces deux sources par ailleurs si distinctes par leur intention et leur méthode. Du reste, cette légitimité est aussi renforcée par les arguments en réplique des controversistes réformés, qui accuseront régulièrement les contradictions de la défense de la voie d'autorité au regard de la méthode de la *Logique*, mais aussi au regard des déclarations de la préface de la traduction du Nouveau Testament de Mons sur l'intelligibilité de la Bible et l'utilité de ses lectures laïques.

2.1. Clarté de l'idée et voie d'autorité dans la *Logique* de Port Royal

La *Logique* de Port-Royal suit, comme on le sait, la tripartition traditionnelle des échelles d'analyse du raisonnement, en convertissant toutefois les objets linguistiques de la logique médiévale et antique en objets intellectuels et mentaux¹⁷⁷, et en ajoutant une quatrième partie « *de la Méthode* », qui rassemble les règles de l'ordonnement du discours en général¹⁷⁸. Ainsi, les *thema* et les *verba*, objets du premier livre des traités de logique depuis les *Catégories* d'Aristote, deviennent ici les « idées » d'une aperception subjective¹⁷⁹, les énoncés, des « jugements »¹⁸⁰, et les syllogismes, des « raisonnements »¹⁸¹, chacun des trois termes étant à comprendre non comme une structure objective de sens, mais comme un acte mental, c'est-à-dire comme une opération de l'esprit sur des objets plus ou moins immédiats ou plus ou moins médiatisés par leur mise en série intellectuelle¹⁸². À ce titre, la position formelle de la discussion du *critère de clarté* dans l'économie de la *Logique* de 1662 indique déjà la sphère d'attribution des propriétés du clair et de l'obscur : définie dans le huitième chapitre du premier livre, la clarté apparaît primordialement comme un attribut de l'*idée*, c'est-à-dire comme une propriété de l'objet le plus immédiat de l'entendement ; et son extension aux autres échelles du discours mental fonctionne seulement sous le mode de l'analogie,

¹⁷⁷ Vincent Carraud, « Arnauld: From Ockhamism to Cartesianism », in *Descartes and His Contemporaries*, éd. R. Ariew et M. Grene, Chicago, 1995, p. 110-128.

¹⁷⁸ A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, op. cit., p. 368-473 : « Quatrième Partie de la Logique. *De la Méthode* ». L'objet « méthode » correspond à l'action mentale de l'ordonnement : « On appelle icy *ordonner* l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un mesme sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements, et divers raisonnemens, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *methode*. », *ibid.*, p. 28.

¹⁷⁹ « Première Partie. *Contenant les reflexions sur les idées, ou sur la première action de l'esprit qui s'appelle concevoir* », *ibid.*, p. 31-121.

¹⁸⁰ « Seconde Partie de la Logique : *Contenant les reflexions que les hommes ont faites sur leurs jugemens* », *ibid.*, p. 122-212.

¹⁸¹ « Troisième Partie de la Logique. *Du raisonnement* », *ibid.*, p. 213-367.

¹⁸² Ainsi le jugement sera défini comme « l'action de nostre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre ; comme lors qu'ayant l'idée de la terre qu'elle est ronde, ou je nie qu'elle soit ronde. », *ibid.*, p. 28. Et le raisonnement comme « l'action de nostre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres ; comme lors qu'ayant jugé que la véritable vertu doit estre rapportée à Dieu, et que la vertu des Payens ne luy estoit pas rapportée, il en conclut que la vertu des Payens n'estoit pas une véritable vertu », *ibid.*

suisant l'application d'un paradigme qui relève d'abord de la logique de l'intuition et de l'aperception simples.

Le corrélat de l'idée, comme « forme » de la représentation, est l'action subjective du *concevoir*, dont Arnauld et Nicole donnent une première définition, elle-même très largement intuitiviste, en ouverture de la *Logique* :

On appelle *concevoir* la simple vuë que nous avons des choses qui se présentent à nostre esprit, comme lors que nous nous representons un soleil, une terre un rond, un quarré : la pensée, l'estre, et la forme par laquelle nous nous representons ces choses s'appelle *idée*.¹⁸³

Ces idées peuvent être considérées selon leur nature et origine¹⁸⁴, selon la « principale difference des objets qu'elles representent »¹⁸⁵, selon la distinction du simple et du composé¹⁸⁶, selon leur quantité, universelle, particulière ou singulière¹⁸⁷, et enfin selon « leur clarté et obscurité, ou distinction et confusion », objets des chapitres 8 à 12 du premier livre de la *Logique*¹⁸⁸. Dans cette discussion des attributs du clair et de l'obscur, le chapitre 8 constitue le moment le plus proprement cartésien : Arnauld et Nicole y livrent une brève définition de la clarté, y justifient l'identification possible du clair et du distinct, puis ajoutent une série d'exemples, accompagnés d'une réflexion sur les sources de l'erreur et de l'obscurité, en l'espèce les préjugés de l'enfance¹⁸⁹. Les hésitations de Descartes sur la ligne de passage du clair et du distinct sont ici dissipées par une franche indistinction¹⁹⁰ : s'il est *d'une certaine manière* possible de distinguer l'idée claire de l'idée distincte en considérant la première selon un critère interne (force de l'intuition) et la seconde selon un critère externe (son aptitude à se singulariser), clarté et distinction renvoient *en réalité* à un même attribut, qui ressortit d'abord à la qualité intensive de l'idée – sa vivacité et sa *flagrance*¹⁹¹. En reportant le vice de confusion dans le domaine du jugement, Arnauld et Nicole rabattent alors la clarté et l'obscurité sur la seule sphère du concevoir, et s'astreignent par là à une définition elle-même exclusivement intrinséiste de l'idée claire – en cohérence avec la forme simple et atomique de cette « première opération de l'esprit »¹⁹². Repartant de l'exemple cartésien de la douleur, la *Logique* en inverse ainsi les conclusions pour marquer l'essentielle identité des attributs du clair et du distinct appliqués à l'idée

¹⁸³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸⁴ « Chapitre I. *Des idées selon leur nature et leur origine.* », *ibid.*, p. 32-44.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 31 : voir les chapitres 2 et 3, avec un commentaire (critique) des catégories d'Aristote : *ibid.*, p. 44-54.

¹⁸⁶ « Chapitre IV. *Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. Où il est parlé de la manière de connoistre par abstraction ou precision.* », *ibid.*, p. 54-59.

¹⁸⁷ « Chapitre V. *Des idées considérées selon leur generalité, particularité, et singularité* », *ibid.*, p. 59-63. Cf. chapitres 6 et 7 sur les prédicables et les termes complexes : *ibid.*, p. 63-84.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 84-121.

¹⁸⁹ Voir en particulier *ibid.*, p. 87-90.

¹⁹⁰ Cf. *supra*, chap. 10, §1.

¹⁹¹ Sur ce point, voir aussi S. M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, *op. cit.*, p. 107-142.

¹⁹² Voir en particulier A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, *op. cit.*, p. 84-86.

simplement conçue :

On peut distinguer dans une idée la clarté de la distinction, et l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoy qu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe tres-vivement, et selon cela peut estre appelée claire, et neanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous represente la douleur comme dans la main blessée, quoy qu'elle ne soit que dans nostre esprit.

Neanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, et que leur obscurité ne vient que de leur confusion, comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, et est distinct aussi ; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans nostre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une mesme chose la clarté et la distinction des idées, il est tres-important d'examiner pourquoy les unes sont claires et les autres obscures.¹⁹³

Si l'idée de la douleur est claire par sa vivacité, elle n'est pas claire, pour autant, par la localisation qu'elle paraît suggérer au jugement : la distinction cartésienne de l'obscur et du confus n'a donc pas de raison d'être ici – l'idée de la douleur est parfaitement distincte *là où elle est claire*, et foncièrement confuse *là où elle est aussi obscure*. Après cette brève définition en intension, Arnauld et Nicole proposent alors une définition extensive, en ordonnant les principales idées des substances et des modes selon leur degré de clarté et d'obscurité¹⁹⁴. L'idée du *moi*, comme substance pensante, qui juge, qui raisonne, qui doute, qui veut, qui désire, qui sent, et qui imagine est la plus claire de toutes : chacun peut reconquérir en lui-même sa certitude, dans l'intimité permanente de sa conscience¹⁹⁵. L'idée de la substance étendue est également « fort claire » par ses *attributs*, et s'il est possible de feindre l'inexistence objective des corps, il est en revanche impossible de ne pas constater la clarté des *propriétés* de la figure, du mouvement ou du repos¹⁹⁶. Sont aussi « très clairs » les modes de l'être, de l'existence, de la durée, de l'ordre et du nombre, pour peu qu'ils soient bien compris pour ce qu'ils sont, à savoir pour des abstractions formées à partir des substances simples, qui seules ont une existence séparée¹⁹⁷. La clarté de l'idée que nous nous faisons de Dieu est au contraire plus ambiguë : cette idée est d'un côté « imparfaite », par l'incommensurabilité de l'infinité du divin et de la finitude de notre esprit, de l'autre elle est claire, toutefois, par son aptitude à nous représenter de manière *suffisamment évidente* les attributs essentiels de l'Être suprême. Sur ce point, Arnauld et Nicole se gardent bien, du

¹⁹³ *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 85-87.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 85 : « L'idée que chacun a de soy-mesme comme d'une chose qui pense, est tres-claire ; et de mesme aussi l'idée de tout ce qui n'est que des dépendances de nostre pensée, comme iuger, raisonner, douter, vouloir, desirer, sentir, imaginer. »

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 85-86 : « Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, et de ce qui luy convient, comme figure mouvement, repos. Car quoyque nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ny aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mesmes que nous ne concevions clairement l'étendue et la figure. »

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 86

reste, de conclure de la *clarté* des attributs à l'*évidence* de l'existence de l'être qui en porte la notion : de manière générale, dans la *Logique* de Port Royal, la clarté de l'idée ne vaut plus en soi comme un critère d'existence¹⁹⁸.

Sont confuses, en revanche, les idées des « qualités sensibles »¹⁹⁹, comme les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, ou les « appetits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle etc. »²⁰⁰ Cette obscurité renvoie à l'imprécision du contenu cognitif de l'idée, mais aussi au manque d'évidence du mode de leur *correspondance* avec la réalité de l'objet perçu. Ici, Arnauld et Nicole ne peuvent donc éviter de recourir à un critère extrinséiste de confusion : confuses, les idées le sont moins par un défaut *interne* d'intensité, que par l'absence d'un corrélat qui leur serait semblable *dans la réalité externe*. Si les idées des couleurs ou des sons sont bien, en effet, des signes d'une qualité réellement présente dans l'objet perçu, elles ne sont pas pour autant des images adéquates, qui entretiendraient avec celles-ci un véritable rapport de représentation ou de ressemblance²⁰¹. Ici encore, l'obscurité est donc tacitement rabattue dans la sphère du jugement : les idées des qualités secondes sont d'abord obscures à cause des préjugés de l'enfance, et des habitudes que forment les jeunes esprits à projeter dans le monde un équivalent matériel de leurs idées sensibles²⁰². Ces préjugés sont la principale source de l'obscurité des idées : par eux nous jugeons les mouvements des corps physiques selon le présupposé anthropomorphique de leurs destinations, et ainsi naissent les erreurs « scolastiques » de l'explication du mouvement par un « principe interne »²⁰³.

Aux problématisations cartésiennes de la *claritas* succède alors une problématisation plus proprement logique : le chapitre 9 complète l'analyse phénoménologique du chapitre précédent par une enquête sur la deuxième cause « qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots. »²⁰⁴ L'obscurité de l'idée relève d'une ambiguïté lexicale, c'est-à-dire de l'usage d'un même signe pour désigner des idées distinctes²⁰⁵. Cette

¹⁹⁸ On s'attachera ainsi à considérer le déplacement de sens impliqué dans le premier « axiome » du sixième chapitre de la dernière partie : « *Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité* », *ibid.*, p. 404. Contre Descartes, Arnauld et Nicole ne reconnaissent donc qu'une vérité d'attribution, et non une vérité d'existence aux idées claires. Ce point est confirmé ensuite par le deuxième axiome qui précise que : « *L'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.* », *ibid.*, p. 405.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 87.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.* : « l'ame qui voyoit que ce n'estoit pas par sa volonté que ces sentimens s'excitoient en elle, mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de iuger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle qui estoit cause qu'elle avoit ces sentimens, en quoy elle ne se seroit pas trompée ; mais elle a passé plus outre, ayant crû que ce qui estoit dans ces objets estoit entierement semblable aux sentimens ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. »

²⁰³ *Ibid.*, p. 88-89.

²⁰⁴ « Chapitre IX. *D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées et dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.* », *ibid.*, p. 90-96.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 91 : « Car il faut remarquer que quoy que les hommes ayent souvent de différentes idées des mesmes choses, ils se servent néanmoins des mesmes mots pour les exprimer, comme

polysémie n'est pas problématique lorsqu'elle renferme une pure équivocité : ainsi le bélier comme animal ne pourra être confondu avec le bélier comme signe du Zodiaque, les deux idées en question étant trop distinctes en soi pour être identifiées en pensée²⁰⁶. La difficulté surgit toutefois lorsqu'un même mot s'applique par analogie à des idées voisines, et notamment à des idées dont la *distinction* est encore mal formée par l'esprit lui-même. L'identité linguistique précipite alors la confusion, non seulement du discours, mais aussi des idées elles-mêmes, qui finissent par se confondre *mentalement* sous l'effet de l'habitude langagière :

Les mesmes hommes en differens âges ont consideré les mesmes choses en des manieres tres-differentes, et neanmoins ils ont toujourns rassemblé toutes ces idées sous un mesme nom ; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se broüille facilement, le prenant tantost selon une idée, et tantost selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en luy quelque chose, quoy que ce fust, qui faisoit qu'il se nourrissoit, et qu'il croissoit, a appellé cela *ame*, et a étendu cette idée à ce qui est de semblable non seulement dans les animaux, mais mesme dans les plantes. Et ayant veu encore qu'il pensoit, il a encore appellé du nom d'*ame* ce qui estoit en luy le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom il a pris pour la mesme chose ce qui pensoit et ce qui faisoit que le corps se nourrissoit et croissoit. De mesme on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des operations des animaux, et à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entierement differentes.²⁰⁷

Le rapport des idées au langage est donc, chez Arnauld et Nicole, plus dynamique et dialectique qu'il n'y paraît à première vue : si les idées sont certes conçues clairement ou obscurément *avant* leur désignation langagière, les mots peuvent aussi servir à fixer et à favoriser en retour la *distinction*, ou au contraire l'*obscurité* des idées qu'ils désignent. À ce vice de confusion linguistique, Arnauld et Nicole apportent ainsi une série de remèdes qui sont eux-mêmes de nature strictement linguistiques²⁰⁸. Le premier d'entre eux tient en la création d'une « nouvelle langue »²⁰⁹, à laquelle le logicien devra s'astreindre non toutefois en recourant à des purs néologismes, mais en résorbant la polysémie des mots anciens par un effort systématique de définitions, exhaustives et précises²¹⁰. Très traditionnellement, la définition, nominale ou réelle²¹¹, se donne alors comme le principal instrument logique de la clarté ou de la clarification des discours et des pensées : les conditions

l'idée qu'un philosophe payen a de la vertu, n'est pas la mesme que celle qu'en a un theologien, et neanmoins chacun exprime son idée par le mesme mot de vertu. »

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 95.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 91-92.

²⁰⁸ Voir en particulier les chapitres 10 à 12, *ibid.*, p. 96-121.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 96 : « Le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires, est de faire une nouvelle langue, et de nouveaux mots, qui ne soient attachez qu'aux idées que nous voulons qu'ils representent. »

²¹⁰ *Ibid.*, p. 96-97.

²¹¹ Sur la définition réelle, voir aussi le douzième chapitre de la deuxième partie, « *De la definition qu'on appelle definition de chose.* », *ibid.*, p. 190-197.

de sa bonne pratique sont détaillées dans le dixième chapitre, où Arnauld et Nicole insistent en même temps sur la nature nécessairement arbitraire de la désignation²¹².

Les réserves toutes cartésiennes que nos auteurs conçoivent vis-à-vis du statut épistémologique de la définition s'explicitent ensuite dans les chapitres 12 et 13, où la *Logique* détaille une série d'exceptions au constructivisme logique de la *perfecta lingua* : tout d'abord, les logiciens devront s'abstenir de définir les notions les plus claires et les plus primitives, au risque d'obscurcir ce qui est universellement et intuitivement évident²¹³ ; ensuite, ils devront conserver les définitions en usage partout où leur clarté est suffisante – malgré d'éventuelles imperfections oratoires – pour caractériser distinctement l'idée désignée²¹⁴ ; enfin, ils devront recourir souvent à des définitions en extension, en illustrant par une série d'exemples plus ou moins exhaustifs, les significations d'un mot dans son usage concret²¹⁵.

Ces développements ramassent presque toute l'enquête de la *Logique* sur les attributs de la clarté et de l'obscurité : de fait, et malgré un héritage cartésien assumé, la règle d'or du *Discours de la méthode* paraît ici assumer une fonction bien plus nettement auxiliaire que celle qu'elle revêtait une dizaine d'années plus tôt dans la *Logica* de Clauberg²¹⁶. Au-delà des applications de la règle de la clarté aux sphères du jugement et du raisonnement²¹⁷, la *Logique* de Port Royal pourra toutefois retenir notre attention pour ses développements sur la foi, exposés dans le livre terminal *de la méthode*. Après avoir traité de la voie des géomètres, c'est-à-dire de la méthode de composition qui part d'axiomes « clairs et évidents par eux-mêmes »²¹⁸, Arnauld et Nicole reviennent dans le onzième chapitre sur « ce que nous connoissons par la foy, soit humaine, soit divine. »²¹⁹ Par son vocabulaire et par ses conclusions, ce chapitre anticipe nettement les développements des *Prejugez legitimes*, en distinguant deux « voyes generales qui nous font croire qu'une chose

²¹² Sur tous ces points : « Chapitre X. *Du remede à la confusion qui naist dans nos pensées et dans nos discours de la confusion des mots ; où il est parlé de la necessité et de l'utilité de definir les noms dont on se sert, et de la difference de la definition des choses d'avec la definition des noms* », *ibid.*, p. 96-105.

²¹³ *Ibid.*, p. 105 : « ...il ne faut pas entreprendre de definir tous les mots, parce que souvent cela seroit inutile, et qu'il est mesme impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de definir de certains noms. Car lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, et que tous ceux qui entendent une langue forment la mesme idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de la definir, puisqu'on a déjà la fin de la definition, qui est que le mot soit attaché à une idée claire et distincte. »

²¹⁴ « La seconde observation est qu'il ne faut point changer les definitions déjà recuës, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire... », *ibid.*, p. 107.

²¹⁵ Voir notamment le chapitre 12 : « *D'une autre sorte de definitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.* », *ibid.*, p. 110-121.

²¹⁶ Pour la discussion de la règle d'or elle-même, voir *ibid.*, p. 374. De manière générale, c'est dans la quatrième partie de la *Logique* que la catégorie de la clarté s'impose à nouveau comme une catégorie rectrice de l'art de penser : voir en particulier *ibid.*, p. 375-378 sur la clarté géométrique, et le chapitre 5, p. 393-403 sur les axiomes, « c'est-à-dire, les propositions claires et evidentes par elles-mesmes. »

²¹⁷ Voir en particulier *ibid.*, p. 190-197.

²¹⁸ Sur la méthode géométrique, voir en particulier les chapitres 2-9, *ibid.*, p. 375-427.

²¹⁹ « Chapitre XI. *De ce que nous connoissons par la foy. Soit humaine, soit divine.* », *ibid.*, p. 432-438.

est vraie. » À la voie des « sciences humaines purement humaines », qui parvient à la connaissance de ses objets « pour en avoir reconnu et recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison », la *Logique* oppose alors la « voie d'autorité », qui relève en propre de la logique de la foi :

Car il y a deux voyes generales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La premiere est la connoissance que nous en avons par nous-mesmes pour en avoir reconnu et recherché la verité, soit par nos sens, soit par nostre raison ; ce qui se peut appeler generalement *raison*, parceque les sens mesmes dependent du iugement de la raison, ou science, prenant icy ce nom plus generalement qu'on ne le prend dans les écoles pour toute connoissance d'un objet tirée de l'objet mesme.

L'autre voye est l'autorité des personnes dignes de creance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoyque par nous-mesmes nous n'en sçachions rien ; ce qui s'appelle foy, ou creance, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi ; Quod credimus, autoritati.*

Mais comme cette autorité peut estre de deux sortes, de Dieu, ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foy, divine, et humaine.²²⁰

L'autorité d'Augustin permet ici d'opposer les deux voies de la connaissance selon la modalité de leur rapport à l'objet. La connaissance humaine, qui dépend du jugement de la raison, est une connaissance directe et intrinsèque : elle est « tirée de l'objet mesme », et suppose donc une expérience *personnelle* de l'idée conçue, suivant l'analyse judicative et rationnelle de celle-ci. La voie de la foi, humaine ou divine, renferme au contraire un rapport seulement indirect à son objet : l'idée nous est livrée *par un autre*, homme ou Dieu, et si la source personnelle de cette foi peut bien faire l'objet d'un examen critique, cet examen de la fiabilité du témoignage ne s'étend jamais jusqu'à la possibilité d'un examen direct de l'idée transmise²²¹. Le *credo* de la voie de la foi est donc d'emblée inscrit dans un rapport d'autorité : il est *créance en une personne*, plus que *croissance en une idée*. Par anticipation, cette distinction des deux formes de la connaissance éclaire ainsi tout le sens de l'opposition ultérieure de la voie d'examen et de la voie d'autorité : si les théologiens protestants se trompent dans leur invocation de la règle de l'Écriture, c'est d'abord parce qu'ils *confondent* le mode de connaissance rationnel qui prévaut dans les « sciences humaines » avec le mode du témoignage et de la confiance qui a cours dans la certitude théologique. Ainsi la voie d'examen protestante revêtra, dans les *Prejugez legitimes*, toutes les caractéristiques qui relèvent ici de la « voye » de la connaissance « tirée de l'objet mesme » : celles d'une connaissance par expérience directe, éprouvée par un examen de son contenu même, formée dans l'intimité du rapport à l'idée, et conçue sans la médiation d'une autorité qui en livre le don²²².

²²⁰ *Ibid.*, p. 432-433.

²²¹ *Ibid.*, p. 433-434.

²²² *Ibid.*

L'accusation du rationalisme s'explique par là dans les exemples des lieux théologiques de l'eucharistie et de la Trinité. Arnauld et Nicole ne sont certes pas sceptiques, et reconnaissent que « la foy suppose toujours quelque raison »²²³ et que « iamais ce que nous voyons evidemment et par la raison, ou par le fidele rapport des sens, n'est opposé à ce que la foy divine nous enseigne. »²²⁴ Toutefois, cette compatibilité *négative* de la foi et de la raison, comprise au sens d'une non-contradiction de leurs conclusions respectives, n'autorise pas pour autant un contrôle de l'exégèse par l'examen rationnel, qui aboutirait à confondre les deux « voyes » en substituant à la *forme de la foi*, comme créance en une autorité et la *forme de la connaissance rationnelle*, comme examen direct des objets par l'entendement. La déférence due à la *doctrina recepta* sur la question de l'eucharistie et de la Trinité se justifie alors par une très nette restriction de la portée de l'évidence de la raison et des sens. Ce minimalisme épistémologique est assumé jusque dans ses implications sceptiques eu égard aux conditions de possibilité d'une science nécessaire et universelle. S'appuyant sur une conception délibérément restrictive de la règle d'or cartésienne, la *Logique* en vient ainsi à refuser les généralisations possibles des lois métaphysiques sur l'unicité locale de l'être ou du fondement substantiel des accidents. Si nos sens et notre raison témoignent ainsi *clairement* du fait que *dans les conditions naturelles* des corps, un accident est *généralement* fondé dans une substance ou qu'une substance ne peut être en plusieurs lieux en même temps, rien ne nous permet de supposer que ces observations inductives ne tolèrent aucune exception :

Neanmoins à considerer les choses exactement, iamais ce que nous voyons evidemment et par la raison, ou par le fidele rapport des sens, n'est opposé à ce que la foy divine nous enseigne. Mais ce qui fait que nous le croyons, est que nous ne prenons pas garde à quoy se doit terminer l'evidence de nostre raison, et de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur et de la blancheur, mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur et de la blancheur ; et ainsi la foy n'est point contraire à l'evidence de nos sens, lors qu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant esté changée au corps de Jesus-Christ par le mystere de la Transsubstantiation, et que ce que nous y voyons n'est que les especes et les apparences du pain, qui demeurent, quoy que la substance n'y soit plus.

Nostre raison de mesme nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en mesme temps en divers lieux, ny deux corps en un mesme lieu : mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps, parce que ce seroit un defaut de raison de s'imaginer que nôtre esprit estant fini il pût comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lorsque les heretiques pour destruire les mysteres de la foy, comme la Trinité, l'Incarnation, et l'Eucharistie, opposent ces pretenduës impossibilités qu'ils tirent de la raison,

²²³ *Ibid.*, p. 435.

²²⁴ Voir la citation immédiatement *infra*.

ils s'éloignent en cela même visiblement de la raison, en prétendant pouvoir comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu.²²⁵

2.2. Doute hyperbolique et voie d'examen : l'impraticabilité de la « méthode » protestante

Cette hostilité envers l'usage théologique de la règle de la raison se retrouve encore, une petite dizaine d'année plus tard, dans les *Prejugez legitimes contre les calvinistes*²²⁶. Après la controverse suivie sur l'interprétation de l'eucharistie, Nicole, probablement assisté par Arnauld dans la rédaction, choisit de généraliser les entrées de la polémique anti-protestante en remontant jusqu'aux fondements mêmes de l'ambition réformatrice²²⁷. La question de la voie d'examen occupe alors les chapitres 14 à 16 de l'ouvrage²²⁸, après les longs développements introductifs sur les vices de l'« esprit » protestant (« esprit de schisme »²²⁹, « esprit de présomption »²³⁰, « esprit de calomnie »²³¹, « esprit d'une politique toute humaine »²³²), et avant les discussions terminales sur les articles de doctrine, en particulier sur l'article de l'eucharistie²³³. La situation du débat dans l'économie du traité indique clairement l'importance du point discuté : pour Nicole, l'alternative de la voie d'examen et de la voie d'autorité renvoie à la question principielle de la règle de la foi, et à ce titre les chapitres 14 à 16 concentrent sans doute les arguments les plus fondamentaux des *Prejugez legitimes*. Aux lieux traditionnels de la polémique sur le juge des controverses, Nicole ajoute alors une accentuation délibérément épistémologique, en identifiant la règle de l'Écriture et la règle de l'Église à des « méthodes » et à des « voies » concurrentes, dont il s'agit d'examiner la praticabilité respective, au regard d'une part de leur certitude savante, mais aussi de la facilité de leur pratique²³⁴.

Le débat de méthode s'arrime de ce point de vue à l'examen critique d'une proposition de Jean Claude, qui voyait dans la règle de l'Écriture une « voie courte, facile, et proportionnée à l'intelligence de tout le monde », dans un développement terminal de la *Reponse à la Perpetuite de la Foy* de 1670²³⁵. Cette proposition fait

²²⁵ *Ibid.*, p. 436-437.

²²⁶ *Op. cit.* (1671).

²²⁷ Sur le contexte de sa rédaction, voir notamment, H. Bost, « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », art. cité, p. 152-154. Cf. *supra*, §1.

²²⁸ P. Nicole, *Prejugez legitimes contre les Calvinistes*, *op. cit.*, p. 327-417.

²²⁹ « Chap. VII. *Que les Pretendus Reformateurs sont notoirement schismatiques.* », *ibid.*, p. 140-159.

²³⁰ « Chap. X. *Que la temerité prodigieuse qui paroist dans l'établissement de la Societé des Calvinistes, est une raison suffisante pour la faire rejeter sans examen.* », *ibid.*, p. 232-270.

²³¹ « Chap. XI. *Que l'esprit de calomnie et d'injustice qui paroist dans les Pretendus Reformateurs, merite qu'on les rejette sans les écouter.* », *ibid.*, p. 270-291.

²³² « Chap. XII. *Que l'esprit d'une politique toute humaine, qui paroist dans les differends que les Calvinistes ont eus avec les Lutheriens, donne droit de les rejeter sans autre examen, comme des gens sans conscience.* », *ibid.*, p. 292-321.

²³³ *Ibid.*, p. 454-484.

²³⁴ Voir en particulier sur ce point le chapitre 14, *ibid.*, p. 327-373.

²³⁵ *Ibid.*, p. 329, 379-381.

l'objet d'un examen explicite et approfondi dans le quinzième chapitre²³⁶, mais elle commande en vérité déjà la formulation du statut de la controverse dans le chapitre précédent, où les attendus de la voie d'examen sont en outre explicités à partir des écrits de Jean Daillé, Josué de la Place, Daniel Chamier, et Jean Mestrezat²³⁷. Le caractère régressif du raisonnement rend raison des redondances des trois chapitres, qui répètent souvent une argumentation similaire, notamment autour des deux grandes questions de la *certitude* et de la *simplicité* de la « méthode » protestante. Cette méthode est celle d'un examen des articles de foi par l'Écriture, c'est-à-dire d'un jugement des doctrines par la seule Parole de Dieu :

Car ils promettent hautement de nous conduire à la foy par une voie courte, facile, lumineuse, sans embarras, sans danger de s'égarer ; et cette voie, disent-ils, est l'examen des articles de la foy par l'Écriture, qui est l'unique regle que Dieu nous ait donnée pour decider les differends de religions, et nous assurer de ce qu'il faut croire, tout le reste estant sujet à erreur.²³⁸

Le résumé de Nicole rassemble les lieux traditionnels de la controverse sur la norme de la foi : l'Écriture doit être *suffisante*, comme « regle unique » de la connaissance de la doctrine salutaire, elle doit être *facile et lumineuse*, pour offrir à chacun les conditions d'une intelligence salvifique sans autre médiation intellectuelle, elle doit enfin être *juge*, pour trancher par elle-même les controverses d'interprétation qui opposent les différentes « sectes » et les différentes religions²³⁹. Ces attributions positives renvoient aussi à des motifs de contradiction : la voie d'examen s'oppose à l'autorité des traditions, « incertaines et trompeuses »²⁴⁰, et à celle de l'Église, qui ne donne « aucune promesse de ne se point tromper dans les jugements les plus solennels qu'elle rend sur les differends qui s'élevent touchant la foy »²⁴¹. Ainsi explicitée dans ses composantes négatives et positives, la « méthode protestante » inclut donc quatre présupposés distincts, que l'arbitre impartial de la cause confessionnelle devra éprouver *au regard* des assomptions contradictoires des partisans de la voie d'autorité :

Ce premier principe [celui de la voie d'examen] enferme toutes ces maximes sans lesquelles il ne peut subsister.

1. Que l'Église n'est pas infaillible dans ses decisions touchant à la foy.
2. Que les Traditions ne sont aucune partie de la regle de la foy.
3. Que l'Écriture contient generalement tous les points de foy, et qu'ainsi ce qui n'est point contenu dans l'Écriture ne peut estre de foy
4. Qu'elle les contient clairement et d'une maniere proportionnee à l'intelligence de tout le monde.

²³⁶ « Chap. XV. *Refutation de ce que M. Claude avance dans sa troisième Réponse sur cette matiere.* », *ibid.*, p. 374-418.

²³⁷ *Ibid.*, p. 346-373.

²³⁸ *Ibid.*, p. 329.

²³⁹ *Ibid.*, p. 329-331.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 331.

²⁴¹ *Ibid.*

Ainsi la certitude de cette voie, et l'espérance qu'on en peut raisonnablement concevoir dépend de la certitude de ces maximes.²⁴²

Si la somme de ces points rappelle les grandes entrées de la controverse dogmatique sur la doctrine de l'Écriture, la dimension épistémologique, ou du moins, méthodologique, de la discussion ressort en même temps des perspectives adoptées ensuite par Nicole pour son examen critique. Le caractère *controversé* de la question autorise d'abord la démarche comparative : il ne s'agit pas tant ici de savoir si la voie d'examen est certaine *dans l'absolu*, que de mesurer son *efficacité relative*, au regard de la voie d'autorité de l'Église romaine²⁴³. Dans l'énoncé de Claude mentionné plus haut, l'insistance est donc portée sur le problème de la « proportion » invoquée par le pasteur huguenot : la voie d'examen est-elle bien plus facile, et davantage « proportionnée à l'intelligence des simples » que la règle de l'Église ?²⁴⁴ Si elle doit s'imposer comme une méthode universelle pour guider les hommes aux conditions de leur salut, la voie d'examen ne peut en effet se contenter d'être certaine dans l'absolu, ou eu égard seulement à quelques hommes instruits et suffisamment libres pour consacrer leurs loisirs à l'étude des choses sacrées : sa certitude même doit être universelle, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir être reconquise par tout un chacun, dans l'examen méthodique des principes concurrents du catholicisme et de la religion prétendue réformée²⁴⁵. La règle de la voie d'examen doit donc s'appliquer à l'examen de la voie d'examen elle-même : celle-ci doit être justifiée par des évidences scripturaires explicites, tant dans ses présuppositions positives sur la clarté et la suffisance de l'Écriture²⁴⁶, que dans ses présuppositions négatives sur l'incertitude de l'Église et des traditions²⁴⁷. Cet examen de l'examen doit être en outre accessible à toutes les intelligences : le fidèle, inquiet de son salut, ne peut se contenter de présupposer la vérité des principes protestants pour examiner seulement et directement les articles fondamentaux de la foi, il doit en outre s'assurer de la vérité de ces principes mêmes suivant la même règle que celle qui préside à l'examen de ses conséquences²⁴⁸.

Dans le détail, cette critique des principes revêt en fait tous les traits distinctifs de la méthode cartésienne : elle est une démarche *individuelle* par la portée de sa mise en pratique, fondationnelle par son extension à l'examen des principes, et hyperbolique par le degré de certitude qu'elle requiert. Si Nicole n'est peut-être pas cartésien dans ses conclusions sur l'inapplicabilité théologique de la

²⁴² *Ibid.*, p. 332.

²⁴³ *Ibid.*, p. 329-331, 374-392.

²⁴⁴ *Ibid.*, en particulier p. 378-382.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 330.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 332-334.

²⁴⁷ Cf. surtout la discussion terminale du chap. 16, *ibid.*, p. 410-418.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 331-332.

règle de clarté et de distinction²⁴⁹, c'est donc bien pourtant d'après les prérequis du doute méthodique qu'il juge ici impraticable la voie d'examen protestante. Au moins négativement, la règle de l'Écriture est alors conçue sur le modèle de l'examen cartésien des vérités premières.

1/ Elle relève d'une démarche individuelle : chaque individu, instruit ou ignorant, doit reprendre pour lui-même l'intégralité de l'examen, sans rien présupposer des acquis de la tradition, et sans admettre d'avance les principes d'une confession particulière. Nicole y insiste en examinant de près les propositions de Claude dans le quinzième chapitre, mais aussi, en exhortant le lecteur, dès l'ouverture du quatorzième, à une neutralité confessionnelle *avant la critique*²⁵⁰. Exactement, comme le doute méthodique, cette neutralité confessionnelle est conçue par Nicole comme une *epokhè* provisoire des appartenances religieuses, destinées à suspendre les préjugés doctrinaux pour mieux en juger par après la vraisemblance²⁵¹. Or comme le salut est une attente universelle, cette démarche doit être elle-même reprise par tous les hommes, individuellement :

Car tous les hommes généralement, hommes, femmes, sçavans, ignorans, grands et petits, estant appelez au salut, et n'y ayant point d'autre chemin pour y arriver que celui de la foi ; si la voie pour l'acquérir est unique, comme les Calvinistes le publient, tout chemin qui n'y pourra conduire les simples et les ignorans, n'y pourra conduire personne ; puisque le caractère et la marque de cet unique chemin doit estre d'y pouvoir conduire tout le monde. Il est donc nécessaire de prévoir en gros les diverses routes par où ils nous veulent faire passer, pour juger raisonnablement, s'il y a quelque esperance que tout le monde soit capable d'y marcher, et d'aller jusques à la fin.²⁵²

2/ L'examen revêt un caractère fondationnel et réflexif : la validité de la méthode protestante doit être *elle-même* fondée, comme nous l'avons vu, suivant ses propres principes c'est-à-dire par l'Écriture seule, et sans présupposer d'avance les dogmes d'une confession particulière. Dans l'économie de la démonstration de Nicole, ce présupposé fondationnaliste constitue le principal argument contre la facilité de la voie d'examen protestante : si elle doit être cohérente avec elle-même et fondée dans une certitude elle-même apodictique, la voie d'examen suppose en effet que chaque fidèle parcourt l'intégralité des points de controverse sur la norme de la foi²⁵³. La nécessité de ce parcours procède de la logique interne de l'*epokhè* méthodique, qui renferme un impératif implicite d'exhaustivité, et qui implique donc que l'examen remonte jusqu'aux fondements mêmes de la certitude

²⁴⁹ Voir notamment le chap. 16 : « *Examen plus particulier de cette prétendue clarté que les Calvinistes attribuent à l'Écriture à l'égard mesme des plus simples. Deux illusions insignes dans lesquelles ils tombent sur ce sujet* », *ibid.*, p. 392-418.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 327-328.

²⁵¹ Cet *epokhè* des régimes d'appartenance était du reste énoncé dès le deuxième chapitre des *Prejugez* : « *Que pour faire cet examen comme il faut, ils doivent se regarder comme n'estant point engagez dans le schisme, et considerer d'abord s'il est raisonnable d'écouter ceux qui les sollicitent d'y entrer* », *ibid.*, p. 50-61.

²⁵² *Ibid.*, p. 330.

²⁵³ Sur le développement de l'ensemble de ces conditions, voir *ibid.*, p. 333-352.

théologique. Ainsi, il ne s'agit pas seulement pour le fidèle d'examiner le détail des articles de foi controversées, mais aussi d'éprouver la vérité même des Écritures²⁵⁴, en examinant l'ensemble des questions touchant à l'inspiration des lettres sacrées, à la liste et les critères d'identification des textes canoniques, à la version authentique, à l'authenticité de telle ou telle copie, à la suffisance et à la clarté de l'Écriture en général etc. :

Supposons donc qu'il ait reconnu que le mouvement intérieur estoit la marque établie de Dieu pour discerner les livres canoniques.

Supposons qu'il ait reconnu par cet esprit interieur quels estoient les livres canoniques, ce qui enferme au moins qu'il les ait lus, comme nous l'avons montré.

Supposons encore que dans l'examen de la question ; si l'Écriture suffit, il ait vu tous les passages que l'on allegue de part et d'autre, afin de reconnoistre le veritable sens de tous ces passages.

Supposons encore qu'ils se soit assuré que tous ces passages estoient conformes aux textes originaux, et qu'il n'y avoit point d'autres textes qui donnassent lieu d'en douter.

Supposons qu'il ait consulté les anciens et nouveaux interpretes de l'Écriture sur ces mêmes passages autant que la prudence le demandoit et qu'il soit parvenu par toutes ces recherches à cette conclusion, que dans l'examen des matiere de la foy il ne faut s'arrester qu'à la seule Ecriture, sans avoir égard à l'autorité de la tradition, soit pour expliquer l'Écriture, soit pour nous rendre témoignage de quelque dogme qui n'y fust pas contenu. Ce seroit sans doute avoir fait de grands progrès, et néanmoins il ne seroit encore qu'à l'entrée de l'examen qu'il entreprendroit, et la premiere difficulté qu'il découvroit en suite, le jetteroit encore dans de plus grands embarras.

Car il est évident que de vouloir examiner en détail tout ce que contient l'Écriture et toutes les veritez qu'on en peut tirer, c'est entreprendre un ouvrage infini, et manifestement impossible ; et que d'attacher le salut à cette condition, c'est en oster toute esperance aux hommes.²⁵⁵

3/ L'examen est hyperbolique, en ce sens où toute raison de douter, que ce soit de la source du savoir ou d'un article de foi spécifique, doit être retenu comme un motif suffisant pour rejeter leur évidence. Ainsi, même une fois admise la validité de la règle d'examen *en général*, l'examen particulier de tous les articles de foi doit encore revêtir un caractère lui-même exhaustif, dans le parcours complet des articles de foi de la doctrine²⁵⁶. Or cette exhaustivité implique que l'examen scripturaire soit poussé bien au-delà de ce que prévoient ordinairement les controversistes protestants. Quand bien même le fidèle aurait pu, en effet, vérifier dans l'Écriture l'existence de passage qui paraissent confirmer formellement les points de doctrine reçus, il devrait encore s'assurer : a/ qu'il n'y ait pas d'autres articles dans l'Écriture que ceux retenus par les confessions de foi réformés, donc de justifier par l'Écriture même la ligne de passage de la distinction réformée des

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 331-332.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 350-352.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 352.

articles fondamentaux et des articles accessoires²⁵⁷ ; b/ qu'il n'y ait pas dans l'Écriture des passages qui contredisent le sens apparemment clair et manifeste du passage initialement retenu. Si l'examen préjudiciel de l'infaillibilité de la voie d'examen impliquait donc l'étude détaillée de toutes les controverses catholico-protestantes sur la norme de la foi, la pratique concrète de la voie d'examen impose en outre que le fidèle reparcourt, *pour chaque article de foi*, toute l'intégralité des livres canoniques :

C'est donc une règle d'équité et de justice reconnue par les Ministres mêmes, qu'avant que de prendre un sentiment certain sur un sens que nous croyons voir dans un passage de l'Écriture, il faut comparer ce passage avec tous les autres qui s'y rapportent, ou qui regardent le même sujet, sans quoy le jugement qu'on en porteroit seroit visiblement téméraire.

Ainsi avant que d'être assuré du sens d'un passage, il est nécessaire de savoir s'il n'y a point de passages qui montrent qu'on en peut prendre les paroles dans un autre sens que celui qui y paroît, et s'il n'y en a point même qui y obligent par la contrariété qu'ils peuvent avoir avec ce sens apparent. C'est à dire que l'examen de tout passage sur lequel on veut fonder quelque dogme, enferme, selon les termes mêmes des Calvinistes, une revue de toute l'Écriture.²⁵⁸

2.3. L'impraticabilité de la distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora*

Ainsi éprouvée suivant un critère de certitude empruntée à la rigueur de la méthode cartésienne du doute, la voie d'examen pêche pour d'évidentes raisons d'impraticabilité. Cette impraticabilité renvoie évidemment à l'ignorance des langues antiques et de l'érudition critique nécessaire à l'appréciation des matières de la controverse sur la norme de la foi : comment trancher le débat sur la *versio authentica* quand on ne lit pas l'hébreu ? Et comment juger de la canonicité des livres ou l'intégrité des textes quand on ne connaît pas le contexte de la rédaction ou l'origine matérielle de tel ou tel manuscrit ?²⁵⁹ Par là, Nicole accuse en fait la contradiction même de la *sola Scriptura* protestante : comment un fidèle pourrait-il présupposer la validité de telle ou telle traduction vernaculaire de la Bible alors même que c'est la traductibilité de la Bible qui est en débat ? Comment son travail d'examen pourrait-il être facilité par l'usage d'un commentaire, d'un recueil de lieux communs, ou d'une lexicographie, alors qu'il n'est assuré, ni de leur vérité, ni de leur impartialité confessionnelle ?²⁶⁰ Quelles que puissent être les invocations protestantes de la perfection normative de l'Écriture, cette perfection n'est donc de toute façon accessible qu'à une poignée de théologiens érudits : tous les autres devront croire ceux-là sur parole et admettre aveuglément la vérité de leurs conclusions²⁶¹.

²⁵⁷ Voir en particulier : *ibid.*, p. 379, 389.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 345.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 380.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 369.

Pour le commun des hommes, la *sola Scriptura* se résout donc de toute façon dans un principe d'autorité : lorsque la controverse catholico-protestante est portée, comme Nicole l'entreprend, jusqu'aux plans des principes, *tous* recourent, fût-ce sans vouloir l'avouer, à la nécessité d'une « foi implicite »²⁶².

S'il est essentiel pour la réfutation des prétentions de Claude sur l'intelligibilité scripturaire, cet argument *par le vulgaire* ne constitue pourtant pas le cœur de la démonstration des *Prejugez* sur la question : dans le quatorzième chapitre, le thème de la foi implicite introduit en fait une discussion critique sur l'analogie de la foi, qui fait l'objet d'une contestation discrète mais insistante autour du problème de la scansion des articles fondamentaux et des articles accessoires²⁶³. Le subterfuge de cette distinction, accusé naguère par Bellarmin²⁶⁴, est ici mis en contraste avec la simplicité du partage catholique de la foi distincte et de la foi implicite, dont Nicole rappelle brièvement le sens avant d'entrer dans la réfutation elle-même :

Les Catholiques remedient à cet inconvenient [l'impraticabilité de l'examen] par une voie tres-facile et tres-conforme à la raison, qui est de dire qu'il n'y a qu'un certain nombre de veritez de foy que chaque fidelle soit obligé de croire de foy distincte, et qu'à l'égard des autres il suffit de les croire sur la foy de l'Eglise, et de ne soutenir aucune erreur qui soit contraire à l'Escriture, ou à la tradition, selon le jugement de la même Eglise. Or en tout cela, il n'y a rien que de tres-possible et un homme se peut fort bien assurer qu'il y satisfait.

Les Calvinistes ont aussi senti cette difficulté, et ils ont pretendu y remedier par une autre voie. C'est de dire qu'il y a un certain nombre d'articles necessaires et suffisans pour le salut, qu'ils appellent pour cette raison fondamentaux ; et que soit qu'on ignore les autres, soit qu'on les combatte même par erreur et contre le jugement de l'Eglise, ces sortes d'erreurs ne rendent point heretiques et ne nuisent point pour le salut.²⁶⁵

La distinction réformée des articles nécessaires au salut et des articles accessoires tire une part de sa vraisemblance de son affinité avec la distinction catholique de la foi distincte et de la foi implicite. Dans les deux cas, il s'y agit de circonscrire le champ des exigences intellectuelles assorties aux conditions de la connaissance salutaire : en limitant à un nombre réduit de points de doctrine le contenu cognitif que doivent connaître *distinctement* les fidèles, les réformés échappent à l'objection d'impraticabilité, « parce que sans ce retranchement qu'ils font des articles non fondamentaux, cette voie est notoirement ridicule et impossible. »²⁶⁶ Dans le détail, toutefois, cette transfiguration inavouée de la foi implicite ne va pas sans une série de déplacements inconvenants. Au-delà de réduire la part des conditions

²⁶² *Ibid.*, p. 379-389.

²⁶³ *Ibid.*, p. 352-355.

²⁶⁴ Voir *supra*, chap. 7, §3.

²⁶⁵ P. Nicole, *Prejugez legitimes contre les calvinistes*, *op. cit.*, p. 352-353.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 354.

intellectuelles du salut²⁶⁷, la doctrine catholique de la foi implicite suppose en effet un partage des facultés humaines, qui permet de suppléer aux lacunes cognitives de l'humanité commune par un principe de *fiducia* et d'obéissance. Loin d'être indifférents au salut, les articles placés par l'Eglise romaine en dehors du champ de la foi distincte sont seulement ceux pour lesquels n'est reconnue qu'une nécessité d'assentiment : leur confession est *évidemment nécessaire*, mais seulement sous le mode de la confiance et de l'adhésion²⁶⁸. En vérité, la distinction catholique de la foi distincte et de la foi implicite ne suit donc pas la ligne de passage du nécessaire et de l'accessoire, mais un partage des facultés humaines : certains articles doivent être connus par l'entendement, dans une foi intellectuellement informée, d'autres doivent être reçus par la volonté, dans la confiance obéissante envers une autorité préalablement reconnue comme l'instanciation terrestre de la vraie Eglise. L'intégrité de la doctrine est ainsi pleinement confirmée : par-delà les modes différenciés de sa réception possible, aucun article n'est tenu pour indifférent *stricto sensu*.

Au contraire, l'hypothèse réformée d'une somme d'articles accessoires implique dans son principe la restriction des conditions d'orthodoxie : les enseignements hétérodoxes sur les matières non-fondamentales ne pourront plus valoir une accusation d'hérésie, et l'on pourra donc « sans perdre la foy et le salut, soutenir des erreurs contraires à l'Ecriture et au consentement de l'Eglise »²⁶⁹. Or cette hypothèse est problématique, non seulement parce qu'elle paraît contraire à l'enseignement des Pères et de certains Réformateurs eux-mêmes²⁷⁰, mais aussi parce qu'elle ruine le principe de l'infaillibilité doctrinale, et le lien communément reçu entre l'idée de doctrine et l'idéal de vérité. Surtout, les théologiens réformés seront par là contraints de justifier sans cesse leur principe de clôture, c'est à dire la raison pour laquelle ils estiment « que ces articles fondamentaux consistent précisément en tels et tels articles, et que nul autre, à l'exception de ceux-là n'est fondamental. »²⁷¹ Avec la doctrine de la foi implicite, l'Eglise catholique échappe à cette difficulté en supposant dès le départ un principe d'autorité, et en admettant donc qu'il revient à la *potestas ecclesiae* de fonder le sens du partage de ce qui doit ou de ce qui ne doit pas être connu de « foi distincte ». Par là, et malgré son apparente secondarité dans l'ordre des facultés de la foi, l'obéissance envers l'Eglise constitue en vérité le principe de la réception subjective de la doctrine : la

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 353 : « Cette doctrine est différente de celle des Catholiques, en ce qu'elle enseigne qu'il y a des erreurs contraires à l'Ecriture et au consentement de l'Eglise qui ne rendent point hérétiques et ne privent point de salut, quand même on les soutiendrait opiniâtrément ; et qu'elle borne ainsi les articles qu'on ne peut désavouer sans perdre la foy, à un certain nombre au lieu que les Catholiques enseignent, que toute erreur contraire à ce que Dieu nous a révélé, soutenu avec opiniâtreté contre le jugement de l'Eglise, rend hérétique, quoiqu'ils n'enseignent pas qu'on soit obligé de croire de foy distincte toute vérité de foy. »

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 352-353.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 354.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 355-359, sur le refus de cette distinction, notamment chez Luther lui-même.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 354.

primauté de l'assentiment justifie l'inutilité d'une érudition *universelle* des questions touchant à la délimitation des articles fondamentaux²⁷².

Mais lorsque c'est au contraire le principe intellectuel qui est posé comme le point de départ de l'examen de la foi, le théologien ne pourra en aucun cas se dispenser d'une justification des *critères* de la délimitation du fondamental et du non fondamental²⁷³. Or les controverses internes au parti réformé – et Nicole ne manque pas de signaler le cas récent de la *Reünion du christianisme* d'Isaac d'Huisseau²⁷⁴ – prouvent bien qu'un consensus sur cette question est simplement impossible. Et en l'espèce, cette impossibilité scelle aussi l'impossibilité même de la certitude de notre salut :

Cependant sans cette connoissance, quelle assurance et quel repos un Calviniste peut-il avoir en sa religion ? Je croy, dira-t-il, la Trinité, l'Incarnation et tous les autres articles contenus dans le Symbole, et je m'en suis pleinement convaincu par l'Escriture. Mais que sçavez vous, luy répondra-t-on, s'il n'y a point encore quelque autre article qui soit necessaire à salut, et que l'on ne puisse nier sans crime et sans encourir la damnation ? Si vous le sçavez, alleguez-en des preuves, et faites-nous voir qu'elles sont de la qualité de celles ausquelles il est permis de s'arrester selon les principes de vostre religion ? Si vous ne les sçavez pas, confessez que vous n'avez point de sujet de vous tenir en repos, et que vostre repos même est criminel, si vous en demeurez-là, et que vous ne cherchiez pas point d'autres lumieres. Car c'est un crime sans doute à un homme de se tenir en repos, lorsqu'il ne sçait pas s'il a la foy suffisante pour le salut, et s'il est membre de la vraie Eglise.²⁷⁵

Les exemples des traités de Daillé contre Véron²⁷⁶ et de La Place contre les sociniens²⁷⁷ témoignent encore de la fragilité du subterfuge de la distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora* : l'erreur commune des théologiens réformés est en fait de présupposer en principe une fondation intellectuelle de la doctrine, qu'ils sont dans l'incapacité de mettre en œuvre dans les faits²⁷⁸. Au fond, toute l'impraticabilité de la voie d'examen se résume donc à un vice de posture : à partir du moment, où les théologies de la Réforme feignent de ne pas admettre de principe d'autorité, l'intégralité de leur démonstration devrait procéder à chaque fois suivant la voie des évidences intellectuelles. De ce point de vue, le caractère hyperbolique de l'examen que Nicole impose à ses adversaires n'est pas pour lui un argument de controverse, mais le juste retour d'un principe que les protestants revendiquent eux-mêmes tacitement²⁷⁹. Or cette pureté de l'examen de la foi n'est jamais constatée

²⁷² *Ibid.*, p. 352-355.

²⁷³ Cf. aussi, les développements du chapitre 15, *ibid.*, p. 389-390.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 358.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 359-360.

²⁷⁶ Sur la distinction critique de Daillé, voir notamment *ibid.*, p. 361-366 ; puis *ibid.*, p. 410-418.

²⁷⁷ Sur Josué de la Place, voir *ibid.*, p. 366-368.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 361 : « Je demande seulement qu'il [Daillé] satisfasse au titre de son livre, qui est : *La foy démontrée par l'Escriture* ; *Fides ex scripturis demonstrata* ; et je soutiens que non seulement il ne le fait pas, mais que pour reduire en preuves convaincantes ces pretenduës demonstrations, il faudroit encore plus de cinquante ans d'étude. »

²⁷⁹ *Id.* Cf. *ibid.*, p. 369.

en pratique : Daillé qui promet une « foy fondée sur les saintes Escritures » présuppose dans son traité un nombre inadmissible de « préjugés » calvinistes sur l'autorité de la Bible, la version authentique, la liste des écrits canoniques, ses traductions autorisées, ou ses interprètes légitimes²⁸⁰. Et La Place, qui revendique une réfutation scripturaire des sociniens, s'en tient finalement aux présupposés communs du concile de Nicée et des Pères post-nicéens de l'Église²⁸¹.

2.4. Clarté des Ecritures, intelligence des simples et analogie de la foi

Parce qu'elle repose sur un principe de partage injustifiable dans les faits, la distinction des articles fondamentaux et des articles accessoires implique donc tacitement le principe d'autorité que les protestants feignent de récuser. À ce titre, le subterfuge de la clarté des Écritures n'est lui-même d'aucune utilité *en pratique* : comme principe de confirmation, la *perspexitas Scripturae* peut au mieux justifier l'évidence scripturaire de telle ou telle point de doctrine, mais non pas fonder un principe de clôture, qui justifierait que seuls les articles recensés soient clairement formulés dans l'Écriture²⁸². Plus largement, l'hypothèse de cette clarté fait, dans les chapitres 14 à 16, l'objet d'une discussion diffuse, en particulier autour du problème de l'applicabilité de l'analogie de la foi²⁸³. Dès l'ouverture du chapitre 14, Nicole oppose ainsi deux « sortes de clartez », la clarté de l'évidence, immédiate et apodictique, et la clarté de l'examen, médiante et toujours corrigible :

Il n'y a qu'à remarquer qu'il y a deux sortes de clartez ; l'une si vive et si éclatante qu'il n'est pas possible aux hommes de ne la pas voir, et qui est telle qu'elle ne peut estre obscurcie par aucun nuage des préjugés ou des passions, d'où il arrive qu'elle se fait voir uniformement à tous les hommes. De ce genre sont les choses exposées aux sens, certains faits attestés par un consentement general, les demonstrations de Mathematique ; et c'est pourquoy les hommes ne sont jamais partages de sentiment sur ces sortes de choses.

Mais il y en a d'autres qui peuvent estre claires quant on les a bien examinées, à l'égard desquelles il n'est pourtant pas impossible de se tromper lorsqu'on n'apporte pas pour s'en informer, le soin et la disposition necessaire. C'est pourquoy on ne se peut jamais assurer de ne s'y pas tromper, que lorsque l'on se peut rendre un témoignage sincere, que l'on n'a rien oublié dans l'examen que l'on en a fait, de ce qui estoit necessaire pour s'en assurer.

Or il est certain que quelque clarté que l'on puisse attribuer à l'Écriture dans ce qu'elle nous enseigne touchant la foy, ce n'est point une clarté du premier genre, qui se fasse voir generally à tout le monde, et qui soit incapable d'estre obscurcie par les différentes dispositions de ceux qui la lisent. L'exemple de tant de sectes différentes qui se sont divisées sur des articles essentiels, et qui croyent toutes trouver leur créance dans l'Écriture, en est une preuve convaincante.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 362-364.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 366-368.

²⁸² *Ibid.*, p. 352-354, 357-359.

²⁸³ *Ibid.*, p. 340-346, 359-361, 381-385.

C'est tout au plus une clarté du second genre qui suppose un examen raisonnable, sans lequel il y auroit de la temerité de s'y rendre, et de former une opinion fixe et arrêtée.²⁸⁴

La distinction des modes de clarté exposées ici suivant une différence de degrés ressortit en vérité à des modes de vérifications différenciées. En plus d'être plus « éclatante » et « plus vive » que la clarté d'examen, la clarté d'évidence se remarque aussi par son caractère consensuel : elle ne donne lieu à aucun « partage de sentiments »²⁸⁵, et ne fait donc l'objet d'aucune contestation possible. Par contraste, la marque de la clarté d'examen relève d'abord de sa nature éminemment *discutable* : comme elle procède non d'une certitude immédiate et intuitive (aux sens ou à l'intellect), mais d'une certitude médiatisée par un examen laborieux et faillible, ses conclusions peuvent être sans cesse infirmées par une nouvelle enquête²⁸⁶. Par contraposée, le fait des controverses atteste donc en lui-même la fragilité de la clarté d'examen : partout où la dispute est *effectivement* constatée, l'hypothèse d'une clarté d'évidence doit être d'emblée écartée.

Cet argument par les faits, qui renvoie à la longue postérité de la démonstration érasmiennne de l'*Hyperaspistes*, est encore illustré dans le seizième chapitre par des exemples empruntés à la première controverse intra-protestante : controverse sur l'interprétation de l'eucharistie entre Luther et Zwingli²⁸⁷, mais aussi controverse sur la trinité avec les exégèses contradictoires de Calvin et des apologistes réformés du XVII^e siècle au sujet des implications doctrinales du pluriel d'*Elohim*²⁸⁸. Au mieux, la clarté de l'Écriture n'est donc qu'une clarté d'examen : ne pas l'admettre reviendrait à restreindre tellement le champ des articles fondamentaux, que la doctrine ainsi formée pourrait certes être consensuelle et apodictique, mais qu'elle ne permettrait plus par là de fournir de motif au rejet des sociniens ou des anabaptistes²⁸⁹. Or, par contraste, la certitude de la clarté seconde suppose que l'examen soit *effectivement* mené, ce qui n'est jamais le cas dans l'apologétique protestante²⁹⁰. Le principal vice de cette apologétique est en effet de s'en tenir à une forme extrêmement minimale de confirmation, en limitant la

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 339-341.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 340.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 340-344.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 400-401.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 402-404.

²⁸⁹ Nicole l'accuse en mentionnant l'affaire d'Huisseau, *ibid.*, p. 381-382 : « Premièrement il seroit bon que M. Claude nous eust dit ce qu'il entend par cette netteté et cette clarté. Car s'il entend une clarté telle qu'elle convainque toutes les personnes bien disposées et mal disposées, et que nul préjugé ne la puisse obscurcir ; et qu'il ne reconnoisse pour nécessaire à salut que ce qui est exprimé dans l'Écriture en cette manière ; je luy soutiens que sa proposition est impie, qu'elle tend manifestement à faire recevoir dans l'Église les Sociniens et les Arriens, et presque tous les herétiques, puisqu'elle bannit du nombre des articles de foy tous les dogmes que ces herétiques contestent, et qu'ils ne voyent point dans l'Écriture. Ainsi à moins que M. Claude ne veuille embrasser ouvertement les sentimens par lesquels on a depuis peu déposé à Saumur un de ses confreres, il faut qu'il entende cela d'une autre sorte de clarté... »

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 361-368.

démonstration scripturaire des articles de doctrine à quelques citations illustratives tirés, presque en vrac, des Écritures canoniques²⁹¹.

Alors mêmes qu'ils proclament partout la nécessité de l'analogie de la foi pour justifier la clarté globale des lettres sacrées et la clarification des passages obscurs, les théologiens réformés ignorent donc en même temps le caractère nécessairement réversible de cette analogie : traiter l'Écriture comme une *somme cohérente*, c'est en effet admettre non seulement que les passages clairs puissent être confirmés par des passages semblables, ou que les passages obscurs puissent être éclairés par des parallèles plus clairs ; mais aussi que les passages *apparemment clairs* puissent être obscurcis dans leur signification par des parallèles figuratives, ou surtout que les passages *apparemment évidents* puissent être contredits par des passages contraires²⁹². L'examen des articles de foi par l'Écriture suppose donc non seulement la collation des parallèles et le recueil des concordances, mais aussi la compilation des contraires et la mise en somme des discordances :

Car comme il y a des passages qui contiennent clairement certaines verites, il y en a d'autres qui suivent trop facilement cette apparence qui se presente d'abord. Il n'y a qu'une attention tres-grande qui puisse nous faire discerner les uns des autres ; et cette attention enferme par necessité une revue de tous les autres lieux de l'Écriture qui y ont du rapport, et qui peuvent servir à éclaircir les passages dont il s'agit.²⁹³ [...]

Or ces passages sont de deux sortes. Car les uns sont semblables dans l'expression, et donnent lieu néanmoins souvent de prendre celui dont il s'agit en un autre sens que celui qui se presente d'abord. C'est ainsi que les Ministres pretendent expliquer ces paroles : *Cecy est mon corps*, en un sens different du litteral par la comparaison d'autres lieux qu'ils pretendent y estre semblables, et qui s'entendent néanmoins en un sens metaphorique.

Les autres sont ceux qui contiennent quelque sens contraire au passage dont il s'agit, pris dans le sens qui s'offre d'abord. Car cette contrariété ne pouvant estre réelle, oblige de prendre les uns ou les autres dans un autre sens que celui que les paroles presentent. C'est ainsi que les Ministres pretendent que les passages de l'Écriture, qui nous assurent que JESUS CHRIST est dans le ciel, estant contraires au sens litteral de ces paroles : *Hoc est corpus meum*, obligent de recourir au sens de figure.²⁹⁴

L'erreur des théologiens réformés est donc de faire violence au principe de totalité en se contentant d'un usage seulement positif et seulement confirmatif de l'analogie de la foi. Si un article doit être prouvé par l'Écriture seule, la part la plus longue et la plus laborieuse de l'examen ne ressortit pas, en effet, à la recherche positive des simples évidences scripturaires, mais à toute la vérification critique et exhaustive de l'absence possible de contradiction. Or cette vérification doit elle-même passer en revue *tout à la fois* les passages semblables et les passages contraires : les passages semblables parce qu'ils peuvent, dans leur affinité même, suggérer la

²⁹¹ *Ibid.*, p. 344, 362-363.

²⁹² *Ibid.*, p. 341.

²⁹³ *Ibid.*, p. 343-344.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 345.

nécessité d'une interprétation figurative du passage initial, et les passages contraires, parce qu'ils invitent plus évidemment encore à refuser la signification préalablement reçue²⁹⁵. Au contraire, lorsqu'elle est réduite à un simple catalogue des confirmations, la preuve scripturaire est si défectueuse qu'elle pourrait même justifier indifféremment toutes les hérésies, et en particulier les hérésies antitrinitaires²⁹⁶.

Ce refus du labeur de la voie négative se confirme également par les partis-pris de la démonstration de Jean Daillé contre les « nouveaux méthodistes ». S'arrêtant en conclusion du seizième chapitre sur la distinction de l'ouvrage de 1634, Nicole récuse en effet la *suffisance* d'une démonstration scripturaire qui s'attacherait aux seuls articles positifs de la doctrine²⁹⁷. Les *Prejugez* juxtaposent alors quatre arguments, rationnels et historiques, qui tendent à montrer l'incomplétude foncière de l'examen protestant. Tout d'abord, Daillé a tort, en effet, d'affirmer que seuls les articles positifs de la confession de foi devraient être justifiés par l'Écriture : puisque le principe historique du schisme réformé tient précisément à l'assertion des articles négatifs contre le purgatoire, le pape, la messe sacrificielle, ou les saints sacrements, ce sont *primordialement* ces articles qui devraient être justifiés par des preuves scripturaires²⁹⁸. Du reste, et c'est là le deuxième point, il n'est pas non plus évident que les articles positifs aient été eux-mêmes prouvés de manière satisfaisante par les Réformateurs, ni *a fortiori* qu'ils puissent suffire à former une foi justifiante : soit ils sont communs avec l'Église catholique et entrent alors en dehors du champ de la controverse, soit ils sont novateurs, comme ceux de la double-prédestination, du péché irrémissible et de la justification par la foi seule, et alors leur évidence biblique fait notoirement défaut²⁹⁹. En outre, Daillé paraît confondre l'incertitude au sujet d'un article et la certitude de sa fausseté : il est vrai que si l'on réduit les articles négatifs au champ des questions incertaines, ceux-ci demeurent indifférents à la condition du salut ; toutefois lorsqu'on demande aux fidèles de rejeter explicitement les erreurs supposées de la foi catholique, ce rejet enveloppe une assertion qui n'est pas moins positive que l'affirmation des articles fondamentaux³⁰⁰. Enfin, l'auteur de la *Foy fondée sur les Saintes Escritures* semble incapable de démontrer par la Bible l'idée

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 365 : « Supposons donc que les Arriens, les Sociniens, les Nestoriens, les Anabaptistes, et généralement tous les autres heretiques fassent chacun un Catalogue des passages qu'ils croient favorables à leurs sentimens, sans citer aucun de ceux qui les détruisent ; les Ministres trouveroient-ils qu'il fust de la prudence, de s'arrester à l'un de ces Catalogues, sans vouloir lire aucun des autres, et de regler sa foy, par exemple sur les seuls passages que les Sociniens produisent, pour montrer que JESUS-CHRIST estoit un pur homme ? Ne traiteroient-ils pas de temeraires ceux qui voudroient juger de la foy par un examen si defectueux ? »

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 410-418.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 413 : « Ce n'est point précisément au regard des articles qu'ils ont pris de nous, qu'ils se sont vantés de s'attacher uniquement à la parole de Dieu. C'a esté principalement sur le sujet des erreurs qu'ils nous attribuées, et qu'ils ont pris pour pretexte de leur schisme. »

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 414.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 415.

d'après laquelle on ne pourrait « sans impiété, croire ou pratiquer, en matière de Religion, que ce qui est clairement contenu dans l'Écriture »³⁰¹ : en bref, Daillé pèche par son inaptitude à justifier par l'Écriture le principe même de l'*exclusivité normative* de l'Écriture.

La force de persuasion de la voie d'examen préconisée par les théologiens huguenots s'alimente donc de ses propres raccourcis et de ses propres omissions : sa facilité n'est facile que par là qu'elle repose sur une conception délibérément ambiguë de la clarté des Écritures, et sa certitude n'est certaine que suivant une application notoirement tronquée de l'analogie de la foi. En vérité, la théologie réformée ne peut se tirer de cet impasse qu'à emprunter deux voies distinctes, mais pareillement contradictoires : soit elle recourt à l'hypothèse d'une illumination intérieure du Saint-Esprit, et retombe par là dans tous les travers de l'enthousiasme³⁰², soit elle approfondit et assume au contraire toutes les conséquences de l'idéal d'examen, et replonge alors dans les impossibilités précédemment évoquées³⁰³. Au-delà de leurs dérives subséquentes, ces deux voies contredisent de toute façon le principe et l'intention de la règle scripturaire : l'argument du Saint-Esprit reconnaît tacitement l'incomplétude ou l'insuffisance de la clarté objective de l'Écriture en régime de péché³⁰⁴, et l'approfondissement de l'examen écarte d'emblée la clause d'universalité assortie aux conditions de son accès légitime³⁰⁵.

Ayant poussé jusque dans ses implications concrètes les attendus de la voie d'examen protestante, Nicole peut donc conclure en montrant la nécessité, *reconnue ou inassumée*, du principe d'autorité en théologie :

Car si ceux-mêmes qui font profession de passer toute leur vie dans l'étude de la théologie doivent juger cet examen au dessus de leurs forces, que sera-ce de ceux qui sont obligés de donner la plus grande partie de leur temps à d'autres occupations ? Que sera-ce des Juges, des Magistrats, des artisans, des laboureurs, des soldats, des femmes, des enfans qui ont encore le jugement foible ? Que sera-ce de ceux qui n'entendent même aucune des langues dans lesquelles la Bible se trouve traduite ? Que sera-ce des aveugles qui ne sauraient lire ? Que sera-ce de ceux qui n'ont aucune lumière, ny aucune ouverture d'esprit ? Comment tous ces gens-la pourront-ils examiner tous ces points, dont il est évident néanmoins que la discussion est nécessaire pour se déterminer raisonnablement ? Il faudra donc par nécessité que les Calvinistes dispensent tous ces gens là de ces recherches, dont ils sont si visiblement incapables.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 416.

³⁰² *Ibid.*, p. 370-372.

³⁰³ *Ibid.*, p. 332-344.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 370-371 : « Peut-être que les Calvinistes croiront pouvoir éluder toutes ces raisons, en disant que la lumière de la grâce supplée à tous ces défauts ; et que c'est par ce moyen que les plus simples fidèles voyent sans peine dans un petit recueil de passages de l'Écriture toutes les vérités de la foi. Mais s'ils se réduisent là, ils accorderont en effet tout ce que j'ay prétendu prouver, qui est que la seule Écriture est incapable par elle-même de donner une lumière suffisante pour choisir une religion sans témérité. »

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 378-382.

Mais s'ils le font, ils renonceront à leurs propres principes, puisqu'ils ne pourront plus dire avec la moindre vraie-semblance que chacun se doit déterminer par sa propre lumière dans l'Écriture ; et qu'ainsi il faut qu'ils admettent quelque autre principe pour se résoudre dans ce choix. Et ce principe ne peut être que l'autorité.³⁰⁶

3. Jean Claude : la *Defense de la Reformation*

La *Défense de la Réformation* paraît à Paris deux ans après la publication des *Prejugez legitimes*, en 1673³⁰⁷. Depuis 1664, le pasteur de Charenton est en première ligne de la controverse anticatholique sur la Cène : à la date de la parution de la *Défense*, il a déjà rédigé trois réponses aux éditions successives de la *Perpétuité de la foy* d'Arnauld et Nicole, mais aussi un *Traité de l'eucharistie* (1669)³⁰⁸, qui constitue une réplique à l'écrit du jésuite Jacques Nouët, lui-même adversaire résolu des jansénistes³⁰⁹. Dans le fil de la polémique, la question de la clarté de l'Écriture et de la norme de la foi s'était progressivement intensifiée, jusqu'à faire l'objet d'un premier développement à part, dans la troisième *Reponse* de 1670³¹⁰. Déjà, Claude y opposait la règle de l'Écriture à la voie d'autorité catholique, à côté d'observations plus spécifiquement portées sur l'*inévidence* scripturaire de la doctrine de la transsubstantiation³¹¹. Au regard des élaborations ultérieures de la *Defense*, ces développements demeurent toutefois relativement inchoatifs, et l'on peut dire que l'ouvrage de 1673 offre sans doute la principale entrée sur la *perspicuitas Scripturae* dans l'ensemble du corpus de Claude, textes polémiques, exégétiques et systématiques compris³¹².

3.1. Voie d'autorité et voie d'examen dans la *Defense de la Reformation*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 368-369.

³⁰⁷ J. Claude, *Defense de la Réformation*, *op. cit.* Sur l'herméneutique de Claude, et en particulier sur la *Defense*, voir outre les références données *supra*, note 10, surtout F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 553-558 ; R. Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu*, *op. cit.*, p. 134-151. Plus largement, sur la spiritualité « intellectualiste » de Claude, voir aussi Jacques Le Brun, « La Spiritualité de Jean Claude (1619-1687) », in *id.*, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 363-396.

³⁰⁸ Jean Claude, *Traité de l'Eucharistie, contenant une réponse au livre du P. Nouët jésuite, intitulé : La présence de Jésus Christ dans le très-saint sacrement, pour servir de réponse au ministre qui a écrit contre la perpétuité de la foy*, Genève, Jean Ant. et Samuël de Tournes, 1669.

³⁰⁹ Il publie notamment une réponse aux *Provinciales* : voir à ce sujet, Dominique Descotes, « Cinq réponses aux *Provinciales* », *Varia* 35 (2013), p. 8-59.

³¹⁰ J. Claude, *Reponse au Livre de M. Arnauld*, *op. cit.*, p. 37-40. Cf. aussi, p. 56-59, 168, 581 sur la clarté respective des *interprétations* proposées par les Pères et par les théologiens catholiques modernes.

³¹¹ Voir aussi *ibid.*, p. 168 sur la question de la clarté et de la distinction de l'idée de transsubstantiation.

³¹² Pour un aperçu synoptique sur la doctrine de l'Écriture de Jean Claude, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 553-558.

La question de l'autorité de l'Écriture et de la légitimité de la voie d'examen est traitée à partir du huitième chapitre de la deuxième partie³¹³. Après un premier livre consacré à l'analyse critique de la doctrine de l'infaillibilité pontificale³¹⁴, l'argumentation est alors essentiellement historique : il s'agit pour Claude de montrer que l'intention des Réformateurs était *légitime* eu égard à la corruption médiévale de l'Église romaine, et rendue par ailleurs *nécessaire* par l'impossibilité d'une réforme interne, qui aurait été initiée par le pape et les évêques³¹⁵. Dans cette perspective, l'Écriture se présente donc d'abord comme un *moyen de la Réforme de l'Église* : loin des exaltations présomptueuses de la liberté de conscience dénoncée par Nicole, le principe du retour aux textes se donne en contexte comme un simple levier d'épuration, commandé par la dégénérescence médiévale de la doctrine : « nos Pères, dans le dessein de se réformer, *ont deu* prendre l'Écriture Sainte pour la seule règle de leur foy »³¹⁶. Ce devoir était en même temps une règle de reconnaissance : seule la Bible pouvait, par sa clarté, mettre en lumière toutes les dérives doctrinales et liturgiques de la papauté décadente. En marquant l'indispensabilité contextuelle de la règle de l'Écriture, Claude contribue ainsi à en historiciser la nécessité : le motif de la *sola Scriptura* est le miroir inversé de la corruption de l'Église³¹⁷.

Le huitième chapitre revient alors en détail sur les arguments des *Prejugez* contre la voie d'examen³¹⁸. Dans une veine polémique, il s'y agit d'abord d'accuser le *blasphème* et l'*insulte* qu'enveloppe l'association de l'Écriture à une voie « impraticable » et « ridicule ». Puisque les Messieurs de Port Royal reconnaissent que la voie d'examen renvoie en effet à l'affirmation de la règle de l'exclusivité scripturaire, l'ensemble des attributs par lesquels les auteurs injurient la « méthode protestante » constituent aussi des injures indirectes envers la Parole de Dieu elle-même³¹⁹. En mettant les énoncés des *Prejugez* au regard de ceux de Pamélius et de Pighius sur le « nez de cire » ou la « règle de plomb », Claude accuse alors l'*intensification blasphématoire* qui caractérise l'ouvrage de 1671 :

Quelque préoccupation qu'il y ait dans l'Eglise Romaine contre la Reformation, je ne saurois croire qu'on n'y soit choqué d'une proposition si scandaleuse, et si peu Chrétienne. Car traiter l'Ecriture sainte qui est l'Oracle

³¹³ « Chap. VIII. *Que nos Peres, dans le dessein de se réformer, ont deu prendre l'Ecriture Sainte seule pour la règle de leur foy* », J. Claude, *La Defense de la Reformation, op. cit.*, p. 173-186.

³¹⁴ « Première Partie. *Où il est montré que nos Pères étoient obligez d'examiner par eux-mesmes l'état de la Religion, et de l'Eglise de leur tems* », *ibid.*, p. 1-88.

³¹⁵ Voir en particulier le premier chapitre de la seconde partie : « *Que nos Pères ne pouvoient attendre la Réformation ni de la main des Papes, ni de celle des Prelats* », *ibid.*, p. 89-101, et les trois chapitres suivants.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

³¹⁷ Sur l'apologie des Pères de la Réforme, voir en particulier le troisième chapitre de la seconde partie : « *Que nos Peres ne pouvant plus espérer de réformation de la part de Rome, ni de ses Prelats, étoient indispensablement obligez de pourvoir à leur salut, et de se réformer eux-mesmes* », *ibid.*, p. 111-118. Sur la légitimité contextuelle de la *sola Scriptura*, cf. *ibid.*, p. 173-188.

³¹⁸ En particulier *ibid.*, p. 173-181.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 173-175.

des Chrétiens, et la parole de Dieu, de voye ridicule, et la rejeter comme absolument inutile, et improprie à instruire les hommes de la vérité, sans distinction, sans limitation, autant pour les uns que pour les autres, autant pour une vérité que pour une autre, c'est ce me semble une nouvel Evangile, dont nous n'avions pas encore entendu parler ; car jusques icy, l'on n'avoit rien dit de si fort, ou pour mieux dire, l'on ne s'étoit point encore porté à de tels excès. Nous avons lû dans Pamélius, et dans quelques autres, avec indignation et horreur, *Que l'Écriture est un nez de cire, lequel on peut tourner de la manière qu'on veut [...]* Nous avons vû dans Pighius, et ailleurs, que l'Écriture est une *régle muëtte, une chose morte et inanimée, une épée qui tranche des deux costez*, et quelques autres expressions semblables, injurieuses à l'Écriture ; Mais personne que je sache, n'étoit encore allé si avant que d'en faire *une voye ridicule pour instruire les hommes de la vérité.*³²⁰

En rapprochant les énoncés des Prejugez legitimes de ceux de la préface au Nouveau Testament de Mons³²¹, Claude dénonce en outre les inconstances et les contradictions d'Arnauld et Nicole sur la question de la simplicité de la Bible. Dans l'épître aux lecteurs de leur traduction de la Bible de 1667, les Messieurs de Port Royal recommandaient en effet la méditation quotidienne de la Parole de Dieu³²², et paraissaient même affirmer la possibilité d'une lecture laïque suffisamment instructive pour fonder par soi la *regula fidei* : « les ames des plus simples pourront trouver dans cette traduction ce qui sera nécessaire pour leur instruction »³²³. Si Claude force évidemment la signification de ces propos en les rabattant d'emblée sur la problématique propre à la question de la suffisance de l'Écriture, le contraste des énoncés de la préface et des conclusions des Prejugez permet en même temps de faire ressortir le lieu polémique de l'inconstance et de la volatilité des jansénistes³²⁴. Le reste du chapitre revient alors sur la question de l'autorité des Pères et des conciles, en répétant la distinction désormais topique de leur utilité pédagogique et de leur normativité interprétative : les conciles, en particulier, sont des moyens humains utiles, pour guider l'interprétation des Écritures et préciser les conditions formulaires de la profession de la doctrine³²⁵, toutefois leurs décisions demeurent en même temps humaines et faillibles, et ne peuvent donc lier les consciences comme le ferait la véritable norme de la foi³²⁶. Du reste, Claude remarque en reprenant les conclusions de Chrysostome, que les Pères « se sont eux-mêmes soumis à l'autorité de l'Écriture » et l'ont « appelée la balance et la règle exacte de toutes choses, l'encre certaine, et le soutien de la foy »³²⁷.

³²⁰ *Ibid.*, p. 174.

³²¹ *Ibid.*, p. 175. Sur le Nouveau Testament de Mons, voir notamment Jean-Robert Armogathe, *Études sur Antoine Arnauld (1612-1694)*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 197-222.

³²² J. Claude, *La Defense de la Reformation, op. cit.*, p. 175-179.

³²³ *Ibid.*, p. 175.

³²⁴ En particulier *ibid.*, p. 176-177.

³²⁵ *Ibid.*, p. 182-183

³²⁶ *Ibid.*, p. 183 : « Quant aux anciens Pères, j'avouë que leurs Ecrits peuvent estre d'une grande utilité aux savans, et leur fournir beaucoup de lumères ; mais ils n'ont pourtant pas assez d'autorité pour servir de Règle de foy. »

³²⁷ *Ibid.*

Après ces considérations générales et polémiques sur la règle de la foi, le neuvième chapitre s'arrête plus en détail sur les arguments des chapitres 14 à 16 des *Prejugez*³²⁸. À cette occasion, le vice de l'argument janséniste s'explique d'abord par l'impiété même de son intention. Derrière le soin porté par les Messieurs de Port Royal à la complexification artificielle de la voie d'examen, Claude débusque en effet une tentative désespérée pour établir en négatif l'autorité de la Curie : « il est aisé de voir que tout cet amas d'objections et de difficultés, que l'Auteur des *Préjugez* a proposées contre la voye de l'Écriture, aboutit à conduire les hommes à l'autorité de l'Église Romaine, afin qu'on s'y soumette comme à une Règle souveraine et infaillible. »³²⁹. En retour, la défense de Claude emprunte d'emblée les chemins de la contre-attaque : avant même de justifier pour elle-même la légitimité de la voie d'examen, les premiers développements du neuvième chapitre reprennent les principaux arguments de l'apologétique réformée sur l'illégitimité de la règle de l'Église³³⁰. À cette critique du primat de l'Église romaine répond aussi une critique des traditions apostoliques, dont Claude tente de démontrer l'absence de justification dans l'Écriture, suivant la rigueur de l'examen que Nicole lui-même prétend appliquer aux propositions protestantes³³¹. Cette discussion du lieu de la tradition clôt le moment négatif de l'examen des deux voies dans les *Prejugez*.

3.2. De la clarté au salut

Le reste du chapitre se concentre alors sur le principal motif de discordance : « *Que l'Écriture contient généralement tous les points de foi, d'une manière proportionnée à l'intelligence de tout le monde* »³³². Mais ainsi résumé, le statut de la controverse renvoie moins à une thèse effectivement énoncée par Claude, qu'à une caricature de la position protestante. En réponse au quinzième chapitre des *Prejugez*, le pasteur de Charenton conteste ainsi la formulation même de l'énoncé de Nicole :

Mais cette proposition ainsi conçue, n'est pas de nous, ni n'est renfermée dans notre hypothèse. Nous disons seulement, que ce que l'Écriture contient d'une manière proportionnée à l'intelligence de tout le monde, touchant la foi et les mœurs, suffit pour le salut, moyennant que d'ailleurs, on n'ait pas des erreurs qui en empêchent l'effet.³³³

La véritable doctrine de la clarté de l'Écriture n'enveloppe pas l'hypothèse d'une intelligibilité universelle de tous les « points de foi » : il ne s'y agit pas d'affirmer

³²⁸ « *Examen des objections que l'auteur des *Préjugez* fait contre l'Écriture* », *ibid.*, p. 186-202.

³²⁹ *Ibid.*, p. 187.

³³⁰ *Ibid.*, p. 187-191.

³³¹ *Ibid.*, p. 191-193.

³³² *Ibid.*, p. 195.

³³³ *Ibid.*

que tous les articles sont clairement et simplement professés dans les textes du canon biblique, mais seulement que *ce qui y est* clairement et facilement intelligible est en soi suffisant pour le salut. Or cette précision change profondément le sens de l’assertion, et avec elle les enjeux de la polémique : par cette assertion, la catégorie de la simplicité se substitue en effet tacitement à celle de l’évidence comme critère de démarcation des points fondamentaux. À cette restriction est du reste assortie une nouvelle condition négative : ces articles contenus « d’une manière proportionnées à l’intelligence de tout le monde » ne peuvent déployer leur puissance salvifique qu’à supposer qu’ils ne soient pas *en même temps* obscurcis par des erreurs « qui en empêchent l’effet ». Ces erreurs renvoient évidemment aux articles négatifs de Daillé, qui faisaient l’objet d’un examen serré dans le chapitre 16 des *Prejugez*, précisément au cœur d’un développement consacré à la discussion de la doctrine réformée de la *claritas*³³⁴. Ainsi précisé, le statut de la controverse s’en trouve du même coup réduit à une question qui contourne nettement les termes de la discussion initiée par Nicole : les évidences simples et universellement intelligibles de l’Écriture forment-elles un noyau de vérité suffisant à former une foi justificante ?³³⁵

Refusant le présupposé « fondationnaliste » que Nicole imposait aux controversistes protestants, Claude nie alors que cette proposition ait, elle-même, à être justifiée par les Écritures :

Or cette proposition n’a pas besoin d’être prouvée par des textes de l’Ecriture. Elle se prouve assez, tant par la nature mesme des choses que l’Ecriture enseigne clairement, que par les lumières du sens commun, et par les premières notions de la conscience. Car ces premières notions dictent à tous les Chrétiens, qu’encore que Dieu soit libre en la dispensation de sa vocation, il est pourtant sincère envers tous ceux à qui sa vocation est adressée, et qu’y ayant entre ceux-là des foibles, aussi bien que des forts, des simples aussi-bien que des savans, il faut nécessairement en conclure, qu’il n’a pas voulu rendre son salut inaccessible, ou impossible aux plus simples, pourveu que de bonne foy ils s’y appliquent selon leur vocation.³³⁶

L’argument internaliste des *notitiae veritatis* calviniennes – la clarté est *index sui* et ne saurait donc être redoublée dans une réflexivité qui aurait à *clarifier la clarté*, ou à rendre raison de ce qui est clair³³⁷ –, paraît ici supplanté par l’argument rationaliste des « lumières du sens commun » et des « premières notions de la conscience ». Avant de se fonder sur une évidence *interne*, qu’elle soit linguistique, rhétorique ou philologique, l’intelligibilité de l’Écriture se déduit en effet du principe de sa cause et de sa finalité : l’idée d’un salut inaccessible est incompatible avec la notion d’un Dieu sincère, et si celui-ci est certes particulariste dans la « dispensation de sa vocation », ce caractère *électif* ne repose en rien sur des

³³⁴ *Supra*, §2.

³³⁵ J. Claude, *La Defense de la Reformation, op. cit.*, p. 195-202.

³³⁶ *Ibid.*, p. 195.

³³⁷ Voir à ce sujet *supra*, chap. 6, §2.

conditions de compétences savantes. De ce point de vue, les élus sont « les faibles » aussi bien que les « forts », les « simples » aussi bien que les « savants », et l'intelligibilité *scripturaire* de la doctrine salvifique doit donc se déduire de la fonction même de l'Écriture dans le plan sotériologique de Dieu³³⁸. En cela, Claude conserve une forme d'argumentation téléologique finalement assez proche des démonstrations *a priori* des grandes sommes du premier XVIII^e siècle³³⁹, en y ajoutant toutefois une coloration *délibérément* rationaliste, en particulier par l'usage assumé du vocabulaire du « sens commun » et des « notions de la conscience ». C'est dans ce contexte qu'apparaît la distinction topique de la foi pleine et de la foi suffisante :

C'est ce qui paroitra manifestement, si l'on considère, que l'Écriture est la règle de la foy en deux manières ; car elle l'est ou pour former la foy dans un simple degré de perfection, et de plénitude, autant que l'homme en est capable en cette vie ; ou pour la former dans un degré de simple suffisance pour le salut. Au premier égard, elle est la Règle de la foy, non-seulement pour les choses qu'elle contient clairement ; mais généralement par tout ce qu'elle contien, soit en termes exprés, soit en termes équivalens, soit par des conséquences prochaines, soit par des conséquences éloignées ; en un mot, de quelque manière que ce soit. Au second, elle est la règle de la foy simplement, par les choses essentielles à la Religion, qu'elle contient clairement, et d'une manière proportionnée à l'intelligence de tout le monde.³⁴⁰

La foi peut être considérée soit « dans un simple degré de perfection et de plénitude », et renferme alors toute la connaissance *actuellement possible* des questions de la théologie savante, soit « dans un degré de simple suffisance pour le salut ». Or, seule la première foi « pleine et parfaite », implique toute la complexité de l'examen préconisée par Nicole dans ses *Prejugez* : elle seule parcourt toute la discussion des controverses sur les livres canoniques, l'examen des versions authentiques et des traductions légitimes, la collation intégrale des parallèles etc.³⁴¹ La seconde en revanche « est déchargée de toutes ces longueurs, et de toutes ces difficultez, et accommodée à la portée des plus simples, ne supposant qu'autant de bon sens et de bonne conscience, que Dieu en donne aux plus petits de ses enfants. »³⁴² Elle ne suppose pas l'étude « de la question des livres apocryphes et Canoniques ; car cette discussion, qui est nécessaire lors qu'on veut pénétrer jusqu'aux choses abstruses de l'Écriture [...] ne l'est pas lors qu'on se réstreint, comme font les plus simples, aux choses essentielles que l'Écriture enseigne clairement, parce que ces choses-cy se font reconnoistre sensiblement divines, et par conséquent Canoniques, ce qui suffit pour la certitude de leur foy s'ils demeurent dans ce degré. »³⁴³ Elle ne suppose pas non plus l'examen des différentes

³³⁸ J. Claude, *La Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 196-197.

³³⁹ Sur cette démonstration, voir *supra*, chap. 7, §4.

³⁴⁰ J. Claude, *La Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 196.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 196-197.

³⁴² *Ibid.*, p. 196.

³⁴³ *Ibid.*

versions disponibles : « ils n'ont besoin ni de consulter les langues originales, ni les diverses manières de lire, parce que ces exactes observations qui sont nécessaires lors qu'on se sert de l'Écriture au premier degré, ne le sont pas au second. »³⁴⁴ Enfin, elle ne suppose pas la consultation des interprètes antérieurs, dont les commentaires pénètrent le plus souvent dans des questions de théologie absconses, et en elles-mêmes indifférentes au salut³⁴⁵.

Aussi banal puisse-t-il apparaître en première instance, ce partage de la foi pleine et de la foi suffisante suppose en fait une quadruple reconfiguration intellectuelle de la doctrine de la clarté, que Claude articule ici aux motifs des *droits de la conscience* et de la *simplicité des Écritures*³⁴⁶. On l'interrogera ici à partir de quatre marqueurs : la distinction de la foi implicite et de la foi explicite, le partage des points fondamentaux et des *adiaphora*, la distinction de la clarté des mots et de la clarté des choses, et l'articulation intellectuelle des notions de conscience, de bon sens et de raison.

3.3. Foi implicite et foi explicite

La distinction de la foi pleine et de la foi suffisante ressemble à première vue à la distinction catholique de la foi implicite et de la foi explicite. Comme cette dernière, la distinction de Claude permet de résoudre l'aporie qui naît de la contradiction apparente entre la nature *savante* de la théologie, et sa prétention à offrir en même temps l'exposé d'une doctrine *salutaire*, c'est-à-dire d'une doctrine à vocation universelle. Du reste, cette ressemblance s'éclaire aussi par le contexte argumentatif de la discussion : la *Defense de la Reformation* constitue ici une réplique aux *Prejugez*, qui avaient déjà pointé l'affinité de la doctrine romaine de la *fides implicita* et du subterfuge protestant des *adiaphora*, tout en réaffirmant la supériorité – de cohérence et de vérité – de la première³⁴⁷. Par contraste, ce contexte permet d'éclairer toute l'originalité de Claude, non seulement au regard de la « foi de l'Église » des théologiens catholiques, mais aussi, comme nous le verrons plus loin, des conceptualisations classiques de la distinction *protestante* des points fondamentaux et des *adiaphora*. La foi implicite de l'apologétique catholique revêt en effet un attribut *d'incomplétude*, et suppose par là un *relais cognitif* qui n'est autre que le principe même de l'autorité ecclésiastique. Cette incomplétude est tout à la fois qualitative et quantitative : dans son rapport à la *connaissance* des articles de la doctrine, la foi implicite se résout dans la préconception vague d'une série de vérités à la fois limités du point de vue de leur nombre, et obscurs du point de vue de la modalité de leur compréhension. En même temps, cette foi implicite,

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 197.

³⁴⁶ Sur le sujet, voir aussi : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, op. cit., p. 553-558 ; R. Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu*, op. cit., p. 134-151.

³⁴⁷ *Supra*, §3.

cognitivement lacunaire, enveloppe un principe de confiance qui fonde la possibilité d'une extension ultérieure du champ de la connaissance *sous un principe d'autorité*.

En dernier ressort, la distinction de la foi implicite et de la foi explicite s'articule par là autour du couple forme/matière pour marquer la possibilité d'une certitude formelle de la source de la foi, en droit indépendante de la compréhension parfaite et actuelle du corps de la doctrine salutaire : je ne crois pas d'emblée la Trinité et la résurrection de la chair au sens d'une *certitude cognitive* des *contenus aléthiques* des articles de la foi, mais je crois l'institution de l'Église – au sens de la confiance –, qui me permet par suite, *et par autorité*, d'adhérer à la doctrine de la Trinité et de la résurrection. Cette foi subséquente et explicite est précisément toujours une adhésion, en ce sens où, si l'autorité transitionnelle de l'Église m'offre la certitude de la vérité de la doctrine orthodoxe, cette certitude n'enveloppe en même temps jamais la connaissance *gnoséologiquement* parfaite des articles en question³⁴⁸. Par là, la césure de l'implicite et de l'explicite demeure figée autour de la ligne de partage traditionnelle du *Credo in Deum* et du *Credo ecclesiam* du Symbole des apôtres : de la croyance *de* la vérité d'un corps de doctrine, et de la confiance *en* une institution. Au contraire, chez Claude, la foi « de simple suffisance » est précisément aussi une foi *suffisante* : c'est à dire une foi cognitivement complète. Loin de se réduire à la seule confiance portée en un objet – l'Écriture – ou en une institution – l'Église –, elle se compose *concrètement* d'une série d'énoncés dont la vérité et l'évidence sont directement perçues pour elles-mêmes, sans la médiation d'un principe d'autorité³⁴⁹. Ainsi, la foi des simples n'est pas qualitativement inférieure à la foi des théologiens, fût-ce sous le mode d'une certitude intensive : les articles reçus par les hommes dans la simplicité de la foi suffisante sont tout aussi clairement conçus que les conclusions des démonstrations théologiques.

3.4. Points fondamentaux et *adiaphora*

La distinction des points fondamentaux et des *adiaphora* s'est longtemps superposée à la ligne de partage de ce qui, dans l'Écriture, est *ou n'est pas* article de foi : point de doctrine reçu. L'idée d'un article indifférent, si familière aux théologiens réformés de la fin du XVII^e siècle, aurait sans doute paru suspecte à l'orthodoxie du début du siècle : s'il était bien possible d'y concevoir que l'Écriture contienne des énoncés historiques ou sapientaux *accessaires*, il y paraissait problématique, en revanche, de qualifier ces énoncés d'*articles* de doctrine au sens strict³⁵⁰. Sur ce point, la distinction de la foi suffisante et de la foi parfaite de Claude apparaît sans doute comme un point de passage : ici, en effet, le champ des articles

³⁴⁸ *Supra*, §3.

³⁴⁹ J. Claude, *La Défense de la Réformation*, *op. cit.*, p. 196-199.

³⁵⁰ On pourra revenir sur ce point à la discussion de la question chez Luther lui-même, dans le *De servo arbitrio* : *infra*, chap. 2, §5.

de la foi déborde très explicitement celui des vérités nécessaires au salut pour intégrer, au moins potentiellement, l'ensemble des énoncés contenus dans l'Écriture. Ainsi, dans la *Reponse*, la distinction traditionnelle des *fundamentalia* et des *adiaphora* n'apparaît plus comme un critère de séparation entre la doctrine et son extériorité, mais comme un principe de partage à l'intérieur même des articles de la doctrine :

Cependant on luy dira, qu'il se trompe grossièrement, s'il s' imagine que nous ne reconnoissons pour articles de foy, que les choses qui sont clairement contenuës dans l'Écriture. Il est vray que nous les reconnoissons seuls pour articles de foy *nécessaires au salut des plus simples* ; mais cela n'empêche pas que les autres choses qui sont contenuës dans l'Écriture avec moins d'évidence, ne soient aussi des articles de foy, bien que non absolument nécessaire ; car tout ce qui est dans l'Écriture, de quelque manière qu'il-y-soit, est de foy.³⁵¹

Par là, Claude réfute aussi la clause de clôture prévue par Nicole dans les *Prejugez légitimes*. Suffisante, la connaissance des articles fondamentaux l'est en effet dans la mesure où ces derniers *suffisent* à « faire connoistre aux plus simples le Dieu qu'ils doivent uniquement servir »³⁵², ainsi qu'à « découvrir leur propre misère, en marquer le remède et moyen de s'en délivrer, leur inspirer la piété, la sainteté, la justice, la charité, la repentance, la consolation dans leurs maux, et l'esperance de la vie à venir », et « leur fournir les motifs nécessaires pour aimer Dieu, et le prochain, ce qui est l'abrégé de la Loy, ou comme parle S. Paul, la fin du commandement. »³⁵³ La suffisance de ces articles est donc « sentie » spontanément par la conscience³⁵⁴, dans la mesure même où cette suffisance n'est rien d'autre que l'*efficacité salvifique* de la foi en ces articles. Or cette efficacité salvifique a ses *indices* intérieurs : elle est attestée par le « repos » ou la « tranquillité » auxquels la conscience individuelle parvient lorsqu'elle s'oublie dans l'évidence des vérités qui lèvent son angoisse du péché³⁵⁵. Par son intériorité et par la possibilité de son expérience universelle, ce *repos de la conscience* apparaît finalement comme le marqueur si l'on peut dire vulgaire de la certitude de la foi suffisante. Son caractère immédiat et intime implique aussi que le fidèle se voit exempté de l'examen approfondi de la question de la différence entre articles fondamentaux et accessoires : si cette connaissance peut être utile au théologien pour clarifier, suivant les exigences de l'enquête savante, les ressorts de sa foi, cette foi n'en est pas moins agissante et efficace avant l'examen. On notera sur ce point que Claude est plutôt précis dans la délimitation des choses salutaires en question :

Car qui osera nier qu'il ne suffise pour le salut des plus simples, de connoistre le Père, le Fils, et le S. Esprit, un seul Dieu éternel, tout-parfait, créateur et

³⁵¹ J. Claude, *La Defense de la Reformation*, op. cit., p. 199-200.

³⁵² *Ibid.*, p. 198.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 197.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 197-199.

conservateur du monde, directeur absolu de tous les événemens, Maître souverain de toutes choses, Auteur de tout, Juge des hommes et des Anges, et de s'en former une idée qui inspire, dans un degré infiny, le respect, l'amour, l'obéissance, la confiance, l'invocation, et la reconnoissance que nous luy devons, et qui le rende le seul l'objet de notre religion. De connoître la profonde misère de l'homme, sa corruption naturelle, son ignorance, son péché, sa damnation, son impuissance à sortir de ce malheur où il est, et de s'en faire une image qui excite l'humilité, l'horreur de son propre état, la frayeur des jugemens de Dieu, et ces saintes inquiétudes de conscience.³⁵⁶

L'intégration des lieux de la Trinité ou du péché irrémédiable à la liste des articles fondamentaux permet à cette occasion d'éclairer le sens de la démarche apologétique de Claude : en l'espèce, son exaltation de la simplicité de l'Écriture n'équivaut clairement pas à un irénisme religieux³⁵⁷. Pour simple qu'elle soit du point de vue de son contenu et des modalités de sa réception, la foi suffisante de Claude est aussi *suffisante* à convaincre les âmes sincères des erreurs grossières des sociniens sur la négation de la Trinité ou des papistes sur la transsubstantiation, le culte des saints et l'infaillibilité du pape : suffisante, la foi suffisante l'est également « pour discerner le bien et le mal, et par conséquent pour rejeter les fausses doctrines qui intéressent le salut »³⁵⁸. Le refus des partis-pris de la *Reünion du Christianisme* d'Isaac d'Huisseau ne pouvait se marquer ici avec plus de clarté³⁵⁹.

3.5. Clarté des mots et clarté des choses

Le motif de la foi suffisante opère, chez Claude, un évident retour du thème de la simplicité de l'Écriture. Ce retour s'organise en particulier autour de la distinction traditionnelle des *mots* et des *choses*, qui vient, dans la *Defense* compléter et préciser le sens de la distinction de la foi parfaite et de la foi suffisante³⁶⁰. La foi pleine et parfaitement informée des théologiens enveloppe en effet l'intelligence détaillée de la littéralité biblique, là où foi suffisante suppose seulement la perception de son *esprit* ou de son contenu essentiel, c'est-à-dire des points de doctrine qui s'en dégagent. On ne s'étonnera pas, dès lors, que la foi pleine soit souvent décrite spécifiquement ici à partir des questions qui appartiennent au champ de la connaissance philologique : plus qu'un dogmaticien aguerrri, le théologien de la foi parfaite apparaît plutôt comme un *critique*, qui maîtrise toute l'érudition du savoir patristique ou des questions disputées sur les versions authentiques, les traductions légitimes, et les corruptions des manuscrits de la Bible. Or ce champ de la critique délimite plus que tout l'espace d'un savoir *sotériologiquement indifférent* : objet d'une érudition curieuse, cette littéralité est

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 197.

³⁵⁷ Sur la condamnation tacite de l'irénisme, voir en particulier *ibid.*, p. 200-201.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 201.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 200-201.

³⁶⁰ Voir en particulier *ibid.*, p. 196.

aussi une « lettre morte », posée face à la vérité salutaire de l'esprit qui lui donne vie³⁶¹.

Cette posture n'implique certes aucune contestation de l'utilité théologique de la philologie : au contraire, l'idée que Claude se fait de la théologie savante et des théologiens paraît même plutôt recouverte, au moins dans la *Defense*, par la pratique de l'exégèse critique et historique³⁶². En revanche, c'est la fonction sotériologique de la théologie elle-même qui semble ici contestée *de front*, suivant un principe de simplicité qui commande tout à la fois une méfiance envers les théologiens professionnels et une confiance spontanée envers les simples fidèles, « artisan, paysan ou laboureur »³⁶³. Par consécution, ce point rend raison de la suffisance salvifique que Claude reconnaît en retour à la lecture orthodoxe de la Bible *dans ses traductions vernaculaires* : « les traductions imparfaites contiennent suffisamment les choses claires qui sont l'essence de la Religion, et les diverses manières de lire n'y apportent aucun changement. Ces choses ne sont ni dans un seul passage, ni dans un seul livre, elles sont si abondamment répandues dans tout le corps de l'Écriture, que les fautes des traducteurs, ni les variétés des manuscrits, ne sauroient empêcher qu'on ne les y trouve. »³⁶⁴ En un sens, la *Defense* reprend ainsi les conclusions de Cappel, mais pour en étendre la portée, bien au-delà du problème de l'autonomie disciplinaire de la *philologia sacra* : ce n'est pas seulement la critique, c'est toute la théologie savante qui se voit reléguée ici dans un espace d'indifférence, certes cognitivement utile, mais non moins sotériologiquement accessoire.

3.6. La conscience, le bon sens et la raison

L'importance que revêt la notion de conscience dans l'argumentation de la *Defense* trahit peut-être un écho quiétiste, que confirmerait par ailleurs cet optimisme anthropologique qui caractérise Claude sur la question de l'intelligibilité de l'Écriture pour les « simples »³⁶⁵. Dans les développements sur la voie d'examen, cette notion de bon sens ou de conscience renvoie moins au principe d'une idée innée ou d'une certitude intérieure, qu'à une disposition éthique, qui relève d'une part de la sincérité du cœur, et d'autre part, si l'on peut dire, *de la présomption de bonté*, c'est-à-dire de la confiance que nous portons spontanément aux actions et aux paroles de Dieu³⁶⁶. Dans la *Defense de la Reformation*, le critère éthique de la *bonne foi* paraît ainsi capter l'essentiel des conditions subjectives de la réception

³⁶¹ *Ibid.* Sur le principe de simplicité, cf. *ibid.*, p. 200-201.

³⁶² Sur la question du rapport de Claude à la critique, voir en particulier : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 556-560.

³⁶³ *Ibid.*, p. 201.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 196-197.

³⁶⁵ Sur la question, voir notamment : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 651-658 ; J. Le Brun, « La Spiritualité de Jean Claude », *loc. cit.*, en particulier p. 363-375.

³⁶⁶ Voir en particulier J. Claude, *La Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 199-200.

des vérités salutaires. Si Claude reconnaît en effet que la clarté intérieure, c'est-à-dire la compréhension même des choses nécessaires au salut, ne peut être perçue par ceux qui sont *mal intentionnés* – et que, partant, la clarté de l'Écriture ne s'étend pas jusqu'à l'illumination des esprits malveillants –, on notera toutefois que l'argumentation ne s'attarde pas ici sur la question du péché ou de l'illumination intérieure des esprits damnés : la régénération, en particulier, n'est pas mentionnée en tant que telle au rang des conditions de la réception de la doctrine salutaire³⁶⁷. Cette apparente sécularisation de la notion de conscience, au regard par exemple du traitement quasi-contemporain de Cocceius, paraît faire écho aux conditions éthiques du *bonus interpretis*, soulignés par Dannhauer – précisément le maître de Spener – dans son traité de 1630 :

On parle d'une clarté telle, qu'elle convainque une personne sincère, qui ne s'aveugle pas elle-mesme ou par passion, ou par malice, ou par intérêt, ou par préoccupation, mais qui laisse agir la raison et la conscience de bonne foy.³⁶⁸

Par extension, cette coloration éthique de l'herméneutique de Claude permet aussi de faire ressortir ici toute l'inévidence d'un supposé cartésianisme de son usage de la catégorie de « conscience. Certes, toute éthique qu'elle soit, cette confiance en la conscience individuelle suppose un certain optimisme anthropologique, notamment du point de vue des conditions cognitives de l'intelligence des vérités scripturaires. Toutefois, ici comme ailleurs, les données de cet optimisme, et des problématiques qui en accompagnent l'émergence, restent fort éloignées de la série de problèmes, *spécifiquement gnoséologiques*, qui organisent le parcours du *Discours* ou des *Méditations*³⁶⁹.

Plus que la notion de conscience, c'est en fait la notion de bon sens qui paraît capter l'essentiel de l'héritage cartésien dans la *Defense* de Claude. À sa manière, ce bon sens opère la transition possible entre la connaissance *immédiate* – et sotériologiquement efficace – de la foi suffisante et la connaissance *inférentielle* – et accessoire – de la foi parfaite³⁷⁰. Ainsi, si le rationalisme de Daillé est entièrement repris ici, il est en même temps reporté sur la condition de la foi pleine, dont le porteur assume seul la charge d'une déduction des implicites de la Parole de Dieu : l'interprète *qui raisonne*, en effet, n'est pas le lecteur simple, qui cherche à découvrir dans l'Écriture la somme des choses nécessaires à son salut, mais l'exégète savant, qui vise de manière méthodique à l'exhaustivité de l'érudition scripturaire, c'est-à-dire non seulement ses vérités salutaires « mais généralement par tout ce qu'elle contient, soit en termes exprés, soit en termes équivalens, soit par des conséquences prochaines, soit par des conséquences éloignées. »³⁷¹ Contre

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 199.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Cf. *supra*, chap. 10, §1. Sur l'éthique « intellectualiste » de Claude, voir ici encore J. Le Brun, « La Spiritualité de Jean Claude », *loc. cit.*, en particulier p. 363-375.

³⁷⁰ J. Claude, *La Defense de la Reformation*, *op. cit.*, p. 196-197.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 196.

Véron, Daillé avait donc raison d'affirmer que les dogmes de l'Écriture peuvent être dits *clairs* dans la seule mesure où ils sont *clairement* déductibles d'énoncés explicites tirés des livres canoniques. Il avait tort, toutefois, de penser que ce mode de connaissance *dérivé* appartient en propre à la logique des articles fondamentaux : ceux-ci peuvent et doivent être connus dans l'immédiateté du bon sens, que ce soit dans la clarté extérieure de la Parole de Dieu ou dans la clarté intérieure de la conscience intime³⁷².

L'opposition de la foi pleine et de la foi suffisante s'articule donc en réalité à deux formes de connaissance distinctes, qui se séparent par leurs sources – l'entendement et le sentiment –, par leurs modalités – inférentielle et médiate ou intuitive et immédiate – et par leur but – connaissance exhaustive des choses et des mots de la Bible suivant l'érudition des controverses historiques ou connaissance simple des vérités nécessaires au salut. Ainsi Claude oppose-t-il constamment les « conséquences éloignées »³⁷³ ou « l'examen exact des termes, et structures »³⁷⁴, à ces « choses essentielles que l'Écriture enseigne clairement »³⁷⁵. Par là, la foi parfaite des théologiens se trouve surdéterminée par un lexique de l'inférence et du raisonnement : démonstration, examen, conséquence. À l'inverse, la foi suffisante des simples relève de l'immédiateté du sentiment :

Les choses dont il s'agit [les choses simplement nécessaires au salut] se persuadent elles-mêmes, et se font sentir comme divines et véritables, aussi bien aux plus petits, qu'aux plus avancés. Car quoy que les plus petits ne soient pas en état de rendre exactement raison de leur persuasion, comme seroit un homme savant, il ne faut pourtant pas douter qu'ils n'en soient légitimement persuadés. Un Artisan, un Paysan, un Laboureur, ne savent expliquer ni les règles du bon raisonnement, ni les moyens que la Logique donne pour découvrir les vices des Sophismes ou des faux raisonnements, et néanmoins, ils ne laissent pas de goûter un raisonnement juste, et d'en rejeter un mauvais. Il en est de mesme d'une bonne doctrine, et d'une fausse, les plus petits recevront l'une, et repousseront l'autre, quand elle leur sera présentée, et ils feront ce discernement par le simple goût de la conscience, encore qu'ils ne soient pas capables d'en bien expliquer les raisons. Car il y a deux manières d'estre persuadés d'une vérité, et de reconnoître un mensonge, l'une est par sentiment, et l'autre par réflexion, la première vient de la simple impression des objets, qui se font discerner par leur nature mesme ; et l'autre vient de la méditation et de l'étude, par l'application de certaines règles. J'avouë qu'il y a plus de confusion dans la première ; mais elle a aussi quelquefois plus de force et plus de certitude que la seconde.³⁷⁶

Au-delà de la catégorie du bon sens, la notion de « confusion » permet ainsi de circonscrire plus précisément encore l'héritage cartésien de l'argumentation de Claude dans la *Defense de la Reformation*. Celui-ci s'articule autour de la

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*, p. 195.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 196.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 201.

distinction de l'idée claire et de l'idée distincte, qui constitue, bien que suivant des variations entièrement étrangères à l'intention cartésienne, la matrice de l'opposition entre la connaissance *intuitive et certaine* de la foi suffisante et la connaissance *inférentielle et complète* de la foi pleine. La foi suffisante enveloppe en effet une connaissance claire des vérités nécessaires au salut, en cela qu'elle reconnaît, par le sentiment, tout à la fois l'évidence scripturaire de ces vérités, et en même temps leur efficacité salvifique³⁷⁷. Mais cette connaissance claire n'est pas pour autant toujours une connaissance distincte, dans la mesure où elle ne permet pas nécessairement d'approfondir toutes les conséquences théologiques qu'enferme un point de doctrine en particulier. La possibilité de cet approfondissement est le privilège de la foi parfaite, qui s'offre comme une ouverture aux ratiocinations théologiques : est pleine ou parfaite une foi dont le contenu est reçu dans une perception suffisamment distincte pour permettre d'en tirer toutes les conséquences secondes, et toutes les vérités dérivées. Cette dialectique de la clarté et de la distinction est alors illustrée à l'appui de la question socinienne :

Il y a une grande différence entre des personnes qui ne conçoivent une vérité fondamentale que sous une idée générale, et indistincte, sans aller plus loin, et des gens, qui allant jusqu'à l'idée distincte de la vérité, la nient expressément, et lui substituent une idée fautive et mensongère. Les premiers peuvent être en état de salut, et doivent être reçus dans l'Église ; au lieu que les seconds en doivent être bannis comme des personnes infectées d'une erreur pernicieuse. Il se peut faire qu'un Paysan croira de bonne-foi que Jésus Christ est Dieu, et que le Père et le Fils et le S. Esprit ne sont qu'un seul Dieu, sans aller plus loin, parce qu'il ignorera les termes de nature, d'essence, de personne, d'union hypostatique, et les autres dont on se sert sur ce sujet, et qu'il ignorera aussi les subtiles et frivoles distinctions des hérétiques.³⁷⁸

4. Claude Pajon : L'Examen du livre

L'*Examen du livre intitulé Prejugez legitimies contre les Calvinistes* paraît en 1673, la même année que la *Défense de la Réformation* de Jean Claude³⁷⁹. À cette date, Claude Pajon officie comme ministre du Saint-Évangile à Orléans, où il avait pris son poste en 1668 à la suite de la mort de Jean Perreaux, et après avoir délibérément quitté sa chaire de théologie à Saumur, sans doute pour tenter de se soustraire au feu des polémiques naissantes³⁸⁰. Bien qu'une première controverse ait éclaté dès

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 199.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 200.

³⁷⁹ C. Pajon, *Examen du Livre*, vol. 1, *op. cit.* Sur l'opposition, par ailleurs résolue, de Jean Claude à Claude Pajon et aux pajonistes, voir notamment F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 652-653. Sur Pajon lui-même, voir surtout A. Gootjes, *Claude Pajon and the Academy of Saumur*, *op. cit.* ; Olivier Fatio, « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la Révocation », in *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, éd. R. Zuber et L. Theis, Paris, Société de l'histoire du Protestantisme français, 1986, p. 209-227.

³⁸⁰ A. Gootjes, « La première controverse pajoniste sur la grâce », art. cité, p. 211-215.

les années 1667-1668 contre sa doctrine de la conversion³⁸¹, il faudra en fait attendre 1676-1677, et la seconde controverse pajoniste pour que les thèses du pasteur sur la grâce et l'opération du Saint-Esprit soient explicitement condamnées, d'abord par les synodes d'Île-de-France, de Normandie et d'Anjou, puis par les académies de Sedan et plus tard de Rotterdam³⁸². Trois ans après sa mort, Pajon restera ainsi la principale cible du grand ouvrage de Jurieu sur la conversion : le *Traité de la nature et de la grâce* (1687)³⁸³.

L'*Examen* traite de la question des deux voies dans son deuxième livre, à la suite d'une première partie destinée à pointer les contradictions du traité de 1671³⁸⁴ : contradictions internes, au regard des vices de l'argumentation du traité, mais surtout contradictions externes, avec les productions antérieures d'Arnauld et Nicole, et en particulier de la *Logique*³⁸⁵ et de la préface au *Nouveau Testament de Mons*³⁸⁶. La seconde partie se présente explicitement comme une réponse détaillée à la préface des *Préjugez légitimes*³⁸⁷, mais dans le détail, la discussion intègre aussi des éléments empruntés incidemment aux chapitres 14 à 16, en particulier sur la voie d'examen et la clarté de l'Écriture³⁸⁸. Le premier chapitre de cette seconde partie est alors structuré suivant trois considérations distinctes, qui traitent respectivement de l'autorité théologique de la « raison »³⁸⁹, de celle de « nos propres lumières »³⁹⁰, et enfin de l'impossibilité de la « voie d'autorité »

³⁸¹ *Ibid.*, p. 211-229 ; *Id.*, *Claude Pajon and the Academy of Saumur*, *op. cit.*, p. 170-196.

³⁸² Voir aussi sur la question O. Fatio, « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la Révocation », art. cité, p. 209-227.

³⁸³ Pierre Jurieu, *Traité de la Nature et de la Grâce. Ou Du concours général de la Providence et du concours particulier de la Grâce efficace. Contre les nouvelles hypotheses de M. P. et de ses disciples*, Utrecht, F. Halma, 1687.

³⁸⁴ « Première partie. Contenant des Considérations générales, par lesquelles on fait voir, que la méthode de l'Auteur est sophistique, et que toute la dispute est contraire à ses propres sentiments », in C. Pajon, *Examen du Livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 1-192.

³⁸⁵ Voir en particulier le troisième chapitre de la première partie : « Comparaison du dessein du livre des Préjugez, avec un passage de la Logique de Port-Royal, qui prouve évidemment que la méthode de ce livre est sophistique et captieuse », *ibid.*, p. 34-54.

³⁸⁶ « Chap. VI. Comparaison du livre des Préjugez avec un dialogue publié pour la défense du Nouveau testament imprimé à Mons, contre l'ordonnance de Monsieur l'Archevêque de Paris ; par laquelle il paroît encore, que ce livre des Préjugez est contraire aux sentimens de ceux qui l'ont composé », *ibid.*, p. 114-137.

³⁸⁷ « Seconde Partie. Contenant des considérations particulières sur la Préface, par lesquelles on fait voir, que la voye de l'autorité de l'Eglise pour discerner la véritable Religion d'avec les fausses est contradictoire, et que celle de l'examen par la parole de Dieu est très conforme à la raison », *ibid.*, p. 193-426.

³⁸⁸ En particulier dans les deux premiers chapitres, *ibid.*, p. 193-299. Le troisième livre revient ensuite, beaucoup plus rapidement sur les « huit derniers chapitres » des *Préjugez*, dont les chapitres 13 et 14 : C. Pajon, *Examen du Livre*, *op. cit.*, vol. 2 : III. Partie, p. 417-460. Ce développement, très largement centré sur la question de l'eucharistie, ne revient pas en détail, toutefois, sur la question de la « voie d'autorité ».

³⁸⁹ « Que l'Auteur se détruit luy même en voulant que l'on renonce à la raison pour discerner la vérité », C. Pajon, *Examen du Livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 198-210.

³⁹⁰ « Que nos propres lumières nous sont absolument nécessaires pour discerner la vérité, et que l'Auteur, qui les condamne, n'abandonne pas luy-même les siennes », *ibid.*, p. 210-220.

préconisée par Nicole³⁹¹. À la suite, le deuxième chapitre propose une défense *comparative* de la voie d'examen : une voie qui est tout à la fois moins « ambiguë », plus « vraie », « plus facile », et « moins dangereuse » que la « méthode des papistes »³⁹². Dès la première considération du premier chapitre, le rationalisme de Pajon s'explique par là dans l'identification assumée de la voie de l'Écriture et de voie de la raison. Contrairement à Claude, le ministre d'Orléans reconnaît donc pleinement la formule de l'accusation janséniste : la règle de la Bible est bien, par essence, une méthode d'examen rationnel, en ce sens au moins minimal où il revient à l'entendement individuel de discerner les vérités scripturaires pour découvrir le vrai sens de la Parole de Dieu³⁹³. Au-delà d'être légitime dans son ordre propre, cette rationalité conspuée par Nicole est d'abord la forme indispensable de la mise-en-discours de l'argumentation sur les matières sacrées : à ce titre la légitimité de l'usage *théologique* du sens commun apparaît à Pajon comme un présupposé naturel du discours apologétique³⁹⁴.

4.1. Nécessité des raisons et impossibilité de l'autorité

Ce présupposé ne vaut pas pour autant comme une dispense de la preuve : loin d'être d'emblée postulée, la nécessité de la voie de l'Écriture doit être démontrée, tout à la fois pour sa pertinence intrinsèque, et par l'évidence de l'impossibilité des voies contraires. L'ouverture du chapitre reprend ainsi un lieu commun de la controverse contre le scepticisme : Nicole se contredit lui-même quand il essaye de nous convaincre *par des raisons* de l'impraticabilité de la méthode rationnelle³⁹⁵. Cette contradiction est d'abord une contradiction de principe : toute conclusion dont l'énoncé ruine dans ses implications les conditions même de sa vérité est une conclusion absurde – et le scepticisme est donc réduit au silence par là même que toutes ses tentatives de justification liquideraient d'emblée le fondement de sa pertinence discursive³⁹⁶. Mais dans le cas des Messieurs de Port Royal, cette contradiction est encore redoublée par le passé philosophique des adversaires : non seulement l'entreprise de la Logique invalide-t-elle, dans son fondement, cette « mauvaise humeur »³⁹⁷ que les jansénistes conçoivent contre la raison humaine,

³⁹¹ « *Que la voye de l'autorité que l'Auteur propose, pour discerner la véritable Religion, est ridicule, sophistique, et contradictoire* », *ibid.*, p. 220-228.

³⁹² Voir notamment les deuxième et troisièmes « considérations » du deuxième chapitre : « *Que le principe de l'Auteur, étant ramené à son vray sens, luy est contraire, et que la voye de l'examen est plus facile que celle de l'autorité* », *ibid.*, p. 240-288 ; « *Que la voye de l'examen est moins dangereuse, à bien prendre la chose, que celle de l'autorité* », *ibid.*, p. 288-292.

³⁹³ Voir en particulier *ibid.*, p. 198-202.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 201-202.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 199-200.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 201 : « Ce qui nous doit consoler, dans l'aveuglement de ces Mess. et qui nous doit faire espérer qu'ils en pourront revenir, c'est qu'on voit qu'ils n'ont pas toujours été de si mauvaise humeur, contre la raison, qu'ils le paroissent icy. Ils ont eux-mêmes reconnu formellement, dans leur Logique, que les Maximes et les Axiomes de la raison sont le fondement de la foy. »

mais les conclusions du septième chapitre de la quatrième partie sur les principes de la foi contredit aussi, en particulier, les conclusions des *Prejugez* contre la voie d'examen³⁹⁸.

Cette raison dont Pajon recommande la voie est aussi celle de « nos propres lumières », comme principe indispensable du *discernement* de la vraie Église et du sens de la Parole de Dieu³⁹⁹. Significativement, l'*Examen* ne circonscrit donc pas ici le sens de cette « lumière propre » par l'alternative traditionnelle du naturel et du surnaturel : c'est d'abord par opposition aux « lumières d'autrui » que se recommande la vérité de la *lumière personnelle*⁴⁰⁰. Au-delà de son irrationalisme, la voie d'autorité pêche ainsi par la violence que l'idée même d'une connaissance par autorité fait subir au processus naturel du savoir. Les adversaires en effet reconnaissent eux-mêmes la nécessité d'un principe de clarté comme fondement de la foi et de l'examen de la vraie doctrine. Mais la voie d'autorité et l'argument de prescription renversent le référentiel nécessairement subjectif du savoir dans le rêve absurde d'un jugement par procuration :

Mais, outre que nous ne savons pas encore laquelle de toutes les Sociétez Chrestiennes est la vraie Eglise, et que c'est ce que nous chercons, et ce dont il faut juger ; outre cela, dis-je, c'est la même chose que si on disait, qu'il faut faire ce discernement, sans connoissance et sans lumière. Car il n'est pas moins impossible que je juge, que je discerne, et que je choisisse un Objet, par les lumières, et par la connoissance d'autrui, qu'il est impossible que je voye par les yeux d'autrui, ou que je distingue les couleurs, par la lumière, qui frappe les yeux d'autrui, et qui ne frappe pas les miens. Je puis bien recevoir de l'Eglise les lumières et les connoissances par laquelle je jugeray. Mais je ne jugeray, par elles, que quand elles seront devenuës mes propres lumières, et je ne m'en serviray pas comme des lumières de l'Eglise, mais comme des miennes propres, ne considerant plus d'où elles viennent, mais seulement ce qu'elles découvrent à mon Esprit, dans les objets dont j'ay a juger, pour me déterminer dans mon choix selon les connoissances qu'elles me donnent, étant prest de faire, par elles, le même choix que je ferois quand je les aurois receuës d'une autre main que de celle de l'Eglise.⁴⁰¹

L'essentiel n'est donc pas tant la première provenance ou l'origine ultime des « lumières reçues » que le *fait* de sa réception intérieure. En substituant, dans l'ordre des hiérarchies de la valeur du savoir, l'alternative de la conscience et de l'autorité (du propre et de l'autre) à celle de l'entendement et du Saint-Esprit (de la nature et de la grâce), Pajon installe très clairement la voie d'examen dans son sol anthropologique et *personnel*, comme droit de la conscience individuelle, face à l'autorité de l'histoire et des institutions. Un peu plus loin, la conséquence est généralisée dans un énoncé dont les termes se concentrent plus explicitement encore autour du thème du fondement du salut : « nos propres lumières sont donc

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 201-202.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 210-220.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 211-212.

le premier fondement de toutes les démarches que nous faisons dans la voie du salut, bien loin que l'on puisse dire que nous soyons *dans l'impuissance de discerner la vérité par notre propre lumière*, comme le disent ces Messieurs. »⁴⁰²

La juridiction de cette lumière personnelle vaut tout autant pour les « questions capitales et fondamentales »⁴⁰³, que pour « toutes les autres », et en particulier celles qui touchent au discernement de la vraie Église⁴⁰⁴. Cette juridiction se recommande de l'Écriture même : du « *jugez vous-mêmes* » de S. Paul aux Corinthiens à la « mise à l'épreuve des esprits » préconisée par S. Jean⁴⁰⁵. Elle ne se laisse pas non plus atteindre par les dérives de l'amour-propre, dont les fausses lumières « n'ont point d'autre fondement que notre imagination, et qui nous remplissent l'Esprit de vaines spéculations, de frayeurs, de difficulté, d'inconvénients, d'impossibilité, à l'égard des choses que l'on nous commande ou qu'on nous enseigne »⁴⁰⁶. Et si l'autorité de nos lumières propres est aussi celle de l'Écriture même, comme « Loy de Dieu »⁴⁰⁷ à l'épreuve de laquelle doivent être éprouvées nos pensées et nos jugements, elle n'exclut pas pour autant la lumière de la raison, matrice du discernement et source de la connaissance de ces notions communes dont l'évidence naturelle est souvent suffisante à condamner les erreurs et les hérésies des catholiques⁴⁰⁸. Jusque dans l'enchaînement de ses principes, l'*Examen* de Pajon contribue ainsi à affaiblir la rigueur de la séparation de la nature et de la grâce. Presque indistinctement, les lumières propres qui fondent la foi réformée s'articuleront alors autour du double principe de l'Écriture et de la rationalité profane :

Ce sont les lumières que nous tirons de la Parole de Dieu, qui est l'Écriture sainte qu'il [P. Nicole] recommandoit à toutes les Religieuses, et mêmes à tous les Fidèles, mais dont il s'est avisé de décrier l'usage dans le chapitre 14 de ce livre-icy, comme une chose impossible et ridicule à proposer. Je ne say s'il n'a point aussi dessein d'exclure du discernement de la vérité, les premières lumières de la Raison, qui sont les notions communes, parce que les notions communes ne sont pas plus favorables à la Religion, qu'il veut soutenir, que la Parole de Dieu.⁴⁰⁹

La suite du deuxième livre revient sur les critiques jansénistes de la voie d'examen. L'argument des *Prejugez* est d'abord accusé pour son ambiguïté : s'il

⁴⁰² *Ibid.*, p. 214.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 214-215.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 215-216.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ Pajon donne ici l'exemple de l'eucharistie, *ibid.*, p. 218: « Mais ce qu'il y a icy de de plus étonnant, c'est que ces Messieurs qui ne peuvent souffrir qu'on se conduise par sa propre lumière dans le discernement de la vérité, ne se servent eux-mêmes que de leur propre lumière pour en juger ; si, au moins, on peut appeler lumière ce qui n'a pour fondement que leur imagination trompée. N'est pas se conduire par sa propre lumière, que de vouloir juger de la vérité par des prejugez, qui n'ont aucun fondement dans la Parole de Dieu ? Que de vouloir expliquer ces paroles, *cecy est mon Corps*, par l'impression qu'elles font en eux [...] sans considérer si cette impression est juste... »

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 217-218.

est vrai que la destination universelle du salut suppose la « simplicité » et la « facilité » de la voie qui y conduit, Nicole a tort de prendre la « facilité ou la difficulté des choses » comme « un point indivisible », qui n'admettrait pas de degrés ou de nuances⁴¹⁰. À cette conception binaire ou si l'on peut dire indivisibiliste de la *facilitas*, répond encore une interprétation trop tranchée des implications mêmes de cette facilité eu égard à la possibilité de l'erreur ou du doute. Nicole parle en effet « d'une facilité, qui doit mettre tout le monde, même les plus simples, hors du danger de se méprendre et de s'égarer »⁴¹¹. Or cette proposition est « manifestement fautive »⁴¹², non seulement parce que Christ la reconnaît comme telle lorsqu'il présente sa voie comme une « porte étroite » et comme un « chemin difficile »⁴¹³, mais aussi parce qu'elle est présomptueuse, en ce qu'elle suppose que la certitude de la vérité devrait dispenser le chrétien des labeurs de la prière, de l'étude et de la méditation des lettres sacrées.

