



**HAL**  
open science

# Un arbre en ce monde. Théodore de Bèze, moraliste du contemptu mundi

Alain-Cyril Barioz

► **To cite this version:**

Alain-Cyril Barioz. Un arbre en ce monde. Théodore de Bèze, moraliste du contemptu mundi. Histoire. Sorbonne Université, 2024. Français. NNT : 2024SORUL028 . tel-04576077

**HAL Id: tel-04576077**

**<https://theses.hal.science/tel-04576077>**

Submitted on 15 May 2024

**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.



## SORBONNE UNIVERSITÉ

**ÉCOLE DOCTORALE 2 (ED 188) : Histoire moderne et contemporaine**

**Laboratoire de recherche : Centre Roland-Mousnier (UMR 8596)**

### THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Histoire

Présentée et soutenue par :

**Alain-Cyril BARIOZ**

le 26 février 2024

### **Un arbre en *ce* monde**

**Théodore de Bèze, moraliste du *contemptu mundi***

#### **Sous la direction de :**

M. Denis Crouzet – Professeur émérite, Sorbonne université, co-directeur de la thèse,  
Centre Roland Mousnier.

M. Olivier Millet – Professeur émérite, Sorbonne université, co-directeur de la thèse,  
CELLF-UMR 8599.

#### **Membres du jury :**

M. Julien Goeury – Professeur, Sorbonne Université. Président du jury.

Mme Daniela Solfaroli Camillocci – Professeure, Université de Genève.

Mme Véronique Ferrer – Professeure, Université Paris Nanterre. Rapporteur.

M. Laurent Bourquin – Professeur, Le Mans Université. Rapporteur.

M. Nicolas Fornerod – Chargé d'enseignement, Université de Genève.



Pour Ida, François et Clément,

Pour Nhã Tĩnh,

« Si le grain ne meurt...  
Tu vois comme le grain sous la terre jeté  
Doit mourir et pourrir avant qu'il redresse. »  
Jean-Baptiste Chassignet, *Le Mespris de la vie et  
consolation contre la mort*, sonnet LXXV

« Le poète sème, l'azur naîtra » (Guy Durand)

# REMERCIEMENTS

Que sont-ils devenus (*Ubi sunt* ?) ? Nombreux sont celles et ceux envers qui je nourris un sentiment de gratitude depuis le départ de ces recherches à la fin du siècle dernier. Le *contemptu mundi* requiert le temps nécessaire pour être cueilli à maturité, surtout si l'on veut bien le rapporter à la longévité de Théodore de Bèze (1519-1605) ! Toute ma gratitude est ici exprimée avant tout envers mes deux directeurs, Denis Crouzet et Olivier Millet. Je remercie Denis Crouzet pour sa patience devant la réalisation d'un chantier de longue durée. L'idée en fut conçue au cours d'un entretien où je lui confiai mon intérêt pour le *contemptu mundi* de Saint Bernard ainsi que mon dessein d'étudier la Réforme à la lumière des questionnements sur la modernité. En plus de l'enthousiasme que ses leçons m'inspiraient, je salue sa constante bienveillance. Je remercie également Olivier Millet pour l'aide qu'il m'a apportée, l'énergie qu'il a insufflée à ce travail dès sa reprise en 2018. Ma thèse doit beaucoup à ses conseils, ses corrections, sa présence attentive et enfin, comme pour Denis Crouzet, à la parole qu'il m'a donnée en son séminaire. Je remercie chaleureusement l'un et l'autre pour la confiance qu'ils m'ont faite. Élaborer ma réflexion personnelle en synergie avec leur réflexion sur un sujet d'une envergure telle que celui du « mépris du monde » était une chance unique.