Un même argument est articulé à la question du « discernement de la vraie religion », sur laquelle Pajon oppose au rêve janséniste d'une « voie sans danger », l'évidence des épreuves et des difficultés de la voie du Christ⁴¹⁴. Le fond de la démonstration se déploie toutefois dans la troisième considération du deuxième chapitre, où l'auteur de l'*Examen* revient plus frontalement sur la facilité comparative de la voie d'examen et de la voie d'autorité :

Mais cette proposition de l'Auteur, qui est si fautive dans son sens, comme je viens de le montrer, peut être prise dans un autre sens où elle sera très-véritable. Car, comme Dieu ne se moque pas des hommes en les appelant au salut, il ne faut pas croire aussi qu'il les y appelle par des voyes qui soient impossibles à reconnoître, ou qui soient si difficiles qu'il n'y ait que les Esprits les plus rafinez et les plus subtils qui en soient capables. Il faut donc ramener cette proposition à son vray sens, et confesser qu'il y a un certain degré de facilité auquel on peut dire, qu'il est facile aux plus simples mêmes de reconnoître la véritable Religion, pourveu qu'ils s'appliquent à cette recherche avec les dispositions nécessaires, c'est-à-dire avec une vraye humilité et avec un cœur libre et dégagé de tous préjugés et de tous les interests de la chair.⁴¹⁵

Le rationalisme herméneutique de Pajon ne vaut donc pas comme un élitisme intellectuel, qui réserverait l'accès au salut aux esprits « raffinés et subtils ». Ici comme chez Claude, les « dispositions nécessaires » au discernement de la vraie religion sont d'abord des dispositions éthiques : « vraye humilité », « cœur libre et dégagé de tous préjugés et de tous les interests de la chair »⁴¹⁶. Contrairement à Claude, l'auteur de l'*Examen* soumet toutefois sa défense de la règle d'Écriture à

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 233.

⁴¹² *Ibid.*, p. 232.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ p. 235-240. Cf., la « deuxième considération », *ibid.*, p. 240-288.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 240-241.

⁴¹⁶ *Ibid.*

un examen d'emblée comparatif : plus que de démontrer la facilité de la méthode réformée dans l'absolu, il s'agit d'abord de départager « les deux voyes qui sont maintenant en concurrence dans notre dispute. »⁴¹⁷ À cet égard, Pajon conteste les termes mêmes dans lesquels Nicole formule l'opposition entre voie d'examen et voie d'autorité. Ici comme ailleurs, les *Prejugez* se rendent en fait coupable d'un vice d'artificialité, en laissant croire à une alternative figée, là où chacune des voies proposées embrasse plutôt une synthèse nécessaire entre *examen* et *autorité*. La nécessité de l'examen est en effet présupposée par la forme même de la discussion apologétique, et quiconque entend convaincre le lecteur par des *arguments* l'accepte au moins tacitement, fût-ce pour défendre finalement l'autorité de l'Église⁴¹⁸. Quant à la nécessité de l'autorité, les partisans de la voie d'examen l'admettent aussi sans réserve, puisque le discernement de la vraie religion dans le protestantisme ne s'opère pas sans la médiation de l'autorité de l'Écriture. Ainsi s'agit-il d'abord pour Pajon de réduire la controverse à sa vraie alternative, qui n'est pas l'opposition factice de l'examen et de l'autorité, mais celle d'un examen conduit selon l'autorité de l'Écriture, et d'un examen conduit selon l'autorité de l'Église romaine :

Quelque opposition que ces Messieurs fassent entre la voye de l'examen et de la raison, et celle de l'autorité, en nous disant qu'il faut passer de l'une à l'autre, et que l'exclusion de l'une nous conduit à l'autre, il est pourtant certain qu'ils ne veulent pas exclure tout examen, ni tout usage de la raison ; quoy qu'ils nous disent qu'ils n'y voient qu'incertitude ; comme nous n'avons pas desseins d'exclure toute autorité, en disant après S. Paul, *qu'il faut examiner toutes choses*. Ils ne veulent exclure qu'un certain examen, savoir cely que nous prétendons qu'on doit faire par l'autorité de la Parole de Dieu. Et nous, nous ne voulons exclure qu'une certaine autorité, savoir celle de l'Eglise qu'ils nous proposent comme infaillible, mais dont l'infaillibilité ne nous paroît appuyée d'aucune preuve solide. Ainsi, la question ne tombe point, entre ces Messieurs et nous, sur la voye de l'examen, en général ; mais seulement sur le choix de l'autorité qui doit servir de règle et de lumière dans cet examen. Tous raisonnent, et, en raisonnant, Tous examinent les Articles de leur Foy. Mais tous ne raisonnent pas sur les mêmes fondemens, ni sur la même autorité.⁴¹⁹

Ainsi comprise, l'alternative du papisme et de la Réforme renvoie moins à la légitimité *générale* de l'examen en théologie qu'à la « certitude » et à la « facilité » respectives des principes concurrents de l'Écriture et de l'Église⁴²⁰. Or, malgré les assertions contraires des Messieurs de Port Royal, cette certitude et cette facilité ne peuvent être établies que par un raisonnement, qui tend, dans chaque cas à

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 242.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 242-243. Cf. p. 244. « Il est évident que l'un et l'autre raisonne. Il est évident encore que le raisonnement de l'un et de l'autre tend à examiner, et à reconnaître. Il n'y a de la différence qu'à l'égard de la règle que chacun choisit pour son guide, et de l'autorité sur laquelle il approuve son raisonnement. »

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 245.

« examiner et à reconnoître la vérité » de la règle d'autorité retenue⁴²¹.

4.2. Les syllogismes de l'Écriture et de l'Église

En dernier ressort, l'alternative de la dispute peut être réduite à deux syllogismes, dont le premier rabat l'examen des articles de foi sur l'infailibilité de l'Église, et le second sur l'infailibilité de l'Écriture :

Voicy ceux de ces Messieurs ; Tout ce que l'Eglise nous enseigne est véritable. C'est-là leur Majeure. Or l'Eglise nous enseigne telle et telle chose. C'est la leur Mineure. Les nostres opposez aux leurs, sont ceux-ci : Tout ce que l'Ecriture Sainte nous révèle est véritable. Voilà notre Majeure. Or l'Ecriture Sainte nous révèle telle et telle chose. Voilà notre Mineure.⁴²²

Ainsi, l'arbitrage des deux voies reposera d'abord sur l'examen comparatif des majeures et des mineures de ce syllogisme. Est-il *plus facile* de juger que « Tout ce que l'Église nous enseigne est véritable » ou que « Tout ce que l'Écriture Sainte nous révèle est véritable » ? Et est-il *plus facile* de connaître « que l'Église nous enseigne telle et telle chose » ou que l' « Écriture Sainte nous révèle telle ou telle chose » ? Dans le cas de l'Église, la démonstration de la majeure elle-même se décompose dans l'analyse de deux propositions distinctes : « I. Qu'il y a une Eglise infailible sur la Terre. II. Que l'Eglise Romaine est cette Eglise infailible. »⁴²³ Ces deux propositions ont leur pendant dans l'examen de la majeure de la voie de l'Écriture : « I. Que tout ce que Dieu nous enseigne est vray. II. Que tout ce que l'Ecriture Sainte nous révèle est un enseignement de Dieu, c'est-à-dire, que l'Ecriture Sainte est divine. »⁴²⁴ Or ces deux dernières propositions sont bien plus aisés à admettre pour toute personne « de bon sens » que les termes de la majeure de la règle de l'Église⁴²⁵. La vérité de Dieu renvoie en effet à une certitude universellement rationnelle, qui se loge jusqu'au cœur de l'idée que nous forgeons au sujet de l'Être Suprême : elle est la certitude d'une notion commune dont l'évidence est en elle-même plus « claire que le jour »⁴²⁶. Quant à la divinité des Écritures, pour ne pas être aussi évidente que la première, elle n'en renvoie pas moins à un consensus chrétien, dont l'apologétique spécifiquement protestante n'a pas à livrer la preuve contre un adversaire catholique⁴²⁷.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 244.

⁴²² *Ibid.*, p. 245-246.

⁴²³ *Ibid.*, p. 246.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁴²⁷ *Ibid.* : « La première chose que nous supposons dans notre Majeure, Que tout ce que Dieu nous enseigne est vray, est une notion commune, que personne ne peut nier, étant aussi clair que le jour que, s'il y a un Dieu, tout ce que ce Dieu enseigne aux hommes est vray. La seconde, que tout ce que l'Ecriture sainte nous révèle est un enseignement de Dieu, n'est pas à la vérité si évidente que la première, néanmoins, elle est aussi très-certaine parmi les Chrétiens. Et ces Messieurs eux-mêmes en demeurent d'accord, puis-que ils reconnoissent la divinité de l'Ecriture Sainte comme nous. »

Par contraste, la majeure du syllogisme de l'Église est à la fois obscure et difficile à prouver. Cette difficulté relève d'abord de l'ambiguïté même de la notion d'*ecclesia*, qui tolère des acceptions variées, contrairement à celle de l'Écriture, que chacun pourra identifier au moins *formellement* à la somme des livres canoniques⁴²⁸. Et même une fois admise une notion d'Église univoque, la difficulté est encore redoublée par la forme de l'argument qu'implique la justification d'un principe d'autorité : à l'inverse de la certitude rationnelle de la vérité divine, qui ne suppose qu'une simple intuition intellectuelle de la notion de Dieu, la démonstration de la majeure de la voie catholique implique une longue et laborieuse enquête historique sur les confessions de foi de l'Église primitive, les écrits des Pères, les canons des conciles, etc.⁴²⁹ D'un point de vue strictement comparatif, il est donc faux d'affirmer, comme le fait Nicole, que la démonstration de l'infailibilité de l'Église romaine serait plus facile ou plus accommodée à l'intelligence des simples que l'évidence de la divinité de la Bible : en identifiant Église en général et Église de Rome en particulier, le controversiste catholique doit perdre le fidèle indécis dans les méandres de l'érudition historique, suivant une forme d'argumentation qui, en plus d'être plus incertaine du point de vue de ses conclusions, est de toute façon plus laborieuse du point de vue de sa pratique⁴³⁰.

S'il doit y avoir un cartésianisme de Pajon, celui-ci réside donc peut-être d'abord dans cette prééminence accordée à l'examen *intellectuel* – celui des « notions communes ou des vérités certaines »⁴³¹ – et au discrédit concomitant de l'argumentation historique, dont la faiblesse se juge ici à la « difficulté » et au caractère inaccessible. Par là, l'argument de prescription se voit en fait récusé en son principe même : si Nicole a raison de se préoccuper des conditions de la réception de la vraie doctrine pour les personnes simples, il a tort de supposer que la question de la praticabilité respective des deux voies devrait nécessairement favoriser l'apologétique catholique⁴³². En s'appuyant sur la Parole de Dieu, les protestants fondent en effet leur démonstration sur une source dont l'autorité est intuitive, au moins conceptuellement, et dont les particuliers peuvent donc reconquérir pour eux-mêmes l'évidence suivant l'examen de la seule notion de perfection divine⁴³³. Dans son rationalisme même, Pajon est peut-être par là moins éloigné qu'il n'y paraît des principes argumentatifs des grandes sommes de l'orthodoxie protestante du début du XVIII^e siècle, qui entendaient fonder l'évidence de l'*auctoritas*, de la *sufficiencia* ou de la *claritas Scripturae* dans la chaîne des raisons par laquelle l'Écriture était reconduite à sa cause efficiente⁴³⁴. Par contraste, la difficulté de la « méthode papiste » s'avoue d'emblée dans l'inévidence du lien

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 247-249.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 248-249.

⁴³² *Ibid.*, p. 255-258.

⁴³³ *Ibid.*, p. 249.

⁴³⁴ *Supra*, chap. 7, §4.

qui unit l'Église romaine à son attribut supposé d'infaillibilité. Loin de pouvoir être fondé dans une intuition intellectuelle, simple et répétable, ce lien ne relèverait, s'il devait être avéré, que des contingences de l'histoire et de la tradition : sans même démontrer la *fausseté* de la thèse catholique, Pajon a donc retourné à son adversaire l'objection d'inaccessibilité.

4.3. La mineure de la voie d'examen

La mineure de la voie d'examen doit alors s'éprouver devant le constat de l'intelligibilité commune du sens de l'Écriture. Une fois admise l'essentielle facilité de la démonstration de la divinité de la Bible, le défenseur de la Réforme doit en effet s'arrêter encore sur le principal motif de la controverse : celui de la simplicité de l'interprétation des livres canoniques⁴³⁵. Très traditionnellement, Pajon mobilise alors la distinction classique des points fondamentaux et des *adiaphora* :

Qu'il est facile, même aux plus simples, de s'assurer du vray sens de l'Écriture, n'est pas difficile à justifier ; pourveu qu'on y ajoûte la restriction que j'y mets, *dans les choses nécessaires au salut* ; car au reste, nous confessons qu'il y a dans l'Écriture des profondeurs qui sont impénétrables aux plus éclairés, que nul n'a jamais bien comprises, et que nul ne comprendra, peut être, jamais. Mais ces choses si abstruses ne doivent faire aucune difficulté dans nostre dispute, parce qu'il n'est pas nécessaire de les connoître pour être sauvé ; Autrement, personne ne le seroit, puisque personne ne les connaît.⁴³⁶

Quoi que classique dans sa formulation, la doctrine des points fondamentaux se trouve ici enrichie par une radicalisation tout à fait originale des degrés de clarté assortis dans chaque cas aux différentes figures de la Parole de Dieu. D'une part, en effet, les choses nécessaires au salut apparaissent ici comme des vérités faciles à connaître par l'Écriture : les thèmes de la simplicité et de la clarté, disjointes par plus d'un siècle et demi de controverse catholico-protestante, retrouvent leur affinité inaugurale, et annoncent en cela les grands lieux communs de l'exégèse protestante éclairée, piétiste ou rationaliste⁴³⁷. Mais à l'inverse, les choses qui ne sont pas nécessaires au salut, peuvent être non seulement difficiles mais même impossibles à examiner : et la démonstration de Pajon se clôt sur cette étrange conclusion que « personne », peut-être, « ne les connaît ». Bien au-delà de l'opposition de Claude entre foi pleine et foi suffisante, cet argument de l'impossibilité permet alors de *lisser* l'alternative des conditions savantes ou ignorantes face à la Bible, en ramenant chacun devant les contraintes propres aux dichotomies du texte : les érudits pourront bien creuser tant qu'ils voudront la méditation des *adiaphora*, ils n'en sortiront pas beaucoup plus sages que les

⁴³⁵ C. Pajon, *Examen du Livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 250-255.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 250.

⁴³⁷ Voir ici encore les indications de F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 656-657.

simples, puisque le fondamental est facile, et que l'accessoire est au fond inaccessible⁴³⁸.

5. Pierre Jurieu : polémiques anti-catholiques et controverses contre les pajonistes

L'engagement de Pierre Jurieu dans la controverse contre les Messieurs de Port Royal est aussi tardif qu'insistant : ce n'est que dans les années 1680, soit plus de quinze ans après les premiers feux de la polémique, que le pasteur prend la plume contre Arnauld avec un traité qui vise d'abord à répondre aux critiques du philosophe français contre son *Preservatif* de 1680⁴³⁹. En seulement quatre ans, il publiera toutefois plus d'ouvrages contre Arnauld et Nicole que Claude et Pajon réunis. Ces traités, auxquels les Messieurs de Port Royal répondront eux-mêmes en partie⁴⁴⁰, recouvrent presque tous les grands thèmes de la controverse catholico-protestante : interprétation de l'eucharistie, marques de la vraie Église, doctrine du péché, légitimité du Pape, autorité des traditions...⁴⁴¹ C'est dans ce contexte que paraît en 1685 les *Prejugez legitimes contre le Papisme*, qui constitue en un sens une synthèse et un point de culminance de la controverse antérieure. Jurieu est alors réfugié à Rotterdam, après avoir pris la route de l'exil dès 1681, quatre ans avant la

⁴³⁸ C. Pajon, *Examen du Livre*, vol. 1, *op. cit.*, p. 250-255.

⁴³⁹ Le *Preservatif* est une réponse tardive à l'*Exposition de la doctrine de l'Église catholique de Bossuet* (1668) : Pierre Jurieu, *Preservatif Contre le changement De Religion. Ou Idée juste et veritable de la Religion Catholique Romaine ; Opposee Aux portraits flattés que l'on en fait, et particulierement à celui de Monsieur de Condom*, La Haye, Arondeus, 1680.

⁴⁴⁰ Le point de départ de la controverse est à trouver dans la publication par Antoine Arnauld des *Reflexions Sur un Livre intitulé Preservatif Contre le changement de Religion*, Anvers, Le Fevre, 1682. Par la suite, on retiendra notamment le grand traité de 1687 : Pierre Nicole, *De l'Unité de l'Église. Ou Refutation du Nouveau Système de M. Jurieu*, Paris, Deprez, 1687. Rappelons en outre, avant la polémique spécifiquement dirigée contre Jurieu, mais après les *Prejugez* de 1671 : Antoine Arnauld, *Le Calvinisme convaincu de nouveau de dogmes impies*, Cologne, Binsfelt, 1682 ; et en réponse à la *Defense de la Reformation* de Claude : Pierre Nicole, *Les Pretendus Reformez convaincus de Schisme*, Paris, Fricx, 1684.

⁴⁴¹ Pour les textes qui concernent directement la polémique avec les jansénistes, et outre les *Prejugez legitimes* de 1685, on retiendra notamment : Pierre Jurieu, *Le Janseniste convaincu de vaine sophistication. Ou Examen des Reflexions de Monsieur Arnaud sur le Préservatif contre le changement de Religion*, Amsterdam, Desbordes, 1683 ; *id.*, *L'Esprit de Mr Arnaud. Tiré de sa conduite et des Ecrits tant de lui que de ses Disciples, particulierement de l'Apologie pour les Catholiques*, Deventer, Colombius, 1684 ; *id.*, *Le vray systeme de l'Église et la veritable Analyse de la Foy. Où Sont dissipées toutes les illusions que les Controversistes Modernes, Pretendus Catholiques, ont voulu faire au public sur la Nature de l'Église, son Infaillibilité, et le Juge des Controverses. Pour servir principalement de Responce au Livre de M. Nicole, Intitulé, les Pretendus Reformés convaincus de schisme, etc.*, Dordrecht, Caspar et Goris, 1686 ; *id.*, *Traite de l'unité de l'Église, et des points fondamentaux, Contre Monsieur Nicole*, Rotterdam, Acher, 1688. Contre les catholiques en général, Pierre Jurieu avait aussi publié dans ces mêmes années un *Examen de l'eucharistie de l'Église Romaine. Divisé en six Traittés*, Amsterdam, Dufresne, 1682 ; un *Abbrege de l'Histoire du Concile de Trente*, Genève, Widerhold, 1682 ; ou encore, contre Maimbourg, une *Histoire du Calvinisme et celle du Papisme mises en parallele*, Rotterdam, Leers, 1683. Pour des éclaircissements bibliographiques, voir surtout : Émile Kappler, *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu*, Paris, Honoré Champion, 2002.

révocation de l'édit de Nantes⁴⁴².

5.1. Les *Prejugez legitimes contre le Papisme* (1685)

Du point de vue de son rapport aux *Prejugez* de 1671, l'ouvrage apparaît moins comme une réfutation que comme une contre-attaque : loin de répondre point par point aux accusations de Nicole, Jurieu y prend le contre-pied des jansénistes en retournant au camp catholique chacune de ses critiques, et en relevant méticuleusement tous les « prejugez legitimes » susceptibles d'être retenus contre les traditions papistes⁴⁴³. On ne trouvera donc pas ici de développements élaborés sur la clarté et l'obscurité des Écritures : les chapitres 14 à 16 de l'ouvrage de 1671 ne sont pas discutés pour eux-mêmes, et Jurieu paraît se satisfaire, sur ce point, des réfutations produites par Claude et Pajon une bonne dizaine d'années plus tôt⁴⁴⁴. De la même manière, la discussion des *fondements* de la corruption papiste et de la légitimité de la Réforme ne repart pas de l'alternative matricielle de la voie d'autorité et de la voie d'examen : plus polémique que doctrinale dans son mode d'élaboration, la démonstration de Jurieu est aussi davantage historique que conceptuelle dans son choix des arguments⁴⁴⁵.

Dans sa deuxième partie, les *Prejugez* de 1685 reviennent toutefois brièvement sur la question de la source d'autorité de la foi, en notant qu'avec la doctrine des traditions apostoliques, les catholiques contreviennent à une coutume universelle de toutes les religions, *vraie ou fausses* : celle de fonder la doctrine et les mœurs sur un livre sacré et d'en respecter scrupuleusement les préceptes sans y ajouter des innovations tirées de l'imagination humaine⁴⁴⁶. Cette coutume se fonde en dernier ressort sur les mutations historiques du rapport de l'humanité à la Parole de Dieu, et en particulier de la substitution universelle de la forme de l'écriture à

⁴⁴² Sur Jurieu, voir Anna Minerbi Belgrado, *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milan, Franco Angeli, 2008 ; Frederik R. J. Knetsch, *Pierre Jurieu. Theolog en politikus der Refuge*, Kampen, J. H. Kok, 1967 ; Élisabeth Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu », in *ead.*, *Conscience et conviction. Études sur le XVII^e siècle*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 209-229 ; *ead.*, « Les idées politiques du Refuge : Bayle et Jurieu », *ibid.*, p. 159-191. Sur sa doctrine de l'Écriture et son rapport à la critique, voir ici encore : F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire*, *op. cit.*, p. 594-597, 667-669 ; R. Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu*, *op. cit.*, notamment p. 219-314 ; Mara van der Lugt, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016. Sur la controverse contre Port-Royal, voir en outre Anthony McKenna, « Sur *L'Esprit de M. Arnauld* de Pierre Jurieu », *Chroniques de Port-Royal* 47 (1998), p. 179-238.

⁴⁴³ Le sous-titre général du livre annonce ainsi un « Ouvrage où l'on considère l'Eglise Romaine dans tous ses dehors, et l'on fait voir par l'histoire de sa conduite, qu'elle ne peut être la véritable Eglise à l'exclusion de toutes les autres Sectes » : P. Jurieu, *Prejugez legitimes contre le Papisme*, vol. 1, *op. cit.*, p. 1.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, f. A1^v.

⁴⁴⁵ Cf. aussi, pour des développements plus élaborés sur la *regula fidei* : P. Jurieu, *Le Vray systeme de l'Eglise et la véritable Analyse de la Foy*, *op. cit.*, p. 231-442 : « Livre Second. De l'autorité de l'Eglise et des Synodes. Que la voye d'autorité n'est point la voye de trouver infailliblement la verité. De la véritable Analyse de la Foy ».

⁴⁴⁶ P. Jurieu, *Prejugez legitimes contre le Papisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 66-93.

celle de l'oracle, qui prédominait dans les premiers temps de l'humanité⁴⁴⁷. Ainsi, si la disjonction de la vérité et de la fausseté dans la religion a toujours existé, cette disjonction s'opérait d'abord au sein même de l'interprétation de la Parole *orale*, c'est-à-dire d'une parole qui, par son mode de réception, demeurait nécessairement incertaine et plastique. Le primat de l'oralité valait alors comme l'instance d'un rapport fantaisiste et licencieux aux commandements divins :

Au commencement du monde, les Religions avoient pour règle et pour loy, ou la voix de Dieu qui donnoit ses oracles sans parole écrite, ou l'imagination des hommes qui sans ordre et sans règle se faisoient un Culte à leur fantaisie. Car lorsque les hommes commencerent à laisser la véritable Religion chacun se mit à servir ses faux Dieux de la manière qu'il les trouva bon, sans être astreint à des règles.⁴⁴⁸

Par contraste, le trait distinctif de l'actualité religieuse réside dans la conversion généralisée de l'oralité en écriture. Cette actualité traverse la séparation de la vérité et de la fausseté : qu'elles soient vraie ou fausses les religions ont cessé de se référer à l'invocation des oracles ou de la « parole vive de Dieu », mais tirent leurs loi « fixe et ferme » d'un livre dont elles présument la sainteté. L'exemple du Coran sert ainsi à illustrer la généralité admise de ce primat de l'écriture :

Mais depuis que les Religions tant les fausses que la véritable ont pris une forme fixe et ferme elles ont leurs loix, leurs règles et leurs livres dans lesquels étoient contenus ces loix. Elles se sont fait une nécessité de suivre ces loix et ces livres qu'elles ont regardé comme divins. Dieu qui mit la dernière main à la Religion des Patriarches par Moïse lui donna un livre dans lequel furent écrites toutes les loix de cette Religion et toutes les règles et les cérémonies de son Culte. Les Payens avoient aussi leurs livres sacrez _ Le Christianisme a le sien qui s'appelle le Vieux et le Nouveau Testament. Le Mahometisme a son Alcoran. Et quand ces Religions se sont divisées entr'elles en diverses Sectes, la voye dont on s'est servi ou pour ramener ces sectes ou pour les convaincre d'égarement a été de les comparer avec la règle et de leur faire sentir leur disconvenance d'avec cette règle. En effet, le sens commun dicte cela : que quand on fait profession d'une Religion fondée sur un livre qui en contient les dogmes et les loix, pour être réputé véritablement de cette Religion, il faut se conformer au livre.⁴⁴⁹

On comprendra aisément l'intérêt stratégique du parallèle avec l'Islam et les religions païennes : en référant à la coutume universelle et au sens commun la règle d'après laquelle un différend « entre secte » doit être réglé par le livre qui fait autorité dans la religion en question, Jurieu entend renvoyer le rejet catholique de la règle d'Écriture – et l'invocation des traditions orales – à un niveau d'égarement situé *en-deça* de la rationalité commune et des conventions consensuelles, *en-deça même* des fausses religions et du paganisme – dans l'archaïsme des religions oraculaires. Si les catholiques persistent à reconnaître en effet l'Ancien et le

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 66-68.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

Nouveau Testament comme leur « livre sacré »⁴⁵⁰, les entorses qu'ils font subir à la règle de l'Écriture sont en même temps trop évidentes pour laisser croire à l'estime qu'ils porteraient à la Bible comme Parole de Dieu : le « sens commun » suffit à en juger, eu égard notamment aux inventions du purgatoire, du culte des saints et du Pape⁴⁵¹. L'attitude de l'Église de Rome devant l'Écriture est alors décrite dans les termes d'une « disconvenance »⁴⁵², d'une « gêne »⁴⁵³, ou même d'un combat : « C'est que le Papisme n'est pas plus favorable à l'Écriture Sainte, que l'Écriture l'est au Papisme. Il y a une espèce de guerre déclarée entre l'Écriture et le Papisme. Celui-ci est toujours aux mains contre celle-la. »⁴⁵⁴. Par la suite, Jurieu s'attache alors à développer tous les forçages et toutes les contrefaçons qui composent le rapport usuel des catholiques à l'interprétation scripturaire.

Au-delà même de ces exégèses frauduleuses, cette hostilité des théologiens romains à l'endroit de l'Écriture se cristallise du reste dans des injures explicitement formulées : avant de passer en revue les distorsions interprétatives de l'Église de Rome, Jurieu revient ainsi brièvement sur les trois grands motifs de la discorde : l'Écriture, disent-ils, « n'est pas nécessaire à l'Église »⁴⁵⁵, n'« est pas couchée en style intelligible »⁴⁵⁶, et enfin n'est pas « suffisante pour enseigner, pour instruire, pour convaincre, pour enseigner les ignorans et pour convaincre les incredules »⁴⁵⁷. Le ton polémique du propos gomme ici les difficultés de la controverse. Sans entrer dans le détail des questions disputées sur l'intelligibilité populaire des lettres sacrées, Jurieu se contente ainsi de rappeler les termes de la controverse en accusant à nouveau les *blasphèmes* des catholiques contre la Parole de Dieu :

On demande, en second lieu si cette Ecriture Sainte est couchée en style intelligible, si elle est claire, si elle est propre à décider des controverses, si les simples y peuvent trouver de quoi se nourrir, si les ingorans peuvent s'y instruire. Les veritables Chrétiens ont toujours répondu à cette question, que l'Écriture a ses difficultez et ses mysteres ; qu'elle est une mer pour les sçavans, mais un ruisseau doux et paisible pour les ignorans, ; que tous les hommes y trouvent dequoi se satisfaire et dequoi se remplir. [...] Le Papisme répond bien d'une autre manière. Il dit que l'Écriture Sainte est obscure, que c'est une mer de mysteres, profonde en sens et haute en énigmes. Il la represente comme un Ocean tout plein de roches, de bancs de sable, de gouffres, de tournants, et de lieux où le naufrage est inévitable si on y navigue sans guide.⁴⁵⁸

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 67 : « La Religion Chrétienne a un livre qu'elle reconnoît pour être divin. Le Papisme le reçoit pour son livre et pour le fondement de sa Religion. N'avons-nous donc pas droit de le rappeler à ce livre et de lui dire. Voyons si vous êtes semblable à vôtre livre, si vos dogmes, si vos Cultes, si vôtre service et vos cérémonies y sont ? »

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 93.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 97-101.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 99.

5.2. La polémique contre les pajonistes

Au-delà des écrits de la controverse anti-catholiques, c'est en fait dans la controverse contre Pajon et les pajonistes que l'on trouvera les indications les plus intéressantes sur la conception que Jurieu se forgeait de la clarté des Écritures, notamment du point de vue des corrélations entre clarté extérieure de la prédication et clarté intérieure de l'illumination⁴⁵⁹. Plus de dix ans après la condamnation des synodes de Normandie, d'Anjou et d'Île de France, l'ancien ministre de Sedan prend la plume contre Pajon, et surtout contre ses disciples, dans un traité davantage élaboré conceptuellement que les *Prejugez* de 1685 : le *Traité de la nature et de la grâce*⁴⁶⁰. Repartant, dans sa préface, de l'histoire de la controverse, Jurieu formule le point de la discorde en repartant d'une brève citation des conclusions des deux synodes provinciaux de l'année 1677⁴⁶¹. Contre les doctrines pajonistes sur la suffisance de la clarté externe, le synode d'Anjou rappelait en particulier la nécessité d'une *double-opération*, intellectuelle et volitive, du Saint-Esprit : « *que Dieu n'agit pas seulement par la prédication extérieure de l'Évangile, et par les circonstances qui l'accompagnent, mais déploie encore au dedans une efficace particulière et immédiate de son esprit distincte de la parole et de toutes les circonstances qui l'accompagnent, pour illuminer l'entendement et fléchir la volonté à l'obéissance de Dieu et de nôtre Seigneur Jesus Christ.* »⁴⁶²

Cette question des modalités de l'opération du Saint-Esprit dans la conversion est alors mise en abyme dans une réfutation plus large de la métaphysique déterministe des pajonistes, de leur conception du concours des facultés au salut après la Chute, et de la distinction cameronienne d'une « corruption morale » et d'une « corruption physique »⁴⁶³. Après l'inventaire inaugural des douze thèses problématiques, la première partie du traité revient ainsi sur la question métaphysique de la Providence et des modalités de l'intervention, directe ou indirecte, de Dieu dans le cours de sa Création⁴⁶⁴. À la suite, le deuxième traité fournit une réfutation détaillée des dix thèses subséquentes sur la question de la grâce proprement dite :

3. Que la corruption de l'homme consiste principalement et originellement dans de mauvaises pensées, des erreurs et des préjugés. 4. Que même le péché originel consiste dans les dispositions aux faux jugements et aux mauvaises pensées. 5. Que la corruption de l'homme est un mal purement moral dans

⁴⁵⁹ Voir en particulier : P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grace*, *op. cit.*, p. 245-419. Sur la controverse de Pierre Jurieu contre les « pajonistes », voir notamment R. Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu*, *op. cit.*, p. 190-218. Je ne traiterai pas ici de la polémique successive avec Élie Saurin : voir *ibid.*, p. 281-314.

⁴⁶⁰ *Op. cit.*

⁴⁶¹ Voir notamment l'« Occasion de cet écrit », dans le premier traité, *ibid.*, p. 3-11.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 6.

⁴⁶³ Pour le rappel des thèses condamnées, voir notamment dans le « premier traité », les chapitres 1 et 2, *ibid.*, p. 11-46.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, les chapitres 4 à 11 du premier traité, p. 57-180.

lequel il n'y a rien de physique. 6. Que les causes de notre conversion doivent être aussi des causes purement morales, et ne peuvent rien avoir de physique. 7. Que la volonté suit toujours nécessairement le dernier jugement de l'entendement pratique : c'est pourquoi il suffit d'illuminer l'entendement pour entraîner la volonté et les passions. 8. Que le mouvement de notre âme vers les choses spirituelles dépend uniquement de la connaissance que Dieu nous en donne par sa parole. 9. que le sentiment des choses spirituelles n'est rien autre chose que la connaissance de ces choses spirituelles. 10. Que la parole de Dieu contient des démonstrations morales, capables par elles-mêmes, sans autre secours, de produire une pleine et une entière certitude sur la vérité des mystères. 11. Que la parole de Dieu prêchée dans de convenables circonstances externes, ménagées par la Providence, peuvent faire une grâce irrésistible, et surmonter toute la malice du cœur humain. 12. Que le S. Esprit n'entre point dans l'oeuvre de la conversion par une opération interne distincte de la parole.⁴⁶⁵

Le point de départ de l'interrogation renvoie évidemment à la modalité de l'opération du Saint-Esprit dans la conversion : cette opération doit-elle se concevoir comme le simple effet intérieur de l'action ordinaire de la Parole de Dieu écrite, ou constitue-t-elle une opération indépendante, objectivement séparée de l'efficacité intellectuelle de l'Écriture ?⁴⁶⁶ S'exerce-t-elle donc seulement sur l'entendement, par la persuasion si l'on peut dire objective des preuves de la divinité des Écritures, ou suppose-t-elle tout en même temps une illumination spéciale de l'entendement et une inclination providentielle de la volonté ?⁴⁶⁷ Pour Jurieu, les principes de la théologie de la grâce dépendent directement des principes de la théologie du péché : si les pagonistes en viennent à supposer la suffisance de l'efficacité intellectuelle de l'Écriture dans la conversion, c'est d'abord parce qu'ils conçoivent le péché comme une corruption de la nature humaine elle-même uniquement intellectuelle⁴⁶⁸. Ce point forme le premier chapitre de l'examen du deuxième traité⁴⁶⁹. C'est la catégorie du préjugé qui se trouve alors au centre de la confrontation, dans la mesure où, dans une perspective pagoniste, le péché est en son essence réductible au *praejudicium*⁴⁷⁰, conçu toutefois non pas dans une acception strictement profane, comme opinion précipitée, mais plutôt comme le principe d'un obscurcissement généralisé de l'entendement par des « fausses pensées »⁴⁷¹.

5.3. Impuissance de l'entendement et prééminence de la volonté

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁶⁶ Voir pour le résumé de l'état de la controverse dans le premier traité, *ibid.*, p. 14-36.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 23-27.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 19-22.

⁴⁶⁹ « Chapitre I. *De la corruption de l'homme en général* », *ibid.*, p. 181-211.

⁴⁷⁰ Voir en particulier l'examen de la première proposition du premier chapitre : « *Que la corruption de l'homme consiste principalement et originellement dans de mauvaises pensées, dans des erreurs et dans des préjugés* », *ibid.*, p. 183-197.

⁴⁷¹ Cf. la deuxième proposition « *Que le péché originel qui se trouve dans les enfans ne consiste que dans des dispositions aux faux jugemens et aux fausses pensées* », *ibid.*, p. 197-201.

Or, cette thèse intellectualiste est non seulement fautive en soi, et infirmée par l'évidence du sens commun qui témoigne de la récurrence des discordances de la volonté et de l'entendement, mais aussi contredite par l'Écriture même, qui fait explicitement reposer le péché, non dans l'esprit, mais dans la « chair », c'est-à-dire dans la part sensitive et volitive de la nature humaine⁴⁷². Du *video meliora proboque deteriora sequor* du poète⁴⁷³, au *je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais* de l'apôtre⁴⁷⁴, toute la littérature profane et sacrée témoigne ainsi de la possibilité d'une *acrasie* et d'une faiblesse de la volonté, c'est-à-dire précisément du caractère *non-nécessitant*, sur le plan pratique, des jugements de l'entendement au sujet du bien et du meilleur. Cette infirmité de la faculté intellectuelle procède d'abord de sa nature passive : « elle reçoit les idées qui lui sont imprimées, elle voit les rapports et les liaisons qui sont entre ces idées, et les enchaînements qui sont entre ces rapports »⁴⁷⁵, mais n'« a point les qualités propres pour cet empire qu'on lui veut donner, car une faculté purement passive, qui n'est pas libre dans ses actions, ne peut pas tenir l'empire. »⁴⁷⁶ Suivant en cela Melancthon et Calvin⁴⁷⁷, Jurieu oppose ainsi un volontarisme résolu à l'intellectualisme des pajonistes : non seulement la volonté n'est pas inclinée par nature à suivre les conclusions de l'entendement sur le bien ou l'utile propres, mais elle est elle-même la source de distorsion et d'erreur intellectuelles, en commandant des jugements motivés, c'est à dire des jugements pratiques déformés par le désir, le plaisir ou l'ambition – *ut quisque affectus est, judicat*⁴⁷⁸. Loin d'être réductible à une série de préjugés intellectuels, qu'ils soient fausses pensées ou propension permanente à mal juger, le péché doit donc se décrire à partir d'une dynamique essentiellement affective, comme *amour de la chair* :

1. C'est pour cette raison que nôtre corruption est appelée *chair*, *l'affection de la chair*, *les fruits de la chair*, *les oeuvres de la chair*. C'est parce que cette corruption tire son origine de la chair, c'est à dire de nôtre corps, de nôtre sang et de nos humeurs ; et parce qu'elle consiste dans une inclination de l'ame vers les choses, les biens et les plaisirs de la chair. C'est ce que l'Apôtre exprime fortement quand il dit que *ceux qui sont dans la chair sont affectionnez aux choses de la chair* ; c'est à dire que ceux qui sont dans leur

⁴⁷² *Ibid.*, p. 185-188., et l'examen de la cinquième proposition dans le deuxième chapitre, *ibid.*, p. 220-235.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 227-228.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 222-223.

⁴⁷⁷ *Infra*, §1.

⁴⁷⁸ P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grâce*, *op. cit.*, p. 186 : « 1. Il me semble que tout le monde sent bien que les passions répandent des ténèbres sur l'entendement, qui l'empêchent de connoître la vérité ; rien n'est si commun et si connu que ce mot, *ut quisque affectus est judicat*, chacun juge selon ses passions. L'on reproche à ceux qui aiment, que tout leur plaît dans le sujet qu'ils aiment, même jusqu'aux défauts : la laideur d'une personne qu'on aime n'a rien de choquant ; sa conversation est pleine d'esprit, quoi qu'elle ne dise souvent que des sottises [...] Si l'amour s'en va, et cède la place à la haine, aussi-tôt les jugements changent du blanc au noir ; non seulement cet homme devient éclairé sur les défauts qu'il ne connoissoit pas, mais il en voit mille autres que personne ne voit que lui. ». Cf. aussi *ibid.*, p. 230.

corruption originelle ont tous leur penchant vers les choses charnelles. Selon cela il est clair que nôtre corruption vient originellement de nos passions charnelles, et non pas de nos jugements. 2. St. Paul décrivant cette corruption la dépeint même par opposition à l'entendement : *Je sens, dit-il, une loi dans mes membres qui combat contre la loix de mon entendement, et qui me rend esclave à la loi du péché qui est dans mes membres.* La loi du péché, voilà la corruption, son siège ce sont les membres, c'est à dire le corps, la chair, le sang, les esprits, les humeurs ; et de là elle se répand sur l'ame en l'inclinant, et même en la poussant à de faux jugements.⁴⁷⁹

L'hypothèse intellectualiste pêche en outre par son incapacité à rendre raison du péché des enfants, dont l'entendement devrait être comme une « table rase »⁴⁸⁰, et dont la nature devrait donc, en bonne logique, être tenue pour incorrompue. La solution pajoniste tenait ici à la distinction du *préjugé actuel*, comme erreur « effective », et du préjugé potentiel, comme disposition générale à l'erreur.⁴⁸¹ Ce qui vaut pour l'emploi du terme de « préjugé » vaut alors également pour ses voisins sémantiques, comme les notions d'opinions ou de pensées, qui renvoient en principe à *un* jugement déterminé, mais qui peuvent tout aussi bien désigner une inclination générale à juger, une matrice, si l'on peut dire de chaque jugement particulier⁴⁸². En ce sens précis, Pajon, cité par Jurieu, paraît assumer pleinement l'hypothèse intellectualiste qui ferait de la fausse pensée ou opinion ainsi comprise la réalité même du péché humain :

Je nie que faire consister le péché originel dans de mauvaises pensées et dans de fausses opinions, soit nier le péché originel, et détruire sa nature : et je soutiens au contraire que c'est le véritable moien de justifier le stile des saints Ecrivains, et d'accorder les expressions que j'ay rapportées, ou ils font principalement consister la nature du péché originel en de mauvaises pensées ; avec ce que tous nos Théologiens ont accoustumé d'enseigner touchant la nature du péché originel. Tout cela signifie que le péché originel ne consiste pas à la vérité dans de mauvaises pensées actuelles, mais dans les dispositions à mal juger qui se produisent tout aussi-tôt que la raison commence d'agir.⁴⁸³

Mais cet ordonnancement des facultés dans la conversion est aussi recouvert par une distinction scolastique, dont la paternité remonte ici encore à Cameron : celle de la distinction entre une détermination *physique* et *morale* de la corruption

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 190-191.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 200 : « les ames des enfans sont des tables rases dans lesquelles il n'y a encore ni bonnes ni mauvaises dispositions ». Cette thèse n'est pas celle de Jurieu, mais celle que *devraient* tenir des intellectualistes qui « raisonneroient beaucoup plus conséquemment à leur grand principe », *ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 21 : « En ce sens ils avoënt qu'il n'y a pas encore de préjugé dans l'esprit des enfans, parce qu'ils ne portent pas de jugemens : mais ils ajoûtent, *que le mot de préjugé se prend dans un sens plus étendu pour tout ce qui peut donner quelque pente à nostre jugement, quoi qu'il ne consiste pas dans un jugement qui ait précédé celui qui doit être fait. En ce sens toutes les dispositions que les hommes apportent avec eux quand il s'agit de croire quelque chose ou de s'acquiter de quelques devoirs, si elles sont contraires à la vérité ou à la vertu, peuvent passer pour des préjuges dangereux... »*

⁴⁸² Voir ici encore l'examen de la deuxième proposition, *ibid.*, p. 197-200.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 22.

humaine⁴⁸⁴. Pour Jurieu, le refus des pajonistes de reconnaître une réalité physique au péché procède de la volonté de ne pas tomber dans les erreurs de Flacius, qui faisait de la corruption péccative la *substance* de la nature de l'homme après la Chute⁴⁸⁵. Par opposition, affirmer la nature morale du péché reviendrait à nier l'idée d'une corruption anthropologique matérielle, pour insister à l'inverse sur l'ancrage intellectuel des habitudes péccatives⁴⁸⁶. De là, la guérison du péché – la conversion – n'opèrerait elle-même que sur la faculté intellectuelle, suivant une modalité morale et non physique : l'Esprit ne relève pas l'humanité du péché en restaurant sa nature matérielle, mais en éclairant son intelligence par des raisons persuasives. Jurieu résume le point en notant que :

Selon eux [les pajonistes], le remède qui puisse être immédiatement appliqué à l'entendement, c'est la parole, c'est l'instruction, c'est de l'informer des vérités qui sont opposées à ces préjugés et à ces fausses opinions. De tout cela ils concluent que la parole et la prédication de cette parole, sont l'unique moyen dont Dieu se sert pour convertir les hommes.⁴⁸⁷

Au-delà de la question du rôle respectif de l'entendement et de la volonté dans le processus de la conversion, le point d'achoppement majeur se déploie donc en vérité autour du problème de la nécessité de l'illumination sur l'entendement lui-même⁴⁸⁸. Or, c'est sur ce point que les pajonistes paraissent aussi se démarquer de l'héritage du maître saumurois : tout en affirmant la suffisance de la conversion de l'entendement pour la régénération, Cameron affirmait en effet l'indispensabilité de l'action salvifique du Saint-Esprit pour éclairer cet entendement pécheur⁴⁸⁹. Or, cette nécessité paraît remise en question par les pajonistes, qui optent manifestement pour une conception rationaliste de l'illumination elle-même. Loin de nécessiter une intervention spéciale du Saint-Esprit, la conversion de l'entendement semble ainsi devoir procéder suivant la simple réception intellectuelle de l'évidence « objective » de la divinité des Ecritures⁴⁹⁰. Les motifs de croire de Mestrezat deviennent ainsi les *causes mêmes* de la foi :

Pour soutenir cette pensée ils ajoutent, que l'écriture contient en elle-même des motifs suffisants pour prouver qu'elle est divine : que les caractères de sa divinité joints ensemble selon une démonstration morale ; que cette

⁴⁸⁴ Voir notamment l'examen de la troisième proposition : « *Que dans la corruption de l'homme. Tant dans les enfans que dans les adultes, il n'y a rien de phisique, tout y est moral* », *ibid.*, p. 202-211.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 202-203.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 202-211.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁸⁸ Si l'examen de la cinquième proposition réfute le fait qu'il « suffise d'éclairer l'entendement pour entraîner la volonté », *ibid.*, p. 220-236, le fond de l'erreur pajoniste consiste en fait à nier la nécessité de cette illumination même : voir en particulier à ce sujet l'examen de la huitième proposition, *ibid.*, p. 245-253.

⁴⁸⁹ *Infra*, §1.

⁴⁹⁰ P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grace*, *op. cit.*, p. 243-253 : « *Que la parole de Dieu contient des démonstrations morales aussi capables de produire une certitude qui excluë tout doute, comme sont les démonstrations géométriques* »

démonstration persuade nécessairement l'esprit, quand elle est proposée dans des circonstances convenables : que quand une fois l'on est persuadé de la divinité de cette Ecriture Ste. L'Authorité de Dieu que l'on y reconnoit se soumet les entendemens en les obligeant à recevoir comme véritable ce qui est proposé dans cette parole. L'entendement étant persuadé, cette persuasion fléchit la volonté : et voilà, selon eux, ce que c'est que le témoignage de l'Esprit par lequel nous sommes persuadez de la divinité de l'Ecriture sainte. *Le témoignage que nous sentons de la divinité de l'Ecriture Sainte* (dit l'un d'eux) *n'est rien autre chose que le sentiment et la connoissance que nous avons de la divinité des Ecritures par les diverses marques de la divinité qu'elles contiennent en elles-mêmes, et par les différens états merveilleux que nous sentons en nos cœurs, qui nous persuadent de la divinité des Ecritures par un Syllogisme comme celui-ci ; Un livre qui a prédit quantité de choses qui sont arrivées etc. est divin : Or l'Ecriture est telle ; donc c'est un livre divin...*⁴⁹¹

Les pajonistes de Jurieu s'efforcent d'éviter le pélagianisme en admettant que la Parole, quoi qu'intrinsèquement persuasive, peut avoir des effets variés sur les individus, et ne persuade donc pas toujours effectivement tous les hommes avec la même efficacité⁴⁹². Par-delà le présupposé intellectualiste qui confère une prééminence absolue à l'entendement, les pajonistes réfèrent ainsi les résistances de l'âme pécheresse à une « dureté du cœur », qui, dans certaines « circonstances », entrave la bonne réception de l'évidence, par ailleurs *objective*, de la divinité de l'Écriture⁴⁹³. L'élection des élus et la réprobation des damnés agit donc selon des « circonstances », que Dieu, certes, connaît et prévoit, mais qui n'en restent pas moins des circonstances nécessitantes dont l'action peut être comprise par elle-même, sous le mode de la causalité ordinaire : ainsi Dieu, qui choisit d'exposer ou de libérer les individus de la nécessité de ces causes, n'a pas besoin d'une intervention spéciale pour convertir les élus ou abandonner les pécheurs à leur damnation⁴⁹⁴. À la liste de ces circonstances invoquées par les pajonistes, Jurieu reporte les dispositions physiques, la géographie de la naissance, le tempérament, le mode de vie, la bonne fortune, et notamment la santé et la richesse, qui en l'espèce apparaissent plutôt comme des *obstacles* à la conversion⁴⁹⁵.

5.4. Les moyens ordinaires de la grâce et l'efficacité intellectuelle de l'Écriture

Jurieu accuse par là les pajonistes de réduire « toute la grace à des actions purement externes »⁴⁹⁶, à savoir « la prédication de la parole et l'arrangement de quelques circonstances »⁴⁹⁷. À l'objection qu'on leur oppose de nier l'action intérieure du Saint-Esprit, les pajonistes répondent certes que si l'écoute de la

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹² Sur la question pélagienne, voir l'examen de la neuvième proposition, *ibid.*, p. 254-265.

⁴⁹³ Sur la question des « circonstances », voir notamment *ibid.*, p. 258-262.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 30.

Parole de Dieu dans la prédication peut bien être conçue comme une opération externe, sa bonne réception intellectuelle n'en est pas moins un fait intérieur, comme peut l'être n'importe quelle affection de l'esprit subjectif : à ce titre, la condition d'intériorité, soulignée depuis Luther et Calvin, est réaffirmée ici, de même que le *principe* de la séparation des justes et des damnés⁴⁹⁸. Toutefois, sans nier la clarté interne ou l'illumination de l'entendement par l'Esprit-Saint, les pajonistes de Jurieu conçoivent en même temps cette clarté intérieure comme la conséquence ordinaire de la clarté externe, considérée seulement spécifiquement *du point de vue* de ses effets sur l'entendement humain. De cette illumination, l'Écriture est donc tout à la fois le motif formel et la cause efficiente : l'opération du Saint-Esprit sur l'intelligence pécheresse est en droit identifiable à la persuasion objective des motifs de croire portées par la Parole de Dieu⁴⁹⁹.

Dans l'examen du deuxième traité sur la huitième proposition des pajonistes, Jurieu se concentre alors sur la question de cette persuasion de l'Écriture, en discutant l'hypothèse d'une efficacité intellectuelle scripturaire indépendante d'une illumination spéciale du Saint-Esprit⁵⁰⁰. Avant même de concerner le détail des articles de foi, ou l'aspect, si l'on peut dire, *herméneutique* de l'illumination de l'Esprit, la difficulté renvoie d'abord au *testimonium spiritus* lui-même, c'est à dire à l'aspect attestatif de l'opération divine, comme cause de l'inclination à reconnaître la divinité des livres canoniques :

Premièrement il faut comprendre que l'intention de ces Théologiens n'est pas de nous dire que Dieu dans l'Écriture ait donné de chacun des mystères des démonstrations morales : par exemple ils ne prétendent pas que le St. Esprit dans l'Écriture ait rendu sensibles ces vérités, *il y a un seul Dieu en trois personnes, la seconde personne de cette Trinité s'est incarnée* ; comme celles-ci le sont au sens commun, *2 et 2 font 4 et le tout est plus grand que sa partie*. Leur pensée est donc que l'autorité de Dieu est la souveraine raison par laquelle nous croions les mystères : mais que l'Écriture Ste. porte des caractères si évidens de la divinité de son auteur, qu'ils sont suffisans étant bien proposés et avec de raisonnables circonstances, de produire par eux-mêmes cette forte persuasion, *que l'Écriture est divine*. Ainsi la question revient à ceci, savoir si l'Écriture a des caractères suffisans en elle-même pour engendrer une foi divine de sa divinité, sans que le St. Esprit s'en mêle immédiatement.⁵⁰¹

Quels que puissent être les présupposés dogmatiques de Jurieu sur la question des effets noétiques du péché, on remarquera que le problème de l'efficacité intellectuelle des preuves de la divinité des Écritures est ici posé sur un plan strictement épistémique : non pas du point de vue de l'intégrité ou de la corruption de l'entendement post-lapsaire, mais du point de vue de l'évidence *intrinsèque* des « caractères » qui attestent la majesté de la Bible. Or, les pajonistes ont tort de croire

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 243-253.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 244-245.

que ces caractères seraient en soi suffisants pour fonder une preuve comparable, par son degré de certitude, à l'évidence des démonstrations mathématiques⁵⁰². Après s'être étonné que ses adversaires n'aient fait par ailleurs « aucune nouvelle découverte sur ces caractères de divinité qui sont dans l'Écriture sainte, et qu'ils n'en content pas d'autres que ceux que les Théologiens rapportent »⁵⁰³, Jurieu oppose ainsi deux *types* de certitude, suivant une distinction qu'il réfère à l'autorité de Bonaventure : la certitude de *spéculation*, et la certitude d'*adhésion*⁵⁰⁴. La première est « celle qui naît de l'évidence de la chose et de la simple considération des termes »⁵⁰⁵ : le *Traité* donne à nouveau, à son sujet, l'exemple des propositions mathématiques et logiques, comme « 2 et 2 font 4 » ou « le tout est plus grand que sa partie »⁵⁰⁶. La seconde est « celle qui naît, non pas de l'évidence de la chose, mais de son importance morale : par exemple, je croi fermement et fortement qu'un tel homme est mon père ; je n'en ai point de démonstration, mais je voi qu'il m'est de la dernière importance de croire cela, parce que je lui dois rendre les offices d'enfant. »⁵⁰⁷

Or, non seulement la certitude de la divinité de l'Écriture, mais plus généralement toutes les certitudes de nature théologique sont de cette forme : en elles, ce n'est pas tant la force de la preuve ou l'évidence de la démonstration, mais l'importance de l'objet qui commande un rapport d'acceptation (précisément d'*adhésion*) subjectives⁵⁰⁸. À la différence des deux formes de la certitude renvoie ainsi une différence dans l'ordre des facultés : la certitude de spéculation dépend de l'entendement seul, alors que la certitude d'adhésion « est un vrai consentement »⁵⁰⁹, c'est à dire une « action de la volonté »⁵¹⁰. Ce point explique aussi pourquoi l'« acquiescement de la volonté et la certitude de son consentement ne se règle pas nécessairement sur les degrés d'évidence qui sont dans la chose même »⁵¹¹, mais plutôt sur la prééminence *subjective* de l'objet, du point de vue de son importance existentielle, ou de ses enjeux pour la conduite de la vie concrète. Jurieu reconnaît donc sans peine que la certitude d'adhésion, explicitement assimilée ici à une certitude subjective, a intrinsèquement moins d'évidence *objective* que la certitude de spéculation.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 246-253.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 245. Immédiatement après, Jurieu mentionne « le beau rapport entre ses parties, l'accomplissement de ses prophéties, la pureté de sa morale, l'élevation et la majesté de ses dogmes jointe à la simplicité de son stile, la constance des Martirs de l'Église, l'inutilité des efforts des tirans qui ont voulu étouffer cette Écriture etc. »

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 247-248. Voir sur la question : R. Leopardi, *Lo statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu*, *op. cit.*, p. 195-211, 289-304.

⁵⁰⁵ P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grace*, *op. cit.*, p. 247.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 247-248.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 248.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 249.

5.5. De l'inévidence de la Bible à la théologie de l'illumination

Le déficit d'évidence est compensé par une majoration de la « fermeté », qui renvoie à l'origine formellement volitive de la certitude en question⁵¹². Si le *Traité de la nature et de la grâce* n'entend donc pas « diminuer la force et la lumière des ces caractères de la divinité de l'Écriture »⁵¹³, ni nier que ces « caractères sont capables de produire une espèce de certitude sans le secours de l'Esprit de Dieu »⁵¹⁴, il reste que ceux-ci sont pleinement insuffisants pour produire par eux-mêmes « une certitude qui excluë tout doute, et même qui excluë ce que l'Ecole appelle *formido contrarii* la crainte que le contraire ne puisse être vrai. »⁵¹⁵ Ici encore, l'insuffisance de l'efficacité persuasive des preuves de la divinité de la Bible est compensée par un surplus de « fermeté » qui tient tout à la fois aux « avantages » de la foi en l'Écriture et à la force de l'inclination surnaturelle de la volonté :

Ces caractères assurément ne sont pas tels qu'ils puissent produire dans un esprit bien disposé une certitude de *spéculation* qui égale la certitude des sciences géométriques. Mais l'esprit voyant l'importance de cette vérité, combien il en revient d'avantages quand on la croit, et combien il en revient de maux quand on ne la croit pas, la volonté dans cette vûe se détermine à donner un acquiescement à cette vérité, *l'Écriture est divine*, plus ferme que celui qu'elle donne à une proposition démontrée mathématiquement, dont elle ne voit pas l'importance. Elle adhère à cette vérité, et elle y adhère par ce qu'elle le veut. Il ne faut point opposer à cela que l'homme est un animal raisonnable, qu'il ne doit rien croire sans raison, et qu'il ne doit donner son consentement qu'à proportion de ce qu'il voit de preuves, parce que dans une telle certitude il y auroit quelques degrez destituez de raison. Cela est bon pour la certitude de *spéculation*, pour les choses que nous n'avons aucun intérêt de recevoir pour vraies : mais cela n'a point lieu dans la certitude d'*adhésion*. [...] Après cela il faut se souvenir de ce que nous venons de dire, c'est que la volonté ne peut être portée d'elle-même à donner à une vérité proposée un degré de consentement qui soit au dessus de l'évidence de cette vérité, qu'elle n'y soit portée et poussée par une cause étrangère. Cette cause étrangère qui porte la volonté à donner à la divinité de l'Écriture un consentement supérieur à l'évidence de cette divinité, c'est le St Esprit qui agit en nous, qui persuade, qui élève les caractères de la divinité de l'Écriture au dessus d'eux-mêmes, qui leur fait produire une plus grande certitude qu'ils ne produiroient naturellement, et qui fait sentir intérieurement cette douce efficace de la parole.⁵¹⁶

Cette nécessité d'une action spéciale du Saint-Esprit n'est pas infirmée par les objections des pajonistes, qui opposaient aux thèses orthodoxes sur l'illumination du Saint-Esprit le principe de la suffisance de l'Écriture et l'économie de moyens

⁵¹² *Ibid.*, p. 249-250.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 246.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 250-252.

employés par Dieu pour mener ses fidèles au salut⁵¹⁷. Pour autant, les « louanges qui sont données à la cause instrumentelle ne vont point à la ruine de la gloire de la cause principale »⁵¹⁸ : si la Parole de Dieu écrite apparaît comme la *médiation nécessaire* de la révélation des connaissances salutaires, cette médiation n'exclut pas l'intervention directe du Saint-Esprit, qui demeure en même temps l'auteur du support matériel du salut. Du reste, l'argument de l'économie des moyens est ici inopérant : en admettant que la persuasion rationnelle de la Parole n'est efficace que pour certains entendements « bien disposés », les pajonistes ajoutent eux-mêmes un jeu de conditions ou de circonstances étrangères à la suffisance de la Bible – à la différence que ces circonstances sont ici conçues comme procédant d'une causalité au moins en partie ordinaire, et ruinent donc le sens même de l'idée d'élection ou de providence divine⁵¹⁹. Ce qui vaut pour la condition attestative de la reconnaissance de la divinité de l'Écriture vaut *a fortiori* pour la condition herméneutique de l'intelligence des mystères scripturaires. Même en admettant, en effet, que l'Écriture exhiberait par ses seuls caractères externes une marque de sa divinité suffisamment persuasive en soi pour dispenser le théologien de recourir à l'hypothèse d'une illumination du Saint-Esprit, cette illumination n'en resterait pas moins nécessaire pour la juste interprétation des doctrines que la Parole de Dieu contient⁵²⁰.

L'exemple des hérésies anciennes et modernes, témoignent sur ce point combien sont insuffisantes les simples reconnaissances formelles de l'autorité de la Bible : « Le Pélagien, l'Arrien, le Socinien, croit en général que l'Écriture est divine : Cependant son entendement ne sauroit supporter le poids du mystère de la Trinité, de celui de l'incarnation, du péché originel, de l'éternité des peines et de la résurrection de la chair »⁵²¹. Après avoir exposé dans le septième chapitre les différentes actions qui composent l'acte de la conversion⁵²², le huitième chapitre revient ainsi sur la question des modalités de l'illumination en distinguant la compréhension formelle des vérités scripturaires – « l'application et la réception des idées dans l'entendement »⁵²³, qui ne nécessite pas une « opération de l'Esprit de Dieu »⁵²⁴ – et l'*adhésion* proprement dite, qui « ajoute foi aux vérités qui sont proposées tant de spéculation que de pratique »⁵²⁵. Autour de la distinction

⁵¹⁷ Voir le chapitre 6 : « Reponse aux difficultez que font les protecteurs de cette hipothèse, pour soutenir que la parole est la seule qui agit intérieurement », *ibid.*, p. 292-298.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 296-297.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 317-318.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 316.

⁵²² *Ibid.*, p. 311 : « 1. L'objet Evangelique est présenté à la faculté, c'est à dire à l'entendement. 2. L'entendement comprend ce qui est signifié. 3. En suite il voit la liaison de vérité qui est entre les termes dont cette parole est composée. 4. Après vient la délectation prévenante. 5. Après cette délectation vient la détermination de l'entendement pratique et de la volonté. 6. Et enfin de cette détermination vient l'oeuvre qui s'appelle bonne. Présentement il ne sera pas mal-aisé de juger ce que le St. Esprit fait en tout cela, et ce qui lui doit être attribué dans tout ce grand ouvrage. »

⁵²³ *Ibid.*, p. 312.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 313.

⁵²⁵ *Ibid.*

traditionnelle de la foi historique et de la foi justificante, Jurieu s'attache alors à montrer comment l'Esprit doit agir sur l'entendement, mais surtout sur la volonté, pour lever les deux obstacles des préjugés et de la disproportion entre la grandeur des mystères et la finitude de l'esprit humain. Ici encore, l'action de l'Esprit résume ce point de passage entre la compréhension historique, extérieure et sceptique de l'entendement « profane », et la foi salvifique de l'esprit régénéré :

Pour lever ces deux obstacles il faut que le St Esprit fasse deux choses. La première qu'il donne à la faculté la force de croire son objet, encore qu'il paraisse incroyable. Si l'on me demande comment il donne cette force à l'ame ; je répons qu'assurement il ne la donne point par la parole : car au contraire c'est cette parole qui présente l'objet incroyable, et qui par conséquent rebute l'esprit. Il le fait donc en concourant avec l'entendement, ou pour mieux dire en fléchissant la volonté. Car à proprement parler nous croions les choses incroyables et inévidentes par ce que nous les voulons croire : au lieu que nous voions les choses évidentes par elles-mêmes par un consentement de nôtre volonté dont elle n'est point maîtresse. Nous voions que 2 et 2 font 4 quand même nous le voudrions pas. Le profane et l'impie voit qu'il y a un Dieu souvent malgré qu'il en ait : mais je croi que Dieu subsiste en trois personnes, parce que je le veux croire : Dieu donc me fait croire cela parce qu'il me fait vouloir tout ce qu'il veut que je fasse. Il se rend intime au coeur et à la conscience, et il les touche d'un vif sentiment de sa présence par une action secrète et inexplicable. Il anéantit la raison et l'oblige à se soumettre et à étouffer ses propres lumières qui sont de vraies ténèbres pour recevoir les lumières de Dieu.⁵²⁶

La clarté de l'Écriture n'est donc pas une clarté d'évidence. Son insuffisance rationnelle se mesure même au caractère intellectuellement rebutant des vérités qu'elle expose. Cet anti-rationalisme, qui tient ici au refus de reconnaître une validité théologique au critère de l'*evidentia* et à la règle d'or de l'idée claire et distincte, pourrait apparaître anticartésienne dans son fondement ; et de fait, Jurieu s'attache à distinguer partout l'efficacité surnaturelle de la Parole de Dieu soutenue par le Saint-Esprit et l'efficacité naturelle de la parole des philosophes, qui persuade par des raisons et des certitudes de spéculation. À y regarder de plus près, toutefois, l'assignation des héritages et la circonscription des affinités est assurément plus complexe qu'elle n'y paraît au premier abord : d'abord parce que l'intellectualisme accusé ici chez jacobins n'est rien de moins que cartésien – et Descartes souscrivaient sans doute au partage volontariste des facultés en situant dans la volonté et non dans l'entendement l'origine formelle de l'erreur⁵²⁷ – ; aussi parce que le philosophe français refusaient partout l'extension de sa méthode à la sphère des vérités théologiques, en soutenant une stricte séparation de la raison et de la foi⁵²⁸ ; enfin, et surtout, parce que Jurieu recourt parfois à des arguments *explicitement cartésiens* pour réfuter ses adversaires dans le *Traité de la nature et de la grâce*. Tel est le cas, par exemple, de la détermination sur la nature morale ou

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 319.

⁵²⁷ *Supra*, chap. 10, §1.

⁵²⁸ *Ibid.*

physique de l'origine du péché, où Jurieu oppose la conceptualité cartésienne de l'attribut et des modes à l'idée d'une réductibilité des composantes physiques aux seuls attributs substantiels de la *res* :

On suppose donc qu'il n'y a rien que de moral dans la corruption de l'homme, à moins que la corruption n'ait gâté la substance de l'ame, comme le disoit Illiricus [Flacius]. N'y a-t-il donc rien de physique dans l'ame que sa substance ? Ses pensées, ses mouvement, ses inclinations, ses habitudes, ses actions, ne sont elles pas quelque chose de phisique ? C'est tout de même que si je disois qu'il n'y a rien de phisique dans la matière que la matière même et son étenduë, que la figure et la situation de ses parties et leurs mouvements ne sont rien de phisique : tellement que quand la matière est altérée dans son mouvement et dans la figure de ses parties, elle ne reçoit aucune altération phisique parce qu'elle ne reçoit aucune altération dans sa substance et dans son étendue essentielle.⁵²⁹

6. Pierre Bayle : Le Commentaire philosophique

Ce n'est pourtant pas dans le corpus cartésien, mais dans le *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle⁵³⁰, que Jurieu a tiré l'essentiel de sa conceptualité gnoséologique, et en particulier sa distinction fondamentale de la certitude spéculative et de la certitude morale⁵³¹. Le fait est d'autant plus surprenant que le *Commentaire* constitue en un sens le point de départ de la controverse entre les deux penseurs, et la principale source où Jurieu pourra lire et accuser plus tard l'impiété du philosophe de Rotterdam⁵³². Contre le rationalisme des pagonistes, le *Traité de*

⁵²⁹ P. Jurieu, *Traité de la nature et de la grace*, *op. cit.*, p. 203-204.

⁵³⁰ Je cite ici dans l'édition originale : Pierre Bayle, *Commentaire philosophique. Sur ces paroles de Jesus-Christ, Contrain-les d'entrer ; Où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus-abominable que de faire des conversions par la contrainte...*, Cantorbery, T. Litwel, 1686. Pour une édition récente, voir *id.*, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. J.-M. Gros, Paris, Champion, 2006.

⁵³¹ La littérature sur Bayle est trop abondante pour être résumée ici. Autour du *Commentaire* et de la question herméneutique, voir notamment, au-delà de l'indépassable *Hétérodoxie et rigorisme* d'Élisabeth Labrousse (Paris, Albin Michel, 1996², en particulier p. 317-345) : Stefano Brogi, « Introduzione », in Pierre Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, éd. S. Brogi, Turin, Einaudi, 2018, p. v-LXVII ; *id.*, *Teologia senza verità : Bayle contro i 'rationaux'*, Milan, F. Angeli, 1998 ; *id.*, *Il ritorno di Erasmo : critica, filosofia, et religione nelle 'République des lettres'*, Milan, F. Angeli, 2012 ; Maria-Cristina Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition at the Time of the *Commentaire philosophique* », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 257-269 ; *ead.*, « Les Impasses de l'examen religieux. Examiner, prouver, objecter, persuader », *Archives de philosophie* 81/4 (2018), p. 681-693. Cf. aussi : Jean Bernier, « Pierre Bayle and Biblical Criticism », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 240-256 ; Hubert Bost, « Le *Commentaire philosophique* », in *id.*, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994, p. 51-62 ; Anthony McKenna, « La Norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme », in *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, éd. P. Dubois, Paris, PUPS, 2002, p. 117-136 ; Ruth Whelan, *De l'Humanisme aux Lumières : Bayle et le protestantisme*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996. Cf. en outre la littérature mentionnée en note 535 sur la question du rationalisme, et note 547 sur la question de la tolérance.

⁵³² Voir en particulier E. Labrousse, « Note sur Pierre Jurieu », *loc. cit.*, p. 222-223. Sur la controverse de Bayle et de Jurieu, voir également Anthony McKenna, « La Bataille entre Bayle et

la Nature et de la grâce de 1687 reprenait pourtant un développement presque littéralement emprunté au *Commentaire philosophique* paru un an plus tôt⁵³³.

Dans l'économie du traité de Bayle, ce développement prend place dans le dixième chapitre du deuxième livre, directement à la suite de la discussion célèbre sur l'égalité des droits de la conscience errante et de la conscience orthodoxe⁵³⁴. Au-delà de renseigner les sources du *Traité de la nature et de la grâce*, ces élaborations nous intéressent ici par leur entrée thématique – la question de l'évidence y est discutée dans le contexte d'une réfutation de la voie d'autorité des catholiques –, et par leur capacité à éclairer sous un jour nouveau l'apparente contradiction du « rationalisme » du premier livre du *Commentaire philosophique* et du « scepticisme » du second⁵³⁵. Malgré la dimension éminemment politique de l'ouvrage, je souhaiterais ainsi montrer qu'il reste possible de lire le plaidoyer baylien pour les droits de la conscience dans la continuité des controverses catholico-protestantes sur la voie d'examen. À la lecture du deuxième livre du *Commentaire*⁵³⁶, cette possibilité pourrait même apparaître comme une forme d'évidence : c'est bien, en dernier ressort, la *nécessité de l'examen individuel*, et l'impossibilité corrélative d'un régime de consensualité en matière de religion, qui fonde chez Bayle la liberté des consciences, jusque dans le risque de leur égarement⁵³⁷. En chemin, cet examen se sera certes paré des attributs de la relativité et de l'incertitude : il reste que sa formulation appartient toujours, à sa manière, au registre des *répliques protestantes* à proclamation de la voie d'autorité⁵³⁸.

Jurieu : le contexte politique d'une manœuvre philosophique », in *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, éd. M.-H. Quéval, Saint-Étienne, PUSE, 2010, p. 33-50 ; *id.*, « Théologie et politique : le contexte politique de la bataille théologique entre Bayle et Jurieu », in *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, éd. L. Burnand et A. Paschoud, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 79-9 ; F. R. J. Knetsch, *Pierre Jurieu, op. cit.*, p. 274-277.

⁵³³ Cette évidence *factuelle* n'impose évidemment aucune conclusion générale sur les rapports de Bayle à Jurieu : Bayle lui-même a été le collègue de Jurieu à Sedan, et il se pourrait que le *Commentaire* s'inspire aussi des enseignements plus précoces de son collègue. Voir aussi à ce sujet, Anthony McKenna, « La Norme et la transgression », art. cité, p. 116.

⁵³⁴ P. Bayle, *Commentaire philosophique, op. cit.*, p. 502-574.

⁵³⁵ Sur la question, voir notamment : S. Brogi, *Teologia senza verità, op. cit.* ; Jonathan Israel, *The Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 331-366 ; *id.*, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 62-93 ; Edward James, « Pierre Bayle. Croyant, esprit positif, rationaliste déçu », in *Les 'Éclaircissements' de Pierre Bayle*, éd. H. Bost et A. McKenna, Paris, Champion, 2010, p. 223-233 ; E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme, op. cit.*, p. 129-345 ; Anthony McKenna, « Rationalisme et fidéisme », in *Pierre Bayle, citoyen du monde*, éd. H. Bost et P. de Robert, Paris, Champion, 1998, p. 257-274 ; *id.*, « La Norme et la transgression », art. cité, p. 117-138 ; Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999 ; Gianni Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florence, La Nuova Italia, 1980 ; M.-C. Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition », art. cité, p. 257-269 ; R. Popkin, *The History of Scepticism, op. cit.*

⁵³⁶ « Seconde Partie. Contenant la réponse aux objections qu'on peut faire contre ce qui a été prouvé ci-dessus », P. Bayle, *Commentaire philosophique, op. cit.*, p. 193-473.

⁵³⁷ Voir en particulier le chapitre 9, *ibid.*, p. 456-501.

⁵³⁸ Cf. aussi, le développement, *ibid.*, p. 518-545.

6.1. La controverse contre la voie d'autorité dans le deuxième livre du *Commentaire*

En discutant de la forme d'évidence propre aux vérités religieuses, Bayle rencontre en chemin l'objection janséniste de l'impraticabilité de la « méthode réformée »⁵³⁹. Sur le fond, le *Commentaire* reprend alors les grands arguments des traités de Claude et Pajon, et insiste en particulier sur les contradictions internes de la démonstration des *Prejugez*⁵⁴⁰. En sollicitant de son lecteur une neutralité confessionnelle et en le priant d'examiner sans *a priori* la supériorité relative de la voie de l'Eglise ou de la voie de l'Écriture, Nicole recommande en effet à tous les chrétiens une forme d'examen au moins minimale : celle qui doit les conduire à reconnaître *in fine* la nécessité d'une soumission à l'autorité de Rome⁵⁴¹. Or, la reconnaissance de cette supériorité suppose un examen de la thèse de l'infaillibilité de l'Eglise, qui n'est pas dans les faits moins laborieux ou plus accessible que la démonstration de l'infaillibilité de l'Écriture⁵⁴². Sans même préjuger de la vérité respective des deux affirmations antagonistes, l'argument qui déduit la nécessité de la soumission de l'impraticabilité de l'examen est donc tout à fait inopérant : comme l'autorité de l'Écriture, l'autorité de l'Eglise ne peut être reconnue que sur la base, soit d'une pétition de principe, soit d'une démonstration fastidieuse et effectivement impraticable pour le commun des fidèles⁵⁴³.

Mais dans la *Commentaire*, la discussion des deux voies est aussi précédée d'un long développement concessif, où Bayle paraît reconnaître à Nicole l'impossibilité factuelle de l'examen entendu au sens cartésien d'une recherche de la certitude apodictique⁵⁴⁴. Si l'examen des articles de foi par l'Écriture devait aboutir à une forme de certitude équivalente à l'évidence de l'idée claire et distincte des vérités géométriques, cet examen serait effectivement impraticable *en raison de la nature même des matières scripturaires*. L'autorité de l'Écriture repose en effet sur des énoncés de fait (auctorialité d'un livre, fidélité d'une traduction ou d'une interprétation etc.) dont la preuve relève, au mieux, d'une logique du *probable*. Contre les *Prejugez*, Bayle mobilise alors cette distinction de la certitude

⁵³⁹ Sur le rapport plus général de Pierre Bayle à Port Royal, voir notamment Anthony McKenna, « Port-Royal dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de Pierre Bayle », in *Journalisme et Religion (1685-1785)*, éd. J. Wagner, New York, Peter Lang, 2000, p. 335-348 ; *id.*, « Pierre Bayle et Port-Royal », in *De l'Humanisme aux Lumières. Pierre Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, éd. *id.*, et *al.*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 645-664.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 539-574.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 539-541. Cf. aussi, *ibid.*, p. 25-26 : « N'est-ce pas revenir à la raison, car ne faut-il pas que celui qui préfère le jugement de l'Eglise au sien propre le fasse en vertu de ce raisonnement. *L'Eglise a plus de lumières que moi, elle est donc plus croiable que moi.* »

⁵⁴² *Ibid.*, p. 541 : « En un mot ni par l'Écriture, ni par la lumière naturelle, ni par l'expérience on ne peut connoître certainement que l'Eglise est infaillible... »

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 539-543.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 534-538.

morale et de la certitude spéculative que Jurieu reprendra, presque en l'état, dans le *Traité de la nature et de la grâce* :

Depuis que les Protestans sont sortis de l'Eglise Romaine on ne cesse de leur objecter qu'en ruinant l'autorité de l'Eglise ils s'engagent à trouver la vérité par l'examen de l'Ecriture, et que cet examen surpassant les forces d'un particulier, ils engagent leurs gens à n'avoir jamais une certitude légitime de leur croiance, puis qu'elle se resout à ce fondement, *je trouve que j'ai raison d'entendre ainsi l'Ecriture, donc j'ai raison de l'entendre ainsi*. [...] Il faut avouer en un certain sens qu'ils ont raison de le proposer et repropoter, parce qu'on n'y répond point, et qu'on n'y sauroit répondre en suposant comme l'on fait d'ordinaire que Dieu demande de l'homme privativement et exclusivement à toute vérité putative, qu'il connoisse la vérité absoluë et qu'il sache certainement qu'il la connoît. Avouons la dette, ni savans ni ignorans ne peuvent en venir là par la voie de l'examen, car jamais cette voie ne nous conduira au critere de la vérité, qui est une idée si claire et si distincte que nous sentions vivement que la chose ne peut-être que comme cela, après avoir bien considéré toutes les raisons de douter, je veux dire toutes les instances des Adversaires. Il n'est pas possible d'arriver à une telle idée à l'égard de ce seul point de fait, qu'un tel passage de l'Ecriture a été bien traduit, que le mot qui est aujourd'hui dans le grec ou dans l'Hébreu y a toujours été, et que le sens que lui ont donné les Paraphrastes, les Commentateurs et les traducteurs est le même que celui de l'Auteur du livre. On peut avoir une certitude morale de cela, et fondée sur des tres-grandes probabilités, mais au fond cette certitude se peut rencontrer dans l'ame d'une infinité de gens qui se trompent, ainsi elle n'est pas un caractère certain de vérité ; ce n'est point ce qu'on appelle *criterium veritatis*, qui est par exemple l'évidence irresistible avec laquelle nous connoissons que le tout est plus-grand que sa partie, que si de choses égales on ôte choses égales les résidus seront égaux, que 6 est la moitié de 12 etc.⁵⁴⁵

Le contexte de la citation rend raison tout à la fois de l'écart qui sépare Bayle de Jurieu dans l'usage de la distinction des vérités morales et des vérités spéculatives, et en même temps d'une certaine communauté formelle de ses enjeux, contre le rationalisme dogmatique, et en particulier contre une forme d'intellectualisme qui tenterait d'étendre le critère cartésien de l'évidence à l'examen des vérités de la foi. Ici, le point de vue est d'emblée celui de la « vérité putative », c'est-à-dire d'une certitude fondée non pas sur une évidence intrinsèquement apodictique, mais sur une persuasion intérieure, dont la nature *propre* ne permet pas de discriminer par soi la vérité ou la fausseté⁵⁴⁶. Ce point de vue est imposé par l'objet même du *Commentaire*, dont les deux premiers livres posent, dans une perspective respectivement positive et réfutative, la question des légitimités de la contrainte imposée à la conscience errante, en partant du problème de l'interprétation du « *contrains les d'entrer* » de Lc 14, 23⁵⁴⁷. Après avoir démontré l'impossibilité du

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 537-539.

⁵⁴⁶ Sur la vérité « putative », voir notamment les développements du neuvième chapitre : *ibid.*, p. 456-501.

⁵⁴⁷ Sur le *status causae* du *Commentaire*, voir le premier chapitre du premier livre : *ibid.*, p. 1-27. Sur la question de la liberté de conscience et de la tolérance, de sa cohérence dans le *Commentaire philosophique* et au-delà, chez Bayle, voir notamment : Nawal El Yadari, « La

sens littéral du verset – c'est-à-dire celui d'une contrainte *physique*, imposée au besoin par la torture et par la persécution –, Bayle parcourt ainsi l'ensemble des objections adressées à une interprétation *figurative*, qui verrait dans la contrainte de l'évangéliste une simple incitation à l'instruction et à la confrontation *intellectuelle*⁵⁴⁸.

Contre la thèse d'après laquelle une violence physique pourrait ramener la conscience errante à la croyance orthodoxe, Bayle superpose alors un argument de fait et un argument de fond, sans même entrer en matière *ici* sur le problème de l'iniquité intrinsèque des tortures et des persécutions. L'argument de fait renvoie à un constat empirique sur le rapport des facultés physiques et des déterminations spirituelles en l'homme. Ni l'Écriture, ni l'expérience ordinaire ne témoignent en effet de l'efficacité intellectuelle de la violence corporelle : Dieu n'a jamais usé de contrainte physique pour opérer la conversion des esprits, et la réalité de l'hypocrisie ou de la dissimulation religieuses marquent en soi l'absurdité de la stratégie persécutoire⁵⁴⁹. Au-delà même de la question de son efficacité, la persécution suppose de ce point de vue une *confusion des genres*, qui pointe la contradiction des moyens et de la fin des persécuteurs : la vraie religion, et donc l'orthodoxie de la conscience, relèvent en effet d'une disposition entièrement spirituelle, dont aucune contrainte physique ne pourra jamais s'assurer. Elle est un « jugement » que « nôtre esprit forme de Dieu », et un « mouvement de respect, de crainte et d'amour que nôtre volonté sent pour lui, en sorte qu'il est possible que par cela seul un homme fasse son devoir envers Dieu sans aucun acte extérieur. »⁵⁵⁰

6.2. Les droits de la conscience et l'incertitude des vérités de religion

Le volontarisme de Bayle repose en son fond sur cette certitude de la nature entièrement spirituelle de la *conscience* religieuse⁵⁵¹. Cette certitude conduit le philosophe à substituer un critère de vérité formelle au critère de vérité matérielle dans la mise à l'épreuve des convictions théologiques : la vérité de ces convictions ne jaugera pas à l'aune de l'*adaequatio ad rem*, selon l'antique critère de correspondance à une réalité objectivable située hors de la conscience, mais à celle

Tolérance dans le *Commentaire Philosophique* : résultat ou résidu du procès sceptique », in *Pierre Bayle et la pensée politique de son temps*, éd. A. McKenna, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 201-213 ; Jean-Michel Gros, « Essai sur la tolérance : Lecture du *Commentaire philosophique* de P. Bayle », *Cahiers philosophiques* (1998), p. 81-99 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 331-341 ; E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, *op. cit.*, p. 544-591 ; Anthony McKenna, « Pierre Bayle : liberté de conscience et liberté de penser », *Reformation & Renaissance Review* 14 (2002), p. 85-100 ; Jean-Luc Solère, « The Coherence of Bayle's Theory of Toleration », *Journal of the History of Philosophy* 54 (2016), p. 21-46 ; et les contributions réunies dans le volume : *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, éd. P. Fréchet et A. McKenna, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 265-300.

⁵⁴⁸ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, *op. cit.*, p. 225-233.

⁵⁴⁹ Voir en particulier les deux premiers chapitres du deuxième livre : *ibid.*, p. 193-258.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁵¹ Cf. notamment les chapitres 8 et 9 du deuxième livre : *ibid.*, p. 407-502.

de l'*adaequatio ad conscientiam*, et en particulier dans l'accord de la volonté avec la persuasion intérieure⁵⁵². Dans le neuvième chapitre du deuxième livre, ce droit de la conscience errante, qui est le droit même de la vérité putative, est illustré à l'appui d'exemples empruntés à la morale domestique : la femme a raison de s'astreindre à servir celui qu'elle croit être son mari, même si celui-ci ne l'est pas effectivement⁵⁵³, de même que l'enfant doit honorer celui qu'il croit être son père, même s'il est un enfant adopté⁵⁵⁴. Dans le *Commentaire*, cette validité formelle de la conscience se confirme jusque dans l'inversion apparente des attributs du subjectif et de l'objectif, appliqués au sujet de l'action morale. Ainsi, le subjectif renvoie ici à l'attribut réel de l'individu vis-à-vis de qui l'action est accomplie : ce que cet individu est réellement, indépendamment de la croyance du sujet qui commet, à son égard, un bien ou un préjudice. Et à l'inverse l'objectif désigne ce que le sujet de l'action morale *perçoit* de l'individu cible comme étant son attribut relatif, c'est-à-dire ce qu'il croit *en conscience* que cet individu est, *pour lui* :

Mais enfin, dira-t-on ce refus n'est pas réellement pour le véritable mari ? Je répons que cela n'y fait rien et qu'il suffit qu'il soit pour le véritable mari objectivement. Cela paroît parce que la turpitude d'une action au Tribunal de la justice divine ne se mesure pas par la qualité réelle de sujets où elles tendent, mais par leurs qualitez objectives : c'est à dire que Dieu ne considère que l'acte même de la volonté.⁵⁵⁵

Toutefois, le droit de la conscience errante ne repose pas seulement sur cette détermination *génériquement* spirituelle de la vérité comme accord de la volonté avec la persuasion intérieure : cette définition même de la vérité vaut d'abord pour les vérités religieuses, c'est à dire pour des vérités ancrées dans un régime d'incertitude⁵⁵⁶. En défense des droits de la conscience errante, le *Commentaire* mobilise ainsi un argument purement intellectuel – celui de la relativité de l'évidence des vérités religieuses –, et non plus, comme dans le premier livre, un argument moral ou utilitariste fondée sur l'inefficacité spirituelle de la contrainte physique. *D'une certaine manière*, la contrainte religieuse pourrait être en effet justifiée si les vérités de la religion étaient telles qu'elles avaient en elles-mêmes un caractère de persuasion absolue : c'est à dire si elles « obligeaient » la conscience en étant énoncées suffisamment clairement « pour rendre inexcusables ceux qui ne les croient pas »⁵⁵⁷. *Dans ce cas*, la conscience errante pourrait être à bon droit condamnée comme une conscience obstinée et opiniâtre, ou plutôt cette condamnation serait portée par la conscience même puisque l'obstination ne

⁵⁵² *Ibid.*, p. 457-480.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 460-464

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 457-459.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 463.

⁵⁵⁶ Voir le développement initiale du chapitre 10, notamment *ibid.*, p. 516-528.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 525 : « Disons hardiment que Dieu n'entend point que toutes sortes de vérites obligent à les croire. Il n'y e n a donc que quelques uns qui le fasses : et quelles sont ce ? celles qui nous ont été révélées, et annoncées assez clairement pour rendre inexcusables ceux qui ne les croient pas. »

désignerait ici rien d'autre que la révolte de la volonté contre une évidence nécessairement apodictique, et donc nécessairement perçue comme telle par toutes les consciences particulières⁵⁵⁸.

Mais ce type de persuasion ne vaut que pour les notions communes, dont la certitude est précisément *universelle* et rationnellement contraignante : en aucun cas, elle ne pourrait s'étendre jusqu'aux vérités religieuses, qui ne sont pas assorties d'une marque de certitude comparables à celle des vérités géométriques ou spéculatives, et qui ne sont donc pas *index sui* du point de vue de leur puissance, si l'on peut dire, d'auto-attestation⁵⁵⁹. Par nature, ces vérités produisent un type de persuasion formellement équivalent à celui que produisent aussi les « faussetés », « erreurs » et « superstitions » : ainsi la nécessité de la désunion en matière religieuse ne tient pas à une défaillance accessoire, et au fond surmontable, de la source d'autorité de la foi – obscurité de l'Écriture ou faillibilité de l'Église –, mais à la dimension intrinsèquement relative de l'évidence assortie aux preuves et aux démonstrations de nature théologique⁵⁶⁰. Les persécuteurs ont donc non seulement tort d'imposer leur religion par la contrainte, mais ils ont surtout tort de penser que la conscience errante pourrait, en matière de religion, errer seulement par opiniâtreté ou par obstination. Comme le jugement de goût, l'évidence de la doctrine est en effet *relative* à la complexion physique et intellectuelle du croyant :

C'est trop s'avancer que de dire que les matières controversées sont claires et évidentes comme le jour, chacun sait ou doit savoir que l'évidence est une qualité relative, c'est pourquoi nous ne pouvons guère répondre si ce n'est à l'égard des notions communes, que ce qui nous semble évident le doit paraître aussi à un autre. Cette évidence que nous trouvons dans certains objets peut venir ou du biais selon lequel nous les envisageons, ou de la proportion qui se trouve entre nos organes et eux, ou de l'éducation, et de l'habitude, ou de quelques autres causes, ainsi il n'y a point de conséquence de nous à notre prochain, parce qu'un autre homme n'envisage pas les choses du même biais que nous, n'a pas les organes qui servent à la compréhension modifiée comme nous, n'a pas été élevé comme nous, et ainsi du reste.⁵⁶¹

Or, comme le souligne le dixième chapitre, cette complexion était nécessairement connue de l'auteur de l'Écriture, qui s'est adressé, non pas à des êtres d'esprit, mais à des « créatures qui trainent un corps qui est cause que la capacité de l'âme est incessamment occupée par mille sensations confuses et par mille soins terrestres indispensables »⁵⁶². Cette nature *charnelle* draine avec elle passions, habitudes de l'enfance et préjugés qui constituent autant de biais possibles pour la réception des vérités scripturaires⁵⁶³. Si Dieu a donc souhaité que les hommes suivent ces vérités qui sont révélées sans marques et sans certitudes aléthiques intrinsèques, il a dû

⁵⁵⁸ Sur l'opiniâtreté : voir *ibid.* p. 223-226.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 528.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 523-526.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 527-528.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 527.

nécessairement vouloir aussi que les hommes suivent *en général* toutes les opinions qu'ils pourraient librement former à leurs sujets, que celles-ci soient vraies ou fausses, en bref qu'ils suivent le « dictamen » de la *conscience*⁵⁶⁴. En s'accommodant à notre intelligence, et à la réalité de l'empreinte charnelle de nos esprits⁵⁶⁵, Dieu nous commande donc de ne pas donner seulement notre adhésion à la vérité absolue – à la vérité apodictique des notions communes –, mais aussi à la vérité putative, c'est-à-dire à la vérité de persuasion, à laquelle nous nous attachons seulement parce que nous la croyons vraie, qu'elle le soit effectivement ou non. En ce sens est fondé le droit de la conscience errante, c'est-à-dire le droit d'une conscience qui suit, dans ses décisions pratiques, les choix que lui dicte son examen, en se réglant sur la « vérité apparente » d'après une simple certitude de probabilité. Quelle que relative et dissensuelle qu'elle puisse être, cette conscience, ici entendue comme une persuasion fondée sur l'apparence de la vérité librement et subjectivement examinée, apparaît alors comme la « pierre de touche » de la vérité religieuse :

[Dieu] n'a point fait de telles loix à nôtre égard, mais nous a imposé une charge proportionnée à nos forces qui est de chercher la vérité, et de nous arrêter à ce qui nous paroît l'être après l'avoir sincèrement cherchée, d'aimer cette vérité apparente, et de nous régler sur ses préceptes quelques difficiles qu'ils soient. Cela veut dire que la conscience nous a été donnée pour la pierre de touche de la vérité dont la connoissance et l'amour nous est commandée. Si vous en demandez davantage il est clair que vous demandez l'impossible, et il est aisé de le démontrer.⁵⁶⁶

6.3. La conscience des vérités et les raisons de la notion commune : retour sur le « rationalisme » exégétique du premier livre

Chez Bayle, la notion de conscience se trouve donc clairement dissociée de celles de la lumière naturelle, du bon sens » ou des principes généraux de la raison, dans lesquels le premier chapitre du premier livre voyait la « règle primitive et originaire du discernement du vrai et du faux »⁵⁶⁷. Cette lumière naturelle et ce bon sens, encore formulés dans le vocabulaire cartésien de l'idée claire et distincte⁵⁶⁸, apparaissent en effet comme les facultés de l'appréhension des notions communes, et donc comme des facultés dont l'usage doit aboutir en droit à un consensus universel, suivant l'apodicticité des évidences attachées aux vérités géométriques. À l'inverse, la conscience du deuxième livre est une faculté profondément *dissensuelle*, dans la mesure où elle aboutit, par la diversité des complexions

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 528-529.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 529-532.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 534.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 35-36.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

humaines, à l'adoption d'opinions diverses et souvent contradictoires⁵⁶⁹. Par opposition à cette lumière naturelle qui renvoie à un principe de validité matériel, c'est-à-dire à un principe dont la légitimité intellectuelle tiendrait à l'apodicticité de ses conclusions, la conscience se donne ainsi comme un principe de validité *formel*, d'après un critère de *concordance interne*, et notamment entre la volonté et la persuasion. Ainsi se trouve justifiée la nécessité d'une tolérance inconditionnelle et l'impossibilité concomitante de la contrainte en matière de religion : ainsi se trouve précisément justifiée l'*égalité* des droits de la conscience errante et de la conscience orthodoxe face à la *relativité* des évidences religieuses.

Cette dissociation, qui va à contre-courant des identités au moins implicitement formulées par Pajon ou par Jacques Abbadie dans la *Vérité de la religion chrétienne* (1684)⁵⁷⁰, explique l'*apparente* dissonance des premier et deuxième livres du *Commentaire*, que la littérature a parfois résumé sous les labels antagonistes du « rationalisme » ou du « scepticisme fidéiste »⁵⁷¹. L'apparence de contradiction renvoie à un certain refus de Bayle de renvoyer la chose au fond⁵⁷², c'est-à-dire de renvoyer la question de la tolérance politique et de ses marges à l'examen de la *vérité respective* des doctrines antagonistes. La question peut être posée de savoir si ce refus se fonde en dernier ressort sur le principe, si l'on peut dire méthodique, d'une nécessaire séparation des problèmes politiques et dogmatiques de la tolérance, ou au contraire sur le constat de l'*inévidence* même des questions religieuses. Si les développements du deuxième livre semblent pointer clairement vers la deuxième option, les élaborations introductives du premier livre sur les règles générales de l'interprétation de l'Écriture⁵⁷³, paraissent faire signe, au contraire, vers un rationalisme exégétique, au fond assez proche des principes de l'herméneutique arminienne, qui fonderait la possibilité du consensus religieux sur l'existence d'un *credo minimal*, dégagé par la régulation rationnelle des lectures de la Bible⁵⁷⁴.

Cet héritage arminien paraît toutefois nuancé par une certaine réserve affichée à l'endroit de la méthode philologique, ou plutôt de son aptitude à atteindre des vérités indubitables⁵⁷⁵ : dès l'abord, la lecture rationalisée des textes canoniques est posée chez Bayle comme un « principe infaillible », *par opposition* aux lectures des « Théologiens et des Critiques » qui commentent un passage « en le comparant avec d'autres en examinant ce qui précède et ce qui suit, en faisant voir la force des

⁵⁶⁹ Par contraste, voir les conclusions d'A. McKenna, « La Norme et la transgression », art. cité, p. 126-132.

⁵⁷⁰ Jacques Abbadie, *Traité de la Vérité de la Religion Chrétienne. Où l'on établit la Religion Chrétienne par ses propres caractères*, 2 vols, Rotterdam, Reinier Leers, 1684.

⁵⁷¹ Voir sur ce point les références mentionnées *supra*, note 535.

⁵⁷² P. Bayle, *Commentaire philosophique*, *op. cit.*, p. 411.

⁵⁷³ « Première partie. Contenant la refutation du sens littéral de ce passage », *ibid.*, p. 1-192 ; voir en particulier, pour l'exposé des préceptes exégétiques, le chapitre 1 : « Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connoissances, sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l'Écriture en matière de mœurs principalement », *ibid.*, p. 1-38.

⁵⁷⁴ M.-C. Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition », art. cité, p. 257-269.

⁵⁷⁵ Sur l'arminianisme à l'époque du *Commentaire*, voir *infra*, chap. 12, §3.

termes de l'original, et les divers sens dont ils sont susceptibles et qu'ils ont effectivement en plusieurs endroits de l'Écriture »⁵⁷⁶. À cette différence de méthode renvoie aussi une assignation différenciée des disciplines : chez Bayle, le commentaire biblique conduit selon la régulation de la lumière naturelle est un commentaire résolument *philosophique*, qui se démarque, par ses présupposés et par sa certitude, des exégèses *grammaticales* des philologues ou des interprétations *théologiques* par « lieux communs »⁵⁷⁷. La règle de la raison s'énonce alors suivant la traditionnelle distinction du sens littéral et du sens figuratif : tout passage dont le *sensus literalis* contredit les « notions communes » de la raison naturelle doit être compris en un sens figuré⁵⁷⁸. L'évidence grammaticale du sens est par là subordonnée aux lumières universelles des notions communes : si le *Commentaire* ne s'attache pas à approfondir outre mesure la question des difficultés philologiques de la Bible, c'est d'abord parce que le refus de la double vérité et la certitude de l'identité des origines (divines) de la lumière naturelle et de la lumière scripturaire rend d'emblée dispensable le travail de la critique⁵⁷⁹.

L'impossibilité de la double vérité est du reste posée ici du point de vue de la stratégie de la didactique religieuse : plus qu'une impossibilité logique, elle est d'abord une impossibilité psychologique, qui se confirme au fait qu'aucun esprit ne peut *effectivement* recevoir une vérité qui lui paraisse contradictoire⁵⁸⁰. En ce sens, et malgré les protestations des théologiens, la raison naturelle demeure de fait la norme commune de l'interprétation des Écritures, et la « règle matrice » à laquelle doivent remonter les commentaires qui prétendent avoir un caractère « infallible ». Le nier reviendrait au fond à prêter à Dieu une contradiction d'intention :

Tout dogme qui n'est point emologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre.

Si l'on cherche la véritable raison de cela on ne manque point de la trouver, c'est qu'y aiant une lumière vive et distincte qui éclaire tous les hommes dès aussi tôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention, et qui les convainc invinciblement de sa vérité, il en faut conclure que c'est Dieu lui-même la vérité essentielle et substantielle qui nous éclaire alors tres-immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles contenuë dans les principes, ou dans les notions communes de Métaphisique. [...] Il s'ensuit donc que nous ne pouvons être assurez qu'une chose est véritable qu'en tant qu'elle se trouve d'accord avec cette lumière primitive, et universelle que Dieu répand dans l'ame de tous les hommes, et qui entraîne infailliblement et invinciblement leur persuasion dès qu'ils y sont bien attentifs. C'est par cette lumière primitive et Métaphisique qu'on a pénétré le véritable sens d'une infinité de passages de l'Écriture qui étant pris

⁵⁷⁶ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, *op. cit.*, p. 1-2.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 2 : « Je prétens faire un Commentaire d'un nouveau genre et l'appuier sur des principes plus généraux et plus infallibles que tout ce que l'étude des langues, de la Critique et des lieux Communs me pourroit fournir. »

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 3-11.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 8-9.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 5.

selon le sens literal et populaire des paroles nous auroient jettez dans les plus basses idées de la divinité qui se puissent concevoir.⁵⁸¹

Cette juridiction principielle de la raison n'exclut pas la juridiction seconde de la loi positive, pourvu que celle-ci soit « vérifiée sur la lumière naturelle »⁵⁸². Ainsi les Hébreux étaient-ils en droit de se soumettre à la loi mosaïque, *à partir du moment*, où celle-ci avait été « homologuée » au « parlement suprême de la raison »⁵⁸³. Cette homologation vaut en effet comme un transfert d'autorité : de même que la conclusion d'une démonstration géométrique valide peut aussi servir de prémisse pour une nouvelle démonstration, la loi positive homologuée acquiert subséquemment « la qualité de règle et de *criterium* »⁵⁸⁴.

Mais au-delà même du fait que les conditions de cette homologation sont en partie imprécises – Bayle semble ainsi reconnaître, contre les Juifs trop philosophes, la valeur circonstancielle de certaines lois apparemment inutiles⁵⁸⁵ – la juridiction exégétique de la raison naturelle paraît aussi soumise à un certain nombre de clauses plus directement limitantes. Ces limitations sont en partie contextuelles, pour la circonscription du champ de l'application de la règle de la raison, mais aussi thématique, en particulier autour du clivage des questions pratiques et théoriques⁵⁸⁶. Avant de recouvrir l'intégralité du champ des vérités accessibles à la lumière naturelle, la règle de la raison s'énonçait ainsi, en ouverture du *Commentaire*, comme une simple règle de charité, primordialement attachées aux matières morales :

Je m'appuie [...] sur ce principe de la lumière naturelle, *que tout sens literal qui contient l'obligation de faire des crimes est faux*. S. Augustin donne cette règle et pour ainsi dire, ce *Criterium* pour discerner le sens figuré du sens à la lettre.⁵⁸⁷

L'autorité d'Augustin, stratégiquement mobilisée dans le contexte d'un traité dont l'intention principale est de réfuter l'interprétation augustinienne du droit de persécuter les hérétiques⁵⁸⁸, permet à Bayle de se distinguer, au moins formellement, du rationalisme socinien selon le partage des vérités spéculatives et

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 8-11.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 19.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 20-21 : « C'est ainsi qu'au commencement de l'Empire des Sarrazins, plusieurs Juifs abandonnerent leur Religion pour se consacrer à la Philosophie Paienne, parce qu'ils prétendirent trouver dans la loi Cérémonielle de Moïse une infinité de préceptes inutiles ou absurdes qu'ils ne voioient fondez sur aucune bonne raison de défense ou d'ordonnance, d'où ils conclurent que cela n'étoit point venu de Dieu. Leur consequence étoit sans doute bien tirée, mais ils supposoient mal : il n'étoient pas assez apliquez aux preuves incontestables de divinité que Dieu lui-même avoit données de la Mission de Moïse... »

⁵⁸⁶ Voir notamment *ibid.*, p. 11-13, puis 19-27.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁸⁸ Sur le rapport de Bayle à l'augustinisme, voir notamment Anthony McKenna, « Pierre Bayle, moraliste augustinien », *Revue de littérature française comparée* 6 (1996), p. 175-186.

des vérités morales⁵⁸⁹. Si la règle de la raison admet en effet « certaines limitations »⁵⁹⁰ eu égard aux questions théoriques (et notamment aux contradictions apparentes de la doctrine de la Trinité), l'interprète doit en revanche « soumettre toutes les loix morales à l'idée naturelle d'équité »⁵⁹¹, et ainsi rejeter inconditionnellement les littéralités qui paraissent contredire le sens commun éthique. Cette idée naturelle d'équité peut être aisément obtenue par un processus d'abstraction par lequel l'interprète, s'exceptant « de son intérêt particulier, et des coutumes de sa patrie »⁵⁹², s'interroge sans préjugés sur la justice générale d'une action à partir de la fiction de son introduction dans un pays où sa pratique ne serait pas encore en usage⁵⁹³.

6.4. Rationalisme spéculatif ou rationalisme moral ?

Ce partage de la raison théorique et de la raison pratique pourrait permettre de lever l'apparente contradiction du rationalisme et du scepticisme bayliens en limitant la juridiction de la raison interprétative aux seules questions éthiques, et en admettant pour les questions spéculatives un principe d'incertitude et d'indécision⁵⁹⁴. L'Écriture, éclairée par les lumières naturelles des notions communes de la raison morale, apparaîtrait ainsi comme l'objet possible d'une exégèse consensuelle, là où les dogmes, dans leurs dimensions spéculatives, demeureraient astreints à une forme d'évidence relative, qui condamnerait fatalement le christianisme à la désunion et à la relativité des consciences⁵⁹⁵. Cette interprétation fondée sur le principe d'une séparation objective des matières de l'Écriture, paraît du reste confirmée par un développement du deuxième livre, qui reconnaît à sa manière la clarté globale de l'enseignement éthique des textes sacrés :

Les points de morale sont si clairement couchez dans l'Écriture qu'il ne faut gueres appréhender que la conscience se puisse empoissonner sur cela. [...] La lumière naturelle et l'Écriture sont si claires contre le meurtre, et la doctrine que l'enseigneroit à quelque chose de si odieux et même de si perilleux que

⁵⁸⁹ Sur la question du rapport de Bayle au socinianisme, outre les remarques directement *infra*, voir A. McKenna, « La Norme et la transgression », art. cité, p. 115-113 ; M.-C. Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition », art. cité, p. 265-269. Cf. aussi : Thomas M. Lennon, « Bayle and Socinianism: A Cautionary Tale », in *Pierre Bayle dans la République des Lettres : Philosophie, religion, critique*, éd. A. McKenna et G. Paganini, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 171-191 ; Gianluca Mori, « Bayle e il socinanesimo », in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, éd. M. Priarolo et E. Scribano, Sienne, Accademia senese degli Intronati, 2005, p. 179-210.

⁵⁹⁰ P. Bayle, *Commentaire philosophique, op. cit.*, p. 11.

⁵⁹¹ *Ibid.*

⁵⁹² *Ibid.*, p. 12-13 : « Je voudrais qu'un homme, qui veut connoître distinctement la lumière naturelle par rapport à la morale, s'élevât au dessus de son intérêt personnel, et de la coutume de son pays, et se demandât en général, *Une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissoit de l'introduire dans un pays où elle ne seroit pas en usage, et où il seroit libre de la prendre ou de ne la prendre pas, verroit-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée.* »

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁹⁴ M.-C. Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition », art. cité, p. 257-269.

⁵⁹⁵ P. Bayle, *Commentaire philosophique, op. cit.*, p. 361-394.

tres-peu de gens sont capables de s'égarer assez pour acquiescer à cette sorte de conscience.⁵⁹⁶

Dans le détail, cette interprétation qui sauverait le rationalisme baylien en en circonscrivant l'application aux seules matières morales paraît toutefois prise en défaut sur au moins trois points essentiels :

1/ *Sur le fond*, il convient d'abord de remarquer que le principe rationaliste promis par le premier chapitre, n'est finalement que très partiellement observé par Bayle lui-même, y compris dans les développements positifs du premier livre contre la lecture littérale de Lc 14, 23. Si le *Commentaire* annonce en effet une enquête de « philosophe », qui remonterait « jusques à la règle matrice, et originale qui est la lumière naturelle »⁵⁹⁷, les arguments *purement* philosophiques paraissent finalement assumer une fonction plutôt secondaire dans l'économie globale de la démonstration baylienne⁵⁹⁸. L'objection vaut en particulier si l'on considère que ce premier chapitre aurait dû fournir les règles générales d'interprétation dont les chapitres ultérieurs avaient à assurer l'application *concrète* : à défaut d'un examen rationnel sur l'iniquité universelle de la contrainte des consciences, le lecteur trouvera surtout dans ces chapitres des arguments scripturaires tirés de l'analogie du message évangélique et de la contextualité des commandements du Décalogue⁵⁹⁹, des arguments stratégiques sur les enjeux de l'apologétique chrétienne⁶⁰⁰, ainsi que des arguments historiques sur le consensus des Pères anté-augustiniens et l'hostilité de l'Église primitive à la persécution de la foi⁶⁰¹. Nulle part, donc, le rationalisme baylien ne paraît supplanter nettement le recours à l'analogie de la foi ou à l'argument traditionaliste : au contraire, la preuve théologique, scripturaire et historique, sature tellement le traité que la lumière naturelle de la raison morale paraît souvent se confondre de fait avec le sens total de l'Évangile et de la tradition chrétienne⁶⁰².

2/ Mais au-delà de ce point général, on remarquera surtout que la séparation thématique du moral et du spéculatif paraît particulièrement peu assurée dans les faits, y compris et surtout dans les développements du premier chapitre qui sont censées en établir le principe. L'objection pourrait s'arrêter au vocabulaire même

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 489-491.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁹⁸ À l'exception du deuxième chapitre, « Première Refutation du sens literal de ces paroles *Contrain-les d'entrer*, par la raison qu'il est contraire aux plus-distinctes idées de la lumière naturelle », *ibid.*, p. 28-39.

⁵⁹⁹ « Chapitre III. Seconde Refutation du même sens literal, par la raison qu'il est contraire à l'esprit de l'Évangile », *ibid.*, p. 39-55.

⁶⁰⁰ « Sixième Refutation du sens literal, par la raison qu'il ôte à la Religion Chrétienne un fort argument dont elle se sert contre la Mahométisme », *ibid.*, p. 149-152.

⁶⁰¹ « Chapitre VIII. Septième Refutation du sens literal, par la raison qu'il a été inconnu aux Pères pendant une longue suite d'années », *ibid.*, p. 153-163 ; « Chapitre IX. Huitième Refutation du sens literal, par la raison qu'il rend vaines les plaintes des premiers Chrétiens contre les persécutions Paiennes », *ibid.*, p. 164-180.

⁶⁰² Cf. encore, dans le deuxième livre, le moment « scripturaire » des chapitres 3 et 4 : *ibid.*, p. 259-322.

du *Commentaire* : la raison et la philosophie qui valent comme les instances de contrôle de l'exégèse biblique délivrent des vérités qui sont partout désignées comme des « vérités métaphisiques »⁶⁰³, et donc précisément pas comme des vérités *spécifiquement morales* si l'on suit la séparation traditionnelle de la philosophie en *ethica* et *metaphysica*. Par ailleurs, les exemples de notions communes qui illustrent, dans ce premier chapitre, la normativité de la raison lorsqu'elle parvient au critère d'évidence, ne marquent eux-mêmes aucune préférence flagrante pour les matières pratiques : à côté de la condamnation du crime, Bayle cite surtout des propositions mathématiques (« que si de choses égales on ote choses égales les residus en seront égaux »⁶⁰⁴, « que 2 et 2 font 4 »⁶⁰⁵), des propositions logiques (« que le tout est plus grand que sa partie »⁶⁰⁶, « qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables »⁶⁰⁷) ou des propositions métaphisiques (« que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet »⁶⁰⁸). Enfin, si le rationalisme socinien paraît à première vue condamné pour avoir étendu la règle de la raison jusqu'aux matières spéculatives, la contradiction se déploie en vérité bien davantage sur le plan des faits que sur le plan des principes : les sociniens n'errent pas tant en croyant à la normativité *inconditionnelle* de la raison commune en exégèse qu'en croyant que cette raison permet *réellement* de pointer l'absurdité de la doctrine de la Trinité⁶⁰⁹. Plus qu'un défaut de méthode, l'hérésie socinienne relève donc plutôt d'un défaut d'application. Du reste, des développements ultérieurs du deuxième livre permettent de nuancer franchement le sens de cette condamnation du socinianisme :

Je crois aisément que nous faisons injustice aux Sociniens en prétendant qu'ils ne voient pas la Trinité dans l'Écriture par un principe de corruption, car de quoi est-ce que ce nouveau dogme les chargerait ? En seroient ils plus gênés en leur conscience lors qu'ils tomberoient dans le crime, en oseroient ils moins se dispenser d'obéir à Dieu, et de résister aux tentations de la chair et du monde. Il est clair que non et que c'est la même chose par rapport à cela ou de croire un Dieu unique en nature et en personnes, ou de le croire seulement unique en nature.⁶¹⁰

3/ Enfin cette distinction des matières de l'Écriture paraît être relevée et recouverte *in fine* par une distinction qui s'adosse surtout à deux types différenciées de certitude : celle de l'*évidence* spéculative et de l'*évidence* morale. Le paradoxe du rationalisme et du scepticisme bayliens se résout donc peut-être dans une simple amphibologie lexicale : dans le *Commentaire*, la scission du moral et du spéculatif opère moins en effet comme un principe de partage au sein des thèmes ou des

⁶⁰³ Par exemple, et seulement dans le premier chapitre : *ibid.*, p. 5, 11, 21.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 4-5.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 8. Cf. aussi p. 406-408.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 550-551.

problèmes de l'Écriture, qu'au sein des *types de certitude* que nous pouvons associer à certains énoncés⁶¹¹. En bref, ce n'est pas tant parce qu'elle est une vérité *éthique* que la condamnation universelle du crime doit nous obliger à refuser le sens littéral du « *contrains les d'entrer* », que parce qu'elle est une vérité apodictique, et donc universellement consensuelle⁶¹². Or, il se trouve que *de facto* – mais pour ainsi dire par accident –, les vérités éthiques sont aussi plus clairement énoncées par l'Écriture que les vérités de nature spéculative⁶¹³. En plus de pouvoir faire l'objet d'une démonstration rationnelle, ces vérités sont donc intelligibles *aussi* suivant l'analogie de l'Évangile, au point d'ôter, en particulier, toute excuse aux consciences obstinées. Le constat ne permet pas toutefois d'y adjoindre une différenciation *réelle des droits* de la rationalité : la lumière naturelle de la raison reste herméneutiquement normative en raison de l'apodicticité des notions communes et non pas en raison de la nature *spécifiquement éthique* des vérités auxquelles elle parvient⁶¹⁴. Inversement, la conscience, comprise comme un principe d'examen en régime d'incertitude, assume fonction de substitution partout où les vérités de la religion, en particulier, *mais pas nécessairement*, du fait de leur caractère spéculatif, sont intrinsèquement inévidentes⁶¹⁵.

7. Conclusion

Si la gnoséologie que déploie, plus ou moins explicitement, le *Commentaire philosophique* n'est pas une gnoséologie *essentiellement* cartésienne, les éléments de cartésianisme y sont toutefois suffisamment marqués pour permettre de formuler à son sujet quelques remarques de portée plus générale⁶¹⁶. Ce cartésianisme se remarque en particulier à l'insistance de Bayle sur le critère d'évidence – les vérités spéculatives sont apodictiques *par là* qu'elles renvoient à des idées claires et distinctes, qui portent en elles-mêmes les *marques* de leur certitude⁶¹⁷ –, mais aussi à une théorie de la connaissance qui renvoie la récurrence de l'erreur aux préjugés de l'enfance – ces préjugés mêmes qui ne relèvent plus, comme le note le dixième chapitre du deuxième livre, du seul effet de la corruption et du péché⁶¹⁸. Mais le cartésianisme du *Commentaire* renvoie surtout à cette forme toute particulière de volontarisme, qui fait résider, non dans l'entendement, mais dans la seule volonté le fondement ultime du jugement, et par là de la vérité même en régime

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 537-539. Cf. aussi, *ibid.*, p. 174-175.

⁶¹² Cf. aussi, *ibid.*, p. 26-39.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 489-491.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 3-19.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 523-525.

⁶¹⁶ Pour des remarques générales sur ce cartésianisme et ses sources chez Bayle : voir notamment E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, *op. cit.*, p. 39-68.

⁶¹⁷ P. Bayle, *Commentaire philosophique*, *op. cit.*, p. 36-38.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 531.

d'incertitude⁶¹⁹.

En ce sens précis, les volontarismes de Bayle et de Jurieu sont peut-être moins inconciliables qu'ils ne le paraissent à première vue : par leur aspect anti-rationaliste, et en particulier anti-intellectualiste, ils construisent à leur manière un front commun contre tous ceux qui, par une forme de cartésianisme exacerbé, tenteraient d'étendre aux vérités de la foi un critère d'évidence qui relève en propre de la logique des vérités terrestres. Certes, la solution « relativiste » du deuxième livre du *Commentaire* s'oppose presque en tous points aux arguments de Jurieu sur la nécessité de l'illumination intérieure du Saint-Esprit : il reste que, dans chaque cas, Bayle et Jurieu convergent par leur commun rejet des espérances de ceux qui tentent fonder le consensus religieux dans la possibilité d'une évidence intellectuelle des Écritures.

On déduira ainsi de notre parcours dans les réponses protestantes à l'apologétique de Port-Royal la nécessité de compliquer encore le problème des *héritages* théologiques du cartésianisme. Avant même la fin du XVII^e siècle, l'autorité cartésienne paraît être devenue, comme naguère celle d'Agricola ou d'Erasmus, une autorité suffisamment généralisée et diffuse pour autoriser des partis-pris intellectuels non seulement hétérogènes, mais même souvent contradictoires : c'est *par un certain cartésianisme* que Bayle ou Jurieu réagissent ainsi au cartésianisme théologique de ceux qui étendent aux matières de la foi le critère épistémologique de la clarté, mais c'est aussi par un *cartésianisme affiché* que les rationaux défendent en retour la légitimité de cette extension. Par la plasticité de leurs fonctions, ces cartésianismes pluriels cessent en même temps de valoir, dans le mouvement même de leurs usages, comme le principe d'une bataille d'autorité : pour important qu'il soit du point de vue de ses fonctionnalités discursives, l'héritage cartésien n'est à aucun moment *revendiqué* comme tel, à plus forte raison si l'on entend cette revendication du point de vue d'une autorité théologique. Dans le protestantisme français, ou plus largement dans le protestantisme francophone, cette bataille des *emprunts à Descartes* s'est essentiellement nouée autour de la question de l'intellectualisme, c'est à dire autour de la question de savoir jusqu'où l'entendement naturel peut parvenir à dégager des Écritures un sens *univoquement* évident. De ce point de vue au moins, elle aura alors abouti à recouvrir presque tout l'éventail possible des épistémologies et des doctrines, et en ce sens, l'usage de Descartes n'aura été, dans le protestantisme comme ailleurs sans doute, au principe d'aucun consensus théorique. À sa manière, toutefois, cette bataille des cartésianismes aura en même temps contribué à ancrer plus assurément encore la *translation subjective* de l'idéal de clarté que les pères de la Réforme voulaient découvrir jadis dans l'Écriture seule : qu'elle soit reçue par les voies ordinaires de la raison humaine, par l'illumination du Saint-Esprit ou par

⁶¹⁹ Sur l'expression de ce volontarisme, voir notamment *ibid.*, p. 457-480.

la conviction incertaine et fragile d'une conscience errante, la clarté des huguenots apparaît bien, en tout état de cause, comme une lumière définitivement intérieure.

CHAPITRE 12

LA CLARTÉ DE L'ÉCRITURE À L'AUBE DES LUMIÈRES : INTENSIFICATIONS CRITIQUES ET INVESTISSEMENTS POLITIQUES DE L'EXÉGÈSE (1651-1700)

Les cercles « radicaux » ont grandement contribué à accélérer, dans la deuxième moitié du *Grand Siècle*, la fissuration des doctrines orthodoxes de l'Écriture, pour imposer à la critique biblique non seulement des thèses et des questions nouvelles, mais aussi des perspectives inédites, et souvent profondément subversives, sur la manière dont il convient de lire et de faire usage des textes sacrés¹. Il est vrai que, dès le début du XVII^e siècle, ces mutations avaient été largement préparées par l'herméneutique socinienne et arminienne : les auteurs du *Catéchisme de Raków* avaient ébranlé la doctrine de la divinité des Écritures en affirmant leur origine essentiellement humaine et leur cognoscibilité naturelle, et Episcopius, Courcelles ou Grotius avaient étendu la critique de la doctrine traditionnelle de l'inspiration en doutant de l'auctorialité intégralement mosaïque du Pentateuque ou du caractère inspiré des textes historiques de la Bible². À leur manière, ces thèses feront tradition : à l'aube des Lumières, les théologiens arminiens et sociniens prolongeront encore l'esprit des « pères » en portant ou en assimilant les développements critiques les plus innovants et les plus radicaux³.

Dans leurs conclusions générales, les théologies sociniennes et arminiennes du premier XVII^e siècle nouaient toutefois un rapport encore *formellement* traditionnel à la réalité scripturaire : l'Écriture y demeure un objet *théologique* – comme source de la connaissance du salut – et la clarté qui s'en dégage se donne

¹ Sur la notion de « radicalité », dont ce chapitre constitue une discussion dans le cas particulier de l'herméneutique biblique, voir notamment : R. Bordoli, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, *op. cit.* ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, notamment p. 3-22, 218-328, 445-476 ; *id.*, *Enlightenment Contested*, *op. cit.*, p. 43-62, 409-435 ; Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009² ; M. C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, *op. cit.* ; Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 ; Martin Muslow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland*, Hambourg, Meiner, 2002. Cf. aussi Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 64 (2009), p. 171-206 ; Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983 ; et les contributions réunies dans les volumes : *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, éd. S. Mortimer et J. Robertson, Leyde/Boston, Brill, 2012 ; *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th and the Enlightenment*, éd. S. Lavaert et W. Schröder, Leyde, Brill, 2017 ; *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.* ; *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*, éd. W. van Bunge, Leyde, Brill, 2003.

² Voir sur tous ces points, *supra*, chap. 8 ; et *supra*, chap. 9, §4.

³ Sur les évolutions et les continuités de la tradition arminienne et socinienne à la fin du XVII^e siècle, voir notre bref survol, *infra*, §3.

comme la condition de l'exhumation d'un *credo*, qui pour être assurément minimal, n'en reste pas moins de nature et de fonction strictement doctrinaires⁴. Par doctrine, il faut entendre ici le rassemblement plus ou moins systématisé d'énoncés dont la totalisation produit un triple rapport normatif à la vérité religieuse : rapport d'autorité – le vrai y est inconditionnellement valide, et si l'on peut dire directif, théoriquement et pratiquement –, rapport de totalité – le vrai y est intégral, au point que sa condensation doctrinale concentre en elle-même tout ce qu'il y a à savoir de lui – et rapport de clarté – le vrai s'y expose sous une forme auto-persuasive, et donc immédiatement disponible pour un enseignement universel. De ce point de vue, il est particulièrement notable que le *Catéchisme de Raków*, comme plus tard les *Institutiones* d'Episcopi et de Courcelles ou la *Theologia Christiana* de Limborch aient partout conservé, de la doctrine orthodoxe de l'Écriture, ses trois entrées essentielles : *auctoritas*, *perfectio* et *perspicuitas Scripturae*⁵.

Par contraste, à la fin du XVIII^e siècle, certaines dissidences parfois qualifiées de « radicales » auraient porté une lecture de la Bible non seulement factuellement hétérodoxe du point de vue des thèses qui s'y formulent sur l'auctorialité, l'inspiration ou les conditions de l'interprétation de l'Écriture, mais aussi génériquement subversive par la fonction et le champ qu'elle assigne à l'enseignement scripturaire en général⁶. À mon sens, cette subversion de l'Écriture dit pourtant une tendance à la fois plus précise et moins globalisante que l'idée classique de sécularisation : elle dit un *usage* de la Bible qui, pour emprunter souvent sa force de persuasion au registre des vérités de doctrine, s'affirme en tout état de cause comme un usage résolument *dé-dogmatisé*. Au-delà de l'extension du rationalisme qui a pu contribuer, déjà avec Meyer, et plus encore plus tard avec des auteurs comme Martin Clifford⁷, à transformer une règle régulatrice et critique en une règle constructive et positive – où la raison devient *source*, et non plus *instrument* de la connaissance des choses sacrées –, je me propose ici d'effectuer quelques sondages dans cette dissidence à partir de deux marqueurs significatifs : la *radicalisation* de la critique, et la *politisation* de l'exégèse.

Je partirai pour cela de quelques monuments de la philosophie de l'âge classique : et notamment du *Leviathan* de Hobbes⁸ et du *Tractatus Theologico-*

⁴ Voir ici encore, *supra*, chap. 8, et en particulier sa conclusion.

⁵ Voir *supra*, chap. 8 ; cf. *infra*, §3.4.

⁶ La différence entre une tendance « radicale », représentée par Spinoza, Meyer, ou Vossius, et le rationalisme « modérée », arminien et socinien – notamment de Le Clerc, Limborch ou Locke – a été mise en lumière, et à mon sens aussi exagérée, par J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, en particulier p. 447-476 ; *id.*, *Enlightenment Contested*, *op. cit.*, p. 43-60, 115-135, 410-435. Cf., à ce sujet, la conclusion du chapitre, *infra*. Sur la question du rationalisme à la fin du XVIII^e siècle, voir en outre Mario Sina, *L'avvento della ragione. « Reason » e « above Reason » dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milan, Vita e Pensiero, 1976.

⁷ Martin Clifford, *A Treatise of Humane Reason*, Londres, Brome, 1674. Voir à son sujet : Giovanni Tarantino, « Martin Clifford and his *Treatise of human reason* (1674). A Europe-wide debate », in *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, éd. R. Savage, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 9-28 ; *id.*, *Martin Clifford (1624-1677). Deismo e tolleranza nell'Inghilterra delle restaurazione*, Florence, Olschki, 2000.

⁸ *Infra*, §1.4.

Politicus de Spinoza⁹. J'en viendrai par la suite aux évolutions des théologies arminiennes et sociniennes du deuxième XVII^e siècle¹⁰, pour refermer ainsi mon parcours sur un bref survol de l'oeuvre théologique de John Locke¹¹. Par-delà la diversité et l'irréconciliabilité mêmes de ses points d'attaches, ce parcours permettra de formuler quelques conclusions au moins négatives pour une généalogie précoce de la religion des Lumières. De Hobbes et Spinoza, à Locke et Le Clerc, la raison humaine, qu'elle soit radicale ou socino-arminienne, reste en tout état de cause une raison résolument exégétique : et si ses pratiques de lecture s'adosent à un rejet inconditionnel du dogmatisme des orthodoxies catholique ou protestantes, l'Écriture y demeure la source d'une lumière suffisamment vive pour opposer partout la nécessité de sa clarté aux prétentions d'autonomisation de la lumière naturelle. À sa manière, ce chapitre se conçoit donc bien comme un chapitre de clôture. Il traite des transmutations d'une *claritas Scripturae*, qui pour radicale qu'elle puisse être, appartient toutefois encore au registre des expressions de la raison lectrice : d'une raison qui reste par là foncièrement en marge de l'avènement des Lumières, radicales *et* modérées, auxquelles on veut parfois les référer¹².

1. La critique « radicale » après 1650 : littéralisme historique et politisation de l'exégèse

Comme tous les paradigmes explicatifs englobants, le paradigme de la sécularisation pèche sans doute d'abord par son excès de généralité : de quoi parle-t-on au juste, lorsqu'on apprécie le devenir-séculier d'une institution ou d'une pensée ?¹³ Cette généralité renvoie évidemment à l'extension de la chronologie : elle est la généralisation d'une modernité dont les prémisses pourraient remonter jusqu'au XVII^e siècle¹⁴, et dont les prolongements s'étendront, si l'on veut, jusqu'au

⁹ *Infra*, §2.

¹⁰ *Infra*, §3.

¹¹ *Infra*, §4.

¹² Ce chapitre constitue ainsi une discussion implicite des thèses de Jonathan Israel : pour une formulation exemplaire voir notamment *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 3-23, 471-477 ; *id.*, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 43-61, 410-435. Voir surtout, à ce sujet, *infra*, §4.

¹³ Sur le concept de sécularisation, voir en particulier : Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 16-44 ; Martin David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005 ; Jean Baubérot, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan* 90/2 (2013), p. 31-38.

¹⁴ Voir, par exemple, pour la première époque moderne et les Lumières : Marin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983 ; Olivier Christin, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVII^e siècle*, Paris, Seuil, 1997 ; Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge MA, MIT Press, 1988 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.* ; *id.*, *Enlightenment Contested*, *op. cit.* ; ou, dans un autre registre, Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 ; Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840*, Munich, Oldenbourg, 1995.

début de l'ère contemporaine¹⁵. Mais elle renvoie aussi à la plasticité d'un usage qui, pour capter la globalité du sens d'une époque, transgresse souvent les frontières du discours et des faits, des théories et des institutions, des réflexions et des pratiques, sans toujours s'expliquer sur l'évidence de cette transgression : ainsi la « sécularisation » pourra désigner pareillement une réalité théorique – la sécularisation de la pensée telle qu'elle s'exprime dans un traité politique ou dans un discours de théologie naturelle –, mais aussi une réalité institutionnelle et politique – dans le continuum ininterrompu qui va de la décision réglementaire et souveraine à l'ensemble des actes qui en règlent l'application concrète¹⁶ –, ou encore une série de pratiques culturelles et sociales beaucoup plus diffuses – mutations des formes de piété et de culte, et, plus confusément sans doute, des « états de croyance » collectifs¹⁷.

Cette généralité est encore compliquée par la nature spontanément réversible des catégories intellectuelles qui prétendent exprimer la réalité d'une *déportation* des champs. Si l'on veut, l'intensification des usages philologiques ou politiques de la Bible pourra être vue, en effet, comme une forme de sécularisation de l'exégèse : en posant aux textes des « questions curieuses » relevant des faits de la langue et de l'histoire profane, ou en lisant l'Ancien Testament dans la seule perspective de tirer de la République des Hébreux une série de leçons politiques, les critiques et les juristes contribuent bien, d'une certaine manière, à en neutraliser la fonction sotériologique, et par là à en « dé-théologiser » le sens¹⁸. Mais rien n'interdira alors de voir ces mêmes pratiques, dans leur image inversée, comme une confessionnalisation de la philologie ou comme une théologisation de la science politique : on retiendra alors l'investissement par la critique biblique de nouveaux champs de thèmes et de problématiques, qui assurent aussi l'extension de l'autorité d'une certaine théologie¹⁹.