Ma gratitude s'adresse aussi à Mark Greengrass pour m'avoir épaulé dans l'orientation des recherches. Le Centre Roland-Mousnier représente, depuis le lancement de ce travail en 1997, leur cadre de référence. Je remercie son bibliothécaire, Guillaume Prévost, les doctorant.e.s, collègues et amis que j'y ai cotoyés, notamment Nicolas Le Roux en 1997 dans le cadre du D.E.A. Mes derniers compagnons se nomment Adrien Aracil, Romain Doucet, Séverin Duc, Yseult Martinez, Lana Martysheva, Pierre Ange Salvadori, ... Ici se déroulait aussi le comité de suivi annuel : je remercie Caroline Callard et Tatiana Debbagi Baranova pour leur expertise. Je remercie encore Fedoi Chaffic, Responsable à la Maison de la Recherche, pour son aide dans mes formalités administratives.

Je remercie Véronique Ferrer de m'avoir permis de suivre les séminaires qu'elle anime à l'Université de Paris Nanterre et à la Sorbonne, pour m'y avoir aussi invité à prendre la parole.

Je suis reconnaissant à Gisèle Mathieu-Castellani, Jean Céard et Bernard Roussel (†) de m'avoir accueilli très gentiment à plusieurs reprises.

Je suis très honoré d'avoir pris part, de 2018 à 2020, aux cours d'été de l'Institut d'Histoire de la Réformation. Je remercie vivement son équipe enseignante car ce travail leur doit beaucoup : Maria-Cristina Pitassi et Daniela Solfaroli Camillocci, Uelli Zhand, Nicolas Fornerod, Christian Grosse, Paul-Alexis Mellet. Ce dernier a accompagné les débuts de ce travail dans le cadre d'une cotutelle en m'associant à un projet de recherches pour le F.N.S. Je remercie les personnels de l'Institut de l'Histoire

de la Réformation pour la qualité de leur accueil et les échanges qu'ils stimulent par leur engagement : Marianne Tsioli, Arthur Huiban et Hadrien Dami. Je remercie mes camarades de cours d'été, plus particulièrement Claire Bonnelie (archives Tronchin), Ana Alicia Carmona, Lorenzo Comensoli, Blanche Gramusset, Jeanine Olson, Lorenzo Pauli, Quentin Rocca, Jade Sercomanens, ...

De singuliers remerciements s'adressent à Anthony Glaise, côtoyé pendant deux années dans l'exercice de ses compétences en lettres classiques : ainsi furent traduits du latin des textes de Théodore de Bèze et de Guillaume Budé. Je remercie aussi Léonie Ollagnier, qui m'a généreusement confié ses traductions des *Poemata* de Théodore de Bèze.

Pour les entretiens qu'ils m'ont accordés, je remercie aussi Karine Crousaz, Marion Deschamp, Irene Dingel, Patricia Eichel Lojkine, Isabelle Fabre, Stéphan Geonget, Cédric Giraud, Julien Goeury, Max Engammare, Pierre-Olivier Léchet, Virginie Leroux, Frank Lestringant, Yann Lignereux, Jonathan Reid, Nathalie Szczech, Natalia Wawrzyniak.

Je me sens très honoré par les professeurs qui ont accepté de prendre part au jury de thèse : Daniela Solfaroli Camillocci, Véronique Ferrer, Julien Goeury, Nicolas Fornerod et Laurent Bourquin. Qu'ils en soient ici remerciés par avance.

Je remercie les amis qui m'ont aidé, notamment à la relecture : Adrien Aracil, Aurélien Bourgaux, Jean-Sébastien Butin, Christabelle Dieuaide, Fabrice Étienne, Anthony Glaise, Marino Lambrase, Vanessa Oberliessen, Julie Van Parys Rotondi, David Sibille.

Je remercie les personnels de l'Éducation nationale qui ont favorisé mes conditions de travail : Rachid Azouz, Leila Faïd, Patrick Fournier, Sarah Ait-Hamouche, Éric Souève.

Pour m'avoir aidé de toutes leurs forces à poursuivre ce travail en dépit des obstacles, l'expression de ma gratitude va à mes parents, Annick et Jean-Louis Barioz. Pour son soutien, j'exprime ma gratitude à Anne-Karen Gallon, maman de notre fille Ida. Je dédie ce travail à mes enfants Ida, François et Clément. Pour leurs encouragements, je remercie Bernard Barioz, Anaïs Durand, Marie-des-Neiges Lobjoy, Guillaume Laperrousaz, Christian Martinez, Nhã Tĩnh. Mes pensées vont aussi aux absents qui, en leur temps, ont suscité et entretenu le désir d'aboutir le travail commencé : Georges Morand (†), prêtre, Guy Durand (†) et Gérard-Henri Durand (†), poètes.

## Note liminaire

Dans nos citations de Bèze, j'ai respecté l'orthographe du seizième siècle. Je me suis cependant permis des exceptions. Elles concernent essentiellement :

- La modernisation de l'accentuation et de la ponctuation ;
- La résolution des abréviations ;
- La distinction des lettres i et j, u et v ;
- La graphie de la lettre s.



# SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	p. 14
PREMIÈRE PARTIE. ADOLESCENCE BÉZIENNE DU MÉPRIS DU MONDE .....	p. 54.
Chapitre 1. Prémices du mépris du monde .....	p. 55
Chapitre 2. Conflits de loyauté .....	p. 189
Chapitre 3. Mépriser le monde en trois actes .....	p. 248
DEUXIÈME PARTIE. DES CIMES À LA CITÉ (1548-1605) .....	p. 361
Chapitre 1. Rupture réformatrice en ce monde .....	p. 364
Chapitre 2. Mépris du monde en ligne de crête .....	p. 426
Chapitre 3. Un col entre deux versants : éthique / théologie .....	p. 477
Chapitre 4. Voies vers la sagesse .....	p. 539
TROISIÈME PARTIE. LE POLYGRAPHE DU MÉPRIS DU MONDE (1519-1605) ...	p. 654
Chapitre 1. Mépris du monde en miroir.....	p. 657
Chapitre 2. Poésie et théâtre à front renversé .....	p. 664
Chapitre 3. Chanter le <i>contemptu mundi</i> .....	p. 760
Chapitre 4. Voix intérieures du <i>contemptu mundi</i> .....	p. 796
Chapitre 5. Prêcher le <i>contemptu mundi</i> .....	p. 816
Chapitre 6. Imager le <i>contemptu mundi</i> .....	p. 860
CONCLUSION.....	p. 886

# ABREVIATIONS

Les abréviations pour les collections et les revues sont les suivantes :

<i>BSHFP</i>	Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français
<i>BHR</i>	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
<i>THR</i>	Travaux d'Humanisme et Renaissance

## Autres abréviations :

<i>Abraham</i>	Théodore de Bèze, <i>Abraham sacrificant</i> , édition critique avec Introduction et Notes par Keith Cameron, Kathleen M. Hall, Francis Higman, Genève, Droz, 1967.
Calvin, <i>Institution</i> (1541)	Jean Calvin, <i>Institution de la religion chrétienne</i> (1541), Olivier Millet éd., Genève, 2008.
Calvin, <i>Institution</i> (1560)	Jean Calvin, <i>Institution de la religion chrétienne</i> , Jean-Daniel Benoît éd., Paris, 1957-1963. Avec indication du livre, chapitre, paragraphe.
<i>CB</i>	<i>Correspondance de Théodore de Bèze</i> , recueillie par Hippolyte Aubert, éd. H. Meylan, A. Dufour, C. Chimelli, B. Nicollier, R. Bodenmann, H. Genton et d'autres, Vols. 1-43, Genève, Droz, 1960-2017.
<i>Chrestiennes Méditations</i>	Théodore de Bèze, <i>Chrestiennes Méditations</i> , Texte établi et introduit par M. Richter, éditeur, Genève, Droz, 1964.
CO	<i>Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia</i> , G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, 59 Vols. Braunschweig, 1863-1900.
<i>Complainte</i>	Théodore de Bèze, <i>Complainte au nom d'une dame, sur le trespas de feu monsieur d'Orleans</i> (« Esprit transsi... »), dans <i>Francisci Valesii Primi, Christianiss. Francorum Regis, &amp; duorum eius liberorum...</i> , Paris, Conrad Badius, 1547. [dans une brochure avec sept pièces latines republiées l'année suivant dans les <i>Poemata</i> ].