¹⁵ Pour une chronologie tardive, voir par exemple Hugh MacLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Basingstoke/New York, Macmillan/St. Martin's, 2000 ; René Rémond, *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Seuil, 1998.

¹⁶ Pour l'application de la catégorie de la sécularisation en histoire du droit ou en histoire des institutions politiques, voir notamment *infra*, les notes 34 et 35.

¹⁷ Le point de départ de la théorie sociologique de la sécularisation renvoie évidemment aux travaux de Max Weber lui-même, et notamment à *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (dans une édition récente, et dans la traduction d'Isabelle Kalinowski : Paris, Flammarion, 2017). Voir à ce sujet la discussion de J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 95-120.

¹⁸ Voir sur ce point déjà nos remarques *supra*, chap. 9, §1. Voir en outre sur ce point les réflexions de Pierre-François Moreau, « Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux », in *id.*, *Spinoza. État et religion*, *op. cit.*, p. 21-34 ; François Laplanche, « L'Érudition chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'État des Hébreux », in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza*, *op. cit.*, p. 133-147 ; Carlo R. Ligota, « Histoire à fondement théologique : la République des Hébreux », *ibid.*, p. 149-167.

¹⁹ Ici encore, on pourra revenir aux conclusions de Nicolas Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.* : voir *infra*, chap. 9, notamment §1.

1.1. Sécularisation ?

La sécularisation désigne de manière générale un processus de désacralisation, c'est-à-dire de neutralisation du fait religieux : elle indique l'événement ou la série d'événements au cours desquels un bien matériel, une institution, un code de lois, une coutume, une science ou même une société considérée comme un tout se libèrent de leur influence religieuse et s'affranchissent, si l'on peut dire, de leur adhérence au sacré²⁰. Lorsqu'une science cesse d'être conduite d'après les présupposés d'une foi, lorsqu'un système de conduites sociales cessent d'être motivés par des directives confessionnelles, lorsqu'un pouvoir politique cesse de déterminer l'orientation de ses décisions publiques sous l'influence d'une autorité religieuse, lorsque des possessions d'Église sont accaparés par une autorité séculière : on peut dire que nous sommes, dans chaque cas, face à un processus de sécularisation. Dans la sobriété de cette définition, la sécularisation ne paraît pas être de nature à soulever beaucoup de difficultés : elle a pourtant constitué l'occasion de l'une des plus grandes controverses de la philosophie continentale contemporaine. Celle-ci trouve son acte de naissance dans une formule lapidaire de Carl Schmitt, énoncée en ouverture de la *Théologie politique* de 1922 : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés »²¹. La formule a suscité tant de réactions, de développements et de commentaires, qu'on en a fait un théorème : Peterson la conteste dans la conclusion de son grand traité du *Monothéisme* de 1935²², Löwith le prolonge, dans le champ particulier de la philosophie de l'histoire, avec son *Histoire et Salut* de 1949²³, Blumenberg le critique violemment dans la *Légitimité des Temps modernes* de

²⁰ Outre J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 16-43, voir notamment : Hans-Wolfgang Strätz, « Säkularisierung, II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff », in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, éd. O. Brunner *et al.*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 792-809 ; Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg/Munich, Alber, 1965.

²¹ Carl Schmitt, *Politische Theologie I* (1922), Berlin, Duncker et Humblot, 1993. Sur la question du sens de la « sécularisation » et de la « théologie politique » chez C. Schmitt, voir notamment : Jean-François Courtine, « Problèmes théologico-politiques », in *id.*, *Nature et empire de la loi*, Paris, Vrin/EHESS, 1999, p. 164-175 ; Jean-François Kervégan, « L'Enjeu d'une 'théologie politique' : Carl Schmitt », *Revue de métaphysique et de morale* 100 (1995/2), p. 201-220 ; J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 121-202 ; *id.*, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2007.

²² Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, J. Hegner, 1935 ; *id.*, *Theologische Traktate*, Munich, Kösel, 1951. Sur Peterson, voir le récent volume : *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, éd. P. Büttgen et A. Rauwel, Paris, EHESS, 2019 ; J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 159-184.

²³ Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949. On pourra, à ce sujet, se rapporter à : J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 203-230 ; Robert M. Wallace, « Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate », *New German Critique* 13 (1984), p. 63-77.

1966²⁴, Heidegger l'attaque de biais dans son cours sur Nietzsche de 1941²⁵, Foucault la discute plus implicitement dans ses cours du Collège de France de 1977-1978 sur le pouvoir pastoral²⁶...

On doit à Jean-Claude Monod d'avoir contribué à retracer les données essentielles de cette *querelle de la sécularisation*, dans un ouvrage publié en 2002, et qui porte précisément ce titre²⁷. On doit également à l'ouvrage d'avoir éclairé l'ambiguïté sémantique dont se nourrit fortement l'aspect au moins philosophique de la controverse²⁸. C'est que la sécularisation comme neutralisation du fait religieux peut vouloir dire deux choses bien distinctes, selon l'acception qu'on confère au terme même de « neutralisation ». La neutralisation de la religion peut en effet signifier, d'une part, la *conversion séculière* ou *mondaine* des contenus, des concepts, ou de pratiques qui appartenaient initialement à la sphère religieuse. Monod parle en ce sens de « sécularisation-transfert », qui indique moins la perte d'influence sociale de la religion que son report et son dépôt dans une aire d'activité humaine qu'on lui penserait spontanément étrangère²⁹. L'histoire de la sécularisation traquera en ce sens tous les indices d'une survivance de certains héritages religieux, sous une forme laïque plus ou moins achevée, dans les institutions temporelles. Mais la neutralisation de la religion peut aussi renvoyer à la simple réduction de la sphère d'influence de celle-ci, voire à sa pure et simple disparition : c'est le cas lorsque des domaines d'existence et d'activité, traditionnellement informés par l'autorité religieuse, finissent par s'affranchir entièrement de leur tutelle spirituelle. On parle alors, selon l'expression de Monod, de « sécularisation-disparition » ou de « sécularisation-liquidation »³⁰.

Cette ambiguïté sémantique a été très largement entretenue par le fait que Carl Schmitt lui-même attribue à l'âge moderne et à ses représentations politiques ces deux formes de sécularisation en même temps. « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés » : le théorème

²⁴ Hans Blumenberg, *De Legimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1966 ; *id.*, « 'Säkularisation'. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität », in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, éd. H. Kuhn et F. Wiedmann, Munich, Pustet, 1964, p. 240-265. Voir J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 213-257 ; Philippe Büttgen, « Certitude et affirmation », art. cité, p. 35-51 ; Wolfgang Hübener, *Zum Geist der Prämoderne*, Wurtzbourg, Königshausen-Neumann, 1983, p. 87-111.

²⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, G. Neske, 1961. Voir à ce sujet J.-C. Monod, *op. cit.*, p. 10-16.

²⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004 ; *id.*, « *Omnes et singulatim*. Vers une critique de la raison politique », in *id.*, *Dits et Écrits*, vol. 4, éd. D. Defert et al., Paris Gallimard, 1994, p. 134-161. Sur le « refus de la sécularisation » dans l'« analytique du pouvoir pastoral », voir Philippe Büttgen, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 62/5 (2007), p. 1129-1154.

²⁷ J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*

²⁸ Voir en particulier *ibid.*, p. 16-44, 69-70.

²⁹ *Ibid.*, p. 23, puis 123-157. Sur cette distinction, voir aussi *id.*, *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, 2007, p. 5-7

³⁰ *Ibid.*, p. 5 : « [la sécularisation-liquidation est] un processus de dé-théologisation des formes de légitimation politique, de désintrinsication des normes du savoir, du pouvoir et des mœurs vis-à-vis de la ou des religions dominantes. »

de la *Théologie Politique* pose les bases de l'hypothèse d'un processus de sécularisation-transfert, au moins dans la sphère de l'histoire des concepts politiques³¹. Mais le *Nomos de la terre*³², un ouvrage de maturité, fait aussi remonter l'acte de naissance du droit européen moderne au coup de force supposé du juriste Alberto Gentili. « *Silete theologi in munere alieno* » : le *jus europaeum* moderne, l'ordre d'un droit public international assis sur le principe d'une égale légitimité des souverainetés territoriales et juridiques des Etats européens, aurait trouvé son principe dans la *mise sous silence* des théologiens par les juristes, au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle³³. Il s'agit donc là d'une sécularisation-disparition, sous la forme d'une réduction forcée de la sphère d'influence intellectuelle de la théologie. C'est à cette forme de sécularisation-disparition, que la plupart des historiens du droit, de Bernam³⁴ à Stolleis³⁵, font référence lorsqu'il s'agit d'interpréter l'histoire du droit moderne sous le modèle d'une lente dé-théologisation des représentations juridiques – cette dé-théologisation trouvant son expression emblématique dans la constitution progressive, avec l'élaboration du droit naturel moderne, d'un ordre normatif largement émancipé des principes de la théologie morale.

En parlant ici d'une *subversion* ou d'un *détournement* de l'Écriture, plus que d'une sécularisation de l'exégèse, il ne s'agit pas de se gargariser de mots ou de contester *frontalement* la puissance explicative du paradigme. À leur manière, les œuvres politique de Hobbes, Spinoza ou Locke offriraient même plusieurs confirmations au théorème schmittien de 1922, et donc au moins à l'idée d'une sécularisation-transfert, opérant du champ des doctrines théologiques vers le celui des concepts juridico-politiques³⁶. Pour autant, l'idée de sécularisation, appliquée *de manière générale* aux pratiques de l'exégèse à la fin du XVII^e siècle, me paraît devoir être suspectée pour une série de raisons plus essentielles, qui touchent aussi à la manière même dont agit effectivement le transfert supposé. Il en va d'abord

³¹ C. Schmitt, *Politische Theologie* I, *op. cit.* ; *id.*, *Politische Theologie* II. *Die Legende von der Erledigung jeder politische Theologie*, Berlin, Duncker et Humblot, 1970.

³² Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker & Humblot, 1950. Trad. fr. : *id.*, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.

³³ *Ibid.*, p. 122-178. Cf. pour une remise en cause des interprétations de Gentili en termes de sécularisation : Christoph Strohm, « 'Silete Theologi in munere alieno'. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentili », in *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, éd. H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2014, p. 195-225.

³⁴ Harold J. Bernam, *Law and Revolution*, vol. 2 : *The Impact of Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2003.

³⁵ Voir notamment Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. 1 : *Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600-1800*, Munich, C. H. Beck, 1988.

³⁶ *Infra*, §2-4. L'application de la catégorie de la « sécularisation » à la pensée de Spinoza ou à la « critique biblique » dans le cercle spinoziste est récurrente chez Jonathan Israel lui-même : voir par exemple *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 7, 471-476 ; *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 41-51, 421-427. Pour une discussion de la réalité de cette sécularisation : voir notamment N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 373-402 ; P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, *op. cit.*, p. 184-202 ; R. Koselleck, *Critique and Crisis*, *op. cit.*, p. 103-107 ; Bravo, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *op. cit.*, p. 186-189.

d'une simple précaution historique, dont l'évidence ne dispense pas le rappel : de fait, les orthodoxies religieuses survivront longtemps aux thèses du *Leviathan* et du *Tractatus Theologico-Politicus*, de fait aussi, les fissurations *internes* de leur rigidité dogmatique, entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècles³⁷, se laissent mal résumer à l'hypothèse simpliste d'une progressive infiltration des influences hétérodoxes – et, à ce titre au moins, la sécularisation n'est de toute façon pas un phénomène global, caractéristique de la tendance intellectuelle d'une époque. Mais surtout, la subversion de la Bible, même réduite aux seuls cercles de la dissidence radicale, s'exerce en réalité de manière sensiblement différente que la sécularisation décrite naguère par Carl Schmitt³⁸. Celle-ci désignait en effet un *transfert et une conversion* des concepts et des doctrines de la théologie chrétienne vers le champ de la théorie politique : des attributs de la puissance de Dieu vers la conceptualisation de la souveraineté d'État, de la communion des saints de l'ecclésiologie vers la théorisation de la concorde civile. ou de la doctrine théologique de l'alliance vers la doctrine politique du contrat social³⁹. Au moment même où les dogmes théologiques étaient ainsi transférés ou convertis en points de doctrine politique, leur fonction symbolique et leur autorité normative restaient donc en même temps conservées⁴⁰. Cette conservation apparaissait même comme la *condition* sous laquelle, seulement, pouvait opérer la sécularisation entendue en ce sens précis d'une translation des disciplines : l'*identité* des concepts, de leur fonction formelle et de leur charge axiologique, se déploie sur fond d'un déplacement des *champs* de leur application⁴¹. À sa manière, la « politique » capte et détourne ainsi la force symbolique du « religieux ».

De ce point de vue, la subversion de l'Écriture agit suivant un mouvement presque exactement inverse : alors même que le champ de l'enquête est formellement conservé – c'est l'Écriture et sa doctrine qui demeurent l'*objet* du discours –, ses lieux et ses repères sont profondément transfigurés, à la fois du point de vue de leur fonction discursive et du point de vue de leur statut axiologique. Ainsi, la subversion de l'Écriture est subversive aussi selon le sens le plus trivial du déclasserment et de la transgression des pouvoirs : son autorité en sort résolument ébranlée, et sa valeur normative est affaiblie à la fois en valeur et en extension⁴². En retour, cet affaiblissement sert directement la transfiguration de ses usages : c'est parce que l'autorité *dogmatique* de la Bible est préalablement neutralisée que la question exégétique peut investir *par après* le champ de la réflexion politique sur les conditions de la concorde civile, sur les moyens du salut collectif, ou sur la

³⁷ Voir notamment sur ce tournant : Maria-Cristina Pitassi, *De l'Orthodoxie aux Lumières*, Genève, Labor et Fides, 1992.

³⁸ J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 120-153.

³⁹ *Id.* Voir en particulier le commentaire schmittien du *Leviathan* : Carl Schmitt, *Die Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Cologne, Hohenheim, 1982.

⁴⁰ J.-C. Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 120-153.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Infra* §1.4 ; §2.

forme légitime de la souveraineté d'État⁴³. Dans cet ébranlement même, l'Écriture conserve par là quelque chose de son aura initial : elle reste *directement* normative – donc précisément pas sous une forme médiate et sécularisée –, bien que cette normativité même soit à la fois réduite dans sa portée et transformée dans sa signification. Ainsi, chez Hobbes comme chez Spinoza, la prétention du discours exégétique à demeurer *doctrinal* relève d'autre chose que d'une simple habitude de langage : il y a bien chez eux une *doctrine de l'Écriture*⁴⁴, et cette doctrine fait bien, à sa manière, *autorité*. Loin d'être univoquement critique, la subversion de la Bible opère alors selon un double mouvement de transformation, d'abord négatif et destructeur, ensuite positif et restaurateur : c'est la *radicalisation de la critique*, et l'*investissement politique de l'exégèse*.

1.2. L'exégèse transgressive : interprétation radicale et conséquences politiques

Le premier moment, la radicalisation de la critique, a lui-même un double aspect, qui suit les plis si l'on peut dire naturels de l'examen de la Bible : il est strictement philologique, par l'examen de l'intégrité et de la divinité des Écritures, et plus largement exégétique, pour se refermer dans une méthode transgressive de l'interprétation. L'aspect philologique renvoie à une série de thèses, déjà en partie pressenties par les théologiens sociniens et arminiens du premier XVII^e siècle, mais largement développées et radicalisées par la suite, avec le *Leviathan* de Hobbes⁴⁵, les *Pré-adamites* d'Isaac de La Peyrère⁴⁶, le *Tractatus* de Spinoza⁴⁷ ou plus tard des *Sentimens* de Jean Le Clerc⁴⁸. Ces thèses gravitent autour des lieux de l'autorité et de l'intégrité de l'Écriture : négation de l'auctorialité mosaïque du Pentateuque, extension du champ des imperfections reconnues aux manuscrits historiques de la Bible, insistance sur le caractère contextuel et en partie arbitraire de la fixation du canon juif et chrétien, contestation intégrale de l'idée d'une inspiration directe des textes sacrés... Or, malgré les suggestions du vocabulaire auquel je sacrifie parfois même ici, ces thèses se laissent difficilement réduire à une simple *extension* des intuitions critiques d'Episcopus, Grotius, ou Calixt. Ici, comme ailleurs, les doctrines sont en effet soumises à des passages à la limite ou à des effets de seuil qui construisent à leur manière un point de non-retour définitif : et si nos auteurs se défendent toujours d'atteindre par leurs hypothèses critiques l'autorité des Écritures

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Infra*, §2.3.

⁴⁵ Voir *infra*, §1.3.

⁴⁶ Isaac de La Peyrère, *Praeadamitae sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquaro, capituli quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos*, s.l., s.n., 1655. Sur Isaac de La Peyrère, voir notamment Richard Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Leyde, Brill, 1987.

⁴⁷ Voir *infra*, §2.

⁴⁸ *Infra*, §3.5 Je n'adhère donc pas pleinement à la distinction de J. Israel, qui placerait Jean Le Clerc du côté de la *mainstream critic* – par opposition à la *radical critic* de Spinoza et des penseurs du cercle spinoziste : J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 464-471. Cf. N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 373-402.

en général, leur défense doit désormais passer par une démonstration qui renverse de fond en comble les présupposés de la doctrine orthodoxe de la *divinitas Scripturae*⁴⁹. Un mouvement comparable opère, pour les mêmes effets, dans le champ des réflexions plus directement herméneutiques : critique intensifiée du dogmatisme et des spéculations extra-scripturaires, critique radicale de l'analogie de la foi, refus de la typologie et des totalisations unitaires, littéralisme assumé, insistance sur la contextualité des textes, et notamment des textes vétéro-testamentaires etc.

À sa suite, la politisation de l'exégèse désigne la tendance à faire de la Bible un ouvrage de nature *essentiellement* politique. Du reste, cette tendance s'exprime encore souvent dans le vocabulaire de la doctrine et de la science : l'enseignement de l'Ancien Testament est un enseignement sur les fondements généraux de l'État, l'histoire de la « République des Hébreux » fournit un modèle, ou en tout cas un réservoir d'exemples et de leçons concrètes, qui peuvent inspirer les législateurs de tous les siècles⁵⁰. Évidemment, cette *politisation* des lectures de la Bible a partie liée avec les options herméneutiques décrites plus haut : elle commande en particulier le choix d'une exégèse contextualiste, attachée à la recherche du sens conjoncturel des lois et des institutions juives, et rétive à noyer les réalités vétéro-testamentaires dans une typologie qui les référerait d'emblée à leur signification préfigurative comme *ombre* de l'alliance réalisée en Christ⁵¹. Mais au-delà de ces décisions si l'on peut dire locales, la politisation des lectures de la Bible renvoie surtout à une posture *globale* qui vise moins à diffracter et à pluraliser le message scripturaire dans la diversité de ses textes et de ses contextes qu'à en relever une *autre forme* d'unité : une unité précisément politique. Cette posture suppose évidemment une transmutation de l'objet même de la doctrine sacrée, qui devient doctrine de la paix civile, et donc clé d'un salut *collectif* et *temporel* qui s'impose en lieu et place du salut *éternel* et *individualisé*. Elle implique aussi un changement tacite d'appréhension, face aux faits de la Révélation et au sens d'une Parole de Dieu qui, au-delà même de la question de son caractère inspirée, devient d'emblée parole de loi et de commandement – parole d'institution et d'ordre –, et non plus parole de dogmes et de vérité⁵².

Mais par-delà ces déplacements, la Bible conserve en même temps les attributs polémiques qui concentraient le cœur de la controverse catholico-protestante sur la norme de la foi : elle est complète ou insuffisante, claire ou obscure, intelligible ou intraduisible, et donc susceptible ou non de *porter par elle-*

⁴⁹ Cf. la *Theologia Christiana* d'Episcopus, qui au contraire, définissaient cette « divinité » dans des termes encore très proches de ceux des théologiens « orthodoxes », malgré quelques réserves sur la doctrine de la théopneustie : *infra*, chap. 8, §2.

⁵⁰ P.-F. Moreau, « Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'État des Hébreux », art. cité, p. 21-34 ; F. Laplanche, « L'Érudition chrétienne aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'État des Hébreux », art. cité, p. 133-147 ; C. R. Ligota, « Histoire à fondement théologique : la République des Hébreux », art. cité, p. 149-167.

⁵¹ Voir, pour Hobbes et Spinoza, *infra*, §1.3 et §2.3.

⁵² En particulier *infra*, §1.3.

même la finalité de sa doctrine : régler la condition de la concorde civile. Par là, la théorie de la souveraineté n'emprunte pas seulement à l'herméneutique chrétienne ses catégories, ses problèmes et ses présupposés : elle ne définit pas seulement l'acte de pouvoir *par analogie* avec l'acte d'interpréter – suivant un isomorphisme où l'institution souveraine du droit positif sera vue par exemple comme une *interprétation* du droit de nature, dans une parfaite décalque du mouvement qui lie l'exégèse de l'Écriture à l'institution de la doctrine et de l'Église. Mais l'interprétation de l'Écriture apparaît *directement et littéralement* comme le cœur de la définition du pouvoir politique.

Ainsi, cette exégèse se distingue par nature de la première exégèse socinienne ou arminienne qui, pour avoir tiré des *conséquences politiques* de ses doctrines herméneutiques, n'a pas pour autant fait de cette herméneutique une doctrine *immédiatement politique*. Certes, depuis Érasme et Castellion, la question de la tolérance était intimement solidaire des choix d'interprétation qui commandaient la lecture de la Bible : soit que le constat de l'obscurité de l'Écriture et de l'incertitude des dogmes imposait une marge d'acceptabilité pour la pluralisation des positions théologiques sur les *adiaphora*, soit que la certitude de sa clarté indiquait au contraire le chemin d'un *credo* minimal propre à fonder un consensus universel. Mais par là, la question de la tolérance restait posée en des termes strictement théologiques : moins par une définition des droits de l'hérétique que par une limitation doctrinale du champ de l'hérésie⁵³. Or, lorsqu'elle est traitée du point de vue dogmatique d'un partage entre les articles de foi fondamentaux et les *adiaphora*, ou du point de vue d'un *credo* minimal qui délimiterait des marges d'acceptabilité autour d'un noyau de doctrine réduit et consensuel, l'herméneutique biblique reste rivée à un *fait de théologie* : celui de la discrimination du *statut* des articles de foi, dans leur fondamentalité ou dans leur insignifiance⁵⁴. Ainsi, au début XVII^e siècle, dans la *Dissertatio de pace et concordia ecclesiae* de Samuel Przypkowski (1628)⁵⁵, ou dans les *Vindiciae pro religionis libertate* de Johann Crell (1637)⁵⁶, le plaidoyer pour la tolérance trouve en définitive son ressort dans un présupposé *théologique* sur la voie du salut : il se fonde dans la conviction volontariste d'après laquelle le péché ne réside pas d'abord dans les « hallucinations de l'entendement » mais dans les « vices de la volonté », en conséquence de quoi la rédemption elle-même suppose une réformation éthique – une orthopraxie – bien davantage qu'une illumination intellectuelle – orthodoxie⁵⁷.

⁵³ Voir notamment, sur cette question, Luisa Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 187-206 ; Martin Muslow, « The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism », *ibid.*, p. 49-78.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 55 ; L. Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 196-200.

⁵⁵ [Samuel Przypkowski], *Anonymi Dissertatio de pace et concordia ecclesiae*, Amsterdam, Philadelphius, 1628.

⁵⁶ Johann Crell, *Vindiciae pro religionis libertate*, Amsterdam, Philadelphius, 1637.

⁵⁷ L. Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 198.

Par contraste, ce que nos exégèses politiques ajoutent de décisif à cette interrogation sur la tolérance, c'est précisément le *sol d'emblée politique* de l'interrogation même : celui qui lie les problèmes de l'herméneutique biblique – clarté, autorité et suffisance de l'Écriture – à la question des conditions de distribution civile des compétences interprétatives.

1.3. Le *Leviathan* de Thomas Hobbes

Je ne reviendrai pas ici sur les aspects les plus généraux du *Leviathan* : le contexte de sa rédaction, son intention générale, l'économie de ses matières, les enjeux de sa réception font l'objet d'une littérature désormais abondante, qui compte plusieurs commentaires analytiques intégraux⁵⁸. Je ne m'arrêterai pas non plus sur la signification précise de la *théologie* hobbesienne : sur sa conception de la puissance de Dieu et des modes de sa révélation, sa critique des miracles ou son ecclésiologie « négative »⁵⁹. Je ne m'attacherai pas même au détail de la discussion critique du troisième livre sur la question de la mosaïcité du Pentateuque, l'auctorialité des autres textes vétéro-testamentaires, ou la fixation des livres du canon⁶⁰ ; ni sur l'exégèse des mots « esprit »⁶¹, « royaume de Dieu »⁶², « parole de Dieu »⁶³, « rédemption »⁶⁴ ou « Église »⁶⁵ dans le contexte de leur formulation scripturaire. Ce qui me retiendra ici touche surtout au sens et à la fonction que Hobbes prête à l'*interprétation même de la Bible*. Au regard des développements scolastiques du lieu théologique *de interpretatione*, cet acte d'interpréter est ici discuté sous un

⁵⁸ Je suivrai ici l'édition latine et anglaise de Noël Malcolm : Thomas Hobbes, *Leviathan, Or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (1651), éd. N. Malcolm, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 2012. Pour l'histoire de la rédaction et des différentes éditions, voir notamment : *ibid.*, vol. 1, p. 1-326. Pour un exposé analytique de l'ouvrage, on pourra se rapporter en outre aux contributions réunies dans *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, éd. P. Springborg, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Voir également : Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.

⁵⁹ Sur les aspects théologiques ou théologico-politiques de l'ouvrage, on pourra se rapporter en particulier à : *ibid.*, notamment p. 78-96 ; Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000 ; Aloysius P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992 ; Paul Cooke, *Hobbes And Christianity*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1996 ; George Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006.

⁶⁰ Voir en particulier le chapitre 33 : « *Of the Number, Antiquity, Scope, Authority, and Interpreters of the Books of Holy SCRIPTURE* », in T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 586-609. Sur cette question, voir notamment Noël Malcolm, « Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism », in *Leviathan after 350 Years*, éd. T. Sorell et L. Foisneau, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 241-264 ; *id.*, « Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea », in *id.*, *Aspect of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 383-431.

⁶¹ « Chap. XXXIV. *Of the Signification of SPIRIT, ANGEL, and INSPIRATION in the Books of Holy Scripture* », *ibid.*, p. 610-633.

⁶² « Chap. XXXV. *Of the Signification in Scripture of KINGDOME OF GOD, of HOLY, SACRED, and SACRAMENT* », *ibid.*, p. 634-649.

⁶³ « Chap. XXXVI. *Of the WORD OF GOD, and of PROPHETS* », *ibid.*, p. 650-681.

⁶⁴ « Chap. XXXVIII. *Of the Signification in Scripture of ETERNAL LIFE, HELL, SALVATION, THE WORLD TO COME, and REDEMPTION* », *ibid.*, p. 698-729.

⁶⁵ « Chap. XXXIX. *Of the signification in Scripture of the word CHURCH* », *ibid.*, p. 730-735.

point de vue qui révèle d'emblée un certain nombre de déplacements insignes, le principal d'entre eux touchant à l'intégration même de cette question herméneutique dans le problème politique de la définition de la souveraineté civile. Quelle que puisse être leur originalité, ou si l'on veut leur hétérodoxie, ces déplacements conservent pourtant *quelque chose* de la manière traditionnellement théologique de poser le problème de l'interprétation : *formellement*, le lecteur y retrouvera une discussion de l'autorité, de la clarté et de la suffisance de l'Écriture⁶⁶, une réflexion sur les modalités suivant lesquelles cette Écriture est ou devient *canonique*⁶⁷, un principe de partage de la vraie et de la fausse interprétation⁶⁸, et même une reformulation du clivage classique entre ce qui est nécessaire et indifférent « pour être reçu au royaume des cieux »⁶⁹.

Ces développements se concentrent pour l'essentiel dans le troisième livre sur l'« État chrétien »⁷⁰, auquel il faut ajouter le dernier chapitre du deuxième livre sur le « royaume de Dieu par nature »⁷¹ et le premier du quatrième, « des ténèbres spirituelles »⁷². L'argument général de la séquence se ramasse lui-même dans le quarante-deuxième chapitre sur le pouvoir ecclésiastique : en déconstruisant les préjugés théologiques au sujet de l'auctorialité des livres vétéro-testamentaires, de la prophétie, des miracles et de la théopneustie, Hobbes vise d'abord à rendre à l'Écriture sa *signification littérale*, selon le principe qui veut que les expressions métaphoriques soient interrogées *d'abord* d'après leur signification native⁷³. Exposé déjà dans le trente-huitième chapitre – « toute métaphore repose sur une base réelle, qui peut être désignée par des mots appropriés »⁷⁴ – la règle de ce littéralisme n'est pas indexée ici à une revivification du *sensus grammaticus* en tant que tel : c'est moins par une enquête sur la grammaire hébraïque – Hobbes ne la connaissait pas⁷⁵ – que par une mise en contexte historico-politique que le

⁶⁶ Voir à nouveau le chapitre 33 : « *Of the Number, Antiquity, Scope, Authority, and Interpreters of the Books of Holy SCRIPTURE* », *ibid.*, p. 586-609. Cf. aussi, dans le chapitre 42, *ibid.*, p. 818-829. Voir à ce sujet, notamment : Thomas Holden, « Hobbes on the Authority of Scripture », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 8, éd. D. Garber et D. Rutherford, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 68-95 ; P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion, op. cit.*, p. 78-96.

⁶⁷ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 600-609, 818-829. Voir à ce sujet, nos développements directement *infra*.

⁶⁸ Voir notamment le chapitre 44 : « *Of Spirituall Darknesse from MISINTERPRETATION of Scripture* », *ibid.*, p. 956-1011.

⁶⁹ « Chap. XLIII. *Of what is NECESSARY for a Mans Reception into the Kingdome of Heaven* », *ibid.*, p. 928-955.

⁷⁰ « OF A CHRISTIAN COMMON-WEALTH », *ibid.*, p. 576-955.

⁷¹ « Chap. XXXI. *Of the KINGDOME OF GOD BY NATURE* », *ibid.*, p. 554-575.

⁷² *Ibid.*, p. 956-1011.

⁷³ *Ibid.*, p. 774-926.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 714 : « ...for all Metaphors there is some reall ground, that may be expressed in the proper words... »

⁷⁵ P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion, op. cit.*, p. 78-82.

Leviathan ramène à leur littéralité les expressions discutés, esprit, ange, vie éternelle, salut...⁷⁶

Dans chaque cas, le *Leviathan* pointe ainsi l'acception originellement temporelle, séculière, et donc souvent aussi politique du lexique scripturaire. Significativement, le constat vaut en particulier pour le thème de la rédemption : le paradis désigne au départ un lieu terrestre⁷⁷ – Eden aurait été un paradis perpétuel si Adam n'avait pas péché⁷⁸ – et le salut lui-même doit être compris comme la simple « sécurité » de celui qui se tient à l'abri des maux ordinaires ou de la mort⁷⁹. En déconstruisant de cette manière les significations spirituelles imposées par quinze siècles de théologie chrétienne, l'intention de Hobbes est elle-même strictement politique : il s'y agit de démontrer que le « royaume de Dieu » désigne d'abord dans la Bible le royaume terrestre effectivement établi par un souverain civil. En aucun cas, ce royaume de Dieu ne saurait donc s'identifier avec l'Église universelle⁸⁰ : l'Église établie par Christ comme un royaume entièrement démondanisé, et donc comme un royaume en un sens seulement métaphorique, n'institue des ministres que dans la mesure où ceux-ci peuvent et doivent prêcher le message spirituel de Jésus. La mission terrestre du pastorat n'embrasse de ce fait aucune fonction de commandement : elle se limite à l'enseignement du message évangélique et à l'instruction des fidèles par la voie de la persuasion⁸¹.

Cette opposition de l'enseignement et du commandement constitue le fil conducteur de l'interprétation hobbesienne du sens de la Révélation⁸². Dans l'ensemble de la discussion théologique du *Léviathan*, la Parole de Dieu est ainsi posée dès l'abord comme l'instance de l'expression d'une loi, c'est-à-dire comme une parole d'autorité qui institue un « gouvernement » par la force même de sa proclamation : « To rule by Words, requires that such Words be manifestly made known »⁸³. À cet égard, le primat du politique sur le dogmatique relève d'emblée

⁷⁶ Voir en particulier la séquence des chapitres 33 à 41 : T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 610-773. L'impossibilité du littéralisme est du reste explicitement affirmée en ouverture du chapitre 34, *ibid.*, p. 610 : « Seeing the foundation of all true Ratiocination, is the constant Signification of words; which in the Doctrine following, dependeth not (as in naturall science) on the Will of the Writer, nor (as in common conversation) on vulgar use, but on the sense they carry in Scripture. »

⁷⁷ *Ibid.*, p. 700 : « Concerning the place wherein men shall enjoy that Eternall Life, which Christ hath obtained for them, the texts next before alledged seem to make it on Earth. »

⁷⁸ *Ibid.*, p. 699-700 : « By which it seemeth to me [...] that Adam if he had not sinned, had had an Eternall Life on Earth... »

⁷⁹ *Ibid.*, p. 720 : « To be saved, is to be secured, either respectively, against special Evills, or absolutely, against all Evill, comprehending Want, Sicknessem and Death it self... »

⁸⁰ *Ibid.*, p. 634 : « The *Kingdome of God* in the Writings of Divines, and specially in Sermons, and Treatises of Devotion, is taken most commonly for Eternall Felicity, after this life, in the Highest Heaven, which they also call the Kingdome of Glory [...] To the contrary, I find the KINGDOME OF GOD, to signifie in most places of Scripture, a *Kingdome properly so named*, constituted by the Votes of the People of Israel... » Cf. les conclusions du chapitre sur la nature du pouvoir ecclésiastique : *ibid.*, p. 774-927.

⁸¹ *Ibid.*, p. 760-811.

⁸² Voir en particulier ici le chapitre 31 : T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 2, *op. cit.*, p. 554-571.

⁸³ *Ibid.*, p. 556.

d'un présupposé de lecture et de langage : parole signifie *parole normative*, et le trente-et-unième chapitre établit en ce sens une équivalence stricte entre la possibilité d'un royaume de Dieu et l'institution d'un commandement divin⁸⁴. Or ce commandement, s'il ne doit pas être une simple métaphore, suppose la révélation d'une *parole*, qui proclame une série de lois, c'est-à-dire une série de prescriptions assorties de la promesse d'une récompense et de la menace d'une peine. Une loi, en effet, n'est valide qu'à être *proclamée* ou « *rendue manifeste* » : cette proclamation vaut promulgation en cela qu'elle ôte toute excuse aux sujets qui auraient pu tenter de se dérober à ses préceptes en plaidant le motif de leur ignorance⁸⁵. Chez Hobbes, l'exigence de clarté renvoie donc d'abord à un idéal juridique de *publicité* et d'*univocité*.

Or, si dans le cas de la loi du souverain civil, la voie de cette proclamation est unique – c'est la « promulgation par la voix humaine »⁸⁶ –, dans le cas de la loi divine, il faut au contraire prévoir trois cas distincts, selon que la Parole de Dieu se déploie par une dictée de la raison naturelle, par une révélation, ou par la voix d'un autre homme. À ce triple canal renvoie du même coup une triple nature de la Parole de Dieu, rationnelle, sensible et prophétique, et une triple modalité de sa réception humaine, droite raison, sensation surnaturelle, foi :

But God declareth his Lawes three wayes; by the Dictates of *Naturall Reason*, by *Revelation*, and by the *Voyce* of some *man*, to whom by the operation of Miracles, he procureth credit with the rest. From hence there ariseth a triple Word of God, *Rational*, *Sensible*, and *Prophetique*: to which Correspondeth a triple Hearing; *Right Reason*, *Sense Supernaturall*, and *Faith*. As for Sense Supernaturall, which consisteth in Revelation, or Inspiration, there have not been any Universally Lawes so given, becaus Gode speaketh not in that manner, but to particular persons, and to divers men divers things.⁸⁷

Or, du point de vue de la question qui retient Hobbes, c'est-à-dire du point de vue des conditions sous lesquelles la Parole de Dieu peut avoir autorité comme une loi *politiquement contraignante*, les problématiques des deux derniers genres de parole se confondent *de facto* : une révélation sensible et surnaturelle ne devient en effet un enjeu de pouvoir qu'à partir du moment où elle cesse de valoir seulement comme une parole privée pour prétendre à être publiquement normative⁸⁸. En ce sens, la parole prophétique n'est rien d'autre que la parole sensible elle-même, *en tant* qu'elle est considérée non plus dans la perspective de la révélation intérieure d'un sujet, mais dans la perspective des conditions de sa certification et de son acceptation par une société humaine. Au cœur du problème de cette certification

⁸⁴ *Ibid.*, p. 554-571. Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 650-681.

⁸⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 2, *op. cit.*, p. 556 : « To rule by Words, requires that such Words be manifestly made known; for else they are no Lawes: For to the nature of Lawes belongeth a sufficient, and clear Promulgation, such as may take away the excuse of Ignorance... »

⁸⁶ *Ibid.* : « ...which in the Lawes of men is but of one onely kind, and that is, Proclamation, or Prumulgation by the voyce of man. »

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

émerge aussi la critique hobbesienne de l'enthousiasme et du prophétisme : critique de ceux qui prétendent imposer *dans un espace civil* les conséquences de leur croyance à la validité de leur révélation privée⁸⁹.

La question de la valeur intrinsèquement aléthique de cette parole surnaturelle étant d'emblée écartée, le problème hobbesien du royaume de Dieu sera donc reconduit à un double-sens du royaume : royaume naturel, et royaume prophétique⁹⁰. Le trente-et-unième chapitre approfondit alors le premier terme en posant les grands jalons d'une théologie politique rationnelle : puisque le droit divin est fondé sur la reconnaissance de la puissance de Dieu, les formes du culte naturel se déduisent de tous les attributs que nous *devons* prêter à l'Être suprême pour reconnaître sa toute-puissance⁹¹. De ce point de vue, le culte se comprend tacitement comme une pratique qui vise à extérioriser un état de croyance : il s'y agit notamment d'organiser des rituels qui *témoignent* de la perfection des attributs que nous reconnaissons au divin. Or ces attributs sont essentiellement négatifs : il s'agit de l'infinité, de l'illimitation, et toutes les propriétés qui se rattachent à l'immatérialité, absence de figures, de passions, de *compréhension* au sens processuel et humain d'une faculté de calcul etc.⁹² De là se déduit aussi la structure formelle du culte : prières, actions de grâce, oblation, exclusivité du voeu, publicité des louanges, et surtout obéissance aux lois de nature⁹³.

La politique chrétienne, toutefois, n'est pas fondée uniquement sur la Parole rationnelle de Dieu, c'est-à-dire sur les seules lois de nature et le principe du culte naturel : elle appartient d'abord à sa Parole prophétique, qui institue un commandement positif, et donc une révélation, qui par son caractère particularisé, vaut en même temps comme la condition d'une légalité géographiquement et temporellement effective⁹⁴. Le parcours dans les fondements du *christian commonwealth* rencontre donc *par nécessité* la question des modalités et de l'origine spécifiques de cette révélation : quelles en sont les formes possibles et

⁸⁹ Sur la question de la « certification » des prophètes et la critique de l'enthousiasme, voir en particulier le chapitre 36 : T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, notamment p. 672-681. Voir à ce sujet P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion, op. cit.*, p. 72-78.

⁹⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 2, *op. cit.*, p. 556 : « From the difference between the other two kinds of Gods Word, *Rationnall*, and *Prophetique*, there may be attributed to God, a twofold Kingdome, *Naturall*, and *Prophetique*: *Naturall*, wherein he governeth as many of Mankind as acknowledge his Providence, by the naturall Dictates of Right Reason; And *Prophetique*, wherein having chosen one peculiar Nation (the Jewes) for his Subjects, he governed them, and none but them, not onely by naturall Reason, but by Positive Lawes, which he gave them by the mouths of his holy Prophets. »

⁹¹ *Ibid.*, p. 558-567.

⁹² Voir en particulier *ibid.*, p. 562-565.

⁹³ *Ibid.*, p. 566-571.

⁹⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, p. 576 : « But in that I am next to handle, which is the Nature and Rights of a CHRISTIAN COMMON-WEALTH, whereof there dependeth much upon Supernaturall Revelations of the Will of God; the ground of my Discourse must be, not only the Naturall Word of God, but also the Propheticall. » Voir sur ce point l'ensemble du chapitre 32 « *Of the Principles of CHRISTIAN POLITIQUES* », *ibid.*, p. 576-585.

légitimes, et surtout comment en certifier la validité publique pour une société donnée ? Or, dans le *Léviathan*, ces questions sont directement rattachées aux thèmes de la clarté de l'Écriture et de la foi implicite. Cette foi marque notamment le partage entre une révélation universelle, reçue par la voie de la rationalité commune, et une révélation particulière, inattestable mais *normative*, à laquelle appartient aussi la révélation scripturaire. Chez Hobbes en effet, l'attribut de la clarté est d'emblée rabattu sur la seule Parole rationnelle : elle seule « est l'indubitable parole de Dieu », qui expose les « lois de nature » telle que nos sens, l'expérience, et la raison naturelle peuvent les connaître en tant qu'« ils sont la monnaie qu'il a déposée entre nos mains pour négocier, jusqu'au retour de notre Sauveur béni, en sorte qu'ils ne soient pas recouverts par le voile d'une foi implicite, mais employés à la recherche de la justice, de la paix et de la vraie religion »⁹⁵.

Par contraste, la foi implicite mentionnée ici renvoie au mode de réception de la révélation en régime d'incertitude : donc en particulier au mode de réception de la parole prophétique de Dieu. Or l'acceptation de cette parole prophétique suppose *par principe* la captivité de l'entendement : parce que sa réception transite *nécessairement* par la subjectivité d'un autre homme, sa reconnaissance sociale suppose aussi un rapport de *confiance*, dirigé envers la source de la révélation elle-même, mais surtout envers l'institution qui garantit sa validité. De ce point de vue, la captivité se définit moins dans les termes d'une insuffisance cognitive que dans ceux d'une exigence éthique : « dire que notre entendement est captif ne signifie pas la soumission de notre faculté intellectuelle à l'opinion de quelqu'un d'autre, mais la soumission de la volonté à l'obéissance, là où l'obéissance est due »⁹⁶. En dernier ressort, l'opposition des efficacités *politiques* respectives de la Parole rationnelle et de la Parole prophétique s'aligne donc sur la césure de l'entendement et de la volonté, de la persuasion et de l'obéissance : l'hétéronomie de l'autorité de la Parole prophétique est l'effet de la *résistance* de la foi aux logiques de la conviction purement intellectuelle.

Évidemment, la résistance ressortit aussi en l'espèce à une raison principielle, en cela qu'« il n'est pas en notre pouvoir de changer sensation, souvenir, intelligence, raison et opinion... »⁹⁷, et que l'obéissance désigne donc moins un *amendement* volontaire de l'intellect qu'une *soumission* intégrale de notre intelligence à notre volonté. Mais elle relève aussi d'une raison particulière, en cela que l'idée d'une *révélation personnelle* est de toute façon inintelligible à tous ceux

⁹⁵ *Ibid.*, p. 576 : « Nevertheless, we are not to renounce our Senses, and Experience; not (that which is the undoubted Word of God) our naturall Reason. For they are the talents which he hath put into our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Saviour; and therefore not to be folded up in the Napkin of an Implicite Faith, but employed in the purchase of Justice, Peace, and true Religion. »

⁹⁶ *Ibid.*, p. 578 : « But by the Captivity of our Understanding, is not meant a Submission of the Intellectuall faculty, to the Opinion of any other man; but of the Will to Obedience, where obedience is due. »

⁹⁷ *Ibid.* : « For Sense, Memory, Understanding, Reason, and Opinion are not in our power to change... »

qui n'ont pas bénéficié directement de ses lumières, et que pour cette raison aucun « argument » ne pourrait nous « forcer à croire » un prophète revendiqué⁹⁸. Ainsi, la *reconnaissance* de la divinité (surnaturelle) d'une parole procède toujours d'un acte de soumission, qui dépend d'un rapport non de rationalité, mais d'autorité⁹⁹.

Ce point vaut pour toute révélation prétendue – songes, visions, etc. – et aboutit par là à l'établissement d'un double-critère d'attestation des prophéties : que celles-ci soient accompagnées d'un miracle, et que leurs enseignements ne contredisent pas la doctrine de la religion établie¹⁰⁰. Mais ce point vaut aussi pour l'Écriture même, au double niveau de la reconnaissance de sa divinité – et donc de la fixation du canon – et de la règle de son interprétation. De ce point de vue, si l'anti-prophétisme de Hobbes paraît en un premier sens se fonder sur l'argument traditionnel d'un monopole biblique des prophéties, il repose en vérité sur un présupposé beaucoup plus fondamental, qui renvoie au constat de l'*hétéronomie normative* de toutes les paroles prétendument révélées, et donc aussi de l'Écriture même¹⁰¹. À partir du moment, en effet, où une Parole se trouve *disjointe* du contexte politique qui en *institue* la valeur normative, cette Parole ne saurait porter par soi l'évidence de son autorité. À ce titre, l'autorité de la Bible n'est finalement pas plus évidente que l'autorité de quelque parole prophétique que ce soit :

But the question is not of obedience to God, but of *when*, and *what* God hath said; which to Subjects that have ne supernaturall revelation, cannot be knownm but by that naturall reason, which guided them, for the obtaining of Peace and Justice, to obey the authority of their severall Common-wealths; that is to say, of their lawfull Sovereigns. According to this obligation, I can acknowledge no other Books of the Old Testament, to be Holy Scripture, but those which have been commanded to be acknowledged fo such, by the Authority of the Church of *England*. [...] Who were the originall writers of the severall Books of Holy Scripture, has not been made evident by any sufficient testimony of other History (which is the only proof of matter of fact); nor can be any arguments of naturall Reason: for Reason serves only to convince the truth (not the fact, but) of consequence.¹⁰²

C'est dans ce contexte que prend place la discussion bien connue sur la mosaïcité du Pentateuque : comme on le sait, Hobbes y réfute tant l'idée d'une attribution des cinq premiers livres de la Torah à Moïse que celle d'une rédaction précoce des livres

⁹⁸ *Ibid.* : « How God speaketh to a man immediately, may be understood by those well enough, to whom he hath so spoken; but how the same should be understood by another, is hard, if not impossible to know. For if a man pretend to me, that God hath spoken to him supernaturally, and immediately, and I make doubt of it, I cannot easily perceive what argument he can produce, to oblige me to beleieve it. »

⁹⁹ *Ibid.*, p. 578-580.

¹⁰⁰ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 672-681. Voir à ce sujet P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion, op. cit.*, p. 72-78.

¹⁰¹ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 2, *op. cit.*, p. 580-588.

¹⁰² *Ibid.*, p. 586-588.

de Samuel, des Juges et des Rois¹⁰³. Au-delà des questions de critique, et des insistances hobbesiennes sur l'importance du contexte de la captivité babylonienne¹⁰⁴, le plus important pour nous relève toutefois des présuppositions tacites du raisonnement : en quel sens le *Leviathan* lie-t-il le problème de l'autorité de l'Écriture à la question philologique de la détermination du canon ? La question est d'autant plus cruciale qu'elle engage ici la question des héritages : à première vue, Hobbes paraît reprendre en effet la logique d'une démonstration socinienne, qui renverrait l'autorité de la Bible à la certitude de ses origines actoriales¹⁰⁵. Seulement *précisément* ici, cette certitude paraît plus que jamais hors d'atteinte : s'il est formellement protestant dans sa démonstration (ultérieure) de l'impossibilité d'une juridiction ecclésiastique de l'interprétation de l'Écriture¹⁰⁶, formellement socinien dans sa manière de lier le problème de l'autorité de la Bible à celui de l'identité de ses auteurs « secondaires, Hobbes est aussi formellement catholique dans sa conclusion *génériquement* négative sur la possibilité de fonder une évidence intrinsèque de la canonicité des textes¹⁰⁷. La discussion des actorialités débouche ainsi sur une reprise plus générale du problème de l'*auctoritas Scripturae* – « *de quelle autorité les Écritures procèdent-elles ?* » Cette question, sur laquelle s'entredéchirent « les diverses sectes de la religion chrétienne »¹⁰⁸, est communément interprétée en termes de croyance ou de savoir : « Comment savons-nous que les Écritures sont la parole de Dieu ? » ; « pourquoi croyons-nous qu'elles le sont ? »¹⁰⁹ Pourtant, ces deux interrogations sont pareillement impropres :

And the difficulty of resolving it, ariseth chiefly from the improperness of the word wherein the question itself is couched. For it is beleevd on all hands, that the first and originall *Author* of them is God; and consequently the question disputed, is not that. Again, it is manifest, that none can know they are Gods Word, (though all true Christians beleevd it,) but those to whom God himself hath revealed it supernaturally; and therefore the question is not rightly moved, of our *Knowledge* of it. Lastly, when the question is propounded of our *Beleeve*; because some are moved to beleevd for one, and other for other reasons, there can be rendred no one generall answer for them all. The question truly state dis, *By what Authority they are made Law.*¹¹⁰

Dans l'économie argumentative de la démonstration sur la parole de Dieu, cette

¹⁰³ *Ibid.*, p. 590-594. Voir ici encore : N. Malcolm, « Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism », art. cité, p. 241-264 ; *id.*, « Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea », *loc. cit.*, p. 383-431.

¹⁰⁴ T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 2, *op. cit.*, p. 592.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 588-599.

¹⁰⁶ Notamment dans les développements du chapitre 42 sur le pouvoir ecclésiastique et le droit d'interpréter : voir en particulier T. Hobbes, *Leviathan*, vol. 3, *op. cit.*, p. 807-813, 878-889.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 604-607.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 604 : « It is a question much disputed between the divers sects of Christian Religion, *From whence the Scriptures derive their Authority...* »

¹⁰⁹ *Ibid.* : « ... which question is also propounded sometimes in other terms, as, *How wee know them to be the Word of God, or, Why we beleevd them to be so...* »

¹¹⁰ *Ibid.*

hétéronomie normative de l'Écriture constitue un point de réflexion ultime pour exprimer le sens de la distinction de la parole de Dieu rationnelle et de la parole de Dieu prophétique. La première se définit en effet de manière essentielle par sa capacité à renfermer en soi son propre principe de persuasion : les lois de nature étant connaissables par la seule lumière de l'entendement, « elles portent en elles-mêmes leur autorité »¹¹¹. Pour sûre qu'elle soit dans son intrinséité, cette autorité est en même temps à la mesure de la faiblesse et de la généralité de la loi de nature : « il ne s'agit pas alors d'une autorité qui se distingue de toute autre doctrine morale concordant avec la raison dont les dictées sont des lois non pas *faites*, mais *éternelles*. »¹¹² Or c'est précisément par ce « faire », cette *institutionnalisation* par laquelle la loi divine devient une *loi positive* au double sens de la particularité (*lex positiva*) et de l'être-posé (*lex posita*), que l'Écriture se dote au contraire d'une autorité contraignante¹¹³. Et comme cette autorité ne peut être justifiée par une évidence intellectuelle, comme sa position et son institutionnalisation procèdent toujours et par principe d'un acte de souveraineté, et donc d'un acte arbitraire, elle ne vaut nécessairement que par la force de contrainte d'une souveraineté politique :

He therefore, to whom God hath not supernaturally revealed, that they are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any Authority, but his, whose Commands have already the force of Laws; that is to say, by any other Authority, then that of the Common-wealth, residing in the Sovereign, who only has the Legislative power.¹¹⁴

On notera donc que si la solution positiviste d'une institutionnalisation arbitraire de la canonicité des textes par un acte de souveraineté s'autorise ici de l'inévidence *intrinsèque* de l'autorité d'une *parole*, c'est-à-dire de l'inévidence *rationnelle* de son origine divine, ce positivisme se rattache moins à l'incertitude gnoséologique de la Bible qu'à l'indifférence normative de toute qualité gnoséologique *en général*. En bref, si l'Écriture *ne peut faire autorité* que dans l'acte de son institution par une autorité externe, ce n'est pas tant, au fond, parce que la certitude de sa perfection intrinsèque est *intellectuellement insuffisante*, que parce que la question *intellectuelle* de sa perfection est *en soi* indifférente à celle des conditions de son *autorité effective*¹¹⁵.

Ce qui vaut pour la fixation des livres du canon vaut à plus forte raison pour l'interprétation des Écritures, où le problème est redoublé par les implications politiques des exégèses vétéro-testamentaires. Or, si l'origine institutionnelle, et donc extrinséiste, de la détermination des livres du canon se justifiait par

¹¹¹ *Ibid.* : « As far as they differ not from the Laws of Nature, there is no doubt, but they are the Law of God, and carry their Authority with them, legible to all men that have the use of naturall reason... »

¹¹² *Ibid.* : « ...but this is no other Authority, then that of all other Morall Doctrine consonant to Reason; the Dictates where of are Laws, not *made*, but *Eternall*. »

¹¹³ *Ibid.*, p. 604-607.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 604.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 604-609. Cf. *ibid.*, p. 808-813.

l'incertitude historique de ses auteurs ou l'inintelligibilité de l'idée d'une révélation surnaturelle, l'hétéronomie de l'interprétation de la Bible se justifie également ici par son *obscurité*. Cette obscurité est partout rappelée par Hobbes : elle renvoie aux *mots* de la Bible, dont l'« ambiguïté » peut « obscurcir ou rendre discutable les conclusions » d'interprétation¹¹⁶, mais aussi aux *choses mêmes*, souvent « trop difficiles pour notre capacité d'examen » et qui nous contraignent à « concentrer notre faculté de comprendre sur les mots, et non de travailler à dégager, par la logique, une vérité philosophique de ces mystères qui ne sont pas compréhensibles, et ne relèvent d'aucune règle de la science naturelle »¹¹⁷. Cette obscurité explique aussi le caractère non contraignant des interprétations privées, que chacun peut bien s'autoriser à produire à *titre privatif*, mais qui ne sauraient valoir pour autant, et quelle que soit leur force intellectuelle, comme le principe d'une autorité théologique.

Dans le quarante-deuxième chapitre, cette distinction d'une interprétation privée et d'une interprétation publique sert à marquer l'opposition entre le pouvoir ecclésiastique institué par Christ et le pouvoir de commandement qui revient au souverain civil. Le pouvoir ecclésiastique renferme bien, en effet, un *droit d'interprétation*, compris comme un effort de persuasion et de conversion des âmes¹¹⁸ : quelle que soit les ascendances apostoliques dont il puisse se prévaloir, ce droit d'interprétation ne peut et ne doit pourtant s'étendre d'aucune manière jusqu'au pouvoir de rendre normatives les interprétations en question – c'est à dire, dans le vocabulaire du *Leviathan* de « faire de l'Écriture une loi »¹¹⁹. L'exégèse d'Ac 17, 2-3 permet ainsi à Hobbes de montrer que les Apôtres *eux-mêmes* exerçaient leur ministère à titre purement privé, et sans « mandat légal » :

The men, to whom he [Paul] was to prove that Jesus was the Christ, and risen again from the dead, were also Jews, and did beleeeve already, that they were the Word of God. Hereupon (as it is verse 4.) some of them beleeeved, and (as it is in the 5. ver.) some beleeeved not. What was the reason, when they all beleeeved the Scripture, that they did not all beleeeve alike; but that some approved, others disapproved the Interpretation of St. Paul that cited them; and every one Interpreted them to himself? It was this; S. Paul came to them without any Legall Commission, and in the manner of one that would not Command but Perswade...¹²⁰

À cet égard, le problème des conditions de l'interprétation de la Bible est en fait résolu chez Hobbes exactement comme celui de la fixation du canon : de la même

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 610 : « It is necessary, before I proceed any further, to determine, out of the Bible, the meaning of such words, as by their ambiguity, may render what I am to inferre upon them, obscure, or disputable... »

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 578 : « Therefore, when any thing therein written is too hard for our examination, wee are bidden to captivate our understandig to the Words; and not to labour in sifting out a Philosophicall truth by Logick, of such mysteries as are not comprehensible, nor fall under any rule of naturall science. »

¹¹⁸ Sur la question de cette « conversion », voir notamment *ibid.*, p. 808-810.

¹¹⁹ « Of the Power to make Scripture Law », *ibid.*, p. 812.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 808.

manière que l'indentification de la vraie Parole de Dieu est condamnée à l'incertitude du fait des défauts d'authentification de la divinité des prophéties, l'identification du *vrai sens* de cette Parole ne peut aboutir à aucun consensus spontané tant qu'une souveraineté civile n'institue pas *de droit* un corps de doctrine contraignant. L'interprète privé, et c'est là la condition commune du pastorat partout où celui-ci n'exerce pas sa mission dans le cadre d'un « mandat » qui lui serait confié par le pouvoir politique, ne dispose donc d'aucune compétence qui lui permettrait de fonder une interprétation *normative* : qu'ils soient rationnels ou scripturaires, incertains ou persuasifs, les arguments des théologiens demeurent, de toute façon, des arguments *non-décisifs*.

Si, à sa manière, la conception hobbesienne du *jus interpretandi* s'enracine donc bien dans le constat de l'obscurité des Écritures, le *Leviathan* pousse encore plus loin que la doctrine tridentine le principe « institutionnaliste » d'une *centralisation décisionnaire* de l'acte d'interpréter¹²¹. Avec Hobbes, l'inaptitude des interprétations privées devient en effet une inaptitude de *condition et de statut* : dans leurs efforts pour fonder une vérité herméneutique consensuelle, les interprétations privées pèchent moins en raison d'une incertitude intrinsèque du sens que parce qu'elles sont précisément des *interprétations privées*, c'est-à-dire des interprétations sans « mandat légal ». Or, en plus de retarder l'institution de la « vraie doctrine », c'est-à-dire de la doctrine à laquelle il convient de croire par autorité, cette absence de mandat démultiplie aussi les conditions du litige d'exégèse : c'est à la réalité du statut privé des interprètes qu'il faut référer la prolifération des conflits d'interprétation. Ici, comme partout ailleurs dans la doctrine politique du *Leviathan*, le conflit s'origine donc d'abord de l'égalité statutaire des conditions de tous les hommes avant l'institution d'une hiérarchie d'État. De ce point de vue, le statut de l'exégète privé est, au règne de l'interprétation de l'Écriture, l'exact corollaire de ce qu'est l'homme du droit naturel dans son état de nature : loin d'être un acquis historique et une condition de pacification, l'universalité du sacerdoce est la matrice historique de toutes les conflictualités. En retour, la possibilité de la résolution de ces conflits transitera nécessairement par la rupture de l'égalité initiale : ce qui ne peut se faire ni par un progrès intellectuel de la certitude herméneutique, ni par la formation spontanée d'une hiérarchie fondée sur les compétences doctorales, mais seulement par le contrôle et l'autorité d'une décision publique. On pourra alors s'interroger sur la fonction argumentation que revêt, chez Hobbes, le recours à des exégèses scripturaires : à sa manière, la séquence des chapitres 31 à 44 aura contribué à déconstruire *par l'Écriture* le fondement même de l'autorité *intellectuelle* de l'Écriture.

¹²¹ Voir notamment *ibid.*, p. 810-815.

2. *Le Tractatus de Spinoza : clarté de l'Écriture et évidence de la loi divine*

Bien qu'il ait fait l'objet d'une littérature, ancienne et contemporaine¹²², déjà très abondante, le *Tractatus Theologico-Politicus* ne pouvait pas ne pas prendre place au sein de cette étude sur la clarté de l'Écriture¹²³. Le traité de 1670 parle le langage commun des exégètes : il expose dans son septième chapitre les règles de l'herméneutique biblique suivant une économie des matières qui paraît reprendre de loin les grands marqueurs du *locus de interpretatione Scripturae*, il discute, en philologue, des auctorialités du texte saint, du sens de la divinité des livres du canon, de l'idée générale de Révélation, et des spécificités de la révélation prophétique¹²⁴, il élargit enfin cette enquête critique préliminaire par une réflexion plus large sur l'objet de l'Écriture, et par là sur les frontières légitimes du droit d'interpréter¹²⁵. En bref, et malgré toute la radicalité de ses conclusions, le *Tractatus* ne crée pas d'objets intellectuels foncièrement nouveaux : ses entrées sont celles de la controverse confessionnelle ; ses problèmes – et jusqu'au rattachement de la question herméneutique au problème politique de la liberté de philosopher – appartiennent au réservoir commun d'une époque¹²⁶. Pour cette raison au moins, le traité mérite d'être ici compris à l'intérieur même de la dynamique des théologies de la deuxième moitié du XVII^e siècle : ou de ce qu'on pourrait appeler la pluralisation des rationalismes critiques. Je ne peux donc faire

¹²² Sur l'histoire de la rédaction du texte, et de ses premières éditions, voir notamment Piet Steenbakkers, « The Text of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », in *Spinoza's Theological-Political Treatise, A Critical Guide*, éd. Y. Y. Melamed et M. A. Rostenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 29-40. À l'inverse, sur la réception de l'ouvrage : Jonathan Israel, « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus*: Foreshadowing the Enlightenment's More General Spinoza Reception ? », *ibid.*, p. 72-100.

¹²³ Pour un aperçu général sur l'œuvre, et notamment sur son moment « herméneutique », on se rapportera entre autres à : A. Grafton, « Spinoza's Hermetuics: Some Heretical Thoughts », art. cité, p. 177-196 ; W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, en particulier p. 94-162 ; *id.*, *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, Leyde, Brill, 2012 ; Travis L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*, Londres, T & T Clark International, 2006 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 218-229, 258-294 ; *id.*, « How Did Spinoza Declare War on Theology and Theologians », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, p. 197-218 ; Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2012 ; Nancy K. Levene, *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; Pierre-François Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Paris, Vrin, 2006 ; *id.*, *Spinoza. État et religion*, Paris, ENS éditions, 2005 ; Steven Nadler, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Princeton University Press, 2011 ; James Samuel Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 ; Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, New York, Oxford University Press, 2018 ; et les contributions réunies dans le volume collectif *Spinoza's Theological-Political Treatise*, *op. cit.*

¹²⁴ Je suis ici l'édition latine et la traduction française établies par F. Akkerman, J. Lagrée et P.-F. Moreau : Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus. Traité Théologie-Politique*, in *id.*, *Œuvres*, vol. 3, éd. P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999. La discussion strictement « herméneutique » se concentre dans les chapitres 1 à 15 : *ibid.*, p. 78-503.

¹²⁵ Voir notamment les chapitres 12 à 16 : *ibid.*, p. 428-533.

¹²⁶ Voir aussi à ce sujet, *infra*, §3.

l'impasse sur celui que la postérité « orthodoxe » retiendra bientôt comme l'*impostor nulli secundum*¹²⁷.

Je tâcherai en revanche de me restreindre ici aux aspects proprement herméneutiques, ou plus exactement *théologico-politiques* de l'ouvrage, sans entrer plus avant dans les questions disputées sur le sens et la situation du traité dans l'économie globale du système spinoziste, et donc de son rapport à l'*Éthique*, ou plus incidemment encore au *Traité de la réforme de l'entendement* ou au *Traité politique*¹²⁸. Je n'aborderai pas non plus la vieille question touchant au crypto-athéisme de Spinoza¹²⁹, d'abord parce que les énoncés explicites du *Tractatus* ou de l'*Éthique* sont en soit suffisamment hétérodoxes pour qu'il soit besoin d'aller y découvrir en sus le voile d'une incroyance dissimulée – et l'identification même du *Deus sive natura* pouvait-elle apparaître à ses contemporains comme autre chose que comme une *déclaration* d'athéisme ? – ; aussi parce que cette question de l'athéisme mérite d'être traitée à partir d'elle-même, c'est-à-dire à partir de sa formulation *effective* dans les controverses qui ont accompagné la réception de l'ouvrage dans les années 1670-1680¹³⁰.

Cette première réception est radicalement et presque univoquement critique : au-delà même des orthodoxies confessionnelles, les auteurs arminiens ou sociniens « traditionnels » ne pouvaient que condamner les conclusions d'un traité qui ruinait le sens même de la divinité des Écritures¹³¹, et les rationalistes plus radicaux devaient se montrer embarrassés par cette forme d'argumentation qui déployait tant de trésors philologiques et exégétiques, tant d'érudition et de préciosité herméneutique, pour aboutir *in fine* à reconnaître la superfluité essentielle de la révélation scripturaire¹³². Ce point explique aussi pourquoi des éléments cruciaux de la méthode du *Tractatus*, et notamment son opposition *radicale* au rationalisme de Meyer¹³³, ne pouvaient être pleinement reçus par la postérité immédiate de Spinoza. Quelle qu'ait été, en effet, la sincérité de la révérence du philosophe pour l'Écriture, et qu'elle qu'ait été la profondeur herméneutique de son interprétation du sens de la *sola Scriptura* ou de la *claritas Scripturae*, cette sincérité devait être nécessairement étouffée par ses conclusions générales sur la suffisance de la raison naturelle : si l'Écriture de Spinoza énonce clairement et utilement la « voie de notre

¹²⁷ J. Israel, « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus* », art. cité, p. 73.

¹²⁸ *Id.*, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 230-242 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 17-35 ; Adrien Klajnman, « Vraie Méthode et interprétation de l'Écriture chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale* 62 (2009/2), p. 205-225.

¹²⁹ Voir notamment P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 51-62 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 218-229, 275-285 ; N. K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 49-68.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 295-328 ; J. Israel, « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus* », art. cité, p. 72-100. Cf. aussi W. van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, *op. cit.*, p. 123-162.

¹³¹ Voir à ce sujet, *infra*, §3.

¹³² Voir notamment B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 280 : « Quod ad documenta moralia, quae etiam in Bibliis continentur, attinet, etsi ipsa ex notionibus communibus demonstrari possunt... »

¹³³ *Ibid.*, p. 312-320. Voir à ce sujet, *infra*, §2.4.

salut » en enseignant à tous les conditions de l'obéissance civile, il n'en demeure pas moins que cette voie peut être plus précisément et plus aisément connu par le seul recours à l'entendement profane. Jonathan Israel a donc raison de s'insurger contre cette « idée fixe » qui voudrait que le *Tractatus* n'ait eu « aucun impact significatif sur les deux ou trois générations qui l'ont suivies »¹³⁴, et comme nous le verrons plus loin, la méthode déployée dans le septième chapitre exercera sans doute une influence décisive, bien qu'en partie souterraine, sur des critiques comme Jean Le Clerc¹³⁵ : il reste toutefois que le *Tractatus* n'a pas eu, avant la fin du XVII^e siècle, de descendance *revendiquée*.

2.1. Interprétation historique ou exégèse internaliste ?

Je repartirai ici des règles de l'interprétation énoncées dans le septième chapitre¹³⁶, avant d'élargir le propos aux quinze premiers chapitres de l'ouvrage – le moment proprement herméneutique –, et de conclure plus largement en discutant le sens général de la démarche *théologico-politique* de Spinoza. Très traditionnellement, la *recta interpretatio* s'annonce ici dans le contre-jour des « préjugés » des théologiens, dont le seul souci paraît être de découvrir « la meilleure manière de déformer les Lettres sacrées pour en tirer leurs inventions et leurs thèses et les abriter sous l'autorité divine. »¹³⁷ Cette pratique de la distorsion relève avant tout d'un esprit de chicane : si les théologiens, mais aussi le vulgaire, s'attachent à « faire passer leurs inventions pour parole de Dieu »¹³⁸, c'est d'abord parce que cette inventivité sert à nourrir le feu des controverses, et à alimenter ainsi « la diffusion des discordes »¹³⁹ par des enseignements dont l'intérêt se jauge précisément par leur capacité à *faire polémique*. Mais cette distorsion renvoie aussi à un esprit de superstition, dont la matrice repose sur la fausse croyance en l'irréductibilité de l'ordre de la Révélation à l'ordre de la nature¹⁴⁰. Cette superstition tend spontanément à récompenser les interprétations bibliques les *plus irrationnelles*, et donc à indexer le degré d'orthodoxie d'une lecture – ou sa

¹³⁴ J. Israel, « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus* », *op. cit.*, p. 72.

¹³⁵ Voir à ce sujet, *infra*, §3 ; Maria-Cristina Pitassi, *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leyde, Brill, 1987, notamment p. 7-28.

¹³⁶ « Caput VII. De interpretatione Scripturae », B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 276-323.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 276 : « Videmus, inquam, theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent et divina autoritate munire... » Trad fr. : *ibid.*, p. 277.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 276 : « ...et omnes fere sua commenta pro Dei verbo venditare... » Trad fr. : *ibid.*, p. 277.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 278 : « ...disseminandis discordiis inter homines... » Trad fr. : *ibid.*, p. 279.

¹⁴⁰ Sur la question de la « superstition », outre ces développements, *ibid.*, p. 276-280. Cf. aussi la *praefatio*, en particulier *ibid.*, p. 56-64, et le sixième chapitre « de miraculis », notamment *ibid.*, p. 238-244.

révérence à l'égard de l'Écriture – à son aptitude à « contredire absolument la nature et la raison »¹⁴¹.

La promesse de la « *vera methodus Scripturam interpretandi* » apparaît dans le contraste qui l'oppose à ces préjugés, et se formule comme on le sait à partir d'une analogie avec l'« interprétation de la nature »¹⁴² :

Pour nous garder de ces confusions, libérer notre pensée des préjugés théologiques et ne pas embrasser à la légère des inventions humaines comme enseignements divins, il nous faut traiter de la vraie méthode d'interprétation de l'Écriture et l'exposer de manière argumentée ; car, si on l'ignore, on ne peut rien savoir avec certitude de ce que l'Écriture ou l'Esprit saint veut enseigner. Pour la formuler ici succinctement, je dis que la méthode d'interprétation de l'Écriture ne diffère pas de la méthode d'interprétation de la nature, mais lui est entièrement conforme. En effet, la méthode d'interprétation de la nature consiste principalement à mener une enquête systématique sur la nature, puis à en conclure, comme de données certaines, les définitions des choses naturelles ; de la même façon, pour interpréter l'Écriture, il est nécessaire de mener systématiquement et en toute probité une enquête historique à son sujet, puis à en conclure, par voie de conséquence légitime, comme d'autant de données et de principes certains, la pensée des auteurs de l'Écriture. De la sorte, en effet (pourvu qu'on n'admette pas d'autres principes ou d'autres données, pour interpréter l'Écriture et argumenter sur son contenu, que ceux qui se tirent de l'Écriture même et de son histoire), nul ne sera en péril de s'égarer et chacun pourra argumenter sur ce qui dépasse notre compréhension avec autant de sécurité que sur ce que nous connaissons par la lumière naturelle.¹⁴³

On aurait tort de voir dans cette analogie avec l'interprétation de la nature l'indice d'une naturalisation et *a fortiori* d'une sécularisation de l'exégèse biblique : d'abord parce que l'analogie du « Livre Saint » et du « Livre de la Nature » est courante au XVII^e siècle, y compris parmi les théologiens de l'orthodoxie

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 278 : « ...eam [Scriptura] ita explicare studeant, ut his, rationi scilicet et naturae, quam maxime repugnare videatur... ». Trad fr. : *ibid.*, p. 279.

¹⁴² Voir notamment sur ce point : P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, *op. cit.*, p. 81-93 ; *id.*, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 121-123 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 104-142 ; K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 115-129 ; T. L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism*, *op. cit.*, p. 203-230.

¹⁴³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 278-280 : « Ut autem ab his turbis extricemur et mentem a praejudiciis theologicis liberemus nec temere hominum figmenta pro divinis documentis amplectamur, nobis de vera methodo Scripturam interpretandi agendum est et de eadem disserendum ; hac enim ignorata nihil certo scire possumus, quid Scriptura quidve spiritus sanctus docere vult. Eam autem ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differe a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus, sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere. Sic enim unusquisque (si nimirum nulla alia principia neque data ad interpretandam Scripturam et de rebus, quae in eadem continentur, disserendum, admiserit, nisi ea tantummodo, quae ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur) sine ullo periculo errandi semper procedet, et de iis, quae nostrum captum superant, aequè secure disserere poterit ac de iis, quae lumine naturali cognoscimus. » Trad fr. : *ibid.*, p. 279-281.

réformée¹⁴⁴, mais surtout parce que sa fonction argumentative ne renvoie ici qu'à la volonté d'asseoir un principe de lecture internaliste, où la règle de clôture – interpréter l'Écriture par l'Écriture même – se justifie par la *spécificité* de l'objet scripturaire. De la même manière que les « lois de la nature » ne peuvent être tirées que de l'observation de la nature même, c'est-à-dire des faits d'expérience qui relèvent de l'histoire naturelle au sens large, les lois de l'Écriture (dans un lexique traditionnel : les points de doctrine fondamentaux¹⁴⁵) ne peuvent être connus que par les « faits de l'Écriture », c'est-à-dire par son contenu littéral, éclairé par la connaissance de son histoire. Ainsi, l'usage même du lexique de l'histoire, dont l'emploi chez Spinoza a concentré tant d'attention parmi les généalogistes de l'exégèse historico-critique¹⁴⁶, ne paraît pas devoir être surinterprété ici dans un sens spécifiquement historiciste : s'il est vrai que Spinoza insistera dans sa troisième règle sur l'importance de l'histoire *au sens strict* – la connaissance des « circonstances » de la rédaction du texte dans le contexte politique de l'Israël antique¹⁴⁷ –, l'idée d'une enquête historique ne renvoie, à ce niveau du texte, qu'à l'idée d'une enquête empirique ou internaliste, c'est-à-dire d'une enquête qui ne tire ses conclusions que de la seule analyse de son objet, sans recourir en particulier à des auxiliaires externes, qu'ils soient imaginatifs comme peuvent l'être les préjugés des théologiens, ou rationnels comme le font les partisans d'une régulation *philosophique* de l'exégèse de la Bible¹⁴⁸.

Le sens de cet internalisme est du reste éclairci par la suite immédiate de l'extrait, où Spinoza déduit la nécessité de l'enquête historique du fait que « l'Écriture traite très souvent de sujets impossible à déduire de principes connus par la lumière naturelle : histoires et révélations en composent la plus grande part ; mais ces histoires comportent surtout des miracles, c'est-à-dire [...] des récits de faits naturels insolites »¹⁴⁹. À ce niveau du texte, la nécessité de l'histoire indique donc seulement l'impossibilité de la voie spéculative : si « tout le contenu de l'Écriture doit se tirer de l'Écriture seule », c'est d'abord parce que les *faits de l'Écriture*, étant de nature empiriques, ne peuvent être connus par la rationalité abstraite, mais requièrent une connaissance positive d'une série d'événements dont le canon biblique est la principale source. Autant que d'un principe méthodologique, le choix de l'enquête historique relève donc d'abord d'un simple

¹⁴⁴ Voir à ce sujet *supra*, chap. 10, §4.

¹⁴⁵ Ce langage est celui de Spinoza lui-même, notamment dans le quatorzième chapitre : B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 464-481. Voir à ce sujet *infra*, notre dernier paragraphe.

¹⁴⁶ Voir par exemple : T. L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism*, *op. cit.*, p. 203-230.

¹⁴⁷ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 286-288.

¹⁴⁸ Sur les dangers de cette exégèse rationaliste, voir *infra*, le développement sur la « *sola Scriptura* » spinoziste.

¹⁴⁹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 280 : « ...Scriptura de rebus saepissime agit, quae ex principiis lumine naturali notis deduci nequeunt ; ejus enim maximam partem historiae et revelationes componunt. At historiae miracula potissimum continent, hoc est [...] narrationes rerum insolitarum naturae... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 281.

constat sur la nature elle-même historique des réalités scripturaires : de cette enquête, l'histoire est l'*objet*, autant que la méthode. En bref, la *sola Scriptura* spinoziste se fonde en dernier recours sur le constat de l'a-rationalité, ou ce qui revient au même l'*historicité* des faits scripturaires¹⁵⁰.

Cette disjonction de l'idée d'histoire au sens large – au sens où elle décrit de manière générique la méthode internaliste d'interprétation des Écritures – et d'histoire au sens étroit – au sens où elle qualifie spécifiquement la connaissance des circonstances que nous délivrent l'Écriture *mais aussi* l'histoire profane –, est du reste confirmée par la formulation qui introduit par la suite l'exposé des trois grandes règles de l'exégèse biblique¹⁵¹. Alors même que la « connaissance des circonstances » fait en effet l'objet d'une règle particulière, la troisième, Spinoza introduit pourtant l'*ensemble* de ces règles sous l'intitulé général d'une « histoire de l'Écriture »¹⁵². Or si la troisième de ces règles est bien historique au sens strict, la première est essentiellement linguistique – c'est la connaissance de l'hébreu –, et la seconde exclusivement logique – c'est la traditionnelle constitution des recueils de lieux communs :

La règle générale d'interprétation de l'Écriture est donc de ne rien lui attribuer à titre d'enseignement que nous ne l'ayons très clairement reconnu à partir de son histoire. Ce que doit être son histoire et ce qu'elle doit essentiellement raconter, il nous faut le dire maintenant.

1) Elle doit comporter la nature et les propriétés de la langue dans laquelle furent écrits les livres de l'Écriture et que parlaient couramment ses auteurs. Ainsi pourrions-nous rechercher tous les sens que chaque phrase peut admettre selon l'usage commun de la langue. Et puisque les rédacteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament étaient tous hébreux, il est certain que la connaissance de la langue hébraïque est nécessaire avant tout pour comprendre non seulement les livres de l'Ancien Testament écrits en cette langue, mais aussi ceux du Nouveau ; car bien qu'ils aient été diffusés en d'autres langues, ils hébraïsent cependant.

2) Il faut rassembler les affirmations de chaque livre, les classer par chapitres principaux pour pouvoir disposer rapidement de tous ceux qui portent sur le même sujet ; puis relever toutes celles qui sont ambiguës ou obscures ou qui paraissent se contredire. [...]

3) Enfin cette enquête doit exposer, pour tous les livres de prophètes, les circonstances dont le souvenir nous a été transmis : la vie, les mœurs et les préoccupations de l'auteur de chaque livre ; ce qu'il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, et dans quelle langue il a écrit. Il faut ensuite étudier la fortune de chaque livre : comment il a d'abord été reçu, entre quelles mains il est tombé, quelles furent ses différentes variantes, et sur l'avis de qui on le

¹⁵⁰ *Ibid.* Sur cette question, voir aussi : P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 121-123. Cf. aussi Laurent Jaffro, « Spinoza : la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie », in *Figures du théologico-politique*, éd. E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit, Paris, Vrin, 1999, p. 91-115.

¹⁵¹ P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, *op. cit.*, p. 81-93 ; *id.*, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 121-123 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 104-142 ; K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 115-129 ; T. L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism*, *op. cit.*, p. 203-230.

¹⁵² Voir notamment B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 280-290.

reçut parmi les livres sacrés ; enfin comment tous ces livres, qu'il faut tous tenir pour sacrés, ont été réunis en un corps. [...]

Après avoir obtenu cette connaissance historique de l'Écriture et nous être fermement décidés à ne rien recevoir avec certitude comme doctrine des prophètes qui ne découle de cette connaissance ou qui n'en soit tiré avec la plus grande clarté, il sera tems, alors, de scruter la pensée des prophètes et de l'Esprit Saint.¹⁵³

À première vue, les règles exposées ici revêtent un caractère tout à fait consensuel¹⁵⁴, au-delà de l'élément proprement cartésien qui transparait dans l'attention accordée aux « pensées des prophètes et de l'Esprit saint » ou du principe qui commande de « ne rien recevoir avec certitude [...] qui ne découle de cette connaissance ou qui n'en soit tiré avec la plus grande clarté. »¹⁵⁵ La première règle linguistique sur l'importance de la connaissance de la langue hébraïque est absolument généralisée parmi les philologues de cette deuxième moitié du XVII^e siècle, et en particulier parmi les philologues protestants, qui soulignent, comme Spinoza, la récurrence des hébraïsmes dans la langue du Nouveau Testament¹⁵⁶. La

¹⁵³ *Ibid.*, p. 282-288 : « Regula igitur universalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturae tanquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habeamus. Qualis autem ejus historia debeat esse et quae potissimum enarrare, hic jam dicendum. Nempe I. continere debet naturam et proprietates linguae, qua libri Scripturae fuerunt et quam eorum auctores loqui solebant. Sic enim omnes sensus, quos una quaeque oratio ex communi loquendi usu admittere potest, investigare poterimus. Et quia omnes tam Veteris quam Novi Testamenti scriptores Hebraei fuerunt, certum est historiam linguae Hebraicae prae omnibus necessariam esse, non tantum ad intelligentiam librorum Veteris Testamenti, qui hac lingua scripti sunt, sed etiam Novi ; nam quamvis aliis linguis vulgati fuerint, hebraizant tamen. II. Sententia uniuscujusque libri colligere debet easque ad summa capita redigere, ut sic omnes, quae de eadem re reperiuntur, in promptu habere possimus ; deinde ead omnes, quae ambiguae vel obscurae sunt, vel quae invicem repugnare videntur, notare. [...] III. Denique enarrare debet haec historia casus omnium librorum prophetarum, quorum memoria apud nos est, videlicet vitam, mores ac studia authoris, uniuscujusque libri, quisnam fuerit, qua occasione, quo tempore, cui, et denique qua lingua scripserit. Deinde uniuscujusque libri fortunam, nempe quomodo prius acceptus fuerit, et in quorum manus inciderit, deinde quot ejus variae lectiones fuerint, et quorum concilio inter sacros acceptus fuerit, et denique quomodo omnes libri, quos omnes jam sacros esse fatentur, in unum corpus coaluerint. Haec omnia, inquam, historia Scripturae continere debet. Nam ut sciamus, quaenam sententiae tanquam leges proferantur, quaenam vero tanquam documenta moralia, refert scire vitam, mores ac studia authoris ; adde, quod eo facilius verba alicujus explicare possumus, quo ejus genium et ingenium melius noverimus. Deinde, ne documenta aeterna cum iis, quae ad tempus tantum vel paucis solum modo ex usu poterant esse confundamus, refert etiam scire, qua occasione, quo tempore et cui nationi aut saeculo omnia documenta scripta fuerunt. Refert denique reliqua, quae praeterea diximus, scire, ut praeter libri cujusque auctoritatem etiam sciamus, num errores irrepserint, num a viris satis peritis et fide dignis correcti fuerint. Quae omnia scitu admodum necessaria sunt, ut ne caeco impetu correpti, quicquid nobis obtruditur, sed tantum id, quod certum et indubitatum est, amplectamur. Jam postquam hanc historiam Scripturae habuerimus, et firmiter decreverimus nihil tanquam doctrinam prophetarum certo statuere, quod ex hac historia non sequatur aut quam clarissime eliciatur, tum tempus erit, ut ad mentem prophetarum et spiritus sancti investigandam nos accingamus. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 283-289.

¹⁵⁴ A. Grafton, « Spinoza's Hermetuics: Some Heretical Thoughts », art. cité, p. 177-196.

¹⁵⁵ Le présupposé du primat de la conscience reconnu chez Clauberg se retrouve donc ici aussi, bien que de manière souvent plus implicite, dans la centralité que revêt l'enquête sur le *scopus*. Ce sont les *pensées* qui sont les objets propres du discours. D'où la récurrence, notamment dans le septième chapitre du *TTP*, de cette étrange formule de la « pensée de l'Esprit Saint » : pensée dont la découverte constitue la finalité ultime de l'herméneutique scripturaire.

¹⁵⁶ Voir à ce sujet notamment *infra*, chap. 9.

seconde règle se rapporte quant à elle à la traditionnelle pratique de la collation des parallèles, ordonnée par la constitution de rubriques de lieux communs thématiques, qui facilitent le repérage des concordances ou des discordances bibliques : *formellement*, Spinoza partage encore ce précepte avec tous les traités orthodoxes *de ratione cognoscendi Scripturae*. Enfin, la troisième règle compose l'aspect plus proprement philologique de la « vraie méthode », et on notera sur ce point une insistance toute particulière sur l'élément cette fois *strictement* historique (connaissance des circonstances et des motivations de la rédaction) au-delà de l'aspect plus communément critique de l'examen et de la correction des manuscrits (discussion de l'auctorialité, comparaison des versions, histoire de la réception du texte, débat sur la canonicité...)

L'inventaire de la bibliothèque de Spinoza¹⁵⁷ offre assez peu de pistes pour éclairer les sources de sa connaissance de l'exégèse protestante. Au-delà de l'édition de la Bible hébraïque de Buxtorf, du *Tiberias*, de deux traductions latines et de quelques commentaires juifs, comme ceux de Rachi et d'Ibn Ezra, très peu d'ouvrages y relèvent du genre théologique ou philologique au sens strict¹⁵⁸. D'une certaine manière, cette connaissance a pu toutefois transiter par une source unique : comme nous l'avons vu, la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer renfermait déjà en effet un exposé extrêmement précis et détaillé de l'état de la controverse à l'époque¹⁵⁹. Cet exposé, illustré par les citations extensives des écrits des pères de la Réforme, mais aussi de Polanus, Gomar, Rivet, ou Chamier, suffisait à donner à son lecteur une connaissance aboutie de la doctrine de l'Écriture de l'orthodoxie réformée, et en particulier du traitement des lieux de l'autorité, de la suffisance, de la clarté et des modes de l'interprétation de l'Écriture. Le contrepoint des doctrines catholiques, mais aussi socinienne et arminienne, avec en particulier Socin, Ostorodt, Schmalz ou Episcopius, permettait en outre de préciser le sens de cette doctrine en la replaçant dans le contexte de ses controverses plurielles¹⁶⁰. Le fait que les chapitres du *Tractatus* consacrés à la question de l'interprétation se concentrent sur des thèmes tout particulièrement développés dans l'ouvrage de 1666 – problème de l'identité scripturaire du vrai sens et du sens vrai, de la régulation de l'exégèse par une norme de rationalité naturelle, ou de l'applicabilité de l'analogie de la foi¹⁶¹ – rend vraisemblable l'hypothèse d'une origine presque exclusivement meyerienne des sources théologiques du *Tractatus*. À ce titre, la *Philosophia S. Scripturae interpres* a sans doute constitué pour Spinoza la principale entrée dans la connaissance de l'exégèse protestante traditionnelle,

¹⁵⁷ On trouvera cet inventaire dans : Jacob Feudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, vol. 2 : *Stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage*, éd. M. Walther et M. Czelinski, Stuttgart, Frommann Holzboog, 2006.

¹⁵⁸ Steven S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 104-107 ; J. Lagrée *et al.*, « Introduction », in *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 13-15.

¹⁵⁹ *Supra*, chap. 10, §3.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ Voir à ce sujet, directement, *infra*, les 4 paragraphes suivants.

comme elle a du reste constitué aussi la principale entrée dans la connaissance de ce cartésianisme herméneutique, qui renvoie à la tradition de la *Logica* de Clauberg¹⁶².

Par-delà même l'exposé explicite des règles citées plus haut, cet élément traditionnel se construit aussi autour de plusieurs marqueurs implicites, qui structurent l'exposé de la méthode du *Tractatus*, en particulier du point de vue de ses points de focalisation polémiques. Ici aussi, ces marqueurs sont ceux de l'exégèse protestante : *sola Scriptura*, *claritas Scripturae*, distinction des points fondamentaux et des *adiaphora*, autorité et divinité de l'Écriture, refus de la régulation de l'exégèse par un principe de rationalité externe etc. Évidemment, aucun de ces motifs n'est employé ici pour servir de caution d'orthodoxie, ni *a fortiori* pour tromper le lecteur en dissimulant les intentions réelles du traité. Bien au contraire, la reprise *apparente* des motifs de l'interprétation orthodoxe procède en fait suivant des logiques discursives qui visent à en *subvertir* entièrement le sens, pour en inverser presque terme à terme les conclusions doctrinales. Ainsi, on ne pourra manquer de remarquer que l'invocation formelle des règles consensuelles de la méthode d'interprétation réformée apparaît souvent comme un préliminaire *direct* à l'introduction des points de doctrine *les plus hétérodoxes* : la *sola Scriptura* est évoquée pour justifier la nécessaire disjonction du vrai sens et de la vérité des textes sacrés, le rappel de la clarté de l'Écriture introduit la critique des anthropomorphismes qui jalonnent les livres canoniques, la sacralité de la Bible s'énonce dans le cours d'une démonstration qui redéfinit la réalité du sacré à partir de la catégorie instrumentale de sa simple *conformité* avec les finalités de la vie sociale etc.¹⁶³

En élargissant notre lecture au-delà du septième chapitre, on pourra s'arrêter ici sur le fonctionnement discursif de ces marqueurs, en prêtant une attention particulière à la manière dont ils opèrent la subversion *intérieure* des principes de l'herméneutique protestante. J'en retiendrai principalement six : la divinité de l'Écriture et la doctrine de l'inspiration prophétique, l'autorité et la sacralité des textes canoniques, la doctrine de l'*accommodatio*, la *sola Scriptura*, la clarté de l'Écriture au sens strict, et la distinction des points fondamentaux et des *adiaphora*.

2.2. Divinité de l'Écriture et obscurité des prophéties

Le *Tractatus* paraît reconnaître de bout en bout l'origine divine de la Bible¹⁶⁴. Déjà dans la préface, Spinoza concentre ainsi ses critiques sur les théologiens qui n'ont

¹⁶² Voir à ce sujet *supra*, chap. 10, §2 et 3.

¹⁶³ Sur tous ces points, voir directement *infra*.

¹⁶⁴ Voir en particulier sur la question : Nancy Levene, « Does Spinoza Think the Bible Is Sacred? », *Jewish Quarterly Review* 101/4 (2011), p. 545-573 ; Steven Nadler, « Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), p. 623-642.

pas su voir, « même en rêve », la divinité des Écritures¹⁶⁵, et le septième chapitre s'ouvre sur l'énoncé d'un consensus qui relie encore la Bible à la parole de Dieu, et la parole de Dieu à la voie de notre rédemption : « Tous assurément reconnaissent en paroles que l'Écriture sainte est la parole de Dieu qui enseigne aux hommes la vraie béatitude ou le chemin du salut. »¹⁶⁶ Au-delà même de la récurrence de cette expression explicite de *Verbum Dei* ou de *Verbum Dei scriptum*¹⁶⁷, le *Tractatus* répète aussi partout des formules qui rattachent *en apparence* l'auctorialité de l'auteur secondaire à l'auctorialité du Saint-Esprit, dont l'exégète aurait à découvrir les « pensées » par-delà les contingences des circonstances de la langue, de l'histoire ou de la géographie¹⁶⁸. Évidemment la négation de la divinité de l'Écriture, ou plutôt de la divinité providentielle de l'Écriture au-delà du régime de causalité universel qui découle de la nécessité éternelle et infinie de la substance divine, constitue pourtant le principal point de dissidence du traité, autant que l'entrée la plus fréquemment empruntée par ses condamnations ultérieures¹⁶⁹. En vérité, cette origine *providentiellement* divine est déniée à l'Écriture dans le *Tractatus* selon une double démonstration, dont la seconde, philologique, établit la non-mosaïcité du Pentateuque¹⁷⁰, et la première, plus conceptuelle, relativise – au double sens quantitatif de la réduction et axiologique de la dévalorisation – la portée des prophéties bibliques¹⁷¹.

Je ne m'arrêterai pas longuement sur le premier aspect ici : l'argument par lequel Spinoza dénie à Moïse et attribue à Esdras la rédaction des cinq premiers livres du canon vétéro-testamentaire est relativement bien connu, et n'engage pas frontalement la question de la clarté des Écritures¹⁷². Disons seulement qu'au regard des démonstrations antérieures du *Systema Theologicum* de La Peyrère ou du *Leviathan* de Hobbes¹⁷³, la conclusion est à la fois systématisée et radicalisée : d'abord parce qu'au-delà des ajouts locaux sur les circonstances de la mort du

¹⁶⁵ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 66 : « Non satis his fuit cum Graecis insanire, sed prophetas cum iisdem deliravisse voluerunt ; quod sane clare ostendit eos Scripturae divinitatem nec per somnium videre. » Trad. fr., *ibid.*, p. 67.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 276 : « Omnibus in ore quidem est sacram Scripturam verbum esse Dei, quod homines verum beatitudinem vel salutis viam docet, verum re ipsa aliud plane indicant. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 277.

¹⁶⁷ Voir notamment à ce sujet le douzième chapitre : « De vero legis divinae syngrapho, et qua ratione Scriptura sacra vocatur et qua ratione verbum Dei, et denique ostenditur ipsam, quatenus verbum Dei continet, incorruptam ad nos pervenisse. », *ibid.*, p. 428-446.

¹⁶⁸ Pour une expression de cette équivalence, voir par exemple *ibid.*, p. 276 : « ...Scriptura sive spiritus sancti mentem interpretari... »

¹⁶⁹ J. Israel, « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus* », art. cité, p. 73.

¹⁷⁰ C'est notamment l'objet du huitième chapitre, « In quo ostenditur Pentateuchon et libros Josuae, Judicium, Rut, Samuelis et Regum non esse autographa. Deinde inquiritur, an eorum omnium scriptores plures fuerint, an unus tantum et quinam », B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, p. 324-350.

¹⁷¹ Voir notamment les deux premiers chapitres « De prophetia » et « De prophetis », *ibid.*, p. 78-146.

¹⁷² Voir par exemple : S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 110-120.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 118-120 ; P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 121-123 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 447-449.

Patriarche, ou les indications qui relient les faits de la narration au présent du récit, Spinoza nie *en bloc* que la version *actuelle* du Pentateuque soit, même pour partie, sortie de la plume de Moïse, mais aussi parce qu'un même raisonnement est ensuite étendu aux livres de Josué, des Juges, et finalement à l'ensemble des textes historiques de l'Ancien Testament¹⁷⁴. Malgré la diversité apparente des styles et des époques de ces textes, Spinoza présume ici l'unicité d'un rédacteur : cette unicité se déduit de la *continuité* du récit, du soin porté aux transitions narratives, de l'insistance sur un même thème névralgique, mais surtout de l'unité de l'intention et du but de l'ouvrage¹⁷⁵. Dans ce contexte, l'hypothèse d'une rédaction par Esdras est moins assurée, et en un sens moins décisive, que le raisonnement qui y conduit : l'essentiel porte sur la *tardiveté* de la rédaction, mais aussi sur le fait de l'*unicité* auctoriale, comme expression de l'unité contextuelle d'une *intention politique*¹⁷⁶. Par anticipation, l'argument philologique est donc mis au service de l'argument interprétatif : l'Ancien Testament a pour fonction essentielle de vanter l'obéissance civile et de décourager les dissensions¹⁷⁷. De ce point de vue, l'exégèse spinoziste appartient assurément au registre des exégèses unitaires ou totalisantes.

La relativisation du statut des prophéties constitue toutefois l'aspect le plus subversif de cette entrée de la divinité des Écritures¹⁷⁸. En définissant en ouverture de son premier chapitre la « *prophetia sive revelatio* » comme une « connaissance certaine révélée par Dieu aux hommes »¹⁷⁹, Spinoza préparait d'emblée son nivellement au rang des connaissances ordinaires : réduite à la causalité universelle et immanente de la substance divine, l'idée même de Révélation devient incapable de justifier la hiérarchisation traditionnelle des connaissances naturelles et des connaissances surnaturelles, suivant une différence de dignité ou d'origine¹⁸⁰. Du reste, cette nécessité conceptuelle et analytique est aussi confirmée par un argument tiré de l'exégèse des textes vétéro-testamentaires. L'inventaire des significations du mot *esprit* (*ruagh*) ou des attributions à Dieu témoignent du fait que le syntagme *spiritus Dei* renvoie moins en contexte à une véritable hypothèse sur l'origine providentiellement divine des événements relatés qu'à la simple expression de leur exceptionnalité : en indiquant que les prophètes avaient l'« esprit de Dieu », Esdras voulait d'abord signifier que ces derniers avaient « une vertu singulière et hors du

¹⁷⁴ Sur cette question, voir notamment B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 340-346. Voir aussi le neuvième chapitre : « De iisdem libris alia inquiruntur, nempe an Hezras iis ultimam manum imposuerit ; et deinde utrum notae marginales, quae in Hebraeis codicibus reperiuntur, variae fuerint lectiones. », *ibid.*, p. 352-384.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 344-350.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 344. Cf. aussi le chapitre XVII, « De Republica Hebraeorum », *ibid.*, p. 534-584.

¹⁷⁷ Voir notamment, à ce sujet le chapitre 14, *ibid.*, p. 464-480. Nous y reviendrons plus loin, dans le dernier point de cette section.

¹⁷⁸ P. F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 120-137 ; K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 93-114 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 52-76.

¹⁷⁹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 78 : « Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata », B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 80-82. Cf. *ibid.*, p. 114-118.

commun et [qu'] ils pratiquaient la piété avec une extraordinaire constance de l'âme. »¹⁸¹

Ce nivellement suivant l'origine est en outre accentué par un nivellement selon la certitude : si la connaissance naturelle « ne le cède en rien à la connaissance prophétique » par la « source dont elle dérive »¹⁸², elle est même supérieure à cette dernière par la faculté, strictement intellectuelle, qu'elle mobilise. En s'appuyant sur une exégèse fine des textes prophétiques du corpus vétero-testamentaire, Spinoza démontre à ce titre que « tout ce que Dieu a révélé aux prophètes l'a été par des paroles ou par des figures »¹⁸³, c'est-à-dire par l'imagination. Or, suivant le témoignage des textes eux-mêmes, les cas de révélation par des paroles ou des figures *réelles* sont plutôt minoritaires : ils concernent principalement l'apparition de Dieu au Sinäi, la voix révélée à Samuel, ou les images inspirées à David ou Josué¹⁸⁴. Dans tous les autres cas, les paroles ou les figures prophétiques ont été révélées aux prophètes à l'occasion de songes nocturnes, et donc dans un élément cognitif rigoureusement imaginaire.¹⁸⁵ Du reste, qu'elles aient été perçues dans une vision directe ou dans un songe, les révélations des paroles et des figures n'en ressortissent pas moins à la seule faculté imaginative : « les prophètes n'ont reçu les révélations de Dieu que par le secours de l'imagination, c'est-à-dire au moyen de paroles ou d'images, véritables ou imaginaires. »¹⁸⁶

Or la connaissance tirée de l'imagination, en plus d'être « vague et inconstante »¹⁸⁷, est surtout moins certaine que la connaissance tirée de l'entendement naturel. C'est pourquoi la révélation ne peut jamais attester elle-même sa propre vérité, et implique, au-delà de son contenu intrinsèque, un certain nombre de garanties externes, comme le sont les *signes* de la prophétie et la *probité éthique* du prophète¹⁸⁸. Reprenant en partie les critères hobbesien de la certification des prophéties, Spinoza note ainsi dans son deuxième chapitre :

La simple imagination n'implique pas par sa nature la certitude, comme le faut toute idée claire et distincte ; pour nous donner la certitude, il faut nécessairement

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 106 : « Nihil enim aliud significant, quam quod prophetae virtutem singularem et supra communem habebant, quodque pietatem eximia animi constantia colebant ». Trad. fr. : *ibid.*, p. 107.

¹⁸² *Ibid.*, p. 80 : «...at respectu certitudinis, quam naturalis cognitio involvit, et fontis, e quo derivatur (nempe Deo), nullo modo cognitioni propheticae cedit. » Sur la question de la certitude, cf. *ibid.*, p. 114-116.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 82 : « Si igitur sacra volumina percurramus, videbimus, quod omnia, quae Deus prophetis revelavit, iis revelata fuerunt vel verbis vel figuris... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 83.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 84-86.

¹⁸⁵ Voir, pour l'ensemble de la démonstration, *ibid.*, p. 82-92.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 108 : « Possumus jam igitur sine scrupulo affirmare prophetas non nisi ope imaginationis Dei revelata percepisse, hoc est, mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 109.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 110 : « ...imaginatio vaga est et inconstans... » Le don prophétique est donc nécessairement ponctuel.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 116-118 : « Tota igitur certitudo prophetica his tribus fundabatur : 1. Quod res revelatas vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imaginabantur. 2. Signo. 3. Denique et praecipuo, quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant. »

ajouter à l'imagination quelque chose – le raisonnement. Dès lors qu'il en est ainsi, la prophétie par elle-même ne peut impliquer la certitude puisque, comme nous l'avons montré, elle dépend de la seule imagination ; et les prophètes étaient certains de la révélation de Dieu non par la révélation elle-même mais par quelque signe. [...] La prophétie le cède donc à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe mais implique la certitude par sa propre nature. Et en effet, cette certitude prophétique était une certitude non pas mathématique, mais seulement morale. Cela aussi est établi par l'Écriture elle-même. Car Moïse avertit que si quelque prophète veut enseigner de nouveaux dieux, même si sa doctrine est confirmée par des signes et des miracles, il faut pourtant le condamner à mort.¹⁸⁹

Le lieu commun de l'obscurité du genre prophétique se voit donc relevé ici par une analyse psychologique adossée au partage des facultés de l'imagination et de l'entendement. Non seulement l'imagination n'a pas d'origine divine au sens providentiel de ce terme – pour le reste toute chose peut être dite divine du point de vue de sa réductibilité à un mode de la substance éternelle et infinie –, mais elle est en outre beaucoup plus obscure dans son contenu et dans ses effets que la connaissance naturelle : dans son contenu parce qu'elle se montre incapable de justifier *de manière intrinsèque* la certitude de son « enseignement »¹⁹⁰, et dans ses effets parce qu'elle transmet la plupart du temps une représentation si confuse qu'il faut encore s'astreindre à en déchiffrer le sens. Ainsi, même dans son ordre propre, c'est-à-dire dans l'ordre des logiques imaginatives, l'imagination prophétique pèche souvent par un défaut de clarté :

En outre les représentations variaient non seulement par leurs figures mais aussi par leur clarté. En effet les représentations de Zacharie étaient trop obscures pour être comprises par lui-même sans explication ; cela est établi par le récit qu'il en fait. Quant à celle de Daniel, même une fois expliquées, elles ne pouvaient être comprises par le prophète lui-même (il s'agissait en effet uniquement de choses humaines, qui ne dépassaient pas les limites de la capacité humaine, si ce n'est qu'elles concernaient l'avenir) ; c'était seulement parce que l'imagination de Daniel n'avait pas la même force pour prophétiser dans la veille et dans le sommeil.¹⁹¹

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 114-116 : « Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus, quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium, hinc sequitur prophetiam per se non posse involvere certitudinem, quia, ut jam ostendimus, a sola imaginatione pendebat ; et ideo prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum. [...] Prophetia igitur hac in re naturali cedit cognitioni, quae nullo indiget signo, sed ex sua natura certitudinem involvit. Etenim haec certitudo prophetica mathematica quidem non erat, sed tantum moralis. Quod etiam ex ipsa Scriptura constat ; nam Deut. cap. XIII. monet Moses, quod si quis propheta novos deos docere velit, is, quamvis suam confirmet doctrinam signis et miraculis, mortis tamen damnetur. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 115-117.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 114-120.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 124 : « Variabant praeterea repraesentationes non modo tantum, sed etiam perspicuitate ; nam repraesentationes Zachariae obscuriores erant, quam ut ab ipso absque explicatione possent intelligi, ut ex ipsarum narratione constat ; Danielis autem etiam explicatae nec ab ipso propheta potuerunt intelligi. Quod quidem non contigit propter rei revelandae difficultatem (de rebus enim humanis tantum agebatur, quae quidem limites humanae capacitatis non excedunt, nisi quia futurae sunt), sed tantum quia Danielis imaginatio non aequae valebat ad prophetandum vigilando ac in somnis... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 125.

Dans ce contexte, le *Tractatus* superpose donc tacitement deux conceptions distinctes de la clarté : la clarté au sens épistémologique de la certitude des démonstrations de l'entendement, et la clarté au sens représentationnel de la vivacité ou de la précision de l'image. Or ces deux types de clarté se refusent pareillement à la littérature prophétique : la clarté épistémologique lui échappe par l'incertitude intrinsèque de la faculté imaginative, quant à la clarté sensible, si sa *possibilité* revient au moins en principe au genre prophétique, elle ressort rarement du récit des prophéties qui composent *effectivement* la révélation scripturaire¹⁹².

2.3. Sacralité et autorité de l'Écriture

Parce que l'autorité de l'Écriture ne saurait être déduite de la nature spécifiquement divine de son origine, cette autorité doit être établie *a posteriori* par la nature même sa doctrine¹⁹³. On sait ici le raisonnement de Spinoza : la sacralité de l'Écriture, c'est-à-dire la conformité de son enseignement avec l'enseignement qui mérite, de par son contenu et ses effets, d'être tenu pour sacré, n'a pas à être postulée dès le départ, mais doit être démontrée par une exégèse littérale et rigoureuse, c'est-à-dire par une exégèse qui ne présuppose pas d'avance ce qu'elle cherche à prouver¹⁹⁴. Dès la préface, le *Tractatus* accusait ainsi l'ordinaire inversion des *postulats* de l'interprétation:

On le voit encore à ceci : la plupart supposent comme fondement (pour comprendre l'Écriture et en extraire le sens vrai) qu'elle est partout vérace et divine ; cela même qu'on devrait établir après l'avoir comprise au terme d'un examen sévère, et que nous montrerions bien mieux par elle-même, sans recourir à des fictions humaines, eux le prennent d'emblée comme règle de son interprétation.¹⁹⁵

Le postulat de cette divinité *intégrale* constitue un vice herméneutique pour au moins deux raisons décisives. D'abord parce qu'en présumant par avance ce qu'il s'agit de démontrer – en l'espèce que l'Écriture *mérite*, par le contenu même de son enseignement, d'être tenue pour sacrée –, les théologiens privent la Bible de son droit, si l'on peut dire, à *faire la preuve de sa sacralité*. Or, cette preuve ne peut être établie que par un « examen sévère », c'est-à-dire par un examen qui soumet l'Écriture à une critique au sens propre, en interrogeant d'abord sa doctrine sans

¹⁹² *Ibid.*, p. 124-126.

¹⁹³ La question de l'*auctoritas Scripturae* fait l'objet d'un chapitre à part – le quinzième – précisément introduit par la question de la séparation de la philosophie et de la théologie : « Caput. XV. Nec theologiam rationi, nec rationem theologiae ancillari ostenditur, et ratio, qua nobis s. Scripturae auctoritatem persuademus. », *ibid.*, p. 482-502.

¹⁹⁴ Voir en outre *ibid.*, p. 316-320, 428-446.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 66 : « ...quod hinc etiam patet, quod plerique tanquam fundamentum supponunt (ad eandem scilicet intelligendum ejusque verum sensum eruendum) ipsam ubique veracem et divinam esse ; id nempe ipsum, quod ex ejusdem intellectione et severo examine demum deberet constare, et quod ex ipsa, quae humanis figmentis minime indiget, longe melius edoceremur, in primo limine pro regula ipsius interpretationis statuunt. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 67.

préjugés, et en déterminant *par après* la conformité (éventuelle) de cette doctrine avec les enseignements de la raison naturelle¹⁹⁶. Ce faisant, et c'est là le deuxième point, les théologiens distordent aussi le *sens* des Écritures en prenant pour une *règle d'interprétation* ce qui ne devrait être en toute logique que la *conclusion* d'une interprétation effective : la thèse de la divinité apparaît alors comme une matrice herméneutique, qui commande, par l'idéal de rationalité qu'elle impose au texte, un faux principe d'arbitrage entre significations littérales et significations figuratives¹⁹⁷. Par là aussi, la règle de la divinité des Écritures fait violence à la partition naturelle des points fondamentaux et des *adiaphora* et force la signification des énoncés mineurs ou insignifiants en voulant que la Bible soit « partout véraçe et divine »¹⁹⁸.

Or, si au terme de l'examen critique des chapitres 12 à 15, Spinoza établit finalement la sacralité et l'autorité essentielles des Écritures, cette autorité n'appartient pas indifféremment à tous les genres et de tous les textes du canon biblique¹⁹⁹. Redéfinissant à partir d'une exégèse des textes néo-testamentaires, la catégorie mêmes de la sacralité du point de vue de sa fonction éthique instrumentale, le *Tractatus* reconduit ainsi le lieu de l'autorité de l'Écriture à la question du sens de ses usages humains : « on appelle sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que des hommes s'en serviront religieusement. »²⁰⁰ Évidemment la possibilité de ce juste usage suppose la permanence d'une pratique et d'un consensus social, et à cet égard n'il y aurait pas de sens à discuter en soi de la sacralité d'un livre tombé en désuétude²⁰¹. En même temps, au-delà de ce critère formel de l'institution, la reconnaissance de la sacralité d'un écrit suppose aussi une *correspondance* effective de son contenu avec la « loi divine » esquissée dans le chapitre 4, c'est-à-dire avec les préceptes éthiques qui fondent la religion universelle²⁰².

Si le douzième chapitre du *Tractatus* superpose ainsi trois critères qui permettent de justifier l'assimilation de l'Écriture à la parole de Dieu, seul le critère de *conformité* à la loi divine est finalement retenu comme un marqueur fondamental. Cette conformité est du reste mieux assurée dans le cas du Nouveau Testament, qui enseigne une « loi universelle », et non pas la loi d'une « patrie » particulière :

¹⁹⁶ Au-delà du septième chapitre sur lequel nous reviendrons, voir ici aussi, la démonstration du quinzième, *ibid.*, p. 486 : « ...quem quatenus Scripturas per Scripturas explicare vult, laudo ; et in miror, quod vir ratione praeditus ipsam destruere studeat. Verum quidem est Scripturam per Scripturam explicandam esse, quamdiu de solo orationum sensu et mente prophetarum laboramus, sed postquam verum sensum eruimus, necessario iudicio et ratione utendum, ut ipsi assumsum praebeamus. »

¹⁹⁷ Plus largement : *ibid.*, p. 288-294, 484-490.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 438-444, 488-490.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 432 : « Id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 433.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 432-434.

²⁰² « Caput IV. De lege divina », *ibid.*, p. 180-206.

L'Écriture est donc appelée parole de Dieu pour ces trois raisons : parce qu'elle enseigne la religion véritable dont Dieu est l'auteur éternel ; parce qu'elle expose les prédictions de l'avenir comme des décrets de Dieu ; enfin parce que ceux qui en furent de fait les auteurs enseignèrent surtout non par la lumière naturelle commune mais par une lumière qui leur était particulière, et qu'ils mirent cet enseignement dans la bouche de Dieu. Quoique, en outre, l'Écriture contienne beaucoup de choses qui sont purement de fait et sont saisies par la lumière naturelle, elle tire cependant son nom de ce qui en est l'essentiel.

Nous saisissons donc facilement pourquoi Dieu doit être compris comme l'auteur de la Bible : en raison de la religion véritable qui y est enseignée, mais non parce qu'il aurait voulu communiquer aux hommes un nombre déterminé de livres. Cela nous permet encore de savoir pourquoi la Bible est divisée en livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : parce qu'avant la venue du Christ, les prophètes avaient l'habitude de prêcher la religion en tant que loi de la patrie et en vertu du pacte conclu à l'époque de Moïse ; mais après la venue du Christ, les apôtres la prêchèrent à tous en tant que loi universelle et par la seule vertu de la passion du Christ.²⁰³

Or cette correspondance ou cette conformité de l'Écriture avec les préceptes de la « religion véritable » ne supposent pas une divinité *intégrale* du canon biblique. Autour de la scansion traditionnelle de la lettre et de l'esprit, Spinoza refuse au texte toute présomption d'infaillibilité²⁰⁴ en reprenant les principaux arguments de la controverse catholique et arminienne contre la doctrine de l'inspiration verbale²⁰⁵. Ainsi, l'Écriture n'est pas *partout* et en *tous points* divine : le canon pourrait être composé autrement qu'il ne l'est – « même si nous n'avions qu'un plus petit nombre de livres » – sans que sa sacralité globale n'en soit affectée. Cette indifférence de la lettre se justifie par l'absence de *mandatus scribendi* et par le caractère contextuel de la rédaction des textes : « les livres des deux Testaments n'ont pas été écrits par commandement exprès à une seule et même époque et pour tous les siècles, mais à l'occasion, pour certains hommes, selon ce qu'exigeaient

²⁰³ *Ibid.*, p. 438 : « Tribus itaque his de causis Scriptura verbum Dei appellatur, nempe quia veram docet religionem, cujus Deus aeternus est author ; deinde quia praedictiones rerum futurarum tanquam Dei decreta narrat ; et denique quia ii, qui revera fuerunt ejus authores, ut plurimum non ex communi naturali lumine, sed quodam sibi peculiari docuerunt et Deum eadem loquentem introduxerunt. Et quamvis praeter haec plura in Scriptura contineantur, quae mere historica sunt et ex lumine naturali percepta, nomen tamen a potiore sumitur. Atque hinc facile percipimus, quia ratione Deus author Bibliorum sit intelligendus, nempe propter veram religionem, quae in iis docetur, at non quod voluerit certum numerum librorum hominibus communicare. Deinde hinc etiam scire possumus, cur Biblia in libros Veteris et Novi Testamenti dividantur, videlicet quia ante adventum Christi prophetae religionem praedicare solebant tanquam legem patriae et ex vi pacti tempore Mosis initi ; post adventum autem Christi eandem tanquam legem catholicam et ex sola vi passionis Christi omnibus praedicaverunt apostoli... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 439.

²⁰⁴ Cf. les développements du quinzième chapitre, *ibid.*, p. 488 : « Is, uti diximus, vult nos id omne, quod Scriptura affirmat aut negat, tanquam verum amplecti vel tanquam falsum rejicere teneri ; deinde Scripturam nunquam aliquid expressis verbis affirmare vel negare contrarium ei, quod in alio loco affirmavit vel negavit. »

²⁰⁵ Voir en particulier *ibid.*, p. 436-448, 486-494.

l'époque et leur constitution particulière. »²⁰⁶ Elle se confirme aussi par la distinction de la « pensée des prophètes » et de la « pensée de Dieu », c'est-à-dire en contexte du *sens vrai* et de la *vérité* de l'Écriture, et par l'origine au moins partiellement arbitraire de l'institution du canon juif et chrétien²⁰⁷. Elle se déduit enfin de la nature du discours apostolique, qui est un discours essentiellement *doctoral* et non prophétique, et qui ne suppose donc pas de don particulier de l'imagination, ni *a fortiori* le recours à l'hypothèse (par ailleurs absurde) d'une origine miraculeuse²⁰⁸.

Or cette distinction du sens général et des contingences littérales de l'Écriture vaut également pour établir l'*intégrité* du canon biblique, c'est-à-dire son caractère *essentiellement* non-corrompu. Reprenant et transformant l'argument de Cappel contre Buxtorf, Spinoza montre alors que la mutation historique des ponctuations et des lettres n'affecte pas l'enseignement global des textes canoniques :

Par là nous avons montré que l'Écriture n'est appelée proprement parole de Dieu qu'eu égard à la religion, c'est-à-dire à la loi divine universelle. Il reste encore à montrer que, prise en ce sens propre, elle n'est pas fautive, déformée ni tronquée. J'appelle ici fautif, déformé et tronqué un texte si mal écrit et si mal construit que le sens de la phrase ne puisse être cherché à partir de l'usage de la langue ni tiré de la seule Écriture. Car je ne veux pas affirmer que l'Écriture, en tant qu'elle contient la loi divine, ait toujours conservé les mêmes accents, les mêmes lettres et les mêmes mots – je laisse le soin de le démontrer aux massorètes et aux adorateurs superstitieux de la lettre –, mais seulement que le sens, qui seul fait qu'une phrase peut être appelée divine, nous en est parvenu sans corruption, même si les mots par lesquels il fut d'abord signifié sont supposés avoir connu bien des changements. Cela, nous l'avons dit, n'enlève rien à la divinité de l'Écriture ; car l'Écriture serait également divine si elle était écrite avec d'autres mots et dans une autre langue. C'est pourquoi, à cet égard, la loi divine nous est parvenue sans corruption. Car par l'Écriture même, nous voyons sans aucune difficulté et sans aucune ambiguïté qu'elle se résume en ceci : aimer Dieu plus que tout et son prochain comme soi-même.²⁰⁹

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 440 : « ...libri utriusque Testamenti non fuerunt expresso mandato uno eodemque tempore omnibus saeculis scripti, sed casu quibusdam hominibus, idque prout tempus et eorum singularis constitutio exigebat... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 441.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 440-442.

²⁰⁸ « ...apostoli non tanquam prophetae, sed [...] tanquam doctores scripserunt... », *ibid.*, p. 442.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 442-444 : « His ostendimus Scripturam ratione religionis tantum, sive ratione legis divinae universalis, proprie vocari verbum Dei. Superest jam ostendere eandem, quatenus proprie sic vocatur, non esse mendosam, depravatam neque truncatam. Atque id hic mendosum, depravatam atque truncatum voco, quod adeo perperam scriptum et constructum est, ut sensus orationis ex usu linguae investigari vel ex sola Scriptura depromi nequeat ; nam affirmare nolo, quod Scriptura, quatenus legem divinam continet, semper eosdem apices, easdem literas et denique eadem verba servavit (hoc enim Masoretis, et qui literam superstitiose adorant, demonstrandum relinquo), sed tantum quod sensus, ratione cujus tantum oratio aliqua divina vocari potest, incorruptus ad nos pervenit, tametsi verba, quibus primo significatus fuit, saepius mutata fuisse supponantur. Nam hoc, ut diximus, nihil Scripturae divinitati detrahit ; nam Scriptura aequae divina esset, etsi aliis verbis aut alia lingua scripta fuisset. Quod itaque legem divinam hac ratione incorruptam percipimus, nemo dubitare potest. Nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate et ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 443-445.

2.4. *Accommodatio*

En insistant sur l'« adaptation du Saint-Esprit » aux contingences des mœurs de l'époque, du tempérament des prophètes ou de la culture du peuple hébreu, Spinoza reprend encore un grand motif de la doctrine orthodoxe de l'Écriture-Sainte : celui de l'*accommodatio verbi Dei*²¹⁰. Dans le *Tractatus*, cette accommodation est double : elle est *adaptation* à l'auteur, et désigne alors les variations du style de l'écriture prophétique en fonction de la personnalité du prophète et des circonstances de la rédaction du texte concerné²¹¹ ; mais elle est aussi *adaptation* aux auditeurs²¹², et en particulier au peuple hébreu, dont l'ignorance et la superstition recouvraient tout à la fois un aspect strictement gnoséologique – c'est l'ignorance des sciences naturelles – et un aspect moral – c'est l'empire des passions sur l'intellect²¹³. Ainsi si Dieu « s'adapte à Moïse », ou aux prophètes, il « parle » aussi aux hébreux « en se mettant à leur portée, eux qui [...] ignoraient la vraie béatitude. »²¹⁴.

Or cette double adaptation renvoie aussi à une double fonction subversive de la doctrine spinoziste de l'*accommodatio*. Loin de fonder ici le versant rhétorique d'une théorie de l'inspiration, l'insistance sur la diversité des styles prophétiques est en effet intégrée à une démonstration qui vise en dernier recours à nier *en bloc* la théopneustie divine²¹⁵, pour référer l'extrême diversité des écrits scripturaires à un facteur d'explication entièrement naturel : celui de la complexion et de la personnalité différenciées de leurs auteurs²¹⁶. Si, à sa manière, la diversité des styles des prophètes réfléchit ainsi la diversité de leur nature, de leur culture et de leur époque, ce n'est donc pas tant parce que Dieu s'adapte au degré d'instruction de ses auteurs secondaires, que parce que la prophétie n'est précisément rien d'autre que le produit combiné de leur tempérament et de leur imagination²¹⁷. À une doctrine de l'*accommodatio* qui réfléchirait les effets de l'inspiration divine sur l'esprit des

²¹⁰ Pour des illustrations exemplaires, voir notamment : *ibid.*, p. 118, 136, 148-152, 292-294, 464-466.

²¹¹ Sur ce point, voir notamment le deuxième chapitre « De prophetis », en particulier *ibid.*, p. 118-126.

²¹² *Ibid.*, p. 464 : « Ad veram fidei cognitionem apprime necessarium esse scire, quod Scriptura accommodata sit non tantum captui prophetarum, sed etiam varii et inconstantis Judaeorum vulgi... »

²¹³ Sur la *politique* – c'est-à-dire aussi, en l'espèce, le gouvernement des passions – des Hébreux, voir en particulier *ibid.*, p. 534-584.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 148-150 : « Cum igitur Scriptura, ut Hebraeos ad obedientiam legis hortetur, dicit Deum eos prae caeteris nationibus elegerit [...] ad eorum captum tantum loquitur qui [...] veram beatitudinem non noverant... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 149-151.

²¹⁵ Tout en insistant, au moins formellement, sur l'idée d'une révélation *divine* des prophètes : voir en particulier *ibid.*, p. 448-449.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 118-126.

²¹⁷ Voir aussi le chapitre 13, *ibid.*, p. 448-462. Cf. sa conclusion, *ibid.*, p. 460 : « Minime itaque mirum, quod Deus sese imaginationibus et praeconceptis prophetarum opinionibus accommodaverit, quodque fideles diversas de Deo foverint sententias, ut in cap. II. multis exemplis ostendimus. »

amanuenses pour tenter de tenir ensemble l'unicité de l'auctorialité primaire de l'Écriture et la diffraction de ses manifestations oratoires, Spinoza substitue donc une doctrine de l'*accommodatio* qui explique la variation par la variété, la diversification des styles par la diversité effective des personnes :

Ainsi la révélation elle-même variait, nous l'avons déjà dit, pour chaque prophète, selon la disposition de son tempérament et de son imagination et en fonction des opinions qu'il avait embrassées auparavant. En fonction du tempérament, elles variaient ainsi : si le prophète était joyeux, lui étaient révélées les victoires, la paix, et plus généralement tout ce qui pousse les hommes à la joie ; de tels hommes en effet ont coutume d'imaginer semblables événements. Si au contraire le prophète était triste, c'étaient les guerres, les supplices et tous les maux qui lui étaient révélés ; et ainsi de suite, selon que le prophète était miséricordieux, doux, coléreux, sévère, etc. En fonction de l'imagination, elles variaient ainsi : si le prophète était raffiné, il percevait la pensée de Dieu dans un style également raffiné ; s'il était confus, dans un style confus ; et de mêmes, plus généralement, à l'égard des révélations représentées au moyen d'images : si le prophète était de la campagne, il voyait des bœufs et des vaches ; si c'était un soldat, il voyait des généraux des armées ; s'il vivait à la cour, il voyait le trône royal et autres choses semblables. Enfin, elle variait selon les diverses opinions des prophètes : ainsi aux mages qui croyaient aux sottises de l'astrologie, la naissance du Christ fut révélée par l'imagination d'une étoile se levant à l'orient ; aux augures de Nabuchodonosor, la rune de Jérusalem fut révélée dans les entrailles des victimes...²¹⁸

On voit donc que, loin d'affecter seulement le style ou les caractères oratoires des prophéties bibliques, la complexion des prophètes affectaient également la nature même des visions ou des paroles qui leur étaient révélées : de leur tempérament, de leur condition sociale ou de leur croyance dépendaient non seulement la tonalité affective ou les formes de l'expression discursive de leurs prophéties, mais aussi l'*objet* propre de la révélation.

Un même effet de subversion agit pareillement pour le deuxième sens de l'*accommodatio* spinoziste : celui de l'adaptation *aux auditeurs*. Traditionnellement, l'idée de cette adaptation servait à justifier la simplicité ou la rudesse du style scripturaire en le rapportant à la bienveillance divine et à la

²¹⁸ *Ibid.*, p. 118-120 : « Sic etiam ipsa revelatio variabat, ut jam diximus, in unoquoque propheta pro dispositione temperamenti corporis, imaginationis, et pro ratione opinionum, quas antea amplexus fuerat. Pro ratione enim temperamenti variabat hoc modo, nempe si propheta erat hilaris, ei revelabantur victoriae, pax et quae porro homines ad laetitiam movent ; tales enim similia saepius imaginari solent ; si contra tristis erat, bella, simplicia et omnia mala ei revelabantur ; et sic prout propheta erat misericors, blandus, iracundus, severus etc., eatenus magis aptus erat ad *has*, quam ad *illas* revelationes. Pro dispositione imaginationis autem sic etiam variabat, nempe si propheta erat elegans, stylo etiam eleganti Dei mentem percipiebat, sin autem confusus, confuse ; et sic porro circa revelationes, quae per imagines repraesentabantur, nempe si propheta erat rusticus, boves et vaccae etc., si vero miles, duces, exercitus ; si denique aulicus, solium regium et similia ipsi repraesentabantur. Denique variabat prophetia pro diversitate opinionum prophetarum : nempe Magis, qui nugis astrologiae credebant, revelata fuit Christi nativitas per imaginationem stellae in oriente ortae. Auguribus Nabucadonossoris in extis revelata fuit vastatio Hierosolymae... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 119-121. Cf., pour Moïse, *ibid.*, p. 136-138.

vocation pédagogique de la Parole révélée²¹⁹. Ainsi, l'*accommodatio* pouvait tout à la fois excuser les disconvenances du style des Écritures au regard des canons de perfection oratoire issus du cicéronisme, mais aussi souligner la bonté de son auteur dont l'intention didactique n'était pas sacrifiée sur l'autel d'une démonstration de sa majesté. Or, en radicalisant les remarques de Wittich (sans doute par l'intermédiaire, ici encore, de la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer²²⁰), l'*accommodatio* est détournée de son sens initial pour accuser au contraire la prolifération des erreurs, des faussetés et des absurdités scientifiques qui parcourent les textes canoniques. De manière générale, la récurrence de ces erreurs s'inscrit certes au cœur du constat plus général de l'absence de signification *spéculative* de la Bible : toutefois, dans le détail, les faussetés *littérales* des Écritures débordent très largement le champ de la seule connaissance naturelle ou physique, pour intégrer aussi tout le champ des préjugés moraux des Hébreux. À cet égard, l'absurdité du sens littéral est peut-être exacerbée lorsque les textes du canon relatent le récit des miracles ou la croyance que le peuple d'Israël concevait au sujet du cours des choses de la nature. Mais elle relève aussi pleinement du domaine éthique et politique, en insinuant des énoncés *littéralement* absurdes eu égard à la rationalité commune²²¹. Ainsi en est-il par exemple des énoncés touchant à l'élection des Israélites :

Donc lorsque l'Écriture, en exhortant les Hébreux à obéir à la Loi, dit que Dieu les a préférés aux autres nations (Dt 10,15), qu'il est proche d'eux et non pas des autres (Dt 4,4-7), qu'à eux seuls il a prescrit des lois justes (idem, 4,8), et enfin qu'il s'est révélé à eux seuls et ignore les autres (idem, 4,32), il parle en se mettant à leur portée, eux qui – nous l'avons montré au chapitre précédent et Moïse l'atteste (Dt 9,6-7) – ignoraient la vraie béatitude. En effet ils n'auraient pas été moins heureux si Dieu avait appelé tous les hommes au salut de la même façon ; Dieu ne leur aurait pas été moins favorable s'ils s'étaient également tenu aux côtés des autres ; leurs lois n'auraient pas été moins justes, ni eux-mêmes moins sages si elles avaient été prescrites à tous ; les miracles n'auraient pas moins montré la puissance de Dieu s'ils avaient été aussi accomplis en faveur des autres nations ; enfin les Hébreux n'auraient pas moins été tenus d'honorer Dieu, si Dieu avait accordé ses dons à tous les hommes. Lorsque Dieu dit à Salomon (cf. 1 R 3,12), que personne après lui ne serait aussi sage que lui, cela paraît n'être qu'une façon de parler pour exprimer le comble de la sagesse.²²²

²¹⁹ Voir, chez Calvin, *supra*, chap. 3, §4.

²²⁰ Voir *supra*, chap. 10, §3 et 4.

²²¹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus.*, p. 448-462.