- Confessio* Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne*, [Genève], 1559, Universitätsbibliothek Basel ; <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-1267>
- Colloque Bèze* *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Irena Backus (dir.), Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation, Genève, 2007.
- De contemptu mundi* Désiré Érasme, *De contemptu mundi*, éd. S. Dresden, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company (= ASD) V-1, 1977, pp. 1-86. Reproduite dans PS. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi* (= Allen), t. I, pp. 27 sqq. Trad, française dans *La Correspondance d'Érasme*, Bruxelles, Presses Académiques européennes, 1967, vol. I, pp. 1-44. C'est sous le titre de *De contemptu mundi epistolaque* ses éditions sont recensées dans la *Bibliotheca Erasmiana* de F. Vander Haeghen (Nieuwkoop, B. de Graaf, 1972, éd. orig. Gand, 1893), pp. 64-65.
- De contemptu rerum* Guillaume Budé, *De contemptu rerum fortuitarum libri tres cum brevi et erudita eorundem expositione*, 1520. Repris dans le t. III des Opera. L'édition utilisée dans cette étude date de 1528.
- Du droit des Magistrats* Théodore de Bèze, *Du droit des Magistrats*, éd. Robert M. Kingdom, Genève, Droz, 2010, 104 p.
- Vie de Calvin* Théodore de Bèze : *Discours de M. Théodore de Besze, contenant en bref l'histoire de la vie et de la mort de Maistre Jean Calvin avec le testament et derniere volonté dudict Calvin, et le catalogue des luvres par luy composez*, s.l., s.n., 1564 ; *La vie de Jean Calvin*, Châlons-Sur-Saône, Euro presse, 1993, adaptation moderne Europresse, 1993.
- Ecclésiaste* Théodore de Bèze, *Ecclesiastes. Solomonis concio ad populum habita, de vita sic instituenda, vt ad veram aeternamque felicitatem perueniatur, Theodori Bezae Paraphrasi illustrata*. Genève, Jean le Preux, 1588, p. 3-16. <https://doi.org/10.3931/e-rara-6592>. La préface est citée d'après la seconde édition de 1598, reproduite dans *CB*, t. XXIX (1588), annexe XI, p. 243-263. : *Itinerarium Christianae vitae, id est Solomonis Ecclesiastes, sive Concio de summo bono, Theodori Bezae paraphrasi explicata. Ejusdem Epistola qua philosophorum de hac re errores ex divinitus tradita veritate refelluntur*, Genève, Jacques Chouet, 1598, in-12, p. 3-29.

- GARDY F. Gardy, *Bibliographie des Œuvres de Théodore de Bèze*, Genève, Droz, 1960.
- GEISENDORF Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève, 1967.
- Hist. eccl.* [Théodore de Bèze], *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, [Genève] « Anvers » : [Jean de Laon pour Louis Du Rozu] « J. Remy », 1580. [http://www.village.ch/musinfo/bd/bge/gln/notice/details.php?ref=L211c2luZm8vYmQvYmdlL2dsbi9ub3RpY2UvYWR2YW5jZWQucGhw&p=0&tbl=gln\\_edit&no=2806](http://www.village.ch/musinfo/bd/bge/gln/notice/details.php?ref=L211c2luZm8vYmQvYmdlL2dsbi9ub3RpY2UvYWR2YW5jZWQucGhw&p=0&tbl=gln_edit&no=2806).  
Théodore de Bèze (*et alii*), G. Johann-Wilhelm Baum, Edouard Cunitz, Edouard Reuss (éd.), *Histoire ecclésiastique des églises réformées du Royaume de France*, 3 vol., Paris, 1883-9, 1, p. ix. La pagination est indiquée entre parenthèses quand cette édition de référence est citée.
- Icones* Théodore de Bèze, *Icones, id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium, quorum praecipue ministerio partim bonarum literarum studia sunt restituta, partim vera religio in variis orbis Christiani regionibus, nostra patrumque memoria fuit instaurata : additis eorundem vitae et operae descriptionibus, quibus adjectae sunt nonnullae picturae quas emblemata vocant*, Genève, Jean de Laon, 1580. <https://doi.org/10.3931/e-rara-6395>.
- Job* Théodore de Bèze, *Iobus Theodori Bezae partim commentariis partim paraphrasi illustratus*. Genevae, Ioannes le Preux, 1589, p. 3-8. <https://doi.org/10.3931/e-rara-3218>. La préface est reproduite dans *CB*, t. XXX, 1589, n° 2035, Bèze à Elisabeth I, Genève, 12/22 août 1589.
- Lettre-préface *Confessio* Théodore de Bèze, Lettre-préface à la *Confessio christianae fidei...* de Th. de Bèze, Genève, Jean Bonnefoy, 1560, f.n.ch. 2-9, Réimpr. Dans les éditions de 1563, 1570, 1573, 1575, 1577, etc., et dans les *Tractat. theol.*, t. I, f.n.ch. 5-7. Reprise dans Bèze, *Correspondance* (1569), éd. Henri Meylan et A. Dufour, Droz, 1963, t. III, n° 156, pp. 43-49, suivie de la pièce de vers, « *Religionis... pictura* » et de la reproduction d'une figure sur bois apparue pour la première fois dans les éditions françaises de la *Confession de foi* de Bèze, chez Jean Crespin et J. Durant, à Genève, en 1561 (Gardy, *Bibliogr.*, p. 62-63, n° 99, 100 et 101).
- Lettre à Dudith* Théodore de Bèze, *Lettre à l'humaniste hongrois André Dudith*, datée du 14 mai 1569, préface des *Poemata*, Genève, Henri Estienne, 1569, reprise dans Bèze, *Correspondance* (1569), éd. A. Dufour, C. Chimelli et B. Nicollier, Droz, 1980, t. X, p. 88-100. Alexandre Machard, qui a édité les *Juvenilia* de Bèze au XIXe siècle (Paris, Lisieux, 1879), a traduit une partie de cette lettre en l'insérant dans ses remarques préliminaires (pp. LX-LXXII).

- Poemata* (1548) Théodore de Bèze, Les *Juvenilia*. Texte latin complet, avec la traduction des Epigrammes et des Epitaphes, et des recherches sur la querelle des *Juvenilia*, par Alexandre Machard, Paris, 1879 ; LXXIV-267 p. in-18. J'ai aussi consulté : *A View from the Palatine : the Juvenilia of Théodore de Bèze*, Texte, traduction et commentaire par Kirk M. Summers, Arizona Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 2001. Léonie Ollagnier, *Traduction commentée des élégies de Théodore de Bèze*, Mémoire de M2 sous la direction de Sylvie Laigneau-Fontaine, Université de Bourgogne, Lettres classiques, 2018 ; Maël Graa, *Traduction et observation formelle des Epigrammata de Théodore de Bèze. Analyse thématique des poèmes à Candide*. Mémoire de Maîtrise universitaire ès lettres en Sciences de l'Antiquité, sous la direction d'Eric Chevalley, Université de Lausanne, 2021.
- Poemata* (1544) Théodore de Bèze, *Poemata, Premier Recueil*, 1544, réunis par Germain Audebert, Bibliothèque d'Orléans (n°1674). Ce premier recueil des poèmes de Théodore de Bèze porte le nom de manuscrit Phillips, ou d'Orléans depuis qu'il a été acquis en 1938 par la Bibliothèque d'Orléans. Il s'agit du ms. 1674 de la Bibliothèque d'Orléans. Il est édité par F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XV, 1953, p. 164-191 et 257-294. En tirage à part, avec index dressé par F. Aubert, Musée de la Réformation, 1954, brochure de 75 pages. Un manuscrit est conservé à la BNF sous la cote lat. 8143.
- Poemata* (1569) Théodore de Bèze, *Bezae Vezelii Poematum Editio secunda, ab eo recognita*. Item, ex Georgio Buchanano aliisque variis insignibus poetis excepta prae sertimque epigrammata. [Genève], Henri II Estienne, 1569.
- Préface aux Psaumes* Théodore de Bèze, *Correspondance*, t. I, Annexe IX, p. 207-212 : *Préface en vers aux Psaumes. Théodore à l'Église de nostre Seigneur, salut. Octantetrois pseumes de David mis en rime françois. A savoir, quaranteneuf par Clément Marot, avec le Cantique de Siméon et les dix Commandements. Et trentequatre par Theodore de Besze, de Vezelay en Bourgogne*, 1553.
- Réponse au gentilhomme* Théodore de Bèze, [*Théodore de Bèze*] *Réponse au gentilhomme savoisien ne se nommant pas précédée de [Antoine de Saint-Michel d'Avully]*, *Lettre d'un gentilhomme savoisien*, éd. Dufour, Alain, Genève, Droz, 2016, VII-XXII, 155 p.