²²² *Ibid.*, p. 148-150 : « Cum igitur Scriptura, ut Hebraeos ad obedientiam legis hortetur, dicit Deum eos prae caeteris nationibus sibi elegisse (vide Deut. cap. X. v. 15), ipsis propinquum esse, aliis non item (Deut. cap. IV. v. 4. 7.), iis tantum leges justas praescripsisse (ejusdem cap. v. 8), ipsis denique tantum, caeteris posthabitis, innotuisse (vide ejusdem cap. v. 32. etc.), ad eorum captum tantum loquitur, qui, ut in superiore capite ostendimus et Moses etiam testatur (vide Deut. cap. IX. v. 6. 7.), veram beatitudinem non noverant ; nam sane ipsi non minus beati fuissent, si Deus omnes aequae ad salutem vocavisset ; nec ipsis Deus minus foret propitius, quamvis reliquis aequae prope adesset, nec leges minus justae nec ipsi minus sapientes, etsi omnibus praescriptae fuissent ; nec miracula Dei potentiam minus ostendissent, si etiam propter alias nationes facta fuissent ; nec denique Hebraei minus tenerentur Deum colere, si Deus haec omnia dona omnibus aequaliter

Il n'est donc pas vrai que le partage du vrai et du faux opère, dans le *Tractatus*, suivant la ligne de passage des matières morales et des matières physiques. Au sens strict, le canon des textes vétéro-testamentaires contient tout autant d'énoncés dont le sens littéral est absurde *moralement* que d'énoncés dont le sens littéral est absurde *physiquement*. Seulement, la différence se joue ici dans le fait que, là où les absurdités littérales des questions physiques se résolvent dans une absurdité *globale* et commandent du même coup une certaine *epokhè* de l'interprète, les absurdités morales peuvent être au contraire sauvées par une interprétation historique qui montre comment l'iniquité *littérale* d'un sentiment ou d'une institution était compensée par son utilité sociale *en contexte*.

2.5. *Sola Scriptura*

Le principe d'une lecture internaliste s'expose partout dans le *Tractatus* comme la règle d'or de la vraie méthode d'interprétation : « la connaissance de l'Écriture doit se tirer d'elle seule »²²³, « la connaissance de toutes ces choses, c'est-à-dire de presque tout le contenu de l'Écriture doit se tirer de l'Écriture seule »²²⁴, son examen suppose de l' « examiner d'une âme pure et libre [et] de n'en rien admettre ni affirmer comme constituant sa doctrine qui ne soit clairement énoncé par elle »²²⁵. Dans le détail de ses occurrences, cette affirmation de la *sola Scriptura* énonce d'abord une précaution de méthode. Comme nous l'avons vu, celle-ci renvoie l'exégète à la nécessité d'une enquête empirique ou positive des faits textuels : parce que l'objet de l'Écriture est par nature historique, la raison spéculative n'en peut rien connaître ni décider *par elle-même*, et son examen doit donc être reconduit à la seule source qui en livre un accès sûr, à savoir l'Écriture même²²⁶.

Formellement, la *sola Scriptura* spinoziste recouvre de ce point de vue la traditionnelle mise en congé des additions extra-scripturaires : interpréter l'Écriture par l'Écriture même, c'est refuser la régulation interprétative des voies de contrôle exogènes, et donc des lectures *extérieurement* motivées. Ces additions sont évidemment celles des théologiens chrétiens ou juifs, dont les préjugés et les superstitions incitent l'exégète à substituer des « mystères absurdes » à la simplicité de l'Écriture suivant un principe d'exacerbation maximale de l'*irrationalité*²²⁷.

largitus fuisset. Quod autem Deus Salomoni dicit (vide Reg. Lib. 1. cap. III, v. 12.) neminem post eum aeque sapientem ac ipsum futurum, modus tantum loquendi videtur esse ad significandam eximiam sapientiam... » Trad. fr. : 149-151.

²²³ *Ibid.*, p. 296 : « ...cognitio Scripturae ab eadem sola petatur... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 297.

²²⁴ *Ibid.*, p. 280 : « Quare cognitio horum omnium, hoc est, omnium fere rerum, quae in Scriptura continentur, ab ipsa Scriptura sola peti debet... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 281.

²²⁵ *Ibid.*, p. 68 : « ...sedulo statui Scripturam de novo integro et libero animo examinare, et nihil de eadem affirmare nihilque tanquam ejus doctrinam admittere, quod ab eadem clarissime non edoceret... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 69.

²²⁶ *Ibid.*, p. 278-290, 486-498.

²²⁷ *Ibid.*, p. 68-70. Cf premier point *supra*.

Mais ces additions sont également celles des philosophes *rationalistes*, qui pour sauver la vérité de la Bible, c'est-à-dire la cohérence du sens vrai et de la raison commune, forcent les significations scripturaires les plus transparentes pour les adapter *a priori* aux exigences de la lumière naturelle²²⁸. À la jonction de ces deux dérives superstitieuses et rationalistes, Spinoza paraît alors reprendre le grand *topos* réformateur d'une contamination *philosophique* de l'exégèse scripturaire : les théologiens « n'ont eu d'autre soin que de torturer l'Écriture pour en tirer des sottises aristotéliennes et leurs propres fictions »²²⁹m « ils n'ont rien enseigné d'autre que les spéculations des platoniciens et des aristotéliens ; et pour ne pas paraître suivre les opinions des païens, ils ont adapté l'Écriture à ces spéculations »²³⁰.

Pourtant, malgré ses accents *formellement* orthodoxes, cet internalisme recoupe si peu la fonction traditionnelle de la *sola Scriptura* protestante qu'il constitue au contraire la principale formule de sa déconstruction. Loin de servir à *reconstituer* la vérité du texte suivant un principe de totalité qui gommerait les erreurs ou les défaillances locales par une mise en série des concordances, la *sola Scriptura* spinoziste désigne en effet un principe de *diffraction intertextuelle*, qui par la recherche d'une vérité sémantique en contexte, disloque l'accord présupposé du sens vrai et de la vérité absolue²³¹. Que cette vérité soit posée dans les termes d'une doctrine autorisée – donc dans les termes de la superstition théologique –, ou dans ceux de la raison profane²³², le résultat demeure dans chaque cas inchangé : parce qu'ils soumettent le texte à une unité de sens étrangère, les régulations de la raison ou de la doctrine distordent pareillement le sens des *littéralités* bibliques.

Dans son septième chapitre, le *Tractatus* renvoie ainsi dos-à-dos dogmaticiens et rationalistes. La première cible est la doctrine calviniste de l'illumination du Saint-Esprit²³³, que Spinoza réfute brièvement, en remarquant, d'une part que les exégèses des théologiens réformés ne portent en elles-mêmes aucun indice de la lumière surnaturelle qu'ils invoquent, mais surtout que l'Écriture, ayant été historiquement prêchée à tous, il serait absurde de supposer que l'intelligence de son sens supposerait en même temps une illumination

²²⁸ Sur la critique de l'exégèse rationaliste et la discussion des règles d'interprétation de Maïmonide : B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 312-320, 488-496. Voir à ce sujet : P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, *op. cit.*, p. 81-93 ; *id.*, *Problèmes du spinozisme*, *op. cit.*, p. 121-123 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 104-142 ; K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 115-129 ; T. L. Frampton, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism*, *op. cit.*, p. 203-230.

²²⁹ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 90 : « ...nam nihil aliud curaverunt quam nugas Aristotelicas et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 91.

²³⁰ *Ibid.*, p. 66 : « ...praeter Aristotelicorum vel Platoniorum speculationes, nihil docuisse video ; atque his, ne gentiles sectari viderentur, Scripturam accomodaverunt. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 67.

²³¹ Voir en particulier, *ibid.*, p. 284-286, 296-308.

²³² Sur la critique des exégèses rationalistes, voir aussi *ibid.*, p. 486-490.

²³³ *Ibid.*, p. 310 : « Quae hic primum examinanda venit, eorum est sententia, qui statuunt lumen naturale non habere vim ad Scripturam interpretandum, sed ad hoc maxime requiri lumen supernaturale... »

particulière²³⁴. C'est dans ce contexte, et directement à la suite, que prend place la célèbre condamnation des exégèses rationalistes de Maïmonide, et au travers elles, évidemment, de la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer :

L'opinion de Maïmonide fut tout à fait différente. Il pense que chaque passage de l'Écriture admet des sens différents, et mêmes contraires, et que nous ne sommes certains du sens vrai d'aucun d'entre eux à moins de savoir que ce passage, tel que nous l'interprétons, ne contient rien qui ne s'accorde pas à la raison ou qui lui soit contraire. S'il se trouve que son sens littéral contredit la raison, quelle que soit sa clarté, ce passage, pense-t-il, doit être interprété autrement ; ce qu'il indique très clairement au chapitre 25 de la deuxième partie du *Guide des égarés*. [...] Si pour lui, il était établi par la raison que le monde est éternel, il n'hésiterait pas à forcer l'Écriture et à l'expliquer de telle sorte qu'elle finisse par avoir l'air d'enseigner cela même. Bien plus, il serait aussitôt certain que l'Écriture, quoiqu'elle affirme explicitement partout le contraire, a voulu cependant enseigner l'éternité du monde. Il resterait donc incertain du vrai sens de l'Écriture, quelle que soit sa clarté, tant qu'il pourrait douter de la vérité de la chose ou tant que cette vérité de la chose ne serait pas établie pour lui.²³⁵

Dans la *Philosophia S. Scripturae interpres*, l'inversion assumée de l'ordre de la découverte de la vérité et du sens vrai était justifiée par un principe d'obscurité systématique : c'est parce que l'Écriture est globalement et constitutivement obscure qu'elle autorise l'interprète à chercher au-delà d'elle une norme d'interprétation qui puisse, au besoin, imposer une signification entièrement étrangère aux significations littérales²³⁶. On ne s'étonnera donc pas, que chez Spinoza, ce soit au contraire la *possibilité même d'une clarté littérale* qui commande en retour la critique du rationalisme exégétique. Si le *Tractatus* reproche ainsi à l'herméneutique de Maïmonide d'être an-historique (par là qu'elle suppose que « les prophètes ont été d'accord entre eux sur toute chose et qu'ils ont été d'éminents philosophes et théologiens »²³⁷), d'être inutile (en ce qu'elle appose sur l'Écriture une doctrine qui peut être finalement connue *sans l'Écriture*²³⁸), et d'être élitiste (puisqu'elle réserve les bénéfices de la vraie religion aux seuls lecteurs instruits²³⁹), la principale critique vise d'abord son refus implicite de la *claritas*

²³⁴ *Ibid.*, p. 310-312.

²³⁵ *Ibid.*, p. 312-316 : « Maimonidae alia plane fuit sententia : sensit enim unumquemque Scripturae locum varios, imo contrarios sensus admittere, nec nos de vero ullius esse certos, nisi sciamus locum illum, prout illum interpretamur, nihil continere, quod cum ratione non conveniat aut quod ei repugnet ; si enim rationi ex ipsius literalis sensu reperitur repugnare, quantumvis ipse clarus videatur, locum tamen aliter interpretandum censet, atque hoc cap. XXV. part. 2, libr. [...] Si enim ipsi constaret ex ratione mundum esse aeternum, non dubitaret Scripturam torquere et explicare ut tandem hoc idem ipsum docere videretur. Imo statim certus esset Scripturam, quamquam ubique aperte reclamantem, hanc tamen mundi aeternitatem docere voluisse ; adeoque de vero sensu Scripturae, quantumvis claro, non poterit esse certus quamdiu de rei veritate dubitare poterit aut quamdiu de eadem ipsi non constet. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 313-317.

²³⁶ Voir *supra*, chap. 10, §3.

²³⁷ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 318 : « Primo supponit [Maimonidae sententia] prophetas in omnibus inter se convenisse summosque fuisse philosophos et theologos... »

²³⁸ *Ibid.*, p. 318-320.

²³⁹ *Ibid.*, p. 320-322.

Scripturae. Or, si le recours à une interprétation externaliste, et en l'occurrence rationnelle, est en soi illégitime quand le sens littéral du texte est obscur, il l'est *a fortiori* quand ce sens est « clair et explicite » :

D'où il résulte, selon la thèse de Maïmonide, que son vrai sens non plus ne peut s'établir à partir d'elle et que ce n'est donc pas à elle qu'il faut aller le demander. Mais cela aussi est faux, c'est évident d'après ce chapitre : nous avons montré et par la raison et par des exemples que le sens de l'Écriture s'établit à partir de l'Écriture seule et doit être cherché par elle seule, même quand elle parle de choses connues par la lumière naturelle. Enfin, cette thèse suppose qu'il nous est permis, selon nos opinions préconçues, d'expliquer et de forcer les paroles de l'Écriture, de nier le sens littéral, si clair et explicite soit-il, et de le changer en un autre. Chacun voit bien comme cette licence, outre qu'elle contredit diamétralement ce que nous avons démontré dans ce chapitre et dans d'autres, est excessive et téméraire.²⁴⁰

Comme sur la question de l'intégrité des Écritures, l'internalisme spinoziste renvoie donc finalement à l'exact inverse qu'à une présomption d'infailibilité textuelle : dire la nécessité d'expliquer l'Écriture par l'Écriture, c'est précisément tâcher d'écarter les hypostases philosophiques et théologiques, c'est-à-dire les reconstructions aléthiques qui viseraient à en sauver la vérité intégrale, là où le véritable interprète sait qu'il n'y a aucune vérité de nature spéculative à attendre des textes bibliques²⁴¹. Loin de marquer un virage vers une théologie naturelle fondée sur la substitution de l'autorité de la raison à l'autorité du texte, l'exégèse spinoziste procède donc suivant une forme toute particulière d'intensification du littéralisme, qui étend le principe de clôture textuelle au point exact où il suspend le principe de non-contradiction du texte.

2.6. *Claritas Scripturae*

Le septième chapitre du *Tractatus* insiste longuement sur l'incertitude et l'obscurité des textes sacrés, et en particulier des textes vétéro-testamentaires²⁴². Cette incertitude se rattache pour l'essentiel à notre ignorance de l'hébreu : « la nation hébraïque a perdu tout son lustre », emportant avec elle le trésor de sa langue, et ne concédant à la postérité « ni dictionnaire, ni grammaire, ni rhétorique », que ce soit pour indiquer le vocabulaire spécifique de la faune et de la flore ou pour éclairer les

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 318 : « Quare ex sententia Maïmonidae neque ejus verus sensus ex ipsa constare potest, adeoque neque ab ipsa erit petendus. Atqui hoc etiam falsum esse ex hoc capite constat ; ostendimus enim et ratione et exemplis sensum Scripturae ex ipsa sola Scriptura constare et ab ipsa sola, etiam cum de rebus loquitur lumine naturali notis, petendum. Supponit denique nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, troquere et literalem sensum, quanquam perspectissimum sive expressissimum, negare et in alium quemvis mutare. Quam quidem licentiam, praeterquam quod ipsa ex diametro iis, quae in hoc capite et aliis demonstravimus, repugnat, nemo non videt nimiam et temerariam esse. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 319.

²⁴¹ Sur cette question, voir surtout la série des démonstrations des chapitres 13 à 15, *ibid.*, p. 448-502. Voir à ce sujet S. Nadler, *A Book Forged in Hell*, *op. cit.*, p. 176-200 ; K. Levene, *Spinoza's Revelation*, *op. cit.*, p. 129-135 ; P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, *op. cit.*, p. 11-19.

²⁴² B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 296-310.

subtilités de sa syntaxe, de ses « tournures de phrases », de ses figures lexicalisées, et de la signification précise de ses verbes²⁴³. Mais, outre le constat de cette ignorance actuelle, l'obscurité de la Bible relève aussi de l'obscurité constitutive de la langue hébraïque : Spinoza en repère notamment quatre sources, qui tiennent à la structure de l'alphabet, à la prononciation, et à la syntaxe, et à la ponctuation²⁴⁴. La première de ces sources renvoie ainsi à la confusion des lettres prononcées par un même organe buccal (lèvres, langue, dents, palais, gorge) : toutes les lettres dites gutturales (parce que prononcées par la gorge) connaissent par exemple une prononciation indistincte²⁴⁵. La seconde source procède à la suite de l'excessive polysémie des adverbes et des conjonctions : le seul mot *vav* signifie tout à la fois « et, mais, parce que, or et alors. »²⁴⁶ La troisième cause relève de la pauvreté des temps de la conjugaison : « les verbes à l'indicatif n'ont pas de présent, d'imparfait, de plus-que-parfait et de futur antérieur »²⁴⁷, ce qui ne manque pas de provoquer « force amphibologies »²⁴⁸. Enfin, la dernière source touche à l'absence de ponctuation, c'est-à-dire tout à la fois à l'absence de vocalisation, et à l'absence de signes qui servent à scander et à rythmer le discours en en séparant les propositions²⁴⁹.

Or cette dernière source, en particulier, cause une obscurité parfois insurmontable : « la constitution de l'hébreu » fait « naître tant d'ambiguïtés qu'il ne peut exister de méthode susceptible de les lever toutes »²⁵⁰, et l'interprète doit alors renoncer, purement et simplement, à conjecturer le sens littéral de la phrase en question. Dans bien des cas, en effet, ces difficultés ne peuvent être levées par la seule collation des parallèles, sauf à en confondre l'exercice avec une illégitime présomption d'*unité textuelle* qui forcerait le jeu des concordances en rapprochant des textes d'époque et de nature différentes²⁵¹. Au point de rencontre de la critique des superstitions théologiques et des rationalisations philosophiques se situe alors la pratique de l'analogie de la foi, qui fait l'objet d'une condamnation tacite, bien qu'insistante, dans plusieurs développements du septième chapitre, puis des

²⁴³ *Ibid.*, p. 298 : « Antiqui linguae Hebraicae cultores nihil posteritati de fundamentis et doctrina hujus linguae reliquerunt ; nos saltem ab iisdem nihil prorsus habemus : non ullum dictionarium neque grammaticam neque rhetoricam. Hebrae autem natio omnia ornamenta omneque decus perdidit (nec mirum, postquam tot clades et persecutiones passa est) nec nisi pauca quaedam fragmenta linguae et paucorum librorum retinuit ; omnia enim fere nomina fructuum, avium, piscium et permulta alia temporum injuria periere. »

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 298-302.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 298-300.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 300 : « Ex. gr. *vau* promiscue inservit ad conjungendum et disjungendum : significat *et, sed, quia, autem, tum...* »

²⁴⁷ *Ibid.* : « Tertia est, et quae multarum ambiguitatum fons est, quia verba in indicativo carent praesenti, praeterito imperfecto, plusquam perfecto, futuro perfecto et aliis in aliis linguis usitatissimis... »

²⁴⁸ *Ibid.* : « magna amphibolia »

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 302 : « Ex hac igitur (ut ad nostrum propositum revertamur) linguae Hebraeae constitutione et natura facile unisquisque conjicere potest tot debere oriri ambiguitates, ut nulla possit dari methodus, qua eae omnes determinari queant. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 303.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 302-306.

développements du quinzième sur l'*auctoritas Scripturae*²⁵². Or, ici encore, c'est au nom de la pluralisation des *littéralités* – dans la diversité des intentions et des contextes auctoraux – que le *Tractatus* accuse la violence des lectures *directement* unitaires²⁵³ :

Il ne faut pas espérer un succès total de la collation des phrases (qui, nous l'avons montré, est l'unique voie pour tirer le sens vrai des multiples sens que, selon l'usage, chaque phrase peut admettre). D'une part, en effet, cette collation ne peut éclairer une phrase que par chance, puisqu'aucun prophète n'a écrit dans le but d'expliquer ouvertement ses termes ou ceux d'un autre. D'autre part, nous ne pouvons pas inférer la pensée d'un prophète, d'un apôtre, etc., de celle d'un autre – sauf en ce qui concerne l'usage de la vie, ce que nous avons déjà montré avec évidence ; mais la chose est impossible quand ils traitent de questions spéculatives ou qu'ils racontent des miracles ou des faits historiques. Je pourrais d'ailleurs montrer par quelques exemples qu'il y a dans les Saintes Écritures de nombreuses phrases inexplicables...²⁵⁴

La difficulté de l'exégèse biblique procède enfin d'un certain nombre de facteurs externes, qui renvoient pour l'essentiel à l'histoire du texte dans ses éléments matériels²⁵⁵. Au-delà de la question de la diffusion, de la diversification, et parfois de la contradiction des versions disponibles, cette obscurité externe touche aussi à l'incertitude entourant les conjonctures des critiques : ni l'Écriture ni une source historique profane ne nous renseignent en effet sur le détail des circonstances de la rédaction des différents livres, dont nous ignorons même souvent le véritable rédacteur²⁵⁶. Même quand cet auteur est connu, son intention ou son objectif exacts peuvent par ailleurs nous échapper, au point que nous ne puissions comprendre *en contexte* la signification des faits relatés, en particulier lorsque ceux-ci comportent des éléments symboliques ou le récit de « choses incroyables »²⁵⁷. Rappelant après Socin, l'importance de la connaissance de l'auteur pour établir la *crédibilité* de la doctrine du livre examiné, Spinoza étend en outre l'argument aux conditions de la spécification des *genres littéraires* des récits en question : c'est parce que nous savons distinguer la personne, et donc les intentions, de Roland le Furieux, d'Ovide et d'Esdras que nous pouvons aussi assigner leurs discours respectifs aux différents

²⁵² *Ibid.*, p. 488-496.

²⁵³ Sur l'opposition de cette lecture *directement* unitaire et de l'exégèse *indirectement* unitaire de Spinoza, voir les remarques, *infra*, §2.6.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 304 : « Nam nihil est, quod speramus ex mutua orationum collatione (quam unicam esse viam ostendimus ad verum sensum ex multis quos una quaeque oratio ex usu linguae admittere potest, eruendum) hoc posse absolute fieri, cum quia haec orationum collatio non nisi casu orationem aliquam illustrare potest, quandoquidem nullus propheta eo fine scripsit, ut verba alterius aut sua ipsa ex professo explicaret, tum etiam quia mentem unius prophetae, apostoli etc. ex mente alterius concludere non possumus nisi in rebus usum vitae spectantibus, ut jam evidenter ostendimus, at non, cum de rebus speculativis loquuntur sive cum miracula aut historias narrant. Possum hoc praeterea, nempe quod multae orationes inexplicabiles in s. Scriptis occurrunt... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 305.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 304-308.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 304 : « Si quem librum res incredibiles aut imperceptibiles continentem, vel terminis admodum obscuris scriptum, legimus, neque ejus authorem novimus neque etiam quo tempore et qua occasione scipserit, frustra de ejus vero sensu certiores fieri conabimur. »

registres des « rêveries », des « questions politiques », ou des « choses sacrées »²⁵⁸. Lorsque l'auteur est inconnu, l'exégète se perd au contraire dans une forme d'incertitude qui touche non seulement à la signification des éléments du texte ou à l'objectif contextuel de sa rédaction, mais aussi à son intention *de fond*, en particulier du point de vue de sa valeur de vérité.

Quelle que soit l'étendue de cette incertitude, et quelle que définitive que puisse être l'inintelligibilité de certains textes de la Bible, aucune de ces difficultés n'entame toutefois le principe de la *clarté globale* des Écritures. En distinguant nettement la somme des difficultés ponctuelles d'un régime d'évidence et d'intelligibilité qui assure la possibilité de dégager un sens général clair et transparent, Spinoza paraît ainsi s'inscrire une nouvelle fois dans la tradition protestante de la *doctrina de Scriptura sacra* :

Voilà toutes les difficultés que je voulais rapporter de cette méthode d'interprétation de l'Écriture par la connaissance historique qui nous est accessible. Je les crois si fortes que je n'hésite pas à affirmer que, pour plusieurs passages, nous ignorons ou nous conjecturons sans certitude le vrai sens de l'Écriture. Mais en vérité, il faut en revanche le signaler encore une fois : toutes ces difficultés peuvent seulement nous empêcher de comprendre la pensée des prophètes qui porte sur des choses incompréhensibles et qui relèvent de l'imagination, non pas celle qui porte sur ce que l'entendement comprend et dont nous pouvons facilement former un concept clair ; car les choses que leur nature rend faciles à percevoir ne peuvent jamais être exprimées si obscurément qu'elles ne soient comprises facilement, conformément au proverbe : « À bon entendeur, un mot suffit. »²⁵⁹

Or le genre prophétique ne constitue qu'un type de récit bien circonscrit dans le champ du canon biblique : au-delà des récits historiques, dont l'évidence relève de la simple factualité de l'énonciation, la plupart des écrits scripturaires, y compris les textes apostoliques, ressortissent à la seule connaissance d'entendement, et donc à une discursivité d'emblée claire et facile²⁶⁰. Spinoza remobilise de ce point de vue le lieu de l'opposition des textes prophétique et de textes doctrinaux, pour opposer l'incertitude sémantique des premiers à l'évidence didactique des seconds. La nouveauté tient toutefois au fait que cette opposition est articulée à la distinction

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 306 : « Haec, inquam, consimiles plane historiae sunt, attamen longe dissimile iudicium de unaquaque facimus, nempe primum non nisi nugas scribere, voluisse, secundum autem res politicias, tertium denique sacras, hocque nulla alia de causa nobis persuademus, quam propter opiniones, quas de earum scriptoribus habemus. »

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 308 : « Atque hae omnes hujus methodi interpretandi Scripturam ex ipsius, quam habere possumus, historia difficultates sunt, quas enarrare susceperam, quasque ego adeo magnas existimo, ut affirmare non dubitem nos verum Scripturae sensum plurimis in locis vel ignorare vel sine certitudine hariolari. Verum enimvero hoc iterum contra notandum venit, has omnes difficultates impedire tantum posse, quominus mentem prophetarum assequamur circa res imperceptibiles et quas tantum imaginari, at non circa res, quas et intellectu assequi et quarum clarum possumus facile formare conceptum ; res enim, quae sua natura facile percipiuntur, nunquam tam obscure dici possunt, quin facile intelligantur, juxta illud proverbium, intelligenti dictum sat est. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 309.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 442.

des *facultés intellectuelles* mobilisées dans l'écriture : en dernier ressort, clarté et obscurité s'adosent ici au partage de l'entendement et de l'imagination.

Au-delà du rappel explicite de son principe, le motif de la clarté de l'Écriture parcourt de part en part la démonstration du *Tractatus*²⁶¹ : il sert à rappeler la simplicité de l'enseignement essentiel de la Bible, mais aussi à affirmer la clarté du sens de ses énoncés locaux. Ainsi l'invocation de la *claritas* vise parfois le rappel de la clarté *générale* de l'Écriture, et en particulier de ces « enseignements de vraie piété » qui sont « exprimés dans les termes les plus courants, car ils sont tout à fait communs et tout aussi simples et faciles à comprendre. »²⁶² Dans le détail de ses occurrences, toutefois, le motif de la « clarté », et l'appel à s'en tenir à ce qui est « clairement » énoncé dans la Bible, renvoie le plus souvent à une fonction argumentative beaucoup plus minimale, notamment pour justifier l'évidence des exégèses *de Spinoza* lui-même. De ce point de vue, le *Tractatus* ne dit pas tant : « l'Écriture enseigne *clairement* X » que « il est *clair* que l'Écriture enseigne X ». Or malgré l'apparente insignifiance de cette variation, la différence, en réalité, est de taille : le premier énoncé contient une thèse sur la *qualité* d'un certain enseignement biblique, le second seulement sur son *occurrence* dans la Bible. Tacitement, le premier énoncé suppose donc la validité de la doctrine en question *dans l'absolu*, là où le second admet seulement l'évidence de sa signification littérale. Or il conviendra de noter que c'est précisément au détour d'une réflexion sur ces deux sens de la clarté que Spinoza énonce la nécessaire disjonction du sens vrai et de la vérité de l'Écriture. Au cœur du septième chapitre, cette disjonction est illustrée à l'appui de la célèbre exégèse du « Dieu jaloux » :

J'appelle ici claires ou obscures les affirmations dont le sens se tire facilement ou difficilement du contexte de la phrase, mais non pas celles dont la vérité est perçue facilement ou difficilement par la raison. [...] Mais pour ne pas confondre le sens vrai avec la vérité de la chose, il faut recourir, dans sa recherche, au seul usage de la langue ou à une argumentation qui n'admette pour fondement que l'Écriture. Éclaircissons tout cela par un exemple. Les affirmations de Moïse : *Dieu est un feu* ; *Dieu est jaloux* sont extrêmement claires si nous n'avons égard qu'à la signification des mots ; c'est pourquoi je les range parmi les affirmations claires, même si, du point de vue de la vérité et de la raison, elles sont tout à fait obscures ; bien plus, quoique leur sens littéral contredise la lumière naturelle, c'est cependant lui qu'il faudra conserver, à moins qu'il ne s'oppose clairement aux principes et aux fondements tirés de l'histoire de l'Écriture. En revanche, si ces affirmations, par leur interprétation littérale, se trouvaient contredire les principes tirés de l'Écriture, même si elles s'accordaient fort bien avec la raison, on devrait les interpréter autrement, c'est-à-dire métaphoriquement. Pour savoir si Moïse a cru ou non que Dieu est un feu, il ne faut donc aucunement le conclure de ce

²⁶¹ Voir par exemple, *ibid.*, p. 88, 92, 100, 106, 116, 124, 126, 130, 158, 172, 200-202, 310, 442.

²⁶² *Ibid.*, p. 310 : « verae enim pietatis documenta verbis usitatissimis exprimuntur, quandoquidem admodum communia, nec minus simplicia et intellectu facilia sunt ; et quia vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit, et nos in iis tantum vere acquiescimus, quae clarissime intelligimus, hinc evidentissime sequitur nos mentem Scripturae circa res salutare et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi... »

que cette opinion s'accorde avec la raison ou y contredit, mais seulement des autres affirmations de Moïse. Or, puisque Moïse, en de nombreux passages, enseigne clairement que Dieu n'a nulle ressemblance avec les choses visibles dans les cieux, sur la terre et dans l'eau, il faut en conclure qu'il faut expliquer métaphoriquement ou bien cette affirmation ou bien toutes les autres. [...] Mais comme le mot *feu* s'emploie aussi pour la colère et la jalousie (voir Jb 31,12), il est facile d'accorder entre elles les affirmations de Moïse, et nous concluons légitimement que ces deux expressions : *Dieu est un feu* et *Dieu est jaloux* sont une seule et même affirmation. En outre, puisque Moïse enseigne clairement que Dieu est jaloux, et n'enseigne nulle part que Dieu est exempt de passions ou d'affections passives de l'âme, il faut sans réserve en conclure que Moïse a eu cette croyance, ou du moins a voulu l'enseigner, même si nous croyons, nous, que cette thèse est contraire à la raison.²⁶³

Malgré l'apparent littéralisme de l'exégèse spinoziste, le sens vrai ne se laisse pas rigoureusement confondre avec le sens littéral des énoncés commentés, c'est-à-dire, dans la terminologie de Lodewijk Meyer, avec le sens simplement dit²⁶⁴. Ici le choix du littéralisme ne procède pas en effet d'une saisie immédiate de la signification du syntagme du « Dieu jaloux », ou de l'énoncé d'après lequel Dieu serait « un feu ». La première de ces significations est certes immédiatement évidente : elle nous impose par elle-même de reconnaître que Moïse attribuait un *affect* à Dieu, et concevait donc celui-ci comme un être essentiellement *passionnel*²⁶⁵. Pour autant, si Spinoza retient *finale*ment ce sens littéral comme le sens véritable, ce n'est pas seulement en suivant l'évidence grammaticale de cette signification, mais en passant aussi par toute la médiation des inter-textualités, de la collation des

²⁶³ *Ibid.*, p. 284-286 : « Atque eas sententias hic obscuras aut claras voco, quarum sensus ex contextu orationis facile vel difficulter elicitur, at non quatenus earum veritas facile vel difficulter ratione percipitur. De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus. Quin imo apprime cavendum est, quamdiu sensum Scripturae quaerimus, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est (ut jam taceam praejudicia), praeoccupemur ; sed ne verum sensum cum rerum veritate confundamus, ille ex solo linguae usu erit investigandus vel ex ratiocinio, quod nullum aliud fundamentum agnoscit quam Scripturam. Quae omnia, ut clarius intelligantur, exemplo illustrabo : Hae Mosis sententiae, quod *Deus sit ignis*, et quod *Deus sit zelotypus*, quam clarissimae sunt, quamdiu ad solam verborum significationem attendimus, ideoque eas etiam inter claras repono, tametsi respectu veritatis et rationis obscurissimae sunt ; imo quamvis earum literalis sensus lumini naturali repugnet, nisi etiam principiis et fundamentis ex historia Scripturae petitis clare opponatur, is sensus, nempe literalis, erit tamen retinendus ; et contra, si hae sententiae ex literalis earum interpretatione principiis ex Scriptura petitis reperirentur repugnare, quanquam cum ratione maxime convenirent, aliter tamen (metaphorici scilicet) essent interpretandae. Ut itaque sciamus, an Moses crediderit Deum esse ignem an secus, nullo modo id concludendum est ex eo, quod haec opinio cum ratione conveniat aut quod ei repugnet, sed tantum ex aliis ipsius Mosis sententiis. Videlicet quoniam Moses plurimis in locis clare etiam docet Deum nullam habere similitudinem cum rebus visibilibus, quae in coelis, in terra aut in aqua sunt, hinc concludendum hanc sententiam aut illas omnes metaphorice esse explicandas. [...] Sed quia nomen *ignis* pro ira et zelotypia etiam sumitur (vide Jobi cap. XXXI. v. 12.), hinc facile Mosis sententiae reconciliantur, atque legitime concludimus duas has sententias, *Deus est ignis*, et *Deus est zelotypus*, unam eandemque esse sententiam. Porro quoniam Moses clare docet Deum esse zelotypum, nec ullibi docet Deum carere passionibus sive animi pathematis, hinc plane concludendum Moses hoc ipsum credidisse aut saltem docere voluisse, quantumvis hanc sententiam rationi repugnare credamus. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 285-287.

²⁶⁴ *Supra*, chap. 10, §3.

²⁶⁵ Cf. la reprise de la question dans le chapitre 13 : B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, *op. cit.*, p. 450-462.

parallèles et de la comparaison des passages apparemment contraires. Or, c'est par le jeu de ces rapprochements, plus encore que par le sens immédiatement littéral du syntagme du « Dieu jaloux », que nous pouvons parvenir à la certitude que Moïse attribuait, *non pas une fois, mais toujours* des passions à l'Être suprême. Le littéralisme spinoziste n'est donc pas un littéralisme du *sensus grammaticus* au sens traditionnel, et en l'espèce, le refus de la littéralité de l'énoncé qui proclame que « Dieu est un feu » prouverait plutôt le caractère arbitré, et non systématique, du rejet des interprétations figuratives. Si l'exégèse de Spinoza est à sa manière subversive, sa puissance de subversion tient aussi à sa capacité de mobiliser, et de retourner contre elle-même, une pratique de lecture *analogique* qui constitue l'une des matrices les mieux assurées de l'exégèse « orthodoxe ».

2.7. *Fundamentalialia et adiaphora*

La clarté de l'Écriture ne renvoie toutefois pas seulement, chez Spinoza, à cette seule évidence locale de la signification des littéralités bibliques. Selon une logique qui remobilise encore formellement la distinction traditionnelle des *fundamentalialia* et des *adiaphora*, le *Tractatus* attribue en outre une clarté *globale* à la Parole de Dieu pour ce qui touche à ses enseignements moraux. Dans le septième chapitre, cette clarté délimite une « doctrine générale de l'Écriture »²⁶⁶ que l'interprète peut exhumer *après* avoir mis en œuvre les trois étapes de l'enquête historique discutées ci-dessus. En ce sens, la distinction des choses fondamentales et des choses insignifiantes s'énonce ici dans un vocabulaire épistémologique qui repart des termes de l'analogie avec l'interprétation de la nature : de la même manière que les observations empiriques des phénomènes naturels doivent reconduire l'observateur à la généralité des lois, l'enquête historique sur les lettres sacrées doit ramener l'exégète aux *universaux* « qui sont comme la base et le fondement de toute l'Écriture »²⁶⁷. Or ces points universels font l'objet, dans les textes canoniques, d'une profession à la fois « claire » et « expresse » :

Dans notre exploration des choses naturelles, nous nous efforçons de commencer notre recherche par les choses les plus générales et communes à toute la nature, à savoir le mouvement et le repos, ainsi que leurs règles et leurs lois que la nature observe toujours et selon lesquelles elle agit continuellement ; puis, de là, nous passons graduellement à ce qui est moins général. Et de la même façon, à partir de la connaissance historique de l'Écriture, il faut premièrement chercher ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, et ce qui, enfin, y est recommandé par tous les prophètes comme doctrine éternelle et la plus utile à tous les hommes. Par exemple, qu'il existe un Dieu unique et tout-puissant, qui seul doit être adoré, qui veille sur tous et chérit surtout ceux qui l'adorent et qui aiment leur prochain comme eux-mêmes, etc. Ces points et d'autres

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 290 : « Haec igitur universali Scripturae doctrina probe cognita procedendum deinde est ad alia minus universalialia... »

²⁶⁷ Voir la citation directement *infra*.

semblables, je le redis, l'Écriture les enseigne partout si clairement et si expressément qu'il n'y eut jamais personne pour discuter du sens de l'Écriture sur ces sujets. Mais ce que Dieu est, de quelle façon il voit toutes choses et pourvoit à tout, cela et d'autres points semblables, l'Écriture ne l'enseigne pas explicitement à titre de doctrine éternelle. Au contraire, nous avons déjà montré plus haut que les prophètes eux-mêmes ne sont jamais tombés d'accord là-dessus ; et donc, sur des points semblables, il ne faut rien affirmer comme doctrine de l'Esprit saint, même si cela peut être bien établi par la lumière naturelle.²⁶⁸

Spinoza lie donc les trois attributs de l'*essentialité*, de la *clarté*, et de l'*évidence* pour confirmer la traditionnelle circonscription du champ de la « vraie doctrine » aux seuls points fondamentaux de l'Écriture. À ce titre, la possibilité de la clarté apparaît toujours comme un privilège des universaux scripturaires, et par contraposée ces universaux se reconnaissent précisément au fait qu'ils sont énoncés de manière claire. À cet égard, l'attribut de la *claritas* comme marque de l'essentialité doctrinale est en outre confirmé par l'évidence d'un consensus global : les points essentiels sont ceux dont la signification est si transparente *ex Scripturiis* « qu'il n'y eut jamais personne pour discuter du sens de l'Écriture sur ces sujets. »²⁶⁹ À l'inverse, les choses insignifiantes se reconnaissent aisément à leurs propensions dissensuelles : *dissensus* des exégèses, dans les ordinaires conflits d'interprétation qui parcourent les différentes traditions religieuses, mais aussi *dissensus* des « prophètes eux-mêmes », dont le lecteur de bonne foi pourra constater qu'« ils ne sont jamais tombés d'accord »²⁷⁰ sur le fond.

Essentialité, clarté, consensualité sont en outre complétés par un quatrième attribut : celui de la *simplicité de l'Écriture*, dont la discussion fait l'objet d'un chapitre à part, le treizième²⁷¹, où Spinoza oppose la facilité de la doctrine de la Bible aux « profonds mystères »²⁷², aux « spéculations élevées » ou aux « doctrines

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 288-290 : « Sicuti enim in scrutandis rebus naturalibus ante omnia investigare conamur res maxime universales et toti naturae communes, videlicet motum et quietem eorumque leges et regulas, quas natura semper observat et per quas continuo agit, et ex his gradatim ad alia minus universalia procedimus, sic etiam ex historia Scripturae id primum quaerendum, quod universalissimum quodque totius Scripturae basis et fundamentum est, et quod denique in ipsa tanquam aeterna ab omnibus prophetis commendatur. Exempli gratia, quod Deus unicus et omnipotens existit, qui solus est adorandus et qui omnes curat, eosque supra omnes diligit, qui ipsum adorant et proximum tanquam semet ipsos amant etc. Haec et similia, inquam, Scriptura ubique tam clare tamque expresse docet, ut nullus unquam fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit. Quid autem Deus sit et qua ratione res omnes videat iisque provideat, haec et similia Scriptura ex professo ipsos circa haec non convenisse jam supra ostendimus ; adeoque de similibus nihil tanquam doctrinam spiritus sancti statuendum, tametsi lumine naturali optime determinari possit. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 289-291.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 290 : « Haec et similia, inquam, Scriptura ubique tam clare tamque expresse docet, ut nullus unquam fuerit, qui de ejus sensu circa haec ambegerit ».

²⁷⁰ *Id.* Voir la citation immédiatement *supra*.

²⁷¹ « Caput XIII. Ostenditur Scripturam non nisi simplicissima docere, nec aliud praeter obedientiam intendere, nec de divina natura aliud docere, quam quod homines certa vivendi ratione imitari possunt. », *ibid.*, p. 448-462.

²⁷² *Ibid.*, p. 450 : « ...tam profunda [...] mysteria... »

philosophiques »²⁷³ que les théologiens veulent ordinairement y trouver. Ici, la simplicité ne renvoie pas tant à l'intelligibilité de la langue scripturaire, dont le chapitre 13 rappelle encore la difficulté, qu'à la facilité même de son objet : un objet immédiatement et universellement accessible, malgré les obscurités inhérentes au texte biblique lui-même²⁷⁴. Or, cet objet commun c'est précisément l'*obéissance*, vers laquelle converge l'ensemble des points fondamentaux de la doctrine, même lorsque ceux-ci incluent une détermination apparemment spéculative²⁷⁵. En discutant de la connaissance des attributs de Dieu, donc des points qui relèvent *en apparence* de la doctrine de la foi, Spinoza montre ainsi que la Bible ne délivre *en fait* à leurs sujets que des enseignements qui visent à faire connaître au vulgaire la « charité divine »²⁷⁶, c'est-à-dire la doctrine d'une *obéissance à Dieu* qui commande elle-même en retour les principales règles éthiques de la *bona vita civilis*. De là les anthropomorphismes et les absurdités scientifiques de la Parole de Dieu :

Il n'est pas [...] étonnant que les textes sacrés parlent partout si improprement de Dieu et lui attribuent des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, un esprit et un mouvement local, et en outre des émotions comme d'être jaloux, miséricordieux, etc. ; ni qu'ils le dépeignent comme un juge, assis dans le ciel sur un trône royal, avec le Christ à sa droite. Ces textes parlent selon la compréhension du vulgaire, que l'Écriture cherche à rendre non pas savant mais obéissant. [...] Bien plus, s'il était impie de ne croire de Dieu, pieusement et avec simplicité, que ce que nous venons de rapporter, les prophètes auraient dû avoir le plus grand soin, en raison du moins de la faiblesse d'esprit du vulgaire, d'éviter de telles tournures – et, inversement, de se soucier avant toutes choses d'enseigner clairement et explicitement les attributs de Dieu, dans la mesure où chacun serait tenu de les concevoir ; or ce fut le cas nulle part. Il ne faut donc nullement croire que les opinions considérées en elles-mêmes, sans relation aux œuvres, aient quelque piété ou impiété : ce qu'on a seulement le droit de dire, c'est que les hommes croient quelque chose avec piété ou impiété, selon que leur opinion les incite à l'obéissance ou qu'ils en tirent licence pour pécher ou se rebeller. Ainsi donc, si quelqu'un qui croit des choses vraies devient rebelle, sa foi est véritablement impie ; si, à l'inverse, croyant des choses fausses, il est obéissant, alors sa foi est pieuse. Car la vraie connaissance de Dieu, nous l'avons montré, n'est pas commandement mais un don divin ; Dieu n'a pas exigé des hommes d'autres connaissances que celle de sa justice et de sa charité divines, et cette connaissance est nécessaire non pour les sciences, mais seulement pour l'obéissance.²⁷⁷

²⁷³ *Ibid.* : « Ex quibus omnibus sequitur Scripturae doctrinam non sublimes speculationes neque res philosophicas continere, sed res tantum simplicissimas, quae vel a quovis tardissimo possunt percipi. »

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 450-452.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 450 : « Et enim absolute statuere nolumus ad doctrinam Scripturae nihil pertinere, quod solius sit speculationis, nam in superiori cap. quaedam hujus generis attulimus tanquam Scripturae fundamentalia. »

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 462, voir citation directement à la suite.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 460-462 : « Deinde minime etiam mirum, quod sacra volumina ubique adeo improprie de Deo loquantur, eique manus, pedes, oculos, aures, mentem et motum localem tribuant, et praeterea etiam animi commotiones, ut quod sit zelotypus, misericors etc., et quod denique ipsum depingant tanquam judicem et in coelis tanquam in solio regio sendentem, et Christum ad ipsius

Chez Spinoza, les *fundamentalia* ne sont donc précisément plus des *dogmata* : loin d'« enseigner clairement et explicitement les attributs de Dieu », ils visent d'abord à transmettre une somme de préceptes éthiques et de règles de la vie civile, dont l'idéal d'*obéissance* concentre les significations plurielles. En discutant plus loin de la liste des « points fondamentaux de la foi »²⁷⁸, le quatorzième chapitre formule du reste cette *subordination* de la doctrine à l'éthique de manière explicite, au détour d'une exégèse combinée du Décalogue et du Nouveau Testament : « la foi ne requiert pas tant de dogmes vrais que des dogmes pieux, c'est-à-dire susceptibles d'incliner l'âme à l'obéissance. »²⁷⁹ Si les points *apparemment* spéculatifs de l'Écriture contiennent donc des propositions au sujet de la nature de Dieu, les attributs divins qui s'y trouvent énoncés ne visent pas à fonder une *doctrina de Deo* théoriquement vraie, mais plutôt à souligner une majesté susceptible de renforcer par suite l'invitation à la piété²⁸⁰.

Ce faisant, Spinoza institue aussi une nouvelle *médiation* dans le rapport qui unit usuellement la connaissance des *fundamentalia* à la possibilité du salut : non seulement parce que le concept de salut est sécularisé par son identification à une béatitude qui renvoie ici à un idéal uniquement éthique, mais surtout parce que le rapport entre *connaissance scripturaire* et béatitude transite lui-même par la catégorie de la concorde civile, qui en assure désormais la condition et le point de passage. Si, en effet, l'Écriture est salvatrice par son enseignement moral, ce n'est pas tant parce que cet enseignement embrasserait *directement* la somme des préceptes dont la mise en œuvre assurerait, à chaque individu, les conditions de sa rédemption terrestre ou éternelle, que parce que cet enseignement renferme les principes d'une obéissance qui crée *ensuite* les conditions politiques du salut collectif, et donc *indirectement* les conditions de la béatitude individuelle²⁸¹. Dans ses énoncés clairs et fondamentaux, l'*Ecriture* n'enseigne donc rien d'autre que les règles de cette *obéissance* : c'est par cet enseignement, et par cet enseignement

dextram. Loquuntur nimirum secundum captum vulgi, quem Scriptura non doctum, sed obedientem reddere studet. [...] Quinimo, si impium essent pie et simplicitate animi haec, quae modo retulimus, de Deo credere, profecto maxime cavere debuissent prophetae, saltem propter vulgi imbecillitatem, a similibus phrasibus, et contra Dei attributa, prout unusquisque eadem amplecti tenetur, ante omnia ex professo et clare docere, quod nullibi factum est ; adeoque minime credendum opiniones absolute consideratas, absque respectu ad opera, aliquid pietatis aut impietatis habere, sed ea tantum de causa hominem aliquid pie aut impie credere dicendum, quatenus ex suis opinionibus ad obedientiam movetur, vel ex iisdem licentiam ad peccandum aut rebellandum sumit, ita ut, si quis vera credendo fiat contumax, is revera impium, et si contra falsa credendo obediens, piam habet fidem ; veram enim Dei cognitionem non mandatum, sed donum divinum esse ostendimus, Deumque nullam aliam ab hominibus petiisse quam cognitionem divinae suae justitiae et charitatis, quae cognitio non ad scientias, sed tantum ad obedientiam necessaria est. » Trad. fr. : *ibid.*, p. 461-463.

²⁷⁸ « Caput XIV. Quid sit fides, quinam fideles ; fidei fundamenta determinantur, et ipsa a philosophia tandem separatur », *ibid.*, p. 464-480.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 472 : « Sequitur denique fidem non tam requirere vera quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent... » Trad. fr. : *ibid.*, p. 473.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 472-482.

²⁸¹ Sur cette question, voir notamment le chapitre 16 : « Dei reipublicae fundamentis ; de jure uniuscujusque naturali et civili, deque summarum potestatum jure », *ibid.*, p. 504-532.

seulement, qu'elle contient les points fondamentaux de la doctrine du salut. Que le *salus populi* se substitue ici au *salus animi* dans l'ordre des lieux de la *vera doctrina* ne constitue donc pas directement le fond de l'affaire : le fond de l'affaire, c'est précisément ce caractère *médiat*, par lequel la Bible enseigne moins la voie salutaire par la justesse *absolue* de ses enseignements – après tout l'obéissance n'est pas, chez Spinoza, l'idéal *dernier* de la vie civile – que par leur *nécessité en contexte*.

Au-delà de vider la signification proprement surnaturelle du salut pour y substituer un salut politique et sécularisé, le cœur de la subversion spinoziste renvoie donc finalement à cet ordre des raisons qui, dans le *Tractatus*, réduit l'Écriture et ses exégèses à une fonction instrumentale et auxiliaire pour la découverte des universaux historiques de la concorde civile²⁸². Par là, la science de l'interprétation de la Bible apparaît en fait comme un moment transitoire de la science politique elle-même : interpréter l'Écriture, c'est saisir les points fondamentaux de la foi *comme* des impératifs de la *vita civilis*. C'est à ce titre seulement que se comprend pleinement l'analogie des méthodes de la science naturelle et de la science biblique. Le rapport qui règle, dans le *Tractatus*, le passage de l'exégèse scripturaire à la théorie politique est en effet celui-là même qui régit, dans la science physique, la transition de l'observation empirique à ses généralisations inductives : *de la même manière* que le scientifique peut découvrir les « généralités des lois de la nature par l'expérience particulière de tel ou tel phénomène naturel, l'exégète peut découvrir les généralités de la « vraie doctrine politique » par le repérage systématique des *universaux* scripturaire²⁸³. Évidemment cette découverte suppose l'*epokhè* préalable des énoncés de spéculation : la clarté de l'Écriture n'éclaire l'interprète qu'à supposer cette *réforme de la posture exégétique* par laquelle le théologien renonce à chercher dans les textes canoniques des vérités naturelles, pour se recentrer sur l'objet proprement politique de la Bible. Ce renoncement est le fondement de la séparation de la théologie et de la philosophie, dont la nécessité s'énonce ensuite dans le quinzième chapitre du traité²⁸⁴, mais il est par là aussi le fondement du droit de philosopher établi par les développements terminaux : si le souverain peut et doit reconnaître à ses citoyens une liberté de philosopher inconditionnelle et illimitée, c'est précisément *parce que l'objet théologico-politique*, c'est-à-dire l'objet obéissance, commun à l'Écriture et au gouvernement civil, n'a pas de portée spéculative²⁸⁵.

Il reste que, par-delà la transformation complète du contenu de cette distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora*, Spinoza maintient en même temps toute la force de sa valeur fonctionnelle : en ménageant à l'Écriture une marge de clarté adossée au repérage d'une série de points fondamentaux consensuels, il

²⁸² Cf. aussi, chapitre 18 : « Ex Hebraeorum republica et historiis quaedam dogmata politica concluduntur », *ibid.*, p. 586-602.

²⁸³ *Ibid.*, sur le rapport entre les dogmes politiques et les dogmes scripturaire.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 482-502.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 586-602.

cherche en effet à *désengager* la pratique de l'exégèse scripturaire de ses pouvoirs de nuisance polémique. Le problème des effets de conflits associés aux divergences interprétatives est donc doublement levé : levé, sur les questions de mœurs, par l'existence d'une couche de sens évidente qui formule le contenu d'une doctrine universelle de l'obéissance et de la paix civile ; levé aussi, sur les questions théoriques, par la vacance même de la Bible, dont l'indécision ouvre un espace de légitimité pour la libre pratique de la spéculation, *libertas philosophandi*. Soit qu'elle fasse consensus par sa clarté, soit qu'elle légitime la possibilité d'un pluralisme doctrinal par son silence, la véritable interprétation de la Bible ne saurait donc plus constituer l'objet d'une *polémique possible*. Ainsi épurée de ses arrière-fonds dogmatiques, la clarté biblique retient par là *quelque chose* de la signification essentiellement fonctionnelle que lui prêtait dès 1525 le *De Servo Arbitrio* luthérien : comme attribut de la suffisance juridictionnelle de l'Écriture, la *claritas* dit la possibilité d'un *terminus* des polémiques. Paix des âmes, paix des confessions, ou paix civile : c'est l'attribut de la clarté qui, dans chaque cas, porte l'espérance de cette pacification.

3. Typologies du rationalisme armino-socinien : le moment 1680

On a souvent voulu voir, dans le socinianisme et dans l'arminianisme de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le terreau intellectuel du déisme et le lieu d'émergence de la religion des Lumières²⁸⁶. Le mouvement décrit est alors celui d'une lente mutation du rationalisme, où la raison exégétique et critique du premier XVIII^e siècle, finirait par s'émanciper de sa tutelle scripturaire pour devenir, au crépuscule de l'âge classique, une source positive et suffisante de la connaissance des vérités religieuses²⁸⁷. À l'épreuve des écrits, l'hypothèse paraît pourtant profondément problématique et bancal. Elle pêche d'abord par son imprécision : de quel socinianisme et de quel arminianisme parle-t-on ? S'il s'agit de circonscrire un cercle ou un réseau d'affinités intellectuelles, est-on bien sûr que ceux-ci reposent sur des affinités réelles, et pas seulement sur l'unité *polémique* d'un label

²⁸⁶ Voir par exemple : Brian W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 26-76 ; M. Sina, *L'avvento della ragione*, *op. cit.* En un sens, le partage des Lumières radicales et des Lumières modérées proposée par J. Israel suppose également cette idée d'une ascendance socino-arminienne du déisme : voir en particulier *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 464-477. Cf. par contraste : Tristan Dragon, « John Toland entre Le Clerc et Locke : le *Christianisme sans mystères* et la critique arminienne », in *Libertinage et philosophie au XVIII^e siècle*, vol. 8 : *Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 71-90.

²⁸⁷ J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 471 : « The ultimate legacy of rationalizing theology [J. Israel entend par là une théologie notamment représentée par des auteurs comme Le Clerc, Locke et van Limborch (*ibid.*, p. 464-471)] was a trend towards a 'Christian deism' typical of the eighteenth century ». Il est vrai que J. Israel distingue toutefois, *au sein même du déisme*, une tendance « radicale » – qui nierait la Providence ou les miracles (*ibid.*, p. 599-609) – et une tendance plus « modérée » : « many so-called and self-declared deists, moreover, strongly affirmed their belief in the Creation, divine providence... », *ibid.*, p. 471-472.

apposé par les adversaires doctrinaux, et notamment par les théologiens des orthodoxies catholiques, réformées ou luthériennes ? Certes, la tradition de libéralité et de tolérance qui prévaut dans les cercles armino-sociniens pourrait commander ici une certaine souplesse dans la délimitation des identités religieuses. Au-delà même du débat sur la tolérance politique *et* dogmatique, l'impératif est renforcé par l'absence de centre de décision doctrinale et disciplinaire, comparables par ses effets aux institutions des conciles, des synodes ou des consistoires : depuis la destruction de l'académie de Raków et de l'imprimerie Stermacki, le socinianisme est une religion sans royaume et sans capitale²⁸⁸, et le séminaire remonstrant d'Amsterdam ne publie aucune censure, ni n'énonce de condamnation²⁸⁹.

Pour évidente qu'elle soit eu égard à l'organisation de l'enseignement et à la forme de la distribution du savoir, cette plasticité intellectuelle ne doit pas être pour autant surestimée. La précaution dépasse le problème des relations *internes* entre sociniens et arminiens, et la permanence d'un désaccord théologique majeur, malgré l'intensification des échanges intellectuels dans les Provinces Unies – les premiers *nient* la doctrine nicéenne de la trinité, les seconds l'affirment, ou la tiennent pour indifférente²⁹⁰. La précaution touche d'abord à la question même du dogmatisme en contexte de dissidence : si, dans les cercles sociniens et arminiens, le souci d'orthodoxie ne prend pas toujours la tournure coercitive et rigidifiée qui a pu caractériser les trois confessions officielles de l'Europe moderne, la fixation des doctrines a toutefois transité par des projets éditoriaux qui ont su perpétuer à leur manière la transmission des textes fondateurs, et par là l'identité même de la foi. Or, dans les deux cas, le constat est celui d'une essentielle continuité. Chez les arminiens, les oeuvres intégrales d'Episcopius sont publiées par Courcelles, et les oeuvres intégrales de Courcelles par Limborch, au point que, de 1620 à 1700, la doctrine des Remonstrants se perpétue sans inflexion majeure, au gré des différentes éditions des *Institutiones theologiae*²⁹¹. Un constat comparable peut être dressé chez le sociniens, où la transmission des pensées des pères est assurée, après

²⁸⁸ Sur l'exil des sociniens en Hollande, voir notamment : Wilhelm J. Kühler, *Het Socinianisme in Nederland*, Leeuwarden, De Tille, 1980², p. 64-79 ; et les contributions réunies dans la série « Socinianisme in de Nederlanden » de la revue *Doopsgezinde Bijdragen* 30 (2004).

²⁸⁹ Sur l'organisation du séminaire Remonstrant d'Amsterdam, voir notamment George J. Sirks, « Geschiedenis en karakter van het Remonstrantsche Seminarium », in *Het Seminarium der Remonstranten Driehonderd Jaar, 1634-1934*, Amsterdam, Lankamp & Brinkman, 1934, p. 45-175. Pour les aspects plus intellectuels, voir aussi Luisa Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel seicento olandese: il carteggio Ph. Van Limborch – J. Le Clerc*, Florence, Olschki, 1984.

²⁹⁰ Sur l'évolution des relations entre sociniens et arminiens dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, notamment sous le ministère de Courcelles et Limborch : voir A. C. Fix, *Prophecy and Reason*, *op. cit.*, p. 143-144 ; Wilhelm J. Kühler, « Remonstranten en Sociniani », in *De Remonstranten: Gedenkboek bij het 300-jarig bestaan der Remonstrantsche Broederschap*, éd. G. J. Heering, Leyde, Stijohff, 1919, p. 137-158 ; L. Simonutti, *Arminianesimo e tolleranza nel seicento olandese*, *op. cit.* ; M. Sina, *L'avvento della ragione*, *op. cit.* ; J. Israel, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 114-134 ; M. Muslow, *Moderne aus dem Untergrund*, *op. cit.* ; et surtout *id.*, « The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism », art. cité, p. 49-78.

²⁹¹ Voir, à nouveau : *supra*, chap. 8, §4 et 5.

l'exil hollandais, par des théologiens comme Frans Kuzper, Daniel Bakkamude et Andreas Wissowatius, qui publient de 1665 à 1668, une compilation en 8 volumes des oeuvres de Socin, Crell, Szlichtyng, et von Wolzogen – la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*²⁹². Surtout, dans la forme même de l'écriture de la théologie savante, sociniens et arminiens conservent encore les grands repères traditionnels qui unissent le souci de la doctrine à l'expression des vérités de la religion : ils ont leurs confessions de foi, la *Confessio remonstrantium* d'Episcopi²⁹³, et la *Catechesis Racoviensis*, réédité en 1665 par Andreas Wissowatius²⁹⁴ ; et leurs traités systématiques, comme la *Theologia Christiana* de van Limborch²⁹⁵ ou le *De vera religio* de Johann Völkel²⁹⁶. Quelle que puisse être son caractère décentralisé, le savoir arminien et socinien peut donc se lire et s'attester à l'épreuve de sources officielles, dont le statut *intellectuel*, s'il n'a pas la même portée normative que la *Formule de Concorde* ou les canons du Synode de Dordrecht, n'en reste pas moins un statut d'autorité.

3.1. La continuité d'intention

De ce point de vue, l'hypothèse d'une origine socino-arminienne du déisme pèche surtout par l'existence d'infirmités explicites de la part des acteurs concernés : la fin du XVIII^e siècle marque si peu l'extension naturaliste du rationalisme arminien et socinien qu'on pourrait même y découvrir çà et là un certain *recul* des invocations de l'argument de la raison humaine²⁹⁷. Cette involution du rationalisme se confirme en particulier dans l'émergence d'un nouvel adversaire, au coeur de la doctrine de l'Écriture, et en particulier du lieu *du juge des controverses* : cet adversaire, c'est Lodewijk Meyer, dont la *Philosophia S. Scripturae interpres* fait désormais l'objet d'une réfutation à part, à côté de l'Église des *Pontifici* et du témoignage intérieur des *Calviniani*²⁹⁸. Or, l'apparition de cet adversaire coïncide aussi avec un souci de redéfinition de la juridiction rationnelle, qui aboutit à rendre explicites certaines tendances plus tacitement initiées par Courcelles ou les premiers sociniens. Ainsi, le chapitre terminal du premier livre de la *Theologia christiana* de Limborch s'attachera par exemple à dissocier *clairement* une fonction judiciaire et une fonction constructive de la raison, pour ne retenir que la régulation de la première dans le jeu de la « droite interprétation » de l'Écriture. À cette dissociation est alors adjoint un avertissement insistant, directement dirigé contre le traité de Lodewijk

²⁹² *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, éd. F. Kuyper, D. Bakkamude, A. Wissowatius, 8 vols., Amsterdam, s.n., 1665-1668.

²⁹³ *Supra*, chap. 8, §5.

²⁹⁴ *Catechesis Ecclesiarum Polonicarum, Unum Deum Patrem illiusque Filium Unigenitum, una cum Spiritu S. ex sacra Scriptura consistentium*, éd. F. Crusius, J. Stegmann et A. Wissowatius, Amsterdam, s.n., 1665.

²⁹⁵ Voir, immédiatement *infra*, §3.4.

²⁹⁶ *Op. cit.* Voir à son sujet *supra*, chap. 8, §3.4.

²⁹⁷ Notamment chez Limborch : *infra*, §3.4.

²⁹⁸ *Ibid.*

Meyer : la raison normative n'est pas la philosophie, dont les conclusions *factuellement* contradictoires interdisent l'espoir d'une certitude théologique, mais la bonne foi d'un lecteur dont le discernement, épuré des préjugés et des intérêts personnels, peut parcourir l'Écriture pour y découvrir les articles fondamentaux de son salut²⁹⁹.

Je retiendrai ici quatre traités qui, au-delà d'être presque parfaitement contemporains, ont le mérite d'offrir une représentation exemplaire, bien qu'évidemment non exhaustive, du socinianisme et de l'arminianisme de la fin du XVIII^e siècle. Dans chaque cas, je m'arrêterai sur l'ouvrage-phare du principal représentant de la tradition socinienne et arminienne de l'époque – la *Religio rationalis* d'Andreas Wissowatius, publiée par son fils à titre posthume en 1685³⁰⁰, et la *Theologia christiana* de Philip van Limborch, parue dans leur première version à Amsterdam en 1686³⁰¹ –, et un ouvrage d'un représentant plus marginal, mais dont l'appartenance à la tendance socinienne et arminienne est, à l'époque de la publication de l'ouvrage, évidente ou revendiquée – c'est le *Tombeau du Socinianisme* de Noël Aubert de Versé (1686)³⁰², et les *Sentimens de quelques théologiens de Hollande* de Jean Leclerc (1685)³⁰³. Or, au-delà de la divergence des sensibilités de ces auteurs, en particulier du point de vue de leur rapport au cartésianisme et aux innovations de la critique biblique, les conclusions de ces quatre traités convergent sur au moins quatre points essentiels.

1/ le premier est celui de la fidélité à leurs traditions respectives : au-delà du cas particulier du *Tombeau du socinianisme*, dont la confirmation conclusive des théologies sociniennes fait fond sur une critique introductive du commentaire johannique de Socin³⁰⁴, ni Wissowatius, ni Limborch ou Le Clerc ne prétendent faire oeuvre de rupture. Du reste, la continuité s'affiche clairement dans l'usage intensif de l'argumentation d'autorité : la *Theologia Christiana* de Limborch reprend pour l'essentiel la structure des *Institutions* de Courcelles³⁰⁵ ; les *Sentimens* mobilisent extensivement les démonstrations d'Episcopius et de Grotius, jusque dans la discussion controversée du thème de l'inspiration³⁰⁶ ; et la *Religio Rationalis* cite longuement Socin et Crell, mais aussi Courcelles lui-même³⁰⁷. Sur le fond, cette continuité s'affirme en outre dans l'essentielle identité des doctrines :

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Andreas Wissowatius, *Religio Rationalis seu De Rationis Judicio, in Controversiis etiam Theologicis, ac religiosis, adhibendo, tractatus*, s.l., s.n., 1685.

³⁰¹ Philip van Limborch, *Theologia Christiana, Ad praxin pietatis et promotionem pacis, christianae unice directae*, Amsterdam, Wetstenius, 1686.

³⁰² Noël Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme, Auquel on a joint Le Nouveau Visionnaire de Rotterdam etc.*, Francfort, Arnaud, 1687. Pour une édition critique : voir *id.*, *Le Tombeau du Socinianisme*, éd. S. Brogi, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.

³⁰³ Jean Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire*, Amsterdam, Desbordes, 1685.

³⁰⁴ *Infra*, §3.3.

³⁰⁵ *Infra*, §3.4.

³⁰⁶ *Infra*, §3.5.

³⁰⁷ *Infra*, §3.2.

si le lecteur attentif pourra en effet constater quelques déplacements sensibles et quelques accentuations nouvelles, aucune révolution ne vient ici briser de manière flagrante la perpétuation des héritages intellectuels.

2/ Le second point renvoie à la question de la juridiction de la raison naturelle : la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Meyer, plus encore que le *Leviathan* de Hobbes ou le *Tractatus* de Spinoza³⁰⁸, a constitué pour toutes les traditions rationalistes de la théologie du XVII^e siècle un point de rupture majeur. En retour, la volonté de se démarquer des « dérives » meyeriennes commande ici l'*explicitation* de la distinction d'un rationalisme constructiviste, qui énoncerait la superfluité essentielle de la Révélation, et donc la possibilité d'une déduction rationnelle des vérités de la religion, et d'un rationalisme critique ou régulateur, qui limiterait le rôle de la raison à celui d'un instrument négatif des interprétations de la Bible³⁰⁹. Cette distinction se construit souvent autour du lieu de l'opposition entre vérités *supra* et *contra rationem*, et confirme l'inclusion de l'ensemble de nos auteurs dans la tradition de la *sola Scriptura* protestante : quelle que puisse être l'extension des droits de la raison naturelle comme instance de régulation de l'exégèse, l'Écriture demeure ici la norme et la source de la foi.

3/ Le troisième point renvoie à l'intensification de la tension critique autour du lieu de la clarté des Écritures : l'ensemble de nos auteurs affirme sans réserve l'*évidence essentielle* de la doctrine scripturaire pour ce qui concerne les articles fondamentaux de la foi. L'intégration de plus en plus poussée des conclusions de la critique » biblique, celle de Grotius ou de Vossius, mais aussi de Richard Simon et de Spinoza lui-même³¹⁰, étend toutefois, presque jusqu'au seuil de la contradiction, le relevé des difficultés et des obscurités philologiques de la Bible. Par là, le « sens clair » des Écritures paraît plus que jamais disjoint du sens littéral des grammairiens³¹¹ : il reste alors à comprendre quelle faculté prend en charge, chez nos auteurs, la responsabilité de l'évidence biblique, et surtout quelle méthode permet d'assurer la certitude du partage entre les *fundamentalia* et les *adiaphora*.

4/ Le quatrième point touche enfin à la question politique de la tolérance : nos auteurs s'inscrivent dans une tradition qui, comme nous l'avons vu en introduction de ce chapitre, a précocement revendiqué les *droits civils* de la conscience dissidente³¹². Limborch et Aubert de Versé écrivent sur cette question à plusieurs

³⁰⁸ Sur la question du rapport de Le Clerc à Spinoza, voir *infra*, §3.5. Noël Aubert de Versé a quant à lui rédigé un traité contre le philosophe hollandais : *L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza* (1684), éd. F. Binigni, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015. Voir à ce sujet Fiormichele Benigni, « Introduzione », *ibid.*, p. VII-LXXX.

³⁰⁹ Voir notamment, pour Limborch : §3.4.

³¹⁰ Surtout chez Le Clerc : voir *infra*, §3.5.

³¹¹ Ce constat vaut en revanche, et de manière souvent explicite, pour les quatre traités étudiés ici : *infa*, §3.2-5.

³¹² Luisa Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 187-206 ; *ead.*, *Arminianesimo e tolleranza nei Seicento olandese*, *op. cit.* ; M. Muslow, « The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism », art. cité, p. 49-78. Voir aussi, sur la question : Ernestine van der Wall, « Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic », in

reprises³¹³, et Le Clerc lui-même traduit en français la lettre de John Locke sur la tolérance en 1710³¹⁴. Dans chaque cas, la question reste toutefois discutée à partir d'un mobile essentiellement anti-dogmatique, qui pose la question de la tolérance politique à partir du cadre conceptuel fourni par le problème *ecclésiastique* de la tolérance des hérétiques³¹⁵. De ce point de vue, l'arminianisme et le socinianisme de la fin du XVII^e siècle demeurent marqués par un héritage érasmien, qui formule l'exigence d'une coexistence pacifique des pluralismes religieux autour de l'argument-phare de la distinction des points de doctrine fondamentaux et des points de doctrine accessoires³¹⁶. Si les conclusions de Jonathan Israel sur la divergence profonde des Réformes radicales et des Lumières radicales paraissent souvent forcées – et nous verrons qu'elles ne s'appliquent qu'avec difficulté au cas de John Locke lui-même –, elles semblent donc pertinentes au moins sur cette question particulière³¹⁷.

3.2. La *Religio Rationalis* d'Andreas Wissowatius

Peu de traités ont été si peu ou si mal lus que la *Religio rationalis* d'Andreas Wissowatius. La faute en revient peut-être au titre même de l'ouvrage, qui paraît offrir prise aux intuitions des généalogies du déisme en quête d'un précédent précoce³¹⁸. Lire le traité de 1685 comme un précurseur de la religion des Lumières, c'est pourtant s'exposer à une mésinterprétation de forme et de fond : de forme, parce que, par ses thèmes et ses démonstrations, la *Religio rationalis* n'aborde pas même incidemment la question de la suffisance de la raison et de la nécessité de la Révélation ; de fond, parce que la raison de Wissowatius est si peu disruptive et

Toleration in Enlightenment Europe, éd. O. P. Grell et R. Porter, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 114-132.

³¹³ Voir notamment : Noël Aubert de Versé, *Traité de la Liberté de Conscience, ou de l'Autorité des Souverains Sur la Religion des Peuples*, Cologne, P. Marteau, 1687. Voir à son sujet : Paul J. Morman, *Noël Aubert de Versé. A Study in the Concept of Toleration*, Lewiston, E. Mellen Press, 1987. Pour Philip van Limborch, voir surtout le septième livre sur l'Église, dans la *Theologia christiana*, *op. cit.*, en particulier p. 898-916 : « Cap. XXI. De mutua dissentientum Tolerantia : ac primo de articulis necessariis, et non absolute necessariis » ; « Cap. XXII. Inter dissidentes in articulis non necessariis, mutuum colendam esse tolerantiam » ; « Cap. XXIII. Qua ratione Tolerantia illa... »

³¹⁴ Voir à ce sujet : J. Locke, *Lettre sur la tolérance* (1689), trad. J. Le Clerc, introduit et annoté par J. Rogers, introduction et notes traduites par F. Lessay, in *Les Fondements philosophiques de la Tolérance*, vol. 2, éd. Y.-C. Zarka, F. Lessay et J. Rogers, Paris, PUF, 2002, p. 180-232.

³¹⁵ L. Simonutti, « Resistance, Obedience and Toleration », art. cité, p. 198-202.

³¹⁶ *Ibid.* Voir aussi, au sujet de cet héritage érasmien : S. Brogi, *Il ritorno di Erasmo*, *op. cit.*

³¹⁷ Voir aussi sur la question : Jonathan Israel, « Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration », in *Toleration in Enlightenment Europe*, *op. cit.*, p. 86-101.

³¹⁸ A. C. Fix voyait notamment dans l'œuvre d'Andreas Wissowatius, la marque d'un tournant rationaliste : « « While some later Socinian thinkers were less rationalistic in their biblical interpretation than Faustus, others (such Samuel Crellius and Andreas Wizowaty) were even more rationalistic. » : *Prophecy and Reason*, *op. cit.*, p. 149. Cf. aussi J. Lagrée, *La Raison ardente*, *op. cit.* Seul Jonathan Israel, à mon sens, a su rester réservé sur l'hypothèse de cette *inflexion* rationaliste ; mais cette réserve sert, il est vrai, sa thèse d'une *étanchéité* de l'herméneutique « radicale » et de l'herméneutique socino-arminienne : *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 113-116.

novatrice qu'elle paraît même plus proche de la raison thomiste que de la raison cartésienne³¹⁹. Ces mésinterprétations relèvent en fait d'une mécompréhension de l'*objet* même du traité, qui constitue une simple compilation des arguments des théologiens sociniens et arminiens sur la question du juge des controverses³²⁰. Ainsi, l'omission de la question de la source de la foi, et du partage de la raison et de la Révélation du point de vue du fondement matériel de la connaissance des vérités de la religion, renvoie d'abord à un choix thématique et à une *situation* argumentative dans l'économie du discours : la *Religio rationalis* est un développement et un approfondissement du lieu de la norme de l'interprétation de l'Écriture ; elle présuppose donc d'emblée *comme établie* l'autorité et la divinité de cette dernière³²¹.

Le constat peut être confirmé par les pages introductives de l'ouvrage, où Wissowatius oppose d'emblée la thèse socinienne – la raison est l'instrument de la *recta interpretatio Scripturae* – aux thèses concurrentes des « papistes » – l'Église comme norme de l'interprétation³²² – et des « calvinistes » – l'illumination intérieure du Saint-Esprit comme principe de discernement de la juste exégèse³²³. Dès l'abord, l'antagonisme est donc formulé autour d'un consensus et d'un problème : l'Écriture comme Parole de Dieu écrite est la *source* des vérités de la foi, mais les discordes au sujet de son sens rendent nécessaire la découverte d'un *juge* pour régler les conflits d'interprétation³²⁴. Le traité se construit alors selon un triple mouvement : négatif – l'Église et l'illumination de l'Esprit ne peuvent pas être le *judex controversiarum*³²⁵ –, positif – ce juge ne peut être que la raison humaine³²⁶ –, et réfutatif, où Wissowatius s'attache à lever une série d'objections formulées notamment par les théologiens réformés³²⁷. Le premier moment reprend,

³¹⁹ Voir sur ce point la conclusion *supra*. Par contraste, Pierre Magnard émet l'hypothèse – à mon avis intenable – que Wissowatius aurait permis l'entrée du cartésianisme dans les milieux sociniens : « Descartes inutile et incertain », in *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, éd. H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, notamment p. 35-37.

³²⁰ Pour la reprise *explicite* des arguments de Socin, Crell, Stegman et Courcelles voir notamment le développement des pages 9-12 (A. Wissowatius, *Religio rationalis*, *op. cit.*)

³²¹ Dès l'abord, le traité s'ouvre sur le constat que l'Écriture ne saurait être le *juge* de l'interprétation des Écritures : cette formulation du *status causae* de la controverse présuppose donc, très traditionnellement que l'Écriture est bien la *source et la norme* de la foi : *ibid.*, p. 4-5.

³²² *Ibid.*, p. 5-7.

³²³ *Ibid.*, p. 7-8.

³²⁴ *Ibid.*, p. 4 : « Verbum autem Dei scriptum nobis relictum, non est proprie Judex : nam id est norma secundum quam aliquis judicare debet. Sicut lex ipsa non judicat proprie, sed secundum legem aliquid ab aliquo judicatur. »

³²⁵ *Ibid.*, p. 5-12.

³²⁶ *Ibid.*, p. 12-75. Pour la formulation de la thèse elle-même, voir p. 12-13 : « Sed interim a fidei atque religionis mysteriis, in verbo Dei scripto revelatis, quatenus revelata sunt, cognoscendis, intelligendis, ac dijudicandis, non est arcendus, imo ad haec adhibendus, rationis sanae usu. Ratio sana dicitur, facultas intellectionis quae est ab affectu immoderatorum, et vitiorum dominio ac perturbatione a praeconceptis pravis opinionibus, a praejudiciis, iudicium rectum impediens ac turbantibus, veluti morbis animi, libera ac repurgata. Tali ratione sana utens homo, debet norma ac regula verbi Dei scripti (praeter quod nunc aliud certum Dei verbum non habemus) sumta ac recte applicata, de controversiis circa religionem propositis quid nam veri ei insit judicare ac ea quae falsa absurdaque evidentiter esse commenta ossenduntur, rejicere. »

³²⁷ *Ibid.*, p. 75-120.

parfois explicitement, parfois plus tacitement, les démonstrations de Socin, et de Johann Crell, mais aussi d'Étienne de Courcelles³²⁸. La thèse catholique de la juridiction de l'Église est accusée pour son autoritarisme et ses inconséquences : les conciles de l'Église romaine se sont factuellement contredits au cours de son histoire, et la thèse de l'infaillibilité pontificale, d'invention récente, sert trop évidemment les intérêts personnels des prélats pour être prise au sérieux par ceux qui n'en présupposent pas aveuglément l'autorité³²⁹. Quant à la thèse de l'*illuminatio spiritus*, elle est tout à la fois contradictoire et incertaine : contradictoire avec le principe de la suffisance et de la clarté de l'Écriture, et incertaine parce que subjectivement *et* objectivement indiscernable avec l'illumination revendiquée par les « enthousiastes » et les « Quakers »³³⁰.

Le traité établit alors sa thèse positive, d'abord par une argumentation conceptuelle sur le fond³³¹, ensuite par une série d'observations tirées des pratiques constantes des théologiens anciens et modernes³³². Sur le fond, la démonstration de la *Religio rationalis* demeure tout à fait traditionnelle, au moins au regard de la tradition socinienne consolidée à Raków depuis le début du XVII^e siècle³³³. Pour l'essentiel Wissowatius établit ainsi la normativité *interprétative* de la raison à partir d'une comparaison analogique des fins de l'Écriture et des instruments de sa réception humaine³³⁴. Le présupposé est celui du refus de la double vérité : si l'Écriture constitue en effet une lumière extérieure, disponible pour servir de guide vers la connaissance de la doctrine salutaire, la juste compréhension de ses vérités suppose aussi une lumière intérieure, qui garantit l'intégration *subjective* de la révélation scripturaire³³⁵. Mais cette intégration subjective n'a pas à procéder suivant des moyens surnaturels : l'Écriture étant la voie universelle du salut, la découverte de ses vérités peut et doit transiter par la faculté universelle de la découverte de toutes les vérités *en général – ratio humana*³³⁶. La démonstration opère alors suivant une simple mise en rapport de l'objet de la théologie et de la faculté ordinaire de la réception intellectuelle de cet objet : la fin de la théologie est la découverte de la *vérité* des choses divines³³⁷. Or, la faculté du discernement du vrai est la raison, ce qui est prouvé par le fait que l'homme, comme animal rationnel,

³²⁸ *Ibid.*, p. 9-12.

³²⁹ *Ibid.*, p. 5-7.

³³⁰ *Ibid.*, p. 7-8. Cf., plus loin, p. 83.

³³¹ *Ibid.*, p. 12-62.

³³² *Ibid.*, p. 62-75.

³³³ Cf. *supra*, chap. 8, §1-3.

³³⁴ Voir en particulier A. Wissowatius, *Religio rationalis*, *op. cit.*, p. 17-23.

³³⁵ *Ibid.*, p. 12-15. Cf. aussi, p. 87-88 : « Certe non minus in divinis quam in humanis verum est unum esse indivisum in se, singulare non praedicare de multis, Relatum habere suum correlatum, Attributum non posse existere absque suo subjecto, Quod generatur id produci, Alioqui sequeretur in divinis unum posse esse non unum, singulare non singulare, simplex non simplex, causam non causam, generationem non generationem, accidens non accidens, corpus non corpus, etc. adeoque verum non verum. »

³³⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

³³⁷ *Ibid.*, p. 18 : « Objectum fidei Theologicae est Veritas, de rebus divinis divinitus revelata... »

est susceptible de vérité par, et seulement par, l'usage de la raison³³⁸. Donc, si comme l'hypothèse l'établit d'emblée, l'Écriture comme *parole de Dieu* ne contient nécessairement que des vérités, alors le sens de l'Écriture doit être découvert par la *raison* seule, et le sens qui apparaît comme *faux* du point de vue de sa juridiction doit être rejeté comme tel *dans l'absolu*³³⁹. Cette raison, toutefois, n'a toujours qu'un caractère instrumental : elle est faculté du discernement de la vérité théologique, et non pas la faculté de la découverte de cette vérité³⁴⁰. Sur ce point, Wissowatius fait siennes les conclusions de Socin, Crell, Stegman et Courcelles, qu'il cite extensivement en introduction de la démonstration³⁴¹.

À cet argument de fond, Wissowatius ajoute alors des arguments scripturaires³⁴², ainsi que des réductions *ad absurdum* qui pointent l'impossibilité d'une lecture de la Bible émancipée d'un principe de discernement emprunté à l'exercice ordinaire de l'entendement naturel³⁴³. L'encadrement de l'interprétation par un principe de rationalité externe se recommande alors du constat des contradictions et des obscurités du sens grammatical : un strict littéralisme conduirait à de nombreuses absurdités, tant métaphysiques que morales, que Dieu soit sept personnes (Ap 8), qu'il faille manger le sang du Christ, ou que la Création ait été entièrement détruite par le déluge etc.³⁴⁴ Au-delà de ses aspects exégétiques, que résumant ensuite les règles du *scopus*, la considération des antécédents et des conséquents, ou la comparaison des passages parallèles³⁴⁵, la raison invoquée par Wissowatius est pour l'essentielle une raison des notions communes : son enseignement se condense dans un ensemble d'*axiomata* logiques et métaphysiques, *impossibile est idem simul esse et non esse, totum est majus qualibet sua parte, omne quod sit habet causam efficientem* etc.³⁴⁶

Mais la nécessité de la juridiction de la raison est surtout confirmée par la pratique constante des exégètes au cours de l'histoire. Cette juridiction est d'abord acceptée *de facto* par les théologiens lorsqu'ils s'engagent dans la controverse

³³⁸ *Ibid.*, p. 20 « Instrumenta naturalia certa habet animal quodvis a Deo data, ad certas actiones ac functiones obeundas. Ut oculus est instrumentum ad videndas res corporeas luminosas et coloratas, auris ad audiendos sonos, nares ad percipiendos odores, palatum ad sapes, manus ad aliquid apprehendendum. Ita ratio est instrumentum animali rationali homini datum a Deo ad verum, ut lumen intellectuale, videndum atque cernendum, et a falso discernendum, velus oculus internus... »

³³⁹ *Ibid.*, p. 20-23.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 24 : « Prima ac praecipua fidei divinae fundamenta absque rationis usu cognosci non possunt. Sane fides mysteriorum supernaturalium innititur illi axiomati, Quod Deus dixit, id verum est. Sub quo subsumitur, Atqui ea quae nobis in Sacra Scriptura proponuntur credenda et agenda, Deus dixit. »

³⁴¹ *Ibid.*, p. 9-12.

³⁴² *Ibid.*, p. 29-32, puis 45-47, 57-60.

³⁴³ *Ibid.*, p. 27-33.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 28-29 : « Exempli gratia ; septem angelis datae sunt septem tubae, Apoc. VIII. Ergo in Deo sunt septem personae. Mundus olim aqua inundatus perit, II. Pet. III. Ergo Deus non est creator mundi... » Cf., par la suite *ibid.*, p. 29-30, le point 10 : « Si verba sacra omnia ad litteram ita ut sonant simpliciter accipiantur, non adhibito in eis recte intelligendis rationis sanae iudicio ; quam multa inconuenientia, absurda, et minime credenda credantur ? »

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 26-27.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 33-44.

théologique et acceptent donc tacitement les règles universelles de la logique discursive : la preuve de leur position, de même que la réfutation des arguments contraires, n'opère en effet suivant aucun autre principe que celui de la démonstration rationnelle³⁴⁷. À ce titre, toute théologie est nécessairement *théologie*, discours informé sur les choses divines : il est donc absurde de supposer que ce qui vaut pour la défense polémique des thèses en contexte de dispute ne devrait pas valoir aussi pour la découverte exégétique de ces thèses *ex Scripturiis*³⁴⁸. Ce point est particulièrement évident pour les théologiens réformés, qui ne font en réalité que refuser au lieu de la Trinité l'application d'un principe dont ils usent dans tous les autres lieux doctrinaux, et en particulier dans l'interprétation de l'eucharistie, contre la transsubstantiation catholique ou la consubstantiation luthérienne³⁴⁹. Enfin, la juridiction de la rationalité est en outre *explicitement* revendiquée par un grand nombre d'autorités théologiques, anciennes ou modernes : Wissowatius cite les pères et les docteurs de l'Église, mais aussi des auteurs réformés comme Grynaeus et Goclenius, des auteurs catholiques comme Suarez et Baronius, ou encore des luthériens comme Meisner et Dannhauer³⁵⁰.

La partie terminale de la *Religio rationalis* revient alors pour les réfuter sur les objections ordinairement adressées à la thèse socinienne de la normativité interprétative de la raison³⁵¹. La première renvoie au déficit de certitude de l'entendement naturel : la connaissance qui, du point de vue de son origine divine et de son objet sotériologique, apparaît comme la connaissance suprême peut-elle bien reposer sur un moyen humain aussi déficient et fragile ?³⁵² Mais, pour Wissowatius, cet argument de la faillibilité de l'entendement n'atteint pas *spécifiquement* la théologie : le fait que la raison soit une faculté faillible ne peut être retenu *en particulier* contre la régulation rationnelle des exégèses puisque l'usage de la raison conduit à des erreurs ponctuelles non seulement en théologie, mais également dans toutes les autres disciplines humaines³⁵³. L'objection aboutirait donc à un pyrrhonisme lui-même *généralisé* : or, si les sciences humaines sont capables de consensus, la théologie doit en être capable aussi, suivant un principe de communauté des moyens. Le point prouve que l'origine des dissensions théologiques n'est pas à trouver dans la finitude de la rationalité, mais dans les vices éthiques des théologiens³⁵⁴.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 50 : « Si in Theologicis controversiis ratione humana uti non liceret, non esset de iis unquam quidquam disputandum, seu confirmandum aut refutandum... »

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 52-53.

³⁵⁰ *Ibid.*, le point 18, p. 62-75. Cf. *ibid.*, le point 17, p. 52-62.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 75-120.

³⁵² *Ibid.*, p. 75-76 : « Rationem humanam facile failli et errare : quod experientia in multis hominibus de multis rebus, doceat. Ergo non posse rationem istam vel ejus judicium pro recto controversiarum criterio ac velut amussi haberi. »

³⁵³ *Ibid.*, p. 76-80.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 76 : « Si haec obiectio generatim valeret, sequeretur, nec in rebus Physicis seu naturalibus, nec in Mathematicis, nec in moralibus, nec in mechanicis et artificialibus aliquid esse pro vero aut falso habendum : sed semper de omnibus dubitandum : more Scepticorum seu

À l'objection de la certitude répond alors une objection tirée des matières mêmes de la révélation scripturaire : les mystères de l'Écriture et les miracles relatés dans les chroniques de la Bible ne contredisent-elles pas parfois les notions communes de l'entendement ?³⁵⁵ Mais en redéployant la distinction des vérités *supra* et *contra rationem*, Wissowatius nie la portée de l'objection : les mystères de la Bible sont certes au-dessus de la raison, dans la mesure où la raison ne peut les découvrir par elle-même, mais ils ne sont pas contraire à la raison, puisque la raison peut en attester la concevabilité et donc la non-contradiction formelle³⁵⁶. En ce sens, la distinction du *supra* et du *contra rationem* renvoie ici à l'opposition des facultés de la découverte et de la compréhension. S'il est vrai que la révélation biblique contient des vérités inaccessibles à la raison du point de vue de leur origine cognitive, ces vérités ne sont pas pour autant inaccessibles du point de vue de leur concevabilité : la raison ne peut certes les recevoir par elle-même, mais elle ne peut manquer de les comprendre, une fois reçues³⁵⁷. Évidemment, cette concevabilité ne concerne que les mystères *effectivement* révélés dans les textes sacrés, et non pas les hypostases trinitaires des théologiens nicéens. Le critère de non-contradiction est donc tout à la fois un critère d'interprétation et un critère d'identification : il permet d'interpréter correctement la Parole de Dieu par là qu'il permet d'identifier *ce que* cette Parole énonce effectivement³⁵⁸. Quant aux miracles, s'ils vont contre le cours ordinaire de la nature, ils ne vont pas contre la raison métaphysique en général : leur possibilité n'enveloppe aucune absurdité de principe, contrairement à l'idée d'un Dieu un et trine³⁵⁹.

La troisième objection touche directement à la doctrine de la *perspicuitas Scripturae* : le principe internaliste de l'autorité suffisante des Écritures ne nous commande-t-il pas de soumettre entièrement nos interprétations aux paroles les plus claires du canon biblique ? Et l'évidence de cette clarté n'interdit-elle pas en retour l'application expédiente d'un principe de rationalité qui viendrait réguler les lumières scripturaires *malgré* l'évidence immédiate de leur signification ?³⁶⁰ Ici encore, Wissowatius reconnaît la validité de la conséquence mais nie la vérité de la prémisse : la clarté de l'Écriture renvoie en effet à une forme d'évidence d'emblée *rationalisée*, et non pas la clarté immédiate des significations littérales de la Bible.

Pyrrhonorum. At quamvis multi homines errent in multis tamen non omnes in omnibus omni tempore errant. »

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 81 : « Mysteria fidei esse ita sublimia, ut quum sint alte supra rationem humanam posita, non sint humanae terrenae rationis decempeda metienda. »

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 81-82 : « concedo eo, quod res supernaturales sint supra rationem, (quatenus ratio nostra humana earum essentias ac modos penitus penetrare nequit ; qualia etiam in rebus naturalibus non pauca reperiuntur) non tamen concedendum est eas esse contra rationem ».

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 82-83.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 83 : « At miracula sunt quidem supra naturam, seu supra aut praeter naturae cursum ordinarium ; sed tamen eadem non sunt rationi contraria, ita ut communes rationis notiones evertant. »

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 86 : « Praeterea, sufficere nobis debet, ut mysteria divina eatenus quatenus ea nobis Deus verbo suo indubitato clare revelavit, cognoscamus... »

En théologie, le *sensus grammaticus* n'a donc en lui-même aucune autorité : loin de valoir comme un vecteur de convergence doctrinal, ce littéralisme exégétique aboutit au contraire à une inflation infinie des antagonismes doctrinaux³⁶¹. En reprenant tacitement la distinction déjà établie par Episcopius³⁶², Wissowatius dissocie donc entièrement le sens vrai, c'est à dire le sens rationnel, de la littéralité particulière des énoncés « locaux »³⁶³.

La *Religio rationalis* répond alors à deux objections plus scolastiques et formelles sur la toute puissance divine et la nature de la foi. La première touche à l'extension de la *potestas Dei* eu égard aux notions contradictoires : si Dieu est tout-puissant, ne peut-il pas opérer des actes contraires à la raison même, pourvu que ces actes fassent sens dans l'économie globale de sa volonté salvatrice ?³⁶⁴ Très traditionnellement, Wissowatius nie la conséquence en montrant que la toute-puissance divine ne s'étend pas jusqu'à la contradiction de soi, et en particulier jusqu'à la contradiction de sa volonté et de son entendement³⁶⁵. L'entendement divin n'étant pas moins divin que sa volonté, il est en effet absurde de penser que cette dernière pourrait vouloir ce que le premier rejette comme contradictoire³⁶⁶. La seconde objection concerne alors le statut intellectuel *relatif* de la foi et de la raison du point de vue du type d'assentiment qu'elles produisent dans l'esprit humain : si la raison était l'instance régulatrice des vérités de la foi, cette foi ne cesserait-elle pas d'être une *croissance* et une *confiance* en Dieu pour devenir une simple science ?³⁶⁷ Pour la *Religio rationalis*, cette objection est vraie mais non conclusive : la science, en effet, est la *démonstration* des vérités par ses antécédents et conséquents, là où la foi est la simple appréhension, si l'on peut dire non *syllogisée*, de ces vérités. Il y a donc une différence de forme, mais non pas une différence de contenu entre la foi et la raison³⁶⁸.

C'est par là que Wissowatius rencontre en chemin l'objection réformée de la différence matérielle de l'illumination du Saint-Esprit et de la « révélation spéciale » des « illuminés » et « enthousiastes » : les théologiens calvinistes s'insurgent contre cette confusion en montrant que, là où l'illumination du Saint-Esprit « rabaisse » et ramène l'interprète à la vérité des Écritures, l'illumination des Quakers les « exalte » et les détourne des vérités bibliques³⁶⁹. Mais, pour l'auteur

³⁶¹ *Ibid.*, p. 86-87.

³⁶² Cf. *supra*, chap. 8, §4.

³⁶³ A. Wissowatius, *Religio rationalis*, *op. cit.*, p. 86-88. Cf. *ibid.*, p. 28-31.

³⁶⁴ Voir notamment *ibid.*, p. 88.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 88-89 : « Non negamus a Deo omnipotente fieri posse quae sunt prater et supra ordinarium cursum, qualia sunt miracula vera. Sed et non quicquid Deus facere potest, id eum actu ipso facere constat, nisi id eum voluisse et fecisse evidenter revelatur... »

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 89-90.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 93 : « Ajunt nonnulli, si ratione sint dijudicandae fidei controversiae, non habebimus fidem, sed scientiam : scire quippe et credere ita disserunt ut bene convenire nequeant. »

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 94 : « Scientiam vero strictae dictam esse eorum quae de rebus necessariis per proximas et necessarias causas demonstrantur... »

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 95 : « Non est cur nobis a Quakeris objiciatur. Nos hoc modo lumen naturale rationis nimis extollere : lumen vero supernaturale spiritus divini sancti deprimere. »

de la *Religio rationalis*, cette distinction n'est qu'apparente : le problème reste en effet de savoir *d'après quel critère* l'exégète est susceptible d'éprouver la conformité d'une lumière intérieure à la vérité, présumée extérieure, et donc indépendante, des Écritures. Soit le sens de l'Écriture est naturellement évident par lui-même, et dans ce cas l'illumination du Saint-Esprit est dispensable ; soit ce sens est problématique et il faut alors reconnaître par hypothèse que l'illumination qui l'éclaire ajoute quelque chose de nouveau au sens extérieur et objectif des mots de la Bible³⁷⁰. Or, à partir du moment où l'on reconnaît cette addition, la distinction d'une illumination positive, qui révélerait un contenu nouveau et extra-scripturaire, et d'une illumination seulement herméneutique, qui ne serait qu'une assistance seconde pour l'exégèse des énoncés scripturares obscurs, devient totalement inopérante : quelle différence objective y a-t-il en effet entre une révélation personnelle extra-scripturaire et la révélation personnelle d'une vérité dont on présume qu'elle est scripturaire mais qui n'en est pas moins étrangère à l'évidence spontanée des Écritures ? Dans chaque cas, l'exégète est renvoyé à une pierre de touche et à un critère d'authentification externe : or ce critère ne peut être que la rationalité commune, sans quoi toute revendication d'illumination en resterait à une simple prétention subjective³⁷¹.

Les deux dernières objections touchent alors à des questions si l'on peut dire épistémologiques sur l'évidence et la hiérarchie relative des savoirs. La première fait dériver l'incertitude d'une théologie rationalisée de l'incertitude même des sciences humaines : comment la théologie, ramenée à la juridiction de la rationalité commune, serait-elle capable de parvenir à des vérités apodictiques alors même que l'exercice de la raison aboutit *de fait* à l'adoption de thèses contradictoires dans toutes les *scientiae humanae* ?³⁷² Mais pour Wissowatius, ces divergences sont très largement exagérées : loin d'être caractéristiques des sciences humaines en général, les dissensions sont bien plutôt exacerbées *en particulier* en théologie où les exégètes mêlent leurs préjugés et leurs intérêts à la recherche d'une vérité certaine³⁷³. Dans les autres disciplines, la juridiction de la raison aboutit au contraire à des propositions globalement consensuelles : c'est-à-dire consensuelles sur les points fondamentaux de la doctrine. Par extension, l'usage de la rationalité en théologie devrait donc aboutir également à un consensus sur le *credo* minimal de la foi, partout où cette rationalité serait reçue pour unique principe d'arbitrage dans la résolution des différends d'exégèse³⁷⁴.

Mais ce sens rationnel est-il pour autant accessible aux *indocti* ? En identifiant le sens vrai et le sens exhumé par le labeur de la « logique » et de la « philosophie »,

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 95.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 95-96.

³⁷² *Ibid.*, p. 98 : « Dicunt aliqui, si rationi humanae iudicium permittatur, tum quot hominum capita tot erunt sententiae diversae. »

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

les sociniens ne privent-ils pas les « incultes » du trésor de la Parole de Dieu ?³⁷⁵ Pour parer à cette objection, Wissowatius mobilise ici la traditionnelle distinction des points fondamentaux et des adiaphora : parfaitement claire et *facilement* intelligible dans ses articles essentiels, l'Écriture n'est pas moins difficile dans le détail de ses énoncés historiques. Ce sont ces énoncés, et non pas les vérités fondamentales, universellement accessibles aux ignorants, qui requièrent, pour leur éclaircissement, le complément d'une interprétation rationnelle³⁷⁶. La question de la spécificité du statut épistémique de la théologie agite également la dernière objection, qui renvoie à la supériorité même de la « science suprême » du point de vue de son origine scripturaire et divine : si la raison humaine exerce, vis-à-vis de l'interprétation de la Parole de Dieu, une fonction de régulation et de contrôle, comment cette raison arbitrale pourrait-elle ne pas être érigée au-dessus de la raison divine dans l'ordre de la hiérarchie des certitudes ?³⁷⁷ Mais, la *Religio naturalis* nie la prémisse de l'objection : l'instrument, en effet, n'est pas *supérieur* en valeur ou en dignité à la matière sur laquelle il s'exerce. Le point est établi par une analogie avec la grammaire, qui assume pour l'ensemble des sciences, une fonction de régulation discursive, et qui n'en retire pour autant aucune prééminence *dans l'absolu*³⁷⁸.

En tout, la *Religio Rationalis* de Wissowatius se situe donc directement dans la lignée de l'herméneutique socinienne du premier XVIII^e siècle : le lecteur n'y découvrira aucune rupture, ni aucun glissement rationaliste évident, en particulier au regard des écrits de Valentin Schmalz ou de Johann Völkel à Raków³⁷⁹. Bien plus, la *manière* de formuler le problème du rapport entre raison et foi relève davantage, chez Wissowatius, d'une rationalité si l'on peut dire traditionnelle, et typiquement thomiste, que de la « nouvelle » rationalité cartésienne : partout, la *Religio* dissémine un appareil conceptuel qui marque son inscription dans un aristotélisme logique, associé à un optimisme anthropologique soucieux de l'harmonisation de la raison et de la foi. Le constat vaut en particulier par les définitions et les exemples employés dans le traité, y compris pour la caractérisation

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 98-99 : « Dicet hic aliquis, si de rebus fidei est ratiocinandum, & argumentandum, tum homines indocti absque arte ratiocinandi Logica, & absque Philosophiae notitia non poterunt rerum Theologicarum ad fidem ac religionem Christianam spectantium, cognitionem habere, ac proinde neque salutem adipisci. »

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 99 : « Sed respondetur primum hominibus ineruditis, (qui tamen possunt aliquam etsi non artificialis, saltem naturalis, ut sic dicam, Logicae, aliquam habere peritiam), sufficit si cognoscant scitu ad salutem necessaria, etiamsi abstrusiora, quamvis utilia, at non prorsus necessaria, parum percipiant. Haec vero necessaria sine quorum notitia salus obtineri omnino nequit, & non adeo multa reperiuntur, & sunt in sacris paginis satis clara consignata... »

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 101 : « Hic denique objiciunt aliqui ; Ea ratione Logicam ac Philosophiam, et humanam ratiocinationem, debere obtinere regimen ac dominium supra Theologica mysteria, ac supra ipsum Dei verbum. »

³⁷⁸ *Ibid.* : « An Grammatica dicetur obtinere dominium, non solum modo supra scripta Philosophica, ac Medica et Juridica, sed etiam super Theologica, et super ipsa Dei verba ? quum etiam in his observandae sint leges ac regulae Grammaticae, ne quid eis non congruens perperam et inepte dicatur. »

³⁷⁹ Cf. *supra*, chap. 8, §1-3.

de la raison même comme *proprium* de l'*animal rationale*³⁸⁰, mais aussi par la distinction répétée de la raison matérielle et de la raison formelle³⁸¹, par l'emploi insistant du terme de « *conscientia* » dans une acception strictement morale³⁸², par son souci de formalisation syllogistique des raisonnements³⁸³ ou par son attachement au principe de la distinction du *supra* et du *contra rationem*³⁸⁴.

3.3. Le Tombeau du Socinianisme de Noël Aubert de Versé

En comparaison de la *Religio rationalis* de Wissowatius, le *Tombeau du Socinianisme* d'Aubert de Versé³⁸⁵ se démarque d'emblée par son originalité intellectuelle : dans ses aspects herméneutiques, cette originalité s'affirme dans le subtil équilibre d'un biblicisme critique et d'un rationalisme cartésien, et sur le fond, elle culmine avec l'exposé d'une « nouvelle méthode d'expliquer le mystère de la Trinité »³⁸⁶ qui s'écarte de l'exégèse de Socin pour se rapprocher de la doctrine nestorienne des deux hypostases³⁸⁷. Cette originalité tient évidemment à la liberté d'esprit de son auteur, dont la parcours existentiel est parsemé de nombreux revirements confessionnels : du catholicisme à la religion réformée, de la religion réformée au socinianisme, ponctué finalement par un retour à la confession romaine³⁸⁸. Ainsi, le *Tombeau du Socinianisme* ne constitue assurément pas une illustration *exemplaire* de la doctrine socinienne de la fin du XVII^e siècle : à tout prendre, les conclusions de Noël Aubert de Versé apparaissent même davantage comme des conclusions *antitrinitaires* que comme des conclusions rigoureusement fidèles à la théologie du *Catéchisme de Raków*³⁸⁹.

Dans l'économie de l'argumentation du *Tombeau du Socinianisme*, la réfutation du *Protestant pacifique* – un traité iréniste publié par l'auteur lui-même trois ans plus tôt³⁹⁰ – semble de ce point de vue difficilement réductible à une simple mise en scène oratoire : de fait, Aubert de Versé paraît avoir sensiblement révisé sa

³⁸⁰ A. Wissowatius, *Religio rationalis*, *op. cit.*, p. 18.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 15, 19-20, 120.

³⁸² *Ibid.*, p. 6, 13, 29, 50-52.

³⁸³ Voir par exemple *ibid.*, p. 23.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 81-82.

³⁸⁵ Sur l'histoire de la rédaction et de l'édition de l'ouvrage, voir notamment l'introduction de S. Brogi : « Introduzione », in N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (2016), *op. cit.*, p. VII-LXXI.

³⁸⁶ Voir notamment le « Chapitre IX. Nouvelle methode d'expliquer le Mystere de la trinité, et celui de l'incarnation » : N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 30-31.

³⁸⁷ Sur la « doctrine » du *Tombeau*, voir notamment S. Brogi, « Introduzione », *op. cit.*, p. XXXVII-LXXI.

³⁸⁸ Pour les aspects biographiques : *ibid.*, p. XXIII-XXXVII.

³⁸⁹ Sur la question du rapport au socinianisme, voir *ibid.*, p. XLV-LII.

³⁹⁰ Noël Aubert de Versé, *Le Protestant Pacifique, ou Traité de la Paix de l'Eglise, Dans lequel on fait voir par les principes des Réformez, que la foy de l'Eglise Catholique ne choque point les fondemens du salut...* Amsterdam, Taxor, 1684. Le traité paraît sous le pseudonyme de « Léon de la Guitonnière ». Voir à ce sujet S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. XXIII-XXXIII. Cf. également : Fiormichele Benigni, « Introduzione », *loc. cit.*, p. VII-LXXX.

conception de la doctrine trinitaire entre 1684 et 1686, pour aboutir finalement à une interprétation du Verbe johannique *sincèrement* incompatible avec l'exégèse de Socin³⁹¹. À ce titre, il est possible que l'auteur ait été aussi sincère dans sa volonté de sauver l'orthodoxie nicéenne de sa christologie, et le traité s'oppose moins à la théologie de Nicée qu'aux surinterprétations scolastiques des modernes³⁹². L'exposé d'intention qui introduit l'ouvrage ne doit pas pour autant être pris au pied de la lettre³⁹³ : si le *Tombeau du Socinianisme* propose une réfutation de l'interprétation de Jean proposée par Faust Socin³⁹⁴, c'est pour mieux confirmer celle d'un autre socinien, Jonas Schlichting, dont les œuvres sont à l'époque disponibles dans le quatrième volume de la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*³⁹⁵. Du reste, l'apologie *explicite* de la doctrine nestorienne, formulée par l'auteur dans les deuxième et troisième parties du *Tombeau*, infirme d'emblée l'hypothèse d'une tentative de dissimulation confessionnelle³⁹⁶. Quelles que soient ses originalités – et elles sont réelles –, l'antitrinitarisme du *Tombeau* converge ainsi, dans ses conclusions essentielles, avec l'antitrinitarisme racovien³⁹⁷ : le Verbe johannique s'y trouve identifié au Saint-Esprit du Symbole des apôtres, et celui-ci à l'essence même de Dieu le Père³⁹⁸, la génération éternelle du Fils et la consubstantialité des personnes de la Trinité s'y voient réfutées, d'abord comme des doctrines « non fondamentales » et finalement comme des doctrines fausses³⁹⁹, enfin la double nature hypostatique du Christ, donc son humanité et sa fonction principalement *méssianique*, s'y affirment, suivant l'évidence scripturaire et rationnelle de sa *temporalité historique*⁴⁰⁰.

Cette question trinitaire est introduite dans le *Tombeau* à partir de la formulation de plusieurs règles d'interprétation, toutes greffées au grand lieu du

³⁹¹ S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. XLV-LII.

³⁹² En ouverture du troisième livre, Aubert de Versé s'attache ainsi à montrer que sa doctrine nestorienne des deux « hypostases » suit « les principes, et la foy de Nicée » : N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 72.

³⁹³ Voir notamment le « dessein de l'auteur » exposé dans le premier chapitre : « Les Mysteres de la Trinite et de l'incarnation du Verbe Eternel etant les deux premiers points de la Religion Chrétienne, et les deux Caracteres principaux qui la distinguent de la Religion Judaique, il est bien juste que nous donnions tous nos soins, et toute nôtre application a les bien connoitre, a en examiner a fonds la necessité, et à refuter sur ce sujet les subtilitez du Socinianisme », *ibid.*, p. 1.

³⁹⁴ Voir notamment le chapitre 5 du premier livre : « L'explication du Verbe inventée par Socin, réfutée », *ibid.*, p. 14-20 ; et finalement le chapitre 12 : « Explication de Socin touchant le verbe qui étoit au commencement avec Dieu, corrigée et reformée », *ibid.*, p. 37-42.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 37-38 : « Schlichtingius est le premier des Sociniens qui ait reconnu le défaut de l'explication de son maître. C'est pourquoy il la corrige assez raisonnablement dans son Commentaire sur la premiere Catholique de St. Pierre... »

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 48-77. Par contraste sans doute avec les dernières œuvres d'Aubert de Versé : sur la question du « nicodémisme », voir ici encore S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. LXV-LXXI.

³⁹⁷ Et finalement, le chapitre 12 du premier livre se referme sur la conclusion suivante : « L'explication de Socin ainsy reformée paroist fort plausible et fort raisonnable » : N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 42.

³⁹⁸ Voir notamment les chapitres 6 à 9 du premier livre : *ibid.*, p. 6-20. Cf. S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. XLV-LII.

³⁹⁹ N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 3-13.

⁴⁰⁰ Voir notamment la clôture du deuxième livre, *ibid.*, p. 67-72.

partage des points fondamentaux et des *adiaphora*⁴⁰¹. La première d'entre elle stipule que toute doctrine *capitale* doit être énoncée clairement, de sorte que sa révélation soit reçue de tous sans offrir une occasion d'erreur ou d'égarement :

Si la Consubstantialité du Fils étoit une vérité révélée, sa revelation seroit si claire, et si nette que personne ne s'y pourroit tromper, pourveu qu'il eust le sens commun, et voulust agir de bonne foi en l'examinant. La raison de cela est qu'il est incroyable que Dieu révélast une vérité aussi capitale que celle là, et qui concerneroit si fort l'honneur et la dignité supreme d'un Fils, qui seroit une même chose que lui, et le fist néanmoins d'une maniere capable de recevoir un sens tout contraire au veritable.⁴⁰²

Le double critère cognitif et éthique du sens commun et de la bonne foi marque clairement l'appartenance d'Aubert de Versé à la tradition de l'herméneutique socinienne. De ce point de vue, l'attribut de la clarté se trouve ici encore associé à un principe de simplicité et d'évidence, qui dit l'accessibilité universelle des vérités scripturaires : ce qui est énoncé clairement est immédiatement évident, simple, conforme à la raison naturelle et aux notions communes inscrites dans les consciences⁴⁰³. Cette conformité *immédiate* ne signifie pas pour autant que la révélation des vérités fondamentales pourrait transiter par un canal extra-scripturaire : l'évidence proclamée par le *Tombeau du Socinianisme* demeure une évidence biblique, attachée à la lettre de l'Écriture. Seulement pour qu'elle soit claire, cette lettre doit suspendre d'emblée la possibilité du doute, en s'annonçant dans des passages qu'il est impossible d'interpréter autrement que suivant l'interprétation proposée. Bien qu'appliquée à une réalité scripturaire, la clarté ou l'évidence d'Aubert de Versé présente donc toutes les caractéristiques de l'évidence cartésienne⁴⁰⁴ : elle est une évidence telle qu'elle exclut d'emblée la concevabilité de son contraire. Cette contraposée du principe de clarté constitue du reste la deuxième règle de l'exégèse du *Tombeau* :

Si par impossible l'égalité et la Consubstantialité du Fils étoient révélées dans les textes et les passages de l'Écriture que l'on cite sur ce sujet, comme il est très facile de les interpreter en un sens tout contraire à celui qu'on leur donne, et que ce sens là est fort conforme aux autres lieux de l'Écriture, aux principes de la foy, et aux lumieres de la raison, ce seroit une marque infaillible que Dieu ne nous obligeroit pas à la croire.⁴⁰⁵

Pour être capital ou fondamental, un dogme doit non seulement être *confirmé et fondé* dans un passage explicite des Écritures, mais ce passage doit être encore de nature telle qu'il exclut la possibilité d'une interprétation contradictoire, et en

⁴⁰¹ Notamment dans le troisième chapitre du premier livre : *ibid.*, p. 6-8.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 7.

⁴⁰³ Cf. *ibid.*, p. 39, sur l'accueil de la « lumière du Christ » par le « monde ».

⁴⁰⁴ Sur le cartésianisme du traité, voir aussi : S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. LVI-LXV. Cf. par contraste N. Aubert de Versé, *L'impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*, *op. cit.*, p. 45-70 : « De l'Idée que nous avons de Dieu, contre Descartes. »

⁴⁰⁵ N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 7-8.

particulier d'une interprétation qui serait elle-même cohérente avec les principes de la religion⁴⁰⁶. Cette évidence intrinsèque est ainsi complétée par une série de contraintes de vérifications externes, empruntées à l'analogie de l'Écriture et de la foi, et au contrôle de l'entendement naturel : en plus d'être *par lui-même* univoque, le passage-témoin doit être conforme aux « autres lieux de l'Écriture » (c'est la collation des parallèles), aux « principes de la foi » (c'est l'*analogia fidei*) et aux « lumières de la raison ». Sur ce point, Aubert de Versé suit rigoureusement l'ordre des règles d'interprétation préconisées par le *Catéchisme de Raków*⁴⁰⁷.

La troisième règle étend alors ce critère d'indécision en y assortissant un principe de précaution lui-même inspiré de la méthode cartésienne : ce qui est *sémaniquement* douteux eu égard à son inévidence intrinsèque ou à la possibilité de sa contradiction doit non seulement être tenu pour non capital du point de vue des nécessités de la foi, mais même comme faux suivant le présupposé de la *bienveillance* des intentions divines. Loin d'apparaître seulement comme un article indifférent, le point de doctrine douteux doit donc être rejeté au rang des erreurs de la théologie :

Puisque l'on peut fort bien interpréter en un sens contraire tout ce que l'on prend pour une révélation de l'égalité etc. du Fils, cela non seulement est une marque certaine que Dieu ne nous oblige pas à la croire ; mais qui plus c'en est une infaillible, qui doit nous convaincre que cette égalité etc. est une erreur humaine, et non pas une vérité divine.⁴⁰⁸

Au moment même où il paraît en reprendre les présuppositions fondamentales, le *Tombeau du Socinianisme* renverse donc entièrement le principe de la distinction des articles fondamentaux et des articles indifférents, suivant un double mouvement de rationalisation et de radicalisation critique. La rationalisation opère d'abord en inversant l'ordre des sources et des indices de la certitude théologique : si Aubert de Versé conserve en effet l'association traditionnelle de la clarté et de la fondamentalité du point de vue des concomitances de leurs expressions doctrinales – *tout dogme capital est énoncé clairement dans l'Écriture* –, la clarté n'apparaît plus pour autant comme un *marqueur* ou comme un *critère de démarcation* des articles fondamentaux⁴⁰⁹. Loin d'être fondé dans la seule qualité de ses expressions scripturaires, le caractère capital ou indifférent d'un article est en effet déterminé ici par un examen *a priori* sur l'importance intrinsèque de l'article en question pour la foi chrétienne⁴¹⁰. C'est ainsi que le troisième chapitre du *Tombeau* pouvait s'ouvrir d'emblée sur l'affirmation de la fondamentalité

⁴⁰⁶ Cf. aussi, *ibid.*, p. 9 : « Je dis que toutes ces vérités là sont un dogme capital, s'il est vrai qu'elles soient divinement révélées. Car si cela est, elles seront si claires qu'il n'y aura point de subtilités capables d'en étouffer la clarté. »

⁴⁰⁷ Voir *supra*, chap. 8, §2.

⁴⁰⁸ N. Aubert de Versé, *Le Tombeau du Socinianisme* (1687), *op. cit.*, p. 8.

⁴⁰⁹ Voir notamment *ibid.*, p. 6.

⁴¹⁰ *Ibid.*

hypothétique de l'article de la Trinité – *s'il* était vrai, le dogme de la consubstantialité des personnes divines *serait* un dogme capital :

Si la generation eternelle du Verbe, sa Consubstantialité, et son egalité au Pere étoient des véritez revelées, elles seroient capitales. Pour le prouver j'employeray le même raisonnement que je fais ordinairement contre la plupart des Protestans, afin de montrer que si la presence réelle étoit une verité divine, elle seroit capitale. Car dites moy, je vous supplie, quel but, et quelle autre intention Dieu aurait-il euë en nous la reveélant, si non celle de nous faire adorer ce Fils aussi bien que lui ?⁴¹¹

Mais en plus d'être rationalisé dans ses critères d'identification, le partage du fondamental et de l'indifférent est surtout *liquidé* dans ses effets par l'hyperbole cartésienne qui convertit la possibilité du doute en présomption de fausseté. Si le *Tombeau du Socinianisme* reprend ainsi le motif de la distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora* pour marquer le caractère douteux du dogme trinitaire, cette distinction est dans les faits totalement inopérante pour construire un principe de passage *effectivement* valide dans l'économie des articles de la foi chrétienne : en étant associé au douteux et à l'incertain, l'article indifférent se trouve en fait entièrement rejeté ici dans la fausseté et dans l'erreur⁴¹². Par opposition à une théologie arminienne qui tiendrait au principe de l'indifférence de la doctrine trinitaire, il n'y a donc plus chez Versé d'articles fondamentaux insignifiants *au sens strict* : les articles capitaux sont *clairs* et *indubitables* par hypothèse, et les vérités douteuses doivent être finalement rabattues du côté des inventions humaines.

La clarté de l'Écriture qu'Aubert de Versé persiste à reconnaître ici comme le critère d'évidence théologique est donc une clarté d'emblée rationalisée : elle est une clarté du sens telle que celui-ci ne s'expose à aucune des objections que pourraient lui adresser les « lumières du bon sens et de la droite raison »⁴¹³. Le *Tombeau du Socinianisme* manifeste ainsi une opposition constante aux pratiques du littéralisme exégétique, qui tire parti des significations grammaticales des *mots* de la Bible pour conclure de là à la divinité des doctrines. En proposant une brève généalogie critique de l'erreur trinitaire, Aubert de Versé montre ainsi comment l'anthropomorphisme constitue l'une des matrices des erreurs d'interprétation : comme la *Religio Rationalis*, le *Tombeau* associe alors l'absurdité de la doctrine nicéenne et l'absurdité de la doctrine de la transsubstantiation pour revendiquer la *cohérence herméneutique globale* de l'antitrinitarisme, face à un rationalisme réformé dont l'esprit critique n'aurait pas suffisamment approfondi ses propres présupposés⁴¹⁴. Avec 2 Co 3, 6, le principe de rationalité est alors identifié au principe d'une lecture authentiquement spirituelle :

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² *Ibid.*, p. 8-9.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 88.

⁴¹⁴ Voir notamment le chapitre 6 : « L'on decouvre la grande source de ces opinions », *ibid.*, p. 85-88.

C'est donc la simplicité, l'ignorance, et l'attachement de la plupart des hommes aux idées grossières et charnelles des choses dont on leur parle, en un mot c'est qu'ils prennent à la lettre ce qu'il ne faut entendre que spirituellement. Ils conçoivent ce que Dieu leur a dit en leur langage, non d'une manière digne de Dieu, mais d'une manière charnelle et seulement proportionnée à leurs sens. L'Écriture dit que Dieu a une face, des yeux, une bouche, un nez etc. un souffle, des bras, des mains, des pieds, des entrailles etc. sans examiner si cela étant entendu à la lettre est ou n'est point injurieux à Dieu, et indigne de lui, ils l'entendent ainsi néanmoins. De même quant elle dit que Dieu a un fils, un fils propre, un fils unique, un fils conçu du St. Esprit, sans considérer si ces choses étant entendues proprement, conviennent ou non à la simplicité, à la pureté, à l'immutabilité, et à l'incorruptibilité de l'être divin, d'un esprit pur, d'un Esprit infiniment parfait, ils l'ont expliqué selon les idées basses grossières et charnelles, que ces termes forment ordinairement dans notre esprit. On ne se souvient presque jamais de ces beaux mots de Saint Paul, *la lettre tue*.⁴¹⁵

Au principe d'une enquête grammaticale sur le *sens littéral* des mots de la Bible, Aubert de Versé substitue donc le principe d'un examen rationnel, fondé sur la cohérence des interprétations scripturaires avec nos notions communes *préalablement forgées* au sujet de l'Être Suprême. De même que le théologien éclairé doit rejeter la doctrine qui veut « qu'il faut manger la chair et boire le sang du Christ, que sa chair est une véritable viande, et son sang un véritable breuvage »⁴¹⁶, il doit donc également refuser toute exégèse biblique qui serait contradictoire avec la « simplicité, la pureté, l'immutabilité, et l'incorruptibilité de l'être divin », en bref, avec l'idée d'une *divinité littérale* d'un être humain, ou d'une pluralisation des personnes dans une substance simple⁴¹⁷. Ce refus du littéralisme s'étend du reste jusqu'à la mise en cause de la doctrine orthodoxe de la *perspicuitas Scripturae* :

Mais l'Écriture, dites vous, est si claire sur la Consubstantialité du Fils ? le Catholique Romain qui voit un changement invisible d'une substance invisible en un homme invisible, et qui par conséquent doit avoir des yeux bien fins et bien perçans, et plus perçans que ceux du lynx, ne voit rien de cette clarté Omousienne. Tout est nuit et ténèbres pour lui sur ce sujet. Il la croit pourtant aussi bien que vous, et par conséquent il a les mêmes intérêts que vous à la voir dans l'Évangile. De plus, est il rien de si clair que ces endroits où il est dit que Dieu a des yeux, des bras etc. vous ne croyez pas néanmoins que Dieu ait toutes ces parties là ; et vous entendez les expressions de l'Écriture qui les lui donnent d'une manière digne de Dieu, et convenable à sa Majesté, sa sainteté, sa simplicité. Les absurdités effroyables du sens littéral vous arrêtent, et vous forcent à l'abandonner.⁴¹⁸

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 88-89.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 89-90.

Face à la relativité de la clarté des mots de l'Écriture, et face aux absurdités manifestes de ses significations littérales, l'exégète est donc conduit au principe de raison comme à la pierre de touche de la *clarification* des exégèses. Partout, cette règle de la raison se voit alors justifiée par une motivation tant épistémique que théologique : seule cette régulation rationnelle reconduit la théologie dans la voie de la certitude, mais elle seule aussi confère aux expressions de l'Écriture un sens qui soit « digne de Dieu et convenable à sa majesté »⁴¹⁹. Lorsqu'elle est bien comprise, la rationalisation de la Bible sert donc directement le motif de la *gloria Dei* : loin d'apparaître comme une *concession* au Dieu profane des philosophes et des païens, la raison bien comprise apparaît comme l'instrument de la restauration de la gloire divine. À cet égard, si la doctrine trinitaire doit être rejetée, ce n'est pas seulement pour son absurdité métaphysique mais aussi pour sa monstruosité morale, pour son caractère littéralement blasphématoire contre la majesté de Dieu :

Mais comment revenir de ces egarements ? En consultant les lumières du bon sens et de la droite raison : en se détachant des sens, et des idées que les sens nous inspirent, et qui gâtent nôtre raison. Afin de convaincre un homme que Dieu est un pur esprit et non pas un corps, il faut luy faire sentir vivement les suites monstrueuses mais inevitables de son erreur. Pour luy persuader qu'il n'a pas la forme humaine, il faut user de même. La plupart des Chrétiens rejette aujourd'huy ces deux choses, et les rejette à cause de leurs suites affreuses, mais nécessaires et évidentes en même temps. C'est par là qu'ils se doivent guérir eux-mêmes des erreurs folles qu'ils soutiennent touchant la Trinité.⁴²⁰

Dans la continuité de la tradition socinienne, la raison d'Aubert de Versé est ainsi une raison indifféremment théorique et morale : elle est *droite raison* et *bonne foi*, et à ce titre la soumission des Écritures à la juridiction du bon sens obéit tout autant aux réquisits cognitifs de l'évidence intellectuelle qu'aux exigences éthiques de la piété de l'âme. Dans sa dimension théorique, cette rationalité est assurément redevable à la méthode de Descartes : au-delà même du vocabulaire, ce cartésianisme s'affiche explicitement dans le premier chapitre du troisième livre où l'union hypostatique est « expliquée à la cartésienne »⁴²¹ comme un cas particulier de l'union ordinaire de l'âme et du corps⁴²². Mais dans sa dimension éthique, la

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁴²¹ « Chapitre I. *Si Dieu est une personne etc. L'union hypostatique expliquée à la Cartésienne* », *ibid.*, p. 72-76.

⁴²² *Ibid.*, p. 74 : « Cette seconde pensée revient aussi à l'explication de l'union personnelle suivie par les théologiens partisans de M. Descartes. L'on sçait que ce grand homme a expliqué d'une manière admirable, et je crois divine, l'union du corps et de l'âme ; qu'il fait consister en ce que selon les loix établies par l'Auteur de la nature, il y a une telle correspondance et communication d'actions et de passions entre l'un et l'autre, que sitost que le corps souffre cecy ou cela, un tel ou tel mouvement, l'ame ne manque jamais d'avoir un tel ou tel sentiment, une telle ou telle pensée. Et tout au contraire sitost que l'ame veut cecy ou cela, le corps ne manque jamais à faire une telle ou telle action, et à être déterminé de telle ou telle manière. C'est ainsi que l'on peut divinement expliquer l'union hypostatique du Verbe avec Jesus Christ, et cette explication me paroît si belle et si naturelle, que je crois fermement que si le Verbe s'est uni personnellement ou hypostatiquement

raison renvoie également à une règle *herméneutique* de la charité qui impose de « rendre » ou d'« expliquer » les « expressions dure de l'Écriture », par une expression « plus douce, plus propre, et plus intelligible ; et qui ne soit sujette à aucunes suites fâcheuses, absurdes, indignes de Dieu, et injurieuses à sa sainteté et à sa bonté »⁴²³. Partout, chez Aubert de Versé, le rationnel se confond donc avec le raisonnable : la règle de la raison scelle tout à la fois la nécessité d'une interprétation conforme aux notions communes de la métaphysique, et en même temps non-confliktuelle avec ce bon sens pratique qui fonde la possibilité d'une intelligence de Dieu digne de sa majesté, et donc universellement consensuelle. Si la rationalité invoquée par le *Tombeau du Socinianisme*, conserve ainsi sa fonction instrumentale et sa surface d'exercice scripturaire, elle paraît en même temps plus nettement surdéterminée par un *idéal de Dieu* – de sa bienveillance, de sa bonté, de sa sagesse et de sa toute-puissance – emprunté au registre de la religion naturelle⁴²⁴.

3.4. La *Theologia christiana* de Limborch

La *Theologia christiana* publiée à Amsterdam en 1686 constitue la première version de l'ouvrage qui sera appelé à devenir, dans la première moitié du XVIII^e siècle, la grande somme de la théologie arminienne⁴²⁵. Malgré ses révisions et ses augmentations ultérieures, le traité se donne pourtant dès l'abord comme une expression intégrale de la doctrine de Philipp van Limborch : de fait, les éditions tardives, jusqu'en 1712 du vivant de l'auteur, et jusqu'en 1735 à titre posthume, ne modifieront pas substantiellement l'exposé initial des lieux théologiques⁴²⁶. Du reste, la *Theologia christiana* s'inscrit elle-même sans discontinuité majeure dans la longue tradition des *Institutiones* remonstrantes : sur le fond, sa doctrine reste globalement fidèle à la théologie d'Episcopius, et sur la forme, son organisation des matières reprend en grande partie l'ordre des lieux de l'*Institutio* de Courcelles⁴²⁷. Après une très brève préface aux lecteurs⁴²⁸, la *Théologie chrétienne* s'ouvre ainsi sur un premier livre consacré à la doctrine de l'Écriture⁴²⁹. Les traditionnelles questions de *Scriptura sacra* s'enchaînent alors après un prologue de deux chapitres qui exposent les principes formels et matériels de la théologie : le premier revient

à Jesus Christ, comme l'on le dit, ce n'est qu'ainsi qu'il s'y est uni, et que l'on doit expliquer son union ».

⁴²³ *Ibid.*, p. 59.

⁴²⁴ Cf. aussi S. Brogi, « Introduzione », *loc. cit.*, p. LVI-LXV.

⁴²⁵ L'édition posthume de 1735 est la cinquième réédition du traité : Philip van Limborch, *Theologia Christiana ad praxin pietatis et promotionem pacis, christianae unice directa*, Amsterdam, Arnhold, 1735.

⁴²⁶ Sur le cas particulier de la doctrine de l'Écriture, voir notamment Kestutis Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch », art. cité, p. 219-239.

⁴²⁷ Cf. *supra*, chap. 8, §5 et 6.

⁴²⁸ P. van Limborch, « Praefatio ad Lectorem », in *id.*, *Theologia christiana, op. cit.*, f. 2^r-5^v.

⁴²⁹ « Liber Primus. De Scriptura Sacra », *ibid.*, p. 1-49.

sur les problèmes épistémologiques du statut et de l'objet de la science sacrée⁴³⁰, et le second démontre l'existence de Dieu⁴³¹ en renvoyant aux développements ultérieurs du deuxième livre l'exposé du détail de la *doctrina de Deo*⁴³².