- Sermons sur le Cantique* Théodore de Bèze, *Sermons sur les trois premiers chapitres du Cantique des Cantiques, de Salomon, par Théodore de Bèze, ministre de la Parole de Dieu en l'Église de Genève*, Genève, Jehan le Preux, 1586, épître dédicatoire. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6840>.
- Sermons sur la Passion* Théodore de Bèze, *Sermons sur l'histoire de la Passion et sepulture de nostre Seigneur Jesus Christ, descrite par les quatre evangelistes. Edition seconde avec un indice tres ample*, [Genève, Jean le Preux], 1598. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6840>
- Sermons sur la Resurrection* Théodore de Bèze, *Sermons sur l'histoire de la Résurrection*, Genève, Jean Le Preux, 1593.
- Vrais portraits* Théodore de Bèze, *Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de la chrestienté : avec les descriptions de leur vie et de leurs faits plus mémorables : plus quarante quatre emblèmes chrestiens / traduits du latin de Théodore de Bèze, collaboration de Simon Goulart*, Genève, Jean de Laon, 1581, <https://doi.org/10.3931/e-rara-12736>,

# INTRODUCTION

Pour terminer une méditation sur le premier psaume, Théodore de Bèze s'adresse ainsi à Dieu : « Je seray comme un bel arbre fruitier planté de ta main en ta maison »<sup>1</sup>. En rapport avec la métaphore de l'arbre, de la montagne ou encore de la pente raide du village de Vézelay en Bourgogne qui le vit naître, la pensée du réformateur semble s'apprécier comme toujours à l'aune d'une ascension. A la lumière de l'observation méticuleuse qu'il fait de ses contemporains tout en cultivant une conscience aigüe du caractère tragique de la condition humaine, la méditation de Bèze semble en effet placée de bout en bout sous l'aiguillon d'une recherche constante de l'idéal du bien et de la sagesse. Or, dans ce cheminement sur les sentes étroites et sinueuses d'une quête d'absolu, le thème ancien du mépris du monde apparaît comme une matrice essentielle, à la fois dans sa dimension théologique et morale. Comme Montaigne l'avait signalé, Théodore de Bèze est une personnalité à multiples facettes<sup>2</sup>. A côté du théologien épris de vérité et du poète louant la beauté, il convient donc faire place à un Théodore de Bèze moraliste. Selon une définition mise au point plus tard, est moraliste celui qui traite de la morale, « science qui enseigne à conduire sa vie » et, par extension, qui « traite des mœurs »<sup>3</sup>.

C'est en tant que moraliste formé à l'humanisme que le réformateur vézelien, après Jean Calvin, s'engage dans la voie singulière par laquelle il s'approprie le *contemptu mundi* pour l'assimiler à sa pensée ainsi qu'à sa piété<sup>4</sup>. Dans la mesure où il se fait aussi l'héritier de la

---

<sup>1</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 49.

<sup>2</sup> Montaigne, *Essais*, III, IX : « J'ay veu en ma jeunesse un galant homme presenter d'une main au peuple des vers excellens et en beauté et en desbordement, et de l'autre main en mesme instant la plus querelleuse reformation theologienne de quoy le monde se soit desjeuné il y a long temps » (Montaigne, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, 1962, p. 967).

<sup>3</sup> Jean Lafond, art. « Moralistes français des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, t. 2, Paris, 2004, p. 1292. Les définitions brièvement citées d'après cet article proviennent respectivement du dictionnaire Furetière (1690) et du dictionnaire de l'Académie (1692). Cette dernière correspond non pas au terme de « moraliste », mais de « philosophe ». Le terme de « moraliste » employé pour Théodore de Bèze est donc employé dans un sens proche de celui qui est communément réservé à Montaigne à la même époque. Les humanistes, détenteurs d'un savoir encyclopédique, en viennent à s'interroger sur la « maîtrise critique de ce savoir » et affirment une pensée individuelle affranchie des dogmes institutionnels. Plus spécifiquement, explique Jean Lafond, les moralistes « pensent l'homme dans sa réalité individuelle et sociale, psychologique et morale ». Pour emprunter une citation qu'il rapporte à Montaigne, Théodore de Bèze est des premiers à avoir, selon le mot de Merleau-Ponty, pris le parti de « décrire l'homme comme problème ». Enfin, l'œuvre de Théodore de Bèze m'a paru répondre aux différents critères de la définition de « moraliste » proposés par Louis Van Delft, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, 2008. Cet auteur insiste pour rappeler que « la matière première du moraliste, son matériau (...) est la vie même. Il ne s'occupe, en fin de compte, que de l'énigme que représente, depuis la nuit des temps, pour tout individu – pour tout « mangeur de pain », disent Hésiode et Homère – le fait d'être là, pris dans les filets, les rêts de l'existence : être là dans l'existence » (Louis Van Delft, *Les moralistes...*, *op. cit.*, p. 33).

<sup>4</sup> L'association de Théodore de Bèze à Jean Calvin se justifie, en dépit des dix années qui séparent les deux hommes, par leur commune formation humaniste. Calvin est venu se former à Orléans auprès de Melchior Wolmar,

tradition monachique et cléricale médiévale du mépris du monde, c'est en humaniste que Théodore de Bèze contribue à intégrer ce *topos* universel à l'univers intellectuel et religieux de la Réforme<sup>5</sup>. Plus largement, le processus étudié se présente comme un fait de civilisation qui touche l'Europe de la première modernité.

Conduire une étude du motif du *contemptu mundi* à partir d'un corpus choisi dans l'œuvre d'un réformateur est une entreprise inédite. Elle s'inscrit dans une histoire de la réception dont l'approche est résolument pluridisciplinaire. Avant d'en poser les jalons, il est nécessaire de définir le motif chrétien, biblique et herméneutique du mépris du monde. L'occurrence se présente pour la première fois sous la plume de Théodore de Bèze dans la première strophe de la préface en vers aux Psaumes. Rédigée vers 1551, elle s'adresse ainsi « à l'Église de nostre Seigneur » :

Petit troupeau, qui en ta petitesse  
Vas surmontant du monde la hauteesse ;  
Petit troupeau, le mépris de ce monde,  
Et seul thresor de la machine ronde.<sup>6</sup>

Effet de style ou trompe l'œil ? La formulation des troisième et quatrième vers prête à une équivoque qu'il convient d'éclaircir. Il n'est pas écrit que « le mépris de ce monde / [est] le seul thresor de la machine ronde », ce qui permettrait d'interpréter le vers au génitif actif, c'est-à-dire que le mépris serait destiné à l'égard du monde. En revanche, les deux vers sont bien reliés par la conjonction *Et*, ce qui signifie qu'il faut lire le mépris de ce monde d'après le génitif subjectif, c'est-à-dire qu'il faut comprendre que c'est le mépris dont le monde témoigne au « petit troupeau » (les protestants) qui est le « seul thresor de la machine ronde ». Au lieu d'être déploré, sinon dénoncé, ce mépris même est présenté comme, par une nouvelle forme de paradoxe, un « thrésor » qui plus est, le « seul thrésor de la machine ronde ». Cependant, et c'est là que se situe la clé de l'ambivalence, suggérée par l'allitération des rimes de « monde » et de « machine ronde », c'est justement en raison même du mépris dans lequel est tenu le petit

---

qui était le précepteur de Bèze. La thèse d'Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole – Étude de rhétorique réformée*, Genève, 1992, est décisive dans la réflexion sur les fondamentaux de la formation humaniste, celle de Calvin comme celle de Bèze qui intéresse ce présent travail.