Dans la continuité des *Institutiones* d'Episcopus et de Courcelles, la *Theologia Christiana* propose alors un exposé condensé des trois lieux de la liste des livres canoniques⁴³³, de l'autorité de la Parole de Dieu⁴³⁴ et de la perfection des Écritures⁴³⁵, pour s'arrêter ensuite de manière plus insistante sur les questions afférentes au problème de la *perspicuitas Scripturae* : clarté de la Bible elle-même⁴³⁶, utilité et nécessité de la lecture des laïcs⁴³⁷, utilité et nécessité des traductions en langue vernaculaire⁴³⁸, droit et méthode de l'interprétation⁴³⁹, et nature du juge des controverses⁴⁴⁰. Je ne m'arrêterai pas ici sur les articles touchant à l'autorité et à la suffisance des livres canoniques : sur ce point Limborch expose une doctrine sans innovation notable au regard des développements correspondants chez Courcelles⁴⁴¹. Cette absence même d'innovation est toutefois significative dans le cas particulier de la question de l'inspiration des Écritures, où la *Théologie chrétienne* est clairement en retrait des développements les plus radicaux de la critique de son époque, y compris de ceux de son condisciple Jean Le Clerc, qui reprenait, dans les analyses contemporaines des *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, une doctrine marquée par l'empreinte du *Tractatus* de Spinoza⁴⁴². Par contraste, et comme Kestutis Daugirdas l'a noté dans un article récent, Limborch ne paraît avoir jamais « complètement abandonné l'idée d'inspiration »⁴⁴³, et si l'autorité de l'Écriture ne s'adosse pas chez lui à la nécessité d'une stricte théopneustie, elle suppose en revanche une *marque de divinité* qui excède largement l'évidence d'une simple piété des écrivains bibliques⁴⁴⁴. Ainsi, dans la *Theologia christiana*, Dieu demeure premier auteur des lettres sacrées au sens causal : quoi qu'elle soit également établie par une démonstration socinienne sur la

⁴³⁰ « Caput. I. *De Theologia ac Religione, in genera* », *ibid.*, p. 1-2. Le chapitre traite notamment de la question de la nature théorétique ou pratique de la théologie.

⁴³¹ « Caput II. *De Existentia Dei* », *ibid.*, p. 2-8.

⁴³² « Liber Secundus. *De Deo et Operibus Divinis* », *ibid.*, p. 50-172.

⁴³³ « Caput III. *De Libris Canonicis et Apocryphis* », *ibid.*, p. 8-11.

⁴³⁴ « Caput IV. *De Auctoritate Scripturae Sacrae* », *ibid.*, p. 11-16.

⁴³⁵ « Caput V. *De Perfectione Scripturae Sacrae* », *ibid.*, p. 16-22.

⁴³⁶ « Caput VI. *De Perspicuitate Scripturae Sacrae* », *ibid.*, p. 22-29.

⁴³⁷ « Caput VII. *De promiscua S. Scripturae Lectione* », *ibid.*, p. 29-30.

⁴³⁸ « Caput VIII. *De Scripturae Sacrae in linguas vernaculas Versione* », *ibid.*, p. 30-32.

⁴³⁹ « Caput IX. *De Scripturae S. Interpretatione* », *ibid.*, p. 32-36.

⁴⁴⁰ « Caput X. *De Iudice controversiarum fidei* », *ibid.*, p. 36-40.

⁴⁴¹ Cf. *supra*, chap. 8, §5.

⁴⁴² Voir la section directement *infra*, §3.5.

⁴⁴³ K. Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch », art. cité, p. 235 : « In doing so, van Limborch made clear that he neither abandoned the idea of inspiration completely ». Sur la correspondance entre van Limborch et Le Clerc sur ce sujet, voir *ibid.*, p. 234-236.

⁴⁴⁴ Cette question est discutée dans le chapitre sur l'autorité de l'Écriture : en particulier P. van Limborch, *Theologia christiana, op. cit.*, p. 14.

fiabilité des auteurs secondaires⁴⁴⁵, l'autorité de la Bible reste scellée par l'évidence d'une « direction » des écrivains « par l'Esprit de Dieu »⁴⁴⁶.

Mais cette posture défensive⁴⁴⁷ est plus remarquable encore dans les articles touchant à la clarté des Écritures – nous entendons ici toute la série complète des chapitres 6 à 12 –, où Limborch paraît même faire un pas de recul par rapport au rationalisme de Courcelles, au moins dans l'accentuation des *motifs* de la méthode de l'interprétation⁴⁴⁸. Cette involution des rationalisations de l'exégèse apparaît en particulier avec l'opposition terminale à Lodewijk Meyer, à l'occasion de laquelle la *Théologie chrétienne* précise le sens de son rationalisme exégétique et régulateur, en rappelant avec insistance son attachement au principe internaliste de la *sola Scriptura*⁴⁴⁹.

Par contraste, le sixième chapitre sur la *perspicuitas Scripturae* au sens strict est encore très proche des *Institutions* de son prédécesseur : construit autour de la triple opposition aux « papistes », aux « enthousiastes » et aux « contre-remonstrants », il rappelle la nécessaire distinction des articles de foi fondamentaux – universellement clairs et facilement intelligibles, mêmes à ceux qui ne sont pas instruits des subtilités de la théologie – et des *adiaphora*⁴⁵⁰, sans toutefois préciser la liste des articles en question⁴⁵¹. Contre les catholiques, Limborch résume alors brièvement les principaux arguments de l'apologétique protestante : la clarté des Écritures dans les vérités nécessaires au salut n'est pas incompatible avec la prolifération des obscurités et des difficultés linguistiques locales⁴⁵², et ne vaut donc que pour un lecteur attentif, dénué de préjugés et libre de toute intérêt personnel⁴⁵³ ; cette clarté se déduit en outre de l'intention de Dieu et de la finalité des lettres sacrées, et à ce titre, elle est indéniable, sauf à supposer que le premier auteur de la Bible soit impuissant ou méchant⁴⁵⁴. Évidemment cette transparence des Écritures est en même temps incompatible avec l'hypothèse de la nécessité d'un expédient externe, qu'il s'agisse de la Parole intérieure des « libertins [spiritualistes] »⁴⁵⁵, ou

⁴⁴⁵ Sur la reprise de l'argumentation du traité de Socin, voir notamment, *ibid.*, p. 12-14.

⁴⁴⁶ Voir notamment les conclusions du point X, *ibid.*, p. 14 : « Concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et quia Spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt : qui sicut non propria voluntate, sed instinctu Spiritus ad scribendum se accinxerunt... »

⁴⁴⁷ Voir notamment l'ouverture du chapitre 5, *ibid.*, p. 12.

⁴⁴⁸ Sur la question du rationalisme, voir aussi les analyses de K. Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch », art. cité, p. 227-228.

⁴⁴⁹ P. van Limborch, *Theologia Christiana, op. cit.*, p. 48-49.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 22 : « Haec ejusmodi attributum [*perspicuitas*] est, quo Scriptura omnia, quae omnibus ac singulis creditu, speratu ac factu ad salutem sunt necessaria, perspicue et clare continet ; adeo ut a quovis sana ratione praedito et mentis suae compote, modo sibi ipsi propria sua culpa impedimento non sit, sufficienter et plene intelligi possint. »

⁴⁵¹ Le sens de cette distinction est plus largement développé en ouverture du chapitre précédent : *ibid.*, p. 16-17.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 26.

de l'illumination spirituelle des « contre-remonstrants »⁴⁵⁶ : par là, les arminiens se posent comme les véritables gardiens de la doctrine de la suffisance et de la normativité exclusive des textes canoniques.

La clarté des Écritures justifie à cet égard la possibilité d'une *lecture universelle* par les laïcs, malgré les handicaps de la langue ou du manque de formation théologique : la nécessité de cette lecture est démontrée dans le septième chapitre, qui la déduit de l'objet même des lettres sacrées, comme source exclusive de la doctrine du salut de l'humanité⁴⁵⁷. En comparaison des doctrines contre-remonstrantes, la démonstration de la *Théologie Chrétienne* ne se démarque ici que sur la question de l'universalité du salut : l'évidence de cette universalité *possible* renforce le constat de l'absurdité des interdictions formulées par le concile de Trente, que ce soit pour la question de fond (la *lectio Scripturae*) ou pour son moyen accidentel – la traduction de la Bible en langue vernaculaire, dont la nécessité est établie dans le huitième chapitre⁴⁵⁸. La possibilité de cette lecture universelle de la Parole de Dieu fait système avec la théorie de l'interprétation proposée par le neuvième chapitre : Limborch y indexe la cause des erreurs d'interprétations à des vices essentiellement éthiques (préjugés, intérêts, et négligence), y limite le champ de la *necessitas interpretationis* aux seuls lieux obscurs de la Bible (à l'exclusion donc des points de doctrines fondamentaux, immédiatement évidents), et y réaffirme le primat du sens littéral sur les trois sens mystiques de la théologie médiévale⁴⁵⁹. En distinguant une interprétation « publique » et une interprétation « privée »⁴⁶⁰, et en refusant l'autorité du pape⁴⁶¹, des pères, des conciles ou des synodes pour trancher les différends exégétiques⁴⁶², les dixième et onzième chapitres sur le « juge des controverses » et la « norme d'interprétation » referment cette séquence argumentative en réaffirmant la nécessaire liberté des interprétations personnelles. En cela, l'ordonnement des matières des chapitres 6 à 11 marque très clairement la cohérence si l'on peut dire *politique* de la doctrine de la *claritas* : ici, comme ailleurs, la cible de la théologie arminienne n'est pas tant l'herméneutique surnaturaliste que la captation ecclésiastique du droit d'interpréter⁴⁶³.

La question du rationalisme se concentre alors dans le chapitre terminal⁴⁶⁴, où Limborch revient plus en détail sur les règles de l'interprétation de l'Écriture en

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 26-27.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 30-32.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 33-36.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 36-37 : « Verum ut distinctius de Scripturae interpretatione dicamus, interpretandi potestas consideranda est. Interpres itaque distingui solet, quod alius sit publicus, alius privatus. Publicus est, qui pro autoritate decidere postest quasvis de interpretatione Scripturae dissensiones, cujusque judicio omnes acquiescere tenentur. [...] Privatus est, qui sibi Scripturam interpretantur, ad propriae conscientiae directionem. »

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 37-40.

⁴⁶² C'est l'objet du chapitre suivant : « Caput XI. De Norma interpretandi Scripturae », *ibid.*, p. 40-45.

⁴⁶³ Cf. nos conclusions, déjà chez Episcopius et Courcelles : *supra*, chap. 8, §4 et 5.

⁴⁶⁴ P. van Limborch, *Theologia Christiana, op. cit.*, p. 45-49 : « Caput XII. Requisita in Scripturae Interprete : et quis sit rationis in illius interpretatione usus ».

assimilant très explicitement la *regula rationis* au principe général de l’analogie de la foi. Ce deuxième chapitre s’ouvre d’abord sur la distinction des conditions préparatoires, « *ante Scripturae lectionem* », et des conditions « concomittantes », requises pour l’exégèse des lettres sacrées⁴⁶⁵. Les conditions préparatoires relèvent pour partie de qualifications de compétence, et pour partie de qualifications éthiques : l’interprète doit connaître les langues originales, et l’histoire profane, notamment pour l’explication des prophéties⁴⁶⁶, il doit être libre de tout préjugé, et ne pas chercher à imposer ses propres interprétations auprès de ses disciples pour faire école⁴⁶⁷ ; il doit en outre aborder la Parole de Dieu avec « humilité et modestie », sans se reposer sur « ses propres forces et capacités » mais en implorant l’ « assistance du Saint-Esprit »⁴⁶⁸ ; enfin il ne doit pas chercher une vaine gloire dans la pratique de l’exégèse, mais se consacrer avec un « esprit honnête et pieux » à la révélation des « secrets de Dieu »⁴⁶⁹.

L’exposé des qualifications concomitantes, c’est-à-dire des qualifications déployées *au moment même de la lecture du texte*, relève plus directement d’une méthode de l’exégèse. Limborch y rappelle tout d’abord la règle du *scopus* : l’interprète doit examiner l’intention de l’auteur en portant une attention particulière au contexte de l’énoncé, c’est-à-dire aux antécédents et aux conséquents de la péripécie commentée⁴⁷⁰. L’analogie de l’Écriture et la collation des parallèles permettent ensuite d’ « expliquer les passages obscurs par ceux qui sont plus clairs »⁴⁷¹, et ainsi de distinguer le sens littéral et le sens figuratif des expressions⁴⁷². Cette identification des figures doit également éviter l’écueil d’un littéralisme qui transposerait au signifiant de l’expression figurée *toutes* les propriétés qui appartiennent à la chose ordinairement désignée par l’expression littérale⁴⁷³. Enfin, l’interprète doit refuser les significations qui répugnent à « l’analogie de la foi, inculquée clairement partout dans l’Ecriture, ou dont il suit une absurdité évidente. »⁴⁷⁴ Au regard de l’*Institution* de Courcelles, le principe

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 45-46

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 45 : « I. Cognitio linguarum originalium, nec non historiarum profanarum : quae posterior conditio postissimum in V. Test. et praesertim Prophetarum explicatione requiritur. »

⁴⁶⁷ *Ibid.* : « 2. Ut liber sit a praedudiciis, sensumque suum in Scripturam non inferat, sed ex ea hauriat... »

⁴⁶⁸ *Ibid.* : « 3. Ne nimium considat propriis viribus et ingenio, sed animo humili ac modesto Spiritus S. auxilium imploret... »

⁴⁶⁹ *Ibid.* : « 4. Ne ducatur vanae gloriae studio, adeo ut opinioni semel conceptae renuntiare nolit, ne videatur rem antea non recte percepisse ; sed veritatem monstratam avidè arripit. 5. Ut afferat animum probatis ac pietatis studiosum : talibus enim Deus secreta sua revelare solet. »

⁴⁷⁰ *Ibid.* : « I. Ut accurate inquirat scopum auctoris, cujus verba est interpretaturus : et hunc in finem attendat ad antecedentia et consequentia, ex quorum cum verbis quae explicaturus est nexu, facile auctoris scopum colliget... »

⁴⁷¹ *Ibid.* : « 2. Ut obscura explicet per clariora... »

⁴⁷² *Ibid.* : « 3. Ut distinguat inter orationes proprias, et figuratas. »

⁴⁷³ *Ibid.* : « 4. Quando figuratam orationem explicat, et in propriam convertit, ut non omnia quae in figura observari possunt, applicet rei figurata locutione designatae ; sed non ulterius quam materiae de qua sermo est, ratio, aut scopus auctoris, qui figurata locutione utitur, permittit... »

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 46 : « Ut nullum admittat sensum, qui analogiae fidei utrobique in Scriptura clare inculcatae repugnat, aut ex qua absurdum evidens sequitur. »

rationaliste paraît ainsi reculer sur plusieurs points notables : par l'apparente intensification des principes de lecture internalistes, par le retour assumé de l'analogie de la foi, mais surtout par l'insistance terminale sur le caractère *secondaire* et uniquement négatif de la régulation de la rationalité humaine⁴⁷⁵. Dans son statut régulateur, cette raison paraît même parfois se confondre avec l'*analogia fidei* pour définir une forme de rationalité qui impose certes toujours un strict contrôle *théorique et moral* à l'interprétation de la Bible, mais qui semble en même temps relever davantage de l'affirmation d'un principe analogique de *totalité*, selon la conformité de la partie au tout de l'éthique et de la doctrine évangéliques, que d'un principe de régulation par une rationalité naturelle et externe⁴⁷⁶.

Certes, Limborch reste particulièrement intransigeant dans la défense de la nécessité exégétique de la règle de la raison, et développe à cet égard des arguments conceptuels et scripturaires proches de de la *Religio Rationis* de Wissowatius. Ainsi, la *Theologia christiana* s'insurge en particulier contre l'irrationalisme de ceux qui justifient la suspension *théologique* de la raison humaine au nom de l'ineffabilité des mystères de l'Écriture⁴⁷⁷. On ne pourra toutefois manquer de remarquer que le douzième chapitre ne donne en même temps aucun détail concret sur le type de contradiction rationnelle qui pourrait motiver le rejet d'une interprétation littérale : Limborch n'illustre la possibilité de cette incompatibilité, ni avec l'exemple d'une notion commune métaphysique ou éthique, ni à l'appui de la traditionnelle distinction du *supra* et du *contra rationem*⁴⁷⁸. En plus d'être une raison seulement instrumentale et critique, la raison invoquée par Limborch apparaît de ce point de vue comme une raison globalement processuelle et intra-scripturaire : de fait, sa juridiction se distingue mal de la simple exigence d'une mise en cohérence globale des obscurités textuelles avec la somme de la doctrine de l'Évangile⁴⁷⁹.

Mais ce recul du rationalisme culmine surtout avec l'apparente disparition de la distinction de Courcelles entre *judex controversiarum* et *norma interpretationis* : ici la raison n'est ni le juge des controverses, ni la norme d'interprétation de l'Écriture, et la suffisance de la normativité de la Parole de Dieu est réaffirmée tout à la fois du point de vue matériel de la source de la foi et du point de vue formel de la règle d'exégèse⁴⁸⁰. En ce sens, Limborch expose encore en clôture du premier livre une distinction très claire – et nouvelle, au moins dans sa formulation – entre une fonction constructive et une fonction judiciaire de la raison⁴⁸¹. Or, ce n'est que

⁴⁷⁵ Voir notamment, *ibid.*, p. 48-49.

⁴⁷⁶ Voir en particulier les points 4 et 5 : *ibid.*, p. 46.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 46-48.

⁴⁷⁸ Plus implicitement, voir toutefois : *ibid.*, p. 46, le point IV.

⁴⁷⁹ Sur ce point, voir aussi : K. Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch », art. cité, p. 226-228.

⁴⁸⁰ Cf. *supra*, chap. 8, §5. Voir la citation directement *infra*.

⁴⁸¹ P. van Limborch, *Theologia christiana*, *op. cit.*, p. 48.

suivant cette dernière que la raison peut être dite une clé de l'interprétation de la Bible :

Nous concluons donc que la raison est certainement la clé par laquelle le sens obscur de l'Écriture est restitué, et le sens authentique de ses mots discerné ; mais qu'elle n'est pas par soi la seule maîtresse des choses divines, sur lesquelles repose en particulier notre salut et la voie qui y conduit – qui sont, comme nous l'avons dit, la foi en Jésus Christ crucifié, ressuscité des morts et siégeant au Ciel à la droite de Dieu, et toutes les choses qui en dépendent immédiatement. Car, ni la raison ni la philosophie ne peuvent rechercher ces choses par elles-mêmes, ni être l'unique moyen pour enseigner comment atteindre la vie éternelle. Comme, en effet, cette voie pour obtenir le salut dépend du seul agrément de Dieu, ainsi, pour que l'homme ait cette connaissance, la révélation divine est requise, qui est la manifestation de l'agrément de Dieu, autrement inaccessible aux hommes.⁴⁸²

Ce retour tardif du thème de la nécessité de la Révélation permet de donner forme à l'opposition de Limborch à un rationalisme constructiviste, qui ferait de la raison humaine une source suffisante de la théologie⁴⁸³. Dans la *Theologia christiana*, cette opposition a une figure et une cible : celle de la doctrine de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, qui apparaît désormais au rang des adversaires *explicites* de la théologie arminienne, à côté des traditionnels « papistes », « enthousiastes » et « contre-remonstrants »⁴⁸⁴. À sa manière, la nécessité de cette extension des cibles s'explique certainement par la pression subie par le séminaire Remonstrant d'Amsterdam sous l'effet des associations polémiques forgées par les théologiens de l'orthodoxie réformée, celle-là même qui accusaient, depuis longtemps déjà, la chaîne des dérives nécessaires du rationalisme exégétique, jusque dans ses conséquences implicitement déistes et athées⁴⁸⁵. En retour, la *Theologia christiana* s'attache ici à *dissocier* nettement la juridiction meyerienne de la philosophie et la régulation négative de la raison arminienne. Cette dissociation passe du reste par une distinction opérée *au sein même* de la philosophie, entre ses acceptations dynamiques et facultaires, et ses acceptations statiques et doctrinales :

Il nous faut examiner ce qui est entendu par « philosophie ». S'agit-il de la raison humaine, ou de cette faculté discursive et judicative qui est en l'homme, et à l'aide de laquelle il est possible de découvrir ce qui est absurde et

⁴⁸² *Ibid.*, p. 49 : « Concludimus ergo, rationem quidem esse clavem, qua obscurus Scripturae sensus referetur, et quae genuinum verborum Scripturae sensum dijudicet : Non vero eam per se ac solam esse rerum divinarum, quibus propriae salutis nostra ac eam consequendi ratio innititur, magistram : qualia sunt, uti diximus, fides in Jesum Christum crucifixum, et ex mortuis suscitatum, ac in caelis a dextra Dei collocatum ; et quae immediate dependent. Ea enim nec ratio, nec Philosophia, per se investigare, nec salutis aeternae obtinendae unicum esse medium docere possunt. Secuti enim a nudo Dei beneplacito illa salutem obtinendi ratio dependet : ita etiam, ut homo ejus cognitionem habeat, requiritur revelatio divina, quae beneplaciti divini, homini alias impervestigabilis, patefactio est. »

⁴⁸³ Contre les libertins, la question est aussi abordée en un sens différent dans le chapitre sur la perfection des Écritures, en particulier *ibid.*, p. 17-20.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 48-49.

⁴⁸⁵ Voir sur ce point, *supra*, chap. 10, §2 et 5.

contradictoire, et ce qui ne l'est pas [...] ?] Mais nous avons déjà montré quels sont ses usages dans l'interprétation de l'Écriture. Ou bien s'agit-il de certains dogmes que la raison humaine découvre avec l'aide de la philosophie comme des vérités éternelles ? C'est ce que pense l'auteur de ce traité paradoxal qui porte le titre *La Philosophie interprète de l'Écriture* : il ne veut pas que cette philosophie soit un moyen ou un instrument au bénéfice duquel l'homme est en état de rechercher le vrai sens de l'Écriture, mais une règle et une norme à partir desquelles ce sens doit être jugé. À tel point que la vérité d'un dogme quelconque doit être déjà connue par la philosophie, avant que n'importe quel passage de la Sainte Écriture, qui enseigne ce dogme, puisse être expliqué par nous.

Or nous jugeons que cela est faux et absurde au plus haut degré. 1. Parce que toute règle doit être plus certaine que ce qu'elle régule : or la philosophie n'est pas plus certaine que l'Écriture, mais beaucoup plus incertaine [...] 2. Deuxièmement. Si la philosophie était cet interprète de l'Écriture, alors aussi dans les choses nécessaires au salut ; et donc seuls ceux qui auraient pénétré dans les sanctuaires de la philosophie seraient aptes à interpréter l'Écriture : qu'arriverait-il donc à tous les milliers d'homme à qui il manque la faculté ou l'intelligence d'approfondir la philosophie de manière circonspecte et solide ? [...] 3. Troisièmement. Les Saintes Lettres deviendraient inutiles, et elles seraient labourées en vain. Car si nous devons déjà établir la vérité d'un dogme quelconque avant de lire l'Écriture, pour que, rapportant les mots de l'Écriture à cette vérité comme à sa règle, nous puissions ensuite connaître le vrai sens de l'Écriture, il suivrait de tout cela que les Saintes Lettres seraient labourées en vain, puisqu'elles ne pourraient produire en nous la connaissance d'aucun dogme que nous n'ayons déjà connu avant cela pleinement par la philosophie.⁴⁸⁶

Si elle repose sur une lecture plus vigilante, et sans doute plus juste, que la critique ordinairement adressée à l'époque au traité de 1666, la condamnation de Limborch n'en est pas moins *résolument* sévère dans ses conclusions : exactement vingt ans après la publication de la *Philosophia S. Scripturae interpres*, Limborch a si bien pris note de la différence des méthodes arminiennes et philosophiques reconnue par Meyer lui-même dans le dernier chapitre de son traité que, pour la confirmer, la

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 48-49 : « Inquirendum quid per Philosophiam intelligatur. An ratio humana, sive vis illa discursiva et dijudicativa, quae in homine est, cujus ope deprehendere postest, quid absurdum sit ac contradictorium, quid non [...] Sed quaenam illius partes sint in interpretatione Scripturae jam ostendimus. An vero dogmata quaedam, quae ratio humana tanquam immotas veritates ope Philosophiae invenit ? Ita sentit author tractatus illius paradoxo, cui titulus Philosophia Scripturae interpres : qui Philosophiam hanc non vult esse medium aut instrumentum, cujus beneficio homo verum Scripturae sensum indagare valet ; sed normam ac regulam ad quam Scripturae sensus est expendus : Adeo ut per Philosophiam jam nota esse debeat dogmatis cujuscunque veritas, antequam ullus S. Scripturae locus, dogma illud tradens, a nobis explicare possit. [...] Nos autem illum quammaxime falsum et absurdum judicamus. 1. Qui omnis regula certior esse debet suo regulato : Philosophia autem certior non est Scriptura, imo multo incertior. [...] Secundo. Si Philosophia ille Scripturae interpres sit, etiam in necessariis ad salutem ; ergo illi soli ad Scripturam interpretandum erunt apti, qui in Philosophiae adyta penetrarunt. Quid ergo fiet tot millibus hominum, quibus aut facultas aut ingenium deest Philosophiam accurate ac solide indagandi ? [...] Tertio. Sacrae Literae inutiles erunt et frustra exaratae. Si enim jam ante de veritate cujusque dogmatis constare debet, antequam Scripturam legamus, ut verba Scripturae ad veritatem illam, tanquam ejus regulam, expendentes verum Scripturae sensum cognoscere possimus ; omnino sequitur S. Literas frustra esse exaratas, utpote quae nullius in nobis dogmatis cognitionem producere queant, quod non jam ante plene per Philosophiam cognitum habuimus... »

Theologia christiana cristallise ici l'ensemble des points de désaccords recensés par l'ami de Spinoza dans une série d'oppositions irréductibles⁴⁸⁷. Ainsi, la distinction d'une raison normative et d'une raison instrumentale ne relève pas simplement d'une subtilité de langage ou d'un souci de dissimulation : elle dit tout l'écart qui sépare encore une tradition qui reconnaît l'Écriture comme la source de la foi, et un rationalisme qui, en assumant la normativité intégrale de la raison humaine dans l'interprétation des textes sacrés, fait signe aussi vers la dispense de la Révélation⁴⁸⁸.

3.5. *Les Sentimens* et leur *Défense* : Jean Le Clerc

Le traité des *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, paru à Amsterdam en 1685, constitue le commentaire de Jean Le Clerc à l'*Histoire Critique du Vieux Testament* de Richard Simon⁴⁸⁹. La méthode adoptée est celle de la lecture suivie, et malgré un ordonnancement apparemment thématique des matières, et trois chapitres introductifs où sont formulées des remarques générales sur les défauts du livre⁴⁹⁰, Le Clerc suit globalement l'ordre des chapitres du traité. Ce choix confère aux *Sentimens* son apparence de notes de lecture : l'auteur s'y arrête en particulier sur les « erreurs » et les « préjugés » de l'*Histoire Critique*, pour aboutir à un discours essentiellement négatif, qui substitue aux doctrines de Simon des hypothèses qui s'en séparent, soit sur des points de doctrine fondamentaux, soit sur des points d'histoire⁴⁹¹. À leur manière, ces hypothèses se présentent ainsi comme

⁴⁸⁷ Voir à ce sujet, *supra*, chap. 10, §4.

⁴⁸⁸ Sur ce point au moins, les conclusions de J. Israel paraissent donc pleinement confirmées : voir en particulier *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 464-471.

⁴⁸⁹ Richard Simon, *Histoire Critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Leers, 1685. La première édition, prête en 1678, est refusée en France par la censure royale de Louis XIV. Sur la critique chez Simon, l'obscurité des Écritures et la défense des traditions, voir notamment : J. Le Brun, « Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon », in *id.*, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, p. 195-216 ; *id.*, « Simon (Richard) », in *Dictionnaire de la Bible*, supplément fasc. 17, vol. XII, Paris, Letouzey et Ané, 1996, col. 1353-1383 ; *id.*, « Érasme dans l'œuvre critique de Richard Simon », *Revue de l'histoire des religions* 234 (2017), p. 73-88 ; John D. Woodbridge, « Richard Simon, le 'père de la critique biblique' », in *Le Grand Siècle et la Bible*, *op. cit.*, p. 193-206 ; *id.*, « Richard Simon's Reaction to Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, éd. K. Gründer et W. Schmidt-Biggemann, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, p. 201-226 Cf. aussi : Jean Bernier, « Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc », *Varia* 82 (2008/2), p. 199-223 ; N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 371-391 ; Guy G. Stroumsa, « Richard Simon: From Philology to Comparatism », *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), p. 89-107.

⁴⁹⁰ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 1-61.

⁴⁹¹ Malgré quelques éloges introductifs (*ibid.*, p. 1-6), les *Sentimens* constituent bien une critique des thèses de Simon, non seulement sur les questions confessionnelles de la clarté de l'Écriture et de l'autorité des traditions (*ibid.*, p. 1-61), mais aussi sur les questions philologiques touchant à l'inspiration et à l'auctorialité des textes du canon vétero-testamentaire (*ibid.*, p. 62-457). Sur l'herméneutique de Le Clerc, voir plus généralement : Annie Barnes, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des lettres*, Paris, Droz, 1938 ; Jerry H. Bentley, « Erasmus, Jean Le Clerc, and the Principle of the Harder Reading », *Renaissance Quarterly* 31 (1978/3), p. 309-321 ; Karen Collins, « Reading the Bible in the 'Early Enlightenment': Philosophy and the Ars Critica in Jean Le Clerc's Early Theological Dialogues », *Erudition and the Republic of Letters* 1 (2016/2), p. 121-50 ; Anthony Grafton, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge,

des conjectures, et si la mise en scène discursive – qui présente les propos de l’ouvrage comme une simple synthèse de « sentiments » glanés çà et là dans les cercles d’amitiés de Le Clerc – ne doit certainement pas être prise au pied de la lettre, elle n’en indique pas moins le caractère encore résolument hypothétique des conclusions des *Sentimens*⁴⁹². Du reste, ce caractère relève aussi, pour l’auteur, d’une nécessité si l’on peut dire d’épistémologie : elle est la condition au fond indépassable d’un art, la critique biblique, qui par la nature même de ses objets et de ses méthodes, doit fatalement se résoudre à un régime d’incertitude⁴⁹³. Malgré tout son effort de codification et de systématisation des règles de l’enquête philologique, l’*Ars Critica* de 1697 confirmera encore ce défaut d’évidence intrinsèque en reconnaissant souvent le caractère seulement probable des hypothèses savantes sur l’intention d’un auteur ancien ou sur le sens d’un discours obscur⁴⁹⁴.

Richard Simon réagit rapidement à la parution de l’ouvrage, en publiant dès 1686 à Rotterdam une *Réponse* qui reprend point par point les dix-sept lettres des *Sentimens*, en y ajoutant en sus « de nouvelles preuves et de nouveaux éclaircissements pour servir de supplément à [l’] *Histoire Critique* »⁴⁹⁵. La même année, Le Clerc répond lui-même à la *Réponse* en publiant à Amsterdam une *Défense des Sentimens*, à laquelle je me référerai parfois ici, malgré la nature encore plus nettement polémique du propos⁴⁹⁶. Par la suite, le « Prieur de Bolleville »

Cambridge University Press, 2007, p. 1-27 ; N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 371-391 ; Martin I. Klauber, « Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental articles in the Early Career of Jean Le Clerc », *Journal of the History of Ideas* 54 (1993/4), p. 611-636 ; Fabrizio Lomonaco, « Readers of Locke: Cartesianism and historical criticism from Perizonius to Le Clerc », *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 8 (1997), p. 103-111 ; Nicolas Piqué, « Du Texte de l’origine à l’origine du texte. La querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc », in *Philologie als Wissensmodell. La philologie comme modèle de savoir*, éd. D. Thouard *et al.*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 285-307 ; Maria-Cristina Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.* ; Henning Graf Reventlow, « Bibelexegese als Aufklärung: Die Bibel im Denken des Johannes Clericus (1657-1736) », in *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, éd. *id. et al.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 1-19.

⁴⁹² C’est en particulier flagrant dans la sixième lettre qui contient des « Réflexions sur les Auteurs des Livres du Vieux Testament », in J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 102-130.

⁴⁹³ M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 45-65 ; N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 391-398.

⁴⁹⁴ Jean Le Clerc, *Ars Critica, in qua ad studia Linguarum Latinae, Graecae, et Hebraicae via munitur ; Veterumque emendandorum, et Spuriorum Scriptorum a Genuinis dignoscendorum ratio traditur*, Amsterdam, Gallet, 1697. Sur l’*Ars Critica*, voir surtout M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 45-90.

⁴⁹⁵ Richard Simon, *Réponse au Livre intitulé Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l’Histoire Critique du Vieux Testament. Pr le Prieur de Bolleville. Outre les Réponses aux Theologiens de Hollande on trouvera dans cet Ouvrage de nouvelles Preuves et de nouveaux Eclaircissements pour servir de supplément à cette Histoire Critique*, Rotterdam, Leers, 1686. Sur les réactions de Simon à Le Clerc, voir aussi Jacques Le Brun, « La Réception de la théologie de Grotius chez les Catholiques de la seconde moitié du XVII^e siècle », in *id.*, *La Jouissance et le trouble*, *op. cit.*, en particulier p. 227-238.

⁴⁹⁶ Jean Le Clerc, *Défense des Sentimens De quelques Théologiens de Hollande sur l’Histoire Critique du Vieux Testament. Contre la Reponse du Prieur de Bolleville*, Amsterdam, Desbordes, 1686.

répliquera à son tour en rédigeant un traité *De l'Inspiration* presque exclusivement centré sur les onzième et douzième lettres des *Sentimens*⁴⁹⁷. Dès la première *Réponse*, cette croix de l'inspiration s'était du reste imposée comme la principale cible de la critique de l'oratorien : le traité y avait accusé l'évidence d'une dérive déiste, qui ruinait non seulement l'autorité du texte sacré, mais par là aussi la nécessité même de la révélation divine⁴⁹⁸. En cela, Simon anticipait à sa manière la longue série des controversistes catholiques et protestants : malgré les précautions oratoires de Le Clerc, les thèses des *Sentimens* sur l'inspiration fourniront une matière durable à ceux qui voulaient y trouver la confirmation d'une contamination spinoziste des milieux arminiens⁴⁹⁹.

Le thème de l'inspiration ne constitue pas pour autant l'unique intérêt de l'ouvrage : celui-ci propose également un développement d'importance sur la clarté des Écritures et la critique de l'autorité des traditions, consigné notamment dans les trois lettres introductives⁵⁰⁰. Malgré son caractère *apparemment* traditionnel, ce développement offre en même temps quelques accentuations nouvelles, qui démarquent non seulement Le Clerc des thèses de la *Theologia Christiana* de van Limborch sur la nature des articles fondamentaux de la foi, mais qui permettent aussi de relativiser certaines de nos observations préliminaires sur la rigidité de l'opposition du rationalisme critique des arminiens et du rationalisme constructiviste des partisans de la théologie naturelle⁵⁰¹. Par ailleurs, la question même de l'inspiration ne se concentre pas exclusivement dans le scandale des onzième et douzième lettres : elle constitue en vérité un long fil conducteur, qui s'étire sur au moins sept chapitres, jusqu'à la fin de l'exposé du « mémoire de M. N. »⁵⁰².

Dès la cinquième lettre, le thème de la divinité des Écritures était ainsi abordé avec le cas particulier de l'inspiration des auteurs des chroniques historiques : reprenant pour partie la démonstration du deuxième chapitre du *Tractatus*⁵⁰³, Jean

⁴⁹⁷ Richard Simon, *De l'Inspiration des Livres Sacrez: Avec une Reponse au livre intitulé, Defense des Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Leers, 1689.

⁴⁹⁸ Cette accusation a son lieu dans le douzième chapitre, qui constitue une « Critique de la XI. Lettre » : R. Simon, *Réponse au Livre intitulé Sentimens de quelques Theologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 122-132. Cf. plus haut *ibid.*, p. 29, sur la question des articles fondamentaux.

⁴⁹⁹ Sur le rapport de Le Clerc à Spinoza, voir notamment M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 7-28.

⁵⁰⁰ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 1-61. Sur la question de l'inspiration chez Le Clerc, voir notamment Lia Mannarino, « Le fantasie degli uomini, la rivelazione di Dio. Jean Le Clerc e la questione dell'ispirazione degli autori sacri », *Girinale critico di storia della filosofia italiana* 90 (2011), p. 76-106.

⁵⁰¹ Voir en particulier la troisième lettre : « Consequences fausses et dangereuses, que le P. S. tire des Principes qu'il a établis dans tout son Ouvrage. L'Écriture claire en elle-même dans les choses essentielles. Diverses Réflexions sur les choses essentielles. La Tradition incertaine et obscure... », *ibid.*, p. 36-61. Voir surtout, à ce sujet : M. I. Klauber, « Between Protestant Orthodoxy and Rationalism », art. cité, p. 611-636.

⁵⁰² J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 77-286. Le « Mémoire de M. N. » est exposé dans les onzième et douzième lettres, *ibid.*, p. 219-286.

⁵⁰³ Sur l'influence du *Tractatus* : M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 24-28.

Le Clerc s’y attachait à réfuter la thèse d’après laquelle les rédacteurs tardifs de l’histoire vétero-testamentaire auraient été des prophètes inspirés par une « vision » ou une « révélation » de Dieu⁵⁰⁴. L’argumentation des *Sentimens* mêle à cette occasion des réflexions sur la nature générique des prophéties et des observations sur la nature particulière des livres historiques de la Bible. Ceux-ci apparaissent à Le Clerc comme des synthèses, relativement imparfaites, d’actes et de registres rédigés à une époque antérieure : or, si le don prophétique n’est pas requis pour écrire l’histoire des événements dont on a été un témoin direct, *a fortiori* ne l’est-il pas pour effectuer une compilation « médiocre » des chroniques existantes⁵⁰⁵. Contrairement à ce que pensait Simon, dont l’*Histoire Critique* tente de montrer que le terme « *navi* » s’appliquait aussi aux scribes chargés de tenir les « registres » ou les « actes » de la *Respublica Hebraeorum*, les auteurs des « annales » sacrés ne peuvent donc d’aucune manière être assimilés à des auteurs inspirés : ils constituent bien plutôt de simples compilateurs, animés des moyens de l’intelligence ordinaire, et souffrant par là de toutes les défaillances qui se rencontrent habituellement dans l’usage des facultés de la mémoire et de l’attention⁵⁰⁶.

En suivant les chapitres 5 à 8 du premier livre de l’*Histoire Critique*⁵⁰⁷, les sixième et septième lettres reviennent à la suite sur la question de l’identité des auteurs vétero-testamentaires⁵⁰⁸. Le Clerc aboutit sur ce point à des conclusions, qui, pour s’écarter dans leur démonstration des arguments de Spinoza, n’en reprennent pas moins quelques unes de ses thèses essentielles : Moïse ne peut être, ni *en intégralité ni même en partie*, l’auteur du Pentateuque⁵⁰⁹ ; et les livres des Juges, de Samuel ou des Rois, ont été rédigés bien longtemps après les événements qu’ils relatent⁵¹⁰. Au-delà de Spinoza, l’opposition à Simon se cristallise ainsi autour de la double-critique de l’idée d’une *authenticité mosaïque globale* de l’Ancien Testament, et du caractère lui-même inspiré des interventions ultérieures des « écrivains publics »⁵¹¹. En comparaison du *Tractatus*, l’auteur des *Sentimens* radicalise toutefois le constat de l’incertitude des conjectures critiques pour rejeter l’hypothèse qui attribuerait à Esdras la paternité des livres historiques de la Torah⁵¹². Ce point, développé encore dans la huitième lettre, relativise encore le rôle du scribe jusqu’à lui refuser la paternité exclusive du livre qui porte son nom :

⁵⁰⁴ « CINQUIEME LETTRE. *Examen du deuxième Chapitre du premier Livre. Fausses suppositions et faux raisonnements. Sentiment du P. S. touchant Moïse, contraire à l’Histoire Sainte. Pourquoi les Historiens Sacrez sont appelez Prophetes. Que les commis sur les Registres n’étoient pas des Prophetes.* », J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande, op. cit.*, p. 77-102.

⁵⁰⁵ Voir en particulier, *ibid.*, p. 82-102.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 95-100.

⁵⁰⁷ R. Simon, *Histoire Critique, op. cit.*, p. 25-57.

⁵⁰⁸ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande, op. cit.*, p. 102-157.

⁵⁰⁹ Voir en particulier *ibid.*, p. 106-115

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 133-157.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 106-133. Voir, au sujet des thèses de l’*Histoire Critique* : J. D. Woodbridge « Richard Simon et la critique biblique », art. cité, p. 201-205.

⁵¹² *Ibid.*, p. 115-119.

suivant la « conjecture » de Huët, Le Clerc penche pour l'hypothèse d'une double auctorialité, en comparant le contenu du texte avec la généalogie proposée par le livre de Néhémie⁵¹³.

Je passerai rapidement sur les neuvième et dixième lettres, qui discutent respectivement de la nature des auteurs des autres livres vétéro-testamentaires (notamment des écrits prophétiques et sapientaux⁵¹⁴), et de l'histoire de la constitution du canon⁵¹⁵. Comme on le sait, le nœud du scandale des *Sentimens* est en fait arrivé par les onzième et douzième lettres, qui traitent de la question plus générale du mode d'inspiration des auteurs de la Bible⁵¹⁶. Ce scandale était assurément prévisible, et Le Clerc lui-même a tenté de s'en prémunir en exposant ses thèses sous-couvert d'un prétendu « mémoire de M. N. où il explique son opinion touchant l'Inspiration des Ecrivains Sacrez »⁵¹⁷. Le cœur théorique des deux chapitres s'expose alors derrière le masque d'une longue citation, qui s'étire dans l'édition initiale sur une bonne soixantaine de pages⁵¹⁸. Au regard des précautions *générales* exposées en ouverture de l'ouvrage⁵¹⁹, la précaution est donc encore renforcée ici, et atteste assurément la conviction que Le Clerc avait lui-même d'être au seuil d'une ligne rouge doctrinale⁵²⁰.

La question reste posée de savoir quelle norme doctrinale préside alors aux mesures de cette ligne de passage. Il ne s'agit évidemment pas là de juger pour nous-mêmes de l'orthodoxie des *Sentimens* : seulement la question intéresse aussi l'appréciation du jeu des ruptures et des continuités qui agite la pensée critique de Le Clerc⁵²¹. Assurément, l'ensemble des thèses de l'ouvrage paraissent en effet hétérodoxes en comparaison des doctrines autorisées de la théologie contre-remonstrante : celles qui nient l'auctorialité mosaïque du Pentateuque, *pas moins* que celles qui nient l'inspiration générale des textes sacrés. Pourquoi Le Clerc se serait-il donc senti contraint de redoubler de précaution *en particulier* pour l'expression de la doctrine des onzième et douzième lettres ? La négation de l'inspiration aurait-elle été aussi répréhensible *au sein même* de la tradition arminienne ? Au-delà des réserves déjà formulées par ses condisciples du Séminaire

⁵¹³ *Ibid.*, p. 159-160.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 175-196.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 197-219.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 219-286.

⁵¹⁷ « ONZIEME LETTRE. *Qu'on ne doit juger des sentimens d'un Theologien, par la manière dont il les défend, ou dont il attaque ceux qui leur sont opposez. Mémoire de M. N. où il explique son opinion touchant l'Inspiration des Ecrivains Sacrez...* », *ibid.*, p. 219-245.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 222-245, 248-285.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 4 : « Mais pour éviter la confusion, et pour me ressouvenir plus aisément de ce que nos Amis dirent dans leurs Conférences, il faut que je vous rende compte de certaines Réflexions générales que l'on fit sur tout l'Ouvrage, avant que de vous dire ce qu'on remarqua en particulier sur chaque Chapitre. Souvenez-vous, Monsieur, que ce ne sont pas mes propres sentimens que je vais vous rapporter, et que je n'ai entrepris que de vous faire l'Histoire des pensées des autres. »

⁵²⁰ Rappelons que Le Clerc anticipe lui-même ici l'accusation de « déisme », et introduit le mémoire par un long éloge de la tolérance religieuse : *ibid.*, p. 219-222.

⁵²¹ Voir ici encore : N. Hardy, *Criticism and Confession*, *op. cit.*, p. 371-391 ; M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 45-90.

Remonstrant d'Amsterdam⁵²², le réseau des autorités mobilisées par *Le Clerc lui-même* en défense de sa thèse – de celle du « mémoire de M. N. » – paraît pourtant indiquer le contraire : les *Sentimens* citent extensivement l'*Institutio* d'Episcopius⁵²³, et surtout les *Annotationes* de Grotius⁵²⁴, qui représentait il est vrai déjà, parmi les arminiens, un pôle de radicalité⁵²⁵.

Sur le fond, la doctrine de l'inspiration du « mémoire de M. N. » n'est pas très éloignée de celle du juriste hollandais, quoi qu'elle en radicalise parfois certains aspects par un accent spinoziste : Le Clerc y distingue d'abord les trois genres des prophéties, des histoires, et des doctrines, pour rabattre dans les seuls textes prophétiques le problème de l'inspiration au sens strict⁵²⁶. Les auteurs « qui ont travaillé à l'Histoire des Hebreux et à celle du Nouveau Testament »⁵²⁷ n'ont en effet reçu et requis aucune assistance particulière du Saint-Esprit : la rédaction de chroniques historiques n'exigent, pour ses conditions d'exactitude, qu'une bonne mémoire, que ce soit la mémoire personnelle du témoin direct des événements ou la mémoire collective tirée des travaux de compilation⁵²⁸. Pour ses conditions d'orthodoxie, cette bonne mémoire doit être en outre complétée par un esprit d'humilité et de piété, ce *pieux mouvement* dont étaient animés, comme le reconnaissait déjà Grotius, les auteurs des lettres sacrées⁵²⁹. Mais en tout cela, les écrivains historiques de la Bible ne s'écartent nullement d'un mode de connaissance naturel : mémoire et piété constituent des facteurs d'explication suffisants pour rendre compte de la réalité de l'écriture canonique et justifier sa vérité essentielle, sans qu'il ne soit besoin d'invoquer en outre l'illumination brandie par les partisans de la théopneustie⁵³⁰. Sur ce point, Le Clerc mobilise les arguments traditionnels de la critique de la thèse d'une inspiration littérale : cette inspiration est dispensable puisque le régime de vérité historique ne requiert qu'une exactitude factuelle dont est capable l'homme naturel lorsqu'il est témoin des événements qu'elle relate⁵³¹ ; elle est inutile, en outre, par là qu'elle aboutit à une inflation des miracles alors même qu'un principe d'économie devrait en limiter la nécessité aux occasions indispensables⁵³² ; elle est contradictoire, encore, avec la manière dont les

⁵²² Sur les échanges avec Limborch sur la question, voir notamment K. Daugirdas, « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch », art. cité, p. 234-236.

⁵²³ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 264-265.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 224-236, 262-263.

⁵²⁵ Voir à ce sujet *supra*, chap. 8, conclusion, et chap. 9, §4.

⁵²⁶ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 222 : « On trouve, dit M. N. trois sortes de choses dans l'Écriture Sainte : des Prophéties, des Histoires et des Doctrines, qu'elle n'attribue pas à une révélation particulière... »

⁵²⁷ Sur la prophétie : *ibid.*, p. 222-230.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁵²⁹ *Ibid.* : « Et comme ils ont été bien informés des principaux faits qu'ils nous racontent, les ayant vus eux-mêmes, ou les ayant tirés de bons Mémoires, on peut être assuré que pour le fonds de l'Histoire, ils ne nous disent rien qui ne soit exactement vrai. »

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 231-238.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 231-233.

⁵³² Ce miracle n'est pas attesté, en outre, par les Écritures : *ibid.*, p. 233 : « En second lieu, cette opinion suppose sans nécessité un miracle dont l'Écriture elle-même ne nous dit rien. »

évangélistes rapportent leur intention en prologue de leurs écrits⁵³³ ; elle est incompatible, enfin, avec les contradictions et les divergences de détails qui séparent les narrations des mêmes événements, relatés respectivement dans les livres des Chroniques et des Rois, des Actes ou des quatre Évangiles⁵³⁴.

Un même raisonnement peut être tenu également pour le cas des écrits doctrinaux : les prédications des apôtres ne renferment rien qui aille au-delà des facultés humaines, *une fois admise leur proximité personnelle avec le Christ et ses enseignements*⁵³⁵. Si l'on peut donc bien dire, d'une certaine manière, que le « Saint-Esprit » ou l'« Esprit de Dieu » animait la rédaction des apôtres, cet Esprit ne doit pas être compris autrement que comme l'« Esprit de sainteté et de confiance que l'Évangile inspire, ou une disposition de l'âme, qui est un effet de nôtre foy »⁵³⁶. Sur le fond, Le Clerc ne nie donc pas le caractère littéralement extraordinaire ou révélé des textes doctrinaux, mais seulement le fait que cette extraordinarité ressortisse nécessairement à leur *inspiration* divine. L'intérêt des épîtres néo-testamentaires, en effet, ne réside pas dans leur littéralité, ou dans l'agencement particulier de leurs mots – et cette littéralité n'a pas fait l'objet d'une intervention spéciale du Saint-Esprit –, mais seulement dans leur contenu essentiel : or, ce contenu dépend de la grandeur même de la doctrine du Christ et ne suppose donc rien d'autre que le fait que les apôtres ait effectivement connu cette doctrine, cette connaissance pouvant procéder *quant à elle* par les moyens ordinaires de l'intelligence humaine⁵³⁷.

L'idée d'inspiration ne fait donc sens que pour le genre prophétique : encore faut-il entendre correctement le moment où cette inspiration intervient, en distinguant la révélation même de Dieu par des visions, par des songes, par une voix, ou par une « inspiration intérieure »⁵³⁸ et l'écriture ou la retranscription de la chose révélée⁵³⁹. Si Le Clerc reconnaît de ce point de vue que l'écriture des prophètes obéit à un « commandement exprès de Dieu »⁵⁴⁰, l'existence de ce commandement n'implique pas en soi une assistance spéciale du Saint-Esprit pour la transcription littéraire de l'image, de la voix ou de l'inspiration intérieure reçues par un don prophétique⁵⁴¹. Les paroles ou les visions révélées ont en effet pour elles une *vivacité intrinsèque* qui prémunit le prophète contre les risques de l'oubli ou de

⁵³³ *Ibid.*, p. 234 : « En troisième lieu, l'opinion commune est contraire au témoignage même des Ecrivains Sacrez... »

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 235 : « Enfin il paroît clairement, que les Historiens de l'Ecriture n'ont pas été inspirez, par les contradictions, qui se trouvent en quelques circonstances de leurs Histoires. »

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 239-245.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 241.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 240-244.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 222 : « Dieu s'est fait connoître aux Pophetes en diverses manières, mais il semble qu'on les peut toutes réduire à ces trois: Ils ont eu des Visions de jour, ou de nuit ; ils ont ouï des Voix ; ou ils ont été inspirez interieurement. »

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 222-230.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 222 : « Les Prophetes ont été écrites par un commandement exprés de Dieu, par les Prophetes eux-mêmes ou par d'autres... »

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 222-225.

la défaillance de la mémoire : et si celui-ci doit être particulièrement attentif pour la transcription des noms propres, comme le Cyrus d'Esaië⁵⁴², ou des détails décisifs de sa vision, cette transcription n'a pas à procéder suivant la nécessité d'une assistance spéciale dans le détail du récit⁵⁴³. L'*écriture* prophétique n'est donc pas une *écriture* inspirée : la différence des styles des prophètes le prouve à suffisance, en témoignant de la liberté de l'auteur dans le choix de ses mots ou de son style⁵⁴⁴.

Paradoxalement, et à rebours des thèses du deuxième chapitre du *Tractatus*, la non-inspiration de la prophétie se déduit donc chez Le Clerc de la clarté essentielle des révélations personnelles⁵⁴⁵ : si cette clarté renvoie, pour les deux premiers canaux d'inspiration, à la vivacité de l'image ou de la voix révélée, elle relève aussi, pour le troisième, de la transparence même du sens de l'inspiration intérieure⁵⁴⁶. Les partisans de la théopneustie ont donc tort de supposer la nécessité d'une inspiration des mots : en réalité, cette supposition renverse même la logique naturelle des hiérarchies du savoir, qui atteste partout la supériorité d'une connaissance du « sens » sur une connaissance seulement littérale. Quel qu'obscur qu'ait pu être le sens de ces inspirations intérieures du point de vue de sa signification pour les choses à venir, son contenu *intrinsèque* était donc parfaitement évident au regard du mode de sa révélation. Il était, en tout état de cause, suffisamment évident pour être librement transcrit par les prophètes suivant les moyens d'une intelligence ordinaire :

Il semble que lors que l'on conçoit distinctement un sens, il n'est pas difficile de l'exprimer fidèlement, et on doit supposer, que les Prophetes, remplis des pensées que Dieu leur inspiroit, en avoient une idée fort nette et fort distincte ; ce que l'on comprendra aisément, si l'on considere que ce que Dieu lui inspiroit étoit de certaines choses aisées à concevoir, et proportionnées à l'intelligence de tout le monde, au moins pour ce qui regarde le sens littéral.⁵⁴⁷

En comparaison des thèses de Grotius, la radicalité des hypothèses de Le Clerc se remarque donc peut-être surtout par leur caractère explicite et systématisé : là où le juriste hollandais disséminait quelques remarques éparses sur l'inspiration au gré de ses *Annotations*, souvent citées, du reste, par les *Sentimens*⁵⁴⁸, la onzième lettre, quoi que sous couvert d'un mémoire attribué à « M. N. », expose une doctrine à la fois concise et expressément développée. Sans nier la réalité d'une certaine rupture avec les enseignements du Séminaire Remonstrant d'Amsterdam, il faut donc peut-

⁵⁴² *Ibid.*, p. 223.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 226 : « Le S. Esprit ne s'est jamais attaché aux paroles, comme font aujourd'hui plusieurs Théologiens, il s'est contenté de nous faire rapporter le véritable sens des paroles dont Dieu s'est servi... »

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 223-224.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 222-223 : « On n'a que faire d'inspiration, pour raconter fidèlement ce que l'on a vû, particulièrement lors que l'on en a été extrêmement frappé, comme il arrivoit à ceux à qui Dieu envoioit quelque Vision. »

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 226-230.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 226. Sur la question du rapport de Le Clerc au cartésianisme, voir encore : M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 7-9, 45-54.

⁵⁴⁸ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 224-236.

être, pour comprendre les précautions de Le Clerc, rappeler ici quelques faits de contexte. Le premier renvoie à une certaine *marginalité* de Grotius lui-même au sein de la tradition arminienne : si l'autorité de l'humaniste est évidemment assumée et revendiquée par ses corréligionnaires, ce ne sont pas, toutefois, dans les *Annotationes*, mais bien dans les traités systématiques d'Episcopius, de Courcelles, et plus tard de Limborch que les étudiants remonstrants apprenaient, à Amsterdam, leur théologie⁵⁴⁹. Au-delà même des difficultés touchant au format de sa présentation, la doctrine de l'inspiration de Grotius n'est donc sans doute jamais devenue topique, au sein de sa propre tradition spirituelle. Le deuxième point renvoie alors à la prudence de Limborch lui-même, et à son souci, de plus en plus accentué, de se démarquer des « dérives » des philosophies rationalistes : alors que dans toute la première moitié du XVII^e siècle, les contre-remonstrants demeurent la cible prioritaire de la polémique arminienne, les arminiens sont également contraints, à partir des années 1670, de se distancier de plus en plus clairement de l'herméneutique de Meyer, Hobbes ou Spinoza⁵⁵⁰.

Dans le « mémoire de M. N. », la négation de la théopneustie s'affirme ainsi par une attention accrue à la *contextualité* de la rédaction des livres canoniques⁵⁵¹. Dès la première lettre des *Sentimens*, cette même attention avait été du reste recommandée *par opposition* à une conception trop restrictivement philologique de l'art critique :

Faire l'Histoire d'un Livre n'est pas simplement dire quand et par qui il a été fait, quels Copistes l'ont transcrit, et quelles fautes ils ont commises en le transcrivant. Il ne suffit pas de nous dire qui l'a traduit, et de nous faire remarques les défauts de sa Version ; ni même de nous apprendre qui l'a commenté, et ce qu'il y a de défectueux dans ces Commentaires. Il faut encore nous découvrir, si cela se peut, dans quel dessein l'Auteur l'a composé, quelle occasion lui a fait prendre la plume, et à quelles opinions, ou à quels événements, il peut faire allusion dans cet Ouvrage, sur tout lors qu'il ne s'agit pas d'un livre qui contienne des réflexions générales, ou des veritez éternelles, qui sont les mêmes dans tous les Siècles, et parmi tous les peuples du monde.⁵⁵²

Cette évidence du caractère « contextuel » des écrits canoniques s'affirme jusque dans la relativisation du statut de la Genèse, qui ne constitue pas une « Histoire complète de l'Origine de toutes les Nations et du commencement du Monde »⁵⁵³, mais un simple abrégé, d'abord destiné à exposer la généalogie *spécifique* du peuple hébreu. Contre Simon, l'attention à cette contextualité constitue paradoxalement le point par lequel Le Clerc radicalise encore le constat de l'obscurité *linguistique* des

⁵⁴⁹ *Supra*, chap. 8, conclusion.

⁵⁵⁰ *Supra*, §3.4.

⁵⁵¹ Voir, sur cette question, au-delà des références directement *infra*, la discussion de la première lettre de la *Défense des Sentimens*, *op. cit.*, p. 14-26.

⁵⁵² J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 9.

Écritures⁵⁵⁴, et si les *Sentimens* s'attachent ainsi à défendre, dans leur troisième lettre, la « simplicité » et l'« évidence » de la Bible dans ses articles fondamentaux⁵⁵⁵, cette défense s'élabore en même temps sur fond d'une intensification du constat des difficultés littérales des lettres sacrées. Une bonne part de ces difficultés ressortit en effet au caractère *abrégé* des livres historiques : cette brièveté impose des silences et des omissions qui peuvent conduire les interprètes à souligner des contradictions dans le texte, notamment lorsqu'ils ignorent l'intention et le contexte de rédaction du récit⁵⁵⁶. Ainsi, l'ignorance de certaines circonstances de l'événement de la « tentation d'Adam et Eve » pourra rendre le récit ridicule à ceux qui n'en perçoivent pas la nature allégorique⁵⁵⁷, et le manque de détails de l'histoire du meurtre d'Abel conduira l'exégète trop hâtif à formuler l'hypothèse de l'existence d'une humanité pré-adamite⁵⁵⁸.

Cette difficulté est du reste renforcée par l'obscurité de l'hébreu, ou par le manque d'élégance et de correction syntaxique de la langue des apôtres, qui rendent souvent impraticable la voie d'une interprétation littérale⁵⁵⁹. Simon a donc raison de pointer *en cela* l'obscurité de l'Écriture, ou d'accuser la naïveté de ceux qui pensent pouvoir lever cette obscurité par une simple enquête grammaticale ou dialectique sur le *sensus literalis* des Écritures⁵⁶⁰. Simon a tort, toutefois, d'affirmer que ces obscurités sont pour autant insurmontables, et *a fortiori* qu'elles devraient être éclaircies par le secours d'une « tradition de l'Église », dont les conclusions sont en vérité encore plus obscures et encore plus contradictoires que la lettre des Écritures⁵⁶¹. Si la critique entendue en son sens simplement linguistique ou grammatical est en effet impuissante à combler les imperfections *structurelles* de la langue scripturaire, la critique étendue jusqu'à l'examen *historique* des intentions et des circonstances de la rédaction des textes sacrés permet en revanche d'éclairer une bonne part de leur obscurité :

Il n'est pas possible d'entendre ce que les Ecrivains de la Bible veulent dire, si l'on ne sait leur dessein et l'occasion qui les fait parler de la sorte. La Langue Hébraïque est pleine d'équivoques, le langage Grec des Apôtres n'est pas beaucoup plus clair, comme l'a fort bien remarqué le P. S. et la plupart des Prophetes, aussi bien que les Apôtres n'ont pas été des gens qui se piquassent

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 8-19. Cf. J. Le Clerc, *Défense des Sentimens*, *op. cit.*, p. 14-26.

⁵⁵⁵ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 36-44.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 9 : « C'est encore une très-grande injustice que de leur attribuer des contradictions, qui semblent naître de la manière dont ils racontent les choses, parce qu'il n'est pas possible de raconter en abrégé des Histoires si étendies, sans laisser dans l'esprit du Lecteur des difficultez, qui s'évanouiroient à l'instant même, si l'on racontoit l'Histoire avec toutes ses circonstances. »

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 10-11 : « On voit des gens qui se moquent insolemment de la tentation d'Adam et d'Eve, qui ne peuvent croire qu'un serpent ait parlé à la première femme [...] Si nous avions une Histoire exacte de ce funeste événement, nous verrions peut-être qu'il y a ici quelque chose d'Allegorique, selon la coutume de ces temps anciens... »

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 9-10. Il s'agit bien sûr d'une critique implicite des thèses d'Isaac de La Peyrère.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 15. Voir à ce sujet, M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, *op. cit.*, p. 35-39.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Cf. la fin de la troisième lettre, *ibid.*, p. 45-61. Pour la discussion critique sur les traditions, cf. aussi J. Le Clerc, *Défense des sentimens*, *op. cit.*, p. 67-84.

d'élégance et de netteté dans le stile, en sorte qu'on trouve à tous moments dans leurs Ecritures des obscuritez, que toutes les règles de la Grammaire ne sauroient dissiper. Si on entend leurs expressions à la rigueur, elles forment un sens absurde, et contraire à leurs sentimens ; et l'on ne sait quel sens leur donner, si l'on ignore tout à fait l'occasion et le dessein de leurs Ouvrages. Outre la difficulté qui se trouve dans les expressions, il n'est pas toujours fort aisé de suivre l'ordre de leurs raisonnemens, parce qu'ils ont négligé les règles de la Dialectique et de la Rhétorique. Ils passent insensiblement d'un sujet à un autre sans transition, et ils reviennent à leur matière sans en avertir le Lecteur. Ils omettent souvent la moitié d'une comparaison ou d'un raisonnement, et laissent suppléer au Lecteur attentif bien des choses qu'ils n'expriment pas. En un mot il faut souvent deviner pour comprendre la suite de leurs discours, et c'est à quoi la Grammaire ni la Critique ne servent de rien, si l'on ne sait le dessein de l'Auteur, ou l'occasion qui l'a fait écrire.⁵⁶²

Au-delà même de la multiplication de ces obscurités linguistiques locales, l'Écriture est non seulement claire, mais aussi simple, et immédiatement évidente dans ses vérités fondamentales : « malgré toutes les obscuritez qui se trouvent en l'Écriture, elle est assez claire pour établir invinciblement les articles fondamentaux. »⁵⁶³ La troisième lettre des *Sentimens* revient ainsi sur la thèse de la clarté essentielle de la Bible, en distinguant, suivant la tradition arminienne, les points fondamentaux de la foi et les *adiaphora*. Contre les « conséquences fausses et dangereuses »⁵⁶⁴ de Richard Simon, Le Clerc établit cette clarté en repartant d'une démonstration conceptuelle sur la nature même des vérités nécessaires :

La seule raison nous apprend, que la Religion ne peut consister qu'en deux choses ; l'une est de nous dire où se trouve le souverain bonheur, auquel nous aspirons naturellement : et l'autre de nous montrer les moyens d'y parvenir. On ne peut rien concevoir dans la Religion, qui ne se rapporte à ces deux Chefs. Tous les dogmes, tous les commandemens, toutes les promesses de la Religion Chrétienne tendent à cela, soit qu'on en tire une partie de la Tradition, soit qu'on veuille tout tirer de l'Écriture.

Il est aisé de conclure de là, qu'il ne peut rien y avoir d'absolument nécessaire dans la Religion, que les choses sans lesquelles il n'est pas possible de connoître ce bonheur, ou y parvenir. [...]

Si on trouve donc dans l'Écriture tout ce qu'il faut savoir pour connoître nôtre véritable bonheur, et pour y parvenir, on sera contraint d'avouër que la providence de Dieu nous a laissé dans l'Écriture Sainte tout ce qui est essentiel à la Religion. [...] Ce n'est pas encore tout ; il faut que l'Écriture contienne les instructions dont il est question, si clairement que les plus simples les puissent entendre : autrement il faudra avoir recours à d'autres lumières qui les leur expliquent. Si l'Écriture les renferme d'une manière si claire, qu'elle soit proportionnée aux plus simples, on n'aura point besoin de la Tradition ; et si elle ne peut être entendue que par les Savans, il faudra que les simples s'en rapportent à eux, ou à la Tradition.⁵⁶⁵

⁵⁶² J. Le Clerc, *Sentimens de quelques theologiens de Hollande*, op. cit., p. 15-16. Voir à ce sujet M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir*, op. cit., p. 13-14.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

Dans ce bref résumé de l'état de la cause, Le Clerc paraît à première vue reprendre une formule classique de l'exposé du problème, et même en accepter une version intransigeante qui concède, outre la nécessité générale de la clarté des Écritures, la nécessité de sa clarté *pour les plus simples*⁵⁶⁶. En cela, les *Sentimens* s'inscrivent assurément dans la continuité de la tradition remonstrante : plus que la déductibilité générale des dogmes pour les savants, c'est l'évidence de l'intelligibilité universelle de la Bible qui s'impose comme le principe d'arbitrage de la controverse catholico-protestante⁵⁶⁷. Dans le même temps, le critère de cette évidence est toutefois formulé ici à partir d'une définition des *fundamentalia* qui emprunte, non à l'Écriture même, mais à la « seule raison » ses repères essentiels : c'est à elle, en effet, que revient la tâche de nous apprendre, en amont même des lectures de la Bible, *ce en quoi doit consister* le principe de démarcation du nécessaire et de l'accessoire⁵⁶⁸. Cette démarcation rationnelle de la vérité religieuse se contracte autour d'une exigence strictement éthique : découvrir *où* se trouve le bonheur véritable, et quelles sont les moyens d'y parvenir.

Or l'Écriture est parfaitement évidente sur ces deux points⁵⁶⁹. Elle l'est d'abord pour l'identification du bonheur à la prédication de l'Évangile et à la promesse de la résurrection : « il n'est pas possible de recevoir de bonne foi le Nouveau Testament, sans comprendre, à moins qu'on ait perdu le sens, que Jesus Christ et ses apôtres promettent la résurrection et la vie éternelle, à ceux qui obéiront à l'Évangile »⁵⁷⁰. Mais elle l'est aussi pour les *moyens* de ce bonheur promis : « tout ce que l'Écriture nous en dit se rapporte encore à ces deux Chefs, se confier en Dieu, et obéir à ses commandemens »⁵⁷¹. Or, les exigences assorties à cette confiance et à cette obéissance n'imposent pas au chrétien de maîtriser toute la subtilité de la doctrine théologique de Dieu : le fidèle devra simplement s'y assurer que Dieu existe, qu'il « nous a parlé dans l'Écriture Sainte par le Ministère de Jesus Christ et de ses Apôtres »⁵⁷² ; qu'il est miséricordieux, tout puissant et constant dans ses résolutions⁵⁷³, toute chose qui ressortent *évidemment* d'une lecture attentive des écrits néo-testamentaires⁵⁷⁴. Du reste, cette évidence dont les contours sont définis

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 40 : « On demande présentement, si l'Écriture du Nouveau Testament ne nous ordonne pas de croire en Dieu d'une manière si claire, qu'il ne faut qu'avoir le sens commun pour l'entendre ? Certainement si cela n'est pas clair, il n'y a rien au monde de clair, et les Pyrrhoniens avoient raison de dire, que tout ce que nous savons de certain, c'est que nous ne pouvons rien savoir d'assuré. »

⁵⁶⁷ Cf. *supra*, chap. 8, §4 et 5.

⁵⁶⁸ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 39-42. Cf. J. Le Clerc, *Défense des Sentimens*, *op. cit.*, p. 59-67.

⁵⁷⁰ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 40-41 : « Tout ce que Dieu nous commande dans le Nouveau Testament, aussi bien que dans le Vieux, se rapporte aux devoirs que nous devons rendre directement à la Divinité ; et à ceux qui nous regardent nous-mêmes ; et enfin à ceux auxquels nous sommes obligés envers notre prochain. On soutient qu'il n'y a rien en tout ceci, qui soit au dessus de la portée des plus simples, pourvu qu'ils y apportent tant soit peu d'attention et qu'ils veuillent de bonne foi tâcher de

en amont par un examen rationnel de ce qu'est la vérité fondamentale, est aussi régulée en aval par la juridiction de la raison humaine : il ne s'agit pas seulement, pour Le Clerc, de savoir si les vérités essentielles de la religion sont littéralement évidentes suivant la certitude d'une interprétation critique de la Bible, mais si elles sont contenues dans l'Écriture « d'une manière si claire, qu'il ne faille qu'avoir l'usage de la raison pour les entendre »⁵⁷⁵.

Pour traditionnel qu'il puisse paraître, ce double-rationalisme, critique et *a priori*⁵⁷⁶, témoigne ainsi, au regard des développements analogues chez Limborch, d'un certain nombre de déplacements sensibles.

1/ Par son vocabulaire d'abord, la formule de la vérité fondamentale de l'Écriture est ici libérée de sa gangue doctrinale pour se résumer à une exigence dont l'énoncé rappelle étrangement l'objet de l'éthique profane : *quid est beatitudo* ? Au-delà de l'involution apparente du lexique de l'« article de foi » ou du « dogme », on remarquera ainsi que la « vérité » des *Sentimens* s'énonce souvent au singulier : il s'y agit moins d'un corps d'énoncés totalisés en doctrine que d'une vérité fondamentale touchant à la nature du bonheur que la Bible nous promet⁵⁷⁷. Ainsi, on pourrait dire que Le Clerc achève, à sa manière, l'entière dissociation de la question critique de l'obscurité des Écritures et de la question théologique de l'évidence du message scripturaire. Dans les traditions protestantes, orthodoxes ou arminiennes, cette affirmation de la clarté doctrinale de la Bible a certes toujours coexisté avec l'aveu de son obscurité linguistique locale, fût-elle proliférante⁵⁷⁸. Mais en cela, clarté doctrinale et obscurité linguistique restaient en même temps des réalités essentiellement commensurables : pour être une clarté totale, par contraste avec les difficultés linguistiques disséminées dans le flot des écrits et des textes, la clarté de la doctrine demeurerait en même temps une clarté *incarnée* dans une série d'énoncés singuliers, qui constituaient autant d'« expression explicite » des formules retenues par la confession de foi. Dans ses manifestations concrètes, la clarté de la doctrine était donc aussi une clarté linguistique et locale : elle était la

comprendre, par les seules lumières de la raison que Dieu leur a donné, ce que disent Jesus Christ et ses Apôtres. »

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁷⁶ Cf. encore *ibid.*, p. 42 : « Et en effet la raison nous apprend que Dieu qui est juste, ne moissonnera point où il n'aura point semé, je veux dire, qu'il ne nous jugera que selon les lumières qu'il nous aura données, et qu'il sera satisfait de nôtre piété, si nous obéissons à tous ses commandements, qui nous sont clairement connus. »

⁵⁷⁷ Au moment même où Le Clerc affirme que les « dogmes » nécessaires au salut sont compris dans les vérités énoncées dans le développement des pages 38-41, on ne pourra manquer de remarquer le caractère précisément *adogmatiques* des « dogmes » en question : « Cela étant ainsi, on voudroit bien que le P. S. montrât qu'il y a des dogmes, sans lesquels on ne peut pas parvenir au salut, qui ne soient pas compris, dans le nombre de ceux dont on vient de parler. Car enfin il semble, que si l'on sait qu'il y a un bonheur éternel après la mort, si l'on sait qu'il faut se confier en Dieu et obéir à ses commandemens, qui sont extrêmement clairs, si l'on sait de Dieu tout ce qu'il faut savoir pour se confier en lui et pour lui obéir ; il semble qu'il n'en faut pas davantage pour être sauvé, si l'on règle sa vie selon les connoissances que l'on a de Dieu et de sa volonté. » *ibid.* Cf. aussi sur ce point : J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande, op. cit.*, p. 59-67.

⁵⁷⁸ *Supra*, chap. 6.

clarté d'une série d'articles fondamentaux qui, par opposition avec les articles indifférents, trouvaient dans les textes canoniques une *formulation explicite*. Or, en renonçant en partie au format traditionnellement doctrinal de la vérité, Le Clerc renonce aussi à cet idéal particulier d'expressivité qui lie le dogme à son référent biblique : parce qu'elle ne se réduit plus à des « articles » séparés – qu'ils soient ceux du Symbole des apôtres ou de toute confession fût-elle minimale –, la « vérité de l'Écriture » invoquée par Le Clerc n'a plus non plus à s'incarner dans tel ou tel lieu scripturaire particulier. En bref, cette clarté n'est plus soumise à la condition d'une expressivité *formulaire* : elle est la seule clarté globale d'un message évangélique, qui se donne sans énoncé-type et sans lieu biblique privilégié. À ce titre, on ne pourra manquer de remarquer que la troisième lettre des *Sentimens* ne contient ni discussion exégétique ni relevé des traditionnels *probationes ex Scripturiis* : parce qu'elle est sans article et sans dogme, la vérité de Le Clerc est aussi sans instanciation scripturaire *déterminée*. En cela, la troisième lettre des *Sentimens* de Le Clerc « anticipe » très clairement la minimalité aléthique de la *Reasonableness* lockienne⁵⁷⁹.

2/ Mais cette intensification du rationalisme opère aussi par une certaine *antériorité* de la raison, au moins dans l'ordre méthodique de l'enquête sur l'objet de l'Écriture⁵⁸⁰. Ainsi dans les *Sentimens*, la « raison seule »⁵⁸¹ permet, comme nous l'avons vu, de connaître *par elle-même* la nature du type de vérité qu'il y a à chercher dans les lettres sacrées. La « raison seule » délivre en ce sens une connaissance au moins *formelle* de ce qu'est la vérité fondamentale : et notamment qu'elle consiste à découvrir ce qu'est le bonheur véritable et quels sont les moyens d'y accéder. Or, pour insignifiant qu'il puisse paraître, ce déplacement est d'importance : en lui, l'horizon du salut – c'est-à-dire la connaissance de la nécessité de sa recherche et de l'exigence de sa visée – est rabattu dans le champ de compétence de la « raison naturelle », si ce n'est quant à son contenu concret, du moins quant à son principe⁵⁸². De ce point de vue, la réorientation du regard que propose la troisième lettre des *Sentimens* est assurément bien plus qu'une décision de méthode : en soumettant la lecture des textes sacrés aux enjeux d'une enquête dont la raison elle-même a dès l'abord découvert et fixé le but, Le Clerc soustrait en même temps cette lecture à une visée que l'Écriture aurait elle-même imposée dans le jeu clos de sa révélation. En bonne théologie révélée, en effet, l'homme

⁵⁷⁹ *Infra*, §4. Évidemment, les rapports de Locke à Le Clerc ne se laissent pas résumer sous cette idée d'une « anticipation ». Si les *Sentimens* paraissent avant la *Reasonableness*, Le Clerc est en même temps très largement redevable de l'épistémologie lockienne, tout autant que d'une sensibilité théologique déjà exprimée par le philosophe anglais à l'occasion d'une correspondance riche et fournie, qui culmine avec l'*epistola de tolerantia*. Au sujet des rapports entre les deux penseurs, voir outre les références données *supra*, §4 : F. Lomonaco, « Readers of Locke », art. cité, p. 103-111 ; M.-C. Pitassi, *Entre croire et savoir, op. cit.*, p. 34-35, 55-59.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 11-12 ; M. I. Klauber, « Between Protestant Orthodoxy and Rationalism », art. cité, p. 611-636.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 42.

naturel est non seulement incapable de connaître la nature matérielle du salut, c'est-à-dire la somme des articles fondamentaux que l'Écriture nous enseigne, mais aussi sa nature formelle, et jusqu'au fait qu'il y a même un salut à chercher : la connaissance de la nécessité de la rédemption y dépend entièrement de la connaissance préalable de l'irrémissibilité du péché et donc d'une Révélation elle-même reçue par l'Écriture seule. En bref : la Bible y fixe elle-même ses objets et ses fins. Sous cet aspect, Le Clerc fait plus qu'un pas vers un rationalisme constructiviste, et déborde non seulement les intentions de van Limborch, mais aussi, sans doute, celles de Locke lui-même⁵⁸³.

3/ Sur le fond, les vérités fondamentales finalement repérables *dans l'Écriture* se résument chez Le Clerc à un principe d'espérance, celui de la résurrection de la chair⁵⁸⁴ et à une série de moyens, qui se déduisent de la nature même d'un Dieu, miséricordieux et puissant, dont Jésus et les apôtres portent témoignage, et donc la certitude imposent du même coup aux chrétiens confiance et obéissance⁵⁸⁵. Or si ces vérités sont évidentes *par l'Écriture* – et l'Écriture demeure à ce titre une source de la connaissance de la doctrine salutaire –, la définition de cette vérité paraît en même temps s'ouvrir plus que jamais à la *possibilité* d'une démonstration naturelle. Ainsi, dans les *Sentimens*, l'affirmation de la clarté de l'Écriture n'est assortie à aucune clause d'exclusivité : nulle part Le Clerc n'affirme en effet que l'Écriture seule pourrait nous conduire à la connaissance de la vérité promise ; et nulle part *a fortiori*, les *Sentimens* ne formulent un avertissement sur les limites de la raison, comparable à celui formulé à la même époque dans la *Theologia christiana*⁵⁸⁶. Plus que jamais, la frontière du rationalisme régulateur et biblique et du rationalisme constructiviste et déiste paraît ici ténue.

4/ Mais ce déplacement s'affirme aussi par la nature même des vérités salutaires finalement retenues par Le Clerc. Si le minimalisme dogmatique de Limborch le conduisait en effet à ne retenir des lettres sacrées qu'un petit nombre d'articles tirés du Symboles des Apôtres⁵⁸⁷, ceux-ci n'en restaient pas moins au fondement d'une *christologie* qui réaffirmait si l'on ose dire l'indispensabilité objective du Christ rédempteur⁵⁸⁸. Pour minimal qu'il ait été, le minimalisme doctrinal de la *Theologia christiana* demeurait donc centré sur l'évidence de l'efficacité salvifique des événements de la Croix, celle-ci fût-elle comprise en un sens qui se départirait nettement de la doctrine orthodoxe de la Satisfaction⁵⁸⁹. Pour Limborch, en effet, la connaissance de Christ sauve parce que Christ *lui-même* est principe de salut : parce qu'il porte nos péchés par son sacrifice

⁵⁸³ *Infra*, §4.

⁵⁸⁴ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 40-41.

⁵⁸⁶ Cf. *supra*, §3.4.

⁵⁸⁷ P. van Limborch, *Theologia christiana*, *op. cit.*, p. 16-22.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 260-273.

⁵⁸⁹ Voir en particulier, le chap. 22, *ibid.*, p. 270-273 : « *Vera de Satisfactione J. Christ sententia adstruitur* ».

et efface par là la dette de l'humanité corrompue⁵⁹⁰. Au contraire, le Christ de Le Clerc ne paraît pas jouer ici d'autre fonction sotériologique qu'une fonction strictement doctorale : Christ sauve parce qu'il nous enseigne, mieux que personne, ce qu'il faut savoir pour atteindre le « bonheur véritable »⁵⁹¹. Si les *Sentimens* n'affirment donc pas clairement que cet enseignement puisse être révélé par d'autres voies que par les textes néo-testamentaires, le présupposé fondamental du déisme – à savoir non pas seulement l'inutilité *cognitive* de la Révélation, mais surtout la superfluité *sotériologique* de la christologie – paraît être d'ores et déjà posé ici.

4. Locke : dépolitiser l'exégèse ?

La théologie de Locke semble prolonger le mouvement de réduction opéré par Le Clerc dans les *Sentimens*, et même en radicaliser l'effet en condensant toute la vérité du christianisme dans une certitude salvifique minimale⁵⁹². En s'opposant à la prédestination calviniste, dont l'arbitraire moral ruine la bonté divine prêchée par l'Évangile, mais aussi au rationalisme déiste, qui fait de Jésus un « Restaurateur et Prédicateur d'une pure Religion Naturelle »⁵⁹³, la *Reasonableness of Christianity*,

⁵⁹⁰ *Ibid.* Cf., *ibid.*, p. 264-267 sur l'opposition aux « *sententiae Socini, de satisfactione J. Christi* ».

⁵⁹¹ J. Le Clerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, *op. cit.*, p. 42, où la « satisfaction » de Dieu ne dépend que de la bonne obéissance aux commandements : « Et en effet la raison nous apprend que Dieu qui est juste, ne moissonnera point où il n'aura point semé, je veux dire, qu'il ne nous jugera que selon les lumières qu'il nous aura données, et qu'il sera satisfait de nôtre piété, si nous obéissons à tous ses commandements, qui nous sont clairement connus. »

⁵⁹² En particulier dans la *Reasonableness*. On suivra ici : John Locke, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), éd. J. C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, 1999. Sur la théologie de Locke, et en particulier son herméneutique, voir notamment : John C. Higgins-Biddle, « Introduction », *ibid.*, p. xv-xcv ; Victor Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*, Dordrecht et al., Springer, 2010 ; *id.*, *John Locke. The Philosopher as Christian Virtuoso*, New York, Oxford University Press, 2017 ; Maria-Cristina Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de Saint Paul*, Genève/Lausanne/Neuchâtel, Cahiers de la revue de Théologie et de philosophie 14, 1990 ; *ead.*, « Le Christ lockien à l'épreuve des textes : de la *Reasonableness* aux *Paraphrases and notes* », in *Le Chrit entre orthodoxie et Lumières*, éd. *ead.*, Genève, Droz, 1993, p. 101-122 ; Andrea Sangiacomo, « Locke and Spinoza on the epistemic and motivational weakness of reason: the *Reasonableness of Christianity* and the *Theological-Political Treatise* », *Intellectual History Review* 26/4 (2016), p. 447-495 ; Arthur W. Wainwright, « Introduction », in John Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, vol. 1, éd. A. W. Wainwright, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 1-88 ; Dewey D. Wallace Jr. « Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity », *Journal of the History of Ideas* 45 (1984/1), p. 49-66.

⁵⁹³ Cette double opposition s'énonce dès l'ouverture de la *Reasonableness* : « Since I found the two Extrems, that Men run into on this Point, either on the one hand shook the Foundations of all Religion, or on the other made Christianity almost nothing. For whilst some Men would have all *Adam's* Posterity doomed to Eternal Infinite Punishment for he Transgression of *Adam*, whom Millions had never heard of, and no one had authorized to transact for him, or be his Representative ; this seemed to others so little consistent with the Justice or Goodness of the Great and Infinite God, that they thought there was no Redemption necessary, and consequently that there was none, rather than admit of it upon a Supposition so derogatory to the Honour and Attributes of that Infinite Being ; and so made Jesus Christ nothing but the Restorer and Preacher of pure Natural Religion ; thereby

parue anonymement en 1695⁵⁹⁴, propose en ce sens une apologétique ramassée autour d'un énoncé unique :

What we are now required to believe to obtain Eternal Life, is plainly set down in the Gospel. St. John tells us, *John III. 36. He that believeth on the Son, hath eternal life ; and he that believeth not the Son, shall not see life.* What this *believing on him* s, we are also told in the next Chapter. *The woman saith unto him, I know that the Messiah cometh: When he is come, he will tell us all things. Jesus said unto her, I that spake unto thee am he. The woman then went into the City, and saith tot he men, come see a man that hath told me all things that ever I did. Is not this the Messiah? And many of the Samaritans believed on him: for the sayings of the woman, who testified, he told me all that ever I did. So when the Samaritans were come unto him, many more believed because of his words, and said to the woman; We believe not any longer because of thy saying, for we have heard our selves, and we know that this Man is truly the Saviour oft he World, the Messiah,* John IV, 25, 26, 29, 39, 40, 41, 42.

By which place it is plain, that *believing on the Son* is the *believing that Jesus was the Messiah*; giving Credit tot he Miracles he did, and the Profession he made of himself. For those who were said to BELIEVE ON HIM fort he saying oft he Woman, v. 39, tell the Woman, that they now believed not any longer because of her saying; but that having heard him themselves, they knew, *ie.* BELIEVED past doubt THAT HE WAS THE MESSIAH.

This was the great Proposition that was then controverted concerning Jesus of *Nazareth*, whether he was the *Messiah* or no; And the assent to that, was that which distinguished Believers from Unbelievers.⁵⁹⁵

Si cette contraction du corps de la doctrine salutaire pourrait paraître pousser jusqu'à un point de non-retour le minimalisme dogmatique de la tradition arminienne, l'unicité de l'article de la messianité de Jésus dit pourtant tout autre chose qu'un renoncement à la Révélation.

4.1. Locke et la Révélation

À y regarder de plus près en effet, la « doctrine » de la *Reasonableness* semble non seulement s'accorder pleinement avec le *credo* de la *Theologia Christiana* de van Limborch⁵⁹⁶, mais son minimalisme apparaît aussi moins nettement minimal que celui de la troisième lettre des *Sentimens*. Dans son unicité même, l'article du messie permet en effet d'inscrire à lui seul la théologie lockienne au cœur d'un christianisme pleinement *révélé* : pour hétérodoxe que puisse être la doctrine de la

doing violence to the whole tenor of the New Testament. », J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁹⁴ Sur le contexte de sa rédaction, et sa première réception, voir notamment : J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *ibid.*, p. xv-cxv.

⁵⁹⁵ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁵⁹⁶ Sur les rapports de Locke à Limborch, voir surtout : Luisa Simonutti, « Religion, Philosophy, and Science: John Locke and Limborch's Circle in Amsterdam », *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin*, éd. J. Force et D. S. Katz, Leyde, Brill, 1998, p. 293-324 ; *ead.*, *Arminianesimo e tolleranza nei Seicento olandese*, *op. cit.* ; J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. LVIII-LXVII ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 32-34.

Satisfaction déployée dans la *Reasonableness*, son opposition au déisme ne peut pas mieux se marquer que par cette insistance constante sur la *fonction salvifique de Jésus*⁵⁹⁷. De ce point de vue, la théologie lockienne reste précisément une théologie christologique : loin d'être seulement un modèle de vertu ou un maître de l'enseignement éthique, le Christ de Locke se donne d'abord comme le moyen effectif de la rémission de nos péchés⁵⁹⁸. Ainsi, les partisans du déisme ne s'opposent pas seulement aux dérives de la doctrine calviniste de l'imputation universelle du péché d'Adam : ils contredisent aussi « toute la teneur du Nouveau Testament »⁵⁹⁹. Or c'est au nom même de cette teneur, et non pas au nom d'un idéal abstrait de rationalité, que le philosophe condamne en retour tous ceux qui font du Christ un simple « prédicateur de la pure Religion Naturelle »⁶⁰⁰.

À ce titre, Locke distingue soigneusement, et y insiste en particulier dans les deux *Vindications*⁶⁰¹, l'article nécessaire *pour devenir chrétien*, et la somme ultérieure des articles nécessaires *une fois devenu chrétien*⁶⁰². Par là, l'article de la messianité de Jésus se donne plutôt comme une porte d'entrée dans le christianisme révélé que comme la somme suffisante de sa vérité salutaire : pour réductible qu'il soit à une proposition unique, cet article déploie tacitement en lui-même la plupart des présuppositions du Symbole des Apôtres⁶⁰³. Ces présuppositions sont notamment renfermées dans la signification même du terme de « messie », qui suppose, comme Locke le reconnaît lui-même, la réalité du péché et de la Chute, la nécessité de la rédemption, l'incarnation et la résurrection du Christ, et bien sûr, en amont, l'existence, la bonté et la toute-puissance de Dieu. De ce point de vue, la réduction dogmatique de la *Reasonableness* paraît en fait motivée par un souci essentiellement formel : elle procède davantage d'un effort épistémique pour

⁵⁹⁷ Sur la christologie et la sotériologie de Locke, voir notamment : M.-C. Pitassi, « Le Christ lockien à l'épreuve des textes », art. cité, p. 101-122 ; Victor Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », in *id.*, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, *op. cit.*, p. 31-39 ; *id.*, « Locke's Christology as a Key to Understanding His Philosophy », *ibid.*, p. 78-91 ; J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XV-XLII ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 37-43.

⁵⁹⁸ Sur la question de la satisfaction, voir surtout les chapitres 11 à 14 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 108-164. Voir à ce sujet aussi : D. D. Wallace Jr. « Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity », art. cité, p. 49-66.

⁵⁹⁹ J. Locke, *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 5 « the whole tenor of the New Testament ».

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ John Locke, *A Vindication to the Reasonableness of Chritianity*, Londres, Churchill, 1695 ; *id.*, *A Second Vindication to The Reasonableness of Christianity*, Londres, Churchill, 1697. Sur la controverse avec Edwards à la suite de la première parution de la *Reasonableness*, voir notamment Victor Nuovo, « Introduction », in J. Locke, *Vindications of the Reasonableness of Christianity*, éd. V. Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2012, p. XIV-LXXIII ; *id.*, *John Locke and Christianity: contemporary responses to The Reasonableness of Christianity*, Bristol, Thoemmes Press, 1997 ; J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XLII-LVII.

⁶⁰² Ces articles sont dits « concomitants ». Voir notamment, sur la question de la résurrection, dont l'article est nécessaire comme *miracle* attestant la messianité du Christ, le chapitre 14 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 139-164. La question est ensuite davantage détaillée dans la *Second Vindication*, *op. cit.*, p. 339-344. Voir surtout à ce sujet : V. Nuovo, « Introduction », *loc. cit.*, p. XIV-LXXXIII. Sur la conception lockienne des articles fondamentaux et son rapport à l'arminianisme, voir en outre J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. LVIII-LXVII.

⁶⁰³ *Ibid.* Voir aussi : A. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 31-32.

résumer en un axiome unique la pluralité des vérités chrétiennes, que d'une véritable tentative de réduction quantitative des dogmes fondamentaux⁶⁰⁴. Ainsi, au regard de la troisième lettre des *Sentimens*, il est significatif que le *principe* de la démonstration lockienne sur la distinction des points fondamentaux et des adiaphora soit ici d'emblée scripturaire : loin de présupposer un objet (le bonheur suprême) et d'y adjoindre ensuite la recherche d'un moyen accessoire (l'Écriture), Locke *part* ici de l'Écriture, et y puise par après les objets et les problèmes de sa théologie⁶⁰⁵. En ce sens, le présupposé de la sotériologie lockienne n'est pas l'éthique profane, et la *forme* du bonheur qu'elle nous encourage à viser, mais la péccatologie biblique : « to understand therefore what we are restored to by Jesus Christ, we must consider what the Scripture shews we lost by *Adam*. »⁶⁰⁶

Sous cet aspect, l'horizon de l'apologétique lockienne reste clairement rivé au sol de la *Révélation chrétienne* : l'autorité de la Bible, ou plutôt du Nouveau Testament, en constitue un axiome indiscuté⁶⁰⁷. Le constat autorise du même coup une question de fond, sur l'économie du rapport entre l'*auctoritas Scripturae* et la voie de la preuve rationnelle dans les écrits théologiques du philosophe : comment, chez Locke, la théologie biblique s'articule-t-elle concrètement aux modes d'argumentation philosophiques ? Et que signifie, en particulier, ce motif de la clarté de l'Écriture qui semble résumer tant d'enjeux de sa démonstration ? Dans le détail, et au-delà même de la *Reasonableness*, l'idée que Locke se fait de la Bible est sans doute aussi originale dans son mode d'exposition que profondément traditionnelle dans ses conclusions fondamentales : si l'épistémologie de l'*Essay* ne pouvait manquer d'innover discrètement l'herméneutique lockienne, et d'en teinter les expressions d'une coloration nouvelle⁶⁰⁸, cette herméneutique demeure en même temps *traditionnellement* arminienne dans ses aspects généraux⁶⁰⁹. Ce point a été bien traité par la littérature⁶¹⁰, et je me permets pour cette raison de m'en tenir ici à un résumé plutôt sommaire. En plus du traité de 1695 et de ses deux *Défenses*, je m'attacherai surtout aux plus tardives *Paraphrase and Notes*, et notamment à

⁶⁰⁴ Voir sur la question les chapitres 14 et 15 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 139-171.

⁶⁰⁵ Citons à ce sujet l'ouverture même du premier chapitre de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 10 : « 'Tis obvious to any one who reads the New Testament, that the Doctrine of Redemption is founded upon the Supposition of *Adam's* Fall... ».

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ Voir en particulier à ce sujet : Victor Nuovo, « Locke's Proofs of the Divine Authority of Scripture », in *id.*, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, *op. cit.*, p. 53-74 ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 29-34 ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 29-32 ; J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XXIX-XXXV.

⁶⁰⁸ Sur le rapport de l'herméneutique lockienne à l'épistémologie de l'*Essay*, voir notamment M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 55-73 ; V. Nuovo, « Locke's Christology as a Key to Understanding is Philosophy », *loc. cit.*, p. 75-102.

⁶⁰⁹ Voir aussi : L. Simonutti, « Religion, Philosophy, and Science », art. cité, p. 293-324 ; J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 464-471.

⁶¹⁰ Victor Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 53-74 ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.* ; *ead.*, « Le Christ lockien à l'épreuve des textes », art. cité, p. 101-122 ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 1-58.

l'Essay for the understanding of St Paul, qui constitue la préface de l'édition posthume de 1705⁶¹¹. Je retiendrai pour cela quatre entrées principales : sur l'autorité de l'Écriture, sur ses difficultés et obscurités, sur le principe internaliste qui veut que la Bible soit expliquée par la Bible elle-même, et enfin sur la clarté scripturaire proprement dite. Toutes ces entrées s'articulent à leur manière autour du problème fondamental de la *rationalité* de l'Écriture, ou plus exactement, et en bonne grammaire lockienne, de son caractère *raisonnable* : *reasonableness*.

4.2. Autorité, divinité et infaillibilité de l'Écriture

Locke reconnaît partout l'autorité des Écritures, et le caractère normatif de leurs enseignements comme « *rule of faith* » et « guide » de la vie chrétienne⁶¹². Au-delà de la discussion spécifique sur la norme de la foi, cette autorité s'énonce le plus souvent dans les termes de l'inspiration, de la divinité et de l'infaillibilité des textes : les « Écritures inspirés des apôtres et des évangélistes » sont l'« enregistrement » de la « Volonté de Dieu »⁶¹³, tout ce qu'elles contiennent « sont d'une autorité divine, doivent être reconnues comme telles et reçues comme Divines et Infaillibles »⁶¹⁴, elles renferment enfin « l'infaillible Vérité » touchant à ce qui, pour l'homme, doit être « du plus haut Intérêt »⁶¹⁵. Evidemment, ces déclarations, glanées au gré d'écrits dont certains apparaissent aussi comme des tentatives de défense face aux accusations portées dès 1695 contre la *Reasonableness*⁶¹⁶, doivent être reçues ici avec nuance et précaution : elles n'indiquent assurément pas l'évidence de l'orthodoxie lockienne, pas plus qu'elles ne permettent de dire le dernier mot *du fond* de sa doctrine de l'Écriture. On aurait tort pourtant d'y voir un simple effort de dissimulation ou un consentement

⁶¹¹ John Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul's Epistles by Consulting St Paul Himself », in *id. A Paraphrase and Notes, op. cit.*, p. 103-118.

⁶¹² J. Locke, *Second Vindication, op. cit.*, p. 344 : « A Christian I am sure I am, because I believe *Jesus* to be the *Messiah*, the King and Saviour promised, and sent by God: And as a Subject of his Kingdom, I take the rule of my Faith, and Life, from his Will, declar'd and left upon Record in the inspired Writings of the Apostles and Evangelists in the New Testament [...] I know no infaillible Guide, but the same Holy Spirit, from whom these Writings at first came. » Voir à ce sujet : V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 53-73 ; J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XIX-XXIII ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 28-35 ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture, op. cit.*, p. 28-40.

⁶¹³ Locke, *Second Vindication, op. cit.*, p. 344 : « I take the rule of my Faith, and Life, from his Will, declar'd and left upon Record in the inspired Writings of the Apostles and Evangelists in the New Testament ».

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 339 : « All that is contain'd in the inspired Writings, is all of Divine Authority, must all be allow'd for such, and received for Divine and infaillible Truth, by every Subject of Christ's Kingdom, *i.e.* every Christian. »

⁶¹⁵ « The Holy Scripture is to me, and always will be, the constant Guide of my Assent; and I shall always hearken to it, as containing infaillible Truth, relating to Things of highest Concernment », J. Locke, *A Letter to Edward, Lord Bishop of Worcester*, Londres, 1697. Cité in J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XX.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. XXVII-XXXVII.

stratégique à la convenance⁶¹⁷ : au-delà même de ses énoncés explicites sur les attributs relatifs à l'autorité de la Bible, l'attitude *globale* de Locke face aux lettres sacrées est bien celle de la vénération et de la déférence⁶¹⁸. En négatif, cette déférence se construit autour d'un motif critique, que le philosophe anglais défendra avec insistance dans sa seconde *Vindication of the Reasonableness*, et qui agite le débat intellectuel et religieux de l'Angleterre de l'époque : la défense de l'autorité de l'Écriture dit d'abord, chez Locke, l'opposition résolue au *déisme*⁶¹⁹.

Malgré l'émergence d'un déisme *revendiqué* dans les années qui précèdent la rédaction de la *Reasonableness*⁶²⁰, il est probable que la critique de cette *Second Vindication* ne vise aucune figure personnelle : si l'on cite parfois les noms d'Uriel Acosta⁶²¹, d'Isaac Orobio de Castro⁶²² ou de John Toland⁶²³, la construction du lieu anti-déiste dans les écrits théologiques de Locke paraît procéder surtout suivant une généralisation conceptuelle, qui s'articule en fait à la question traditionnelle de la *nécessité de la Révélation*⁶²⁴. L'idée de cette nécessité peut être prise en son sens objectif, qui renvoie au problème du statut de l'incarnation de Dieu comme *unique moyen* de la rédemption de l'humanité pécheresse, ou en un sens cognitif, qui soulève la question de l'indispensabilité de l'Écriture comme source exclusive de la *connaissance* de la vérité salutaire. Or, la théologie lockienne réaffirme clairement la nécessité de la Révélation selon ces deux acceptions : s'il reconnaît la possibilité d'un salut pour l'humanité païenne ou pré-chrétienne⁶²⁵, le philosophe n'en affirme pas moins la damnation de tous ceux qui, ayant connu Christ, l'auraient rejeté⁶²⁶. Par voie de conséquence, l'Écriture néo-testamentaire apparaît aussi comme la source nécessaire de la découverte des voies de la rédemption : l'article salutaire de la messianité de Jésus ne se donne nulle part ailleurs que dans le corpus

⁶¹⁷ Voir à ce sujet, contre la thèse straussienne : V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 61.

⁶¹⁸ Voir ici surtout J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul's Epistles », *loc. cit.*, p. 103-118 ; *id.*, *The Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 164-171 ; *id.*, *Second Vindication*, *op. cit.*, p. 339-344.

⁶¹⁹ Sur la question du déisme, voir J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XV-XLII ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 28-41 ; *ead.*, « Le Christ lockien à l'épreuve des textes », art. cité, p. 101-122 ; V. Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 31-39 ; *id.*, « Locke's Christology as a Key to Understanding His Philosophy », *loc. cit.*, p. 78-91 ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 29-34. Cf. aussi : T. Dragon, « John Toland entre Le Clerc et Locke », art. cité, p. 71-90.

⁶²⁰ J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XXVIII-XLII. Sur la controverse de John Edwards contre la *Reasonableness*, voir aussi *ibid.*, p. XLII-LVIII. Il semble que les accusations de « déisme » et de « socinianisme » se soient parfois confondus, autour de la question du minimalisme dogmatique de John Locke et de son *apparente* négation de la doctrine nicéenne de la trinité : *ibid.*

⁶²¹ *Ibid.*, p. XXX.

⁶²² V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 55

⁶²³ J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. XXX.

⁶²⁴ Voir en particulier, dans la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 121-171.

⁶²⁵ Voir notamment le chapitre 13, *ibid.*, p. 135-139 : « The common Objection here, is; If all Sinners shall be Condemned, but such as have a gracious allowance made them; And so are justified by God, for believing *Jesus* to be the *Messiah*, and so taking him for their King, whom they are resolved to obey, to the utmost of their Power; What shall become of all Mankind, who lived before our Saviour's time; Who never heard of his Name; And consequently could not believe in him? »

⁶²⁶ Chapitre 14, *ibid.*, p. 139-164.

des Évangiles⁶²⁷. De ce point de vue, le minimalisme dogmatique de Locke ne doit pas être surinterprété en un sens qui en forcerait les accents rationalistes : la *Reasonableness* ne reconnaît certes qu'un seul article nécessaire à faire d'un homme un chrétien, mais cet article concentre aussi à sa manière toute l'affirmation de la nécessité du christianisme. *Que Jésus est le méssie* : c'est-à-dire aussi que la christologie se donne comme la condition indépassable de notre rédemption possible⁶²⁸.

Victor Nuovo a remarqué que l'autorité de l'Écriture ne faisait l'objet, dans l'ensemble du corpus lockien, d'aucune démonstration explicite : sans la présupposer au sens strict, Locke établirait en fait la vérité de la Bible par une argumentation tacitement socinienne, qui emprunterait en plusieurs lieux les repères de l'apologétique du traité *De sacrae scripturae auctoritate* de 1588⁶²⁹. Du reste, et au-delà même des remarques de Nuovo sur l'évidence d'une lecture directe de Socin⁶³⁰, l'héritage socinien aurait pu transiter ici par la seule tradition arminienne : Episcopius, que Locke connaît et qu'il étudie en détail dans les années 1690⁶³¹, reprend clairement l'argument historique du traité de 1588 dans son *locus de auctoritate* des *Institutiones*⁶³², et cette même séquence apparaît encore, sans changement majeur dans la *Theologia Christiana*, dont Locke est familier au moins depuis 1694⁶³³. Dans la *Reasonableness*, comme plus tard dans les *Paraphrase and Notes*, la personnalité des auteurs secondaires du canon biblique apparaît ainsi comme un chaînon important dans la démonstration de l'autorité de l'Écriture : la divinité de la Bible est d'abord fonction de sa vérité – de la valeur de ses doctrines morales, ou de la véracité des miracles relatés –, et cette vérité s'établit de manière essentielle à partir d'un examen de la fiabilité, cognitive et éthique, de l'écrivain du livre considéré⁶³⁴.

Cette démonstration de la divinité par le bas n'implique pas pour autant la négation, même tacite, de l'*inspiration* des lettres sacrées. Si Locke n'entre jamais dans le détail de cette question controversée, et n'assume pas en tout état de cause l'hypothèse d'une théopneustie littérale, il reconnaît en revanche l'inspiration globale des Écritures, et affirme en particulier l'*assistance* permanente de l'Esprit-Saint dans le processus de rédaction du texte⁶³⁵. Sur ce point, la position du philosophe semble finalement assez proche de celle de Limborch, et marque par là l'écart qui le sépare des thèses de Jean Le Clerc⁶³⁶. Du reste, et dès 1685, Locke

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 164-165.

⁶²⁸ Voir sur la réponse de Locke à ceux qui l'accuseraient de ne proclamer en cela qu'une « foi historique », *ibid.*, p. 108-121.

⁶²⁹ V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, 58-73.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁶³¹ V. Nuovo, « Locke's Christology as a Key to Understanding His Philosophy », *loc. cit.*, p. 90.

⁶³² Cf. *supra*, chap. 8, §4.

⁶³³ V. Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 22-23.

⁶³⁴ V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 65-73. Voir notamment, la séquence des chapitres 9-11 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 51-121.

⁶³⁵ Voir notamment à ce sujet Arthur W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 29-31.

⁶³⁶ Cf. *supra*, §3.4.

avait accueilli avec circonspection les onzième et douzième lettres des *Sentimens*, et avait entretenu à leurs sujets une correspondance nourrie avec le théologien genevois⁶³⁷. Cette position de Locke sur l'inspiration commande, en retour, ses thèses sur l'infailibilité des textes du canon : sans exposer ici encore une doctrine unifiée et systématique sur la question, la *Reasonableness* comme les *Paraphrases* paraissent reconnaître une infailibilité globale ; une infailibilité qui n'implique pas, toutefois, la vérité *hic et nunc* de tous les énoncés isolés des Écritures⁶³⁸. De manière générale, Locke distingue ainsi les cas où les auteurs expriment leurs propres opinions, et parfois aussi leurs propres préjugés, et les cas où leur personnalité s'efface devant l'effort de diffusion de la vérité chrétienne : un exemple du premier cas est ainsi fourni par les erreurs de Paul sur l'imminence du retour terrestre du Christ, qui constitue en l'espèce l'expression d'un espoir personnel, plus qu'une certitude inscrite dans le contenu même de la Révélation⁶³⁹.

L'ensemble de ces observations doivent être évidemment assorties d'une précaution de taille : chez Locke, l'affirmation de l'autorité, de l'infailibilité et de l'inspiration *globales* des lettres sacrées ne va pas sans une très nette hiérarchisation des textes *au sein* même du canon biblique. Fidèle en cela à la tradition socino-arminienne, et à ses plus lointains héritages érasmiens, les grands attributs de perfection que le philosophe reconnaît à l'Écriture valent d'abord – et sans doute exclusivement – pour le *Nouveau Testament*⁶⁴⁰. Au sein même du corpus néotestamentaire, une nouvelle hiérarchie distingue ensuite les quatre Évangiles et les Actes des apôtres, qui condensent l'expression de la vérité essentielle du christianisme et constituent ainsi les sources d'autorité de la foi au sens strict, et les épîtres apostoliques, dont la doctrine et la morale, pourvu qu'elles sont prises pour ce qu'elles sont, abstraction faite des corruptions multi-séculaires des traditions théologiques, offrent un éclaircissement utile du *sens* de la Révélation⁶⁴¹. Pour le reste, Locke témoigne de très peu d'intérêt exégétique et critique pour l'Ancien Testament, et affirme sur le fond la caducité des dispositions cérémonielles et légales du Deutéronome⁶⁴². Au regard des repères textuels de l'orthodoxie réformée, les hiérarchisations de Locke agissent donc pleinement à front renversée : l'Ancien Testament est dépouillé de sa valeur *éthiquement* normative ; et les

⁶³⁷ M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 26-29. Sur les relations à Le Clerc à ce sujet, voir aussi V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 56.

⁶³⁸ V. Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 38.

⁶³⁹ A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 29-30.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 29-31 ; V. Nuovo, « « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 34-35.

⁶⁴¹ Sur le rapport des Évangiles aux textes apostoliques, voir en particulier le chapitre 15 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 164-171 : « If the belief of Jesus of Nazareth to be the Messiah, together with those concomitant Articles of his Resurrection, Rule, and coming again to Judge the World, be all the Faith required as necessary to Justification, to what purpose were the Epistles written; I say, if the belief of those many Doctrines contained in them, be not also necessary to Salvation? » Voir aussi la question de l'inspiration de Paul, Victor Nuovo, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy, and the Consummation of Faith », in *id.*, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, *op. cit.*, en particulier p. 108-109.

⁶⁴² A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 30.

rapports d'autorité entre Paul et les Évangélistes sont intervertis au cœur même des écrits néo-testamentaires.

4.3. Difficultés de l'Écriture

Dans leur édition posthume de 1705, les *Paraphrase and Notes*, s'ouvrent sur un *Essay for the understanding of St Paul* présenté comme une « préface » à l'ensemble du traité⁶⁴³. De manière brève, mais aussi extrêmement dense, Locke y revient sur les principales questions qui composent ordinairement les traités de méthode d'exégèse : accessibilité de la parole de Dieu, règles de l'interprétation, conditions éthiques de l'interprète, utilité herméneutique des traditions théologiques etc.⁶⁴⁴ Suivant la tradition du *locus de interpretatione*, Locke justifie alors la nécessité d'une « Règle » et d'une « pierre de touche » méthodologique⁶⁴⁵ par l'inventaire préalable des « difficultés » et des « obstacles » qui jalonnent le parcours de l'interprète dans sa lecture de l'apôtre⁶⁴⁶. Depuis longtemps déjà, ces obstacles avaient cessé d'être minorés par les théologiens protestants, qui avaient pris soin de disjoindre cette question technique des difficultés textuelles du problème plus doctrinal de la clarté globale de la Parole de Dieu, c'est-à-dire notamment de la clarté des points de doctrine fondamentaux⁶⁴⁷. À cet égard, l'inventaire de Locke paraîtrait même plutôt relativiser l'existence de ces difficultés, en distinguant clairement entre les corruptions internes au texte – des difficultés si l'on peut dire structurelles – et les corruptions externes, qui touchent notamment aux modalités historiques de la réception, de l'édition, de la diffusion et de l'interprétation des *codices* originaux⁶⁴⁸.

L'inventaire de la *Preface* est emprunté pour l'essentiel aux observations de l'*Histoire Critique* de Simon et aux *Sentimens* de Le Clerc, deux textes que Locke avait eu le temps d'étudier de manière approfondie entre 1685 et la rédaction de la

⁶⁴³ J. Locke, « Essay for the understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 103-118. Sur les *Paraphrase and Notes*, voir surtout A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 1-86 ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 41-76 ; V. Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 39-43 ; *id.*, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy, and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 103-126.

⁶⁴⁴ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 103-118. Cf. aussi le chapitre 15 de la *Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 164-171.

⁶⁴⁵ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 108-109 : « There is great Use and Benefit to be made of them, when we have once got a Rule to know which of their Expositions, in the great Variety, there is of them, explains the Words and Phrases according to the Apostle's Meaning. [...] Here i twill be ask'd, how shall we come by this Rule you mention? Where ist hat Touchstone to be had, that will shew us wether the Meaning we our selves put, or take as put by others upons St. Paul's Words in his Epistles, be truly his Meaning or no? »

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 103-107.

⁶⁴⁷ *Infra*, chap. 7, §3.

⁶⁴⁸ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 103-106, ici 105 : « These are intrinsick difficulties arising from the Text it self [...] To these we may subjoyn two external Causes that have made no small increase of the Native and Original Difficulties that keep us from aneasie and assur'd Discovery of St. Paul's Sense... » Voir à ce sujet M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 42-49 ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 18-19.

*Reasonableness*⁶⁴⁹. La liste et l'ordonnement des difficultés internes témoignent en outre de l'influence continue de Robert Boyle, qui avait rédigé sur la question un manuscrit resté inédit – *Some Considerations Touching the Style of the Holy Scriptures* –, mais dont Locke avait pu prendre connaissance dès 1661⁶⁵⁰. Parmi ces difficultés internes, peu d'obscurités appartiennent encore au registre des imperfections proprement dites : une part non négligeable relève de notre ignorance du contexte de la rédaction des lettres, de l'éloignement temporel et géographique qui nous sépare de l'auteur, et du fait que la langue de l'apôtre – un grec mêlé d'hébraïsme – est une langue morte, dont le génie propre nous est aujourd'hui en partie inaccessible⁶⁵¹. Après les controversistes post-tridentins et les critiques du début du XVII^e siècle, la *Preface* insiste ainsi sur le caractère seulement *circonstanciel* de l'écriture paulinienne : de Paul, seuls des épîtres nous sont parvenues ; or ces épîtres n'ont pas été conçues au départ comme des exposés généraux et universels de la doctrine chrétienne, mais comme des observations et des conseils formulés à l'endroit d'un destinataire *spécifique*, suivant des enjeux locaux et des contextes historiques *particuliers*⁶⁵². Les épîtres pauliniennes omettent pour cette raison d'introduire leur propos par des indications qui pourraient servir l'intelligence des circonstances de leur rédaction : ces circonstances étaient bien connues des interlocuteurs de Paul, et ne sont rappelées que lorsque ce rappel était historiquement utile aux destinataires du discours⁶⁵³. Ces mêmes destinataires étaient par ailleurs informés des éléments contextuels utiles à l'intelligence de la doctrine chrétienne elle-même : et le propos de Paul ne se soucie donc pas d'éclairer les difficultés qui ressortissent à notre éloignement des temps et des lieux de la révélation du Christ⁶⁵⁴.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 19-20 ; M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 44-48.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 47 ; V. Nuovo, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 63.

⁶⁵¹ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 103-104 : « The Language wherein these Epistle are writ, are another, ad that no small occasion of their Obscurity to us now: The Words are Greek; a Language dead many Ages since [...] The terms are Greek but the Idiom or Turn of the Phrases may be truly said to be Hebrew or Syriack. The Custom and Familiarity of which Tongues do sometimes so far influence the Expressions in these Epistles, that one may observe the Force of the Hebrew Conjugations... »

⁶⁵² *Ibid.*, p. 103 : « The Nature of Epistolary Writings in general, disposes the Writer to pass by the mentioning of many Things, as well known to him to whom his Letter is adress'd, which are necessary to be laid open to a Stranger, to make him comprehend what is said: And it not seldom falls out, that a well Penn'd Letter which is very easy and intelligible to the Receiver, is very obscure to a Stranger, who hardly knows what to make of it ». Cf. *id.*, *The Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 165 : « They [the epistles] were writ to those who were in the Faith, and true Christians already: And so could not be designed to teach them the Fundamental Articles and Points necessary to Salvation. »

⁶⁵³ J. Locke, « An Essay for the Understanding os St Paul », *loc. cit.*, p. 103 : « The Matters that St. Paul writ about, were certainly things well known to those he writ to, and which they had some peculiar Concern in, which made them easily apprehend his Meaning, and see the Tendency and Force of his Discourse. But we having now at this distance no Information of the Occasion of his writing, little or no Knowledge of the Temper and Circumstances those he writ to were in... »

⁶⁵⁴ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 166 : « The Epistles therefore being all written to those who were already Believers and Christiands, the occasion and end of writing them, could not be to Instruct them in that which was necessary to make them Christians. »

En tout, la tendance de la *Preface* va donc à une minoration, si ce n'est des difficultés, du moins des imperfections, des textes pauliniens. Le point vaut également pour les aspects strictement linguistiques, comme ceux qui touchent à la langue de l'apôtre : si Locke reconnaît en effet son caractère hybride, ses hébraïsmes et sa nature dialectale, il se refuse en revanche à assortir ce constat d'un jugement de valeur rhétorique sur la qualité intrinsèque du style littéraire des épîtres⁶⁵⁵. Cette hybridation greco-hébraïque (ou greco-hébraïco-syriaque) rend certes l'écriture paulinienne obscure *pour nous* : toutefois, ici encore, c'est *notre propre éloignement* du contexte historico-géographique de la Révélation, et non pas une imperfection structurelle qui doit expliquer primordialement cette obscurité⁶⁵⁶. Plus audacieusement encore, Locke renverse même l'imperfection oratoire des apparentes incohérences thématiques et stylistiques de Paul dans une perfection psychologique et morale : l'inconvenance rhétorique traditionnellement accusée dans les épîtres témoigne en fait de la vivacité de l'intelligence de l'Apôtre, de la saturation de ses idées, de sa passion de la Révélation, de la sainte « impatience » et « précipitation » de sa pensée. Si Paul paraît obscur, c'est parce que la révélation de la vérité du christianisme a produit dans son imagination et dans son intellect des pensées trop passionnées et trop vives⁶⁵⁷. Sans réserve, Locke reconnaît ainsi les difficultés rhétoriques déjà recensées par Érasme : glissements thématiques trop abrupts, passage sans transition d'une personne à une autre, changements fréquents de style, brièveté excessive etc.⁶⁵⁸ Mais il rabat en même temps l'ensemble de ces difficultés sur l'*inspiration* même de l'apôtre : les imperfections oratoires de l'écriture paulinienne sont un effet direct de la perfection de son entendement, illuminé par « le tout de la doctrine de l'Évangile »⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ Sur le « style » et le « tempérament » de Paul, voir J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 104-105. Notons du reste, que Locke n'insiste pas non plus sur l'obscurité spécifique de la langue hébraïque, et souligne même au contraire la « vanité » de la rhétorique grecque, *ibid.*, p. 103 : « A Language [Greek] of a very witty volatile People, Seekers after Novelty, and abounding with Variety of Notions and Sects, to which they applied the Terms of their common Tongue with great Liberty and Veriety... »

⁶⁵⁶ *Ibid.* : « ...and that no small occasion of their Obscurity to us now... »

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 104 : « He was, as 'tis visible, a Man of quick Thought, warm Temper, mighty well vers'd in the Writings of the Old Testament, and full of the Doctrine of the New: All this put together, suggested Matter to him in abundance on those Subjects which came in his way: So that one may consider him when he was writing, as beset with a Crowd of Thoughts, all striving for Utterance. In this Posture of Mind it was almost impossible for him to keep that slow Pace, and observe minutely that Order and Method of ranging all he said, from which results an easie and obvious Perpicuity. »

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 104 : « Besides the disturbance in perusing St. Paul's Epistles, from the Plenty and Vivacity of Thoughts, which may obscure his Method, and often hide his Sense from an unwary, or over-hasty Reader ; the frequent changing of the Personage he speaks in, renders the Sense very uncertain, and is apt to mislead one that has not some Clue to guide him... » ; *ibid.*, p. 105 : « In the current also of his Discourse, he sometimes drops in the Objections of others, and his Answers to them, without any Change in the Scheme of his Language, that might give Notice of any other speaking besides himself. »

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 110 : « the whole Doctrine of the Gospel ». Sur l'illumination de Paul, voir *ibid.*, p. 113 : « he fully possess'd the entire Revelation he had receiv'd from God... » Voir aussi, à ce sujet, V. Nuovo, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy, and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 109.

4.4. *Sola Scriptura*

Dans l'économie de la *Preface*, c'est toutefois le développement sur les difficultés externes des épîtres pauliniennes qui témoigne le mieux de cet effort de minoration des obscurités de l'Écriture. Locke, en effet, ne relativise pas seulement l'imperfection rhétorique du style paulinien en renvoyant la cause à la saturation intellectuelle que produisit en lui la réception de la doctrine de l'Évangile, il en limite aussi la portée en attribuant l'effet à des interventions humaines, ultérieurement opérée sur le texte, et en particulier à sa division en versets et en chapitres⁶⁶⁰. L'importance spécifique que revêt, dans l'argumentation de la *Preface*, cette critique des scansionnements imposés au texte a été déjà remarquée par Maria-Cristina Pitassi : au niveau de la présentation du texte lui-même, la mise en verset du canon impose d'emblée une lecture dogmatique, qui favorise la fragmentation de la Parole de Dieu en une série aphoristique d'énoncés artificiellement isolés⁶⁶¹. Or cet isolement et cette abstraction des énoncés scripturaires, arrachés au contexte de leur énonciation, favorisent en retour les surcommentaires doctrinaux, et les hypostases conceptuelles qui chargent la lettre des Écritures de constructions spéculatives étrangères à leur contexte et à leur intention de départ⁶⁶². En ce sens, la mise en versets du canon biblique fait système avec la réduction confessionnelle de la vérité chrétienne : la fragmentation du texte sert le format de la confession de foi et favorise l'inflation des articles de doctrine, qui se trouvent comme démultipliés par la multiplication même de leurs lieux scripturaires⁶⁶³. En retour, le refus du verset et la réunification de l'Écriture qui en découle, permettent de faire ressortir l'unité du texte : l'unité de son économie discursive, mais aussi, par là, l'*unicité* de son objet et de sa vérité⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 105 : « First, The dividing of them into Chapters and Verses, as we have done, whereby they are so chop'd and minc'd, and as they are now Printed, stant so broken and divided, that not only Common People take the Verses usually for distinct Aphorisms, but even Men of more advanc'd Knowledge in reading them, lose very much of the strenght and force of the Coherence, and the Light that depends on it ».

⁶⁶¹ M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 47-53.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 52-53.

⁶⁶³ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 106 : « They would most of them be immediately disarm'd of their great Magazine of Artillery wherewith they defend themselves, and fall upon others, if the Holy Scripture were but laid before the Eyes of Christianis in its due Connection and Consistency, it would not then be so easy to snatch out a few Words, as if they were separate from the rest, to serve a Purpose, to which they do not all belong, and with wich they have nothing to do. But as the matter now stands, he that has a mind to it, may at a cheap rate be a notable Champion for the Truth, that is, for the Doctrines of the Sect that Chance or Interest has cast him into. He need but be furnished with Verses of Sacred Scripture, containing Words and Expressions that are but flexible (as all general obscure and doubtful ones are) and his System that has appropriated them to the Orthodoxie of his Church, makes them immediately strong and irrefragable Arguments for his Opinion. This is the Benefit of loose Sentences, and Scripture crumbled into Verses, which quickly turn into intependent Aphorisms. »

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 106-107.

De ce point de vue, le refus des scansion textuelles s'insère dans une critique plus globale du dogmatisme des traditions de l'Église : ce dogmatisme étant entendu dans son sens le plus littéral d'une tendance à produire des dogmes⁶⁶⁵. À sa manière, cette critique est traditionnellement arminienne, mais elle s'organise aussi chez Locke autour de points d'insistance originaux, que confirme la suite de la séquence préliminaire sur les difficultés externes⁶⁶⁶. Dans l'économie de la *Preface*, la séquence prépare l'exposé de la juste méthode – qui n'est autre que la méthode *même* de Paul⁶⁶⁷ –, et qui se donne donc comme un plaidoyer pour un retour aux textes : *les épîtres pauliniennes doivent être expliquées par les épîtres elles-mêmes, l'Écriture doit être éclairée par l'Écriture seule*⁶⁶⁸. Ainsi, si un certain nombre de difficultés inhérentes aux textes originaux obscurcissent parfois notre intelligence de la doctrine évangélique, la difficulté majeure réside pour Locke dans notre tradition de réception, de lecture et d'interprétation. La *sola Scriptura* de l'*Essay* rappelle par là les énoncés de l'*Institutio* d'Episcopius : son internalisme herméneutique fait fond sur une répudiation des autorités ecclésiastiques traditionnelles, pères de l'Église, mais surtout décisions conciliaires, confessions de foi, et canons synodaux⁶⁶⁹.

Au regard de cette tradition arminienne l'internalisme est toutefois radicalisé ici par la critique plus spécifique de la *théologie* elle-même : plus que l'autorité ecclésiastique et ses lieux ordinaires d'exercice, c'est la *forme* même du discours doctrinal qui concentre dans la *Preface* les accusations de corruption et d'obscurcissement de l'Évangile⁶⁷⁰. Davantage encore que contre les confessions de foi, les conciles ou les synodes, le discours lockien de la *Preface* est ainsi dirigé contre le *format* de la somme théologique : format d'un discours qui, par sa discursivité même, dissout la vérité scripturaire en la réduisant à des aphorismes, dont la juxtaposition abstraite stimule l'imagination spéculative des théologiens en

⁶⁶⁵ Cf. dans la *Reasonableness of Christianity, op. cit.*, p. 165 : « We must not cull out, as best suits our System, here and there a Period or a Verse; as if they were all distinct and independent Aphorisms; and make these the Fundamental Articles of the Christian Faith, and necessary to Salvation, unless God has made them so. There be many Truths in the Bible, which a good Christian may be wholly ignorant of, and so not believe; which perhaps, some lay great stress on, and call Fundamental Articles, because they are the distinguishing Points of their Communion ».

⁶⁶⁶ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 106-108.

⁶⁶⁷ Il est ainsi significatif que, dans l'*Essay*, le terme « method » soit réservé à la méthode de Paul lui-même. Voir par exemple, *ibid.*, p. 104 : « Besides the disturbance in perusing St. Paul's Epistles from the Plenty and Vivacity of his Thoughts, which may obscure his Method... »

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 107-117.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 113-115.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 107 : « But where the Sense of the Author goes visibly in its own Train, and the Words, receiving a determin'd Sense from their Companions and Adjacents, will not consent to give Countenance and Colour to what is agreed to be right, and must be supported at any rate, there Men of establish'd Orthodoxy do not so well find their Satisfaction. And perhaps if it were well examin'd, it would be no very extravagant Paradox to say, that there are fewer that bring their Opinions to the Sacred Scripture to be tried by that infallible Rule, than bring the Sacred Scripture to their Opinions, to bend it to them, to make it as they can a Cover and Guard of them. And to this Purpose its being divided into Verses, and brought as much as may be into loose and general Aphorisms, makes it most useful and serviceable. And in this lies the other great Cause of Obscurity ».

les éloignant toujours plus de la « Thread and Coherence » de la Parole de Dieu⁶⁷¹. En ce sens les lectures dogmatiques de la Bible sont d'abord des lectures décontextualisées : des lectures qui procèdent dans leur conclusion doctrinale suivant une double abstraction, vis-à-vis du contexte historico-géographique de la rédaction du texte, et vis-à-vis du contexte discursif et littéraire de l'écrit considéré dans sa globalité. Au-delà même des productions théologiques elles-mêmes (catéchismes, confessions, commentaires et sommes), la *Preface* met ainsi le lecteur en garde contre les traductions de la Bible en langue vernaculaire : ces traductions sont certes utiles, et mêmes nécessaires dans leur *principe*, mais, dans leur expression actuelle, elles n'en drainent pas moins les préjugés et les dogmes de la tradition de leur Église⁶⁷².

De ce point de vue, Locke renvoie dos-à-dos la pratique de l'analogie de la foi et le rationalisme exégétique des philosophes : que l'interprète force la signification du texte suivant un corps de doctrine emprunté aux confessions de foi⁶⁷³, ou qu'il la plie à la mesure d'une rationalité elle-même souvent identifiée à une « école » ou à un « maître »⁶⁷⁴, l'effet de décontextualisation demeure le même dans chaque cas⁶⁷⁵. Dans la *Preface*, cette critique de l'analogie de la foi s'élabore suivant des termes proches de ceux des *Sentimens*, et au-delà d'eux, de la tradition des *Institutiones* arminiennes : cette *analogia fidei* est soigneusement distinguée de l'*analogia Scripturae*, et vaut comme la critique implicite d'une théologie qui substitue à la règle native d'une régulation de l'interprétation par l'Écriture le principe d'une régulation par la doctrine⁶⁷⁶. En ce sens, la lecture doctrinale et analogique achève le processus de dogmatisation que la mise en versets avait préparé en amont : elle apparie pour ainsi dire aux fragments pré-disposés de chaque verset le lieu doctrinal censé en éclairer la signification⁶⁷⁷. Mais la

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 105 : « Our Minds are so weak and narrow, that they have need of all the helps and assistances can be procur'd to lay before them undisturbedly, the Thread and Coherence of any Discourse, by which alone they are truly improv'd and lead into the Genuine Sense of the Author ». Voir à ce sujet V. Nuovo, « Locke on St Paul, Messianic secrecym and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 110.

⁶⁷² J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 107 : « St Paul's Epistles as they stand translated in our English Bibles, are now by long and constant Use become a part of the English Language, and common Phraseology, especially in Matters of Religion; This every one uses familiarly, and thinks he understands, but it must be observed, that if he has a distinct meaning when he uses those Words and Phrases, and knows himself what he intends by them, it is alwas according to the Sense of his own System, and the Articles or Interpretations of the Society he is engaged in. »

⁶⁷³ Sur la critique de l'analogie de la foi : *ibid.*, p. 113-114. Voir à son sujet : M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 49-52.

⁶⁷⁴ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 114.

⁶⁷⁵ M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁷⁶ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 114.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 113-114 : « Thus indeed one part of the Sacred Text could not fail to give light unto another. And since the Providence of God hath so order'd it, that St. Paul has writ a great Number of Epistles, which tho upon different Occasions, and to several Purposes, yet are all confined within the Business of his Apostleship, and so contain nothing but the Points of Christian Instuction, amongst which he seldom fails to drop in, and often to inlarge on the great and distinguishing Doctrines of our holy Religion; which if quitting our own Infallibility in that Analogy of Faith which we have

philosophie « a aussi sa part dans le détournement des hommes du vrai sens des Écritures sacrées »⁶⁷⁸ : qu'elle vaille comme l'instrument conceptuel des distorsions dogmatiques de l'analogie de la foi, ou comme un nouveau corps de doctrine lui-même directement normatif, la science ancillaire se donne en tout état de cause comme un vecteur d'obscurcissement et de corruption⁶⁷⁹.

Est-ce à dire que Locke renonce par là aussi au rationalisme exégétique du *Catéchisme de Raków* ou de l'*Institutio* d'Episcopus ? Si les développements positifs, ou si l'on peut dire thérapeutiques, de la *Preface* ne permettent pas d'attester une rupture évidente, il est toutefois significatif que le philosophe n'expose ici aucune règle d'exégèse qui, de près ou de loin, pourrait s'apparenter à la règle de la raison socinienne. Après avoir formulé l'exigence générale d'un retour au texte – expliquer les épîtres de St Paul « en consultant St Paul lui-même »⁶⁸⁰ –, Locke dresse ainsi un inventaire de règles presque exclusivement philologiques et internes : au-delà de la collation des passages parallèles, pour laquelle la *Preface* ne prévoit pas, du reste, une progression explicite de l'obscur vers le clair⁶⁸¹, ces règles relèvent davantage de la bonne disposition intérieure de l'interprète que de procédures linguistiques ou dialectiques objectivement standardisées⁶⁸². Pour Locke, l'essentiel n'est donc pas d'inventer une méthode d'interprétation, mais de redécouvrir la méthode *interne* de composition du discours paulinien. On notera ainsi l'insistance toute particulière du philosophe sur le principe d'une lecture intégrale de l'épître : face à l'obscurité qui découle du morcellement du texte en chapitres et en versets disjoints, le principal remède consiste simplement en la reprise d'une progression cursive et continue⁶⁸³.

made to our selves, or have implicitly adopted from some other, we would carefully lay together, and diligently compare and study, I am apt to think would give us St. Paul's System in a clear and indisputable Sense, which every one must acknowledge to a better Standard to interpret his Meaning by, in any obscure and doubtful Parts of his Epistles, if any such should still remain, than the System, Confession, or Articles of any Church or Society of Christians yet known... »

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 114 : « Their Philosophy also has its part in mis-leading Men from the true Sense of the Sacred Scripture. »

⁶⁷⁹ M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 55-56, 69-70.

⁶⁸⁰ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 103.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 113 : « If then having by the Method before proposed got into the Sense of the several Epistles, we will but compare what he says, in the Places where he treats of the same Subject, we can hardly be mistaken in his Sense, nor doubt what it was, that he believed and taught concerning those Points of the Christian Religion ». Les précautions avec lesquelles Locke formule la règle de la collation des parallèles (*ibid.*, p. 111) s'explique aussi par la fidélité au principe d'une lecture *contextuelle*, et le refus de toute intertextualité *doctrinale* : M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁸² Voir en particulier J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 114-117.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 110 : « This, I confess, is not to be obtained by one or two hasty Readings; it must be repeated again and again, with a close Attention to the Tenour of the Discourse, and a perfect Neglect of the Divisions into Chapters and Verses. [...] It requires so much more Pains, Judgement and Application, to find the Coherence of obscure and abstruse Writings, and makes them so much the more unfit to serve Prejudice and Pre-occupation when found, that it is not to be wondered that St. Paul's Epistles have with many passed rather for disjointed, loose pious Discourses, full of Warmth and Zeal, and Overflows of Light, rather than for calm strong coherent Reasonings, that carried a Thread of Argument and Consistency all through them. »

Sans les distinguer nettement des conditions plus strictement philologiques et externes, la méthode lockienne reprend aussi à son compte les conditions éthiques sur lesquelles insistaient déjà Ostorodt ou Episcopius : s'en tenir à l'Écriture, c'est d'abord l'aborder avec un esprit libéré des préjugés, des intérêts personnels, ou des querelles de « sectes »⁶⁸⁴. Cette éthique de l'interprète accorde à cet égard une place centrale aux motifs qui relèvent de la simple application ou de la sollicitude : l'exégète doit considérer les textes avec soin, sans précipitation ni impatience, ses lectures doivent être lentes et précautionneuses, et après un premier survol global qui permet d'appréhender le *scope* du livre dans son intégralité, le commentateur doit s'arrêter plus longuement sur les détails et les plis infinitésimaux de la lettre. Dans chaque cas, l'enjeu est de saisir préalablement l'esprit du texte par une lecture globale : l'appréhension de cet esprit doit par suite permettre de lever les obscurités qui suivent d'une lecture fragmentaire de l'épître considérée⁶⁸⁵.

4.5. Clarté des Écritures et rationalité apostolique

Mais si Locke n'insiste ici sur aucun principe de rationalité externe, c'est surtout parce qu'il s'attache à mettre en évidence ce que l'on pourrait appeler la rationalité intérieure du discours paulinien⁶⁸⁶. Ainsi, l'obscurité qui procède de la division de l'Écriture en versets et en chapitres se conçoit d'abord dans la *Preface* comme le principe d'obscurcissement d'un donné dont l'interprète doit s'attacher à redécouvrir la « cohérence » et l'« ordre » profonds⁶⁸⁷. Comme dans le grand traité de 1695, l'association du vocabulaire de la *reasonableness* et de la *plainness* est constante et permet d'identifier nettement la clarté lockienne à l'idéal de rationalité, ou plus justement de *raisonnabilité*, porté, en général, par la doctrine évangélique :

He that reads [St. Paul] with the attention I propose will easily observe, that as he was full of doctrine of the gospel; so it lay all clear and in order, open to his view. When he gave his thoughts utterance upon any point, the matter flowed like a torrent; but it is plain, it was a matter he was perfectly master of:

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 115-116 : « We are all Men liable to Errors, and infected with them; but have this sure way to preserve our selves every one from danger by them, if laying aside Sloth, Carelessness, Prejudice, Party, and a Reverence of Men... » Cf. V. Nuovo, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy, and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 113.

⁶⁸⁵ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 110 : « In Prosecution of this Thought, I concluded it necessary, for the understanding of any one of St. Paul's Epistles, to read it all through at one Sitting, and to observe as well as I could the Drift and Design of his writing it. If the first reading gave me some Light, the second gave me more; and so I persisted on reading constantly the whole Epistle over at once, till I came to have a good general View of the Apostle's main Purpose in writing the Epistle... »

⁶⁸⁶ Les termes mêmes de « coherence » et « consistency » saturent le développement final de l'*Essay*, où Locke s'attache à défendre la clarté *essentielle* des épîtres de Paul, en particulier *ibid.*, p. 111-113. Voir en particulier p. 111, pour l'association de cette « coherence » avec l'attribut de « perspicuity » : « And it was hard to think that a Man that could talk with so much Consistency and Clearness of Conviction, should not be able to write without Confusion, inextricable Obscurity, and perpetual Rambling. The Force, Order and Perspicuity of those Discourses could not be denied to be very visible. »

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 111-113.

he fully possessed the intire revelation he had received from God; has thoroughly digested it; all the parts were formed together in his mind, into one well-contracted harmonious body.⁶⁸⁸

Si donc la conceptualisation lockienne de la clarté de l'Écriture s'inscrit sans doute dans la tradition latitudinaire de la distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora*⁶⁸⁹, la clarté que l'*Essay* prête aux épîtres pauliniennes ne s'identifie toutefois à aucun jeu déterminé d'articles de foi⁶⁹⁰. À sa manière, elle constitue au contraire un attribut global, qui recouvre l'*ensemble* du discours pris dans sa contextualité, et en résumé l'objet ou l'intention, par-delà la profusion des difficultés linguistiques et des ambiguïtés locales⁶⁹¹. Cette généralité de l'attribut de clarté n'implique certes pas que Locke renonce à établir une hiérarchie interne selon le genre des textes en question ; et à rebours d'une tradition qui, par opposition à l'obscurité du genre prophétique, exalterait la clarté didactique du genre doctrinal, Locke juge ce dernier plutôt obscur, en soulignant par contraste la clarté des textes moraux, et notamment des développements conclusifs des épîtres pauliniennes⁶⁹². Toutefois, sur cette question, l'originalité de Locke me paraît tenir à autre chose, qui renvoie peut-être à cette insistance toute particulière sur le principe d'une lecture *globale*, attentive à la « force et à la cohérence » du discours biblique *en contexte*. Ainsi, si la clarté lockienne de la *Reasonableness* concerne bien en premier chef les vérités fondamentales de la Bible, et surtout la certitude de l'article-*princeps* de la messianité de Jésus, elle dit surtout, dans l'*Essay*, la rationalité *discursive* des épîtres néo-testamentaires⁶⁹³.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 113. Voir à ce sujet, V. Nuovo, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy, and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 107-109 ; *id.*, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 33.

⁶⁸⁹ Voir notamment sur la question J. C. Higgins-Biddle, « Introduction », *loc. cit.*, p. LXI-LXIX. Locke n'emploie toutefois qu'avec beaucoup de précaution, le schème de la distinction des *fundamentalia* et des *adiaphora*, et le critique même parfois explicitement, comme dans le quinzième chapitre de la *Reasonableness*, *op. cit.*, p. 164-171.

⁶⁹⁰ Voir ici encore J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 110-113. Cf. les citations directement *infra*.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 112 : « Whether a superficial Reading, accompanied with the common Opinion of his invincible Obscurity, has kept off some from seeking in him the Coherence of a Discourse tending with close strong reasoning to a Point... » ; *ibid.*, p. 113 : « He that reads him with the Attention I propose, will easily observe, that as he was full of the Doctrine of the Gospel, so it lay all clear and in order open to his view. When he gave his Thoughts Utterance upon any Point, the Matter flow'd like a Torrent, but 'tis plain 'twas a Matter he was perfectly Master of... »

⁶⁹² *Ibid.*, p. 103 : « Though I had been conversant in these Epistles, as well as in other Parts of Sacred Scripture, yet I found that I understood them not; I mean the doctrinal and discursive parts of them: Though the practical Directions, which are usually drop'd in the latter Part of each Epistle, appear'd to me very plain, intelligible, and instructive. »

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 110-111 : « I concluded, had not furnished him [toujours Paul] in this extraordinary manner, if all this plentiful Stock of Learning and Illumination had been in danger to have been lost, or proved useless, in a jumbled and confused Head; not have laid up such a Store of admirable and useful Knowledge in a Man, who for want of Method and Order, Clearness of Conception, or Pertinency in Discourse, could not draw it out into Use with the greatest Advantages of Force and Coherence. That he knew how to prosecute his Purpose with Strenght of Argument and close Reasoning, without incoherent Sallies, or the intermixing of things foreign to his Business, was evident to me from several Speeches of his recorded in the Acts. »

Cette rationalité, comprise en un sens délibérément non-philosophique, ou en tout cas étrangère au principe socinien d'une non-contradiction avec les notions communes, fait peut-être écho à sa manière aux choix épistémologiques du philosophe : à son empirisme, à son attention particulière aux faits de langage, à son refus des idées innées, et donc aussi à son rejet des *koinnai ennoiai* qui commandent la formalisation classique de la *regula rationis*⁶⁹⁴. Mais elle paraît surtout relever ici d'une rationalité discursive et rhétorique, soucieuse de redécouvrir et de justifier l'*économie* du texte en la soustrayant aux économies factices, imposées par une longue tradition de distorsions interprétatives et textuelles. Ainsi, dans la *Reasonableness*, la clarté de l'Évangile renverra d'abord à l'évidence historique de la messianité de Jésus, telle que cette évidence se déclare dans l'*Écriture même* : par les miracles, par les « figures et les périphrases » du Christ, mais aussi par la doctrine « claire et directe » des apôtres⁶⁹⁵. Quant au principe de clarté et de cohérence que Locke s'attache exhiber dans les épîtres de Paul, il doit s'entendre ici au sens le plus banalement oratoire de la *dispositio* rhétorique. Tout l'enjeu pour l'interprète est alors de retrouver l'objet propre (*the scope*) d'un discours trop longtemps obscurci par l'ignorance des circonstances de son énonciation ou par les surcommentaires de l'Église⁶⁹⁶.

L'accent rhétorique de la thématization du principe de clarté s'inscrit aussi dans une épistémologie de la croyance, qui définit chez Locke la foi comme l'*acceptation d'une proposition : assentiment à un énoncé*, qui par hypothèse est précédemment appréhendé et compris sans modalité « fidéique » spécifiée⁶⁹⁷. Or, en contexte, l'assentiment suppose, outre certaines conditions subjectives du côté du sujet récepteur, la persuasivité objective du discours : une persuasivité qui, une fois écartée les hypostases dogmatiques ou métaphysiques, ne peut plus s'évaluer autrement que suivant un principe de cohérence interne au discours⁶⁹⁸. En ce sens, la rationalité des épîtres renvoie moins à leur concordance avec un instrument de contrôle emprunté aux *loci* des théologiens ou aux idées innées des philosophes, qu'à leur simple aptitude à produire un assentiment chez leurs destinataires sans expédient externe, et en particulier sans l'assistance d'une illumination *spéciale* du Saint-Esprit⁶⁹⁹. Chez Locke, en effet, la simplicité et la clarté désignent habituellement l'attribut de ce dont l'intelligibilité est accessible sans révélation

⁶⁹⁴ Sur la critique de la philosophie, voir toujours *ibid.*, p. 114. Cf. M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 55-73.

⁶⁹⁵ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, *op. cit.*, p. 37-39 : « But before we examine what it was he proposed to be believed, we must observe, that there is a three-fold declaration of the *Messiah*. 1. By miracle [...] 2. Another way of declaring the Coming of the *Messiah*, was by Phrases and Circumlocution, that did signifie or intimate his Coming; though not in direct words pointing out the Person. [...] 3. By plain and direct words, declaring the Doctrine of the *Messiah*... »

⁶⁹⁶ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 110-114.

⁶⁹⁷ Voir à ce sujet, M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 45-53.

⁶⁹⁸ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 111-113.

⁶⁹⁹ Voir notamment à ce sujet : V. Nuovo, « Locke's Theology, 1694-1704 », *loc. cit.*, p. 34-35 ; et plus largement sur cette question : *id.*, « Locke on St Paul, Messianic Secrecy and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 108-123.

particulière⁷⁰⁰ : et l'idée de cette simplicité et de cette clarté» prennent en particulier tout leur sens dans le contexte rhétorique de la formulation des conditions de persuasion *contextuelles* du discours.

Au-delà même des choix de l'épistémologie lockienne, on comprend ainsi pourquoi la question de la rationalité n'est pas posée ici dans les termes d'un principe exégétique régulateur externe – les notions communes de Wissowatius ou les idées évidentes des cartésiens – mais du point de vue du caractère *intrinsèquement* raisonnable des lettres sacrées, c'est-à-dire de leur capacité intrinsèque, une fois épurées de leurs distorsions dogmatiques, à produire un assentiment chez leur destinataires⁷⁰¹. C'est que le problème de la raison est ici soulevé non plus au sein de la pratique exégétique, mais au sein de l'Écriture même : il ne s'agit pas tant pour Locke de savoir avec quel instrument lire les Écritures pour en lever les obscurités ou les inconsistances, que de justifier d'abord leur *reasonableness* pour y fonder ensuite la *possibilité* d'une lecture internaliste⁷⁰². Plus qu'une théorie de l'exégèse, la *Preface des Paraphrases* apparaît ainsi comme une *apologie de Paul* : une fois démontrée la rationalité de l'apôtre, et une fois établi le caractère accidentel et extérieur de l'obscurité de son style, l'interprète pourra sereinement revenir au texte en s'attachant à expliquer les épîtres suivant le rythme de leur pulsation intérieure⁷⁰³. À sa manière, et comme Victor Nuovo l'a montré, la *Preface* apparaît de ce fait comme une réponse implicite à l'objection de ceux qui accusaient, avec Spinoza, l'irrationalité et l'enthousiasme de l'écriture inspirée⁷⁰⁴. Si Paul est certes *illuminé* par la réception de la doctrine salutaire de l'Évangile, et que son style ne se conforme pas par là aux canons de l'art oratoire classique, son écriture n'en reste pas moins cohérente et rhétoriquement fonctionnelle : pour peu qu'il aborde sa lecture avec application et sans préjugés, pour peu aussi qu'il se souvienne que le discours paulinien s'ancre dans un contexte historique, géographique, et argumentatif, dont il s'agit de reconstruire le sens par-delà les silences et les omissions, l'interprète pourra appréhender cette cohérence *par la fréquentation du texte même* – ou plutôt celle-ci se donnera spontanément à

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 108-112.

⁷⁰¹ Voir aussi à ce sujet M.-C. Pitassi, *Le Philosophe et l'Écriture*, *op. cit.*, p. 29-40 ; A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 31-32.

⁷⁰² Toute la séquence terminale de l'*Essay* (J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 110-115 notamment) doit ainsi se lire comme une *justification* de la rationalité paulinienne. Voir encore *ibid.*, p. 110-111 : « This was enough to perswade me, that he was not a Man of loose and shattered Parts, uncapable to argue, and unfit to convince those he had to deal with. God knows how to choose fit Instruments for the Business he employs them in. [...] I concluded, had not furnished him in this extraordinary manner, if all this plentiful Stock of Learning and Illumination had been in danger to have been lost, or proved useless, in a jumbled and confuted Head; nor have laid up such a Store of admirable and useful Knowledge in a Man, who for want of Method and Order, Clearness of Conception, or Pertinency in Discourse, could not draw it out into Use with the greatest Advantage of Force and Coherence ».

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 111-113. Voir à ce sujet Nuovo, « Loke on St Paul, Messianic Secrecy and the Consummation of Faith », *loc. cit.*, p. 108-112.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 120-121 ; *id.*, « Locke's Proof of the Divine Authority of Scripture », *loc. cit.*, p. 54-55.

lui, dans l'épaisseur de sa signification propre⁷⁰⁵. De cette manière, la clarté lockienne dit d'abord la dimension seulement négative du travail ultérieur de clarification : rendre au texte sa clarté, c'est d'abord – et presque seulement – en dépouiller les obscurcissements exogènes. C'est en ce sens que doit être compris le renouvellement lockien du modèle érasmien des paraphrases et l'assimilation explicite de celles-ci à des simples « notes de lecture »⁷⁰⁶.

4.6. L'indifférence politique de la Bible

L'ensemble de ces points convergera donc au moins dans le constat d'une difficulté historiographique : celle d'inscrire clairement l'herméneutique lockienne dans un mouvement de rationalisation qui préparerait à sa manière la religion des Lumières⁷⁰⁷. De ce point de vue, la théologie de Locke paraît non seulement irréductible au champ de la *mainstream Enlightenment* décrite par Jonathan Israel, mais elle semble même sous certains aspects plus radicale que celle de Hobbes ou Spinoza⁷⁰⁸. Ce point est particulièrement patent pour ce qui concerne, chez Locke, les *usages politiques* de la Bible, ou la manière dont la certitude de l'autorité du texte se réfléchit dans la conceptualisation du pouvoir d'État et de la tolérance civile⁷⁰⁹. Le constat dépasse nettement la *Preface des Paraphrases*, mais engage toujours à sa manière le lieu de la clarté de les Écritures : on en trouvera notamment l'indice dans une importante digression de l'*epistola de tolerantia*, adressée en 1686 à Philip van Limborch.

⁷⁰⁵ J. Locke, « An Essay for the Understanding of St Paul », *loc. cit.*, p. 111 : « To understand him [Paul] right, his Inferences should be strictly observed; and it should be carefully examined from what they are drawn, and what they tend to. He is certainly a coherent, argumentative, pertinent Writer, and Care I think should be taken in expounding of him, to shew that he is so. But tho I say he has weighty Aims in his Epistles, which he steadily keeps in his Eye, and drives at in all that he says, yet I do not say that he puts his Discourses into an artificial Method, or leads his Reader into a Distinction of his Arguments, or gives them notice of new Matter by Rhetorical or study'd Transition. He has no Ornaments borrow'd from the Greek Eloquence; no Notions of their Philosophy mix'd with his Doctrine to set it off. »

⁷⁰⁶ A. W. Wainwright, « Introduction », *loc. cit.*, p. 22-25.

⁷⁰⁷ Voir toujours ici J. Israel, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 464-476, 522-527 ; *id.*, *Enlightenment contested*, *op. cit.*, p. 135-145.

⁷⁰⁸ Sur le partage des radicalités : *ibid.*, p. 51-62 ; *id.*, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 265-270 ; *id.*, « Spinoza, Locke, and the Enlightenment Battle for Toleration », art. cité, p. 102-113.

⁷⁰⁹ Pour un premier aperçu sur la question, voir, outre le volume cité directement *supra*, les contributions réunies dans le volume *John Locke, toleration, and early Enlightenment culture: religious intolerance and arguments for religious toleration in early modern and early Enlightenment Europe*, éd. J. Marshall, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2006. Voir en outre : Richard Vernon, « Introduction », in J. Locke, *Locke on Toleration*, éd. R. Vernon, Cambridge, Cambridge University Press, p. VIII-XXXII ; Mario Montuori, *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1983 ; Aaron L. Herold, « The Chief Characteristical Mark of the True Church? : John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion », *The Review of Politics* 76/2 (2014), p. 195-221 ; Victor Nuovo, « Locke's Religious Thinking and His Politics », in *id.*, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, *op. cit.*, p. 235-246 ; John W. Tate, *Liberty, toleration and equality. John Locke, Jonas Proast and the Letters Concerning Toleration*, New York, Routledge, 2016.

Un marqueur simple pourrait être trouvé ici dans la limitation *fonctionnelle* que le philosophe impose à la distinction des points fondamentaux et des *adiaphora* : en quel sens et jusqu'où l'évidence des vérités scripturaires peut-elle fonder l'espoir d'une réunion pacifique du corps social ? Cette question s'arrime évidemment au problème de l'unité de l'Église autour de la découverte d'un *credo* consensuel, mais elle renvoie aussi à la possibilité d'une paix sociale, qui, chez Spinoza encore, reposait sur les *effets de pacification* inscrits dans la certitude la « doctrine morale » de la Bible. Or, quelles que traditionnelles que puissent paraître les conclusions des *Paraphrases* à son sujet, la question de la clarté des Écritures se trouve en fait entièrement *déconnectée*, chez Locke, de celle des conditions *civiles* de la *tolérance*⁷¹⁰. Là où la première fonde en effet l'espoir d'une réunification de l'Église autour de l'évidence des Écritures, la seconde repose au contraire sur la reconnaissance de la disjonction radicale des fonctions de l'autorité terrestre et de l'autorité spirituelle⁷¹¹. Si tous les commentateurs ont ainsi noté que la *Lettre sur la tolérance* opérait à sa manière une sécularisation de la doctrine de l'État, peu ont remarqué que cette sécularisation s'affirmait aussi sur fond d'une reprise *négative* du problème de l'unité de l'Église et de la clarté des Écritures⁷¹². Dans l'économie du discours lockien, l'occurrence de ce thème de la *claritas* apparaît d'autant plus paradoxale qu'au moment même où Locke réaffirme la clarté de la Bible pour en faire la présupposition nécessaire de la réunion du christianisme, il montre en même temps que cette clarté est en fait totalement indifférente à la condition d'une tolérance strictement politique⁷¹³. À ce titre, la question de l'unité de l'Église apparaît, dans l'économie de la lettre, comme une simple digression :

Mais puisque vous êtes si fort en peine de savoir quelle est la vraie Eglise, je vous demanderai ici en passant, s'il n'est pas plus du caractere de l'Eglise de JESUS-CHRIST, d'exiger pour conditions de sa Communion les seules choses que l'Ecriture sainte declare en termes exprès être nécessaires au salut, que d'imposer aux autres ses propres Inventions, ou ses Explications particulieres, comme si elles étoient appuyées sur une Autorité Divine ; et d'établir par des Loix Ecclesiastiques, comme absolument nécessaire à la Profession du Christianisme, des choses dont l'Ecriture ne dit mot, ou du moins qu'elle ne commande pas en termes clairs et positifs. Tous ceux qui, pour admettre quelqu'un à leur Communion Ecclesiastique, exigent de lui la creance de certains Dogmes, que JÉSUS-CHRIST n'a point requise pour obtenir la Vie éternelle ; peuvent bien former une Société qui s'accorde avec leurs opinions

⁷¹⁰ Je suivrai ici la première édition publiée de 1689 : John Locke, *Epistola de tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A Scripta à P.A.P.O.I.L.L.A*, Gouda, van Hoeve, 1689 ; ainsi que la traduction de Le Clerc, *Lettre sur la Tolérance*, in John Locke, *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, [éd. J. Le Clerc], Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1710, p. 1-140. Voir, pour une édition bilingue latine et anglaise : John Locke, *Epistola de Tolerantia*, éd. R. Klibansky, tr. J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968.

⁷¹¹ J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 10-16 ; *id.*, *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, p. 13-22.

⁷¹² Parmi les exceptions : A. L. Herold, « 'The Chief Characteristical Mark of the True Church' », art. cité, p. 195-221.

⁷¹³ Voir encore J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 35-47 ; *id.*, *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, p. 48-64.

et leur avantage temporel ; mais je ne conçois pas, qu'on lui puisse donner le titre d'Église de JÉSUS-CHRIST, puis qu'elle n'est pas fondée sur ses Loix, et qu'elle exclut de sa Communion des Personnes, qu'il recevra lui-même un jour dans le royaume des cieux. D'ailleurs, sans m'arrêter ici à examiner quelles sont les marques de la vraie Eglise, je me contenterai d'avertir ces rigides Défenseurs des Dogmes de leur société [...] que l'Évangile témoigne par tout que les véritables disciples de JÉSUS-CHRIST souffriroient de grandes persecutions : mais je ne sache pas avoir lu, dans aucun endroit du N. Testament, que l'Église de ce Divin sauveur doive persecuter les autres, et les contraindre par le fer et par le feu à recevoir ses dogmes et sa créance.⁷¹⁴

Le caractère digressif de l'extrait est clairement marqué ici par la distinction explicite des lieux de l'examen⁷¹⁵. Ainsi, si Locke articule, suivant toute la tradition arminienne, son irénisme *ecclésiastique* à la possibilité d'un consensus dogmatique fondé sur l'autorité des « passages clairs de l'Écriture » – c'est-à-dire, on le notera, du seul Nouveau Testament –, cet irénisme est dans un même mouvement exclu du statut de la cause de l'*epistola de tolerantia* : la question des marques de la vraie Église peut bien se résoudre dans l'*évidence* de la doctrine scripturaire, il reste que cette résolution même est indifférente au problème de la *politique publique* que doit adopter l'État à l'égard des « différentes sectes » de la religion chrétienne⁷¹⁶. Tout se passe en fait comme si, au moment où Locke confirmait la traditionnelle solution *théorique* au problème du consensus dogmatique – la vraie Église se remarque au fait qu'elle n'exige de ses fidèles que ce qui est clairement affirmé par l'écriture néo-testamentaire –, il désespérait en même temps de voir cette solution s'appliquer à court terme dans les sociétés européennes⁷¹⁷. Cet aveu d'échec vaut de ce point de vue comme l'exigence d'une solution alternative : *en attendant* que l'unité de l'Église soit fondée dans un progrès de la rationalité théologique, le progrès de la rationalité politique doit offrir au magistrat l'occasion de résorber les effets sociaux du conflit religieux. Loin d'être la solution au problème de la tolérance, la clarté de l'Écriture est donc *elle-même* présentée ici comme une question indifférente : l'extension des marges de tolérance *dogmatiques* à l'ensemble des énoncés scripturairement obscurs ou inexprimés intéressera peut-être la politique de l'Église, les règles de la communion ou la redéfinition *consensuelle* de l'orthodoxie de la foi, elle n'intéresse pas, en tout état de cause, la question politique des limites civiles de la tolérance des religions⁷¹⁸.

La nature de la solution alternative est à cet égard bien connue : c'est en distinguant *nettement* les fonctions de l'État et de l'Église, en se souvenant que le

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 28-30.

⁷¹⁵ Cf. J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 21 : « Sed cum verae ecclesiae notas indagare hujus loci non sit... »

⁷¹⁶ Voir, directement à la suite, J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 22-26 ; *id.*, *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, p. 31-35.

⁷¹⁷ Sur les lieux les plus directement politiques : J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 10-16 ; *id.*, *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, p. 13-22.

⁷¹⁸ J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 20-26 ; *id.*, *Lettre sur la Tolérance*, *op. cit.*, p. 28-35.

premier est « une Société d’Hommes établie sans la seule vüe de se procurer les uns aux autres la conservation et l’avancement de leurs INTERETS CIVILS »⁷¹⁹ – c’est à dire « la vie, la Liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs... »⁷²⁰ – là où la seconde s’attache seulement « au soin des âmes »⁷²¹, que le magistrat pourra garantir la *tolérance politique* à l’égard de toutes les « sectes », sous la seule condition que celles-ci professent l’existence de Dieu, et qu’elles se tolèrent elles-mêmes mutuellement⁷²². Si les effets de sécularisation de la distinction lockienne sont donc bien confirmés *dans leur principe*, il reste remarquable que cette sécularisation opère ici suivant une inversion *radicale* de la conception arminienne de la *tolerantia* : chez Locke, et pour la première fois, la question dogmatique des points fondamentaux de la foi et l’espoir d’une *tolérance ecclésiastique* vis-à-vis des dissidences qui professent des *adiaphora* contradictoires avec la confession établie, devient purement et simplement étrangère au problème de la gestion politique du pluralisme religieux⁷²³. Quelle que puisse être sa clarté, la doctrine de l’Écriture se trouve donc radicalement expulsée du champ de la raison politique. Or cela, ni Hobbes, ni Spinoza n’auraient pu y souscrire.

5. Conclusion

Si, eu égard au cas particulier de l’herméneutique biblique, notre parcours aura donc permis de confirmer la légitimité globale de la typologie des Lumières radicales⁷²⁴, il nous imposera aussi quelques nuances décisives. À titre conclusif, on en retiendra notamment trois, en rapport avec la question du statut, *radical ou modéré*, de l’herméneutique socino-arminienne, du sens de l’exégèse de Hobbes et Spinoza, et de la spécificité de la théologie de John Locke.

1/ Malgré l’intensification des échanges intellectuels entre les descendants spirituels de l’académie de Raków et les fidèles du Séminaire d’Amsterdam, le groupe socino-arminien forme encore, à la fin du XVII^e siècle, une tendance plus composite qu’on a pu le croire parfois. Certes, de Wissowatius à Locke, les herméneutiques sociniennes et arminiennes présentent bien quelques traits invariants : réaffirmation de la clarté essentielle des Écritures, élaboration d’un

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 14. Cf. J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 10-11.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*, p. 17. Pour la définition de l’Église, cf. *ibid.*, p. 22-23. Cf. J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 12, 16-17 : « Dico esse societatem liberam et voluntariam.. »

⁷²² *Ibid.*, p. 1-10, 30-35 ; J. Locke, *Lettre sur la tolerance*, *op. cit.*, p. 1-12, 42-48.

⁷²³ *Ibid.*, p. 18-22, puis 48-64 pour l’examen « des devoirs du MAGISTRAT à l’égard de la TOLERANCE. » Cf. J. Locke, *Epistola de tolerantia*, *op. cit.*, p. 35-47.

⁷²⁴ Voir toujours : J. Israel, *Enlightenment Contested*, *op. cit.*, p. 51-62 ; *id.*, *Radical Enlightenment*, *op. cit.*, p. 265-270 ; *id.*, « Spinoza, Locke, and the Enlightenment Battle for Toleration », art. cité, p. 102-113.

rationalisme exégétique régulateur et critique farouchement opposé au déisme ou au rationalisme constructiviste de Meyer, insistance sur l'exclusivité et l'indispensabilité de l'Écriture comme *norme de la foi* notamment. Par-delà ces points d'accords fondamentaux, pourtant, les auteurs arminiens et sociniens témoignent aussi d'un certain nombre de points de clivages majeurs, y compris dans le champ des pratiques de l'exégèse. Au-delà même du cas de John Locke, dont l'épistémologie était par principe incompatible avec une règle de la raison socinienne qui voulait soumettre le sens des Écritures aux notions communes de l'entendement naturel, ces désaccords se font jour aussi au sein même de la tradition arminienne. Dans le détail de leur expression, les théologies de Limborch ou de Le Clerc paraissent ainsi, et malgré l'affinité des deux hommes, très largement incompatibles : c'est le cas en particulier des questions touchant à l'autorité de l'Écriture et son inspiration, mais c'est le cas aussi de la nature du *credo* minimal dégagé par le champ de la clarté scripturaire.

2/ Il est indéniable que les philosophies de Hobbes et Spinoza s'opposent frontalement par la nature de leurs conclusions politiques. Et quelle que simpliste que puisse être l'opposition entre un républicanisme, soucieux d'assurer la rationalisation de la vie publique par une intégration renforcée du pouvoir d'agir des citoyens, et un absolutisme qui déduirait la priorité absolue de la sécurité matérielle des sujets par une analyse préalable de leur réalité anthropologique naturelle, il reste que les théologies politiques des deux philosophes sont profondément irréconciliables. Toutefois, si l'on se refuse à forcer un système global de la radicalité, en y intégrant un jeu de conditions indifféremment épistémiques, politiques, métaphysiques et morale, pour en rester à la seule question de la théorie de l'exégèse, force est de constater que les *rappports* que Hobbes et Spinoza nouent à la réalité scripturaire sont formellement très proches : dans chaque cas, une reprise et une subversion des lieux classiques de la doctrine protestante permet tout à la fois de refonder et de détourner l'autorité des Écritures ; dans chaque cas, cette refondation s'ordonne à la découverte d'une *doctrine politique* de la Bible dont la certitude est dégagée par une exégèse fine des textes vétéro-testamentaires.

3/ De ce point de vue, et au regard d'une modernité dont les effets sont appréciés d'abord à partir de la catégorie de la sécularisation, la « théologie » de Locke paraît finalement plus radicale dans ses *effets d'exclusion* que l'herméneutique spinoziste ou hobbesienne. Les guillemets de circonstances expriment ici toute la difficulté de circonscrire la *nature* même du discours lockien sur la Bible : s'il y a bien, chez le philosophe anglais, une théologie, articulée autour du *credo* minimal de la *Reasonableness* ou des exégèses des *Paraphrases*, et une politique, qui concentre ses conclusions dans l'*epistola de tolerantia* ou dans les deux *Traité du gouvernement civil*, il n'y pas, en tout état de cause une consécration qui irait de la doctrine de l'Écriture à la doctrine de l'État par une dérivation *théologico-politique* des formes d'autorité. Ici la préférence

herméneutique pour le Nouveau Testament fonde aussi la *disjonction* radicale du spirituel et du séculier : le refus d'articuler la question des marques de la vraie Église au problème politique de la tolérance nourrit constamment le refus de reconnaître une *autorité politique de la Bible*. Non seulement la conception que Locke se fait de la tolérance n'est donc plus intrinsèquement théologique mais elle est même beaucoup plus radicalement dé-théologisée que celle de Spinoza.⁷²⁵

⁷²⁵ En vérité, si J. Israel a sans doute raison de reconnaître que, chez Locke, c'est la liberté de conscience et de culte qui est le fondement de la tolérance, alors que chez Spinoza c'est la liberté de penser et de philosopher, il omet en même temps le *second moment* de la démonstration du *Tractatus* : à savoir que la liberté de philosopher, qui se justifie aussi des obscurités et des inévidences *spéculatives* de la Bible, fait fond sur une *concorde civile* qui est en revanche entièrement *fondée et justifiée* par la *clarté universelle* de la « doctrine politique » des lettres sacrées. Chez Spinoza, la dé-théologisation, ou plus justement la « dé-dogmatisation » de la science, et par là de la question de la *libertas philosophandi*, s'opère en fait dans l'exacte simultanéité d'une *dogmatisation radicale* de l'éthique publique : si Spinoza renonce – plus radicalement que personne il est vrai – à l'*autorité spéculative* de l'Écriture, c'est parce qu'il réaffirme en même temps l'évidence de son *autorité* et de sa *normativité politique*. De ce point de vue au moins, c'est bien Spinoza – et non pas Locke –, qui s'attache à tenter « d'harmoniser les principes de la religion et ceux de la raison naturelle » : en montrant que l'enseignement politique de la Bible *fait autorité* par là qu'il s'accorde *clairement et pleinement* avec les intérêts de la vie civile que nous prescrit la raison naturelle. De ce point de vue au moins, c'est donc bien chez Locke, et non pas chez Spinoza, que la question de la tolérance apparaît le plus radicalement *sécularisée*. Voir à ce sujet toujours : J. Israel, *Radical Enlightenment, op. cit.*, p. 265-266.

CONCLUSION

Les conclusions du chapitre précédent nous inciteraient peut-être à nuancer le diagnostic parfois posé sur l'évolution de la théologie protestante à l'aube des Lumières, ou du moins à en compliquer l'approche au regard du statut et de l'autorité qu'y assume l'Écriture Sainte. Assurément, cette théologie devient, au miroir de l'état de la question dans la haute orthodoxie, une théologie très largement rationaliste et morale : la doctrine de la prédestination n'y constitue plus la clé de lecture de l'économie du salut, et l'insistance nouvelle sur l'importance de la piété paraît renverser en partie les présupposés de la justification par la foi. À ce titre, l'opposition d'un rationalisme, globalement repoussé dans l'hétérodoxie arminienne ou socinienne, et d'une théologie officielle, attachée à la *sola Scriptura* et à l'autorité normative de ses grandes confessions de foi, se déporte désormais *au sein même* des cercles orthodoxes, pour nourrir des querelles intestines entre pasteurs et docteurs d'une même Église. Par cercles orthodoxes, je n'entends évidemment pas ici la somme des théologiens dont l'appartenance à la théologie « autorisée » se mesurerait d'avance au degré de la conformité doctrinale de leur foi : une telle définition serait d'emblée tautologique, et ne permettrait pas d'apprécier le jeu des variations et des discontinuités au sein même des Églises établies. À un critère d'appartenance fondée sur la continuité de la doctrine doit alors se substituer un critère plus minimal d'institution : celui qui rassemble dans une même unité de foi l'ensemble des pasteurs et des professeurs de théologie qui, par profession et par serment, appartiennent *effectivement* au système universitaire et ecclésial des théologies « officielles ». Or de ce point de vue, l'infiltration des thèses arminiennes et sociniennes est absolument incontestable : dès le début du XVIII^e siècle, le débat du rationalisme devient un débat très clairement *interne* aux Églises magistérielles. Au-delà des coccéiens hollandais, des latitudinaires anglais ou des piétistes luthériens, on pourrait mentionner ici la théologie éclairée du « triumvirat helvétique », du neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald, du bâlois Samuel Werenfels et du genevois Jean-Alphonse Turretini¹.

Le *Catéchisme* d'Ostervald fournirait à ce titre une illustration exemplaire. Publié une première fois à Genève en 1702², rapidement et fermement condamné par les théologiens de Berne, le texte est pourtant retravaillé sous une forme abrégée et plusieurs fois réédité jusqu'au XIX^e siècle, sans conséquence pour le ministère d'Ostervald, qui restera pasteur à Neuchâtel jusqu'à sa mort en 1747. Au-delà de

¹ Voir notamment à ce sujet les études réunies dans Maria-Cristina Pitassi, *Jean-Alphonse Turretini (1671-1737). Les temps et la culture intellectuelle d'un théologien éclairé*, Paris, Honoré Champion, 2019.

² Jean-Frédéric Ostervald, *Catechisme ou Instruction dans la Religion Chrestienne*, par J. F. Ostervald, Pasteur de l'Eglise de Neufchatel, Genève, Compagnie des Libraires, 1702.

son évidente accentuation éthique, qui culmine dans une deuxième partie sur les « devoirs de la religion » dont le développement concentre en fait plus des deux tiers des articles discutés³, le *Catéchisme* s'ouvre sur une longue introduction, qui après un « abrégé de l'histoire sainte »⁴ s'arrête sur les questions de la « religion en général »⁵. Cette section introduit les catéchumènes aux arguments de la nécessité de la religion et de l'existence de Dieu⁶, de la vérité de la religion chrétienne en particulier⁷, et enfin de l'autorité de l'Écriture Sainte⁸. De ce point de vue, la discussion du lieu de l'*auctoritas* est insérée dans une séquence d'intention apologétique, où la Bible surgit d'abord au registre des preuves de la vérité de la religion en général⁹, et plus spécifiquement encore des preuves de la vérité de cette religion particulière qui énonce que « Jésus Christ est le Fils de Dieu »¹⁰. Or, dans l'économie de ces preuves, comme ensuite dans les articles consacrés aux propriétés de l'Écriture, le *Catéchisme* d'Ostervald suit presque rigoureusement l'ordre du catéchisme de Raków : après avoir affirmé la prééminence du Nouveau Testament¹¹, le pasteur neuchâtelois prouve la vérité de l'Écriture « par les personnes qui l'ont écrite, & par les choses qu'elle contient »¹² en déployant notamment le double argument socinien de la fiabilité historique – proximité personnelle aux événements relatés – et de la fiabilité morale – sincérité et bonne foi – des apôtres et des prophètes¹³. La divinité des lettres sacrées, encore explicitement référée à un principe d'inspiration dont les modalités ne sont toutefois pas clairement précisées ici¹⁴, est alors établie par la perfection des doctrines et des commandements, dont le catéchumène apprendra qu'elle se mesure, pour les premières à leur conformité avec « les lumières de la raison & avec les sentimens naturels »¹⁵, et pour les secondes « avec ce que la Nature, la raison, & la conscience

³ « Seconde Partie. *Des devoirs de la religion.* », J.-F. Ostervald, *Catechisme ou Instruction dans la Religion Chrestienne*, op. cit., p. 83-245.

⁴ *Ibid.*, p. 1-14.

⁵ *Ibid.*, p. 15-31.

⁶ *Ibid.*, p. 15-18 : « Article I. De la Nécessité de la Religion, & de ses Fondemens. »

⁷ *Ibid.*, p. 18-25 : « Article II. De la Vérité de la Religion Chrestienne. »

⁸ *Ibid.*, p. 25-31 : « Article III. De l'Écriture Sainte ; de sa Vérité, de sa Divinité, & de son Usage. »

⁹ *Ibid.*, p. 18-22 notamment.

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ « D. Dans lequel [testament] est-ce que la Religion Chrestienne est principalement & le plus clairement enseignée ? R. Dans le Nouveau, qui comprend l'Évangile, ou l'Histoire de la Vie de Jésus Christ ; & les Épitres, qui sont des Lettres que les Apôtres ont écrites à diverses Églises, ou à certaines personnes. », *ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 26 : « D. Doit-on croire ce que les Prophètes & les Apôtres ont écrit ? R. Ouy ; car c'étoient des gens de bien des personnes dignes de foy ; on ne sauroit leur imputer aucun crime ; il n'y a rien dans leurs Livres qui donne lieu à les soupçonner de mensonge, & l'on y voit regner par tout la bonne foy & la piété » Voir aussi à la suite, *ibid.*, p. 26-27.

¹⁴ « Ne sont-ce pas des hommes qui l'ont écrite ? R. Ouy ; mais ils l'ont fait par le commandement de Dieu, & étans inspirés par son Esprit. *Toute l'Écriture sainte est divinement inspirée* : 2 Tim. III. 16 », *ibid.*, p. 28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 27.

dictent à tous les hommes »¹⁶. Cette divinité, encore affermie par le miracle de la réalisation des prophéties¹⁷, conduit à l'énoncé de la règle de la foi et de la nécessité de l'Écriture¹⁸, mais aussi à un principe de clarté qui dit l'intelligibilité *universelle* des vérités salutaires :

D. Mais le commun peuple peut-il entendre l'Écriture quand il la lit ?

R. Il y a dans l'Écriture des endroits difficiles & obscurs que chacun ne peut pas entendre ; mais les choses nécessaires pour le salut y sont exprimées d'une manière si simple & si claire, qu'il n'y a personne qui ne puisse les comprendre facilement.¹⁹

Loin de s'ouvrir seulement à l'intériorité des âmes illuminées par l'Esprit Saint, cette clarté des articles fondamentaux se donne d'abord sous une condition de réformation éthique : le « fruit de la Parole de Dieu » peut être recueilli par ceux qui lisent la Bible « avec de bonnes dispositions »²⁰, c'est-à-dire avec un « esprit attentif & docile, un cœur humble, & sur tout une intention sincère de faire la volonté de Dieu »²¹. D'un trait de plume, Ostervald gomme alors le cœur de la doctrine calvinienne de la corruption de la nature, et en particulier ces *effets noétiques du péché* dont l'ampleur et la persistance interdisaient toute confusion de la lumière naturelle et de la lumière de la grâce. La vraie clarté de l'Écriture s'éprouve désormais par son intelligibilité simple et universelle, dans la surdétermination éthique de son objet et des conditions de sa réception subjective, mais aussi dans les modalités de sa mesure, par sa conformité avec les lumières communes de la raison, de la conscience et de la nature humaine : la *claritas* « orthodoxe » paraît être devenue, sans plus de transition, une *claritas* socinienne.

On pourra certes objecter que ces quelques lignes ne témoignent au fond que pour elles-mêmes, et qu'au moment même où Ostervald publie son *Catéchisme* à Genève, la diffusion de la *vera doctrina* calviniste est toujours assurée par des grands manuels comme le *Corpus theologiae* de Johann Heinrich Heidegger, qui constitue avec ses nombreuses rééditions, un ouvrage de référence pour l'enseignement de la théologie réformée au XVIII^e siècle²². En exposant dans son « *primus locus* » une doctrine de la clarté biblique encore rigoureusement fidèle à

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29-30.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30 : « D. Comment devons-nous donc regarder l'Écriture Sainte ? R. Comme la seule règle de notre Foy, & l'unique fondement de la Religion. [...] D. Ne pourroit-on pas estre suffisamment instruit par les hommes, sans qu'il fût nécessaire de lire l'Écriture Sainte ? D. Non, car les hommes peuvent nous tromper, & nous ne pouvons savoir s'ils nous disent la vérité, que par l'Écriture. »

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ *Ibid.*

²² Johann Heinrich Heidegger, *Corpus theologiae christianae*, *op. cit.*, p. 22-60 pour le « locus secundus de Scriptura sacra ».

celle de la haute orthodoxie²³, le *Corpus* atteste la permanence des conceptualités surnaturalistes, et en particulier de ses accents anti-sociniens : affirmation de la nécessité de l'illumination du Saint-Esprit pour la compréhension salvifique de l'Écriture, insistance sur la détermination *doctrinale* de l'objet de cette compréhension, méfiance vis-à-vis des régulations de la rationalité humaine en exégèse etc.²⁴ De l'autre côté de la fracture confessionnelle protestante, dans le monde luthérien, un même constat pourrait être fait, à partir des exemples de la *Theologia didactico-polemica* de Johann Andreas Quenstedt ou, plus tard encore, de l'*Examen theologicum acroamaticum* de David Hollatz.

La principale objection au grand récit de la sécularisation me paraît toutefois toucher à autre chose qu'au constat de ces survivances « orthodoxes », à autre chose même qu'à la multiplication des précautions qui pourraient ou devraient accompagner la célébration de la mort de l'orthodoxie dogmatique au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle. Cette objection est interne : elle touche en particulier au sens que revêt le combat des théologiens « éclairés » contre la tradition des scolastiques protestantes. Pour incontestable qu'elle soit à la lecture des sources, la pénétration du socinianisme au cœur du savoir et de l'enseignement des Églises officielles conserve en effet l'*ensemble* des termes autour desquels s'organisaient, dans la théologie de Raków, le rapport de la raison et de la foi. Or, quelle que morale et rationaliste qu'elle puisse être, la théologie socinienne ou crypto-socinienne reste aussi une théologie résolument scripturaire : l'Écriture y demeure le principe et la règle de la foi, et la régulation critique du sens commun ou de la lumière naturelle ne surgit qu'au moment où *tous* concèdent le besoin d'une instance d'arbitrage supplétive. Le processus de « moralisation » ou de « rationalisation » de la théologie au premier XVIII^e siècle opère donc à l'intérieur même de la théologie biblique : à l'intérieur d'une théologie qui, sans masque ni dissimulation aucune, persiste à faire de la « Parole de Dieu écrite » la source unique où s'abreuve la connaissance des vérités salutaires. Dans le débat qui oppose les théologiens éclairés aux partisans de l'orthodoxie calviniste, aucun des acteurs du débat ne renonce à cet égard à revendiquer l'*autorité* de l'Écriture comme *fondement* du savoir religieux : aucun ne renonce même à faire de l'Écriture le principal rempart de ses propres positions *contre la vérité prétendue des positions adverses*. Sans doute la « religion éthique » des théologiens éclairés se conçoit-elle-même comme une religion *plus véritablement évangélique* et *plus véritablement scripturaire* que celle de son adversaire « orthodoxe ».

Il faut donc, je crois, renoncer ici à penser les crises internes aux orthodoxies protestantes et la généralisation des théologies morales, au début du XVII^e siècle, en termes de « déclin », ou même seulement de relâchement ou d'affaiblissement de

²³ La discussion sur le sens, la clarté et les conditions de l'interprétation de l'Écriture, ainsi que sur les bénéfices de sa lecture en langue vernaculaire par les laïcs s'étire des thèses LXXVI à CIV du second « lieu » : *ibid.*, p. 44-53.

²⁴ Voir notamment les thèses LXXXIII, *ibid.*, p. 46, et, contre Spinoza, XC, *ibid.*, p. 49

l'autorité scripturaire. Le combat de la théologie éclairée est certes un combat contre les rigidités dogmatiques des orthodoxies – le dogmatisme étant entendu alors au sens d'une *inflation* des articles de doctrines, et d'une centralisation doctrinale des formes de définition et de vérification du salut. Mais dans ce combat, les théologiens éclairés condamnent le dogmatisme *au nom même de la vérité de la Bible*, et avec la conviction que la religion *historique* de l'Évangile donne raison à leur insistance concurrente sur les déterminations *éthiques* des voies de la rédemption. Ce qui vaut pour l'Écriture en général vaut aussi en particulier pour la question de sa clarté : alors que la thèse d'une clarté strictement intrinsèque aux canons scripturaires paraît de plus en plus fragilisée par la masse des objections réunies par les catholiques mais aussi par les « libertins » et les « philologues », l'affirmation frontale et directe de la *claritas Scripturae* tend souvent à se renverser dans la recherche d'un principe de clarification alternatif. C'est ainsi que dans la théologie éclairée, la clarté de la Bible devient elle-même une clarté rationnelle et morale : une clarté dont le foyer de lumière est renvoyée jusqu'à l'intériorité des consciences, dans la parole silencieuse d'une raison morale dont le sens commun guide l'interprète à travers les difficultés et les risques des littéralités du texte.

Toutefois, cette clarté tiré de la « nature », de la « raison » ou de la « conscience » n'est pas posée *contre la clarté de l'Écriture*, mais contre un principe d'éclaircissement antagoniste, que les « dogmaticiens » tirent pour leur part des *sources d'autorités normatives* de la théologie orthodoxe : confession de foi et canons des synodes. C'est cette opposition à l'autorité des normes confessionnelles – et non une opposition à l'*auctoritas Scripturae* elle-même –, qui donne forme au combat des Lumières précoces contre les scolastiques protestantes. Or, à cet égard, le tournant éthique de la théologie éclairée paraît plutôt faciliter la réaffirmation de la clarté intrinsèque de la Bible : en soumettant les Écritures à un principe de filtrage moral, et en déplaçant les lieux de la normativité biblique vers le seul Nouveau Testament – et en particulier vers les textes des Évangiles – la théologie éclairée reconquiert aussi le sens de ce principe de simplicité qui animait, déjà, l'évangélisme érasmien. Cette simplicité morale des Évangiles est celle du Sermon sur la Montagne : elle est la simplicité d'une religion éthique dont la lumière brille d'autant plus intensément à la face de l'Église et des hommes que sa célébration fait fond sur la dispense des doctrines et des dogmes ; sur l'évacuation de la contrainte des Symboles et des confessions de foi.

En un sens, ces remarques auraient pu me conduire à pousser beaucoup plus loin encore l'histoire de la clarté des Écritures dans la modernité européenne : la brièveté avec laquelle je mentionne ici les réalités du piétisme, de la religion morale ou de la théologie éclairée relève évidemment d'une imprécision coupable, qui laissent entièrement indéterminées et la question de l'équilibre interne que retrouve, dans la théologie du premier XVIII^e siècle, la raison et de la foi, et la signification exacte qu'y revêt cette inclination renouvelée pour la « piété » et les vertus morales. Par contraste, l'étude des transformations du « lieu » de la clarté des

Écritures pourrait apparaître comme une entrée féconde pour mieux déterminer le sens du lien que les Lumières « modérées » – si l'on tient à suivre la distinction de Jonathan Israel – nouaient avec l'objet scripturaire, au sein ou par-delà le grand partage de la lumière naturelle et de la lumière révélée. En se départant en partie des catégories de l'orthodoxie et de la dissidence, il s'agirait alors d'étudier, au contact du thème spécifique de la *claritas Scripturae*, des phénomènes intellectuels comme celui la réception théologique de l'épistémologie de Locke dans les cercles protestants, ou des effets du piétisme sur l'enseignement universitaire de la doctrine de l'Écriture.

En même temps, cette thèse s'est voulue adossée aux frontières de l'âge confessionnel : la controverse mère entre les protestants et les catholiques constituait son horizon d'enquête, et l'étude des polémiques des théologies officielles contre les dissidences supposait la validité globale du référentiel orthodoxe. Ce choix s'exprimait du reste jusque dans les mots du titre – la *claritas Scripturae* dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne : choix dont les attendus situaient d'emblée la signification de la clarté biblique dans les cordonnées d'une *certaine époque de l'Église*. De part en part de ce travail, l'objet « confession » a ainsi constitué la ligne de mire de l'enquête historique. C'est aussi à ce thème des confessions que je souhaiterais consacrer quelques remarques conclusives.

À mon sens, les conclusions de cette thèse pourraient s'articuler en cinq grands points, que j'aborde ici sans intention de récapituler en détail les acquis des chapitres précédents, en insistant plutôt sur les perspectives de recherche qu'ils me paraissent ouvrir ou relancer, au-delà même de la question spécifique de la clarté des Écritures. Le premier point touche à la question de la continuité de la théologie protestante au XVII^e siècle, entre la Réforme et les premières orthodoxies ; le deuxième concerne l'unité de cette théologie, et en particulier le problème du rapport entre monde luthérien et monde réformé ; le troisième renvoie à la question des marges transconfessionnelles de la méthode et de la science, face aux dynamiques de confessionnalisation du savoir ; le quatrième touche au problème du rationalisme, à la diversité de ses significations dans l'histoire intellectuelle du XVII^e et du XVIII^e siècle, mais aussi à la possibilité de son unité polémique face au « péril socinien » ; enfin le cinquième point ouvre des remarques plus générales sur la question des controverses, et l'importance de leurs dynamiques pour comprendre, au XVII^e et au XVIII^e siècle, les évolutions du rapport des théologies protestantes à la tradition du christianisme antique et médiéval.

1. *Ruptures et continuité*

L'étude des mutations précoces de la doctrine de la clarté des Écritures, entre ses premières formulations chez Luther en 1520 et ses premières codifications

théologiques autour des années 1550-1560, pourrait nous inviter à antidater très largement le tournant « traditionnaliste » de la théologie protestante, pour avancer le véritable point de rupture jusqu'au cœur des années 1525, au moment où s'amorce la séparation de la « Réforme radicale » et de la « Réforme magistérielle ». À sa manière, cette hypothèse suppose que soient plus finement distinguées deux grandes tendances de fond, encore parfois inconsciemment confondues dans le débat sur la continuité de la Réforme : celui du virage traditionnaliste de l'argumentation théologique d'une part – réhabilitation de l'autorité des Pères de l'Église, des symboles et des conciles du christianisme antique, de la philosophie profane etc.²⁵ – et celui, d'autre part, de sa systématisation scolastique – organisation de l'exposé de la doctrine suivant la méthode dialectique des lieux communs, avec une subdivision de plus en plus serrée des questions théologiques, et l'usage d'une forme d'argumentation empruntée à l'aristotélisme méthodologique (syllogistique et analyse par les quatre causes)²⁶.

Ainsi, si les progrès de la formalisation de la théologie, avec la troisième génération des Réformateurs, a pu imposer un certain nombre de déplacements méthodologiques et formels décisifs, en intégrant la doctrine de la *claritas* en bonne place dans le « système » des questions sur les propriétés de l'Écriture, ces déplacements ont en même temps laissé le contenu de la doctrine largement inchangé sur le fond. L'ensemble des distinctions *internes* au « lieu » scolastique de la clarté – distinction de la clarté et de la simplicité de la Bible, de la clarté des mots et de la clarté des choses, de la clarté des points fondamentaux et de la clarté des *adiaphora*, de la clarté pour nous et de la clarté en soi –, comme aussi l'ensemble des distinctions *externes* afférentes – sur l'utilité d'une lecture laïque des lettres sacrées et de leur traduction en langue vulgaire, sur la nécessité du contrôle pastoral de la doctrine et d'une *recta methodus interpretandi* etc. – pourraient se rencontrer en l'état, dès les écrits des premiers Réformateurs. Au contraire, le bouleversement traditionnaliste des années 1525, tel que j'ai tenté de le décrire dans mon deuxième chapitre, a contribué à transformer substantiellement la première théologie luthérienne ou zwinglienne du sacerdoce universel, pour justifier *théologiquement* le monopole interprétatif et pastoral des théologiens « autorisés ». Les marqueurs de cette rupture se lisent, comme à ciel ouvert, dans les nuances qui accompagnent, dans la deuxième moitié des années 1520, les premières reformulations de la doctrine de la *claritas*, avec une insistance nouvelle sur les *difficultés* de l'interprétation scripturaire et sur la condition de compétences des interprètes, avec la déconnexion explicite du droit de lecture laïc et du droit de la prédication publique, mais aussi avec la distinction de la clarté « littérale » des mots et de la clarté *constitutive* de la doctrine. Ici, le véritable point de rupture n'apparaît donc pas dans le tournant de la première et de la deuxième génération des Réformateurs, ni *a fortiori* dans celui de la deuxième et de la troisième, mais

²⁵ Voir à ce sujet surtout *supra*, chap. 2, §3-6.

²⁶ *Supra*, chap. 6, §6, chap. 7, §1, §4-5.

au sein même de la première génération, en particulier dans les choix et les trajectoires qui, entre 1522 et 1527, ont précisé le rapport de la doctrine de la *claritas* au problème de l'extension du droit des laïcs devant la Bible. Assurément, cette rupture est particulièrement exacerbée pour la théologie de la *sola Scriptura* : elle s'adosse en particulier aux thèmes et aux questions de l'Écriture et de son interprétation, et paraît difficilement généralisable aux grands articles de la prédestination, du péché, ou de la justification²⁷. Toutefois, la discussion sur la *continuity theory* mériterait, me semble-t-il, de mieux intégrer la chronologie de ces controverses, qui pour être spécifiques et particularisées n'en ressortissent pas moins à un point nodal de l'identité de la Réforme.

Or, ce tournant a un mobile et un contexte uniques : celui de la controverse anti-anabaptiste, qui conduit l'ensemble des Réformes « magistérielles » à reconstruire, dans l'urgence des controverses, une théologie qui puisse tout à la fois justifier contre Rome l'absoluité de l'autorité normative des Écritures, et condamner contre les *Schwärmer* les prétentions à une « laïcisation » intégrale de la théologie. Contre l'anabaptisme, il faut alors distinguer une tendance doctrinale et une tendance de fond. La tendance de fond s'ordonne à la contestation globale du principe de l'égale compétence de tous les chrétiens devant l'interprétation de la Bible : à rebours des accents universalistes des premières formulations de la doctrine du sacerdoce universel, il s'agit alors de rappeler la nécessité d'une hiérarchie d'Église, fondée non sur un principe d'inspiration ou de charisme, mais sur un principe de compétences intellectuelles – celles d'un pastorat qui se distingue par sa maîtrise des langues anciennes, sa formation dans les arts du discours, mais aussi sa connaissance de la *tradition* du christianisme antique²⁸. À la suite, la tendance doctrinale renvoie à la question des *sources scripturaires* des points de doctrines disputés : celui du baptême des enfants et de l'eucharistie, mais aussi, plus tard, celui de la Trinité. La question prend alors toute l'ampleur d'un embarras : comment justifier, en régime de *sola Scriptura*, l'orthodoxie d'une doctrine dont aucune lecture littérale ne paraît justifier l'origine scripturaire ? À une théologie de la clarté qui insistait initialement sur un principe de *simplicité* et surtout d'immédiateté universelle du « sens » – le Saint-Esprit illumine tous les esprits, celui des savants comme celui des indoctes – se substitue ainsi une théologie de la Parole, dont la lumière tolère aussi localement le complément des Symboles de l'Église antique ou des Pères de l'Église. S'en suit la formulation *explicite*, de Melancthon à Bullinger, d'une contraposée patristique, qui renverse la règle positive de la clarté dans un principe négatif de consensualité : partout où elles sont avérées, les traditions du christianisme antique ne sauraient être contredites *sinon* par un témoignage clair des Écritures²⁹. À sa manière, cette théologie renonce du même coup aux accents anticléricaux et anti-intellectualistes de la première

²⁷ Voir pour la discussion *supra*, chap. 7, §1.

²⁸ *Supra*, chap. 2, §4.

²⁹ Voir toujours *supra*, chap. 2, §6, mais aussi chap. 4, §3.

controverse contre Rome : face aux difficultés de l'Écriture, et face aux fantaisies de ceux qui prétendent contester les doctrines reçues par l'enthousiasme de leur inspiration ou la naïveté d'une lecture au ras du texte, le théologien devra d'abord retrouver le sens de son épaisseur doctrinale et l'autorité de ses interprétations traditionnelles.

En pointant ces transformations, il ne s'agit pas d'accuser ici l'incohérence ou les reniements des théologies magistérielles : si les arguments opposés à la « Réforme Radicale » peuvent bien apparaître comme des stratégies de légitimation pour justifier l'institution d'un nouveau monopole ecclésiastique, ils renvoient aussi à des intuitions de fond, que Luther ou Zwingli opposaient, dès 1520-1522 à leur adversaires romains. Ainsi, en rappelant l'essentialité des conditions de « compétences », de langue et d'érudition, dans la détermination du *jus interpretandi*, la Réforme magistérielle confirme en un sens son opposition native à un principe de détermination « charismatique » de l'autorité – que ce soit celui du Saint-Esprit accompagnant l'Église de Rome ou celui de la révélation particulière d'un laïc inspiré. L'essentiel est de mesurer, en revanche, toute la centralité et l'importance de la polémique anti-anabaptiste, y compris pour la controverse ultérieure contre les catholiques : sur la question de l'Écriture, l'ensemble des arguments « définitifs » de l'apologétique protestante aura été forgé, autour des années 1525, dans le contexte de la répudiation des *Schwärmer*. Sur le fond, et jusqu'à la fin du XVII^e siècle, cette doctrine ne connaîtra plus de ruptures majeures.

2. Luthéranisme et calvinisme

À sa manière, cette thèse aura été un plaidoyer pour une histoire transconfessionnelle des doctrines ; pour un récit global des dynamiques suivant lesquelles les normes de foi des confessions se sont construites dans l'écho de leurs interactions – au rythme des stratégies d'emprunts, d'oppositions, d'alliances, ou de réfutations. Histoire transconfessionnelle et non histoire des théologies comparées : la distinction est d'importance et indique tout ce qui peut séparer une étude des mécanismes de *constructions relatives* des systèmes doctrinaux, et la logique d'une mise-en-correspondance rétrospective, où le développement autonome des savoirs serait tacitement présupposé. Ce point vaut pour tout le réseau des controverses : il recouvre les relations du catholicisme aux différentes confessions protestantes, mais également les relations des orthodoxies aux dissidences, anabaptistes, spiritualistes, sociniennes ou arminiennes. Mais ce point vaut aussi, en particulier, pour les communautés *de doctrine* de la confession luthérienne et de la confession réformée : cette communauté a été souvent présupposée ici, et aurait sans doute mérité d'être davantage explicitée, notamment pour ce qui concerne le premier XVII^e siècle³⁰. Il est vrai que la nécessité tenait en

³⁰ Voir notamment *supra*, chap. 7, §1.

un sens à la spécificité de l'objet scripturaire : si certains points de doctrines fondamentaux – celui de la Loi et de l'Évangile dans le luthéranisme, celui de l'alliance et de la prédestination dans le calvinisme – connaissent des développements relativement indépendants, au XVII^e comme au XVIII^e siècle, il n'en va pas de même pour la doctrine de l'Écriture, où luthériens et réformés avancent pour ainsi dire main dans la main, malgré toute la violence des controverses de méthode sur le statut de la philosophie en théologie, ou sur celui de la raison en exégèse.

L'évidence de ce parallélisme pourrait enfermer un risque de simplification : celui d'un schéma d'évolution unilinéaire, qui réduirait au génie théologique de Luther tout le développement ultérieur de la théologie protestante. À la lumière de ce cas particulier qu'est la doctrine de la clarté des Écritures, le rapport du luthéranisme et du calvinisme paraît en réalité beaucoup plus complexe, et transite par toute une série d'allers-retours, faits d'emprunts inavoués, d'héritages conscients, mais aussi de développements apparemment symétriques et indépendants. Nous avons vu que plusieurs théologiens réformés revendiquaient explicitement la paternité luthérienne de la *doctrina de perspicuitate Scripturae* : c'est le cas de Whitaker, de Polanus et de Rivet, qui citent, dans une étrange omission des premiers traités zwingliens, le *De Servo arbitrio* comme la principale source de la « vraie doctrine », et reconstruisent du même coup un statut de la controverse finalement très proche des termes par lesquels Luther lui-même s'opposait en 1525 à la diatribe érasmienne³¹. Pour importante qu'elle soit, cette revendication d'héritage est toutefois relativement tardive : elle relève davantage de la stratégie de polémique que de la continuité d'intention, et ne dit rien, en tout état de cause, de la manière dont s'est construite concrètement la doctrine de la clarté dans la deuxième et la troisième générations de la théologie réformée. Chez Bullinger ou Calvin, l'héritage de Luther paraît beaucoup plus nettement en retrait, et le lieu de la *claritas Scripturae* se formule alors dans la lignée des premiers écrits de Zwingli, en particulier des textes de la controverse contre les anabaptistes³². Surtout, l'importance de Luther ne doit pas masquer l'existence d'emprunts *reciproques* : plusieurs théologiens réformés paraissent reprendre à Chemnitz sa codification de la doctrine de la tradition dans l'*Examen* ; mais les théologiens de l'orthodoxie luthérienne – et notamment Gerhard – reprennent aussi très clairement des éléments de la doctrine de l'Écriture forgés par Zanchi, du Jon, ou Polanus³³. Enfin, on n'insistera jamais assez sur la fonction d'harmonisation induite *en négatif* par l'existence d'un adversaire commun : Chemnitz, Flacius, Musculus ou Hyperius lisent la doctrine post-tridentine de l'obscurité de l'Écriture dans les mêmes sources – chez Hosius, Soto, Lindanus ou Payva de Andrada –, et par la suite le traité *De controversiis fidei* de Bellarmin opère une telle « centralisation » de la polémique,

³¹ *Supra*, chap. 7, §3-5.

³² *Supra*, chap. 4, §2-3.

³³ *Supra*, chap. 7, §5.

qu'il impose partout, et en particulier de part et d'autre des deux confessions protestantes, un même ordre de réfutation³⁴. Il me semble qu'il faut donc combiner sur ce point une hypothèse diffusionniste – qui référerait les points d'identité à la réception, la diffusion et la dispersion d'une même source – et une hypothèse plus évolutionniste – qui mettrait aussi en évidence l'existence de certaines *contraintes doctrinales* où, suivant l'économie et les nécessités de la controverse, la communauté d'un adversaire produirait des effets d'harmonisation spontanée.

Revendications d'un héritage commun, évidence des emprunts interconfessionnels, alliance objective dans la réfutation des sources catholiques : sur la question de la clarté des Écritures, comme sur beaucoup d'autres points de doctrine sans doute, il me semble que les développements des théologies luthérienne et réformée doivent être étudiés ensemble, et sans présumer d'avance un schéma d'ascendance bien défini. À sa manière, cette nécessité renvoie aussi au caractère matriciel de l'opposition à l'Église de Rome, et par-là à la vieille question de l'unité historique du protestantisme à l'âge des Réformes : malgré la violence des antagonismes, et malgré l'institutionnalisation séparée de deux confessions distinctes, le *statut* de la controverse entre luthériens et calvinistes paraît toujours exhiber la conscience d'une alliance « objective », qui renforce curieusement l'accusation d'hérésie au lieu même où elle en limite la portée à quelques rares lieux de divergence. Du reste, cette question de l'unité mérite également des réponses différenciées selon les lieux et les époques : après les premières controverses sur l'interprétation de l'eucharistie, et après l'échec des premières tentatives de réunification dans les années 1530-1540, le gros de la controverse entre luthériens et réformés se déploie entre les années 1570 et les années 1640 : schématiquement de la *Formule de concorde* aux prémisses de la Paix de Westphalie. La controverse ne disparaît évidemment pas ensuite – et la condamnation de l'iréniste Calixt pourrait suffire à en porter témoignage – mais ne revêt plus exactement la même insistance, en particulier à la fin du XVII^e siècle. Paradoxalement, toutefois, la période des culminations de l'antagonisme – 1570-1640 – pourrait offrir une meilleure entrée dans la question du rapport global entre luthéranisme et calvinisme à l'époque moderne, que les périodes d'accalmie ou d'ouvertures : de ce point de vue, il se pourrait que tout n'ait pas encore été dit sur le sens et la portée de l'intensification de la controverse à l'époque, bien que ses principaux motifs *doctrinaux* – usage de la règle de la raison en exégèse, statut de la philosophie en théologie, au-delà bien sûr de la doctrine des sacrements ou de la prédestination – soient désormais connus.

3. *Les marges transconfessionnelles du savoir*

³⁴ Respectivement : *supra*, chap. 4, §4-6, chap. 7, §2.

La controverse méthodologique entre luthériens et réformés sur l'usage de la règle de la raison en exégèse engage aussi la question des résidus ou des marges de la confessionnalisation du savoir. La question touche alors à la portée des dynamiques de différenciation confessionnelle : jusqu'où, au juste, s'étend la spécificité des confessions dans leurs prétentions à l'exclusivité du vrai ? Paradoxalement, le terme de « confessionnalisation » finit par revêtir ici un sens presque exactement contraire à celui qu'entendait lui conférer Wolfgang Reinhard dans ses conclusions générales sur le rapport entre « science » et « confessionnalité ». Dans l'esprit de l'historien allemand, l'existence d'une *harmonisation* transconfessionnelle des méthodes de l'enseignement devait en effet servir de confirmation locale à l'hypothèse-*princeps* de l'équivalence fonctionnelle des confessions : par-delà la surenchère des controverses théologiques, et par-delà la production de normes de foi entièrement différenciées, la tendance de fond serait allée à l'*imitation globale* des méthodes et des savoirs universitaires³⁵. Cette harmonisation expliquerait pourquoi, au-delà des théologies, le savoir circulerait finalement suivant des dynamiques de diffusion en grande partie étrangères aux enjeux des frontières confessionnelles : philosophie naturelle et médecine, droit et métaphysique, et surtout les arts du discours eux-mêmes dégageraient, tous à leur manière, un espace de neutralité savante.

À y regarder de plus près, toutefois, cette ligne de partage d'une théologie fortement confessionnalisée et d'un savoir profane globalement harmonisé paraît foncièrement bancal, au-delà même de l'ambiguïté sémantique que peut emporter avec elle la notion de confessionnalisation. Dans mon sixième chapitre, j'ai insisté, il est vrai, sur la diffusion transconfessionnelle de la méthode humaniste des lieux communs, et sur l'extension universelle d'un idéal *méthodologique* de clarté, qui paraît s'être généralisé par-delà les réponses différenciées à la question *théologique* de la clarté des Écritures. D'autres exemples pourraient aller dans ce sens, notamment en histoire de la philosophie : on mentionnera alors la réception de la *Métaphysique* de Suarez dans les universités réformées ouest-allemandes, ou plus tard, bien sûr, les réceptions indifféremment catholiques et protestantes d'un certain cartésianisme, de métaphysique ou de méthode³⁶. Le constat de ces réceptions communes ne me paraît pourtant pas de nature à fonder en lui-même l'évidence d'une marge non-confessionnalisée du savoir : au-delà de la question de leur contenu et de ses sources, ces enseignements donnent en effet l'occasion à des *revendications* d'héritage, qui déploient leurs effets de spécification, dans l'éclatement des controverses locales, mais aussi *en soi* dans la justification de son adoption par un système universitaire. Or la divergence des intentions ou la mise en scène des différences paraissent dire au moins autant ici, sur le sens du rapport entre savoir et confession, que la communauté de fond. Le point est particulièrement marquant dans notre premier exemple : une étude attentive de la

³⁵ Voir *supra*, introduction, §7.

³⁶ Voir *supra*, chap. 6, §6, chap. 10, §1, §4.

formalisation de la question de la règle de la raison en exégèse, ou de celle du statut de la philosophie en théologie, ne ferait peut-être pas ressortir une divergence fondamentale entre la « méthode » luthérienne et la « méthode » réformée³⁷. Pourtant, du *Calvinus Iudaizans* d'Hunnius à la *Philosophia sobria* de Meisner, l'exposé des motifs met en scène, dans le luthéranisme, une fracture méthodologique *irréductible*, qui produit des effets d'identité et de spécification jusque dans la manière dont le théologien conçoit la nature de sa vocation. Plutôt que d'absence de confessionnalisation, il faudrait alors parler d'une *confessionnalisation avortée* : ce qui vaudrait en particulier pour l'humanisme érasmien, mais aussi, plus tard, pour la méthode cartésienne. Par contraste avec une confessionnalisation réussie comme a pu l'être dans une certaine mesure le ramisme dans l'espace réformé³⁸, les confessionnalisations avortées renverraient tout à la fois à l'existence d'une *tentative* de confessionnalisation du savoir, et à son échec.

De ce point de vue, cartésianisme ou érasmisme auront bien servis, chacun à leur manière, les enjeux identitaires des confessions. Contrairement à une réalité confessionnellement neutre comme pourrait l'être un objet de méthode qui n'aurait *jamais* fait l'objet d'un investissement confessionnel, l'humanisme érasmien a été fortement mobilisé, dès les années 1520, par la controverse catholico-protestante, que ce soit pour les énoncés de la *Paraclesis* sur la nécessité d'une traduction de la Bible en langue vulgaire, ou inversement pour les insistances de l'*Hyperaspistes I* sur l'obscurité des Écritures.³⁹ De la même manière, les coccéiens auront bien revendiqué la complicité essentielle du cartésianisme et de la cause réformée, en pointant par exemple la nature spontanément anticatholique du principe d'un examen critique des traditions. Toutefois, cette confessionnalisation échoue : soit parce que l'objet de méthode n'est pas reçu de manière unanime dans la confession considérée – contre les disciples de Cocceius, les voetiens accuseront au contraire le catholicisme de Descartes, en pointant le scepticisme du philosophe français, ou ses revendications explicites d'appartenance religieuse⁴⁰ –, soit parce que le même objet fait *aussi* l'objet d'un investissement comparable dans la confession rivale. Autour du partage de la science sacrée et de la science profane, ces jeux de confessionnalisation et de déconfessionnalisation mériteraient sans doute d'être précisés au contact d'une enquête plus fine sur sens même de cet objet bien particulier qu'est la « méthode » à l'âge classique. Si les traités de *méthode* de l'exégèse ou de la théologie peuvent bien mobiliser massivement, en effet, les instruments des arts du discours ou de la philosophie profane, leur statut se distingue toutefois *par nature* de la dialectique ou de la métaphysique telles qu'elles peuvent être élaborées et enseignées pour elles-mêmes. Au-delà de la question de savoir s'il existe, à l'âge moderne et de manière pour ainsi dire générique, une

³⁷ Voir *supra*, chap. 8, §3.

³⁸ Voir *supra*, chap. 6, §6.

³⁹ *Supra*, chap. 3, §3-5, chap. 6, §3.

⁴⁰ *Supra*, chap. 10, §1, §4.

« logique » protestante et une « logique » catholique, une priorité de la recherche pourrait être aussi de mesurer plus exactement le sens et la portée des *usages différenciés* de ces logiques, dans les commentaires bibliques ou dans l'exposé des lieux communs de la doctrine.

4. *Le rationalisme entre orthodoxie et dissidence*

La question du rationalisme a parcouru cette étude de bout en bout : nous l'avons rencontré très tôt dans la polémique de Luther contre ceux – « papistes », érasmiens ou « sacramentaires » – qui soumettent la lecture de la Bible à la « sagesse de la chair », mais aussi, plus tard, dans la question du sens des inflexions systématiques de l'exposé de la doctrine dans les orthodoxies protestantes⁴¹. Au XVII^e siècle, la question de la raison a encore constitué une entrée décisive dans la querelle entre les philologues et les dogmaticiens sur l'inspiration ou les points-voyelles⁴², dans la réception de la méthode cartésienne en théologie⁴³, ou, plus tard encore, dans la généralisation des exégèses historico-critiques, à l'aube du siècle des Lumières⁴⁴. Il est vrai que, dans chaque cas, la catégorie du rationalisme revêt des significations distinctes, qui renvoient non seulement à des enjeux polémiques, mais aussi à des modèles de rationalité différenciés. À travers cette étude, mon intention n'a pas été de livrer une typologie globale des « rationalismes » de la première modernité européenne, encore moins de proposer des pistes précises pour une généalogie religieuse de la raison humaine à l'âge classique. Au contact de la question particulière de la clarté des Écritures, le parcours dans les controverses théologiques aura toutefois permis de préciser quelques distinctions importantes – celle d'un rationalisme méthodologique et d'un rationalisme matériel, celle aussi d'un rationalisme de la conscience subjective et d'un rationalisme de l'ordre des principes –, tout en se confrontant, chemin faisant, avec quelques unes des plus grandes entrées de l'historiographie de l'histoire religieuse aux XVI^e et XVII^e siècles.

Le premier point concerne la question du rapport entre rationalisme et orthodoxies protestantes. À cet égard, la présente étude plaide pour une dissociation complète de la problématique historiographique et de la problématique historique : s'il n'est pas illégitime de poser *en soi* la question des effets que la systématisation ou la codification du savoir théologique a pu avoir, entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e siècles, sur la redéfinition des *formes* de la scientificité, il est clair en même temps que cette systématisation était envisagée, à l'époque, suivant des présuppositions presque entièrement étrangères à celles qui animent le débat contemporain sur « orthodoxie » et « rationalisation ». Dans l'orthodoxie réformée

⁴¹ Respectivement : *supra*, chap. 2, §5, chap. 7, §1.

⁴² *Supra*, chap. 9.

⁴³ *Supra*, chap. 10.

⁴⁴ *Supra*, chap. 12.

ou luthérienne, « système » et « raison » forment en effet des entrées disjointes : la première renvoie à la question de la juste méthode, dont il s'agit de justifier la nécessité et le format à partir d'un modèle scripturaire, et la seconde à un débat théologique *spécifié* sur l'usage de la *regula rationis* en exégèse – sur lequel vient souvent se greffer toute l'anthropologie du péché et de la grâce. Ainsi, qu'elle soit aristotélicienne, mélancthonienne ou ramiste, la systématisation de la méthode de l'exposition de la doctrine au tournant du XVI^e et du XVII^e siècle est en même temps toujours légitimée par l'Écriture seule : ces légitimations bibliques constituent non seulement le cœur des mutations de la méthode dans l'orthodoxie, mais elles marquent aussi, en un sens, le point culminant de la *sola Scriptura* protestante. Dans sa forme et dans son intention, la *ratio theologiae* d'Hyperius, de Flacius ou Zanchi est à cet égard beaucoup plus strictement scripturaire que celle de Melancthon ou Sturm : là où ceux-ci ne voyaient aucune difficulté à référer explicitement leurs décisions de méthode à l'autorité d'Aristote, d'Agricola ou d'Érasme, ceux-là s'attachent au contraire à justifier *dès l'abord* leurs choix méthodologiques par un précepte évangélique ou une pratique paulinienne⁴⁵. Il ne s'agit pas là de nier l'importance de l'aristotélisation de la théologie protestante à la fin du XVII^e siècle : seulement de rappeler que celle-ci, jusque dans ses figures les plus explicitement aristotéliciennes, est toujours exposée sous le motif de l'*imitatio Pauli*.

Le second point engage alors la question socinienne : on ne rappellera jamais assez le caractère *idéal-typique* qu'a pu revêtir, pour l'orthodoxie luthérienne et réformée du XVII^e siècle, l'opposition à Socin : du point de vue des acteurs – et en l'espèce du point de vue des acteurs orthodoxes – le socinianisme a concentré pendant plus d'un siècle tous les enjeux et les termes de la question du rationalisme. Ce constat n'emporte évidemment aucune hypothèse sur le fond. Il ne s'agit pas de dire par là que le socinianisme a *réellement* engendré toutes les formes du rationalisme scientifique du XVII^e siècle, ou, qu'il a fourni, plus tard, l'horizon d'émergence de la religion des Lumières : ni Descartes, ni Galilée, ni Bacon ne se comprennent évidemment à partir de la théologie de Raków, et prétendre le contraire reviendrait seulement à renverser le vice de l'oubli dans celui de la surinterprétation. En revanche, il s'agit de prendre ici toute la mesure du fait que, *aux yeux des représentants des orthodoxies confessionnelles au XVII^e siècle*, la revendication globale de l'autorité de la raison humaine dans la science était, par naissance, une revendication socinienne : qu'il est partant impossible d'interroger les *querelles* sur le rationalisme à l'âge classique en dehors d'une compréhension plus globale du prisme et du spectre socinien⁴⁶.

Or, ce « péril socinien » est, au XVII^e siècle, beaucoup plus qu'un fantasme : s'il est vrai que les premiers contradicteurs luthériens ou réformés des théologiens de Raków forcent parfois le sens du rationalisme de leurs adversaires pour reconstruire dans l'abstrait le mythe d'une doctrine où la raison naturelle se serait

⁴⁵ Voir en particulier, *supra*, chap. 6, §5, chap. 7, §4.

⁴⁶ Voir à cet égard notamment *supra*, chap. 8, §3.

substituée à la Parole de Dieu comme fondement du savoir théologique, il reste que c'est bien à Raków, et nulle part ailleurs, qu'émerge pour la première fois une formalisation claire du principe et des règles de la *régulation rationnelle* de l'interprétation de la Bible. Je ne reviendrai pas ici sur les énoncés qui composent le système de ce premier rationalisme : négation de la nécessité de l'illumination surnaturelle de l'entendement pour la compréhension des vérités scripturaires ; construction d'une règle de la raison qui définit les cas où l'absurdité métaphysique ou morale doit conduire à rejeter les doctrines traditionnelles ; redéfinition philologique de l'autorité des textes canoniques, réduite à l'examen de l'authenticité historique et de la fiabilité morale de ses écrivains « secondaires » etc.⁴⁷ Pour l'historien des doctrines, le plus remarquable sera de noter que ce système du premier rationalisme s'énonçait alors à partir d'un appareillage conceptuel relativement pauvre et peu élaboré : au-delà de Socin lui-même, Ostorodt, Smalz ou Goslav en restent souvent à une forme de thomisme extrêmement plate, et la synthèse ultérieure de Wissowatius témoignerait même d'un certain retard des « racoviens » dans l'adoption des grands apports philosophiques de leurs temps⁴⁸. Jusque dans la pauvreté de ses outils, cette conceptualité dit pourtant quelque chose d'essentiel sur le sens qu'y revêt la catégorie de la raison humaine : elle indique l'émergence d'un rationalisme *fonctionnaliste* où la définition et la description conceptuelles du pouvoir de la raison importe moins que la *fonction de son usage et ses limites* en théologie. Les théologiens de Raków ne sont pas peut-être pas de grands philosophes : par la clarté de leur intention, et par la diffusion de leur menace, ils auront pourtant grandement contribué à définir, pour tout le XVIIe siècle, les entrées essentielles de la question du rapport de la raison et de la foi. C'est aussi à cette lumière qu'il faut interpréter le sens de la polémique entre luthériens et réformés sur l'usage de la philosophie en théologie : comme idéal-type du rationalisme à l'âge des confessions, le socinianisme aura longtemps servi de cas limite, autant que de repoussoir, dans l'examen théologique des droits et des compétences de la raison humaine.

5. *Confessionnalisation, controverse, et concurrence confessionnelle des savoirs*

Je ne reviendrai pas ici sur les développements consacrés, en introduction, à la question des controverses : les études précédentes auront permis de vérifier, dans le cas particulier de la clarté des Écritures, toute l'importance des contextes polémiques dans la génération et dans la formalisation des doctrines, mais aussi dans leur « canonisation », dans leur diffusion ou dans leur dépérissement. Un dernier mot pourrait être dit, en revanche, sur les dynamiques et les stratégies globales de la controverse catholico-protestante, en particulier eu égard au combat pour la revendication de l'héritage médiéval. Sur la question de l'Écriture – et en

⁴⁷ *Supra*, chap. 8, §1-3.

⁴⁸ *Supra*, chap. 12, §4.2.

particulier sur la question de sa clarté – la Réforme protestante a clairement motivé, dans le catholicisme de la deuxième moitié du XVII^e siècle, la codification d'une théologie *nouvelle*, radicale, et dont la continuité avec les débats médiévaux sur le conciliarisme reste profondément problématique⁴⁹. À cet égard la théologie post-tridentine de l'Écriture, telle qu'elle ressort par exemple des traités d'Hosius, de Lindanus ou de Cano, est *assurément* une théologie de *contre-réforme* : sa motivation réactive et polémique ne fait aucun doute, et l'émergence d'une doctrine de l'obscurité de l'Écriture – dont on ne trouverait aucun équivalent dans la théologie antérieure – ne peut se comprendre qu'à ce titre. Cette rupture a du reste été remarquée par les controversistes protestants eux-mêmes, qui soulignent tous la discontinuité de la doctrine post-tridentine et de la théologie de leurs figures d'obédience, et qui mobilisent ainsi massivement, après le concile de Trente, des argumentations tirées de l'autorité des docteurs médiévaux⁵⁰.

Entre Luther, Melancthon, Zwingli et la troisième génération de Réformateurs, le grand récit de la « corruption » de la théologie romaine change ainsi de cibles et de points de repères : d'une histoire centrée sur le principe d'une corruption *médiévale* de la doctrine chrétienne – qui autorisait donc déjà le recours à l'autorité patristique –, on passe à une histoire centrée sur le principe d'une corruption *contemporaine*. Cette réhabilitation de la théologie médiévale dans le protestantisme de la deuxième moitié du XVII^e siècle a été souvent commentée d'un point de vue interne, ou expliqué par un effet d'harmonisation des stratégies de la controverse : controverse qui aurait poussé, dans un même mouvement, les théologiens protestants à intégrer des arguments d'autorité, et les théologiens catholiques à renforcer leur argumentation scripturaire⁵¹.

Pour convaincante qu'elle puisse être formellement, cette hypothèse ne me paraît pas aller assez loin, toutefois, dans l'explication des causes : à mon sens, si une réhabilitation de la théologie médiévale a été possible, dans le protestantisme de la seconde moitié du XVII^e siècle, c'est d'abord parce que la datation du *point de départ* de la « corruption papiste » y est alors repoussée jusqu'à l'âge de la Réforme : les protestants peuvent désormais revendiquer l'héritage des *scholastici doctores* parce que la théologie du concile de Trente constitue à leurs yeux une telle *radicalisation* du geste corrupteur, que la véritable « matrice » de la dégénérescence de l'Église romaine se trouve reportée jusqu'à la contemporanéité du XVI^e siècle. En regard et dans le contraste de cette corruption généralisée, la théologie médiévale apparaît du même coup comme une théologie encore *plutôt* orthodoxe : en tout état de cause, comme une théologie suffisamment distincte de celle du concile de Trente pour permettre d'y découvrir des alliances de circonstances ou même parfois des affinités de fond. Si cette hypothèse était vérifiée, un champ de recherche s'ouvrirait, qui n'aurait plus seulement à considérer les usages

⁴⁹ Voir en particulier *supra*, chap. 3, §1-5, chap. 4, §4.

⁵⁰ Voir *supra*, chap. 4, §5-6.

⁵¹ *Supra*, chap. 4, §1.

polémiques ou circonstanciels des emprunts à la théologie de Thomas, Scot ou Ockham, mais qui autoriserait à interroger l'existence d'un héritage *différencié* au sein même des traditions protestantes : et notamment d'un héritage thomiste et d'un héritage scotiste. Libéré de cet *a priori* fonctionnaliste qui référerait l'usage de la source médiévale aux seules stratégies de la controverse, la théologie des orthodoxies réformées et luthériennes pourrait être du même coup réintégrée pleinement à la grande histoire des scolastiques modernes. À la fracture ecclésiastique et sociale des confessions viendrait alors se superposer une série de partages de nature plus directement intellectuelle, qui assureraient aussi, et jusque dans l'enceinte même de chaque Église, la recombinaison des sensibilités théologiques autour de certaines matrices herméneutiques, parfois tacitement admises, parfois aussi explicitement revendiquées.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- ABBADIE, Jacques. *TRAITÉ de la Vérité de la RELIGION CHRÉTIENNE. Où l'on établit la Religion Chrétienne par ses propres caracteres*, 2 vols, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1684.
- AGRICOLA, Rodolphe. *DE INVENTIONE DIALECTICA LIBRI OMNES ET integri & recogniti, qui iam olim quidem in publicum prodierunt, sed trunci ac mutili nec minus item depravati, nunc demum ad autographi exemplaris fidem, per Alardum Aemstelredamum accuratius emendati, & additis annotationibus illustrati*, Coloniae, Ioannes Gymnicus excudebat, 1539.
- AGRIPPA, Henri Corneille. *De Incertitudine & Vanitate Scientiarum, & Artium atque excellentia Verbi Dei Declamatio. Nunc denuo recognita : & Scholijs Marginarijs illustrate. Nihil scire felicissima vita*, [Paris], [N. Savetier], 1532.
- . *De Nobilitate et praecellentia foemini sexus* (1529), éd. R. Antonioli et C. Bené, trad. O. Sauvage, Genève, Droz, 1990.
- . *De Originali peccato disputabilis opinionis declamatio ad episcopum Cyrenensem, Regimen adversus pestilentiam ad eundem episcopum*, Anvers, Hillenius, 1529.
- . *DECLAMATION SUR L'INCERTITUDE, VANITE, ET ABUS DES SCIENCES, Traduite en François du Latin de Henry Corneille Agr. Œuvre qui peut proffiter, & qui apporte merveilleux contentement à ceux qui frequentent les Cours des grands Seigneurs, & qui veulent apprendre à discourir d'une infinité de choses contre la commune opinion*, [Paris], Par Jean Durand, 1582.
- ALBRECHT, Georg. *ANTIBELLARMINUS BIBLICUS, HOC EST : CONTROVERSIARUM PONTIFICIARUM SOLIDA REFUTATIO, è IV. Tomis Rob. Bellarmini instituta, in qua omnia & singula S. Scripturae dicta, quibus Iesuita suam sententiam probare allaborat, ex textus visceribus vindicantur, argumenta Syllogistice proponuntur, & directe ad alterutram Propositionum respondetur*, Nordlingae, ex Officina Lucae Praetorij, 1633.
- ALCAZAR, Luis de. *VESTIGATIO ARCANI SENSUS IN APOCALYPSI. Cum opusculo de sacris Ponderibus ac Mensuris*, Antverpiae, Apud Ioannem Keerbergium, 1614.
- ALSTED, Johann Heinrich. *METHODUS S.S. THEOLOGIAE IN VI. LIBROS TRIBUTA : IN QUORUM I. Theologia Naturalis. II. Theologia Catechetica. III. Theologia Didactica seu Loci Communes. IV. Soterologia seu Schola Tentationum, & Casus conscientia. V. Prophetica, ubi Rhetorica & Biographia Ecclesiastica. VI. Theologia Acroamatica*, Hanoviae, Sumptibus Conradi Eifridi, 1634.
- AMES, William. *BELLARMINUS ENERVATUS, VEL Disputationes Antibellarminianae, In illustri Frisiorum Academia, quae est Franekeræ, publice habitae, TOMUS QUARTUS*, Franekeræ, Ex officina Ulderici Balck, 1626.
- AMYRAUT, Moïse. *DE MYSTERIO TRINITATIS, DEQUE VOCIBUS AC Phrasibus quibus tam in Scriptura quam apud Patres explicatur, DISSERTATIO, SEPTEM PARTIBUS absoluta*, Salmurii, Apud Isaacum Desbordes, 1661.
- . *LA MORALE CHRESTIENNE, A MONSIEUR DE VILLARNOUL*, 2 vols., A Saumur, Chés Isaac Desbordes, 1554.
- . *PARAPHRASIS IN PSALMOS DAVIDIS, UNA CUM ANNOTATIONIBUS ET ARGUMENTIS*, Salmurii, Apud Isaacum Desbordes, 1662.
- , CAPPEL, Louis et LA PLACE, Josué de. *SYNTAGMA THESIUM THEOLOGICARUM IN ACADEMIA SALMURIENSI VARIIS TEMPORIBUS DISPUTATARUM*, Salmurii, Prostant Exemplaria apud Ioannem Lesnerium, 1665.
- ANDREAE, Jacob. *METHODUS CONCIONANDI : EDITA IN GRATIAM THEOLOGIAE STUDIOsum per POLYCARPUM LYSERUM S. Theologiae D. & aulae Saxonicae Dresdae Ecclesiasten primarium*, Francforti, Ad Moenum Excudebat Ioannes Spies, 1595.

- ARETIUS, Benedict. SS. *THEOLOGIAE PROBLEMATA, SEU LOCI COMMUNES, ET MISCELLANAE QUAESTIONES. EDITIO QUARTA, Locupletior & emendatior superioribus*, Genevae, Apud Ioannem le Preux, 1589.
- ARMINIUS, Johannes. *DISPUTATIONES Magnam partem S. Theologiae complectentes, PUBLICAE & PRIVATAE. Priores cum accessione aliqua, & correctiores, nunc XXV numero. Alterae vero totae novae, & LXXIX numero*, Lugduni Batavorum, Apud Ioannem Paedts, 1610.
- ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre. *LA LOGIQUE OU L'ART DE PENSER : Contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le iugement*, A Paris, Chez Jean de Launay, 1662.
- ARNAULD, Antoine. *LE CALVINISME CONVAINCU DE NOUVEAU De dogmes impies : OU LA JUSTIFICATION Du Livre DU RENVERSEMENT DE LA MORALE, Par les erreurs des Calvinistes, Contre ce qu'en ont écrit M. le FEVRE Docteur en Theologie de la faculté de Paris, dans ses MOTIFS INVINCIBLES, &c. & M. le BLANC, Ministre de Sedan, dans ses THESES de la dernière édition*, A Cologne, Chez Pierre Binsfelt, 1682.
- . *REFLEXIONS Sur un Livre intitulé PRESERVATIF Contre le changement de Religion, Qui font voir le peu de solidité & de jugement de cet Auteur, dans la manière dont il combat l'exposition de la Doctrine Catholique de M. l'Evêque de Meaux, & dans la plainte qu'il fait que les Pretendus Reformez souffrent en France une persecution cruelle*, A Anvers, Chez Nicolas Le Fevre, 1682.
- ARNOLD, Nicolaus. *RELIGIO SOCINIANA SEU CATECHESIS RACOVIANA MAIOR, Publicis Disputationibus (inserto ubique formali ipsius Catecheseos contextu) refutata*, Franequerae, Typis & impensis Idzardi Alberti, & Joannis Janssonii, 1654.
- ARTOPOEUS, Henricus. *Ad theologastorum Coloniensium censura responsio, pro defensione catechismi Joanni Monhemii, praeceptoris sui, conscripta*, [Grenoble], Duromontanus, 1561.
- AUBERT DE VERSÉ, Noël. *L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza* (1684), éd. F. Benigni, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.
- . *LE PROTESTANT PACIFIQUE, OU TRAITÉ DE LA PAIX DE L'EGLISE, Dans lequel on fait voir par les principes des Réformez, que la foy de l'Eglise Catholique ne choque point les fondemens du salut : Et qu'ils doivent tolerer dans leur Communion tous les Chrétiens du monde, les Sociniens & les Quakres même, dont on explique la Religion. CONTRE Monsieur JURIEU*, A Amsterdam, Par Genest Taxor, 1684.
- . *LE TOMBEAU DU SOCINIANISME, Auquel on a ajouté LE NOUVEAU VISIONNAIRE DE ROTTERDAM &c.*, A Francfort, Chez Fredric Arnaud, 1687.
- . *Le Tombeau du Socinianisme*, éd. S. Brogi, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016.
- . *TRAITÉ DE LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE, OU DE L'AUTORITÉ DES SOUVERAINS Sur la Religion des Peuples, OPPOSÉ Aux maximes impies de Hobbes & de Spinoza, adoptées par le Sieur Jurieu dans son Histoire du Papisme & dans son Système de l'Eglise*, A Cologne, Chez Pierre Marteau, 1687.
- AUGUSTIN D'HIPPONE. *La Doctrine Chrétienne. De Doctrina christiana. Texte critique du CLL, revu et corrigé*, éd. M. Moreau, avec I. Bochet et G. Madec, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.
- [BAYLE, Pierre]. *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE. Sur ces paroles de JESUS-CHRIST, Contrain-les d'entrer ; Où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus-abominable que de faire des conversions par la contrainte, & l'on refute tous les Sophismes des Convertisseurs à contrainte, & l'Apologie que S. Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglois du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F.*, A Cantorbery, Chez Thomas Litwel, 1686-1687.
- . *De la Tolérance. Commentaire philosophique*, éd. J.-M. Gros, Paris, Champion, 2006.
- BELLARMIN, Robert. *DISPUTATIONES DE CONTROVERSIIS CHRISTIANAE FIDEI ADVERSUS HUIUS TEMPORIS HAERETICOS, Tribus Tomis comprehensae. AD S.D.N. SIXTUM V. PONT. MAX.*, [vol. 1, disp. 1 : *CONTROVERSIA PRIMA, DE VERBO DEI scripto & non scripto, QUATUOR LIBRIS EXPLICATA*], Ingolstadtii, Ex officina typographica Davidis Sartorii, 1586.

- BÈZE, Théodore de. *DE HAERETICIS A Civili magistratu puniendis Libellus, adversus Martini Belli farraginem, & novorum Academicorum sectam*, [Genève], Oliva Roberti Stephani, 1554.
- . *QUAESTIONUM ET RESPONSIONUM CHRISTIANARUM LIBELLUS : IN quo praecipua christiana Religions capita kat'epitomên proponuntur*, [Genève], Apud I. Crispinum, 1570.
- . *Tractationum Theologicarum, IN QUIBUS PLERAQUE Christianae Religions dogmata adversus haereses nostris temporibus renovatas solide ex Verbo Dei defenduntur*. Genevae, Apud Io. Crispinum, 1570.
- BODECHER, Nicolaus. *SOCINIANO-REMONSTRANTISMUS, Hoc est : EVIDENS DEMONSTRATIO, qua REMONSTRANTIUM cum SOCINIANIS sive reipsa, sive verbis, sive etiam Methodo, in pluribus Confessionis suae partibus consentire ostenditur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Iacobi Marci, 1624.
- BODENSTEIN, Andreas (KARLSTADT). *De canonicis scripturis libellus* (1520), in *Zur Geschichte des Kanons*, éd. K. A. Credner, Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1847, p. 291-412.
- BRENZ, Johannes. *APOLOGIAE Confessionis Illustrissimi Principis ac Domini, d. Christophori Ducis Vuirtembergensis &c. PERIKOPEH PROTEH*, Francforti, excudebat Petrus Brubachius, 1556.
- . *APOLOGIAE Confessionis Illustrissimi PRINCIPIS AC DOMINI, D. CHRISTOPHORI Ducis Vuirtembergensis. &c. perikopè deutéra*, Francforti, excudebat Petrus Brubachius, 1557.
- . *Confessio piaae doctrinae quae nomine Illustrissimi Principis ac Domini D. CHRISTOPHORI Ducis Vuirtembergensis & Teccensis, ac Comitum Montisbelgardi, per Legatus eius die XXIII mensis Ianuarij, Anno M.D.LII. congregationi Tridentini Concilij proposita est*, [Tübingen], [Morhardus], 1552.
- . *IN APOLOGIAM confessionis Illustrissimi Principis ac Domini, D. Christophori, ducis Vuirtembergensis &c. PROLEGOMENA*, Francforti, excudebat Brubachius, 1555.
- BULLINGER, Heinrich. *ADVERSUS OMNIA CATABAPTISTARUM PRAVA DOGMATA lib. IIII. Per Leonem Iudae aucti adeo ut priorem aeditionem vix agnoscas*, Tigurini, Apud Christophorum Froschouerum, 1535.
- . *COMPENDIUM CHRISTIANAE RELIGIONIS, DECEM Libris comprehensum : nunc primum Germanice editum, & a studioso quodam e Germanica lingua in Latinam conversum*, Tigurini, Excudebat Christophorus Froschouerus, 1556.
- . *De institutione eucharistiae* (1525), HBTS 2, 86-107.
- . *De sacrificio missae* (1524), HBTS 2, 32-45.
- . *De scripturae sanctae autoritate, certitudine, firmitate et absoluta perfectione deque episcoporum, qui verbi dei ministri sunt, institutione et functione contra superstitionis tyrannidisque Romanae antistites ad serenissimum Angliae regem Heinrichum VII, libri duo* (1538), HBTS 4, 1-262.
- . *Der Widertöufferen ursprung, fürgang, Secten, wäsen, fürnemme und gemeine irer leer Artickel : ouch jre gründ, un[d] warum[b] sy sich absünderind unnd ein eigne kirchen anrichtind, mit widerlegung und antwort vff alle und yede jre gründ und artickel*, Getruckt zuo Zürich, by Christoffel Froschouer, 1560.
- . *Sermonum Decades quinque de potissimis Christianae religionis* (1552), HBTS 3.1 : *Decades 1-4,2*.
- . *Summa christenlicher Religion, Darinn uss dem Wort Gottes one alles Zancken und Schälten richtig und kurtz anzeigt wirt, was einem yetlichen Christen notwendig sye zuo wüssen, zuo glouben, zuo thuon und zuo lassen, ouch zuo lyden und säligklich abzuosterben*, Zuo Zürych, by Christoffel Froschouer, 1556.
- . *UTRIUSQUE IN CHRISTO NATURAE TAM DIVINAE QUAM humanae, contra varias haereses, pro confessione Christi catholica, Assertio orthodoxa*, Tigurini, In aedibus Christophori Froschoueri, 1533.
- . *Von dem Touff* (1525), HBTS 2, 66-85.

- . *Von dem unverschampten Fräfel, ergerlichem Verwyrren unnd unwarhafftem Leeren der selbgsesandten Widertöuffern : vier Gespräch Bücher zuo verwarnenn den Einfalten. Ein guoter Bericht vonn Zinsen ; Ouch ein schöne Underwysung von Zähenden*, Getruckt zuo Zürich, by Christoffel Froschouer, 1531.
- BUXTORF (I), Johannes. *TIBERIAS Sive COMMENTARIUS MASORETHICUS*, Basileae Rauracorum, Sumptibus & Typis Ludovici König, 1620.
- BUXTORF (II), Johannes. *TRACTATUS DE PUNCTORUM VOCALIUM ET ACCENTUUM IN LIBRIS VETERIS TESTAMENTI HEbraicis, ORIGINE ANTIQVITATE & AVTHORITATE : Oppositus, ARCANO PUNCTATIONIS REVELATO, LUDOVICI CAPPELLI*, Basileae, Sumptibus Haeredum Ludovici König, 1642.
- CALIXT, Georg. *De Auctoritate Sacrae Scripturae, et Numero Librorum Canonice Veteris Testamenti contra Pontificios Exercitatio* (1648), Helmstedt, Muller, 1654.
- CALOV, Abraham. *SYSTEMA LOCORUM THEOLOGICORUM, e Sacra potissimum Scriptura, & Antiquitate, nec non adversariorum confessione, DOCTRINAM, PRAXIN, & Controversiarum Fidei, Cum Veterum, tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens*, vol. 1 : *De Natura Theologiae, Religione, Revelatione divina, Scriptura S. & Articulis fidei in genere*, Wittebergae, Sumptibus Andreae Hartmanin, 1655.
- . *ANNOTATA AD LIBROS HISTORICOS VETERIS TESTAMENTI, JOSUAE, JUDICUM, RUTH, REGUM, PARALIPOMENON, ESDRAE, NEHEMIAE, ESTHER, UT ET JOBI : Grotianorum, IN LOCIS CUMPRIMIS FIDEI, ET ORACULIS DE CHRISTO ELENCTICA, SEX DISPUTATIONIBUS PUBLICIS IN ELECTORALI SAXONICA PROPOSITA*, Wittebergae, Typis Johannis Röhneri, 1660.
- . *BIBLIA TESTAM. VETERIS ILLUSTRATA, In quibus emphases vocum ac mens dictorum genuina e fontibus, contextu, & analogia Scripturae eruuntur*, 2 vols., Francofurti ad Moenum, Typis & Sumptibus Balthasar Christophori Wustii, 1672.
- . *BIBLIA NOVI TESTAMENTI ILLUSTRATA, In quibus emphases vocum ac mens dictorum genuina e fontibus, contextu, & analogia Scripturae eruuntur*, 2 vols., Francofurti ad Moenum, Typis & Sumptibus Balthasar Christophori Wustii, 1676.
- . *CRITICUS SACER, vel COMMENTARII APODICTICO-ELENCTICI super AUGUSTANAM CONFSSIONEM, Ecclesiarum Evangelicarum novissimi temporis*, Lipsiae, Sumptibus haeredum Hallervordianorum, & Joachimi Wildens.
- . *VINDICIAE SUCCINCTAE LOCI CLASSICI APOSTOLICI Coloss. I, 16. Adversus Neo-Photinianos institutae, Et ad Disputationem publicam in Academi Wittebergensi propositae*, [Wittenberg], Miachaelis Wendt, 1652.
- CALVIN, Jean. *Acta Synodi Tridentinae. Cum Antidoto* (1547), CO 7, 365-506.
- . *Brieve instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (1544), in *Ioannis Calvinii scripta didactica et polemica*, vol. 2, éd. M. van Veen, Genève, Droz, 2007.
- . *Commentaires sur le Nouveau Testament*, vol. 3 : *Sur les Epistres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galates et Éphésiens* (1550), Paris, Ch. Meyrueis et compagnie, 1855.
- . *Commentarius in epistolam Pauli ad Romanos* (1540), in *Ioannis Calvinii opera exegetica*, vol. 13, éd. T. H. L. Parker, D. C. Parker, Genève, Droz, 1999.
- . *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins qui se nomment spirituelz* (1545), in *Ioannis Calvinii scripta didactica et polemica*, vol. 1, éd. M. van Veen, Genève, Droz, 2005.
- . *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti hispani* (1554), in *Ioannis Calvinii scripta didactica et polemica*, vol. 5, éd. J. Kleinstuber, Genève, Droz, 2009.
- . *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii* (1543), in *Ioannis Calvinii scripta didactica et polemica*, vol. 4, éd. A. N. S. Lane, Genève, Droz, 2008.
- . *Des Scandales* (1550), éd. O. Fatio, Genève, Droz, 1984.
- . *Institutio christianae religionis* (1539), CO 1, 256-1152.

- . *Institutio christianae religionis in libros quatuor nunc primum digesta certisque distincta capitibus ad aptissimam methodum* (1559), CO 2, 1-1118.
- . *Institutio religionis christianae editio princeps* (1536), CO 1, 1-252.
- . *Institution de la religion chrestienne nouvellement mise en quatre livres : et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre* (1560), CO 3, 6-612.
- . *Institution de la religion chrétienne* (1541), éd. O. Millet, 2 vols., Genève, Droz, 2008.
- . *Instruction et Confession dont on use en l'Église de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis* (1537), in *Ioannis Calvini scripta ecclesiastica*, vol. 2, éd. A. Zillenbiller et M. Vial, Genève, Droz, 2002.
- . *LES ACTES DU CONCILE DE TRENTE. Avec le remede contre le poison*, [Genève], [J. Girard], 1548.
- . *Ministorum ecclesiae Genevensis responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stancarum Mantuanum de controversia mediatoris* (1560), CO 9, 345-358.
- . *Brevis admonitio ad fratres Polonos ne triplicem in Deo essentiam pro tribus personis imaginando tres sibi Deos fabricent* (1563), CO 9, 629-638.
- . *Ad quaestiones Georgii Blandratae responsum* (1558), CO 9, 321-332.
- . *Responsum ad fratres Polonos quomodo mediator sit Christus ad refutandum Stancari errorem* (1560), CO 9, 333-342.
- CAMERON, John. *Myrothecium Evangelicum, in quo aliquot loca Novi Testamenti explicantur*, Genevae, s.n., 1632.
- CANISIUS, Pierre. *SUMMA DOCTRINAE CHRISTIANAE, Una Cum Auctoritatibus (praeclaris divinae Scripturae testimoniis solidisque SS. Patrum sententiis) quae ibi citantur, hic vero ex ipso fontibus a Busaeo Noviomago fideliter collectae, ipsis catechismi verbis subscriptae sunt* (1555), 4 vols., Augsburg, Kollmann, 1834.
- CANO, Melchor. *De Locis Theologicis Libri duodecim, Cum Indice copiosissimo atque locupletissimo*, Salamanticae, Excudebat Mathias Gastius, 1563.
- CAPPEL, Louis. *CHRONOLOGIA SACRA A CONDITO MUNDO AD EUNDEM reconditum per Dominum N. I. Christum, atque inde ad ultimam Iudaeorum per Reomanos Captivitatem deducta*, Parisiis, Apud Edmundum Martinum, 1655.
- . *CRITICA SACRA, SIVE DE VARIIS QUAE IN SACRIS Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus LIBRI SEX, In quibus ex variatum lectionum observatione quam plurima S. Scripturae loca explicantur, illustrantur, atque adeo emendantur non pauca*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy et Gabrielis Cramoisy, 1650.
- . *LE PIVOT DE LA FOY ET RELIGION, OU Preuve de la Divinité, contre les Athées et Prophanes. Par la Raison, & par le tesmoignage des Saintes Escritures, desquelles la Divinité est démontrée par elles mesmes*, A Saumur, Par Jean Lesnier, 1643.
- . *Spicilegium post Messem ; hoc est nova nonnullorum N. testamenti locum illustratio atque explicatio*, Genevae, s.n., 1632.
- CASAUBON, Isaac. *EPISTOLAE insertis ad easdem RESPONSIONIBUS, quotquot hactenus reperiri potuerunt, secundum seriem temporis accurate digestae*, Roterodami, Typis Casparis Fritsch et Michaelis Böhm, 1709.
- . *DE REBUS SACRIS & ecclesiasticis exercitationes XVI, Ad Cardinal. Baronij Prolegomena in Annales, & primam eorum partem, de D. N. IESUS CHRISTI Nativitate, Vita, Passione, Assumptione*, Francfort, Typis Ioan. Bring, 1615.
- CASMANN, Otto. *LOGICAE RAMEAE & MELANCHTHONIANAE COLLATIO ET EXEGESIS*, Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium, 1604.
- CASSANDER, Georg. *DE OFFICIO PII AC PUBLICÆ tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio*, [Bâle], [Oporin], 1561.
- CASTELLION, Sébastien. *Contra Libellum Calvinii in quo ostendere conatur Haereticos jure gladii coercendos esse*, s.l., s.n., 1612.

- . *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* (1563), éd. E. Feist Hirsch, Leyde, Brill, 1981.
- . *De haereticis an sint persequendi, et omnino quomodo sint cum eis agendum* (1554), éd. S. Van der Woude, Genève, Droz, 1954.
- . *De l'Impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis* (1555), éd. B. Becker et M. F. Valkhoff, Genève, Droz, 1971.
- . *Le Moyen pour entendre la Sainte écriture*, in *id.*, *La Genèse* (1555), éd. J. Chaurand et al., Genève, Droz, 2003.
- CASTRO, Alfonso de. *Adversus omnes haereses Libri XIII. In quibus recensentur & revincuntur omnes haereses quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempore ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt*, [Paris], Vaenundantur Iod. Badio & Ioanni Roigny, 1534.
- CATECHISMUS, *Ex Decreto Concilii Tridentini, AD PAROCHOS PII QUINTI PONT. MAX IUSSU EDITUS*, Romae, Apud Paulum Manutium, 1566.
- CATECHESIS ECCLESiarUM QUAE In Regno Poloniae, & magno Ducatu Luthaniae, & aliis ad istud Regnum pertinentibus Provinciis, affirmant, neminem alium, praeter Patrem Domini nostri Jesu Christi, esse illum unum Deum Israëlis : Hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex Virgine natus est, nec alium, praeter aut ipsum, Dei Filium, unigenitum & agnoscunt & confitentur, Racoviae, [Sternacki], 1609.
- CATHARINUS, Ambrosius. *Apologia pro veritate Catholicae et Apostolicae Fidei ac Doctrinae* (1520), éd. J. Schweizer, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1956.
- CHAMIER, Daniel. *PANSTRATIAE CATHOLICAE, sive CONTROVERSIARUM DE RELIGIONE adersus Pontificios Corpus, Tomis quatuor distributum, Cum INDICIBUS necessariis*, vol. 1, Genevae, Typis Roverianis, 1626.
- CHANDIEU, Antoine de. *LOCUS DE VERBO DEI SCRIPTO, ADVERSUS HUMANas Traditiones, Theologicae & scholasticae tractatus, Ubi agitur de vera methodo Theologicae simul, & Scholasticae disputandi*, Morgiis, Venundatur in officina Typographica Io. le Preux, 1580.
- CHEMNITZ, Martin. *EXAMEN DECRETORUM CONCILII Tridentini. IN QUO EX SACRAE SCRIPturae norma, collatis etiam orthodoxis verae & purioris Antiquitatis testimonijs ostenditur, qualia sint illa Decreta, & quo artificio sint composita*, [Wittenberg], s.n., 1566.
- . *THEOLOGIAE IESUITARUM PRAECIPUA CAPITA, EX QUADAM IPSORUM CENSURa, quae Coloniae Anno 60. edita est*, Lipsiae, s.n., 1563.
- CHYTRAEUS, David. *DE STUDIO THEOLOGIAE REcte inchoando*, Vitebergae, Excudebat Iohannes Crato, 1561.
- CLAUBERG, Johannes. *DEFENSIO CARTESIANA, Adversus IACOBUM REVIUM Theologum Leidensem, Et CYRIACUM LENTULUM, Professorem Herbornensem: Pars Prior EXOTERICA, In qua Renati Cartesii Dissertatio de Methodo vindicatur, simul illustria cartesianae Logicae & Philosophiae Specimina exhibentur*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzvirium, 1652.
- . *LOGICA VETUS & NOVA, Modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysisi, facili methodo exhibens, Editio secunda mille locis emendata novisque Prolegomenis aucta*, Amstelaedami, Ex Officina Elzeviriana, 1658.
- . *LOGICA VETUS & NOVA, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et Analysisi, facili methodo exhibens*, Amstelaedami, Ex Officina Elzeviriana, 1654.
- CLAUDE, Jean. *LA DEFENSE DE LA REFORMATION CONTRE LE LIVRE INTITULE PREJUGEZ LEGITIMES CONTRE LES CALVINISTES*, Rouen, Chez Jean Lucas, 1673.
- . *REPOSE AU LIVRE DE MR ARNAULD INTITULÉ LA PERPÉTUITÉ DE LA FOY DE L'EGLISE CATHOLIQUE TOUCHANT L'Eucharistie défendüe*, Rouen, Par Jean Lucas, 1670.
- . *RÉPONSE AUX DEUX TRAITÉZ INTITULEZ LA PERPETUITÉ DE LA FOY DE L'EGLISE CATHOLIQUE TOUCHANT L'EUCARISTIE*, Paris, Par Anthoine Cellier, 1665.
- . *TRAITÉ DE L'EUCARISTIE, CONTENANT UNE RÉPONSE AU LIVRE DU P. NOUËT JÉSUITE, Intitulé : LA PRESENCE DE IESUS CHRIST dans le très-saint Sacrement, pour*

servir de Réponse au Ministre qui a écrit contre la Perpétuité de la Foy, A Geneve, Jean Ant. et Samuël de Tournes, 1669.

CLAUSER, Conrad. *Certa Declamandi ET CONCIONANDi Methodus, ex probatiss. Graecis et Latinis autoribus, tam profanis quam sacris desumpta*, Basileae, Per Ioannem Oporinum, 1555.

COCCEIUS, Johannes. *Summa Doctrinae de Foedere & Testamento Dei* (1648), in *id.*, *OPERA Theologica, Exegetica, Didactica, Polemica, Philologica, divisa in octo volumina*, vol. 6, Amstelodami, Ex Officina Johannis a Someren, 1673. [la pagination repart de 1 pour chacun des traités du volume.]

—. *Summa Theologiae ex Scripturis repetita* (1665), in *id.*, *OPERA Theologica, Exegetica, Didactica, Polemica, Philologica, divisa in octo volumina*, vol. 6, Amstelodami, Ex Officina Johannis a Someren, 1673. [*idem.*]

COCHLAEUS, Johannes. *De Canonicae scripturae & Catholicae Ecclesiae Autoritate, ad Henricum Bullingerum*, [Ingolstadt], [Weissenhorn], 1543.

—. *IOANNIS CALVINI IN ACTA SYNODI TRIDENTINAE Censura, & eiusdem Brevis Confutatio, circa duas praecipue calumnias*, [Mayence], Ex officina Francisci Behem, 1548.

—. *Septiceps Lutherus ubique sibi, suis scriptis contrarius, in Visitationem Saxoniam*, [Leipzig], [Schumann], [1529].

Confessions et catéchismes de la foi réformée, éd O. Fatio, Genève, Labor et Fides, 1986².

CORPUS ET SYNTAGMA CONFSSIONUM FIDEI, QUAE IN DIVERSIS REGNIS ET NATIONIBUS, ECCLESIAE nomine fuerunt authentice editae : in celeberrimis Conventibus exhibitae, publicaue auctoritate comprobatae, Genevae, Sumptibus Petri Chouët, 1654.

COSTER, Francis. *ENCHIRIDION CONTROVERSIARUM PRAECIPARUM NOSTRI TEMPORIS DE RELIGIONE, IN GRATIAM SODALITATIS BEATISS. virginis MARIAE*, Coloniae Agrippinae, In officina Birckmannica sumptib. Arn. Mylij 1585.

COURCELLES, Étienne de. *RELIGIONIS CHRISTIANAE INSTITUTIO*, in *id.*, *OPERA THEOLOGICA, Quorum pars praecipua INSTITUTIO RELIGIONIS CHRISTIANAE. Cum indicibus necessariis*, Amstelodami, Apud Danielem Elsevirium, 1675.

CRELL, Johann. *VINDICIAE PRO RELIGIONIS LIBERTATE*, Eleutheropoli, Typis Godfridi Philadelphi, 1637.

CRELLIUS, Fortunatus. *INTRODUCTIO IN LOGICAM ARISTOTELIS, ORDINE ARISTOTELICO CONSCRIPTA, Et in partes duas tributa, in communem & propriam*, Neustadtii in Palatinatu, Excudebat Matthaeus Harnisch, 1581.

DAILLÉ, Jean. *LA FOY FONDEE SUR LES SAINTES ESCRITURES. CONTRE LES NOUVEAUX Methodistes*, Paris, Par Melchior Mondiere, 1634.

DANEAU, Lambert. *METHODUS SACRAE SCRIPTURAE IN PUBLICIS TUM PRAELECTIONIBUS tum concionibus utiliter tractandae : QUAE PRAXI, ID EST, ALIQUOT EXEMPLIS ET PERPETUO in Epistolam PAULI ad PHILEMONEM commentario illustratur*, [Genève], Apud Petrum Santandream, 1579.

DANNHAUER, Conrad. *HODOSOPHIA CHRISTIANA, seu Theologia positiva, in certam, plenam & cohaerentem methodum redacta, ordinariis ac publici dissertationibus Argentorati proposita*, Argentorati, Sumptibus Johannis Friderici Spoor, 1649.

—. *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* (1630), éd. L. Danneberg, Hildesheim/Zurich/New-York, Olms-Weidmann, 2004.

DESCARTES, René, *Admodum Reverendo Patri Dinet* (1642), AT 7, 563-603.

—. *Epistola ad G. Voetium* (1643), AT 8/2, 1-198.

—. *Le Discours de la Méthode* (1637), AT 6, 1-78.

—. *Les Méditations Métaphysiques* (1647) [et *Réponses aux objections*], trad. L. C. d'Albert de Luynes, AT 9/1, 13-244.

—. *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) [et *Responsiones ad objectiones*], AT 7, 1-561.

—. *Principes de la Philosophie* (1647), trad. abbé Picot, AT 9/2, 25-62.

- . *Principia Philosophiae* (1644), « Pars Prima. De principiis cognitionis humanae », AT 8/1, 5-39.
- . *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628), AT 10, p. 349-488.
- DESMARETS, Samuel. *DE Abusu Philosophiae CARTESIANA, Surrepente & vitando in rebus Theologicis & fidei, Dissertatio theologica*, Groningae, Apud Collenium, 1670.
- . *Disputationes Theologicae prior refutatoria libelli de philosophia Interprete Scripturae*, Groningae, Apud Collenium, 1667.
- DOLET, Étienne. *L'Erasmianus sive Ciceronianus* (1535), éd. E. V. Telle, Genève, Droz, 1974.
- DRIEDO, Johannes. *De ecclesiasticis scripturis & dogmatibus Libri 4*, Vaenundantur Lovani, a Bartholomaeo Gravio, 1533.
- DRUSIUS, Johannes. *AD LOVA DIFFICILIORA PENTATEUCHI ID EST Quinque Librorum Mosis COMMENTARIUS, Conscriptus & editus auspiciis Illustriss. Ordinum Provinciarum foederatum*, Franekeræ Frisiorum, Excudebat Fredericus Heynsius [Sumptibus Iohannis Bibliopolae Arnhemensis], 1617.
- ECK, Johannes. *Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525-1543)*, éd. P. Fraenkel, Münster, Aschendorff, 1979.
- . *Errorum Luteranorum CCCIII catalogus Lutecie editus ut innotescat quam periculosum ac perniciosum sit recedere ab ecclesia catholica & pios eius ritus ac maiorum venerandas consuetudines reijcere*, Ingolstadt, Apian, 1530.
- . *DE PRIMATU PETRI ADVERSUS LUDDERUM IOANNIS ECKII LIBRI TRES. Multa insunt de Veteri, & Primitiva Ecclesia, ex ipsis concilijs, & originalibus desumpta. Lector lege, & probabis*, [Paris], [Conrad Resch], [1521].
- EMSER, Hieronymus. *Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers Augustiners an den Teutschen Adel außgangen Vorlegung Hieronymi Emser an gemeyne Hochlöbliche Teutsche Nation*, [Leipzig], Herbipolensis, 1521.
- ENYEDI, György. *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet*, Cluj, Heltai, 1598.
- EPISCOPIUS, Simon. *Apologia pro Confessione Rem. Contra Censura IV. Professorum Leydensium* (1628), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA PARS ALTERA*, Amstelaedami, Apud Viduam Johannis Henrici Boom, 1665, p. 95-283.
- . *Bodecherus ineptiens, seu defensio Confessionis Rem. À Socinianismo* (1624), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA PARS ALTERA*, Amstelaedami, Apud Viduam Johannis Henrici Boom, 1665, p. 48-58.
- . *Confessio sive Declaratio fidei Remonstrantium* (1621-1622), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA PARS ALTERA*, Amstelaedami, Apud Viduam Johannis Henrici Boom, 1665, p. 69-94.
- . *Disputationes Theologica Tripartita* (1612-1618), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA PARS ALTERA*, Amstelaedami, Apud Viduam Johannis Henrici Boom, 1665, p. 444-460.
- . *Instituitones Theologicae in quatuor libros distincta*, in *id.*, *OPERA THEOLOGICA. Quorum Catalogum versa pagina exhibet*, Amsterdam, Blaeu, 1651, 1-436.
- ÉRASME, Desiderius. *Ciceronianus, sive De optimo dicendi genere* (1528), LB 1, 973-1031.
- . *De Copia verborum ac rerum, libri duo* (1512), LB 1, 3-115.
- . *De Libero arbitrio διατριβή, sive collatio, Primum legito, deinde iudicato*, Coloniae, Apud Heronem alopecium, 1524.
- . *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* (1511), LB 1, 521-535.
- . *ECCLESIATAE SIVE DE RATIONE CONCIONANDI LIBRI quatuor, opus recens, nec antehac a quoquam excusum*, Basilea, In officina Frobeniana, 1535.
- . *Enchiridion militis christiani* (1503), LB 5, 1-64.
- . *Hyperaspistes Diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri, Liber Primus*, (1526), LB 10, 1249-1336.

- . *LINGUA opus novum, & hisce temporibus aptissimum*, Basileae, Apud Io. Frobenium, 1525.
- . *NOVUM INSTRUMENTUM omne, diligenter recognitum & emendatum, non solum ad graecam veritatem, verumetiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque veterum simul & emendatorum fidem*, Apud inclytam Germaniae Basilabam, [Froben], 1516.
- . *Ratio verae theologiae* (1519), LB 5, 75-136.
- ESSENIUS, Andreas. *DISQUISITIO Philosophico-Theologica, Utrum, ho deina, per Propositiones & Hypotheses aliquot, tam solide demonstraverit Solis quietem, & Terra duplicem motum, ut S. Scriptura contrarium asserens accipienda sit, tanquam loquens secundum erroneam vulgi opinionem ?*, Ultrajecti, Ex Officine Johannis a Waesberge, 1654.
- FABRI, Johann. *ADVERSUS DOCTOREM BALTHASARUM PACIMONTANUM, ANABAPTISTARUM NOSTRI SAECULI PRIMUM AUTHOREM, ORTHODOXAE FIDEI CATHOLICA DEFENSIO*, [Leipzig], Melchior Lotter, 1528.
- . *Ursache warum der Wiedertäufer Patron und erster Anfänger Doktor Balthasar Hubmaier zu Wien auf den zehnten Marz 1528 verbrannt wurde* (1528), in *Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526-1535)*, éd. A. Laube, Berlin, Akademie Verlag, 1992, p. 1580-1604.
- [FACULTE DE THEOLOGIE DE COLOGNE]. *CENSURA et docta explicatio errorum catechismi Ioannis Monhemii, grammatici Dusseldorpensis : in quam tum S. Scriptur[a]e atque vetustiss. Patrum testimoniis, tum evidentis, rationibus veritas catholicae religionis defenditur, per deputatos a sacra theologica facultate universitatis Coloniensis*, Coloniae, Apud Maternum Cholinum, 1560.
- . *Condemnatio facultatis theologiae Coloniensis adversus doctrinam F. Martini Lutheri* (1519), WA 6, 178-180.
- [FACULTE DE THEOLOGIE DE LOUVAIN]. *Facultatis theologiae lovaniensis doctrinalis condemnatio doctrinae Martini Lutheri* (1519), WA 6, 175-178.
- . *ACTA ACADEMIAE LOVANIENSIS CONTRA LUTHERUM*, [Bâle], [Cratander], [1520].
- [FAREL, Guillaume]. *Confession de la Foy, laquelle tous bourgeois et habitans de Geneve et sujetz du pays doibvent iurer de garder et tenir, extraicte de l'instruction dont on use en l'Eglise de la dicte ville* (1536), CO 22, 81-114.
- FEURBORN, Justus. *ANTI-OSTORODUS, SEU REFUTATIO LIBRI GERMANICI CHRISTOPHORI OSTORODI, cui ipse titulum hunc praefixit: Unterrichtung [...], COMPLECTENS RELIGIONIS NOSTRAE CHRISTIANAE a corruptelis PHOTINIANORUM, cumprimis S. Trinitatem blasphemae negantium & virulenter oppugnantium, omnesque doctrinae coelestis articulos multis mirisque modis operose adulterantium vindicationem*, Marpurgi Cattorum, Ex Officina Typographica Casparis Chemlini, 1628.
- FISHER, John. *ASSERTIONIS LUTHERANAE CONFUTATIO*, [Anvers], [Hillen], 1523.
- . *Defensio Regie assertionis contra Babylonicam captivitatem. In qua respondet pro illustrissimo, eodemque doctissimo Anglorum Rege Henrico VIII fidei defensore, ad maledicentissimum Martini Lutheri libellum, in eundem Regem scriptum plusquam impudentissime*, Colonie, In officina honesti ciuis Petri Quentel, 1525.
- . *Reverendi patris Joannis Fisscher Roffensis in Anglia Episcopi, necnon Cantibrigiensis academiae Cancellarii dignissimi, du unica Madalena Libri tres*, [Paris], in aedibus Iodoci Badii Ascensii, [1519].
- . *The sermon made agayn ye pernycious doctryn of Martin Luther within the octaves of the ascensyon by the assingnement of the most reverend fader in god the lord Thomas Cardinal of Yoke and Legate ex latere from our holy father the pope*, [Londres], Imprinted by Wynkyn de Worde, 1521.
- FLACIUS ILLYRICUS, Mathias et GALLUS, Nicolaus. *Protestatio concionatorum aliquot Augustanae confessionis, adversus conventum Tridentinum, perniciem verae religioni & ecclesiae molientem: & adversus eius conventus autorem Antichristum Romanum*, s.l., s.n., 1563.
- FLACIUS ILLYRICUS, Matthias. *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der heiligen Schrift* (1567), éd. L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & co, 1969.

- . *La Clé des Écritures. Clavis Scripturae Sacrae* (1567), éd. P. Büttgen et D. Thouard, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- FRANZ, Wolfgang. *TRACTATUS THEOLOGICUS PERSPICUUS De INTERPRETATIONE SACRARUM SCRIPTURARUM MAXIME LEGITIMA, Duabus constans regulis essentialibus & perspicuis illis, quae B. LUTHERO, ad felicissimam Papatus Romani destructionem, in Versione Bibliorum Germanica & in Scripturarum, praeter morem antea sub Papatu consuetum, explicatione, unice usitatae & familiares fuere*, Wittebergae, Sumtibus Johannis Ludolphi Quenstedii, 1692.
- . *COLLEGII ANTISMALCIANI PRO AUGUSTANA CONFESSIO DISPUTATIO PRIMA, Quae In Academia VVitebergensi, in Auditorio majore instituetur, publice, ad diem 9. Julij, anni hujus M. DC. XIX. Witebergae, Johannes Gorman excudebat*, 1619.
- FURETIÈRE, Antoine. *DICTIONNAIRE UNIVERSEL, CONTENANT GENERALEMENT TOUS LES MOTS FRANÇOIS Tant vieux que modernes, ET LES TERMES DE TOUTES LES SCIENCES ET DES ARTS*, 3 vols., A La Haye, et a Rotterdam, Chez Arnout & Reinier Leers, 1690.
- GERHARD, Johann. *Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose solide et copiose explicati, opus praeclarissimum novem tomis comprehensum* (1625), vol. 1, éd. Preus, Berlin, Schlawitz, 1863.
- . *Methodus studii theologici*, Iéna, Steinmann, 1620.
- . *Tractatus de legitima scripturae sacrae interpretatione (1610). Lateinisch-Deutesch*, éd. J. A. Steiger, V. von der Lieth, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2007.
- GLASSIUS, Salomon. *PHILOLOGIAE SACRAE QUA TOTIUS SACROSANCTAE VETERIS ET NOVI TESTAMENTI SCRIPTURAE, TUM STYLUS ET LITERATURA, tum sensus & genuinae interpretationis ratio expenditur, LIBRI QUINQUE* (1623-1636), Francofurti et Hamburgi, Sumtibus Zachariae Hertelij, 1653.
- GOMAR, François. *Disputationes theologicae*, in *OPERA THEOLOGICA OMNIA, Maximam partem posthuma ; SUPREMA AUTORIS VOLUNTATE a discipulis edita*, vol. 3, Amstelodami, Ex officina Joannis Janssonii, 1644, p. 1-155.
- GOSLAV A BEBELNO, Adam. *REFUTATIO Eorum, quae BARTHOLOMAEUS Keckermannus in libro primo Systematis sui Theologici disputat, adversus eos, qui solum PATREM DOMINI nostri Jesu Christi, esse illum DEUM Israëlis ; FILIUM vero Dei, neminem alium praeter & ante eum, qui ex Maria Virgine est natus, consitentur*. Racoviae, Typis Sebastiani Sternacii, 1613.
- GRAVER, Albert. *EXAMEN PRAECIPUARUM SOPHISTICATIONUM, QUIBUS Recentiores Photiniani, Franciscus Davidis, Georgius Blandrata, Faustus Socinus, Christophorus Ostorodus, Valentinus Schamltzius, autores utriusque Catechismi Rackeviensis & alii complures ARGUMENTA AETERNAM Christi DEITATEM & PERSONALEM Spiritus Sancti SUBSISTENTIAM a patre DINSTINCTAM confirmantia, oppugnant*, Jenae, Typis & Sumptib. Henrici Rauchmauts, 1613.
- GROPPER, Johann. *ANTIDIDAGMA SEU CHRISTIANAE ET CATHOLICAE RELIGIONIS, adverus librum quendam universis Ordinibus seu Statibus Dioecesis eiusdem nuper Bonnae titulo Reformationis exhibitum, ac postea (mutatis quibusdam) Consultoriae deliberationis nomine impressum*, Coloniae, apud Iasporem Gennepaeum, 1544.
- . *Enchiridion christianae institutionis*, Cologne, Quentel, 1538.
- GROTIUS, Hugo. *ANNOTATIONNES IN NOVUM TESTAMENTUM*, 2 vols., Parisiis, Sumptibus Authoris, 1646.
- . *ANNOTATIONES IN VETUS TESTAMENTUM*, 2 vols., Parisiis, Sumptibus Authoris, 1644.
- . *DE VERITATE RELIGIONIS CHRISTIANAE. Editio Nova, additis annotationibus, in quibus testimonia*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Ioannis Maire, 1629.
- . *DEFENSIO FIDEI CATHOLICAE DE SATISFACTIONE CHRISTI Adversus FAUSTUM SOCINUM Senensem*, Lugduni Batavorum, excudit J. Patius, 1617.
- . *VOTUM PRO PACE ECCLESIASTICA CONTRA EXAMEN ANDRAE RIVETI & alios irreconciliabiles*, [Amsterdam], [Blaeu], 1642.

- HAMELMANN, Hermannus. *Resolutio duodecimi articuli in Censura Theologorum Coloniensium de Catechismo M. Johannis Monhemii : Unde apparebit, qua synceritate et fide citent scripturae, Veterumque Scriptorum Testimonia, Pontificii Et ipsi comperient principes, quam fraudulenter ipsos a negotio religionis arcere conentur Papistae*, [Bâle], [Neukirch], 1561.
- HEIDANUS, Abraham. *CORPUS THEOLOGIAE CHRISTIANAE, IN QUINDECIM LOCOS*, Lugduni Batavorum, Apud Jordanum Luchtmans & Joannem de Vivie, 1686.
- . *FASCICULUS Disputationum Theologicarum DE SOCINIANISMO. Quibus istius Religionis fucus detegitur*, Lugduni Batavorum, Apud Henricum Verbiest, 1659.
- HEIDEGGER, Johann Heinrich. *CORPUS THEOLOGIAE CHRISTIANAE, exhibens Doctrinam Veritatis, quae secundum pietatem est, eamque contra Adversarios quoscumque, Veteres et Novos, vel in Fundamento fidei, vel circa illud errantes, ita asserens*, 2 vols., Tigurini, Typis Joh. Henrici Bodmeri, 1700.
- HEINSIUS, Daniel. *SACRARUM EXERCITATIONUM AD NOVUM TESTAMENTUM LIBRI XX. In quibus Contextus Sacer illustratur, SS. Patrum aliorumque sententiae examinantur, Interpretationes denique antiquae aliaeque ad eum expendantur*, Lugduni Batavorum, In officina Elseviriorum, 1639.
- HEMMINGSSEN, Niels. *DE METHODIS LIBRI DUO, QUORUM prior quidem omnium methodorum universalium & particularium, quarum usus est in Philosophia brevem ac dilucidam declarationem : Posterior vero Ecclesiasten sive methodum theologiam interpretandi, concionandique continet*, [Diez], [Ludwig], [1555].
- HENRI VIII [John FISHER]. *Assertio Septem Sacramentorum or Defence of the Seven Sacrament* (1521), éd. L. O'Donovan, New York, Benziger Brothers, 1908.
- HERBINIUS, Johannes. *Terrae motus et Quietis EXAMEN ad Sanctam Normam*, Ultraiecti, Apud Ioannem a Waesberge, 1655.
- HERBORN, Nicolas. *Locorum communium adversus hujus temporis haereses Enchiridion* (1528), in *Corpus Catholicorum*, vol. 12, éd. P. Schlager, Münster, Aschendorff, 1927.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, Or The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (1651), éd. N. Malcolm, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 2012.
- HOLLATZ, David. *EXAMEN THEOLOGICUM ACROAMATICUM universam theologiam thetico-plemicam complectens, commodo candidatorum theologiae destinatum*, Stargardiae Pomeranum, Apud J. N. Ernestum, 1707.
- HOMMIUS, Festius. *SPECIMEN CONTROVERSIARUM BELGICARUM. Seu CONFESSIO ECCLESIAE REFORMATARUM IN BELGIO, Cujus singulis Articulis subijuncti sunt Articuli Discrepantes, in quibus nonnulli Ecclesiarum Belgicarum doctores hodie a recepta Doctrina dissentire videntur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Elzeviriana, 1618.
- HOSIUS, Stanislas. *CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA, vel potius explicatio confessionis in Synodo Petricoriensi a Patribus provinciarum Gnesinensis a Patribus provinciarum Gnesinensis et Heopoliensis in regno Poloniae factae anno 1551*, [Paris], [Oudin Petit], [1551].
- . *DE EXPRESSO Dei Verbo. AD SERENISSIMUM DOMINUM, DOMINUM SIGISMUNDUM AUGUSTUM, DEI GRATIA Regem Poloniae, magnum Ducem Lituaniae, Russiae, totius Prussiae, Masoviae, Samogitiaeque, Dominum & haeredem &c. Denim suum clementissimum. Reverendissimi in Christo patris atque Denim, D. Stanislai Hosii Episcopi VVarmiensis, Libellus valde Utilis, ac his temporibus necessarius*, [Dillingen], [S. Mayer], 1558.
- . *Dialogus DE EO, NUM CALICEM LAICIS, ET UXORES SACERDOTIBUS permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*, [Dillingen], [S. Mayer], 1558.
- . *Of the Expresse Worde of God. A Shorte, but a Most Excellent Treatyse and very necessary for this tyme, Written in Latin, Newly translated in to English*, Imprinted in Lovayne, by John Bogard, 1567.
- . *VERAE, CHRISTIANAE, CATHOLICAEQUE DOCTRINAE SOLIDA PROPUGNATIO, UNA CUM ILLUSTRATI CONFUTATIONE PROLEGOMENORUM, quae primum Ioannes Brentius adversus Petrum a Soto Theologum scripsit, deinde vero Petrus Paulus Vergerius apud Polonos temere defendenda suscepit*, Coloniae, Apud Maternum Cholinum, 1558.

- HUBER, Samuel. *ANTIBELLARMINUS, Hoc est, CONFUTATIO EORUM, QUAE ADVERSUS CHRISTIANAM FIDEM PRO TUENDA PONTIFICIA SUA RELIGIONE Tomis disputavis quatuor ROBERTUS BELLARMINUS IESUITA CARDINALIS, Goslariae, Ex Officina Ioannis Vogdii, 1607.*
- HUBMAIER, Balthasar. *Axiomata – Schlußreden gegen Eck (1524), HS, 85-94.*
- . *Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein (1525), HS, 164-214.*
- . *Eine Summe eines ganzen christlichen Lebens (1525), HS, 108-115.*
- . *Von der christlichen Taufe der Gläubigen (1525), HS 116-163.*
- . *Von der Kindertaufe (1525-1526), HS, 256-269.*
- HUISSEAU, Isaac d'. *LA RÉÛNION DU CHRISTIANISME, OU La Manière de rejoindre tous les Chrestiens sous une seule Confession de Foy, A Saumur, Chez René Péan, 1670.*
- HUNNIUS, Aegidius. *CALVINUS IUDAIZANS, Hoc est: IUDAICAE GLOSSAE ET CORRUPTILE. QUIBUS IOHANNES CALVINUS illustrissima Scripturae sacrae loca & Testimonia, de gloriosa Trinitate, Deitate CHRISTI, & Spiritus sancti, cum primis autem vaticinia Prophetarum de Adventu Messiae, nativitate eius passione, resurrectione, ascensione in coelos & sessione ad dextram Dei, detestandum in modum corrumpere non exhorruit, Wittebergae, Ex Typographia Matthaei VVelaci, 1593.*
- . *TRACTATUS DE SACROSANCTA MAIESTATE, AUTORITATE, FIDE AC CERTITUDINE SACRAE SCRIPturae Propheticae & Apostolicae, Veteris & Novi TESTAMENTI, Francforti ad Moenum, Excudebat Ioannes Spies, 1591.*
- HUNNIUS, Nicolaus. *EXAMEN ERRORUM Photinianorum, Quos illi 1. De Religionis, ac fidei fundamento, 2. De Cognitio Dei, 3. De Nominibus Dei, Hactenus prodiderunt Ex Verbo DEI institutum, VVittebergae, Ex Officina Iohanni Richteri, 1618.*
- HUNTLEY, James Gordon. *A SUMMARY OF CONTROVERSIES WHEREIN Are briefly treated the cheefe Questions of Divinity, now a dayes in dispute betweene Catholikes & Protestants: especially out of the holy Scripture, WRITTEN IN LATIN, And translated into English by I. L. [W. Wright], [Saint-Omer], [English College Press], 1618.*
- . *TREATISE OF THE UNWRITTEN WORD OF GOD, commonly called Traditions, [trad. W. Wright], [Saint-Omer], [English College Press], 1614.*
- HUTTER, Leonhard. *COMPENDIUM LOCORUM THEOLOGICORUM, Ex Scripturis Sacris & Libro Concordiae, JUSSU & AUTORITATE SERENISS. ELECT. SAXONIAE, CHRISTIANI II &c. Collectum, & ab utraque Facultate Theologica, Lipsiensi & Wittenbergensi approbatum, In usum tum trium Scholarum illustrium, tum reliquarum Trivialium in his regionibus, OPERA ET STUDIO LEONHARDI HUTTERI, SS. Theol. D. & Prof. in Acad. Witteb. Ordinarii. Cum Privil. Elect. Sax. Speciali, Wittenbergae, Apud Sam. God. Zimmermannum, [1609].*
- HYPERIUS, Andreas. *DE FORMANDIS CONCIONIBUS SACRIS SEU DE INTERPRETATIONE scripturarum populari. LIBRI II, Marpurgi, And. Colbius excudebat, 1553.*
- . *DE SACRAE Scripturae lectione AC MEDITATIONE QUOtidianae, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria, Libri II, Basileae, Per Ioannem Oporinum, [1561].*
- . *De Theologo, seu de ratione studii THEOLOGICI Libri IIII, Basileae, Ex Officina Oporiniana, [1556].*
- . *ENSEIGNEMENT À BIEN FORMER LES SAINCTES PREDications & sermons ès Eglises du Seigneur : Contenant vraye methode d'interpreter & appliquer populairement les saintes Escritures par Lieux communs, artifices & observations necessaires, A Geneve, Par Iean Crespin, 1564.*
- . *METHODI Theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis LOCORUM COMMUNIUM, Libri tres, nunc primum in lucem editi, Basileae, Per Ioannem Oporinum, 1567.*
- SCHARPIUS, Johannes. *CURSUS THEOLOGICUS IN QUO CONTROVERSIAE OMNES DE FIDEI DOGMATIBUS, HOC SECUlo exigitatae nominatim inter nos & pontificios, pertractantur ; Et ad Bellarmini argumenta respondetur, IN DUOS TOMOS DIVISUS, Editio secunda, vol. 1, Genevae, Apud Petrum & Iacobum Chouët, 1620.*

- POLYANDER, Johannes *et al.*, *Synopsis Purioris Theologiae* (1624). *Latin Text and English Translation*, éd. D. te Velde, R. A. Faber et R. Ferwerda, vol. 1, Leyde, Brill, 2014.
- JON [JUNIUS], François du. *Animadversiones ad controversiam primam Christianae fidei, DE VERBO DEI SCRIPTO ET NON SCRIPTO, QUAM ROBERTUS BELLARMINUS Politianus societatis Iesu (ut vocant) disputationum suarum libris exaravit adversus huius temporis haereticos*, Lugduni Batavorum, Apud Christophorum Raphelengium, 1600.
- . *DEFENSIO CATHOLICAE DOCTRINAE DE SANCTA TRINITATE PERSONARUM IN UNITATE ESSENTIAE DEI, versus Samosatonicos & alios errores specie auctoritatum Scripturae falso adductarum in Polonia exundantes, & epistola quadam comprehensos, quam ab hinc paucos annos discipulus (ut vocant) Arianus scripsit praeceptoris orthodoxo, & dispersit in vulgi manus*, Heidelbergae, [Commelinus], 1591.
- . *DE THEOLOGIA VERA, ORTU, NATURA, FORMIS, PARTIBUS, ET MODO ILLIUS. LIBELLUS RECENS : quo omnes Christiani de sua dignitate, & Theologi de gravitate sui ministerij secundum Deum admonentur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Plantiniana, 1594.
- . *Theses theologicae, de variis doctrinae Christianae capitibus* (1601), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA, DUOBUS TOMIS, ORDINE COMMODISSIMO, nempe Exegetica primo, Elenctica altero, comprehensa, & nunc primum digesta*, vol. 1, Genevae, Sumptibus Caldorianis, 1607, col. 1592-1740.
- JURIEU, Pierre. *ABBREGE DE L'HISTOIRE DU CONCILE DE TRENTE, AVEC UN DISCOURS CONTENANT les Reflexions Historiques sur les Conciles, & particulièrement sur la conduite de celui de Trente, pour prouver que les Protestants ne sont pas obligez de se soumettre à ce dernier Concile*, 2 vols., A Geneve, Chez I. Widerhold, 1682.
- . *EXAMEN DE L'EUCCHARISTIE de l'Eglise Romaine. Divisé en six Traittés*, A Amsterdam, Chés Daniel Dufresne, 1682.
- . *HISTOIRE DU CALVINISME ET CELLE DU PAPISME mises en parallele : Ou APOLOGIE pour les REFORMATEURS, pour les REFORMEZ, divisée en quatre Parties; contre un libelle intitulé l'Histoire du Calvinisme par Mr. MAIMBOURG*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1683.
- . *LE JANSENISTE CONVAINCU DE VAINNE SOPHISTIQUE. Ou EXAMEN DES REFLEXIONS de Monsieur Arnaud sur le Préservatif contre le changement de Religion*, A Amsterdam, Chez Henry Desbordes, 1683.
- . *L'ESPRIT DE MR ARNAUD. Tiré de sa conduite, & des Ecrits de luy & de ses Disciples, particulièrement de l'Apologie pour les Catholiques*, A Deventer, Chez les Heritiers de Jean Colombius, 1684.
- . *LE VRAY SYSTEME De l'Eglise & la veritable Analyse DE LA FOY. Où Sont dissipées toutes les illusions que les Controversistes Modernes, Pretendus Catholiques, ont voulu faire au public sur la Nature de l'Eglise, son Infaillibilité & le Juge des Controverses. Pour servir principalement de Responce au Livre de M. NICOLE, Intitulé, les Pretendus Reformés convaincus de schisme, &c.*, A Dordrecht, Chez la Veuve de Caspar, & chez Theodore Goris, 1686.
- . *PREJUGEZ LEGITIMES CONTRE LE PAPISME, Ouvrage où l'on considere l'Eglise Romaine dans tous ses dehors, & où l'on fait voir par l'Histoire de sa conduite qu'elle ne peut être la veritable Eglise, à l'exclusion de toutes les autres Communions du Christianisme, comme elle prétend, DIVISÉ EN DEUX PARTIES*, A Amsterdam, Chez Henry Desbordes, 1685.
- . *PRESERVATIF CONTRE LE CHANGEMENT DE RELIGION. Ou Idée juste & veritable de la Religion Catholique Romaine opposée aux portraits flattés que l'on en fait, et particulièrement à celui de Monsieur de CONDOM*, A La Haye, Chez Abraham Arondeus, 1680.
- . *TRAITE DE L'UNITE DE L'EGLISE, ET DES POINTS FONDAMENTAUX, Contre Monsieur Nicole*, A Rotterdam, Chez Abraham Acher, 1688.
- . *TRAITTÉ DE LA NATURE ET DE LA GRACE. OU Du concours général de la Providence & du concours particulier de la Grace efficace. Contre les nouvelles hypotheses de M. P. & de ses disciples*, A Utrecht, Chez François Halma, 1687.

- KECKERMANN, Bartholomaeus. *GYMNASIUM LOGICUM, Id est, DE USU ET EXERCITATIONE LOGICAE ARTIS ABSolutiori & pleniori, LIBRI TRES*, Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium, [1605].
- . *SYSTEMA LOGICAE TRIBUS LIBRIS ADORNATUM, PLENIORE PRAECEPTORUM METHodo, & Commentariis scriptis ad praeceptorum illustrationem & collationem cum doctrina Aristotelis, atque aliorum, tum veterum tum recentium Logicorum sententiis ac disputationibus*, Hanoviae, Apud Haered Guiliemi Antoni, 1611.
- . *SYSTEMA S. S. THEOLOGIAE, TRIBUS LIBRIS adornatum Methodum ac Dispositionem operis Tabula praefixa adumbrat, Cum Indice rerum & verborum. EDITIO ULTIMA*, Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium, 1610.
- . *RHETORICAE ECCLESIASTICAE, Sive ARTIS FORMANDI ET HABENDI CONCIONES SACRAS, LIBRI DUO, METHODICÈ ADORNATI per Praecepta & Explicationes*, Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium, 1606.
- LA PEYRÈRE, Isaac de. *Praeadamitae sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio, et decimoquaro, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos*, s.l., s.n., 1655.
- LASCO, Johannes a. *Brevis et compendiaria responsio ad collectos certos quosdam ex Erasmo Albero per Stanislaum Hosium*, s.l., s.n., 1559.
- LATOMUS, Jacques. *DE primatu Romani Pontificis adversus Lutherum. Eiusdem Responsio ad Elleboron Ioannis Oecolampadij. Eiusdem Responsi ad Lutherum*, [Anvers], [Hillen], [1525].
- . *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, [Anvers], [Hillen], [1519].
- . *De variis quaestionum generibus quibus certat Ecclesia intus et foris*, [Anvers], [Hillen], [1525].
- . *ARTICULORUM DOCTRINAE FRATRIS Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnator[um] Ratio ex sacris literis, & veteribus tractatoribus, per Iacobum Latomum sacrae theologiae professorem*, [Anvers], [Hillen], [1521].
- LE CLERC, Jean. *ARS CRITICA, IN QUA AD STUDIA Linguarum Latinae, Graecae, & Hebraicae via munitur; Veterumque emendandorum, & Spuriorum Scriptorum a Genuinis dignoscendorum ratio traditur*, 2 vols., Amstelaedami, Apud Georgium Gallet, 1697.
- . *DÉFENSE DES SENTIMENS De quelques Théologiens de Hollande. SUR L'HISTOIRE CRITIQUE du Vieux Testament. CONTRE LA REPOSE DU PRIEUR de Bolleville*, A Amsterdam, Chez Henry Desbordes, 1686.
- . *SENTIMENS DE QUELQUES THÉOLOGIENS DE HOLLANDE SUR L'HISTOIRE CRITIQUE Du Vieux Testament, composée par le P. RICHARD SIMON de l'Oratoire, Où en remarquant les fautes de cet Auteur, on donne divers Principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte*, A Amsterdam, Chez Henri Desbordes, 1685.
- LENS, Jean de. *DE VERBO DEI NON SCRIPTO SEU TRADITIONIBUS ECCLESIASTICIS Contra Scholasticam Antonii Sadeelis DE VERBO DEI SCRIPTO Disputationem LIBRI III*, Antverpiae, Apud Viduam, & Ioanne Moretum, 1591.
- LENTULUS, Cyriatus. *Nova Renati Descartes Sapientia faciliori quam antehac methodo detecta*, Herbornae Nassoviorum, s.n., 1651.
- [LÉON X]. *Bulla contra errores Martini Lutheri & sequacium*, s.l. [Rome], s.n. [Mazochius], [1520].
- Les Actes de la Dispute de Lausanne 1536*, éd. A. Piaget, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 1928.
- LIMBORCH, Philip van. *THEOLOGIA CHRISTIANA, Ad praxin pietatis ac promotionem pacis, Christianae unice directa*, Amstelaedami, Apud Henricum Wetstenium, 1686.
- LINDANUS, Wilhelm. *PANOPLIA EVANGELICA, SIVE DE VERBO DEI EVANGELICO LIBRI QUINQUE: QUIBUS ex Scriptura Prophetica & Apostolica illius eruitur, & declaratur indoles atque natura: Partes explicantur, Scriptum atque to agraphon, Non scriptum, & quae ad Traditiones indubitato Apostolicas, licet non scriptas, at fide tamen pari suscipiendas pertinent, petractantur. Denique verbum Dei non scriptum, sed traditum, adversus infesta Catholicae Christi IESU Ecclesiae hostium tela, & arietationes omnes defenditur*, Coloniae Agrippinae, Excudebat Maternus Cholinus, 1560.

- LOCKE, John. *Vindications of the Reasonableness of Christianity* (1696-1697), éd. V. Nuovo, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- . *EPISTOLA DE TOLERANTIA ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A Scripta à P.A.P.O.I.L.A*, Goudae, Apud Justum ab Hoeve, 1689.
- . *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), éd. J. C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- . *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul* (1607), éd. A. W. Wainwright, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1987.
- LUTHER, Martin. *Acta comparitionis Lutheri in Diaeta Wormatiensi* (1521), WA 7, 825-858.
- . *Ad Gasp. Schatzgeyeri plicas responsio p. Ioh. Briesmannum pro Lutherano libello de votis monasticis. M. Lutheri ad Briesmannum epistola de eodem* (1523), WA 11, 282-291.
- . *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio* (1521), WA 7, 698-778.
- . *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 381-469.
- . *Appellatio F. Martini Lutheri a Caietano ad Papam* (1518), WA 2, 28-33.
- . *Appellatio D. Martini Lutheri ad Concilium a Leone X. denuo repetita et innovata* (1520), WA 7, 75-82.
- . *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), WA 7, 91-151.
- . *Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bock Emsers zu Leipzig Antwort* (1521), WA 7, 621-688.
- . *Adversus armatum virum Cokleum* (1523), WA 11, 292-306.
- . *Begleitbrief zu der Schrift des Jonas Adversus Iohannem Fabrum* (1523), WA 12, 81-87.
- . *Text der Genesisvorlesung* (1535-1545), WA 42-43.
- . *Contra Henricum regem Angliae* (1522), WA 10/2, 175-222.
- . *D. M. Luthers Appellation oder Berufung an ein christlich frei Concilium von dem Papst Leo und seinem unrechten Frevel verneuert und repetirt* (1518), WA 7, 85-90.
- . *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), WA 6, 484-573.
- . *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 551-787.
- . *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo* (1518), WA 1, 394-521.
- . *Der 36. (37.) Psalms Davids* (1521), WA 8, 236, 205-240.
- . *Der Grosse und Kleine Katechismus Luthers* (1529), WA 30/I, 123-474.
- . *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537), WA 50, 160-254.
- . *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 220-228.
- . *Ein Sermon von dem neuen Testamen, das ist von der heiligen Messe*, WA 6, 349-378.
- . *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius* (1519), WA 2, 436-618.
- . *Rationis Latomianae pro Incendiariis Lovaniensis Scholae Sophistis reddita, Lutheriana Confutatio* (1521), WA 8, 43-128.
- . *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), WA 2, 404, 14-17.
- . *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), WA 30/II, 635-646.
- . *Tractatus de libertate christiana* (1520), WA 7, 39-73.
- . *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528), WA 26, 241-509.
- . *Von dem Papsthum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig* (1520), WA 6, 277-324.

- . *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 12-38.
- . *Vorrede zu der unvollständigen Ausgabe der 'deutschen Theologie'* (1516), WA 1, 152-153.
- . *Vorrede zu der vollständigen Ausgabe der 'deutschen Theologie'* (1518), WA 1, 378, 18-19.
- . *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament* (1525), WA 18, 62-214.
- MACCOVIUS, Johannes.** *LOCI COMMUNES THEOLOGICI, Ex omnibus ejus, quae extant, Collegiis, Thesibus per Locos Comm. Disputatis, Manuscriptis antiquis, recentioribus, undiquaque sollicitè conquisitis, collecti, digesti, aucti, Indice capitum, Rerumque locupletati, Franequerae, Sumptibus Ioannis Arcerii, 1650.*
- MASTRICH, Philipp van.** *VINDICIAE VERITATIS ET AUTHORITATIS Sacrae Scripturae in rebus Philosophicis Adversus DISSERTATIONES D. CHRISTOPHORI WITTICHII, Ultrajecti, Ex Officina Johannis a Waesberge, 1655.*
- MEISNER, Balthasar.** *BREVIS CONSIDERATIO THEOLOGIAE PHOTINIANAE, Prout eam Faustus Socinus descripsit in libello suasorio, cui titulus : Quod Evangelici omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui falso Ariani atque Ebionitae vocentur, Wittebergae, Excudebant Haeredes Johannis Richteri, 1619.*
- . *PHILOSOPHIA SOBRIA, Hoc est : PIA CONSIDERATIO QUAESTIONUM PHILOSOPHICARUM, IN CONTROVERSIIS THEOLOGICIS, quas Calviniani moverunt Orthodoxis, subinde occurrentium, Giessae Hessorum, Typis Nicolai Hampelii, 1612.*
- MELANCHTHON, Philippe.** *ACTA CONCILII TRIDENTINI ANNO M.D.XLVI celebrati : Una cum annotationibus. ITEM, Ratio, cur qui confessionem Augustanam profitentur, non esse assentiendum iniquis concilij Tridentini sententijs iudicarunt, [Bâle], [J. Oporin], 1546.*
- . *Apologia confessionis augustanae* (1531), CR 27, 245-646.
- . *Chronicon Carionis* (1558-1560), CR 12, 705-1094.
- . *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis* (1530), CR 16, 417-452.
- . *Confessio Augustana* (1530), CR 21, 97-768.
- . *De ecclesia et de autoritate verbi Dei* (1539), CR 23, 585-642.
- . *Disputationes Theologicae in schola propositae et fideliter explicatae* (1529), CR 12, 437-703.
- . *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* (1529), CR 16, 277-416.
- . *Loci communes 1521, Lateinisch – Deutsch, éd. et trad. H. G. Pöhlmann, Gutersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997.*
- . *Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melancthone* (1535), CR 21, 331-560.
- . *Loci praecipui theologici* (1559), CR 21, 601-1106.
- . *Philosophiae moralis epitomes libri duo* (1546), CR 16, 21-164.
- . *Adversus anabaptistas iudicium* (1528), MSA 1, 272-295.
- . *De corrigendis adulescentiae studiis* (1518), CR 11, 15-50.
- . *De Erasmo et Luthero elogion, ratio discendi et quo iudicio Augustinus, Ambrosius, Origenes ac reliqui doctores legendi sint* (1520), CR 20, 699-706.
- . *De locis communibus ratio* (1520), CR 20, 693-698.
- . *De rhetorica libri tres*, Basileae, Apud Io. Frobenium, 1519.
- . *Elementorum Rhetorices libri duo* (1531), CR 13, 413-506.
- . *Erotematum dialecticorum libri quatuor* (1547), CR 13, 509-751.
- . *Grammatica latina* (1525), CR 20, 245.
- . *Institutiones Graecae Grammaticae. Accentuum exquisita ratio, Etymologia, Ex Homero, Thersita & Chelys cum scholiis*, Hagnoae, Ex Academia Anshelmiana, 1518.
- . *INSTITUTIONES RHETORICAE, VVittebergae, [Lotter], [1521].*

- . *Iudicium de concilio* (1533), CR 2, 655-656.
- . *Compendiaria dialectices ratio* (1520), CR 20, 709-764.
- MENIUS, Justus. *Der Widdertauffer lere un[d] geheimnis, aus heiliger schrift widderlegt, Mit einer schönen Vorrede Martini Luther*, Wittenberg, [N. Schirlentz], 1530.
- MESTREZAT, Jean. *TRAITÉ DE L'ESCRITURE SAINCTE, Où est montrée LA CERTITUDE ET PLENITUDE de la Foy & son independance de l'autorité de l'Eglise. Contre les pretendues Demonstrations Catholiques du Iesuite REGOURD. En quoy est comprise la refutation du troisieme livre de la Replique du Cardinal DU PERRON touchant les traditions*, A Geneve, Imprimé pour Jacques Chouët, 1633.
- MEYER, Lodewijk. *PHILOSOPHIA S. SCRIPTURAE INTERPRES ; Exercitatio Paradoxa, In qua, veram Philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi Normam esse, apodictice demonstratur, et discrepantes ab hac Sententiae expendantur, ac refelluntur*, Eleutheropoli [Amsterdam], s.n., 1666.
- MONHEIM, Johannes. *CATECHISMUS, in quo christianae religionis elementa sincere simpliciterque explicantur* (1560), Bonne, E. Weber, 1847.
- MORE, Thomas. *A Dialogue concerning heresies* (1529), in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 6, éd. T. M. C. Lawler, G. Marc'Hadour et R. C. Marius, New Haven, Yale University Press, 1981.
- . *The Apology* (1533), in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 9, éd. J. B. Trapp, New Haven, Yale University Press, 1979.
- . *The Confutation of Tyndale's Answer* (1532), in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 8, éd. L. A. Schuster *et al.*, New Haven, Yale University Press, 1973.
- . *Responsio ad Lutherum* (1523), in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 5, éd. J. Headley, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989.
- MOULIN, Pierre du. *APOLOGIE POUR LA SAINCTE CÈNE DU SEIGNEUR, CONTRE LA PRÉSENCE CHARNELLE ET TRANSSUBSTANTIATION*, A La Rochelle, s. n., 1607.
- . *BOUCLIER DE LA FOY, OU DEFENSE DE LA CONFESION DE FOY DES EGLISES REFORMEES du Royaume de France. Contre les obiections du Sr. Arnoux Iesuite. Livre auquel sont decidees toutes les principales controverses entre les Eglises Reformees, & l'Eglise Romaine, DERNIERE EDITION, Reveuë & de beaucoup augmentee par l'Autheur*, A Sedan, Pour Abraham Pacard, 1621.
- MÜNTZER, Thomas. *Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Gaistloße Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg* (1524), in *id.*, *Schriften und Briefe*, éd. F. Günther et P. Kirn, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p. 131-142.
- . *Prager Manifest* (1521), in *id.*, *Schriften und Briefe*, éd. F. Günther et P. Kirn, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p. 43-48.
- . *Protestation oder Erbietung* (1524), in *id.*, *Schriften und Briefe*, éd. F. Günther et P. Kirn, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, p. 225-240.
- MUSCULUS, Wolfgang. *LOCI COMMUNES in usus sacrae Theologiae candidatorum parati*, Basileae, Ex Officina Hervagiana, 1560.
- NICOLE, Pierre. *DE L'UNITÉ DE L'EGLISE. OU REFUTATION DU NOUVEAU SYSTÈME DE M. JURIEU*, A Paris, Chez Guillaume Deprez, 1687.
- . *LA PERPETUITE DE LA FOY DE L'EGLISE CATHOLIQUE TOUCHANT L'EUCARISTIE. Avec la Refutation de l'Ecrit d'un Ministre contre ce Traité. DIVISÉE EN TROIS PARTIES, Seconde Edition*, A Paris, Chez Charles Savreux, 1664.
- . *LA PERPÉTUITÉ DE LA FOY DE L'EGLISE CATHOLIQUE TOUCHANT L'EUCARISTIE, DEFENDUE Contre le Livre du SIEUR CLAUDE, Ministre de Charenton*, A Paris, Chez Charles Savreux, 3 vols., 1669-1674.
- . *LES PRETENDUS REFORMEZ CONVAINCUS DE SCHISME, POUR SERVIR DE REPONSE TANT A UN ECRIT INTITULÉ CONSIDERATIONS SUR LES LETTRES CIRCULAIRES DE L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE FRANCE de l'Année 1682, QU'A UN*

- LIVRE INTITULÉ DEFENSE DE LA REFORMATION Contre les Préjugez legitimes par Monsieur CLAUDE Ministre de Charenton en l'An 1673, SECONDE EDITION. Reveuë, corrigée & augmentée par l'Auteur, A Paris, Chez Eugene Fricx, 1684.*
- . *PREJUGEZ LEGITIMES CONTRE LES CALVINISTES*, A Paris, Chez la Veuve de Charles Saxeux, 1671.
- OCHINO, Bernardino. *DIALOGI XXX. IN duos libros divisi, quorum primus est de Messia, continetque dialogos xvij. Secundus est, cum de rebus varijs, tum potissimum de Trinitate*, Basileae, [P. Perna], [1563].
- . *SYNCERAE ET VERAЕ DOCTRINAE DE COENA DOMINI DEFENSIO : contra Libros tres Ioachim VWestphali, Hamburgensis Ecclesiae praedicatoris, Tiguri, [Gesner], 1556.*
- OECOLAMPADE (HÄUSGEN), Johannes. *Unterrichtung von dem Widertauff, von der Oberkeit, und von dem Eyd, auff Carlins M. widertauffers artickel. Antwort auff Balthasar Hübmeiers büchlein wider der Predicanten gespräch zuo Basel, von dem kinder tauff, [Bâle], [Cratandre], [1527].*
- . *DE GENUINA Verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber*, Bâle, Knoblauch, 1525.
- . *Ein gesprech etlicher predicanten zû Basel, gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs, [Bâle], [Curio], [1525].*
- OSIANDER, Lucas. *DE RATIONE CONCIONANDI*, Tubingae, Excudebat, Alexander Hoggins, 1588.
- OSTERVALD, Jean-Frédéric. *CATECHISME OU INSTRUCTION DANS LA RELIGION CHRESTIENNE*, A Genève, Pour la Compagnie des Libraires, 1702.
- OSTORODT, Wojdowski. *Unterrichtung Von den vornemsten Hauptpuncten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist, fast die gantze Confession oder Bekentnis Der Gemeinen im Koenigreich Polen Gross fuerstentumb Littawen und anderen zu der Cron Polen gehoerenden Landschaften welche weil sie bekennen das allein der Vater unsers Herren Jesus Christi der Einige Gott, JESUS CHRISTUS aber von Nazareth, welcher von der Jungfrauen Maria geboren ist, und kein ander, vor oder ausser ihm sein eingeborner Son sey, veraechtlicher weise, wiewol mit hoeschster unbilligkeit Arrianer und Ebioniten genennet werden*, Raków, Sternacki, 1604.
- PAJON, Claude. *EXAMEN DU LIVRE Qui porte pour titre, PREJUGEZ LEGITIMES CONTRE LES CALVINISTES. Divisé en trois Parties*, vol. I^{er} : I & II. Partie, Orléans, Par Antoine Rousselet, 1673.
- PASQUIER, Étienne. *DES RECHERCHES DE LA FRANCE LIVRE PREMIER. PLUS, UN POURPARLER DU PRINCE*, A Paris, Pour Vincent Sertenas, 1560.
- PAYVA DE ANDRADA, Diogo. *ORTHODOXARUM EXPLICATIONUM LIBRI DECEM, In quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte & dilucide explicantur : Praesertim contra Martini Kemnicij petulantem audaciam, qui Coloniensem Censuram, quan a viris Societatis Iesu compositam esse ait, una cum eiusdem Sanctiss. Societatis vitae ratione, temere calumniandam suscepit*, Coloniae, Apud Maternum Cholinum, 1564.
- PEREZ DE AYALA, Martin. *DE DIVINIS APOSTOLICIS ATque Ecclesiasticis Traditionibus, de que autoritate ac vi earum sacrosancta, adversiones ceu libri decem. In quibus fere universa Ecclesiae antiquitas circa dogmata Apostolica orthodoxe elucidatur*, Coloniae, excudebat Iaspar Gennepaeus, 1549.
- PERKINS, William. *PROPHETICA SIVE DE SACRA ET UNICA CONCIONANDI RATIONE TRActatus mervosiss*, Basileae, Per Conr. Waldkirchium, 1602.
- PIGHUS, Albert. *DE LIBERO HOMINIS ARBITRIO & divina gratia, Libri decem, nunc primum in lucem editi*, Coloniae, Ex officina Melchioris Novesiani, 1542.
- . *HIERARCHIAE ECCLESIASTICAE ASSERTIO*, Coloniae, Melchior Novesianus excudebat, 1538.
- PISECKI, Thomas. *RESPONSIO Ad DECEM RATIONES EDMUNDI CAMPANI JESUITAE*, [Raków], E Typographeo Sternaciano, 1610.

- POLANUS, Amandus. *COLLEGIUM Anti-Bellarminianum, Tribus Disputationum Privatarum Periodis absolutum, & nunc primum in lucem editum*, Basileae, Impensis Ludovici König, 1613.
- . *DE CONCIONUM SACRARUM Methodo INSTITUTIO, In gratiam tyronum ministerij Ecclesiastici delineata, Additi sunt indices duo, alter locorum Sacrae Scripturae in hac Institutione tum explicatorum, tum a depravationibus vindicatorum : alter rerum quae in ea tractantur*, Basileae, Typis Conradi Waldkirchii, 1604.
- . *SYNTAGMA THEOLOGIAE CHRISTIANAE Iuxta leges ordinis Methodici conformatum atque in libros decem tributum. Praefixa est SYNOPSIS, in qua ordo omnium distincte & perspicue ob oculos ponitur. Adjecti insuper ad calcem INDICES: 1. Locorum Sacrae Scripturae quae in hoc Syntagmate explicantur & a corruptelis vindicantur. 2. Patrum & Scriptorum Ecclesiasticorum, qui allegantur. 3. Quaestionum praecipuarum quae expediuntur. 4. Rerum & vocum quae enodantur*, Hanoviae, Typis Wechelianis, apud Claudium Marnium, & haeredes Johannis Aubrii, 1609.
- PRIERIAS, Silvestro. *De juridica & irrefragabili veritate Romanae Ecclesiae Romanique Pontificis, liber tertius, index quidem longissimus, sed brevissima epitome*, [Rome], [Antonium Bladis de Asula], 1520.
- . *EPITOMA RESPONSIONIS AD MARTINUM LUTHER*, Vuitenbergae, [Lotter], 1520.
- . *ERRATA ET ARGUMENTA MARTINI LUTERIS RECITATA, DETECTA, REPULSA ET COPIOSIS SIME TRITA : PER FRATREM SILVESTRUM PRIERIATEM MAGISTRUM SACRI PALATII*, [Rome], [Antonium Bladis de Asula], [1520].
- [PRZYPKOWSKI, Samuel]. *ANONYMI DISSERTATIO DE PACE ET CONCORDIA ECCLESIAE, Edita per IRAENEUM PHILALETHEN*, Eleutheropoli [Amsterdam], Typis Godfridi Philadelphi, 1628.
- QUENSTEDT, Johann Andreas. *THEOLOGIA DIDACTICO-POLEMICA, Sive SYSTEMA THEOLOGICUM, IN DUAS SECTIONES, DIDACTICAM ET POLEMICAM DIVISUM*, Wittebergae, Sumptibus Johannis Ludolphi Quenstedii, 1691.
- REGIUS, Henricus. *PHYSIOLOGIA, SIVE COGNITIO sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*, Ultrajecti, Ex officina Aegidii Roman, 1641.
- REVIUS, Jacob. *Abstersio macularum quae ab anonymo quodam calumniosae praefactionis in Notas Cartesianas auctore, ipsi aspersione sunt*, Lugduni Batavorum, Apud H. de Vogel, 1648.
- . *ANTI-WITTICHIUS, Sive Adversus infinitatem mundi, a Cartesio assertam, a Christophoro Wittichio theologo Duisburgensi defensam : diatribe*, Lugduni Batavorum, s.n., 1655.
- . *METHODI CARTESIANAE Consideratio THEOLOGICA*, Lugduni Batavorum, Apud Hieronymum de Vogel, 1648.
- . *STATERA PHILOSOPHIAE CARTESIANAE, qua Principiorum eius falsitas, & dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, Et Ad virulentam Epistolam, praefixam selectarum Disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, Ex Officina Petri Leffen, 1650.
- RIVET, André. *ISAGOGE, Seu Introductio generalis, ad Scripturam Sacram Veteris & Novi Testamenti. In qua, ejus natura, existentia, autoritas, necessitas, puritas, versionum & interpretationum rationes & modi, indagantur; ejusque dignitas, perfectio, & usus, adversus veteres & novos Scripturarum lucifugas, asseritur ; & de vero controversiarum fidei iudice, fusius disputatur. Adjuncti sunt Indices necessarij*, Lugduni Batavorum, In Bibliopolio Iaaci Commelini, 1627.
- SAUMAISE, Claude. *LIBRORUM DE PRIMATU PAPAE PARS PRIMA. CUM APPARTU. Accessere de eodem Primatu NILI & BARLAAMI TRACTATUS*, Lugd. Batavor., Ex Officina Elzeviriorum, 1645.
- SCALIGER, Josèphe. *OPUS NOVUM DE EMENDATIONE TEMPORUM IN OCTO LIBROS TRIBUTUM*, Paris, 1583.
- . *Prima Scaligerana, in SCALIGERANA, THUANA, PERRONIANA, PITHOEANA, ET COLOMESIANA. Ou REMARQUES Historiques, critiques, morales, & litteraires De JOS. SCALIGER, J. AUG DE THOU, le Cardinal DU PERRON, FR. PITHOU, & P. COLOMIES. AVEC LES NOTES DE PLUSIEURS SAVANS*, vol. 1, A Amsterdam, Chez Covens & Mortier, 1740.

- SCHATZGEYER, Kaspar. *Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522), in *Corpus Catholicorum*, vol. 5, éd. U. Schmidt, Münster, Aschendorff, 1922.
- SCHMALZ, Valentin. *DE CHRISTO VERO ET NATURALI DEI FILIO, Liber unus. Oppositus ei, quem sub eodem titulo Martinus Smiglecius JEUITA edidit, Et, REFUTATIO LIBELLI ejusdem Smigleccii, quem de Satisfactione CHRISTI pro peccatis nostris inscripsit*, Racoviae, Typis Sternacianis, 1616.
- . *REFUTATIO THESIUM ALBERTI GRAWERI SS. Theolog: D., & in Academia Salana Professoris publici, Quibus INCARNATIONEM AETERNI DEI FILII ab impugnationibus nostrarum Ecclesiarum vindicare voluit*, Racoviae, Typis Sternacianis, 1615.
- . *REFUTATIO THESIUM D. WOLFGANGI FRANTZII, Theologiae Doctoris & Professoris publici in Academia Witebergensi, Quas ibidem DE PRAECIPIIS CHRISTIANAE RELIGIONIS CAPITIBUS, Anno 1609, & 1610 disputandas proposuit*, Racoviae, Typis Sternacianis, 1614.
- . *REFUTATIO THESIUM De Sacrosancta unitate Divinae essentiae, & in eadem Sacrosancta personarum Trinitate, a IACOBO SCHOPPERO SS. Theologiae Doctore & Professore primario, Altorsii anno 1613. propositarum*, Racoviae, Typis Sternacianis, 1614.
- SCHOOCK, Martin. *ADMIRANDA METHODUS Novae Philosophia RENATI DES CARTES*, Utrajecti, Ex Officina Joannis van VVaesberge, 1643.
- . *DE SCEPTICISMO PARIS PRIOR SIVE LIBRI QUATUOR : Quibus, qua antiquorum, qua recentiorum SCEPTOCORUM deliria, ex suis principijs solide discutuntur, atque certitudo non minus disciplinarum universalium, quam Philosophiae Theoreticae asseritur*, Groningae, Ex Officina Henrici Lussinck, 1652.
- SCHOPPER, Jacob. *ANTI-SMALCIUS, Hoc est, VINDICIAE PRO THESIBUS DE SACROSANCTA UNITATE DIVINAE ESSENTIAE ET PERSONARUM TRINITATE, adversus Refutationem VALENTINI SMALCII, COETUS RAcoviensis ministri Photiniani &c. Ex scriptum typis Sternacianis, Racoviae, Anno 1614* Giessae Hassorum, Typis Casparii Chemlini, 1615.
- SCHOPPIUS, Caspar. *DE ARTE CRITICA, ET PRAECIPUE DE ALTERA EIUS PARTE EMENDATRICE, QUAE ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat, COMMENTARIOLUS. In quo nonnulla nove emendantur, alia prius emendata confirmantur*, Noribergae, E Typographeio Valentini Fuhramni, 1597.
- SCULTETUS, Abraham. *AXIOMATA CONCIONANDI PRACTICA, Edita Studio & Opera*, Manheimii Palatinorum, Nicolai Scharmii typis descripta, 1609.
- SERVET, Michel. *BIBLIA sacra ex Santis Pagnini tralatione, SED AD HEBRAICAE linguae amussim novissime ita recognita, & scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit*, Lugduni, Apud Hugonem à Porta, 1542.
- . *De Trinitatis erroribus septem libri* (1531), in *id.*, *Sept livres sur les erreurs de la trinité. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin et M.-L. Gicquel, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 142-579.
- . *Dialogorum de trinitate libri duo* (1532), in *id.*, *Dialogues sur la Trinité en deux livres et De la justice du royaume du Christ en quatre chapitres. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 60-159.
- . *Restitution du christianisme. Christianismi restitutio. Édition bilingue*, éd. R.-M. Bénin, 2 vols., Paris, Honoré Champion, 2011.
- SIMLER, Josias. *DE AETERNO DEI FILIO DOMINO ET SERVATORE NOSTRO Iesu Christo, & de Spiritu sancto, Adversus veteres et novos Antitrinitarios, id est Arianos, Tritheitas, Samosatenianos, et Pneumatomachos, libri quatuor*, Tigurini, Apud Christophorum Froscho, 1568.
- SIMON, Richard. *DE L'INSPIRATION DES LIVRES SACREZ: Avec une REPOSE au livre intitulé, Defense des Sentimens de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament, PAR LE PRIEUR DE BOLLEVILLE*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1689.
- . *Histoire Critique du Vieux Testament. Nouvelle Edition, & qui est la premiere imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie genereale, de plusieurs Remarques Critiques, & d'une Réponse par un Theologien Protestant*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1685.

- . *RÉPONSE au Livre intitulé SENTIMENS de quelques Theologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament. Pr le Prieur de Bolleville. Outre les Réponses aux Theologiens de Hollande on trouvera dans cet Ouvrage de nouvelles Preuves & de nouveaux Eclaircissemens pour servir de supplément à cette HISTOIRE CRITIQUE*, A Rotterdam, Chez Renier Leers, 1686.
- SMIGLECKI, Martin. *DE CHRISTO VERO ET NATURALI DEI FILIO, Eiusdemque pro peccatis nostris satisfatione, LIBRI DUO. Adversus impia dogmata Valentini Smalcij, Arianae sectae Ministri. Accessit Responsio ad examinationem centum errorum Smalcio obiectorum, ab eodem Smalcio editam*, Cracoviae, In Officina Andreae Petricouij, 1615.
- . *DE ERRORIBUS Novorum Arianorum LIBRI DUO. Adversus responsum Valentini Smalcij, quod dedit pro novis Arianorum suorum monstis*, Cracoviae, In Officina Andreae Petricouij, 1615.
- . *Refutatio duorum Martini Smigleccii Iesuitae Librorum. Quos de erroribus novorum Arianorum inscripsit*, Raków, Sternacki, 1616.
- SOTO, Pedro de. *ASSERTIO CATHOLICAE FIDEI CIRCA ARTICULOS CONFSSIONIS NOMINE ILLUSTRISSIMI DUCIS Wirtenbergensis oblatae per Legatos eius Concilio Tridentino, XXIII. Inanuarij Anni M.D.LII Coloniae, Ioannes Novesianus excudebat*, 1555.
- . *Defensio Catholicae CONFSSIONIS, ET SCHOLIORUM CIRCA CONFSSIONEM, ILLUSTRISSIMI Ducis Vvирtenbergensis nomine editam, adversus Prolegomena Brentij, Antverpiae, Apud Martinum Nutium sub Ciconijs*, 1557.
- SOZZINI, Fausto. *De Jesu Christi Invocatione Disputatio cum Francisco Davidis* (1578), in *id.*, *Opera polemica*, éd. E. Scribano, Sienne, Giuseppe Ciaccheri editore, 2004, p. 709-766.
- . *De Sacrae Scripturae auctoritate* (1588), in *id.*, *Opera exegetica et didactica*, éd. E. Scribano, Sienne, Giuseppe Ciaccheri editore, 2004, p. 265-280.
- . *Explicatio Primae partis primi capitis Evangelistae Johannis* (1568), in *id.*, *Opera exegetica et didactica*, éd. E. Scribano, Sienne, Giuseppe Ciaccheri editore, 2004, p. 75-86.
- SOZZINI, Lelio. *Brevis explicatio in primum Iohannis caput* (1561), in *id.*, *Opere*, éd. A. Rotondo, Florence, Olschki, 1986, p. 103-105.
- SPINOZA, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus. Traité Théologie-Politique*, trad. F. Akkerman, J. Lagrée et P.-F. Moreau, in *id.*, *Œuvres*, vol. 3, éd. P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999.
- STAPLETON, Thomas. *PRINCIPIORUM FIDEI DOCTRINALIUM DEMONSTRATIO METHODICA, Per controversias septem in Libris duodecim tradita. IN QUIBUS AD OMNES DE RELIGIONE CONtroversias diiudicandas sola & certissima Norma, & ad easdem semel finiendas sola & Suprema in terries Authoritas, Via & Ratio demonstrantur. OPUS SALUBERRIMUM*, Parisiis, Apud Michaëlem Sonnum, 1578.
- [SYNODE DE DORDRECHT]. *ACTA SYNODI NATIONALIS, In nomine Domini nostri Iesu Christi, Autoritate ILLUSTR. ET PRAEPOTENTUM DD. ORDINUM GENERALIUM FOEDERATI BELGII PROVINCICIARUM DORDRECHTI HABITAE ANNO CIC IC CXVIII ET CIC IC CXIX. Accedunt Plenissima, de Quinque Articulis, Theologorum Judicia*, Lugduni Batavorum, Typis Isaaci Elzeviri, 1620.
- Theologia deutsch. Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben*, éd. F. Pfeiffer, Stuttgart, s.n., 1851.
- TIMPLER, Clemens. *Metaphysica systema methodicum, Libris quinque per theoremata et problemata selecta concinnatum* (1604), éd. A. Aichele, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag, 2018.
- TRELCAIUS, Lucas. *SCHOLASTICA ET METHODICA LOCORUM COMMUNIORUM S. THEOLOGIAE INSTITUTIO, Didactice & Elenctice in Epitome explicata : IN QUA, Veritas Locorum Communiorum, definitionis cujusque Loci per Causas suas Analysis asseritur : Contraria vero Argumenta, inprimis BELLARMINI, Generalium Solutionum appendice refutantur*, Lugduni Batavorum, Ex Typographeio Christophori Guyotij, 1604.
- TURRETTINI, François. *Institutio theologiae elencticae. Pars prima* (1679), in *Francisci Turretini Opera*, vol. I^{er}, Edimbourg, John D. Lowe, 1847.

- [URSINUS, Zacharias]. *Catechesis, summa theologiae per quaestiones et responsiones exposita : sive, capita religionis Christianae continens* (1562), in *id.*, *OPERA THEOLOGICA, Quibus orthodoxae Religionis capita perspicue & breviter explicantur, haereses horum temporum solide confutantur, ac aliae plurimae utilissimae materiae, eruditissime pertractantur : Partim antehac non edita, partim ex Germanica in Latinam linguam modo conversa, partim emendatius recusa, & illustrata : TRIBUTA IN TOMOS TRES*, vol. 1, Heidelberg, Lancellot, 1612, col. 11-39.
- URSINUS, Zacharias. *DOCTRINAE CHRISTIANAE COMPENDIUM, Seu, COMMENTARI CATECHETICI. Ad Septem Exemplaria, diligenter inter se collata, pluribus in locis emendati, varijs quaestionibus, thesibus & argumentis auctiores facti & nunc primum in lucem editi*, Genevae, Apud Eustathium Vignon, 1584.
- . *Loci theologici Traditi in Academia Heidelbergensi*, in *id.*, *OPERA THEOLOGICA, Quibus orthodoxae Religionis capita perspicue & breviter explicantur, haereses horum temporum solide confutantur, ac aliae plurimae utilissimae materiae, eruditissime pertractantur : Partim antehac non edita, partim ex Germanica in Latinam linguam modo conversa, partim emendatius recusa, & illustrata : TRIBUTA IN TOMOS TRES*, vol. 1, Heidelberg, Lancellot, 1612, col. 426-733.
- . *ORGANI ARISTOTELEI LIBRI QUINQUE PRIORES, per quaestiones perspicue & erudite expositi, ita ut provecioribus quoque, docti commentarij usum praestare possint, Eiusdem Ursini, de Petri Rami Dialectica & Rhetorica iudicium*, Neustadii in Palatinatu, excudebat Matthias Harnisch, 1586.
- VADIAN, Joachim. *Brevis indicatura symbolorum. Kurze Erklärung der Glaubensbekenntnisse 1522*, éd C. Bonorand, St Gall, Fehr, 1954.
- VEDEL, Nicolas. *RATIONALE THEOLOGICUM, SEU DE NECESSITATE ET VERO usu principiorum rationis ac Philosophiae in controversiis Theologicis, LIBRI TRES, Pro veritate totius Religionis Christianae, & speciatim Confessionum Evangelicarum, Oppositi Sophisticae ultimorum temporum*, Genevae, Apud Iacobum Chouët, 1628.
- VERGERIO, Pietro Paolo. *Concilium Tridentinum fugiendum esse omnibus Piis*, s.l., s.n., 1551.
- . *DIALOGI QUATUOR DE LIBRO, QUEM STANISLAUS OSIUS, GERMANO POLONUS, EPISCOPUS VARMIENSIS, proximo superiore anno, contra Brentium & Vergerium Coloniae edidit. DEQUE ALIIS DUOBUS EIUSDEM Osii libellis Dilingae impressis, quorum alteri est titulus de expresso verbo Dei, alteri vero, num calicem Laicis &c.*, [Tübingen], [s.n.], 1559.
- . *PRECEDENTIE ALLA APOLOGIA DELLA CONFESIONE DELLO Illustrissimo Signor DUCA di Vuirtemberg, DEL BRENTIO, ove si tratta, Dell'ufficio de Principi nella Chiesa del figlivol di Dio, Dell'autoritã della Sacra scrittura, Delle Traditioni, Della Chiesa Catolica*, s.l., s.n., 1556.
- VERMIGLI, Pierre Martyr [MASSON, Robert]. *LOCI COMMUNES. Ex varijs ipsius Aucthoris & libri in unum volumen collecti, & quatuor classes distributi*, Londini, Ex typographia Ioannis Kyngstoni, 1576.
- . *IN EPISTOLAM S. PAULI Apostoli ad Romanos, commentarii doctissimi, cum tractatione perutili rerum & locorum, qui ad eam epistolam pertinent*, Basileae, Apud Petrum Pernam, 1558.
- . *IN SELECTISSIMAM S. PAULI PRIOREM AD CORINTH. EPISTOLAM D. PETRI Martyris, Florentini, ad Sereniss, regem Angliae, &c, EDUARDUM VI. Commentarii doctissimi*, Tiguri, Ex Officina Christo. Froschoveri, 1551.
- VÉRON, François. *ABRÉGÉ DE L'ART ET MÉTHODE NOUVELLE DE BAILLONER LES MINISTRES de France : & réduire les devoyez à la religion catholique*, Rouen, N. le Prévost, 1618.
- . *MÉTHODE NOUVELLE, FACILE, ET SOLIDE DE CONVAINCRE de nullité la Religion pretendue reformée en tous les points controversés ; OU ; LA DESTRUCTION TOTALE DE L'HERESIE ; PAR LA SEULE ESCRITURE SAINTE, exposee selon la mesme Escriture, par les Saints Peres, seants és Conciles des quatre premiers siecles, de l'impression de Basle, &c. Avec l'Examen selon ceste Methode de toute la Confession de foy & du Cateschisme des Ministres*, 2 vols., A Paris, Chez Jean Mestais, 1623.
- . *PREUVVES DES VERITÉS CATHOLIQUES EZ ARTICLES GENERAUX CONTROVERSÉS, PAR LA SEULE ESCRITURE SAINCTE, ALLEGUEE EN TERMES EXPREZ ou exposée, par les SS. Père seans és Conciles des quatres premiers siecles de l'impression de Basle ou Genève*

rapportés par les Centuriateurs de Magdebourg. Ou III. Partie de la Methode nouvelle, facile, et solide de traicter des Controverses, A Paris, Chez Louys Boulenger, 1630.

- . *METHODUS VERONIANA Sive BREVIS ET PERFACILIS MODUS, QUO QUILIBET CATHOLICUS etiam scholis theologicis non exercitatus, postest solius BIBLIIS sive Genevensia illa sint, sive alia ; & confessione fidei Religionis praetente Ministrum evidenter mutum reddere ; & Religionario cuicumque, quod in omnibus & singulis praetentae reformationis suae punctis errare teneatur, demonstrare*, Coloniae Agrippinae, Excudebat Ioannes Christophori, 1619.
- VILLAVICIENCIO, Lorenzo. *DE FORMANDIS SACRIS CONCIONIBUS, seu de Interpretatione scripturarum populari, Libri III.*, Antverpiae, Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1565.
- VIO, Thomas de [CAJETAN]. *De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis super totam ecclesiam a Christo in Petro*, [Milan], [Castiliono], 1521.
- . *Tractatus revere[n]dissimi patris fratris Thome de vio Caietani sacr[a]e Theologi[a]e p[ro]fessoris ordinis Predicator generalis magistri de co[m]parat[i]o[n]e auctoritat[is] Pap[a]e & Co[n]cilii seu Ecclesi[a]e universalis*, [Cologne], [Quentel], [1512].
- VIRET, Pierre. *DU DEVOIR ET DU BESOIN QU'ONT LES HOMMES A s'enquerir de la volonté de Dieu par sa Parolle, & de l'attente & finale resolution du vray concile*, [Genève], [Jean Girard], 1551.
- . *TRAITTEZ DIVERS POUR L'INstruction des fideles qui resident & conversent es lieux et pais esquels il ne leur est permis de vivre en la pureté & liberté de l'Evangile. Reveus & augmentez*, A Genève, Par Iean Rivery, 1559.
- VOETIUS, Gisbert. *SELECTARUM DISPUTATIONUM THEOLOGICARUM PARS PRIMA*, Utrajecti, Apud Joannem a Waesberge, 1648.
- VORSTIUS, Conrad. *ANTI BELLARMINUS CONTRACTUS, Hoc Est, COMPENDIOSUM EXAMEN OMNIUM FIDEI Controversiarum, quae hoc tempore inter EVANGELICOS & PONTIFICIOS agitantur : prout eas ROB. BELLARMINUS Cardinalis IV. Disputationum suarum Tomis complexus est*, Hanoviae, Ex Officina Typographica Guilielmi Antonii, 1610.
- WESTHEMERUS, Bartholomaeus. *COLLECTANEA COMMUNIIUM TROPORUM Sacrosanctae Scripturae non aestimandis sudoribus recognita & locupletata, summa tum diligentia, tum iudicio, ex sacrorum Patrum Scriptis, excerpta*, Basileae, Thomas Volfium, 1530.
- WHITAKER, William. *ADVERSUS THOMAE STAPLETONI Anglopapistae in Academia Lovaniensi Theologiae Professoris Regii Defensionem Ecclesiasticae Auctoritatis, quam ipse Luculentam & Accuratam Inscipsit, Tribusque Libris Digessit, Duplicatio*, Cantabrigiae, Excudebat Iohannes Legatus, 1594.
- . *DISPUTATIO DE SACRA SCRIPTURA CONTRA HUIUS TEMPORIS PAPISTAS, INPRIMIS ROBERTUM BELLARMINUM Iesuitam, Pontificium in Collegio Romano, & THOMAM STAPLETONUM, Regium Schola Duacena Controversiarum Professorem, Sex Quæstionibus Proposita Et Tractata*, Cantabrigiae, Ex officina Thomae Thomasii, 1588.
- WISSOWATIUS, Andreas. *RELIGIO RATIONALIS Seu DE RATIONIS JUDICIO, in Controversiis etiam Theologicis, ac religiosis, adhibendo, tractatus*, s.l., s.n., 1685.
- WITTICH, Christoph. *ANTI-SPINOZA, Sive EXAMEN ETHICES BENEDICTI DE SPINOZA, Et COMMENTARIUS DE DEO Et ejus attributis*, Amstelaedami, Apud Joannem Wolters, 1690.
- . *CONSENSUS VERITATIS IN SCRIPTURA DIVINA ET INFALLIBILI REVELATAE CUM VERITATE PHILOSOPHICA A RENATO DES CARTES DETECTA, Cujus occasione Liber II. & III. Principiorum Philosophiae dicti des-Cartes maximam partem illustrantur cum Indice*, Neomagi, Apud Adrianum Wyngaerden, 1659.
- . *CONSIDERATIO THEOLOGICA DE STYLO SCRIPTURAE Quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit*, Lugduni Batavorum, Apud Adriani Wyngaerden, 1656.
- . *DISSERTATIONES DUAE, QUARUM PRIOR De S. Scripturae in rebus pilosophicis abusu, examinat, 1. An Physicae genuinum Principium sit Scriptura ? 2. An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur ?*, Amsterlodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1653.

- . *THEOLOGIA PACIFICA, IN QUA Varia Problemata Theologica inter Reformatos Theologos agitari solita ventilantur, SIMUL Usus Philosophiae Cartesianae, in diversis Theologiae partibus demonstratur, & ad Dissertationem Celeberrimi Viri, SAMUELIS MARESII, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus Theologicis & fidei, MODESTE RESPONDETUR. EDITIO SECUNDA*, Lugduni Batavorum, Apud Arnoldum Doude, 1675.
- WOLZOGEN, Lodewijk. *DE Scripturarum Interprete adversus Exercitationem Paradoxum LIBRI DUO. Accessere De occasione hujus scripti EPISTOLAE DUAE*, Utrajecti, Apud Johannem Ribbium, 1668.
- ZANCHI, Girolamo. *De religione christiana fides – Confession of Christian Religion* (1586), éd. L. Baschera et C. Moser, Leyde/Boston, Brill, 2007.
- . *DE SACRA SCRIPTURA TRACTATUS INTEGER, CONTROVERSAS EIUS argumenti omnes, ex ipsis sacris fontibus, & Orthodoxarum Patrum autoritatibus accuratissima tractatione & methodo explicans*, Neustadtii in Palatinatu, Apud Viduam VVilhelmi Harnisij, 1598.
- . *DE TRIBUS ELOHIM, AETERNO PATRE, FILIO, ET SPIRITU SANCTO, UNO EODEMQUE IEHOVA, LIBRI XIII, PARS PRIOR : AD EDMUNDUM GRINDALLUM, ARCHIEPISCOPUM EBORA CENSEM, ANGLIAEQUE PRIMATEM AMPLISSIMUM. In qua tota orthodoxa, de hoc magno mysterio doctrina, ex sacrarum literarum fontibus, explicatur, & confirmatur*, Francforti ad Moenum, s.n., 1572.
- ZEPPEL, Wilhelm. *ARS HABENDI ET AUDIENDI CONCIONES SACRAS, HOC EST : QUID ANTE, SUB ET POST CONCIONES SACRAS, TAM CONCIONATORIBUS, QUAM AUDITORIBUS factio opus sit : ut, per Dei gratiam, illi quidem cum demonstratione quadam spiritualis potentiae, verbi divini praedicatione persungantur : hi vero tanquam verbum, per quod servantur, illis audiant*, Sigenae Assoviorum, Ex officina Christophori Corvini, 1598.
- ZWINGLI, Huldreich. *Von dem Predigtamt* (1525), Z 4, 395-419.
- . *Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein* (1525), Z 4, 577-647.
- . *Apologeticus Archeteles* (1522), Z 1, 249-327.
- . *Die 67 Artikel Zwinglis* (1523), Z 1, 458-465.
- . *Erläuterungen zur Genesis* (1527), Z 13, p. 1-290.
- . *In catabaptistarum strophas elenchus* (1527), Z 5, 1-196.
- . *Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint* (1524), Z 2, 526-551.
- . *Von der Taufe, von der Widertaufe und von der Kindertaufe* (1525), Z 4, 188-337.
- . *Von Klarheit und Gewißheit des Wortes Gottes* (1522), Z 1, 328-384.
- . *Daß diese Wort: Das ist mein Leib usw. Ewiglich den alten Sinn haben werden usw.* (1527), Z 5, 850-904.

TRADUCTIONS CONSULTÉES

(outre éditions bilingues mentionnées dans les sources)

- AGRICOLA, Rodolphe. *De inventione dialectica. De l'invention dialectique*, in *Écrits sur la dialectique et l'humanisme*, éd. et trad. M. Van der Poel, Paris, Honoré Champion, 1996.
- [BRENZ, Johannes]. *Confessio Wirtembergica. Das württembergische Bekenntnis von 1551*, éd. E. Bizer, Stuttgart, Quell-Verlag der Evangelische Gesellschaft, 1952.
- CLAUBERG, Johannes. *Logique ancienne et nouvelle*, éd. et trad. G. Coqui et J. Lagrée, Paris, Vrin, 2007.
- ÉRASME, Desiderius. *La Langue*, éd. et trad. J.-P. Gillet, Genève, Labor et Fides, 2002.
- . *Préfaces au Novum Testamentum*, éd. et trad. Y. Delègue (avec la collaboration de J.-P. Gillet), Genève, Labor et Fides, 1990.

- . *Collected Works of Erasmus*, vols. 42-60 : *New Testament Scholarship*, éd. Robert D. Sider *et al.*, Toronto, University of Toronto Press, 1984-2017.
- GREBEL, Conrad. *The sources of Swiss Anabaptism. The « Grebel Letters and related documents »*, éd. et trad. L. Harder, Kitchener, Herald Press, 1985.
- HUBMAIER, Balthasar. « Dialogue du Docteur Balthasar Hubmaier, de Friedberg, à propos du livret sur le baptême de Maître Zwingli de Zurich, au sujet du baptême des enfants (1526) », trad. C. Dejeumont, *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 53-133.
- LOCKE, John. *Epistola de Tolerantia*, éd. R. Klibansky, trad. J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- . *Lettre sur la Tolérance*, in *id.*, *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, éd. J. Le Clerc, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1710, p. 1-140
- LUTHER, Martin. *Du serf arbitre*, éd. et trad. G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001.
- . *De la liberté du chrétien*, éd. et trad. P. Büttgen, Paris, Seuil, 1996.
- . *Traité polémique*, éd. et trad. G. Lagarrigue *et al.*, Labor et Fides, Genève, 2015.
- MEYER, Lodewijk. *La Philosophie interprète de l'Écriture Sainte*, éd. et trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes, 1988.
- MELANCHTHON, Philippe. *Philipp Melanchthons Rhetorik*, éd. et trad. J. Knappe, Tübingen, Niemeyer, 1993.
- . *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie*, éd. et trad. P. Jundt Paris, Cerf, 1989.
- SIMMONS, Menno. *Brief and clear Confession ans spiritual demonstration, first, on the Incarnation of our Beloved Lord Jesus Christ, secondly, how both the teachers and the Church of Christ should be minded according to the Scriptures*, in, *The Complete Works of Menno Simon, translated from the original Dutch or Holland*, Elkhart, John F. Funk and Brother, 1871, p. 326-329
- Une théologie germanique. Traduction du Manuscrit de 1497*, éd. J.-J. Anstett Paris, PUF, 1983.

LITTÉRATURE

- ACHELIS, Ernst C. et SACHSSE, Eugen. « Einleitung », in Andreas Hyperius, *Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius*, éd. E. C. Achelis et E. Sachsse, Berlin, Reuther & Reichard, 1901, p. 3-13.
- ADDANTE, Luca. « Radicalismes politiques et religieux. Les libertins italiens au XVII^e siècle », in *Libertin ! Usage d'une invective aux XVII^e et XVIII^e siècles*, éd. T. Berns, A. Staquet et M. Weis, Paris, Classiques Garnier, p. 29-50.
- ADDANTE, Luca. *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Rome, Laterza, 2014.
- AGTEN, Els et FRANÇOIS, Wim. « The Council of Trent and Vernacular Bible Reading: What Happened in the Build-Up and during the Fourth Session (1546)? », in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond*, éd. W. François et V. Soen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 101-129.
- ALBERT, Luce. « Jean Calvin et le libertin spirituel », in *Libertin ! Usage d'une invective aux XVII^e et XVIII^e siècles*, éd. T. Berns, A. Staquet et M. Weis, Paris, Classiques Garnier, p. 83-99.
- ALEXANDER, Werner. *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, M & P, 1993.

- ALTHAUS, Paul. *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik in Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, Deichert, 1914.
- AMOS, N. Scott. « Exegesis and Theological Method », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 175-194.
- ANDERSEN, Carl et RITTER, Adolf Martin. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998².
- ANGEL, Silvert. *The Confessionalist Homiletics of Lucas Osiander (1534-1604)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- ANGENENDT, Arnold. *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, Munich, Oldenbourg, 2004.
- ANTOGNAZZA, Maria Rosa. « Hofmann-Streit : il dibattito sul rapporto tra teologia e filosofia all'università di Helmstedt », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 88/3 (1996), p. 390-420.
- APPOLD, Kenneth G. *Abraham Calov's Doctrine of Vocatio in Its Systematic Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- APPOLD, Kenneth G. *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- ARBLASTER, Paul, JUHÁSZ, Gergely et LATRE, Guido (éd.). *Tyndale's Testament*, Turnhout, Brepols, 2002.
- ARIENZO, Maria d'. « Deux concepts de tolérance : Sébastien Castellion et Michel de L'Hopital », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, éd. V. Zuber, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 213-224.
- ARIEW, Roger. *Descartes among the Scholastics*, Leyde/Boston, Brill, 2011.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. « Contribution à la sémantèse d'ordre/ordo chez Descartes », in *Ordo. II° Colloquio del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, El Ateneo, 1980, p. 279-328.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. « La Vérité des Écritures et la nouvelle physique », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. id., Paris, Beauchesne, 1989, p. 49-60.
- ARMOGATHE, Jean-Robert. *La Nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 2007, p. 114-119.
- ARMSTRONG, Brian G. « *Duplex cognitio Dei*, Or The Problem and Revelation of Structure, Form and Purpose in Calvin's Theology », in *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edwards A. Dowey Jr.*, éd. E. McKee et Brian G. Armstrong, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989, p. 135-153.
- ARMSTRONG, Brian G. *Calvinism and the Amyraut Heresy. Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.
- ASHEIM, Ivar (éd.). *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- ASHEIM, Ivar. « Luther und die Mystik », in *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, éd. id., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 60-83.
- ASHWORTH, E. Jennifer, « Descartes's Theory of Clear and Distinct Ideas », in *Cartesian Studies*, éd. R. J. Butler, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 89-105.
- . *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht, Reidel, 1974.

- ASSELT, Willem J. van et DEKKER, Eef (éd.). *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids, Baker, 2001.
- ASSELT, Willem J. van. « Reformed Orthodoxy: A short History of Research », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. Herman J. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 11-45.
- . *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001.
- . « The State of Scholarship: From Discontinuity to Continuity », *Introduction to Reformed Scholasticism*, éd. *id.*, Grand Rapids, Reformation Heritage Books, 2011, p. 10-25.
- . « The Theologian's Tool Kit: Johannes Maccovius (1588-1644) and the Development of Reformed Theological Distinctions », *Westminster Theological Journal* 68 (2006), p. 23-40.
- AUDI, Robert. *The Structure of Justification*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- AUGUSTIJN, Cornelis. « Bucer und die Religionsgespräche von 1540/41 », in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, éd. C. Krieger et M. Lienhard, vol. 2, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1993, p. 671-680.
- . *Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*, Leyde/New York, Brill, 1996.
- . *Humanismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- . « *Hyperaspistes I*: la doctrine d'Érasme et de Luther sur la 'Claritas Scripturae' », in *Colloquia Erasiana Turonensia II*, Paris, Vrin, 1972, p. 93-104.
- . « Le dialogue Érasme-Luther dans l'*Hyperaspistes II* », *Actes du Colloque International Érasme (Tours, 1986)*, éd. J. Chomarat, A. Godin et J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1990, p. 171-183.
- AUVRAY, Paul. « Jean Morin (1591-1659) », *Revue biblique* 66 (1959), p. 397-414.
- BACKUS, Irena (éd.). *Reception of the Church Fathers in the West*, 2 vols, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1997.
- BACKUS, Ireana. *Historical Method and Confessional Identity in the era of Reformation (1378-1615)*, Leyde/Boston, Brill, 2003.
- . « *Loci communes* and the role of Ramism in the European Diffusion of Calvin's Reformation », *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (2010), p. 233-249.
- . « Reformed Orthodoxy and Patristic Tradition », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. J. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 91-117.
- . *The Disputations of Baden (1526) and Berne (1528). Neutralizing the Early Church*, Princeton, Princeton Theological Seminary, 1993.
- BADER, Günter. *Assertio. Drei fortlaufende Lektüren zu Skepsis, Narrheit und Sünde bei Erasmus und Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985.
- BAGCHI, David V. H. *Luther's Earliest Opponents. Catholic Controversialists, 1518-1525*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- BAINTON, Roland H. *Bernardino Ochino. Esule e riformatore senese del Cinquecento, 1487-1563*, éd. E. Gianturco, Florence, Sansoni, 1940.
- . *Erasmus of Christendom*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969.
- . *Hunted Heretic: the Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, Boston, Beacon Press, 1953.
- . *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon Press, 1963².

- BAKER, David W. *Heinrich Bullinger and the Covenant*, Athens, Ohio University Press, 1980.
- . « Church, State, and Dissent: The Crisis of the Swiss Reformation, 1531-1536 », in *The Reformation: Critical Concepts in Historical Studies*, éd. A. Pettegree, Londres, Routledge, 2004, p. 312-329.
- . « The Historical Faith of William Tyndale: Non-Salvific Reading of Scripture at the Outset of the English Reformation », *Renaissance Quarterly* 62/3 (2009), p. 661-692.
- BAKER, Nicholas. « The Polyglot Bible », in *The Cambridge History of the Book in Britain*, vol. 4 : 1557-1695, éd. J. Barnard et D. F. McKenzie, Cambridge, Cambridge University Press, p. 648-651.
- BALKE, Willem. *Calvin and the Anabaptist Radicals*, trad. W. J. Heynen, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.
- BALLOR, Jordan J. *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- BALSERAK, Jon. « I Corinthians Commentary: Exegetical Tradition », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 283-304.
- BANDY, Hans Christian. *Die späte Christologie des Johannes Brenz*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1991.
- BANGERT, William V. *Claude Jay and Alfonso Salmerón: Two Early Jesuits*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- BANGS, Carl O. « Arminius and Socinianism », *Socinianism and its Role in the Culture of the XVIIth to XVIIIth Centuries*, éd. L. Szczucki, Z. Ogonowski et J. Tazbir, Varsovie-Łódź, PWN-Polish Scientific Publisher, 1983, p. 81-84.
- BARBEAU, Jeffrey W. « Scripture and Tradition at the Council of Trent: Reapplying the 'Conciliar Hermeneutic' », *Annuaire Historiae Conciliorum* 33 (2001), p. 127-146.
- BARNES, Annie. *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, Droz, 1938.
- BARONI, Victor. *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, La Concorde, 1943.
- BARTH, Hans-Martin. *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und aktuelle ökumenische Perspektiven*, Ratisbonne, Pustet, 1992.
- BARTH, Karl et BRUNNER, Emil. *Natural Theology. Comprising 'Nature and Grace'*, éd. et trad. P. Fraenkel, Londres, The Centenary Press, 1946.
- BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. 5 : *Die Heilige Schrift* (1938), Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1981.
- . « Nein! Antwort an Emil Brunner », *Theologische Existenz Heute* 14 (1934), p. 1-14.
- BASCHERA, Luca. « Aristotle and Scholasticism », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 117-132.
- . « Independent Yet Harmonious: Some Remarks on the Relationship between the Theology of Peter Martyr Vermigli (1499-1562) and John Calvin », *Church History and Religious Culture*, 91/1-2 (2011), p. 43-57.
- BAST, Robert J. et GOW, Andrew C. (éd.). *Continuity and Change. The Harvest of Late Medieval and Reformation History. Essays Presented to Heiko A. Oberman on His 70th Birthday*, Leyde, Brill, 2000.
- BATTLES, Ford Lewis. « God was Accommodating Himself to Human Capacity », *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 47/1 (1997), p. 19-38.
- BAUBÉROT, Jean. « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan* 90/2 (2013), p. 31-38.

- BAUER, Clemens. « Melanchthons Naturrechtslehre », *Archiv für Reformationsgeschichte* 42 (1951), 64–100.
- BAUMAN, Clarence (éd.). *The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts*, Leyde/New York, Brill, 1991.
- BÄUMER, Remigius *Katholische Theologen der Reformationszeit*, vol. I^{er}, Münster, Aschendorff, 1984.
- . *Martin Luther und der Papst*, Münster, Aschendorff, 1987.
- BAUR, Ferdinand Christian. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1867³.
- BAYER, Michael et WARTENBERG, Günther (éd.). *Humanismus und Wittenberger Reformation*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- BEDOUELLE, Guy et ROUSSEL, Bernard (éd.). *Bible de tous les temps*, vol. 5 : *Le Temps des Réformes et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989.
- BEDOUELLE, Guy. « Attacks on the Biblical Humanism of Jacques Lefèvre d'Étaples », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 115-142.
- . « Érasme, Lefèvre d'Étaples et la lecture de la Bible en langue vulgaire », in *Lay Bibles in Europe 1450-1800*, éd. M. Lamberigts et A. A. den Hollander, Louvain/Paris/Dudley, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2006, p. 55-67.
- . « La Réforme catholique » in *Bible de tous les temps*, vol. 5 : *Le temps des Réformes et la Bible*, éd. *id.* et B. Roussel, Paris, Beauchesne, 1989, p. 327-369.
- . *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976.
- BEISSER, Friedrich. *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- BELAVAL, Yvon. « Comenius critique de Descartes », in *id.*, *Leibniz. De l'âge classique aux Lumières. Lectures Leibniziennes*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 253-294.
- BELDA PLANS, Juan. « Introducción general histórico-teológica », in Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, éd. J. Belda Plans, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, p. I-CXXXV.
- . *La Escuela de Salamanca. La renovación de la teología en el siglo xv*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- BELLUCCI, Dino. *Science de la Nature et Réformation. La physique dans l'enseignement de Philippe Melanchthon*, Rome, Vivere in, 1998.
- . *Thèses de la Dispute de Lausanne 1536 : problèmes de rédaction et de variantes*, Lausanne, G. Conne, 1986.
- BELT, Henk van den. *The Authority of Scripture in Reformed Theology. Truth and Trust*, Leyde/Boston, Brill, 2008.
- BENOIT, Jean-Daniel. « The History and Development of the Institution: How Calvin Worked », in *John Calvin: A Collection of Distinguished Essays*, éd. G. E. Duffield, Grand Rapids, Eerdmans, 1966, p. 102-117.
- BENTLEY, Jerry H. « Erasmus, Jean Le Clerc, and the Principle of the Harder Reading », *Renaissance Quarterly* 31/3 (1978), p. 309-321.
- . « Erasmus' *Annotationes in Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels », *Archiv für Reformationsgeschichte* 67 (1976), p. 33-53.
- . *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

- BERGJAN, Silke-Petra. « Heinrich Bullinger, patristische Quellen und historische Arbeit in der Behandlung der Bilderfrage », in *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, éd. E. Campi et P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 389-406.
- BERGSTEN, Torsten. *Balthasar Hubmaier: Anabaptist Theologian and Martyr*, Valley Forge, Judston Press, 1978.
- BERNAM, Harold J. *Law and Revolution*, vol. 2 : *The Impact of Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2003.
- BERNARD, Mathilde. « Par qui le scandale arrive-t-il ? La querelle entre Calvin et les évangéliques », *Littératures classiques* 81/2 (2013), p. 23-35.
- BERNAT, Chrystel et VOUGA, François. « 67 thèses pour la dispute de Zurich le 29 janvier 1523 », *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 35-51.
- BERNIER, Jean. « Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc », *Varia* 82 (2008/2), p. 199-223.
- BERNIER, Jean. « Pierre Bayle and Biblical Criticism », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. D. van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkers et J. Touber, New York, Oxford University Press, 2017, p. 240-256.
- BERRIOT, François. *Athéismes et athéistes au XVII^e siècle en France*, Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 1984.
- BEUMER, Johannes. « Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin », *Scholastik* 34 (1959), p. 1-22.
- . « Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils », *Scholastik* 34 (1959), p. 249-258.
- BÉVÉNOT, Maurice. « Traditions' in the Council of Trent », *Heythrop Journal* 4 (1963), p. 333-347.
- BEVERSLUIS, John. « Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology », *Faith and Philosophy* 12/2 (1995), p. 189-206.
- BEYSSADE, Jean-Marie. « Sur la fausseté matérielle », in *Descartes. Objecter et Répondre*, éd. id. et J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994, p. 231-246.
- BIAGIONI, Mario. *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe*, Leyde/New York, Brill, 2017.
- BIETENHOLZ, Peter G. *Encounters with a Radical Erasmus : Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- BIETENHOLZ, Peter G. et DEUTSCHER, Thomas B (éd.). *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3 vols., Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1985.
- BILLER, Peter et BRUSCHI, Catherina (éd.). *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, York, York Medieval Press, 2003.
- BILLER, Peter et HUDSON, Anne. *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- BILLINGS, Todd. « The Catholic Calvin », *Pro Ecclesia* 20/2 (2011), p. 120-134.
- BIZER, Ernst. « Die Reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus », in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), p. 306-372.
- . *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neurkirchen, Neurkirchener Verlag, 1958.
- . *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zurich, Evangelischer Verlag Zürich, 1963.
- . *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16. Jahrhundert*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962².

- . *Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519-1524)*, Neukirchen, Neukirchener Verlag 1964.
- BLACKETER, Raymond A. *The School of God. Pedagogy and Rhetoric in Calvin's Interpretation of Deuteronomy*, Dordrecht, Springer, 2006.
- BLACKWELL, Richard J. *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991.
- BLAIR, Ann. *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, Princeton University Press, p. 222-225.
- BLOEMENDAL, Jan et NELLEN, Henk. « Early Enlightenment or High Philology? Biblical Textual Criticism and Exegesis by two Famous Alumni of Leiden University, Daniel Heinsius and Hugo Grotius », in *Was ist Textkritik? Zur Geschichte und Relevanz eines Zentralbegriffs der Editionswissenschaft*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2009, p. 113-128.
- BLUMENBERG, Hans. *De Legimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1966.
- . « 'Säkularisation'. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität », in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, éd. H. Kuhn et F. Wiedmann, Munich, Pustet, 1964, p. 240-265.
- BODENMANN, Reinhard. *Wolfgang Musculus (1497-1563). Destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes*, Genève, Droz, 2000.
- BOECKLER, Richard. *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- BOHATEC, Josef. *Budé und Calvin: Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, Boehlaus, 1950.
- BOISSET, Jean. *Érasme et Luther. Libre ou serf-arbitre ?*, Paris, PUF, 1969.
- BOLLIGER, Daniel. « Le Rôle neutralisant du mythe à l'âge confessionnel. L'exemple de Jean-Conrad Dannhauer (1603-1666) », *Études théologiques et religieuses* 83/2 (2008), p. 203-226.
- BORDOLI, Roberto. *Etica arte scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione 'Nil Volentibus Arduum'*, Milan, Franco Angeli, 2001.
- . *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla « Philosophia S. Scripturae Interpres » di Lodewijk Meyer e la sua recezione*, Milan, Franco Angeli, 1997.
- . « The Socinian Objections: Hans Ludwig Wolzogen and Descartes », in *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, éd. M. Muslow et J. Rohls, Leyde/Boston, 2005, p. 175-186.
- BORELLA, Jean. *Lumières de la théologie mystique*, Lausanne, L'âge d'Homme, 2002.
- BORGHERO, Carlo. « *Cartesius scepticus*. Aspects de la querelle sur le scepticisme de Descartes dans la seconde moitié du XVII^e siècle », in *Le Scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 2, éd. P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 2001, p. 391-406.
- . *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milan, Franco Angeli, 1983.
- BORINSKI, Ludwig. *Wyclif, Erasmus und Luther*, Hambourg, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1988.
- BÖRNER, Wolfgang. *Das 'Cymbalum mundi' des Bonaventure Des Périers: eine Satire auf die Redepraxis im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Munich, Fink, 1980.
- BORNKAMM, Heinrich. *Luther Gestalt und Wirkungen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.

- BOST, Hubert. « Jean Claude controversiste : Charenton contre Port-Royal ? », in *Port Royal et les protestants*, éd. C. Belin, Paris, Bibliothèque Mazarine, 1998, p. 149-177.
- . « Le *Commentaire philosophique* », in *id.*, *Pierre Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994, p. 51-62.
- BOWMAN, John. « A Forgotten Controversy », in *The Evangelical Quarterly* 20 (1948), p. 46-68.
- BOYER, Charles. « The Council of Trent and the Question of the Insufficiency of Sacred Scripture », *Unitas* 16 (1961), p. 159-170.
- BRADLY Jr., Thomas A. « Confessionalization – The Career of a Concept », in *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, éd. J. M. Headley *et al.*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 1-20.
- BRAEKMAN, Émile M. (éd.). *Érasme et les théologiens réformés. Actes du colloque international de la Maison d'Érasme à Bruxelles-Anderlecht*, Bruxelles, Société d'histoire du protestantisme belge, 2005.
- BRANDES, Paul D. « The Composition and Preservation of Aristotle's Rhetoric », *Speech Monographs* 35 (1968), p. 482-491.
- BRAUNISCH, Reinhard. « Johannes Gropper zwischen Humanismus und Reformation: Zur Bestimmung seines geistigen Standorts bis 1543 », *Römische Quartalschrift* 69 (1974), p. 192-209.
- BRAVO, Benedetto. « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », in *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, éd. C. Ligota et J.-L. Quantin, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 135-195.
- BRAY, John. *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop, De Graaf, 1975.
- BRECHT, Martin. « Die Rezeption von Luthers Freiheitsverständnis in der Frühen Neuzeit », *Lutherjahrbuch* 62 (1995), p. 121-151.
- . « Luther und Karlstadt. Der Beginn des Abendmahlsstreites 1524/25 und seine Bedeutung für Luthers theologie », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kan Abt.* 70 (1984), p. 196-216.
- BROCKMANN, Thomas. *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes, 1518-1563*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- BRODRICK, James. *Robert Bellarmin, l'humaniste et le saint*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1963.
- . *Saint Peter Canisius*, Loyola University Press, Chicago, 1962.
- BROEYER, Frits G. M. « Traces of the Rise of Reformed Scholasticism in the Polemical Theologian William Whitaker (1548-1595) », in *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, éd. W. J. van Asselt et E. Dekker, Grand Rapids, Baker, p. 155-180.
- . « William Whitaker 1548-1595. A Cambridge Professor on the Doctrine of the Church », *Studia Historica Gandensia* 279 (1994), p. 5-20.
- BROGI, Stefano. *Il ritorno di Erasmo : critica, filosofia, et religione nella 'République des lettres'*, Milan, Franco Angeli, 2012.
- . « Introduzione », in Pierre Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, éd. S. Brogi, Turin, Einaudi, 2018, p. v-LXVII.
- . *Teologia senza verità : Bayle contro i 'rationaux'*, Milan, Franco Angeli, 1998.
- BROMILEY, Geoffrey W. « Introduction: *On the Clarity and Certainty of the Word of God* », in *Zwingli and Bullinger*, éd. G. W. Bromiley. Philadelphie, Westminster Press, 1953, p. 49-58.

- BRUENING, Michael W. *Calvinism's First Battleground. Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005.
- BRUNNER, Emil. *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1935².
- BRUNSCHWIG, Jacques. « Rhétorique et dialectique, Rhétorique et Topiques », in *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, éd. D. J. Furley et A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 57-96.
- BRYNER, Erich. « The Reformation in St. Gallen and Appenzell », in *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. N. Burnett et E. Campi, Leyde/Boston, Brill, 2016, p. 238-263.
- BUBENHEIMER, Ulrich. *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1977.
- BUCKNER, Forest. « Calvin's Non-Speculative Methodology. A Corrective to Billings and Muller on Calvin's Divine Attributes », in *Calvinus Pastor Ecclesiae. Papers of the Eleventh International Congress on Calvin Research*, éd. H. J. Selderhuis et A. Huijgen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 233-244.
- BÜHLER, Pierre. « L'Herméneutique de Johann Conrad Dannhauer », in *La logique herméneutique du XVIIe siècle. J. C. Dannhauer et J. Clauberg*, éd. J.-C. Gens, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2006, p. 69-91.
- BUISSON, Ferdinand. *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563)*, Paris, Hachette, 1892.
- BULTMANN, Christoph. « Einfacher und doppelter Literalismus. Biblische Geschichte und biblische Prophetie in Salomon Glassius' Traktat 'De Scripturae sensu dignoscendo' », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 357-372.
- BUNDSCHUH, Benno von. *Das Wormser Religionsgespräch von 1557. Unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*, Münster, Aschendorff, 1988.
- BUNGE, Wiep van. *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leyde/Boston/Cologne, 2001.
- . *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism and Spinoza Scholarship*, Leyde, Brill, 2012.
- . *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*, Leyde, Brill, 2003.
- BURGHARDT, Walter J. « The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought », *Catholic Theological Society of America* 6 (1951), p. 42-75.
- BURNETT, Amy N. « Oekolampads Anteil am frühen Abendmahlsstreit », in *Basel als Zentrum des geistigen Austauschs in der frühen Reformationszeit*, éd. C. Christ-von Wedel, S. Grosse et B. Hamm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 215-231.
- . *Karlstadt and the Origins of the Eucharistic Controversy: A Study in the Circulation of Ideas*, New York, Oxford University Press, 2011.
- . *Teaching the Reformation. Ministers and Their Message in Basel, 1529-1629*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- BURNETT, Stephen G. « Lutheran Christian Hebraism in the time of Solomon Glassius (1593-1656) », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 441-467.
- . « Reassessing the 'Basel-Wittenberg Conflict': Dimensions of the Reformation-Era Discussions of Hebrew Scholarship », in *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and*

- Study of Judaism in Early Modern Europe*, éd. A. P. Coudert et J. S. Shoulson, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 181-201.
- BURNS, James H. *Conciliarism and Papalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BURY, Emmanuel et MEINER, Carstein. « Introduction. La clarté à l'âge classique : une évidence problématique », in *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et C. Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 7-16.
- BURY, Emmanuel. « La Philologie dans le concert des savoirs : mutations et permanence de l'*ars critica* au XVIII^e siècle », in *Le savoir au XVIII^e siècle*, éd. J. D. Lyons et C. Welch, Tübingen p. 17-34.
- BUSSON, Henri. *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957².
- BÜTTGEN, Philippe et RAUWEL, Alain (éd.). *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, Paris, EHESS, 2019.
- BÜTTGEN, Philippe. « Certitude et affirmation. La Réforme Blumenberg », *Revue de métaphysique et de morale* 73/1 (2012), p. 35-51.
- . « Doctrine et allégorie au début de la Réforme. Melanchthon », in *Allégorie des poètes. Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, éd. G. Dahan et R. Goulet, Paris, Vrin, 2005, p. 289-322.
- . « Doctrine et méthode. Le sujet pastoral de l'herméneutique luthérienne (vers 1570-vers 1630) », *Revue de métaphysique et de morale* 62/2 (2009), p. 187-204.
- . « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité. Sur quelques déplacements historiques et religieux chez Luther et Fichte », in *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, éd. J. Benoist et F. Merlini, Paris, Vrin, 1998, p. 61-90.
- . « Eschatologie et temps présent chez Martin Luther », in *Metamorphosen der Zeit*, éd. E. Alliez et al., Munich, Wilhelm Fink, 1999, p. 343-361.
- . « Hérétique dans l'Église des Pères », in *L'Argument hérésiologique, l'Église ancienne et les Réformes XVI^e-XVII^e siècles*, éd. I. Backus, P. Büttgen et B. Pouderon. Paris, Beauchesne, 2012, p. 57-68.
- . « Histoire doctrinale, histoire culturelle de la confessionnalisation. Quelques remarques à partir de l'histoire de la philosophie », *Études germaniques* 57/3 (2002), p. 558-576.
- . « *Holzwege*. Le serf-arbitre de Luther à Schelling », in *La longue durée. Pour Jean-François Courtine*, éd. id. et J.-B. Rauzy, Paris, Vrin, 2016, p. 149-170.
- . « Le Contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel Certeau », in *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques*, éd. id. et C. Jouhaud, Francfort, Klostermann, 2008, p. 69-98.
- . « Luther (1483-1546) : obéir à l'autorité. », in *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, éd. A. Caillé et al., Paris, La Découverte, 2001, p. 226-237.
- . *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, 2010.
- . « Luther et l'objet de la prédication », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98/3, (2004), p. 563-580.
- . « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) », in *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, éd. id. et C. Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 415-437.

- . « Que faire de la Parole qui sauve ? Trois versions de la *fides ex auditu* », in *Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, éd. G. Hobbs et A. Noblesse-Rocher, Turnhout, Brepols, 2013, p. 133-167.
- . « Religion et philosophie en Allemagne : le droit des confessions », *Études germaniques* 280/4 (2015), p. 659-670.
- . « Théologie politique et pouvoir pastoral », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 62/5 (2007), p. 1129-1154.
- . « Voix sans vertu. Complément à l'histoire des théologies de la parole », in *Crossing Traditions. Essays on Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, éd. M.-C. Pitassi et D. Solfaroli Camillocci, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 149-163.
- . « Was heißt konfessionelle Eindeutigkeit? Konzeptionelle Überlegungen zum frühneuzeitlichen Begriff der doctrina », in *Konfessionelle ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*, éd. A. Pietsch et B. Stollberg-Rilinger, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2013, p. 27-38.
- CAMPI, Emidio et Gordon, Bruce. *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger, 1504-1575*, Eugene, Wipf & Stock, 2004.
- CAMPI, Emidio et REICH, Ruedi. *Consensus Tigurinus (1549). Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl. Werden – Wertung – Bedeutung*, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2009.
- CAMPI, Emidio. *Die Schweizerische Reformation – Ein Handbuch*, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2017.
- . « Il Concilio di Trento e i Riformatori protestanti », in *Trent and beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures*, éd. M. Catto et A. Prospero, Turnhout, Brepols, 2017, p. 327-349.
- . « Protestantism and Conciliarity », *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 86 (2015), p. 117-137.
- . « The Reformation in Zurich », in *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. N. Burnett et E. Campi, Leyde/Boston, Brill, 2016, p. 57-125.
- . « Zurich: Professor in The Schola Tigurina », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 95-114.
- CANTIMORI, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento*, Florence, Sansoni, 1939.
- . *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1960.
- CARBONE, Raffaele et VERMEIR, Koen. « Malebranche et les pouvoirs de l'imagination », *Rivista di Storia della Filosofia* 67/4 (2012), p. 661-669.
- CARMICHAEL, Casey B. *A Continental View: Johannes Cocceius's Federal Theology of the Sabbath*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- CARRAUD, Vincent. « Arnauld: From Ockhamism to Cartenianism », in *Descartes and His Contemporaries. Meditations, Objections, and Replies*, éd. R. Ariew et M. Grene, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 110-128.
- . « Descartes et l'Écriture Sainte », in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris, 1992, p. 41-70.
- . « L'Ontologie peut-elle être cartésienne ? », in *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, éd. Th. Verbeek, Dordrecht/Boston/Kluwer, 1999, p. 13-38.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

- . « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales H.S.S.* 64/1 (2009), p. 45-78.
- CAVALLERA, Ferdinand. « *L'Enchiridion Christianae Institutionis* de Jean Gropper », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 40 (1939), p. 25-47.
- CERNOGORA, Nadia. « Rhétorique et théologie. Castellion et l'exégèse du sens figuré dans le *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* », in *Sébastien Castellion : des Écritures à l'Écriture*, éd. M.-C. Gomez-Géraud, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 321-344
- CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- CHANTRAINE, Georges. *Érasme et Luther, libre et serf arbitre : études historique et théologique*, Paris/Namur, Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, 1981.
- . « *L'Apologia ad Latomum* : deux conceptions de la théologie », in *Scrinium Erasmianum*, vol. 2, éd. J. Coppens, Leyde, Brill, 1969, p. 51-75.
- . *Mystère et philosophie du Christ selon Érasme*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- CHARRAK, André. « La Critique du syllogisme de Bacon et Descartes », *Les Études Philosophiques* 75/4 (2005), p. 469-484.
- CHATFIELD, Graeme. *Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture*. Eugene, Pickwick, 2013.
- CHÉDOZEAU, Bernard. « De la Controverse à l'apologétique : la controverse ecclésiologique chez P. Nicole », in *La Controverse religieuse*, éd. M. Péronnet, Montpellier, Presses de l'UPV, 1981, p. 171-178.
- CHENU, Marie-Dominique. *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- CHMAJ, Ludwik. *Faust Socyn (1539-1604)*, Varsovie, Ksiazka wiedza, 1963.
- CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- . « Les *Annotationes* de Valla, celles d'Érasme et la grammaire », in *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, éd. O. Fatio et P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, p. 202-228.
- CHRISTIN, Olivier. *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- . *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- CHRIST-VON WEDEL, Christine. *Erasmus of Rotterdam: Advocate of a New Christianity*, Toronto, University Toronto Press, 2013.
- CHUKURIAN, Aurélien. « À la Recherche d'une philosophie cartésienne de la religion : le rapport raison – foi et l'ambivalence de la norme d'interprétation de la Bible », *Théorèmes* [en ligne] 9 (2016).
- . *Descartes et le christianisme. L'approche philosophique de l'eucharistie*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- COLLINS, Karen. « Reading the Bible in the 'Early Enlightenment': Philosophy and the *Ars Critica* in Jean Le Clerc's Early Theological Dialogues », *Erudition and the Republic of Letters* 1/2 (2016), p. 121-50.
- COLLINS, Ross Williams. *Calvin and the Libertines of Geneva*, Clarke, Irwin, 1968.
- CONGAR, Yves. *La Tradition et les traditions*, vol. 1 : *Essai historique*, Paris, Fayard, 1960.

- . « Traditions apostoliques non écrites et Suffisance de l'Écriture, » *Istina* 6 (1959), p. 279-306.
- CONSTANT, Eric A. « A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici Regiminis (1513) », *Sixteenth Century Journal* 33/2 (2002), p. 353-379.
- COOKE, Paul. *Hobbes And Christianity*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1996.
- COQUI, Guillaume. « L'Obscurité du sens chez Clauberg », *Methodos* [en ligne] 7 (2007).
- COROLEU, Alejandro. « Anti-Erasmianism in Spain », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 73-92.
- COTTRELL, Jack W. « Is Bullinger the Source for Zwingli's Doctrine of the Covenant ? », in *Heinrich Bullinger. 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, éd. U. Gäbler et E. Herkenrath, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 1975, p. 75-83.
- COURTENAY, William J. « Postscript: The Demise of Quodlibetal Literature », in *Theological quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, éd. C. Schabel, Leyde, Brill, 2007, p. 693-700.
- COURTINE, Jean-François. « Problèmes théologico-politiques », in *id.*, *Nature et empire de la loi*, Paris, Vrin/EHESS, 1999, p. 164-175.
- . *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.
- COURVOISIER, Jacques. « La Confession helvétique postérieure. Son histoire et sa signification pour aujourd'hui », *Revue de théologie et de philosophie* 99 (1966), p. 289-298.
- CRAHAY, Roland. « Le Procès d'Érasme à la fin du XVI^e siècle. Position de quelques jésuites », in *Colloque érasmien de Liège*, éd. J.-P. Massaut, Paris, Les Belles Lettres, 1987, pp. 115-133.
- CRISTIANI, Léon. « Luther et la faculté de théologie de Paris », *Revue de l'Histoire de l'Église de France* 32 (1946), p. 53-83.
- CROUSAZ, Karine, « Pourquoi attendre un concile ? Le réformateur Pierre Viret contre le concile de Trente », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 109 (2015), p. 137-157.
- DAHAN, Gilbert. « Juifs et chrétiens en Occident médiéval. La rencontre autour de la Bible (XIII^e-XIV^e siècle) », *Revue de synthèse* 110 (1998), p. 3-31.
- . « Les Pères dans l'exégèse médiévale de la Bible », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007), p. 109-127.
- . *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIII^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999.
- . *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf, 1990.
- . *Lire la Bible au Moyen-Âge : Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2007.
- DAM, Jan-Ham van. « Daniel Heinsius, poète-philologue », in *La Philologie humaniste et ses représentations dans la théorie et dans la fiction*, éd. P. Galand-Hallyn, F. Hallyn et G. Tournoy, Genève, Droz, 2005, p. 621-635.
- DANIEL, Hans-Christian. « Luthers Ansatz der claritas scripturae in den Schriften 'Assertio omnium articulorum' und 'Grund und Ursach aller Artikel' » in *Thesaurus Luteri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luthersforschung*, éd. T. Manermaa et al., Helsinki, Theologischen Literaturgesellschaft, 1987, p. 279-290.
- DANIEL, Ute. *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Francfort, Suhrkamp, 2001.

- DANNEBERG, Lutz. « *Grammatica, rhetorica und logica sacra* vor, in und nach Glassius' *Philologia Sacra* – mit Blicken auf die Roller der Hermeneutik in der Beziehung von Verstehen, Glauben und Wahrheit der Glaubenmysterien bei Leibniz », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 11-85.
- . « Logique et herméneutique au XVIIe siècle », in *La Logique herméneutique du XVIIe siècle*. J. C. Dannhauer et J. Clauberg, éd. J.-C. Gens, Argenteuil, Éd. du Cercle herméneutique, 2006, pp. 15-65.
- DAUGIRDAS, Kestutis. *Die Anfänge des Sozinianismus. Genese und Eindringen des historisch-ethischen Religionsmodells in den universitären Diskurs der Evangelischen in Europa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- . « The Biblical Hermeneutics of Philip van Limborch (1633-1712) and its Intellectual Challenges », in *Scriptural Authority and Biblical criticism in the Dutch Golden Age*, éd. H. Nellen, D. van Miert, P. Steenbakkens et J. Touber, New York/Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 219-239.
- . « The Biblical Hermeneutics of Socinians and Remonstrants in the Seventeenth Century », in *Arminius, Arminianism, and Europe. Jacobus Arminius (1559/60-1609)*, éd. Th M. van Leewen, K. D. Stranglin et M. Tolsma, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 87-113.
- DAVID, Martin. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- DEFLERS, Isabelle. *Lex und ordo. Eine rechthistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons*, Berlin, Duncker & Humblot, 2005.
- DEJEUMONT, Catherine. « Schwärmer, Geist, Täufer, Ketzer : de l'allié au criminel (1522-1550) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148/1 (2002), p. 20-46.
- DEKKER, Eef. *Rejker dan Midas. Vrijheid, Genade en Predestinatie in de Theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1993.
- DELATOUR, Jérôme. « De Pithou à Dupuy : un siècle de religion politique », in *Les Pithou : les lettres et la paix du royaume*, éd. M.-M. Fragonard et P.-E. Leroy, Paris, Classiques Garnier, 2003, p. 327-352.
- DELVILLE, Jean-Pierre. « L'Herméneutique de Sébastien Castellion. Obscurité de la Bible, pluralité des interprétations et convergence entre religions », in *Sébastien Castellion : des Écritures à l'écriture*, éd. M.-C. Gomez-Géraud, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 307-320.
- DENIS, Delphine. *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien Régime*, éd. D. Denis, Louvain, Bruylant-Academia, 2007.
- DERWICH, Marek et STAUB, Martial (éd.). *Die Neue Frömmigkeit in Europa im Spätmittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- DESBORDES, Françoise. *La Rhétorique antique, l'art de persuader*, Paris, Hachette, 1996.
- DESCOTES, Dominique. « Cinq réponses aux *Provinciales* », *Varia* 35 (2013), p. 8-59.
- DEUSCHLE, Matthias A. *Brenz als Kontroverstheologe. Die Apologie der Confession Virtembergica und die Auseinandersetzung zwischen Johannes Brenz und Pedro de Soto*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- DEVENTER, Jörg. « 'Confessionalization'. A Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics and Society in Early Modern East-Central Europe ? », *European Review of History* 11/3 (2004), p. 403-425.
- DEVRIENDT, Jean. « L'Imitation de Jésus Christ de Tauler à Thomas A. Kempis », *Revue des sciences religieuses* 75/4 (2001), p. 503-515.

- DIBON, Paul *et al.* (éd.). *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris, PUF, 1950.
- DIBON, Paul. « Der Cartesianismus in den Niederlanden », in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, vol. 2 : *Frankreich un Niederlande*, éd. J.-P. Schobinger, Bâle, Schwabe, p. 349-374.
- . « La Réception du *Discours de la Méthode* dans les Provinces-Unies », in *Descartes : il metodo e i saggi*, éd. G Belgioioso *et al.*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990, vol. 2, p. 635-650.
- . *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Naples, Vivarium, 1990.
- DIEBNER, Bernd. « M. Flacius Illyricus. Zur Hermeneutik der Melanchthon-Schule », in *Melanchthon in seinen Schülern*, éd. H. Scheible, Leipzig, Harrassowitz Verlag, 1997, p. 157-181.
- DIETER, Theodor. *Der Junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New York, De Gruyter, 2001.
- . « Luther as Late Medieval Theologian. His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism », in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, éd. Robert Kolb, Irene Dingel et Lubomir Batka, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 31-48.
- DIETRICH, Thomas. *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621): Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*, Paderborn, Bonifatius, 1999.
- . « Schriftverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1542-1621) », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 341-356.
- DILTHEY, Wilhelm. *Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Cerf, 1999.
- . *Die Entstehung der Hermeneutik*, in *id.*, *Wilhelm Dilthey gesammelte Schriften*, vol. 5 : *Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1924.
- DINGEL, Irene (éd.). *Controversia et confessio*, vol. 2 : *Die Adiaphoristische Streit (1548-1560)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- DINGEL, Irene et WARTENBERG, Günther. *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002.
- DINGEL, Irene. « Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung. Strukturen und Verlaufsformen », in *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*, éd. M.-D. Grigore et F. Kühner-Wielach, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 23-43.
- . « Konfession und Frömmigkeit. Verlaufsformen der Konfessionalisierung an ausgewählten Beispielen », *Luther 75* (2004), p. 80-102.
- . « Melanchthon's Efforts for Unity between the Fronts: the Frankfurt Recess », in *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession and Controversy*, éd. I. Dingel, R. Kolb, N. Kuropka et T. J. Wengert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 123-140.
- . « Religionsgespräche IV », in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 28 : *Pürstingen – Religionsphilosophie*, Berlin/New York, De Gruyter, 1997, p. 654-681.
- . « Streitkultur und Kontroversschrifttum im späten 16. Jahrhundert. Versuch einer methodischen Standortbestimmung », in *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, éd. *ead.*, et W. F. Schäufele, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, p. 95-111.
- . « The Culture of Conflict in the Controversies Leading to the Formula of Concord (1548-1580) », in *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, éd. R. Kolb, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 15-64.

- . « Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz – Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung », in *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, K. Amborst-Weihs et J. Becker, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 227-251.
- . « Zwischen Disputation und Polemik. ‘Streitkultur’ in den nachinterimistischen Kontroversen », in *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter*, éd. H. P. Jürgen et T. Weller, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 17-29.
- DIPPLE, Geoffrey L. « Luther, Emser and the Development of Reformation Anticlericalism », *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996), p. 38-56.
- DITTRICH, Christoph. *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. Cochlaeus, Eck, Fabri, Francfort et al.*, Peter Lang, 1991.
- DOMINGUEZ REBOIRAS, Fernando. « Kontroversen um die *hebraica veritas* im frühneuzeitlichen Spanien », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die ‘Philologia Sacra’ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 299-340.
- DOUGLAS, Alexander X. « The Utrecht Crisis », in *id.*, *Spinoza and Dutch Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 9-35.
- DOWEY, Edward A. *The Knowledge of God in Calvin’s Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994.
- DRAGON, Tristan. « John Toland entre Le Clerc et Locke : le *Christianisme sans mystères* et la critique arminienne », in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, vol. 8 : *Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2004, p. 71-90.
- DRAGUET, René. « Le Maître louvaniste Driedo inspirateur du Décret de Trente sur la Vulgate », in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, vol. 2, Louvain, Bibliothèque de l’Université, 1946, p. 836-854.
- DROIXHE, Daniel. « La Crise de l’hébreu langue-mère au XVIIe siècle », in *La République des lettres et l’histoire du judaïsme antique XVIe – XVIIIe siècles*, éd. C. Grell et F. Laplanche, Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1992, p. 65-100.
- DROSS, Juliette. « De la Philosophie à la rhétorique : la relation entre *phantasia* et *energeia* dans le traité *Du Sublime* et l’*Institution oratoire* », *Philosophie antique* 4 (2004), 61-93.
- DUHAMELLE, Christophe. « Confession, confessionnalisation », *Histoire, monde et culture religieuse* 26/3 (2013), p. 59-74.
- DYKEMA, Peter A. et OBERMAN, Heiko A. *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leyde/New York, Brill, 1993.
- EBELING, Gerhard. *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964.
- . *Studium der Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1975.
- . *Study of Theology*, trad. D. Priebe, Philadelphie, Fortress Press, 1978.
- EBERHARDT, Kaie-Ole. *Christoph Wittich (1625-1687). Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- . *Vernunft und Offenbarung in der Theologie Christoph Wittichs (1625-1687). Prolegomena und Hermeneutik der reformierten Orthodoxie unter dem Einfluss des Cartesianismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- EDGCUMBE HUGHES, Philip. *Lefèvre: Pioneer of Ecclesiastical Renewal in France*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.
- EDWARDS, Richard M. *Scriptural Perspicuity in the Early English Reformation in Historical Theology*, New York et al., Peter Lang, 2009.

- EL YADARI, Nawal. « La Tolérance dans le *Commentaire Philosophique* : résultat ou résidu du procès sceptique », in *Pierre Bayle et la pensée politique de son temps*, éd. A. McKenna, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 201-213.
- ELM, Kaspar. *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989.
- ENENKEL, Karl A. (éd.). *The Reception of Erasmus in the Early Modern Period*, Leyde, Brill, 2013.
- ENGAMMARE, Max. « Humanism, Hebraism and Scriptural Hermeneutics », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 161-174.
- . *Prêcher au XVII^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor et Fides, 2018.
- ENGEN, John van. *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.
- ESTES, James M. *Peace, Order and the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melancthon*, Leyde/Boston, Brill, 2005, p. 142-145.
- EULEUR, Carrie. *Courriers of the Gospel: England and Zurich, 1531-1558*, Zurich, Theologische Verlag Zürich, 2006, p. 53-106.
- EYFFINGER, Arthur. « The Leiden Debate on Bible and Hebrew (1575-1650) », in *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, éd. I. Zinguer, A. Melamed et Z. Shalev, Leyde/New York, Brill, 2011, p. 116-135.
- FABER, Riemer A. « Scholastic Continuities in the Reproduction of Classical Sources in the *Synopsis Purioris Theologiae* », *Church History and Religious Culture* 92/4 (2012), p. 561-579.
- FARGE, James K. *Le Parti conservateur au XVII^e siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992.
- . « Noël Beda and the Defense of Tradition » in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 143-163.
- FARMER, Craig S. *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1997.
- FAST, Heinold. *Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert*, Weierhof, Pfalz, 1959.
- . *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Brême, Carl Schünemann Verlag, 1962.
- FAUDEMAY, Alain. *Le Clair et l'obscur à l'âge classique – émules et enjeux*, Genève, Slatkine, 2001.
- FATIO, Olivier, « Hyperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique. », *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1978, p. 362-381.
- . « Claude Pajon et les mutations de la théologie réformée à l'époque de la Révocation », in *La Révocation de l'édit de Nantes et le protestantisme français en 1685*, éd. R. Zuber et L. Theis, Paris, Société de l'histoire du Protestantisme français, 1986, p. 209-227.
- . *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976.
- . « Note sur les *Quaestiones et Responsiones* de Bèze », in *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du Colloque de Genève (2005)*, éd. I. Backus, Genève, Droz, 2007, p. 177-184.

- FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, A. Michel, 1968².
- FEINGOLD, Mordechai, FREEDMAN, Josef S. et ROTHER, Wolfgang J. (éd.). *The Influence of Petrus Ramus: Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, Bâle, Schwabe, 2001.
- FEINGOLD, Mordechai. « John Selden and the Nature of Seventeenth-Century Science », in *In the Presence of the Past: Essays in Honor of Frank Manuel*, éd. R. Bienvenu et M. Feingold, Dordrecht/Boston, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 55-78.
- FELMBERG, Bernhard A. R. *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469-1543)*, Leyde/New York, Brill, 1998.
- FERRER, Véronique et MANTERO Anne (éd.). *Les Paraphrases bibliques au XVI^e et au XVII^e siècles*, Genève, Droz, 2004.
- FESKO, John V. « The Doctrine of Scripture in Reformed Orthodoxy », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 429-464.
- FEUDENTHAL, Jacob. *Die Lebensgeschichte Spinozas*, vol. 2 : *Stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage*, éd. M. Walther et M. Czelinski, Stuttgart, Frommann Holzboog, 2006.
- FIX, Andrew C. *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1991
- FLITNER, Andreas. *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt*, Tübingen, M. Niemeyer, 1952.
- FLÜCKIGER, Fabrice et MOELLER, Bernd. *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- FLÜCKIGER, Fabrice. « Annexion, conversion, légitimation. La dispute de Lausanne et l'introduction de la Réforme en pays de Vaud (1536) », *Revue historique vaudoise* 119 (2001), p. 59-74.
- . *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début de XVI^e siècle*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2018.
- FOISNEAU, Luc. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris. PUF, 2000.
- FOLEY, Theodore. *The Doctrine of Catholic Church in the Theology of John Driedo*, Washington, Catholic University of America Press, 1946.
- FORREST, Ian. *The Detection of Heresy in Late Medieval England*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- FOUCAULT, Michel. « *Omnes et singulatim*. Vers une critique de la raison politique », in *id., Dits et Écrits*, vol. 4, éd. D. Defert et al., Paris Gallimard, 1994, p. 134-161.
- . *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- FRAENKEL, Pierre. « Fünfzehn Jahre Melanchthonforschung: Versuch eines Literaturberichtes », *Bibliothek d'Humanisme et Renaissance*, 22/3 (1960), p. 582-623.
- . « Johann Eck und Sir Thomas More 1525-1526: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des 'Enchiridion locorum communium' und der vortridentinischen Kontroverstheologie », in *Von Konstanz nach Trient*, éd. R. Bäumer, Padeborn, Schöningh, 1972, p. 481-495.
- . « John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's Earliest Arguments against Papal Primacy », *Studia Patristica* 21 (1967), p. 110-163.
- . *Johann Eck und Sir Thomas More 1525-1526. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des 'Enchiridion locorum communium' und der vortridentinischen*

- Kontroverstheologie*, in *Von Konstanz nach Trient, Festschrift für August Franzen*, éd. R. Bäumer, Munich/Padeborn/Vienne, Schönigh, 1972.
- *Testimonia Patrum. The Function of Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Genève, Droz, 1961.
- FRAMPTON, Travis L. *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*, Londres, T & T Clark International, 2006.
- FRANÇOIS, Wim et GERACE, Antonio. « Trent and the Latin Vulgate: A Louvain Project? », in *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, vol. 1 : *Between Trent, Rome and Wittenberg*, éd. W. François et V. Soen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, p. 131-174.
- FRANÇOIS, Wim. « Augustine and the Golden Age of Biblical Scholarship in Louvain (1550-1650) », *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars, and Their Readers in the Sixteenth Century*, éd. B. Gordon et M. McLean, Leyde, Brill, 2012, p. 235-289.
- « Augustinus als ‘onweerlegbare vertolker van de theologie’. Johannes Driedo over Schrift, Augustinus en de katholieke traditie (1533) », in *Augustiniana Neerlandica. Aspecten van Augustinus’ spiritualiteit en haar doorwerking*, Louvain, Peeters, 2005, p. 427-466.
- « John Driedo’s *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533). A Controversy on the Sources of the Truth », in *Orthodoxy, Process and Product: On the Meta-Question*, éd. L. Boeve, M. Lamberigts et T. Merrigan, Louvain, Peeters, 2009, p. 85-118.
- « The Louvain Theologian John Driedo versus the German Reformer Martin Luther and who could impose their truth », in *Theology and the quest for truth*, éd. M. Lamberigts *et al.*, Louvain *et al.*, Leuven University Press et Uitgeverij Peters, 2006, p. 31-60.
- « The Plea by the Humanist Petrus Mosellanus for a Knowledge of the Three Biblical Languages. A Louvain Perspective », *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 98 (2003), p. 438-481
- « Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians », in *Lay Bibles in Europe 1450-1800*, éd. M. Lamberigts et A. den Hollander, Louvain/Paris/Dudley, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, 2006, p. 69-96.
- FRANK, Günter. « Die Kirchenväter als Apologeten der natürlichen Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Neuzeit », in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, éd. *id.*, T. Leinkauf et M. Wriedt, Stuttgart, Frommann-holzboog, 2005, p. 253-276.
- « Rede über die Philosophie, Rede über Plato, Rede über Aristoteles, Übersetzung und Kommentierung », in *Melanchthon deutsch*, vol. 1, éd. M. Beyer, S. Rhein et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 1997, p. 125–169.
- FRANKFURT, Harry G. *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes’s Meditations*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.
- FRÉCHET, Philippe (éd.). *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 265-300.
- FREEDMAN, Joseph S. *European Academic Philosophy in the late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance and Philosophy of Clemens Timpler (1563-1624)*, 2 vols., Hildesheim, G. Olms Verlag, 1988.
- « Ramus and the Use of Ramus at Heidelberg within the Context of Schools and Universities in Central Europe, 1572-1622 », in *Späthumanismus und reformierte Konfession*, éd. J. S. Freedman, C. Strohm et H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 93-126.

- . « The Career and Writings of Bartholomew Keckermann », *Proceedings of the American Philosophical Society* 141 (1997), p. 305-364.
- FRICK, David A. « The Hosius-Frycz Polemic (1558-1559) », in *id.*, *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1989, p. 34-49.
- FRIEDMAN, Jerome. *Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy*, Genève, Droz, 1978.
- . « Michael Servetus: Exegete of divine history », *Church History* 43/4 (1974), p. 460-469.
- . « Servetus and the Psalms: The Exegesis of Heresy », in *Histoire de l'exégèse au XVII^e siècle*, éd. O. Fatjo et P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, p. 164-178.
- . *The Most Ancient Testimony*, Athens, Ohio University Press, 1983.
- FRIESEN, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- FUCHS, Thomas. *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Cologne, Böhlau, 1995.
- FUMAROLI, Marc. *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2008³.
- . *La République des lettres*, Paris, Gallimard, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Schriften, Hermeneutik II, Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Tübingen, Mohr, 1986.
- . « Logik oder Rhetorik », *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), p. 7-16.
- . *Wahrheit und Methode. Grundlinien einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960.
- GALAND-HALLYN, Perrine. *Le Reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, Genève, Droz, 1994.
- GAMBLE, Richard. « *Brevitas et facilitas*: Toward Understanding of Calvin's Hermeneutic », *Westminster Theological Journal* 47 (1985), p. 1-17.
- GARBER, Norman D. « A Point of Order : Analysis, Synthesis and Descartes' Principles », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 64/2 (1982), p. 136-147.
- . « Descartes on Knowledge and Certainty », in *Descartes: Principia Philosophiae*, éd. J.-R. Armogathe et G. Belgioioso, Naples, Vivarium, 1996, p. 341-363.
- GARFIELD NAUERT JR., Charles. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, University of Illinois Press, 1965.
- GAß, Wilhelm. *Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihren Zusammenhänge mit der Theologie überhaupt*, vol. 1, Berlin, De Gruyter, 1854.
- GAUKROGER, Stephen. « Descartes's Early Doctrine of Clear and Distinct Ideas », *Journal of the History of Ideas* 53/4 (1992), p. 585-602.
- GAUNA, Max. « Pour une nouvelle interprétation du *Cymbalum mundi* », *Lettre clandestine* 6 (1997), p. 157-172.
- . *Upwellings: First Expressions of Unbelief in the Printed Literature of the French Renaissance*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1992.
- GEERTZ, Clifford. « La Religion comme système culturel », in *Essais d'anthropologie religieuse*, éd. R. E. Bradbury, C. Geertz et M. E. Spiro, Paris, Gallimard, 1972, p. 19-66.

- GEISELMANN, Josef R. « Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht-geschriebenen Traditionen », in *Die mündliche Überlieferung*, éd. M. Schmaus, Munich, Max Hueber, 1957, p. 123-206.
- . *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neuen Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1962.
- GELDSETZER, Lutz. « Entre philosophie et herméneutique : la leçon de l'historiographie philosophique du xxe siècle », *Rivista di Storia della Filosofia* 58/2 (2003), p. 193-205.
- . « M. Flacius Illyricus und die wissenschaftliche Begründung der protestantischen Theologie », *Mathias Flacius Illyricus: Leben und Werk*, Munich, Südosteuropa-Gesellschaft, 1993, p. 199-233.
- . « 'Sic et non' sive 'Sic aut non'. La méthode des questions chez Abélard et la stratégie de recherche », in *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, éd. J. Jolivet et H. Habrias, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 407-415.
- GENS, Jean-Claude. « Avant-propos », in *La Logique herméneutique du xviiie siècle. J. C. Dannhauer et J. Clauberg*, éd. *id.*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2006, p. 5-14.
- GERDES, Hayo. *Luthers Streit mit den Schwärmer um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- GEWIRTH, Alan. « Clearness and Distinctness in Descartes » (1943), in *Descartes, Oxford Readings in Philosophy*, éd. J. Cottingham, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 79-100.
- GIACONE, Franco (éd.). *Le Cymbalum mundi. Actes du Colloque de Rome (3-6 novembre 2000)*, Genève, Droz, 2003.
- GIBY, Emma. « Descartes's 'morale par provision': A Re-evaluation », *French Studies: A Quarterly Review* 65/4 (2011), p. 444-458.
- GIELIS, Marc. « Johannes Driedo. Anwalt der Tradition im Streit mit Humanismus und Reformation », in *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung*, éd. M. H. Jung et P. Walter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, p. 135-153.
- . « Leuven Theologians and Humanistic Tradition », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 197-213.
- . « Leuven Theologians as Opponents of Erasmus and of Humanistic Theology », in *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, éd. E. Rummel, Leyde/Boston, Brill, 2008, p. 197-214.
- GILLIARD, Charles. *La Conquête du Pays de Vaud par les Bernois*, Lausanne, éditions de l'Aire, 1985².
- GILLIES, Scott A. « Zwingli and the Origin of the Reformed Covenant », *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), p. 28-30.
- GILMONT, Jean-François. *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517-1570)*, Paris, Cerf, 1990.
- GINZBURG, Christian D. *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita* (1867), New York, Ktav, 1968.
- GIOCANTI, Sylvia. « Classicisme philosophique et marginalité : scepticisme et libertinage », *Dix-septième siècle*, 224/3 (2004), p. 369-380.
- GIRAN, Étienne. *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste. Les deux Réformes*, Paris, Hachette, 1914.

- GIRARDIN, Benoît. *Rhétorique et théologique : Calvin, le Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1979.
- GODIN, André. *Érasme, lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982.
- . « Érasme : *Pia/impia curiositas* », in *La Curiosité à la Renaissance*, éd. J. Céard et al., Paris, S.E.D.E.S, 1986.
- . « Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme : les *Annotations* sur l'épître aux Romains », in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, éd. O. Fatio et P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, 17-44.
- GOERTZ, Hans-Jürgen. « 'A Common Future Conversation.' A Revisionist Interpretation of the September 1524 Grebel Letters to Thomas Müntzer », in *Radical Reformation Studies. Essays Presented to James M. Stayer*, éd. W. O. Packull et G. L. Dipple, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 73-90.
- . *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- . *Die Täufer Geschichte und Deutung*, Munich, Beck, 1980.
- . « Machtbeziehungen in der Zürcher Reformation. Noch einmal: Zwingli und die Täufer », in *Die Zürcher Reformation*, éd. A. Schindler et H. Stickelberger, Bern, Peter Lang, 2001, p. 43-76.
- . *Thomas Müntzer. Mystiker – Apokalyptiker – Revolutionär*, Munich, Beck, 1989.
- (éd.). *Umstrittenes Täufertum, 1525–1975—Neue Forschungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- GOMES, Alan W. « Reason Run Amok? The Protestant Orthodox Charge of Rationalism against Faustus Socinus (with Special Consideration of a 'Smoking Gun' Passage from *De Jesus Christo Servatore*) », in *Church and School in Early Modern Protestantism*, éd. J. Ballor, D. Sytsma et J. Zuidema, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 551-565.
- GOOTJES, Albert. « 'A Smattering of the New Philosophy': Étienne Gaussen (ca. 1638-1675) and the Cartesian question at Saumur », in *Church and School in Early Modern Protestantism*, éd. J. Ballor, D. Sytsma et J. Zuidema, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 583-596.
- . *Claude Pajon (1626-1685) and the Academy of Saumur. The First Controversy over Grace*, Leyde/Boston, Brill, 2014.
- . « Un Épisode méconnu de la vie de la communauté réformée au milieu du XVII^e siècle : la première controverse pajoniste sur la grâce », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 156 (2010/2), p. 211-229.
- GORDON, A. Jensen *The Wittenberg Concord. Creating Space for Dialogue*, Minneapolis, Fortress Press, 2018.
- GORDON, Bruce. *John Calvin's Institutes of the Christian Religion. A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- . *The Swiss Reformation*, Manchester/New York, Manchester University Press, 2002.
- GOUDRIAAN, Aza. *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1700. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen*, Leyde/Boston, Brill, 2006.
- . « The Synod of Dordt on Arminian Anthropology », in *Revisiting the Synod of Dordt*, éd. A. Goudriaan et F. van Lieburg, Leyde/Boston, Brill, 2011, p. 81-106.
- . « Theology and Philosophy », in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, éd. H. J. Selderhuis, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 27-63.
- GOUHIER, Henri. *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978.
- . *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

- GOYET, Francis. *Le Sublime du « lieu commun ». L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris, Champion, 1996.
- GRABMANN, Martin. « Romanus de Roma O.P. (1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen prologi und principia », in *id.*, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 3, Munich, Max Hueber Verlag, 1956, p. 280-305.
- GRAFTON, Anthony et JARDINE, Lisa. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1986.
- GRAFTON, Anthony et WEINBERG, Joanna. *'I Have Always Loved the Holy Tongue': Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.
- GRAFTON, Anthony. *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 1983-1993.
- . « The Origins of Scholarship », *The Journal of Roman Studies* 67 (1979), p. 236-261.
- . *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 1-27.
- GRAHAM, M. Patrick et WENGERT, Timothy J. (éd.), *Philip Melancthon (1497-1560) and the Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- GRANE, Leif, SCHINDLER, Alfred et WRIEDT, Markus (éd.). *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, Mayence, von Zabern, 1993.
- GRANE, Leif. *Die Confessio Augustana*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996⁵.
- . *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Leyde, Brill, 1975.
- GREEN, Ian. « 'Reformed Pastors' ans *Bons Curés*: The changing role of the parish clergy in early modern Europe », in *The Ministry: Clerical and Lay*, éd. W. J. Sheils et D. Wood, Oxford, Basic Blackwell, 1989, p. 249-286.
- GRESCHAT, Martin. *Philipp Melancthon: Theologe, Pädagoge und Humanist*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1965.
- GREYERZ, Kaspar von, JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred, KAUFMANN, Thomas et LEHMANN, Hartmut (éd.). *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, éd., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- GREYERZ, Kaspar von, KAUFMANN, Thomas et SCHUBERT, Anselm (éd.). *Frühneuzeitliche Konfessionskulturen. Erste Nachwuchstagung des VRG Wittenberg 30.09-02.10.2004*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- GREYERZ, Kaspar von. « L'Histoire religieuse (Religionsgeschichte) dans l'historiographie de langue allemande », in *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, éd. P. Büttgen et C. Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 73-101.
- . *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- GRIFFITHS, Richard (éd.). *The Bible in the Renaissance. Essays on Biblical Commentary and Translation in Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- GRIMALDI, William M. A. *Aristotle, Rhetoric I, A commentary*, New York, Fordham University Press, 1980.
- GROS, Jean-Michel. « Essai sur la tolérance : Lecture du *Commentaire philosophique* de P. Bayle », *Cahiers philosophiques* (1998), p. 81-99.

- GROSSE, Christian. « L'Histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique appliquée au christianisme moderne », in *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, éd. P. Büttgen et C. Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 439-458.
- . *Les Rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, XVIe-XVIIe siècles*, Genève, Droz, 2008.
- GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968.
- GUGGISBERG, Hans R. « Haïr ou instruire les hérétiques ? La notion d'hérétique chez Sébastien Castellion et sa situation dans l'exil bâlois », in *La Liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles). Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle* (1989), éd. *id.*, F. Lestringant et J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1991, p. 65-81.
- GUGGISBERG, Hans R. *Sebastian Castellio, 1515-1563. Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, trad. B. Gordon, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 73-133.
- GUSSMANN, Wilhelm. *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses*, Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag, 2005.
- HAAS, Alois M. *Gottleiden – Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Berlin, Insel Verlag, 1989.
- HAGEN, Kenneth G. « 'De Exegetica Methodo': Niels Hemmingsen's *De Methodis* (1555) », in *The Bible in the Sixteenth Century*, éd. C. Steinmetz, Durham, Duke University Press, 1990, p. 181-196.
- HAGEN, Kenneth G. « From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century », *Sixteenth Century Journal* 3/1 (1972), p. 1-24.
- . « What Did the Term *Commentarius* Mean to Sixteenth-Century Theologians? », in *Théorie et pratique de l'exégèse*, éd. I. Backus et F. Higman, 1990, p. 13-138.
- HALL, Basil. « Calvin against the Calvinists », in *John Calvin: Courtenay Studies in Reformation Theology*, éd. G. E. Duffiels, Appleford, Sutton Courtenay, 1966, p. 12-37.
- HAMESSE, Jacqueline (éd.), *Les Prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome*, Turnhout, Brepols, 2000.
- HAMM, Berndt et LENTES, Thomas (éd.). *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- HAMM, Berndt et LEPPIN, Volker (éd.). *'Gottes Nähe unmittelbar erfahren'. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- HAMM, Berndt. « Die Einheit der Reformation in ihrer Vielfalt. Das Freiheitspotential der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 », in *id.* et M. Welker, *Die Reformation: Potentiale der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 29-65.
- . *Zwinglis Reformation der Freiheit*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1988.
- HAMMANN, Konrad. *Ecclesia spiritualis. Luthers Kirchenverständnis in den Kontroversen mit Augustin von Alvelde und Ambrosius Catharinus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 125-241.
- HAN, Byung Soo. *Symphonia Catholica: the Merger of Patristic and Contemporary Sources in the Theological Method of Amandus Polanus (1561-1610)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- HARDY, Nicholas. *Criticism and Confession. The Bible in the Seventeenth Century Republic of Letters*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- HASSE, Hans-Peter. *Karlstadt und Tauler*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991.

- HASSO JAEGER, Henry-Evrard. « Studien zur Vorgeschichte der Hermeneutik », *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), p. 35-84.
- HAUSER, Martin. *Prophet und Bischof: Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, Universitätsverlag, 1994.
- HAYOUN, Maurice-Ruben. *L'Exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- HAZARD, Paul. *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, 1935.
- HECKEL, Marin. *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- HEERING, Jan Paul. *Grotius as Apologist for the Christian Religion: A Study of His Work De veritate religionis Christianae, 1640*, Leyde/Boston, Brill, 2004.
- . « Hugo Grotius' *De Veritate Religionis Christianae* », in *Hugo Grotius, Theologian: Essays in Honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*, éd. H. J. M. Nellen et E. Rabbie, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1994, p. 41-52.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen, G. Neske, 1961.
- HELL, Leonhard. « Das Plagiat Als Form Interkonfessioneller Begegnung: Die Einführungen In Das Theologiestudium Von Andreas Hyperius Und Lorenzo De Villavicencio », in *Konfession, Migration und Elitenbildung*, éd. W. Janse, Leyde, Brill, 2007, p. 231-244.
- HELM, Paul. *Calvin and the Calvinists*, Edimbourg, Banner of Truth, 1982.
- . « Natural Theology and the *Sensus Divinitatis* », in *id.*, *John Calvin's Ideas*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2004.
- Hempsall, David S. « Martin Luther and the Sorbonne, 1519-1521 », *Bulletin of the Institute of Historical Research* 46 (1973), p. 28-40.
- HENDRIX, Scott H. *Luther and the Papacy*, Philadelphie, Fortress Press, 1981.
- HENNIG, Gerhard. *Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zu Begegnung von Thomismus und Reformation*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1966.
- HEPPE, Heinrich. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt*, Elberfeld, R. L. Friedrichs, 1861.
- HERMANN, Rudolf. « Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift » (1958), in *id.*, *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Gesammelte und nachgelassene Werke*, vol. 2, éd. Horst Beintker, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, p. 75-130.
- HERMINJARD, André-Louis. *Correspondance des Reformateurs dans les pays de langue française : 1542-1543*, vol. 9, Genève, J.-G. Baum, 1867.
- HEROLD, Aaron L. « 'The Chief Characteristical Mark of the True Church': John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion », *The Review of Politics* 76/2 (2014), p. 195-221.
- HEYD, Michael. *Between Orthodoxy and the Enlightenment. Jean Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva*, La Haye, M. Nijhoff, 1982.
- HIGGINS-BIDDLE, John C. « Introduction », in J. Locke, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures* (1695), éd. J. C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. xv-xcv.
- HIGMAN, Francis M. *La Diffusion de la Réforme en France : 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- . *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998.

- HILMAR, M. Pabel et VESSEY, Mark (éd.). *Holy Scripture Speaks. The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 2002.
- HILSCH, Peter. *Johannes Hus. Prediger Gottes und Ketzer*, Ratisbonne, Pustet, 1999.
- HINZ, Ulrich. *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- HIRSCH, Elisabeth F. « Michael Servetus and the Neoplatonic Tradition », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 42 (1980).
- HOBBS, R. Gerard. « Strasbourg: Vermigli and the Senior School », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 35-69.
- HOFFMAN, Bengt R. *Luther and the Mystics*, Augsburg, Augsburg Publishing House, 1976.
- HOLDEN, Thomas. « Hobbes on the Authority of Scripture », in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 8, éd. D. Garber et D. Rutherford, Oxford, Clarendon Press, 2018, p. 68-95.
- HOLDER, R. Ward. « Of Councils, Traditions and Scripture. John Calvin's Antidote to the Council of Trent », in *Calvinus Pastor Ecclesiae*, éd. H. J. Selderhuis et A. Huijgen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, p. 305-316.
- HOLECZEK, Heinz. *Erasmus Deutsch. Die volkssprachliche Rezeption des Erasmus von Rotterdam in der reformatorischen Öffentlichkeit*, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.
- HOLL, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. 1 : *Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1948.
- HOLZEM, Andreas. « Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung », in *Erfahrung als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte*, éd. P. Münch, Munich, Oldenbourg, 2001, p. 317-332.
- HONSELMANN, Klemens. *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn, Schöningh, 1966.
- HOROWITZ, Maryanne C. « Judaism in Jean Bodin », *The Sixteenth Century Journal* 13/3 (1982), p. 109-113.
- HOTSON, Howard. *Commonplace Learning. Ramism and its German Ramifications, 1543-1630*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2007.
- HOTSON, Howard. *Johann Heinrich Alsted 1588-1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- HÜBENER, Wolfgang. *Zum Geist der Prämoderne*, Wurtzbourg, Königshausen-Neumann, 1983, p. 87-111.
- HUIBAN, Arthur. « La 'Philautie' des premiers *Loci Communes* de Melanchthon (1521). Doctrine anthropologique ou entrée lexicale dans l'Écriture ? », in *La « Philautie » humaniste, héritages et postérité*, éd. A.-P. Pouey-Mounou et C.-O. Stiker-Métral, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 73-98.
- . « Melanchthon und die Philosophie. Der Fall der ersten *Loci communes* », in *Luther und die Philosophie*, éd. H.-C. Askani, M. Grandjean, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.
- HUOVIN, Eero. *Martin Luthers Lehre von Kinderglauben*, Mayence, Vandenhoeck & Ruprecht & co, 1997.
- HUPPERT, Georges. « Naissance de l'histoire en France : les 'Recherches' d'Étienne Pasquier », *Annales* 23/1 (1968), p. 69-105.

- HURST, Fletcher. *History of Rationalism*, New York, Eaton & Mains, 1901.
- ILIĆ, Luka, SPRINGER, Michael S. et SZEGEDI, Edit. « Protestant Reformers: Johannes Honterus, Primus Truber, and Johannes a Lasco », in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, éd. H. Louthan et G. Murdock, Leyde/Boston, Brill, 2015, p. 144-170.
- IMMEKÖTTER, Herbert. *Der Reichstag zu Augsburg und die Confutatio*, Münster, Aschendorff, 1979.
- ISERLOH, Erwin et HALLENSLEBEN, Barbara (éd.). *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster, Aschendorff, 1980.
- ISERLOH, Erwin, GLAZIK, Joseph et JEDIN, Hubert. *Reformation and Counter Reformation*, trad. A. Biggs et P. W. Becker, Londres, Burns & Oates, 1980, p. 255-258.
- ISRAEL, Jonathan. *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- . « Grotius and the Rise of Christian Enlightenment », *Grotiana* 35 (2014), p. 19-31.
- . « How Did Spinoza Declare War on Theology and Theologians », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. D. van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkens et J. Touber, New York, Oxford University Press, 2017, p. 197-218.
- . « Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration », in *Toleration in Enlightenment Europe*, éd. O. P. Grell et R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-101.
- . *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002.
- . « The Early Dutch and German Reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus*: foreshadowing the Enlightenment's more general Spinoza reception ? », in *Toleration in Enlightenment Europe*, éd. O. P. Grell et R. Porter, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-101.
- . *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- JACOBSEN, Mogens Chrom. *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhague, University of Copenhagen, 2000, p. 53-85.
- JACOBSON SCHUTTE, Anne. *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Genève, Droz, 1977.
- JAFFRO, Laurent. « Spinoza : la question théologico-politique et la rhétorique de la philosophie », in *Figures du théologico-politique*, éd. E. Cattin, L. Jaffro et A. Petit, Paris, Vrin, 1999, p. 91-115.
- JAHR, Hannelore. *Studien zur Überlieferungsgeschichte der Confession de foi von 1559*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1964.
- JAMES III, Frank A. « Peter Martyr Vermigli: At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism, Christian Humanism and Resurgent Augustinianism », in *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*, éd. Carl R. Trueman et R. Scott Clark, Carlisle, Cumbria, 1999, p. 62-78.
- JAMES, Edward. « Pierre Bayle. Croyant, esprit positif, rationaliste déçu », in *Les 'Éclaircissements' de Pierre Bayle*, éd. H. Bost et A. McKenna, Paris, Champion, 2010, p. 223-233.
- JAMES, Susan. *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012.

- JANZ, Denis R. *Luther and Late Medieval Thomism*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1983.
- . *Luther on Thomas Aquinas*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.
- JARDINE, Lisa. « Distinctive Discipline: Rudolph Agricola's Influence on Methodical Thinking in the Humanities », in *Rudolphus Agricola Phrisius, 1444-1485*, éd. F. Akkerman et A. J. Vanderjagt, Leyde, Brill, 1988, p. 36-57.
- . *Erasmus, Man of Letters. The Construction of Charisma in Print*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2015².
- . « Ghosting the Reform of Dialectic: Erasmus and Agricola again », in *Renaissance Rhetoric*, éd. P. Mack, Basingstoke, St. Martin's, 1994, p. 27-45.
- JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste. « Cogito, ergo sum : induction et déduction », *Archives de Philosophie* 67/1 (2004), p. 51-63.
- JEDIN, Hubert et DOLAN, John P. *History of the Church*, vol. 5 : *Reformation and Counter Reformation*, trad. A. Biggs et P. W. Becker, Londres, Burns & Oates, 1980.
- JEDIN, Hubert. *Geschichte des Konzil von Trient*, vol. 1 : *Der Kampf um das Konzil*, Fribourg, Herder, 1951.
- . *Geschichte des Konzil von Trient*, vol. 2 : *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545-1547*, Fribourg, Herder, 1957.
- . *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges*, Münster, Aschendorff, 1931.
- JEFFREYS, Derek S. « How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'Sensus Divinitatis' », *Religious Studies* 33 (1997), p. 419-431.
- JEHASSE, Jean. *La Renaissance de la critique : l'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, Paris, Classiques Garnier, 2002.
- JENKINS, Allan K. et PRESTON, Patrick (éd.). *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth Century Crisis of Authority*, Londres/New York, Routledge, 2007.
- JENKINS, Gary W. « Thomas Stapleton: Loathes Calvin, Will Travel », in *From Rome to Zurich, Between Ignatius and Vermigli*, éd. id., W. J. T. Kirby et K. M. Comerford, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 67-83.
- JOACHIMSEN, Paul. « Loci Communes: Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation », *Luther Jahrbuch* 8 (1926), p. 27-97.
- JOHNSTON, Rona, LOUTHAN, Howard et Ó HANNRACHÁIN, Tadhg. « Catholic Reformers: Stanislas Hosius, Melchior Khlesl, and Péter Pázmány », in *A Companion to the Reformation in Central Europe*, éd. H. Louthan et G. Murdock, Leyde/Boston, Brill, 2015, p. 195-222.
- JONGE, Henk Jan de. *Daniel Heinsius and the Textus Receptus of the New Testament: A Study of His Contributions to the Editions of the Greek Testament Printed by the Elzeviers at Leiden in 1624 and 1633*, Leyde, Brill, 1970.
- . « Grotius as an Interpreter of the Bible, particularly the New Testament », in *Hugo Grotius: A Great European 1583-1645*, éd. R. Feenstra, Delft, Meinema, 1983, p. 59-65.
- . « Grotius' View of the Gospels and the Evangelists », in *Hugo Grotius, Theologian: Essays in Honour of G. H. M. Posthumus Meyjes*, éd. H. J. M. Nellen et E. Rabbie, Leyde/New York/Cologne, Brill, 1994, p. 65-76.
- . « Hugo Grotius. Exégète du Nouveau Testament », in *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, Amsterdam/Maarsen, APA/Holland University Press, 1984, p. 97-115.
- . « Joseph Scaliger's Historical Criticism of the New Testament », *Novum Testamentum* 38/2 (1996), p. 65-74.

- . « Novum Instrumentum a nobis versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 394-413.
- . « The Character of Erasmus' Translation », *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 14/1 (1984), p. 81-87.
- . « The Study of the New Testament », in *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, éd. T. H. Lusing Scheurleer et G. H. M. Posthumus Meyjes, Leyde, Brill, 1975, p. 65-109.
- JONGH, Henri de. *L'Ancienne faculté de théologie de Louvain*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1911.
- JUE, Jeffrey K. « *Theologia Naturalis: A Reformed Tradition* », in *Revelation and Reason: New Essays in Reformed Apologetics*, éd. K. S. Oliphint et L. G. Tipton, Phillipsburg, P&R Publishing, 2007, p. 168-189.
- JUNGHANS, Helmar. *Der junge Luther und die Humanisten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- JUNOD, Éric (éd.), *La Dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, Lausanne, Bibliothèque historique vaudoise 90, 1988.
- KAISER, Christopher B. « Calvin's Understanding of Aristotelian Natural Philosophy: Its Extent and Possible Origins », in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, éd. R. V. Schnucke, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1988, p. 77-92.
- KAMBOUCHNER, Denis. « Descartes aux limites de l'ordre des raisons : Martial Gueroult et la morale cartésienne », *Revue internationale de philosophie* 291/1 (2020).
- . « Descartes et le problème de la doctrine », in *Vera doctrina. Zur Begriffsgeschichte der lehre von Augustinus bei Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, éd. P. Büttgen, R. Imbach, U. J. Schneider et H. J. Selderhuis, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2009, p. 365-380.
- . « Le Statut cartésien de la clarté et de la distinction », *La Clarté à l'âge classique*, éd. E. Bury et C. Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 33-49.
- . « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », in *Les Facultés de l'âme à l'âge classique*, éd. C. Jaquet et T. Pavlovits, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2006, p. 159-173.
- KAPPLER, Émile. *Bibliographie critique de l'œuvre imprimée de Pierre Jurieu*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- KAUFMANN, Thomas. « Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 105 (2008), p. 281-314.
- . *Das Ende der Reformation. Magdeburgs 'Hergotts Kanzlei' (1548-1551/2)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- . *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- . *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.
- . *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- . *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Francfort, Suhrkamp, 2009, p. 702-709.
- . « Jan Hus und die frühe Reformationsforschung », in *Biblische Theologie und historisches Denken. Festschrift Rudolf Smend*, éd. M. Keßler et M. Wallraff, Bâle, Schwabe, 2008, p. 62-109.

- . *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- . « La Culture confessionnelle luthérienne de la première modernité. Remarques de méthode », *Études germaniques* 57/3 (2008), p. 437-438.
- . « Martin Chemnitz (1522-1586), Zur Wirkungsgeschichte der theologischen Loci », in *Melanchthon in Seinen Schülern*, éd. H. Scheible, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1997, p. 183-254.
- . « Religion und Kultur – Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistoriker », *Archiv für Reformationsgeschichte* 93 (2002), p. 397-405.
- . « Théologie, université, société. Quelques remarques sur le premier protestantisme du point de vue de l'histoire de l'Église », in *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, éd. P. Büttgen et C. Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 461-484.
- . *Thomas Müntzer. 'Zwickauer Propheten' und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation*, Mülhausen, Thomas-Müntzer-Gesellschaft, 2010.
- . *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- KEEN, Ralph. « Political Authority and Ecclesiology in Melanchthon's 'De Ecclesiae Autoritate' », *Church History* 65/1 (1996), p. 1-14.
- . « The Fathers in Counter-Reformation Theology in the Pre-Tridentine Period », in *The Reception of the Church Fathers in the West*, vol.1, éd. I. Backus, Leyde et al., Brill, 1997, p. 701-744.
- KELLEY, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance*, New York/Londres, Columbia University Press, 1970.
- KELSEN, Hans. *Théorie pure du droit*, Paris, LGDJ, 1999.
- KENDALL, Robert T. *Calvin and English Calvinism to 1649*, New York, Oxford University Press, 1979.
- KERLEN, Dietrich. *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden, Steiner, 1976.
- KERVÉGAN, Jean-François. « L'Enjeu d'une 'théologie politique' : Carl Schmitt », *Revue de métaphysique et de morale* 100 (1995/2), p. 201-220.
- KEBLER, Martin. *Das Karlstadt-Bild in der Forschung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.
- KESSLER-MESGUISCH, Sophie. « Jean Mercier et l'araméen », in *Jean (c. 1525-1570) et Josias (c. 1560-1626) Mercier : l'amour de la philologie à la Renaissance et au début de l'âge classique*, éd. F. Roudaut, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 77-92.
- KIEFT, Xavier. « Clauberg : le sens que les choses doivent avoir », in *Les débris du sens. Études sur les dérives de la perception et du sens*, éd. P. Hummel et F. Gabriel, Paris, Philologicum, 2008, p. 83-93.
- KIM, Jin Heung. *Scripturae et Patrum Testimoniis. The Function of the Church Fathers and the Medievals in Peter Martyr Vermigli's Two Eucharistic Treatises : Tractatio and Dialogus*, Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2009.
- KINGDON, Robert M. « Some French Reactions to the Council of Trent », in *Church History* 33 (1964), p. 149-156.
- KISCH, Guido. *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin, De Gruyter, 1967.

- KITTELSON, James M. « The Significance of Humanist Educational Methods for the Reformation », *Luther Jahrbuch* 66 (1999), p. 237-262.
- KLAASEN, Walter. « Speaking in Simplicity: Balthasar Hubmaier », *Mennonite Quarterly Review* 40 (1966), p. 139-147.
- . « Spiritualization in the Reformation », *Mennonite Quarterly Review* 37 (1963), p. 67-77.
- KLAIBER, Wilbirgis (éd.). *Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis*, Münster, Aschendorff, 1978.
- KLAJNMAN, Adrien. « Vraie Méthode et interprétation de l'Écriture chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale* 62/2 (2009), p. 205-225.
- KLAUBER, Martin I. « Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental articles in the Early Career of Jean Le Clerc », *Journal of the History of Ideas* 54 (1993/4), p. 611-636.
- KLAUBER, Martin I. « The Helvetic Formula Consensus (1675): An Introduction and Translation », *Trinity Journal* 11/1 (1990), p. 102-123.
- KNETSCH, Frederik R. J. *Pierre Jurieu. Theolog en politikus der Refuge*, Kampen, J. H. Kok, 1967.
- KNOX, Dilwyn. « Order, Reason and Oratory: Rhetoric in Protestant Latin Schools », in *Renaissance Rhetoric*, éd. P. Mack, Basingstoke, St. Martin's, 1994, p. 63-80.
- KOCH, Erec R. « La Contagion des passions, de Descartes à Malebranche », *Littératures classiques* 68/1 (2009), p. 177-188.
- KOCH, Ernst. *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1968.
- KOCH, Thomas. *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Francoft, Lang, 1999.
- KÖHLER, Walter. *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion*, Leipzig, Eger & Sievers, 1929.
- . « Der Augsburger Reichstag und die Schweiz », *Schweizerisch Zeitschrift für Geschichte* 3 (1953), p. 169-189.
- . *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, vol. 1, Leipzig, Koehler & Amelang, 1920.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Chrétien sans Église. La conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 2009².
- KOLB, Robert (éd.). *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550-1675*, Leyde/Boston, Brill, 2008.
- KOLB, Robert et TRUEMAN, Carl R. *Between Wittenberg and Geneva. Lutheran and Reformed Theology in Conversation*, Grand Rapids, Baker, 2017.
- KOLB, Robert. « Teaching the Text: The Commonplace Method in Sixteenth-Century Lutheran Biblical Commentary », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 49 (1987), p. 571-585.
- KOSELLECK, Reinhart. *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge MA, MIT Press, 1988.
- KOT, Stanislas. « L'Influence de Michel Servet sur le mouvement antitrinitaire en Pologne et en Transylvanie », in *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, éd. B. Becker, Haarlem, Tjeenk Willink, 1953, p. 72-115.
- KRAMER, Fred. « Chemnitz on the Authority of Sacred Scripture (An Examination of The Council of Trent) », *Springfielder* 37/3 (1973), p. 165-175.

- KRAUSE, Gerhard. *Andreas Hyperius. Leben–Bilder–Schriften*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1977.
- KRISTELLER, Paul O. « The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought », *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), p. 233-243.
- KROEKER, Greta G. *Erasmus in the Footsteps of Paul: A Pauline Theologian*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- KROP, Henri A. « Aristotelianism, Humanism and Arminianism », in *Revisiting the Synod of Dordt*, éd. A. Goudriaan et F. van Lieburg, Leyde/Boston, Brill, 2011, p. 55.
- . « The *Philosophia S. Scripturae* Interpres between Humanist Scholarship and Cartesian Science », in *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, éd. S. Lavaert et W. Schröder, Leyde/Boston, Brill, 2017, p. 90-120.
- KROPATSCHECK, Friedrich. *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche: Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen*, Leipzig, A. Deichertsche, 1904.
- KRUSCHE, Werner. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- KÜHLER, Wilhelm J. « Remonstranten en Socinianen », in *De Remonstranten: Gedenkboek bij het 300-jarig bestaan der Remonstrantsche Broederschap*, éd. G. J. Heering, Leyde, Stijohff, 1919, p. 137-158.
- . *Het Socinianisme in Nederland*, Leeuwarden, De Tille, 1980².
- KUHR, Olaf. « Die Macht des Bannes und der Buße »: *Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482-1531)*, Berne/Bâle, Peter Lang, 1999.
- KUNZE, Johannes. *Luther und Erasmus. Der Einfluß des Erasmus auf die Kommentierung des Galaterbriefes und der Psalmen durch Luther 1519-1521*, Münster, Aschendorff, 2000.
- KUROPKA, Nicole. « Melancthon and Aristotle », in *Philip Melancthon: Theologian in Classroom, Confession and Controversy*, éd. I. Dingel, R. Kolb, N. Kuroпка et T. J. Wengert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 16-27.
- KUSUKAWA, Sachiko. *The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- LABROUSSE, Élisabeth. *Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, 1996².
- . « Les Idées politiques du Refuge : Bayle et Jurieu », in *ead.*, *Conscience et conviction. Études sur le XVIIIe siècle*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 159-191.
- . « Note sur Pierre Jurieu », in *ead.*, *Conscience et conviction. Études sur le XVIIIe siècle*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 209-229.
- LAERKE, Mogens. « *Claritas Scripturae*. Dynamiques critiques dans les controverses protestantes sur la clarté scripturaire à l'âge classique », in *La Clarté à l'âge classique*, éd. Emmanuel Bury et Carsten Meiner, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 51-78.
- LAFFRANCHI, Marco. *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano, Vita e pensiero, 1999.
- LAGRÉE, Jacqueline et MOREAU, Pierre-François. « La Lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 97-115.
- LAGRÉE, Jacqueline. « Clauberg et la logique herméneutique », in *La logique herméneutique du XVIIIe siècle. J. C. Dannhauer et J. Clauberg*, éd. J.-C. Gens, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2006, p. 117-124.
- . « Clauberg et Spinoza. De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie », in *ead.*, *Méthode et Métaphysique*, Paris, PUF, 1989, p. 19-45.

- . *La Raison ardente. Religion naturelle et raison au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1991.
- . « Louis Meyer et la *Philosophia Scripturae Sacrae* interpretés. Projet cartésien, horizon spinoziste », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), p. 31-43.
- . « Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza », *Philosophiques* 29/1 (2002), p. 121-138.
- . « Sens et vérité. Philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza », *Studia spinozana* 4 (1988), p. 75-91.
- LAKE, Peter. *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- LANE, Anthony N. S. « Albert Pighius's Controversial Work on Original Sin », *Reformation & Renaissance Review* 4 (2002), p. 29-61.
- . *John Calvin Student of the Church Fathers*, Edimbourg, T & T Clark, 1999.
- . « The Influence upon Calvin of his Debate with Pighius », in *id.*, *John Calvin Student of Church Fathers*, Edimbourg, T&T Clark, 1999, p. 179-190.
- LANG, Albert. *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des Dogmatischen Beweises*, Munich, Kösel, 1925.
- LAPLANCHE, François. « À propos d'Isaac Causaubon : la controverse confessionnelle et la naissance de l'histoire », *History of European Ideas* 9/4 (1988), p. 405-422.
- . « Débats et combats autour de la Bible dans l'orthodoxie réformée », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 117-140.
- . *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam/Maarsen, APA-Holland University Press, 1986.
- . « L'Érudition chrétienne aux XVIe et XVIIe siècles et l'État des Hébreux », in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris, 1992, p. 133-147.
- . *L'Évidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1983.
- . *La Bible en France, entre mythe et critique, XVIe-XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- . « Rationalisme scientifique et interprétations de la Bible au XVIIe siècle », *Revue de Théologie et de Philosophie* 133/3 (2001), p. 227-245.
- . « Tradition et modernité au XVIIe siècle », *Annales* 40/3 (1985), p. 463-488.
- LAUFHÜTTE, Hartmut et TITZMANN, Michael (éd.). *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006.
- LAVAERT, Sonia et Schröder, Winfried (éd.). *The Dutch Legacy: Radical Thinkers of the 17th and the Enlightenment*, Leyde/Boston, Brill, 2017.
- LE BRUN, Jacques. « Érasme dans l'œuvre critique de Richard Simon », *Revue de l'histoire des religions* 234 (2017), p. 73-88.
- . *La Jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'âge classique*, Genève, Droz, 2004.
- . « Simon (Richard) », in *Dictionnaire de la Bible*, supplément fasc. 17, vol. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1996, col. 1353-1383.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou, village occitan. De 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.
- LÉCHOT, Pierre-Olivier. « Calvin et la connaissance naturelle de Dieu. Une relecture », *Études théologiques et religieuses* 93/2 (2018), p. 271-299.

- . « Clarté et autorité de l'Écriture chez Martin Luther. Une contribution à la généalogie du mythe protestant du libre examen », in *Protestantisme et Islam. Convergences et divergences, XVIe-XXe siècles*, éd. Alain Joblin et Olivier Rota, Paris, Les Indes savantes, 2019, p. 13-22.
- . « Lieux communs des choses théologiques ou hypotyposes théologiques (1521). Introduction du livre et premier chapitre », *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017), p. 5-24.
- LEE, Brian J. *Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- LEE, Hoon J. *The Biblical Accommodation Debate in Germany*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2017.
- LEEUWEN, Marius van. « Simon Episcopius en het socinianisme », *Doopsgezinde* 30 (2004), p. 202-209.
- LEINER, Martin. « Die anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94/4 (1997), p. 468-487.
- LEINSLER, Ulrich G. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro Verlag, 1985.
- LEITHART, Peter J. « The Eminent Pagan: Calvin's Use of Cicero in *Institutes* I:1-5 », *Westminster Theological Journal* 52 (1990), p. 1-12.
- LENNERZ, Heinrich. « Sine scripto traditiones », *Gregorianum* 40 (1959), p. 624-635.
- LENNON, Thomas M. « Bayle and Socinianism: A Cautionary Tale », in *Pierre Bayle dans la République des Lettres : Philosophie, religion, critique*, éd. A. McKenna et G. Paganini, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 171-191.
- LÉONARD, Julien (éd.). *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles XVIIe et XVIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016.
- LEOPARDI, Raffaella. *Lo Statuto epistemologico della fede in Pierre Jurieu (1637-1713), teologo inconsapevolmente 'difforme'*, dir. M.-C. Pitassi, Université de Genève, thèse non publiée, 2019.
- LEPPIN, Volker et WIEN, Ulrich A. (éd.). *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart, Steiner, 2005.
- LEPPIN, Volker. *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, Munich, C. H. Beck, 2016.
- . « Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin », in *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischen Anspruch*, éd. id., W. Kinzig et G. Wartenberg, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004, p. 223-234.
- . « Mystisches Erbe auf getrennten Wegen: Überlegungen zu Karlstadt und Luther », in *Luther und das monastische Erbe*, éd. C. Bultmann, V. Leppin et A. Lindern, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 153-169.
- . *Theologie im Mittelalter*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2007.
- . « Wie reformatorisch war die Reformation? », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002), p. 162-176.
- LESLIE, Andrew M. *The Light of Grace: John Owen on the Authority of Scripture and Christian Faith*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- LEVENE, Nancy K. « Does Spinoza Think the Bible Is Sacred? », *Jewish Quarterly Review* 101/4 (2011), p. 545-573.

- . *Spinoza's Revelation. Religion, Democracy, and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LEVI, Anthony H. T. « The Neo-platonist Calculus. The Exploitation of Neoplatonist Themes in French Renaissance Literature », New York/Manchester, Manchester University Press, 1970, p. 229-248.
- LEVY, Ian Christopher. *Holy Scripture and the Quest for Authority at the End of the Middle Ages*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012.
- LEXUTT, Agathina. *Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms, Regensburg, 1540/41*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- LIEBING, Hans. « Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Castellio », in *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, éd. B. Becker, Haarlem, Tjeenk Willink, 1953, p. 206-224.
- . « Die Schriftauslegung Sebastian Castellios », in *Humanismus, Reformation, Konfession: Beiträge zur Kirchengeschichte*, éd. H. Leiberger, Marbourg, Elwert, 1986, p. 11-124.
- LIEBURG, Fred van. (éd.). *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- LIGOTA, Carlo R. « Histoire à fondement théologique : la République des Hébreux », in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, éd. Groupe de Recherches Spinozistes, Paris, Presses de l'université de Paris Sorbonne, 1992, p. 149-167.
- LIGOTA, Christopher et QUANTIN, Jean-Louis (éd.). *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- LILTI, Antoine. « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 64 (2009), p. 171-206.
- LINDAUER-HUBER, Reimar. « *Genuinae interpretationis ratio*. Bedingungen der wahren Interpretation in der profanen Hermeneutiktheorie des 17. Jahrhunderts an den Universitäten Helmstedt und Leipzig », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 499-514.
- LINDBERG, Carter. « Prierias and his Significance for Luther's Development », *The Sixteenth Century Journal* 3/2 (1972), p. 45-64.
- LINDHOLM, Stefan. *Jerome Zanchi (1516-90) and the Analysis of Reformed Scholastic Christology*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- LITZ, Gudrun von, MUNZERT, Heidrun et LIEBENBERG, Roland. *Frömmigkeit, Theologie, Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, éd., Leyde/Boston, Brill, 2005.
- LOCHER, Gottfried W. *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- . « *Praedicatio verbi Dei est verbum Dei*: Ein Beitrag zur Charakteristik der Theologie Heinrich Bullingers », *Zwingliana* 10 (1954-1958), p. 47-57.
- LODRIOOR, Joseph. « La Notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 26 (1950), p. 37-53.
- LOETZ, Francisca. *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

- LOEWENICH, Walther von. *Luthers Theologia Crucis*, Wittenberg, Luther-Verlag, 1967.
- LOHSE, Bernhard. « Conscience and Authority in Luther », in *Luther and the Dawn of Modern Era*, éd. H. Oberman, Leyde, Brill, 1974, p. 158-183.
- . *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- LOMONONACO, Fabrizioano. « Readers of Locke: Cartesianism and historical criticism from Perizonius to Le Clerc », *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland* 8 (1997), p. 103-111.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- LOYD, Geoffrey E. R. *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg/Munich, Alber, 1965.
- LUBIENIECKI, Stanislas. *History of the Polish Reformation and Nine Related Documents*, trad. G. H. Williams, Minneapolis, Fortress Press, 1985.
- LUGIOYO, Brian. *Martin Bucer's Doctrine of Justification: Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010.
- LUGT, Mara van der. *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- MACK, Peter. *A History of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- . « Rudolph Agricola's Topics », in *Rudolphus Agricola Phrisius, 1444-1485*, éd. F. Akkerman et A. J. Vanderjagt, Leyde, Brill, 1988, p. 256-268.
- MACLEOD, Hugh. *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Basingstoke/New York, Macmillan/St. Martin's, 2000.
- MAGNARD, Pierre. « Descartes inutile et incertain », in *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essais*, éd. H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988.
- MALCOLM, Noël. « Leviathan, the Pentateuch, and the Origins of Modern Biblical Criticism », in *Leviathan after 350 Years*, éd. T. Sorell et L. Foisneau, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 241-264.
- MALLINSON, Jeffrey. *Faith, Reason and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2003.
- MANNARINO, Lia. « Le fantasie degli uomini, la rivelazione di Dio. Jean Le Clerc e la questione dell'ispirazione degli autori sacri », *Giornale critico di storia della filosofia italiana* 90 (2011), p. 76-106.
- MARC'HADOUR, Germain. *Thomas More et la Bible*, Paris, Vrin, 1969.
- MARCUSE, Herbert. *Studie über Autorität und Familie*, in *id.*, *Schriften*, vol. 3, Francfort, Suhrkamp, 1979, p. 85-185.
- MARGOLIN, Jean-Claude. *Érasme et la devotio moderna*, Bruxelles, Musée de la maison d'Érasme, 2007.
- . *Érasme précepteur de l'Europe*, Paris, Julliard, 1995.
- . « Réflexions sur l'emploi du terme libertin au XVII^e siècle », in *Aspects du Libertinisme au XVII^e siècle. Actes du colloque international de Sommières*, éd. M. Bataillon, Paris, Vrin, 1974.
- MARION, Jean-Luc. *Sur l'Ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 1975.

- . *Sur la Théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981.
- MARKIE, Peter. « Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty », *Mind* 88 (1979), p. 97-104.
- MARRONE, Francesco. « Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di *realitas objectiva* », *Quaestio. Annuario di metafisica* 8 (2008), p. 279-302.
- MARSHALL, John (éd.). *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2006.
- MARSHALL, John. *Descartes's Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.
- MARSHALL, Peter. « The Debate over 'Unwritten Verities' in Early Reformation England », in *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, éd. B. Gordon, Brookfield, Ashgate, 1996, p. 60-74.
- MARTIN, John. *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1993.
- MARTINICH, Aloysius P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.
- MASSAUT, Jean-Pierre. *Critique et Tradition à la veille de la Réforme en France*, Paris, Vrin, 1974.
- . « Histoire et allégorie dans les Évangiles d'après Lefèvre d'Étaples et Clichtove », in *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, éd. O. Fatio et P. Fraenkel, Genève, Droz, 1978, p. 186-201.
- MATHISON, Keith A. *The Shape of Sola Scriptura*, Moscow, Canon Press, 2001.
- MATTHIAS, Markus. *Theologie und Konfession. Der Beitrag von Ägidius Hunnius (1550-1603) zur Entstehung einer lutherischen Religionskultur*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004.
- MAURER, Wilhelm. *Autorität und Freiheit Zu Marcuses Angriff auf Luthers Freiheitslehre*, Stuttgart, Calw, 1970.
- . *Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation*, vol. 1 : *Der Humanist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- . *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 vols. Gütersloh, Gerd Mohn, 1979².
- . *Luther und die Schwärmer*, Berlin, Luther Verlagshaus, 1952.
- . « Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche », in *Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1 : *Luther und das evangelische Bekenntnis*, éd. E.-W. Kohls et G. Müller, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 76-102.
- MAYES, Benjamin T. G. « *Lumina, non numina*: Patristic Authority according to Lutheran Arch-Theologian Johann Gerhard », in *Church and School in Early Modern Protestantism. Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theologian Tradition*, éd. J. J. Ballor, D. S. Sytsma et J. Zuidema, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 457-470.
- MCDONALD, Grantley. *Biblical Criticism in Early Modern Europe. Erasmus, the Johannine Comma and Trinitarian Debate*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- MCGINN, Bernard. « *Vere tu es Deus absconditus*: The Hidden God in Luther and Some Mystics », in *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, éd. O. Davies et D. Turner, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2002, p. 94-114.

- MCGRATH, Alister. *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- MCKENNA, Anthony. « La Bataille entre Bayle et Jurieu : le contexte politique d'une manœuvre philosophique », in *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, éd. M.-H. Quéval, Saint-Étienne, PUSE, 2010, p. 33-50.
- . « La Norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme », in *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, éd. P. Dubois, Paris, PUPS, 2002, p. 117-136.
- . « Pierre Bayle et Port-Royal », in *De l'Humanisme aux Lumières. Pierre Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, éd. id. et al., Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996, p. 645-664.
- . « Pierre Bayle : liberté de conscience et liberté de penser », *Reformation & Renaissance Review* 14 (2002), p. 85-100.
- . « Pierre Bayle, moraliste augustinien », *Revue de littérature française comparée* 6 (1996), p. 175-186.
- . « Port-Royal dans les *Nouvelles de la Républiques des Lettres* de Pierre Bayle », in *Journalisme et Religion (1685-1785)*, éd. J. Wagner, New York, Peter Lang, 2000, p. 335-348.
- . « Rationalisme et fidéisme », in *Pierre Bayle, citoyen du monde*, Paris, Champion, 1998, p. 257-274.
- . « Sur *L'Esprit* de M. Arnauld de Pierre Jurieu », *Chroniques de Port-Royal* 47 (1998), p. 179-238.
- . « Théologie et politique : le contexte politique de la bataille théologique entre Bayle et Jurieu », in *Espaces de la controverse au seuil des Lumières (1680-1715)*, éd. L. Burnand et A. Paschoud, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 79-9.
- MCKIM, Donald. *Ramism in William Perkin's Theology*, New York, Peter Lang, 1987.
- MCLAUGHLIN, R. Emmet. « Reformation Spiritualism: Typology, Sources and Significance », in *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert/Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, éd. H.-J. Goertz et J. M. Stayer, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 123-140.
- . « Schwenckfeld and the South German Eucharist Controversy, 1526-1529 », in *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism*, éd. P. C. Erb, Pennsburg, Schwenckfelder Library, 1986, p. 181-210.
- . « Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their early modern resonances », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, éd. J. D. Roth et J. M. Stayer, Leyde/Boston, Brill, 2007, p. 119-161.
- MCLELLAND, Joseph C. « A Literary History of The *Loci Communes* », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 479-494.
- MCNALLY, Robert E. « The Council of Trent and the German Protestants », *Theological Studies* 25 (1964), p. 1-22.
- . « The Council of Trent and Vernacular Bibles », *Theological Studies* 27 (1966), p. 204-227.
- MEERHOFF, Kees et MOISAN, Jean-Claude (éd.). *Autour de Ramus : texte, thèse, commentaire*, Québec, Nuit blanche, 1997.
- MEERHOFF, Kees. *Entre logique et littérature : autour de Philippe Melancthon*, Orléans, Paradigme, 2001.

- . « Bartholomew Keckermann and the anti-Ramist Tradition at Heidelberg », in *Späthumanismus und reformierte Konfession*, éd. J. S. Freedman, C. Strohm et H. J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 169-207.
- . « Melanchthon lecteur d'Agricola : rhétorique et analyse textuelle », *Réforme, Humanisme, Renaissance* 30 (1990), p. 5-22.
- MEHL, Édouard. *Descartes en Allemagne. 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.
- MEHL, Roger. *Explication de la confession de foi de la Rochelle*, Paris, Les bergers et les Mages, 1959.
- MEIJERING, Eginhard P. *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*, Leyde, Brill, 1983.
- MEINSMA, Koenraad O. *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 2006².
- MERKLE, Benjamin R. *Defending the Trinity in the Palatinate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2015.
- MERKT, Andreas. *Das Patristische Prinzip: eine Studie zur Theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leyde/Boston/Cologne, Brill, 2001, p. 146-154.
- MESNARD, Pierre. « La *Paraclesis* d'Érasme », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 13/1 (1951), p. 26-34.
- METHONEN, Paivi. *Obscure Language, Unclear Literature. Theory and Practice from Quintilian to the Enlightenment*, trad. R. McGilleon, Helsinki, The Finnish Academy of Science and Letters, 2003.
- METHUEN, Charlotte. « Oxford. Reading Scripture in the University », in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, éd. E. Campi, F. A. James III et T. Kirby, Leyde/Boston, Brill, 2009, p. 71-93.
- MEYER, Altdorf Gottlob Wilhelm. *Geschichte der Schrifterklärung*, vol. 2, Göttingen, Römer, 1803.
- MEYER, Michel. *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, LGF, 1999.
- MIERT, Dirk van, NELLEN, Henk, STEENBAKKERS, Piet et TOUBER, Jetze (éd.). *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. New York/Oxford, Oxford University Press, 2017.
- MIERT, Dirk van. « Joseph Scaliger, Claude Saumaise, Isaac Casaubon and the discovery of the 'Palatinate Anthology' », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 74 (2011), p. 241-261.
- . « The Janus Face of Scaliger's Philological Heritage: The Biblical Annotations of Heinsius and Grotius », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. D. van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkers et J. Touber, New York/Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 91-108.
- MILLER, Peter N. « The 'Antiquarianization' of Biblical Scholarship and the London Polyglot Bible (1653-1657) », *Journal of the History of Ideas* 62/3 (2001), p. 463-482.
- MILLET, Olivier. *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992.
- . « *Les Loci communes* de 1535 et l'*Institution de la Religion chrétienne* de 1539-1541, ou Calvin en dialogue avec Melanchthon », in *Melanchthon und Europa*, vol. 2 : *Westeuropa*, éd. G. Frank et K. Meerhoff, Stuttgart, Jan Thorbecke, 2002, p. 85-96.
- . « Tradition de la révélation, exégèse biblique et autorité prophétique : Bible et culture profane selon Calvin », in *Éducation, transmission, rénovation à la Renaissance*, éd. B. Pinchard et P. Servet, Genève, Droz, 2006, p. 117-129.

- MINERBI BELGRADO, Anna. *Sulla crisi della teologia filosofica nel Seicento. Pierre Jurieu e dintorni*, Milan, Franco Angeli, 2008.
- MITTERAUER, Gertraud, MÜLLER, Ulrich, SPRINGETH, Margarete et VIZTHUM, Verena. *Was ist Textkritik? Zur Geschichte und Relevanz eines Zentralbegriffs der Editionswissenschaft*, Tübingen, Max Niemeyer, 2009.
- MOELLER, Bernd. « Confessio Augustana – Confessio Tetrapolitana. Die Bekenntnisse von 1530 im ihrem Zusammenhang », in *Weger der Neuzeit. Festschrift für Heinz Schilling zum 65. Geburtstag*, éd. S. Ehrenpreis et al., Berlin, Duncker & Humblot, 2007, p. 57-72.
- . *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh, Gütersloher Verlag, 1998.
- . *Die Reformation und das Mittelalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- . *Zwinglis Disputationen. Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011².
- MÖLLER, Bernd. « Tauler und Luther », in *La Mystique rhénane*, éd. M. Dollinger, Paris, PUF, 1963, p. 157-168.
- MONOD, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, p. 16-44.
- . *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte, 2007.
- MONTUORI, Mario. *John Locke on toleration and the unity of God*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1983.
- MORAN, Gabriel. « Scripture-Tradition: Witness to Revelation », *Continuum* 1/3 (1963), p. 344.
- MOREAU, Pierre-François (éd.). *Le Scepticisme au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001.
- MOREAU, Pierre-François. « Écriture sainte et contre-Réforme : la position suarézienne », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 64/3 (1980), p. 349-354.
- . *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.
- . « Louis Meyer et l'Interpres », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1992), p. 73-84.
- . *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.
- . *Spinoza. État et religion*, Paris, ENS éditions, 2005.
- MOREROD, Charles. *Cajetan et Luther en 1518*, 2 vols., Fribourg, Éditions universitaires, 1994.
- MORI, Gianluca. « Bayle e il socinianesimo », in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, éd. M. Priarolo et E. Scribano, Sienne, Accademia senese degli Intronati, 2005, p. 179-210.
- . *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999.
- MORMAN, Paul J. *Noël Aubert de Versé. A Study in the Concept of Toleration*, Lewiston, E. Mellen Press, 1987.
- MORTIER, Roland. *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIIIe siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.
- MORTIMER, Sarah et ROBERTSON, John (éd.). *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, Leyde/Boston, Brill, 2012.
- MORTIMER, Sarah. *Reason and Religion in the English Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

- MOSS, Ann. *Le Recueil des lieux communs*, Genève, Droz, 2002.
- MÜHLEN, Karl-Heinz zur. *Nos extra nos: Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- MÜLLER, Gerhard. « Die römische Kurie und die Anfänge der Reformation », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 19 (1967), p. 1-32
- MÜLLER, Karl. « Calvin und die 'Libertiner' » *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 40/3 (1922), p. 83-129.
- MULLER, Richard A. *After Calvin. Studies in the Development of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 2003.
- . *Christ and the Decree. Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvinism to Perkins*, Grand Rapids, Baker, 2008.
- . « *Duplex Cognitio Dei* in the Theology of Early Reformed Orthodoxy », *Sixteenth Century Journal* 10/2 (1979), p. 51-62.
- . *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*, Grand Rapids, Baker, 1991.
- . *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1 : *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids, Baker, 1987.
- . *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 2 : *Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*, Grand Rapids, Baker, 1993.
- . « The Problem of Scholasticism—A review and definition », in *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, éd. W. J. van Asselt et E. Dekker, Grand Rapids, Baker, p. 45-64.
- . *The Unaccommodated Calvin. Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 79-98.
- . « The Use and Abuse of a Document: Beza's *Tabula Praedestinationis*, the Bolsec Controversy and the Origins of Reformed Orthodoxy », in *Protest Scholasticism*, éd. C. Trueman, R. S. Clark, Carlisle, Paternoster, 1999, p. 33-61.
- MÜLLER, Sascha. « Grammatik und Wahrheit. Salomon Glassius (1593-1656) und Richard Simon (1638-1712) im Gespräch », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 515-534.
- MUMM, Reinhard. *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*, Naumburg-an-der-Saale, Lippert und Co., 1905.
- MURPHY, John L. *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, Seraphic Press, 1959.
- . « Unwritten Traditions at Trent », *American Ecclesiastical Review* 146 (1962), p. 233-263.
- MUSLOW, Martin. *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland*, Hambourg, Meiner, 2002.
- . « The 'New Socinians': Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism », in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, éd. id. et J. Rohls, Leyde, Brill, 2005, p. 49-78.
- NADLER, Steven M. *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- . « Arnauld, Descartes and transubstantiation: reconciling cartesian metaphysics and real presence », *Journal of the History of Ideas* 49/2 (1988), p. 229-246.

- . « Scripture and Truth: A Problem in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », *Journal of the History of Ideas* 74/4 (2013), p. 623-642.
- NELSON, Alan. « Descartes's Ontology of Thought », *Topoi* 16/2 (1977), p. 163-178
- NEUSER, Wilhelm H. et ARMSTRONG, Brian G. « The Development of the *Institutes* from 1536 to 1559 », in *John Calvin's Institutes: His Opus Magnum*, éd. B. J. van der Walt, Potchefstroom, Institute for Reformational Studies, 1986, p. 33-54.
- NEUSER, Wilhelm H. « Dogma und Bekenntnis in der Reformation », in *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, vol. 2 : *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 311-347.
- . *Johann Calvin. Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509-1547*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- NIEDEN, Marcel. *Die Erfindung des Theologen: Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.
- NIESEL, Wilhelm. « Calvin und die Libertiner », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48 (1929), p. 58-74.
- NIEUWENHOVE, Rik van. *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- NORMORE, Calvin. « Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources », in *Essays on Descartes' Meditations*, éd. A. Oksenberg-Rorty, p. 223-241.
- NOTHAFT, C. Philipp E. « Josephus and New Testament Chronology in the Work of Joseph Scaliger », *International Journal of the Classical Tradition* 23/3 (2016), p. 246-251.
- NUOVO, Victor. *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*, Dordrecht et al., Springer, 2010.
- . *John Locke and Christianity: Contemporary Responses to The Reasonableness of Christianity*, Bristol, Thoemmes Press, 1997.
- . *John Locke. The Philosopher as Christian Virtuoso*, New York, Oxford University Press, 2017.
- O'CALLAGHAN, Daniel. *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel*, Leyde/Boston, Brill, 2013.
- O'MALLEY, John W. « A Note on Gregory of Rimini: Church, Scripture, Tradition », *Augustinianum* 5/2 (1965), notamment p. 365-378.
- . *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, trad. M.-R. de Hemptinne et al., Bruxelles, Lessius, 2013.
- . *The First Jesuits*, Londres/Cambridge MA, Harvard University Press, 1993.
- . *The Jesuits: A History from Ignatius to the Present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2014.
- O'ROURKE BOYLE, Marjorie. *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press, 1977.
- OAKLEY, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- OBERMAN, Heiko A. « Calvin and Farel: The Dynamics of Legitimation in Early Calvinism », *Journal of Early Modern History* 2 (1998), p. 32-60.
- . *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1986, p. 162-188.

- . « Hus und Luther. Der Antichrist und die zweite reformatorische Entdeckung », in *Jan Hus. Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen*, éd. F. Seibt, Munich, Oldenbourg, 1997, p. 319-346.
- . *Masters of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- . « Scripture and Tradition: Introduction », in *Forerunners of the Reformation*, éd. H. A. Oberman, Cambridge, James Clarke & Co., 2002², p. 51-66
- . « *Simul gemitus et raptus*: Luther and Mysticism », in *The Reformation in Medieval Perspective*, éd. Steven E. Ozment, Chicago, Quadrangle Books, 1971.
- . *The Dawn of the Reformation*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1986.
- . *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1963.
- . *The Reformation: Roots and Ramification*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1966.
- . *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages. Renaissance and Reformation*, Leyde/New York, Brill, 1991.
- OLIPHINT, K. Scott. « A Primal and Simple Knowledge », in *The Theological Guide to Calvin's Institutes*, éd. D. W. Hall et P. A. Lillback, Phillipsburg, P&R Publishing, 2008, p. 16-43.
- ONG, Walter J. *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1958.
- OPITZ, Peter. « Bullinger's Decades: Instruction in Faith and Conduct », in *Architect of Reformation. An Introduction to Heinrich Bullinger*, éd. B. Gordon et E. Campi, Grand Rapids, Baker, 2004, p. 101-116.
- . *Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den « Dekaden »*, Zurich, Theologische Verlag Zürich, 2004.
- . « The Authority of Scripture in the Early Zurich Reformation (1522-1540) », *Journal of Reformed Theology* 5 (2011), p. 296-309.
- ORTIGUES, Edmond. « Écritures et traditions au concile de Trente », in *id.*, *Religions du livre, religions de la coutume*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 161-191.
- OSSA-RICHARDSON, Anthony. *A History of Ambiguity*, Princeton, Princeton University Press, 2019, p. 144-146.
- . « The Naked Truth of Scripture: André Rivet between Bellarmine and Grotius », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. D. van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkers et J. Touber, New York, Oxford University Press, 2017, p. 109-132.
- OYER, John S. *Lutheran Reformers Against Anabaptists*, La Haye, Nijhoff, 2012.
- OZMENT, Steven. « An Aid to Luther's Marginal Comments on Johannes Tauler's Sermons », *Harvard Theological Review* 63 (1970), p. 305-311.
- . *Homo Spiritualis. A Comparative Study to the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-1516) in the Context of Their Theological Thought*, Leyde, Brill, 1969.
- . *The Age of the Reform (1250-1550). An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1981.
- PABEL, Hilmar M. « The Peaceful People of Christ: The Irenic Ecclesiology of Erasmus of Rotterdam », *Erasmus' Vision of the Church*, éd. *id.*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1995, p. 57-94.
- PACKULL, Werner O. *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1995.

- PAGANINI, Gianni et NETO, José R. M. (éd.). *Renaissance Scepticism*, Dordrecht, Springer, 2009.
- PAGANINI, Gianni. *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florence, La Nuova Italia, 1980.
- PAK, G. Sujin. *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*, New York, Oxford University Press, 2010.
- PARENTY, Hélène. *Isaac Casaubon hélieniste : des studia humanitatis à la philologie*, Genève, Droz, 2009.
- PARKER, Thomas H. L. *The Doctrine of the Knowledge of God. A Study in the Theology of John Calvin*, Grand Rapids, Eerdmans, 1959².
- PATILLON, Michel. *La Théorie du discours chez Hermogène le Rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- PEDERSON, Philipp E. *The Religious colloquy of Regensburg*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- PERLER, Dominik. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Francfort, Klostermann Vittorio, 2012².
- PESCE, Mauro. « Il Consensus veritatis di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica », *Annali di storia dell'esegesi* 9/1 (1992), p. 53-76.
- PESCH, Otto H. *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Hambourg, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, 1994.
- PESTALOZZI, Carl. *Heinrich Bullinger: Leben und ausgewählte Schriften. Nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen*, Elberfeld, Friedrichs, 1858.
- PETERS, Christian. *Apologia confessionis Augustanae*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1997.
- PETERSON, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, J. Hegner, 1935.
- . *Theologische Traktate*, Munich, Kösel, 1951.
- PFEIFFER, Rudolf. *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- PFNÜR, Vinzenz. « Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung? », in *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, éd. G. Müller, Gütersloh, Gerd Mohn, 1980, p. 55-88.
- PIEPKORN, Arthur C. « Martin Chemnitz' views on Trent: The Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini », *Concordia Theological Monthly* 37 (1966), p. 5-37.
- PIQUÉ, Nicolas. « Du Texte de l'origine à l'origine du texte. La querelle entre Richard Simon et Jean Le Clerc », in *Philologie als Wissensmodell. La philologie comme modèle de savoir*, éd. D. Thouard, F. Vollhardt et F. M. Zini, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 285-307.
- . « La Controverse religieuse : questions de méthode et dynamique de la confrontation », *Littératures classiques* 59/1 (2006), p. 67-76.
- PITASSI, Maria-Cristina. « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition at the Time of the *Commentaire philosophique* », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, éd. D. van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkens et J. Touber, New York, Oxford University Press, 2017, p. 257-269.
- . *De l'Orthodoxie aux Lumières*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- . *Entre croire et savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leyde, Brill, 1987.

- . *Jean-Alphonse Turretini (1671-1737). Les temps et la culture intellectuelle d'un théologien éclairé*, Paris, Honoré Champion, 2019.
- . « La Notion de communication dans l'exégèse biblique de la fin du XVII^e siècle », in *Commercium Litterarium 1600-1750*. Éd. H. Bost, F. Waquet, Maarsen, Holland University Press, 1994, p. 35-50.
- . « Le Christ lockien à l'épreuve des textes : de la *Reasonableness* aux *Paraphrases and notes* », in *Le Christ entre orthodoxie et Lumières*, éd. ead., Genève, Droz, 1993, p. 101-122.
- . *Le Philosophe et l'Écriture. John Locke exégète de saint Paul*, Genève/Lausanne, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 14, 1990.
- . « Les Impasses de l'examen religieux. Examiner, prouver, objecter, persuader », *Archives de philosophie* 81/4 (2018), p. 681-693.
- PITKIN, Barbara. « The Protestant Zeno: Calvin and the Development of Melancthon's Anthropology », *Journal of Religion* 84, (2004), p. 345-378.
- PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press, 2000.
- . « Reason and Belief in God », in id. et N. Wolterstorff, *Faith and Rationality*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 65-70.
- . « The Prospects for Natural Theology », *Philosophical Perspectives* 5 (1991), p. 53-68.
- PLETT, Heinrich F. *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age. The Aesthetics of Evidence*, Leyde, Brill, 2012.
- PLOEG, Johannes van der. « The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas », *Thomist* 10 (1947), p. 398-422.
- POEL, Marc van der. *Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and His Declamations*, Leyde, Brill, 1997.
- . « Rudolph Agricola's *de Inventione Dialectica Libri tres* », *Vivarium* 32/1 (1994), p. 102-114.
- POLLET, Jacques V. *Julius Pflug (1499-1564), et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVI^e siècle*, Leyde et al., Brill, 1990.
- POLMAN, Pontien. *L'Élément historique dans la controverse religieuse du seizième siècle*, Gembloux, Duculot, 1932.
- POPKIN, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1972².
- . *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, Leyde, Brill, 1987.
- PORTER, Harry C. *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- . « The Nose of Wax: Scripture and the Spirit from Erasmus to Milton », *Transactions of the Royal Historical Society* 14 (1964), p. 155-174.
- POUEY-MOUNOU, Anne-Pascale. *L'Indifférence, l'ambivalence et le sens. Les adiphora, de l'Enchiridion à Rabelais*, Paris, Classiques Garnier, 2017.
- PRESTON, Patrick. « Catharinus versus Luther », *History* 88/3 (2003), p. 364-378.
- PRETE, Antonella del. « Against Descartes: Marten Schoock's *De Scepticismo* », in *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*, éd. G. Paganini, New York, Springer, 2003, p. 135-148.

- . « Du Bon usage de Descartes. L'art de lire chez Johann Clauberg », in *Les Arts de lire des philosophes modernes*, éd. D. Antoine-Mahut, J. Boulad-Ayoub et A. Torero-Ibad, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2015, p. 29-49.
- . « Syllogisme, hypothèse et démonstration dans la polémique Schoock-Descartes. Réponse à Massimiliano Salvini », in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, éd. A. del Prete, Florence, Le Monnier, 2004, p. 198-212.
- PREUS, James S. *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- PREUS, Robert D. *The Doctrine of Inspiration*, Londres, Oliver and Boyd, 1957.
- . *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena*, St Louis, Concordia, 1970.
- PUCKETT, David. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1995.
- QUANTIN, Jean-Louis. « De la Contre-Réforme comme monopole : les anti-jansénistes et la Perpétuité de la foi », *Chroniques de Port Royal* 47 (1998), p. 117-148.
- . « Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes », *Recherches de science religieuse* 92/4 (2004), p. 597-635.
- . « John Selden et l'étude de l'antiquité chrétienne : érudition, critique et anticléricalisme », *Annuaire de l'Institut Michel Villey* 3 (2011), p. 339-389.
- RAALTE, Theodore van. *Antoine de Chandieu: The Silver Horn of Geneva's Reformed Triumvirate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2018.
- RATSCHOW, Carl Heinz. *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, vol. 1, Gütersloh, Gerd Mohn, 1964.
- RATZINGER, Joseph. « On the Interpretation of the Tridentine Decree on Tradition » in *Revelation and Tradition*, éd. K. Rahner et J. Ratziger, trad. W. J. O'Hara, Londres, Burns and Oates, 1966, p. 50-66.
- REGOLIOSI, Mariangela. *Lorenzo Valla, la riforma della lingua e della logica*, Florence, Polistampa, 2010.
- REINHARD, Wolfgang. « Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des Kongessionellen Zeitalters », *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), p. 226-252.
- . « Konfession und Konfessionalisierung in Europa », in *Bekenntnis und Geschichte Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, éd. id., Munich, Vögel, 1981, p. 174-179.
- . « Was ist katholische Konfessionalisierung? », in *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, éd. W. Reinhard et H. Schilling, Münster, Aschendorff, 1995, p. 419-452.
- . « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für Historische Forschung* 10 (1983), p. 257-277.
- REINHUBER, Thomas. *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.
- RÉMOND, René. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Seuil, 1998.
- RENAUDET, Augustin. *Études érasmienne (1521-1529)*, Paris, Droz, 1939.
- REVENTLOW, Henning Graf von. *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in*

- England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- . « Bibelexegese als Aufklärung: Die Bibel im Denken des Johannes Clericus (1657-1736) », in *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, éd. *id. et al.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 1-19.
- . *Epochen der Bibelauslegung*, vol. 3 : *Renaissance, Reformation, Humanismus*, Munich, Beck, 1997.
- . « Humanistic Exegesis: The Famous Hugo Grotius », in *Creative Biblical Exegesis*, éd. *id. et B. Uffenheimer*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988, p. 175-191.
- . « L'Exégèse humaniste de Hugo Grotius », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 141-154.
- REX, Richard. « Thomas More and the Heretics: Statesman or Fanatic? », in *The Cambridge Companion to Thomas More*, éd. G. M. Logan, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2011, p. 93-115.
- . *The Theology of John Fisher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- RICH, Arthur. *Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwingli*, Zurich, Zwingli Verlag, 1949.
- RICHARDT, Aimé. *Saint Robert Bellarmin : le défenseur de la foi*, Paris, F.-X. de Guibert, 2004.
- RICÉUR, Paul. « La Structure, le mot, l'événement », in *id.*, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 121-143.
- . *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.
- RINGLEBEN, Joachim. « *Claritas Scripturae* », *Theologische Rundschau* 62/1 (1997), p. 103-110.
- RISCHAR, Klaus. *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, Münster, Aschendorff, 1968.
- RISSI, Mathias. *Studien zum zweiten Korintherbrief: der alte Bund, der Prediger, der Tod*, Zurich, Zwingli Verlag, 1969.
- RITSCHL, Otto. *Dogmengeschichte des Protestantismus*, 4 vols., Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-1927.
- ROBINET, André. *Pierre de la Ramée*, Paris, Vrin, 1986.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. « Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal », in *Descartes et le cartésianisme hollandais*, éd. P. Dibon *et al.*, Paris, PUF, 1950, p. 131-182.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998.
- ROGERS, Jack B. et MCKIM, Donald K. (éd.). *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, Eugene, Wipf and Stock Publishers.
- ROHLS, Jan. « Calvinism, Arminianism and Socinianism in the Netherlands until the Synod of Dort », in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, éd. M. Mulsow et J. Rohls, Leyde, Brill, 2005, p. 1-48.
- ROTHEN, Bernard. *Die Klarheit der Schrift*, vol. 1 : *Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- ROTONDO, Antonio. « Calvino e gli antitrinitari italiani », *Rivista Storica Italiana* 80 (1968), p. 759-784.
- . *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 vols., Florence, Olschki, 2008.
- ROUGET, François. « Stanislas Hozjusz, éducateur, prédicateur et défenseur de la foi catholique dans ses *Opera* (1564) », in *Ouvrages phares de la Réforme et de la Contre-*

- Réforme dans les collections montréalaises: Vers un nouveau patrimoine naturel*, éd. B. Dunn-Lardeau, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 269-280.
- ROUSSEL, Bernard. « De Strasbourg à Bâle et Zurich : une « école rhénane » d'exégèse (ca. 1525 – ca. 1540) », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 68/1 (1988), p. 19-39.
- . « Jacques Lefèvre d'Étaples et ses 'retours' aux Écritures », in *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450? - 1536). Actes du colloque d'Étaples le 7 et 8 novembre 1992*, éd. Jean-François Pernot, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 43–54.
- . « Michel Servet et la Bible », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIe au XXIe siècle*, éd. V. Zuber, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 109-128.
- . « Une École rhénane d'exégèse », in *Bible de tous les temps*, vol. 5 : *Le temps des Réformes et la Bible*, éd. G. Bedouelle et B. Roussel, Paris, Beauchesne, 1989, p. 215-234.
- RÜGERT, Walter. *John Wyclif, Jan Hus, Martin Luther: Wegbereiter der Reformation*, Constance, Südverlag, 2017.
- RULER, Han van. « New Philosophy to Old Standards. Voetius' Vindication of Divine Concurrence and Secondary Causality », *Dutch Review of Church History* 71 (1991), p. 58-91.
- . *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*, Leyde, Brill, 1995.
- RUMMEL, Erika. *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, Toronto, Toronto of University Press, 1986.
- . *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, New York, Oxford University Press, 2000.
- SAINTES, Armand. *A Critical History of Rationalism in Germany from Its Origin to the Present Time*, Londres, Simpkin, Marshall, & Co., 1849.
- SALATOWSKY, Sascha. « De Persona – Philosophisch-theologische Debatten zwischen Keckermann und Goslav », in *Philosophie der Reformierten*, éd. G. Frank et H. J. Selderhuis, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2012, p. 337-369.
- . *Die Philosophie der Sozinianer. Transformationen zwischen Renaissance-Aristotelismus und Frühaufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2015.
- SALLMANN, Martin. « The Reformation in Bern », in *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. N. Burnett et E. Campi, Leyde/Boston, Brill, 2016, p. 126-169.
- . *Zwischen Gott und Mensch. Huldrych Zwinglis theologischer Denkweg im De vera et falsa religione commentarius (1525)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999.
- SAMUEL-SCHEYDER, Monique. *Johannes Cochlaeus. Humaniste et adversaire de Luther*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1993.
- SANGIACOMO, Andrea. « Locke and Spinoza on the Epistemic and Motivational Weakness of Reason: the Reasonableness of Christianity and the Theological-Political Treatise », *Intellectual History Review* 26/4 (2016), p. 447-495.
- SAVINI, Massimiliano. *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin, 2011.
- . « L'Insertion du cartésianisme en logique : la *Logica vetus et nova* de Johannes Clauberg », *Revue de Métaphysique et de Morale*, (2006/3), p. 73-88.
- . « La Critique des arguments cartésiens dans l'*Admiranda Methodus* de Martin Schoock », in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, éd. A. del Prete, Florence, Le Monnier, 2004, p. 168-197.
- . « *Methodus cartesiana o Methodus vaniniana?* Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell' *Admiranda Methodus* di

- Marten Schoock », in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Se-settecentesca*, éd. F. M. Crasta et M. T. Marcialis, Lecce, Milella, 2001, p. 109-126.
- SCATTOLA, Merio. « Gelehrte Philologie vs. Theologie: Johannes Caselius im Streit mit den Helmstedter Theologen », in *Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter des Konfessionalismus*, éd. H. Jaumann, Wiesbaden, Harassowitz, 2001, p. 155-181.
- SCHABEL, Christopher (éd.). *Theological quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leyde, Brill, 2007.
- SCHECK, Thomas P. (éd.). *Erasmus's Life of Origen*, Washington, The Catholic University of America Press, 2016.
- SCHEIBLE, Heinz. « Luther und Melanchthon », *Information für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer* 38 (1989), p. 21-34.
- . *Melanchthon. Eine Biographie*, Munich, Beck, 1997, p. 128-130.
- SCHIAN, Martin. « Welches ist die Bedeutung des Andreas Hyperius für die Wissenschaft der Homiletik und inwiefern haben seine homiletischen Lehren bleibenden Wert für die evangelische Predigt? », *Zeitschrift für praktische Theologie* (1896).
- SCHILLING, Heinz. « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45.
- . « Disziplinierung oder 'Selbstregulierung der Untertanen'? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht », *Historische Zeitschrift* 264 (1997), p. 675-691.
- . « Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur », in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. Und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, éd. J. Bahlcke et A. Strohmeyer, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 13-62.
- . *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1981.
- . « Reformation – Umbruch oder Gipfelpunkt einer Temps des Réformes ? », in *id.*, *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, éd. L. Schorn-Schütte et O. Mörke, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 11-31.
- SCHINDLER, Alfred. *Zwingli und die Kirchenväter. 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses*, Zurich, Beer, 1984.
- SCHLÖGL, Rudolf. *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840*, Munich, Oldenbourg, 1995.
- SCHMALTZ, Tad M. « Cartesian Freedom in Historical Perspective », in *Descartes and the Modern*, éd. G. McOuat et al., Newcastle, Cambridge Scholars Press, 2008, p. 127-150.
- . *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 15-63.
- SCHMEISSER, Martin. *Sozinianische Bekenntnisschriften: der Rakówer Katechismus des Valentin Schmalz (1608) und der sogenannte SonerKatechismus*, Berlin, Akademie Verlag, 2012.
- SCHMIDT, Heinrich Richard. *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992.
- SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, Duncker et Humblot, 1950.

- . *Die Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Cologne, Hohenheim, 1982.
- . *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001.
- . *Politische Theologie I* (1922), Berlin, Duncker et Humblot, 1993.
- . *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politische Theologie*, Berlin, Buncker et Humblot, 1970.
- SCHMUTZ, Jacob. « L'Existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes », in *Généalogies du sujet, de Saint Anselme à Malebranche*, éd. O. Boulnois, Paris, Vrin, 2007, p. 215-268.
- . « Melchor Cano. La philosophie comme lieu théologique », *Philosophie et théologie à l'époque moderne*, éd. J.-C. Bardout, Paris, Cerf, 2010, p. 117-128.
- SCHNECKENBURGER, Matthias. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1855.
- SCHNEIDER, Gerhard. *Der Libertin. Zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jhdt.*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970.
- SCHNELL, Uwe. *Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1968.
- SCHOECK, R. J. « Agricola and Erasmus: Erasmus' Inheritance of Northern Humanism », in *Rudolphus Agricola Phrisius, 1444-1485*, éd. F. Akkerman et A. J. Vanderjagt, Leyde, Brill, 1988, p. 181-188.
- SCHOLL, Hans. « Nit fürchten ist der Harnisch: Pfarramt und Pfarrerbild bei Huldrych Zwingli » *Zwingliana* 19/1 (1992), p. 361-392.
- SCHOLZ, Olivier R. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Francfort, Klosterman, 1999.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise. « Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma? », in *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. Und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, éd. J. Bahlcke et A. Strohmeyer, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999, p. 63-77.
- . « Priest, Preacher, Pastor: Research on Clerical Office in Early Modern Europe », *Central European History* 33/1 (2000), p. 1-39.
- . « The Christian Clergy in the Early Modern Holy Roman Empire. A Comparative Social Study », *Sixteenth Century Journal* 29/3 (1998), p. 717-731.
- . « The 'New Clergies' in Europe: Protestant Pastors and Catholic Reform Clergy after the Reformation », in *The Impact of the Reformation. Princes, Clergy, People*, éd. B. Heal et O. P. Grell, Aldershot, Ashgate, 2008, p. 103-124.
- SCHREINER, Klaus (éd.). *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, Munich, Oldenbourg, 1992.
- SCHREINER, Klaus. « *Iuramentum religionis*. Entstehung, Geschichte und Funktion des Konfessionseides der Staats- und Kirchendiener im Territorialstaat der Frühen Neuzeit », *Der Staat* 24 (1985), p. 211-246.
- SCHUBERT, Anselm. « Bellarmin und die lutherische Ekklesiologie des konfessionellen Zeitalters », *Evangelische Theologie* 75/2 (2015), p. 135-151.
- SCHULZE, Manfred. « Johannes Eck im Kampf gegen Martin Luther », *Lutherjahrbuch* 63 (1996), p. 39-68.
- . « Martin Luther and the Church Fathers », in *Reception of the Church Fathers in the West*, éd. I. Backus, Leyde, Brill, 1997, p. 573-626.

- SCHÜSSLER, Hermann. *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden, Zabern, 1977.
- SCHWAB, Paul Josiah. *The Attitude of Wolfgang Musculus towards Religious Tolerance*, Scottdale, Mennonite Press, 1933.
- SCHWARZENAU, Paul. *Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-1535*, Gutersloh, Bertelsmann, 1956.
- SCHWEIZER, Alexander. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vols., Zurich, Orell und Füssli, 1854-1856.
- SKKOMMODAU, Hans. *Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarre*, Köln, Westdeutscher Verlag, 1955.
- SCREECH, Michael A. *Rabelais and the Challenge of the Gospel: Evangelism, Reformation, Dissent*, Baden-Badel, Koerner, 1992.
- SDZUJ, Reimund. *Historische Studien zur Interpretationsmethodologie der Frühen Neuzeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997.
- SEEBAB, Gottfried. *Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- SELBY, Matthew L. « The Relationship between Scripture and Tradition according to the Council of Trent », *School of Divinity Master's Theses and Projects* 4 (2013), p. 54-67.
- SELDERHUIS, Herman J. « Die *Loci Communes* des Wolfgang Musculus: Reformierte Dogmatik anno 1560 », in *Wolfgang Musculus und die oberdeutsche Reformation*, éd. R. Dellsperger, R. Freudenberger et W. E. J. Weber, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 311-330.
- SELGE, Kurt-Victor. « Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), p. 26-40.
- . « Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck », in *Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Hans von Campenhausen gewidmet*, éd. B. Moeller et G. Ruhback, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973, p. 169-210.
- SESBOÛE, Bernard. « Écriture, traditions et dogmes au concile de Trente », in *Les Signes du salut*, éd. Henri Bourgeois, Paris, Desclée, 1995, p. 133-173.
- SGARBI, Marco. *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 115-127.
- SHAPIRO, Lisa. « Descartes's Ethics », in *A Companion to Descartes*, éd. J. Broughton et J. Carriero, Oxford, Blackwell, 2008, p. 445-463.
- SHANTZ, Douglas H. (éd.). *A Companion to German Pietism 1660-1800*, Leyde/Boston, Brill, 2015.
- SIDER, Ronald J. *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought, 1517-1525*, Leyde, Brill, 1974, p. 174-297.
- SIMONUTTI, Luisa. « Après Michel Servet : hérésie et antitrinitarisme », in *Michel Servet (1511-1553). Hérésie et pluralisme du XVIIe au XXIe siècle*, éd. V. Zuber, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 185-212.
- . *Arminianesimo e tolleranza nel seicento olandese: il carteggio Ph. Van Limborch – J. Le Clerc*, Florence, Olschki, 1984.
- . « Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande », *Astérion* 3 (2005), p. 1-10.
- . « Religion, Philosophy, and Science: John Locke and Limborch's Circle in Amsterdam », *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin*, éd. J. Force et D. S. Katz, Leyde, Brill, 1998, p. 293-324 .

- . « Resistance, Obedience and Toleration: Przymkowski and Limborch », in *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, éd. M. Mulsow et J. Rohls, Leyde, Brill, 2005, p. 187-206.
- SINA, Mario. *L'Avvento della ragione. « Reason » e « above Reason » dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milan, Vita e Pensiero, 1976.
- SINNEMA, Donald. « Antoine de Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580) », in *Later Calvinism. International Perspectives*, éd. W. Fred Graham, Krksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1994.
- . « Antoine de Chandieu's Call for a Scholastic Reformed Theology (1580) » in *Later Calvinism: International Perspectives*, éd. W. Fred Graham, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1994, p. 159-190.
- SIRKS, George. J. « Geschiedenis en karakter van het Remonstrantsche Seminarium », in *Het Seminarium der Remonstranten Driehonderd Jaar, 1634-1934*, Amsterdam, Lankamp & Brinkman, 1934, p. 45-175.
- SKUPIEN DEKENS, Carine. « La part de l'Esprit Saint, la part de l'écrivain. Variations stylistiques et variations syntaxiques dans la traduction française de la Bible de 1555 », in *Sébastien Castellion : des Écritures à l'Écriture*, éd. M.-C. Gomez-Géraud, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 284-305.
- SNOEKS, Rémy. *L'Argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain/Gembloux, Publications Universitaires/Duculot, 1951, p. 173-234.
- SNYDER, C. Arnold. *Anabaptism: History and Theology*, Kitchener, Pandora Press, 1995.
- . « The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530) », *Mennonite Quarterly Review* 1980 (2006), p. 501-645.
- . « The Evolution of Swiss Anabaptism to 1530 », in *Grenzen des Täufern / Boundaries of Anabaptism Neue Forschungen*, éd. A. Schubert, A. Van Schlachta et M. Driedger, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 147-167.
- . « Swiss Anabaptism: The Beginings. 1523-1525 », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, éd. J. D. Roth et J. M. Stayer, Leyde, Brill, 2007, p. 45-82.
- . « Word and Power in Reformation Zurich », *Archiv für Reformationsgeschichte* 81 (1990), p. 263-285.
- SOLÈRE, Jean-Luc. « The Coherence of Bayle's Theory of Toleration », *Journal of the History of Philosophy* 54 (2016), p. 21-46.
- SOLIMAN DISSEAU, Maël L. D. « Anabaptism in Italy », *Perichoresis* 15/4 (2017), p. 55-72.
- SOUKUP, P. et DUSSEN, M. van. (éd.). *Religious Controversy in Europe, 1378-1536. Textual Transmission and Networks of Readership*, Turnhout, Brepols, 2013.
- SPARN, Walter. *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1976.
- SPEHR, Christopher. *Luther und das Konzil. Zur Entwicklung eines zentralen Themas in der Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.
- SPIERLING, Karen. *Infant Baptism in Reformation Geneva: the Shaping of a Community, 1536-1564*, Aldershot, Ashgate, 2005.
- SPIJKER, Willem van't. « Albert Pigge over het geloofsbegrip van Calvijn », *Theologia reformata* 36/4 (1993), p. 347-369.
- . « Bullinger als Bundestheologe », in *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, éd. E. Campi et P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 573-591.

- SPRINGBORG, Patricia (éd.). *Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- SPRUIT, Leendert. « Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge », in *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, éd. Th Verbeek, Dordrecht/Boston/Kluwer, 1999.
- SPRUNGER, Keith L. « Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology », *The Harvard Theological Review* 59/2 (1966), p. 133-151.
- . *The Learned Doctor William Ames*, Urbana, University of Illinois Press, 1997, p. 127-152.
- STAEDTKE, Joachim. *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zurich, Zwingli Verlag, 1962.
- STANGLIN, Keith D. *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*, Leyde/Boston, Brill, 2007.
- . « Rise and Fall of Biblical Perspicuity: Remonstrants and the Transition toward Modern Exegesis », *Church History* 83/1 (2014), p. 38-59.
- STAUFFER, Richard. *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1980.
- . *L'Affaire d'Huisseau. Une polémique protestante au sujet de la réunion des chrétiens (1670-1671)*, Paris, PUF, 1969.
- STAYER, James M., PACKULL, Werner O. et DEPPERMAN, Klaus. « From Monogenesis to Polygenesis. The Historical Discussion of Anabaptist Origins », *Mennonite Quarterly Review* 49 (1975), p. 83-122.
- STAYER, James M. « Introduction », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, éd. J. D. Roth et J. M. Stayer, Leyde, Brill, 2007, p. XIII-XXIV.
- . « Swiss South German Anabaptism », in *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, éd. J. D. Roth et J. M. Stayer, Leyde, Brill, 2007, p. 83-117.
- . « Whither Anabaptist Studies? », in *Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism Neue Forschungen*, éd. A. Schubert, A. Van Schlachta et M. Driedger, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 395-398.
- STECK, Karl G. *Luther und die Schwärmer*, Zurich, Evangelischer Verlag, 1955.
- STEENBAKKERS, Piet. « The text of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », in *Spinoza's Theological-Political Treatise, A Critical Guide*, éd. Y. Y. Melamed et M. A. Rostenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 29-40.
- STEIGER, Johann A. « Die Rezeption der rabbinischen Tradition im Luthertum und im theologiestudium des 17. Jahrhunderts », in *Das Berliner Modell der Mittleren Deutschen Literatur. Beiträge zur Tagung Kloster Zinna 29.9.-01.10.1997*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 191-152.
- . *Johann Gerhard (1582-1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1997.
- . « Salomon Glassius' Hermeneutik des *sensus mysticus*. Dargestellt anhand seiner Predigten über die Jona-Erzählung », in *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die 'Philologia Sacra' im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, éd. C. Bultmann et L. Danneberg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, p. 383-412.
- STEINMETZ, David C. « Calvin and the Natural Knowledge of God », in *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Damasus Trapp*, éd. H. A. Oberman et A. James III, Leyde, Brill, 1991, p. 142-156.
- STEPHENS, William P. « Bullinger and the Anabaptists with Reference to his Von dem Unverschämten Frevel (1531) and to Zwingli's Writings on the Anabaptists », *Reformation & Renaissance Review* 3/1 (2001), p. 96-107.

- . *The Theology of Heinrich Bullinger*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- . *The Theology of Huldrych Zwingli*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- STERATH-BOLZ, Ulrike. *Thomas Müntzer. Warum der Mystiker die Bauern in den Krieg führte. Ein Porträt*, Berlin, Wichern Verlag, 2014.
- STEWART, Quentin D. *Lutheran Pastristic Catholicity. The Vincentian Canon and the Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*, Zurich, LIT Verlag, 2015.
- STOLLEIS, Michael. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, vol. 1 : *Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800*, Munich, C. H. Beck, 1988.
- STRÄTZ, Hans-Wolfgang. « Säkularisierung, II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff », in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, éd. O. Brunner et al., Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 792-809.
- STRAZZONI, Andrea. *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science*, Boston, De Gruyter, 2018.
- STROHM, Christoph. « Bullingers Dekaden und Calvins *Institutio*. Gemeinsamkeiten und Eigenarten », in *Calvin im Kontext der Schweizer Reformation. Historische und theologische Beiträge zur Calvinforschung*, éd. P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2003, p. 215-248.
- . « Das Theologieverständnis bei Calvin und in der frühen reformierten Orthodoxie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001), p. 310-343.
- . « Der Heidelberger Katechismus und die Konfessionalisierung in Europa », in *Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?*, éd. B. Hilberath, A. Holzem et V. Leppin, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2016, p. 25-44.
- . « Der Heidelberger Katechismus und Westeuropa », in *Der Heidelberger Katechismus und seine Verbreitung in den Territorien des Reiches. Studien zur deutschen Landeskirchengeschichte*, éd. J. Ehmann, Stuttgart, Frommann-holzboog, 2015, p. 197-214.
- . « Der Heidelberger Katechismus. Historischer Kontext und theologisches Profil », in *Nötig zu wissen. Heidelberger Beiträge zum Heidelberger Katechismus*, éd. H. Schwier et H.-G. Ulrichs, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 3-17.
- . « Entstehung des Heidelberger Katechismus, theologisches Profil und Forschungsgeschichte », *Evangelische Theologie* 72 (2012), p. 406-419.
- . *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin/New York, De Gruyter, 1996.
- . « Heidelberg. Petrus Dathenus und Zacharias Ursinus », in *Europa Reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*, éd. M. Welker, M. Beintker et A. de Lange, Leipzig, , 2016, p. 167-176.
- (éd.). *Johannes a Lasco (1499-1560) – Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator. Beiträge zum internationalen Symposium vom 14. bis 17. Oktober 1999 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- . « Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis* », in *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, éd. O. Wischmeyer, Berlin/Boston, De Gruyter, 2016, p. 363-370.
- . *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, Munich, Beck, 2009.
- . « Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus », in *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001, p. 433-455.

- . « Methodology in Discussion of 'Calvin and Calvinism' », in *Calvinus praeceptor Ecclesiae. Papers of the International Congress on Calvin Research*, éd. H. J. Selderhuis, Genève, Droz, 2004, p. 65-106.
- . « Petrus Martyr Vermigli's *Loci communes* und Calvins *Institutio christianae religionis* », in *Petrus Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformaiton*, éd. E. Campi et P. Opitz, Genève, Droz, 2002, p. 77-104.
- . « Philipp Melanchthon – Reformator und Humanist », in *Philipp Melanchthon. Exemplarische Aspekte seines Humanismus*, éd. G. Binder, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 1998, p. 9-46.
- (éd.). *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- . « 'Silete Theologi in munere alieno'. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentili », in *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, éd. H. de Wall, Berlin, Duncker & Humblot, 2014, p. 195-225.
- . « Theologie und Zeitgeist. Beobachtungen zum Siegeszug der Methode des Petrus Ramus am Beginn der Moderne », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1110 (1999), p. 352-371.
- . « Theology and Zeitgeist: The Triumph of the Method of Peter Ramus at the Beginning of the Modern Age », in *Autour de Ramus : texte, théorie, commentaire*, éd. K. Meerhoff et J.-C. Moisan, Québec, Nuit blanche, 1997., p. 185-211.
- . « Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon », in *Der Theologe Melanchthon*, éd. G. Frank, Stuttgart, Thorbecke 2000, p. 339-356.
- STROUMSA, Guy G. « Richard Simon: From Philology to Comparatism », *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), p. 89-107.
- STRÜBIND, Andrea. *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.
- . « The Swiss Anabaptists », in *A Companion to the Swiss Reformation*, éd. A. N. Burnett et E. Campi, Leyde/Boston, Brill, 2016, en particulier p. 389-443.
- STUPPERICH, Robert. « Die Reformatoren und das Tridentinum », *Archiv für Reformationsgeschichte* 47 (1956), p. 20-63.
- . « Melanchthon und die Täufer », *Kerigma und Dogma* 3 (1957), p. 150-170.
- SUDDUTH, Michael L. Czapkay « The Prospects for Mediate Natural Theology in John Calvin », *Religious Studies* 31/1 (1995), p. 53-68.
- SWANSON, R. N. *Universities, Academics, and the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- SWIEZAWSKI, Stefan. *Les Tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen-Âge*, Paris, Beauchesne, 1997.
- SZCZUCKI, Lech. « Fausto Sozzini in Polonia 1579-1604 », in *Faustus Socinus and His Heritage*, éd. L. Szczucki, C, Polska Akademia Umiejetnosci, 2005, p. 113-128.
- TALLON, Alain. *Le Concile de Trente*, Paris, Cerf, 2000.
- TAPLIN, Mark. *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- TARANTINO, Giovanni. « Martin Clifford and His *Treatise of Human Reason* (1674). A Europe-wide Debate », in *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, éd. R. Savage, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 9-28.
- TARANTINO, Giovanni. *Martin Clifford (1624-1677). Deismo e tolleranza nell'Inghilterra della restaurazione*, Florence, Olschki, 2000.

- TARSKI, Alfred. *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, New York, Dover Publications Inc., 1946².
- TATE, John W. *Liberty, Toleration and Equality. John Locke, Jonas Proast and the Letters Concerning Toleration*, New York, Routledge, 2016.
- TAVARD, George H. « Tradition in Early post-tridentine theology », *Theological Studies* 23 (1962), p. 377-405.
- . *The Seventeenth-Century Tradition: A Study in Recusant Thought*, Leyde, Brill, 1978, p. 16-18.
- TECKLENBURG JOHNS, Christa. *Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz*, Berlin, A. Töpelmann, 1966.
- THIEL, John E. *Senses of Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2000.
- THIJSSSEN-SCHOUTE, Caroline L. *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij, 1954.
- THOLUCK, Friedrich August. *Vorgeschichte des Rationalismus*, 4 vols., Halle, Verlagsort, 1853-1862.
- THOMAS, Derek. *Calvin's Teaching on Job*, Fearn, Mentor, 2004.
- THOMPSON, Nicholas. *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534-1546*, Leyde/Boston, Brill, 2005.
- THOUARD, Denis. « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », in *Le moment 1900 en philosophie*, éd. F Worms, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 169-184.
- . « Réflexion sur la constitution de l'herméneutique en discipline - Flacius, Hyperius et Augustin », in *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, éd. G. Frank et S. Meier-Oeser, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2011, p. 37-65.
- . « Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik », in *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, éd. J. Schönert et F. Vollhardt, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, p. 265-280.
- TIERNEY, Brian. *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Traditions in the Middle Ages*, Leyde, Brill, 1997.
- TOOMER, Gerald J. *John Selden: A Life in Scholarship*, 2 vols., Oxford, Oxford University Press, 2009.
- TORZINI, Roberto. *I labirinti del libero arbitrio : la discussione tra Erasmo e Lutero*, Florence, Olschki, 2000.
- TOUBER, Jetze. *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, New York, Oxford University Press, 2018.
- TREVISANI, Francesco. *Descartes in Germania. La ricezione del Cartesianesimo nella Facoltà Filosofica e Medica de Duisburg*, Milan, Franco Angeli, 1992.
- TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1923.
- . *Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.
- TROILO, Dominique-Antonio. *Pierre Viret et l'anabaptisme. Un Réformé face aux dissidents protestants*, Lausanne, Association Pierre Viret, 2007.
- TRUEMAN, Carl R. et CLARK, R. Scott (éd.). *Protestant Scholasticism. Essays in Reassessment*, Carlisle, Peterborough Press, 2007.

- TURCHETTI, Mario. « Calvin face aux tenants de la concorde (moyenneurs) et aux partisans de la tolérance (castellionistes) », in *Calvin et ses contemporains. Actes du colloque de Paris (1995)*, éd. O. Millet, Genève, Droz, 1998, p. 43-56.
- TWESTEN, August D. *Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Nossel*, Berlin, Bethge, 1844.
- TYACKE, Nicholas. « Puritanism, Arminianism and Couter-Revolution », in *The Origins of the English Civil War*, éd. C. Russell, Londres, McMillan Press, 1978, p. 119-143.
- VALLIERE, Paul. *Conciliarism, A History of Decision-Making in the Church*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- VAN BEUNINGEN, Petrus T. *Wilhelmus Lindanus als inquisiteur en bisschop: bijdrage tot zijn biografie, 1525-1576*, Assen, Van Gorcum, 1966.
- VAN TIL, Cornelius. *Common Grace and the Gospel*, Phillipsburg, P&R Publishing, 1972.
- VANCE, Jacob. *Humanism, Mysticism, and Evangelism in Erasmus of Rotterdam, Bishop Guillaume Briçonnet, and Marguerite de Navarre*, Leyde/Boston, Brill, 2014.
- VASOLI, Cesare. *La Dialettica e la retorica*, Milan, Feltrinelli, 1968.
- VAWTER, Bruce. *Biblical inspiration*, Londres et al., Westminster Press, 1972.
- VEEN, Mirjam van. « ‘Supporters of the Devil’: Calvin’s Image of the Libertines », *Calvin Theological Journal* 40 (2005), p. 21-32.
- VENEMA, Cornelis P. « The ‘Twofold Knowledge of God’ and the Structure of Calvin’s Theology », *Mid-America Journal of Theology* 4 (1988), p. 156-182.
- VERBEEK, Theo. *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy (1637-1650)*, Carbondale/Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992.
- . « Introduction », in T. Verbeek. (éd), *La Querelle d’Utrecht. Textes de René Descartes et Martin Schook*, Paris, Les impressions nouvelles, 1988, p. 19-81.
- VERCRUYSSSE, Joe E. « Jacobus Latomus und Marin Luther: Einführendes zu einer Kontroverse », *Gregorianum* 64/3 (1981), p. 515-538.
- VERHEY, Allen et WILKIE, Robert G. « Calvin’s treatise ‘Against the Libertines’ », in *Articles on Calvin and Calvinism: A Fourteen-volume Anthology of Scholarly Articles*, vol. 5, éd. R. C. Gamble, New York, Garland, 1992, p. 190-219.
- VERMEULEN, Corina L. « Strategies and Slander in the Protestant part of the Republic of Letters: Image, Friendship and Patronage in Etienne de Courcelles’ Correspondence », in *Self-Presentation and Social Identification. The Rhetoric and Pragmatic of Letter Writing in Early Modern Times*, éd. T. Van Houdt et al., Louvain, Leuven University Press, 2002, p. 247-280.
- VERNON, Richard. « Introduction », in J. Locke, *Locke on Toleration*, éd. R. Vernon, Cambridge, Cambridge University Press, p. VIII-XXXII.
- VESTRUCCI, Andrea. *Theology as Freedom. On Martin Luther’s ‘De servo arbitrio’*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- VIAL, Marc. *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- VIGNAUX, Paul. « Luther on Ockham », in *The Reformation in Medieval Perspective*, éd. Steven E. Ozment, Chicago, Quadrangle Books, 1971, p. 107-118.
- VOOGHT, Paul de. *Les Sources de la doctrine chrétienne d’après les théologiens du XIV^e siècle*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.
- . « Wycliff et la *Scriptura Sola* », *Ephemerides theologiae lovaniensis* 39 (1963), p. 50-86.

- VOS, Antonie et DEKKER, Eef. « Modalities in Francis Turretin. An Essay in Reformed Ontology », in *Scholasticism Reformed. Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, éd. Maarten Wisse *et al.*, Leyde, Brill, 2010, p. 74-91.
- WACKENHEIM, Charles. « Écriture et Tradition depuis le concile de Trente : histoire d'un faux problème », *Revue des Sciences Religieuses* 55/4 (1981), p. 237-252.
- WAINWRIGHT, Arthur W. « Introduction », in John Locke, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul*, vol. 1, éd. A. W. Wainwright, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 1-88.
- WALL, Ernestine van der. « Cartesianism and Cocceianism: a Natural Alliance ? », in *De l'Humanisme aux Lumières : Bayle et le protestantisme. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse*, éd. M. Magdalaine *et al.*, Paris/Oxford, Universitas/Volaire Foundation, 1996, p. 445-455.
- . « The Religious context of the Early Dutch Enlightenment: Moral, Religion and Society », in *The Early Enlightenment in Dutch Republic, 1650-1750*, éd. W. van Bunge, Leyde, Brill, 2003, p. 39-57.
- . « Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic », in *Toleration in Enlightenment Europe*, éd. O. P. Grell et R. Porter, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 114-132.
- WALLACE JR., Dewey D. « Socinianism, Justification by Faith, and The Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity », *Journal of the History of Ideas* 45 (1984/1), p. 49-66.
- WALLACE, Robert M. « Secularization and Modernity. The Löwith-Blumenberg Debate », *New German Critique* 13 (1984), p. 63-77.
- WALLMANN, Johannes. « Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologen unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977), p. 344-370.
- WALTON, Robert C. « Heinrich Bullinger und die Autorität der Schrift », in *Text, Wort, Glaube. Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, éd. Martin Brecht, Berlin/New York, De Gruyter, 1980, p. 278.
- WANDEL, Lee Palmer. « Confessions », in *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, éd. T. M. Safley, Leyde/Boston, Brill, 2011, p. 21-43.
- WAPLER, Paul. *Thomas Müntzer in Zwickau und die Zwickauer Propheten*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966.
- WARFIELD, Benjamin B. « Calvin's Doctrine of the Knowledge of God », in *id.*, *Calvin and Calvinism*, New York, Oxford University Press, 1931.
- . *The Inspiration and Authority of the Bible*, éd. S. G. Craig et C. Van Til, Philadelphia, P&R Publishing, 1948.
- WEBER, Hans-Emil. *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalonowski, Paris, Flammarion, 2017.
- . *Sociologie du droit*, trad. J. Grosclaude, Paris, PUF, 2013.
- WEBER, Otto. *Grundlagen der Dogmatik*, vol. 1, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1955.
- WELKER, Michael. « Die Autorität der Bibel in pluralistischen Umgebungen », in B. Hamm et M. Welker, *Die Reformation: Potentiale der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 91-119.
- WELLS, Norman J. « Objective Being: Descartes and his Sources », *Modern Schoolman* 45 (1967), p. 49-61.

- WENCELIUS, Léon. *L'Esthétique de Calvin* (1937), Genève, Slatkine Reprints, 1979.
- WENDEL, François. *Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950.
- . *L'Église de Strasbourg, sa constitution et son organisation 1532-1535*, Paris, PUF, 1942.
- WENGERT, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness. Philip Melancthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1998.
- . « 'Qui vigilantissimis oculis veterum omnium commentarios excusserit': Philip Melancthon's patristic exegesis », in T. J. Wengert, *Philip Melancthon. Speaker of the Reformation*, Burlington, Ashgate, 2010, p. 115-134.
- . *Philip Melancthon's « Annotationes in Johannem » in Relation to Its Predecessors and Contemporaries*, Genève, Droz, 1987.
- . « Philip Melancthon's 1522 Annotations on Romans and the Lutheran Origins of Rhetorical Criticism », in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, éd. R. A. Muller et J. L. Thompson, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 118-140.
- . « We Will Feat Together in Heaven Forever: The Epistolary Friendship of John Calvin and Philip Melancthon », in *Melancthon in Europe: His Work and Influence Beyond Wittenberg*, éd. K. Maag, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 19-44.
- WHELAN, Ruth. *De l'Humanisme aux Lumières : Bayle et le protestantisme*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996.
- WHITE, Graham. *Luther as Nominalist. A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*, Helsinki, Luther-Agricola Society, 1994.
- WICKS, Jared (éd.). *Cajetan Responds: A Reader in Reformation Controversy*, Washington, Catholic University of America Press, 1978.
- WILCZEK, Piotr. *Polonia Reformata: Essays on the Polish Reformation(s)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- WILLIAMS, George H. *The Radical Reformation*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992³.
- WILSON, Emma A. et Reid, Steven J (éd.). *Ramus, Pedagogy and the Liberal Arts. Ramism in Britain and the Wider World*, Abingdon, Routledge, 2018.
- WIRTH, Jean. « 'Libertins' et 'épicuriens' : aspects de l'irréligion en France au XVII^e siècle », in *id.*, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2003, p. 25-38.
- . « Performativité de l'image ? », in *La Performance des images*, éd. A. Dierkens, G. Bartholeyens et T. Golsenne, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 125-135.
- WODROW, Robert. *Collections Upon the Lives of the Reformers and Most Eminent Ministers of the Church of Scotland*, vol. 2/2, Glasgow, Maitland, 1834.
- WOODBIDGE, John D. « Richard Simon, le 'père de la critique biblique' », in *Bible de tous les temps*, vol. 6 : *Le Grand Siècle et la Bible*, éd. J.-R. Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989, p. 193-206.
- . « Richard Simon's Reaction to Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* », in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, éd. K. Gründer et W. Schmidt-Biggemann, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1984, p. 201-226.
- WRIGHT, David. « Heinrich Bullinger and the Early Church Fathers », in *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, éd. E. Campi et P. Opitz, Zurich, Theologischer Verlag Zürich, 2007, p. 357-378.

- WRIGHT, George. *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006.
- YODER, John H. *Anabaptism and Reformation in Switzerland*, Kitchener, Herald Press, 2004.
- . *Täuferium und Reformation in der Schweiz*, 2 vols., Karlsruhe, Verlag H. Schneider, 1962-1966.
- YOUNG, Brian W. *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 26-76.
- ZAHND, Ueli. *Calvin, l'âme humaine et la philosophie classique : influences philosophiques sur la Psychopannychia, premier écrit théologique de Calvin*, Genève, Revue de Théologie et de Philosophie, 2009.
- . « Das trojanische Pferd der Scholastik. Antoine de Chandieu († 1591) über Sophistereien, Syllogistik – und Rhetorik », in *Language and Method. Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought*, éd. id., Fribourg-en-Brisgau, Rombach, 2017, p. 247-279.
- . « Der Humanist und die Scholastiker: alte Reaktionen auf ein Neues Testament? », *Theologische Zeitschrift* 73/3 (2017), p. 275-298.
- . « Luther und die *via antiqua*: Spuren einer Abgrenzung », in *Luther und die Philosophie*, éd. H.-C. Askani et M. Grandjean, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.
- . « Protestantische Debatten um die Einheit der Wahrheit I. Luther, Melancthon, Zwingli », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 64/1 (2017), p. 58-71.
- . « Sorbona mater errorum. Martin Luthers Irrtumsvorwurf an die Pariser Universität », in *Irrtum – Error – Erreur*, éd. M. Mauriège et A. Speer, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 457-473.
- . « The Early John Calvin and Augustine: Some Reconsiderations », *Studia Patristica* 87 (2018), p. 181-194.
- ZAMBELLI, Paola. « Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti », *Rinascimento* 8/2 (1968), p. 169-199.
- ZECHERLE, Andreas. « Die 'Theologia Deutsch'. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat », in *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, éd. B. Hamm et V. Leppin, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, p. 1-95.
- . *Die Rezeption der 'Theologia Deutsch' bis 1523. Stationen der Wirkungsgeschichte im Spätmittelalter und in der frühen Reformationszeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- ZEN, Stefano. *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Naples, La Scuola di Pitagora, 1994.
- ZERNER, Monique (éd.). *Inveter l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, Centre d'Études Médiévales, 1998.
- ZUBER, Roger. « De Scaliger à Saumaise : Leyde et les grands 'Critiques' français », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 126 (1980), p. 461-488.
- ZUIDEMA, Jason. « The Primacy of Scripture in Peter Martyr Vermigli's understanding of theological education », *Konfession, Migration und Elitenbildung*, éd. W. Janse, Leyde, Brill, 2007, p. 99-108.
- ZWIERLEIN, Cornel. « 'Konfessionalisierung' europäisch, global als epistemischer Prozess. Zu den Folgen der Reformation und zur Methodendiskussion », in *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kulturwirkungen der Reformation*, éd. C. Strohm, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 1-51.

INDEX

- ABBADIE, Jacques : 1001, 1155.
- AGRICOLA, Rodolphe : 67, 74, 107, 249, 376-384, 415-420, 434-435, 452, 459, 654, 1008, 1151.
- AGRIPPA, Henri Corneille : 458, 514, 524-528.
- ALBRECHT, Georg : 584.
- ALCAZAR, Luis de : 734.
- ALSTED, Johann Heinrich : 15, 451, 619, 691, 820, 834, 858, 882, 892.
- AMES, William : 564.
- AMYRAUT, Moïse : 747-748, 762-770, 907-911, 916, 919.
- ANDREAE, Jacob : 453.
- ANDREAE, Tobias : 889, 891.
- ARETIUS, Benedict : 357.
- ARMINIUS, Johannes : 625, 692-697, 701, 713, 725, 727,
- ARNAULD, Antoine : 15, 80, 43, 819, 907-909, 913, 932-941, 955, 957, 969, 978.
- ARNOLD, Nicolaus : 678.
- ARTOPOEUS, Henricus : 325.
- AUBERT DE VERSÉ, Noël : 1070-1071, 1081-1088.
- AUGUSTIN D'HIPPONE : 28, 34-39, 85-86, 94, 96-97, 151, 177, 195, 196, 220, 222, 239, 290, 301, 317, 341, 396, 446, 500, 479, 605, 635, 638, 670, 878, 939, 1003.
- BAYLE, Pierre : 43, 81, 250, 251, 888, 899, 908-910, 979, 993-1008.
- BELLARMIN, Robert : 15, 25, 33-35, 55, 65, 101, 104, 182, 188, 207, 204, 214, 228, 242, 246, 251, 266, 267, 273, 287, 292, 309, 329, 572-592, 610-613, 623-625, 628, 632-635, 639, 673, 711, 726, 734, 772, 780, 784-791, 793, 804, 807, 947, 1147.
- BÈZE, Théodore de : 250, 251, 305, 309, 310, 311, 335, 346, 349, 350, 356, 451, 453, 455, 534, 535-536, 541, 546, 559, 564, 713.
- BODECHER, Nicolaus : 705-706.
- BODENSTEIN, Andreas (KARLSTADT) : 95, 109, 120, 130-138, 167-169, 173, 176, 190-193, 205, 228, 238.
- BRENZ, Johannes : 33, 288-292, 305-320, 346, 577, 582, 587, 589, 624, 633-634.
- BULLINGER, Heinrich : 9, 15, 50, 69, 74, 107, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 154, 159, 162-164, 176, 188-189, 206, 209, 233, 241, 251, 255, 256-267, 277, 282, 295-304, 334-337, 343-346, 356-357, 431, 498, 549-552, 554, 556-559, 563, 569, 571, 617, 765, 1144, 1146.
- BUXTORF (I), Johannes : 760, 763, 771, 784, 791, 801, 804-810, 1040, 1049.
- BUXTORF (II), Johannes : 758, 771, 791, 801, 810.
- CALIXT, Georg : 67, 726, 772, 773, 791, 793, 796-798, 812, 1019, 1147.
- CALOV, Abraham : 15, 67, 75, 289, 562, 725-726, 771, 784, 790-791, 793-800, 805, 812.
- CALVIN, Jean : 9, 15, 21, 24-25, 33, 47-49, 55-56, 58, 60, 62-64, 70, 74, 78-79, 134, 142, 186, 203, 207, 209, 221, 233, 241, 250-251, 260-265, 280, 283-285, 289-298, 305, 316, 319, 321, 335, 337, 340, 347, 349-359, 392, 416, 431-437, 448-452, 460, 463-566, 570, 571, 581, 582, 586, 595, 611, 615, 623, 640, 651, 653, 654, 665-667, 679, 730, 762-764, 771, 802, 821, 899, 902, 916, 923, 951, 988, 1052.
- CAMERON, John : 703, 736, 748, 749, 752, 759, 760, 761, 792-795, 798, 903, 908, 918, 918-919, 985-986.
- CANISIUS, Pierre : 218, 266, 269, 273, 277, 310, 325, 328, 586.
- CANO, Melchor : 15, 33, 104, 212, 246, 322, 328, 448, 455-462, 575, 734, 803, 1153.
- CAPPEL, Louis : 736, 747-765, 771, 791-793, 798, 802, 804, 806-812, 919, 965, 1049.
- CASAUBON, Isaac : 81, 653, 713, 731-738, 740-747, 752.
- CASMANN, Otto : 451-452.
- CASSANDER, Georg : 49, 358, 359.
- CASTELLION, Sébastien : 49, 79, 209, 264, 358, 523, 528-529, 534-549, 1021.
- CASTRO, Alfonso de : 260.
- CATHARINUS, Ambrosius : 85-89, 92, 94-97, 102-103, 213, 215, 220.
- CHAMIER, Daniel : 774, 778, 780-781, 868, 882, 942, 1040.

- CHANDIEU, Antoine de : 448, 450, 453, 564-565, 574.
- CHEMNITZ, Martin : 33, 163, 207, 241, 251, 254, 283-289, 292-293, 309, 316, 322-334, 574-575, 582, 594, 603, 618, 659.
- CHYTRAEUS, David : 361.
- CLAUBERG, Johannes : 15, 80, 364, 773, 815, 819, 821, 824-859, 862, 866-867, 872, 881-889, 905-906, 938, 1039, 1041.
- CLAUDE, Jean : 43, 907-916, 941, 955-968.
- CLAUSER, Conrad : 361.
- COCCEIUS, Johannes : 80, 612, 767, 798, 807, 840, 887-897, 901, 903, 966.
- COCHLAEUS, Johannes : 167, 209, 213, 217-218, 220, 222, 226, 241, 259-260, 294, 586.
- COSTER, Francis : 584, 587.
- COURCELLES, Étienne de. : 75, 80, 641, 643, 676, 697, 712-729, 764, 871, 1011-1012, 1068-1070, 1073-1075, 1088-1093, 1104.
- CRELL, Johann : 451, 657, 669, 791, 1021, 1069-1070, 1073-1075.
- CRELLIUS, Fortunatus : 451, 684, 725, 1072.
- DAILLÉ, Jean : 163, 831, 908, 916, 920-932, 942, 949, 950, 953-954, 959, 966-967.
- DANEAU, Lambert : 361, 372, 448, 453, 455, 616, 820.
- DANNHAUER, Conrad Johann : 15, 364, 771, 773-777, 780-782, 790, 836, 852, 966, 1076.
- DESCARTES, René : 11, 25, 80, 568, 713, 720, 724, 773-774, 783, 813-836, 839, 841-842, 853, 857, 859, 862, 870-871, 878-879, 881, 888-890, 895-899, 903-905, 907-909, 913, 916, 930, 933-934, 936, 992, 1008, 1011, 1073, 1083, 1087, 1149, 1151.
- DESMARETS, Samuel : 724, 764, 830, 890, 901.
- DOLET, Étienne : 33, 209, 241, 264, 511, 514, 524-525, 527-528, 863.
- DRIEDO, Johannes : 15, 34, 239-243, 246-250, 272, 276, 315, 317, 576, 579, 582.
- DRUSIUS, Johannes : 732, 735-737, 740-746, 752.
- ECK, Johannes : 86, 92-94, 101-102, 117, 139, 148-150, 216-218, 221-222, 241, 253, 327, 586-587.
- EMSER, Hieronymus : 28, 85-89, 92, 97, 102-105, 109, 116-120, 123-126, 175, 181, 207, 226, 239, 288.
- ENYEDI, György : 864.
- EPISCOPIUS, Simon : 45, 67, 75, 80, 641, 643, 651, 676-678, 694-719, 723-728, 783, 791-792, 863, 871, 886, 903-904, 918-919, 1011-1012, 1019-1020, 1040, 1068-1070, 1078, 1088-1089, 1091, 1101, 1104, 1117, 1123, 1125-1126.
- ÉRASME, Desiderius : 5, 9, 25, 32, 33-35, 41, 48-49, 78, 83, 98-100, 104, 106-109, 114, 117, 136, 141, 164, 166, 168, 170-181, 209, 215, 222-252, 276, 315, 318, 323, 335, 358, 363-364, 376-377, 389-417, 426-432, 434-435, 441, 456-457, 460, 511, 516, 524-526, 528, 530, 537, 539-540, 549, 576, 579, 606, 633, 654, 735, 761, 1021, 1096, 1121, 1151.
- ESSENIUS, Andreas : 900.
- FABRI, Johann : 138-140, 147, 149-151, 213, 217.
- FAREL, Guillaume : 33, 261-263, 512, 514.
- FEURBORN, Justus : 664, 679.
- FISHER, John : 99, 215, 219, 226, 252.
- FLACIUS ILLYRICUS, Matthias : 67, 207, 241, 249, 282-283, 289, 309-310, 319, 347, 358, 361-365, 369, 372, 436, 445-449, 453-454, 565, 571, 592, 607, 609, 616, 766, 774, 777, 784-785, 802, 986, 993, 1146, 1151.
- FRANZ, Wolfgang : 565, 664-665, 680, 682-686, 773, 776-779, 781-782, 785.
- FURETIÈRE, Antoine : 22-25.
- GERHARD, Johann : 64, 66, 70, 72, 74, 254, 282, 289, 372, 561, 566, 569, 571, 610-639, 664, 669, 672-673, 674-676, 678-679, 687-694, 749, 770, 773-779, 785, 790, 799, 800, 805, 807-810.
- GLASSIUS, Salomon : 364, 565, 771-785, 812.
- GOMAR, François : 698, 710, 749, 771, 792, 799, 804, 1040.
- GOSLAV A BEBELNO, Adam : 664-665, 677, 681-684, 688, 690, 692, 1152.
- GRAVER, Albert : 664, 665, 671, 678, 680.
- GROPPER, Johann : 198, 209, 241-243, 253, 272, 310.
- GROTIUS, Hugo : 81, 643, 711, 713, 725-728, 732, 736, 741, 745, 758, 762, 771, 772, 791-798, 1011, 1019, 1070-1071, 1097, 1101, 1103-1104.
- HAMELMANN, Hermannus : 323.
- HEIDANUS, Abraham : 888-892, 896, 901, 903-905.
- HEIDEGGER, Johann Heinrich : 45, 75, 562, 800, 805-806, 1139.

- HEINSIUS, Daniel : 732, 736, 738, 741.
- HEMMINGSEN, Niels : 361.
- HENRI VIII : 45, 167, 215, 219, 220, 243, 257, 258.
- HERBINIUS, Johannes : 900.
- HERBORN, Nicolas : 214, 831, 833.
- HOBBS, Thomas : 13, 26, 81, 710, 899, 1012-1013, 1017-1032, 1042, 1044, 1071, 1104, 1130, 1133-1134.
- HOLLATZ, David : 45, 800, 1140.
- HOMMIUS, Festius : 696, 697, 804.
- HOSIUS, Stanislas : 33-34, 247, 273, 305, 308-310, 313, 315-323, 329, 331, 346, 574, 580, 582, 586-587, 634-635, 788, 1147, 1153.
- HUBER, Samuel : 53, 133, 179, 243, 265, 268, 271, 573, 584, 773, 775, 909, 993.
- HUBMAIER, Balthasar : 23, 77-78, 133, 135, 137-138, 141, 146-164, 192, 195, 206, 217, 218, 228, 275, 529, 549, 552, 554, 766.
- HUISSEAU, Isaac d' : 907, 911, 949, 951, 964.
- HUNNIUS, Aegidius : 361, 448-450, 554, 595, 623, 1149
- HUNNIUS, Nicolaus : 75, 664, 671-673, 678-679, 687, 689, 691-692, 708, 831.
- HUNTLEY, James Gordon : 786, 788-789, 806-807.
- HUTTER, Leonhard : 74, 561, 569, 610-611, 614, 616, 618, 790, 799.
- HYPERIUS, Andreas : 15, 249, 305, 334-338, 346-349, 356-357, 361, 369, 370-374, 416-417, 430, 436-441, 444-446, 448, 453, 457, 592, 603, 607, 620, 774, 1146, 1151.
- JON [JUNIUS], François du : 556, 584, 610, 612, 613, 771, 804, 1146.
- JURIEU, Pierre : 43, 907-908, 911-915, 955, 957, 961, 969, 978-996, 1008, 1086, 1088, 1156.
- KECKERMANN, Bartholomaeus : 361, 451, 571, 610-611, 614-616, 618, 620-623, 625-629, 683-684, 691, 697, 708, 749, 773, 774-778, 780, 782, 804, 832, 834, 836, 881-882, 892.
- LA PEYRÈRE, Isaac de : 1019, 1042, 1105.
- LASCO, Johannes a : 308-309.
- LATOMUS, Jacques : 86-88, 93, 98-100, 102-105, 109, 114, 116-118, 121-125, 175, 179, 188, 209, 216, 220, 229, 230, 242-243, 247, 377.
- LE CLERC, Jean : 75, 81, 643, 1012-1013, 1019, 1035, 1067-1068, 1070-1072, 1089, 1096-1111, 1116-1119, 1131, 1134.
- LENS, Jean de : 574.
- LENTULUS, Cyriatus : 833.
- LÉON X : 92, 93, 288, 391, 399.
- LIMBORCH, Philip van : 66, 80, 643, 697, 713, 890, 1012, 1067-1072, 1088-1098, 1101, 1104, 1108, 1110, 1112, 1117, 1130, 1134.
- LINDANUS, Wilhelm : 33, 34, 211, 212, 308, 309, 318-322, 329, 331-333, 359, 587, 594, 788, 802, 1147, 1153.
- LOCKE, John : 7, 13, 26, 81, 1012, 1013, 1017, 1067, 1072, 1097, 1109-1135, 1142.
- LOMBARD, Pierre : 27, 37, 42, 69, 90, 395, 426-427, 553, 556.
- LUTHER, Martin : *ubique*.
- MACCOVIUS, Johannes : 563, 775.
- MASTRICH, Philipp van : 800, 889, 900.
- MEISNER, Balthasar : 671, 678-679, 691, 831, 1076, 1149.
- MELANCHTHON, Philippe : 15, 21, 24, 41-42, 72, 78, 88, 99, 105, 107, 108-114, 117, 128, 130, 132, 164, 172, 178, 192-195, 197-205, 208-209, 218, 239, 242-243, 253-255, 284-293, 306-307, 310, 335, 348, 358, 361, 363, 368-371, 377, 388-390, 395, 406, 415-438, 441, 443, 450, 452, 454, 459-460, 462, 466, 478, 490, 494, 510, 563, 565, 569, 582, 592, 613, 617, 626, 836, 852, 912, 917, 984, 1144, 1151, 1153.
- MENIUS, Justus : 132, 193, 195, 205.
- MESTREZAT, Jean : 908, 916, 920-925, 942, 986.
- MEYER, Lodewijk : 66, 80-81, 643, 676, 686, 692, 707, 815, 859-890, 901-904.
- MONHEIM, Johannes : 323, 587.
- MORE, Thomas : 26, 55, 92, 102, 213, 215-216, 219, 226, 239-246, 252, 269, 276.
- MOULIN, Pierre du : 746.
- MÜNTZER, Thomas : 49, 109, 134-138, 168-169, 173, 190-192, 195, 316, 829.
- MUSCULUS, Wolfgang : 334, 336-349, 353, 355-357, 374, 417, 431, 462, 617, 1146.
- NICOLE, Pierre : 15, 43, 66, 80, 815, 907-915, 932-960, 963, 969-970, 972-976, 978-979, 995.
- OCHINO, Bernardino : 548, 550-552, 642.

- OECOLAMPADE, Johannes : 109, 139-140, 148, 154, 159, 163-164, 176, 218, 228-229, 238, 255, 377, 431.
 OSIANDER, Lucas : 309, 319, 361.
 OSTERVALD, Jean-Frédéric : 45, 1137-1139.
 OSTORODT, Guillaume : 75, 570, 630, 641-642, 656, 659, 663-668, 670-676, 678-679, 681-683, 687, 688, 694, 697, 698-699, 704, 707, 713, 726, 728, 791, 886, 1040, 1126, 1152.
 PAJON, Claude : 43, 907-908, 911-912, 914-919, 968-974, 976-979, 982-988, 990-993, 995, 1001.
 PASQUIER, Étienne : 735.
 PAYVA DE ANDRADA, Diogo : 33, 212, 251, 319, 322, 324-325, 329, 574, 1147.
 PEREZ DE AYALA, Martin : 33, 219, 260.
 PERKINS, William : 337, 361, 451, 564, 696.
 PIGHIUS, Albert : 15, 228, 240-243, 246, 250-253, 276, 290, 293, 315-316, 320, 576, 586, 956-957.
 PISECKI, Thomas : 686, 718.
 POLANUS, Amandus : 361, 451, 561, 569, 571, 584, 610-620, 622-625, 627-629, 631-634, 640, 749, 774-778, 781, 800, 804-805, 807, 862, 882, 1040, 1146.
 POLYANDER, Johannes : 610, 614-615, 617-618, 622, 626-627, 629-630, 632-633, 692, 707, 831, 918.
 PRIERIAS, Silvestro : 92, 95, 101-102.
 PRZYPKOWSKI, Samuel : 697, 1021.
 QUENSTEDT, Johann : 773, 800, 1140.
 RAMÉE, Pierre de La : 388, 450-452, 742-743, 802.
 REGIUS, Henricus : 824-825, 896.
 REVIUS, Jacob : 815, 832-833, 896, 900.
 RIVET, André : 561, 569, 571, 610, 614-620, 622-625, 627-629, 631, 636-640, 710, 726, 749, 772, 774, 776, 778-781, 784, 787, 790-792, 795, 798, 800, 807, 830, 918, 1040, 1146.
 SAUMAISE, Claude : 731-732, 736-738, 743.
 SCALIGER, Joseph : 81, 653, 713, 727, 731-733, 735-746, 752, 770.
 SCALIGER, Jules César : 22-24.
 SCHARPIUS, Johannes : 611, 626-629, 804.
 SCHATZGEYER, Kaspar : 167, 214.
 SCHMALZ, Valentin : 642, 657, 664-665, 680-689, 692, 713, 886, 1040, 1080.
 SCHOOCK, Martin : 815, 824-833, 899, 901.
 SCHOPPER, Jacob : 664-665, 680-681, 683.
 SCHOPPIUS, Caspar : 734.
 SCOT, Duns : 68, 97, 140, 211, 858, 892, 931, 1154.
 SCULTETUS, Abraham : 361.
 SERVET, Michel : 55, 79, 134, 197, 511-512, 514, 518-519, 524, 527-538, 548-549, 555, 558, 728.
 SIMLER, Josias : 550, 555-559.
 SIMON, Richard : 779, 1070-1071, 1096-1099.
 SMIGLECKI, Martin : 680.
 SOTO, Pedro de : 273, 288, 305, 307-316, 321-323, 346, 577, 931, 1147.
 SOZZINI, Lelio : 548-549, 553, 643.
 SOZZINI, Fausto : 550, 552, 554, 642-659, 681, 687, 688, 694, 698, 700, 707, 710, 713, 725-726, 1040, 1058, 1069, 1073-1075, 1082, 1090.
 SPINOZA, Baruch : 13, 15, 20, 55, 75, 81, 525, 710, 744, 814, 824, 831, 833, 840, 850, 859, 889-891, 896-897, 903, 920, 1011-1014, 1017, 1019, 1020, 1032-1066, 1071-1072, 1083, 1089, 1096, 1098-1099, 1104, 1111, 1129-1135, 1140.
 STAPLETON, Thomas : 572, 584-587, 734, 788, 883.
 THOMAS D'AQUIN : 27, 37-40, 95-97, 584, 878.
 TIMPLER, Clemens : 820-821, 834, 858.
 TRELCAIUS, Lucas : 564, 610, 612, 614-615, 618-619, 621-622, 625-626, 628-629, 804.
 TURRETTINI, François : 70, 75, 562, 671, 726, 800, 805.
 TURRETTINI, Jean-Alphonse : 45, 1137.
 URSINUS, Zacharias : 335-336, 451, 694-695, 730.
 VADIAN, Joachim : 137, 140.
 VEDEL, Nicolas : 831-832.
 VERGERIO, Pietro Paolo : 283, 294, 308, 313, 315-316.
 VERMIGLI, Pierre Martyr : 257, 296, 305, 335-336, 346, 350-354, 356-357, 448, 450, 454, 466, 584.
 VÉRON, François : 163, 831, 920, 925-932, 949, 967.
 VILLAVICIENCIO, Lorenzo : 374, 436.
 VIO, Thomas de [CAJETAN] : 92-95, 101, 220, 241, 253, 272.
 VIRET, Pierre : 24, 261, 283, 294-295, 305, 513-514.

VOETIUS, Gisbert : 792, 794, 799, 805, 815,
824-825, 829-832, 888-891, 896.

VÖLKEL, Johannes : 657, 669, 669-670, 791,
1069, 1080,

VORSTIUS, Conrad : 584, 643, 697-698, 746.

WESTHEMERUS, Bartholomaeus : 433-434.

WHITAKER, William : 26, 375, 451, 569, 571-
572, 583-594, 606, 610, 624-625, 627-629,
631-640, 675, 708, 749, 804, 882, 1146.

WISSOWATIUS, Andreas : 75, 1069-1070, 1072-
1081, 1093, 1129, 1133, 1552.

WITTICH, Christoph : 80, 839, 888-891, 896-
903, 1052.

WOLZOGEN, Lodewijk : 903-904, 1069.

ZANCHI, Girolamo : 129, 305, 336, 346-347,
353-357, 372, 448, 450-453, 462, 550, 554,
556, 559, 571-572, 594-610, 640, 679, 730,
862, 1146.

ZEPPER, Wilhelm : 361.

ZWINGLI, Huldreich : 7, 9, 19, 23, 26, 35, 42,
49, 77-78, 109, 130, 132-134, 138-165, 176,
178, 189, 192, 205, 208, 218, 228-229, 238,
255, 261, 275, 297, 299, 301, 309, 316, 321,
335, 355, 357, 431, 467, 536, 554, 563, 571,
581, 623, 765, 801-802, 862-863, 881, 951,
1143, 1145-1146, 1153.