<sup>5</sup> Les termes de « réformateur » et de « Réforme » employé dans ce paragraphe renvoient aux conventions terminologiques suivantes, telles que Olivier Millet les définit dans *Calvin, Institution (1541)* : « *Réformateur* (réformatrice) désignera les éléments communs à l'ensemble du camp protestant et remontant aux grandes affirmations réformatrices initiales de Luther ; *évangélique* désignera les éléments communs, notamment en France, à la mouvance protestante et à l'humanisme chrétien réformateur non dogmatique (par exemple d'un Rabelais, d'un Marot ou d'une Marguerite de Navarre), dont les représentants ne peuvent généralement pas être classés confessionnellement ; *réformé* désignera ce qui est propre à la branche confessionnelle du protestantisme du même nom, héritière de Zwingli, de Bucer, et de Calvin, et distincte notamment du protestantisme luthérien ; *protestant* désignera enfin les éléments réformateurs formulés ou institutionnalisés de manière durable au-delà de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle, parfois permanents jusqu'au XXI<sup>e</sup> siècle ».

<sup>6</sup> *Préface aux Psaumes*, p. 207.



troupeau des réformés que les lecteurs peuvent entendre, en retour, ces vers comme un appel à accepter d'être au « mépris de ce monde ». Par conséquent, ils se trouvent par là-même encouragés à le pratiquer au sens du syntagme courant, et donc, à leur tour, de mépriser le monde. Selon une lecture qui trouve ses références scripturaires chez Paul, il n'y a pas de mépris du monde sans qu'au préalable, Dieu ou son peuple ait été méprisé<sup>7</sup>. L'usage qui est ici fait du thème sous la plume du réformateur pour inaugurer son texte programmatique n'a donc rien d'anodin. Il correspond à une pratique de lecture courante qui consiste à désigner le mépris dans lequel est entretenu le « petit troupeau » pour suggérer que c'est le monde qui devienne alors l'objet du mépris.

Par une sorte d'effet d'optique, puisque sans recourir directement au syntagme il en reprend les mots, et *via* la référence implicite aux formules de Paul, Théodore de Bèze s'approprie le *contemptu mundi* traditionnel pour le compte des huguenots<sup>8</sup>. En fait, on passe du sens paulinien passif – le petit troupeau est méprisé par le monde – à un sens actif, où le petit troupeau méprise le monde, lequel est également paulinien et évangélique.

A la lecture de l'œuvre de Théodore de Bèze, comme chez Calvin et chez la plupart des auteurs d'inspiration calviniste, le constat ne tarde pas à être fait de l'omniprésence de la topique du mépris du monde. Il faut néanmoins partir du postulat de son caractère universel<sup>9</sup>. Le mépris du monde se retrouve dans le bouddhisme comme dans l'islam, dans les Écritures comme dans

---

<sup>7</sup> La strophe peut être lue comme une paraphrase de Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebut de tous, jusqu'à maintenant ». Trad. Nouvelle Bible Segond. L'*Histoire ecclésiastique* rapporte les propos prononcés par le martyr Constantin à Rouen en 1542 : « Vraiment, comme dit l'Apostre, nous sommes la ballieure du monde, et puons maintenant aux hommes de ce monde ; mais resjouissons nous. Car l'odeur de notre mort sera plaisante à Dieu, et servira à nos frères » (*His eccl.*, p. 29). Voir aussi : Calvin, *Institution (1541)* : « Et ne te doibt destourner le contemnement de nostre abjection. Certes nous reconnoissons assez combien nous sommes povres gens et de mespris : c'est à sçavoir, devant Dieu miserables pecheurs, envers les hommes contemnez et dejectez, et mesmes, si tu veux, l'ordure et baillure du monde, ou si on peut encores nommer quelque chose plus vile », t. 1, p. 145-146, cit. par Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, op. cit., p. 142. Olivier Millet renvoie dans son édition à 1, *Cor.*, 4, 13 et à Bucer, qui évoque les évangéliques comme *excrementa mundi et omnium rejectamenta* (*Ibid.*, p. 146, n. 27). Dans les *Sermons sur le Cantique des Cantiques* (1586), Théodore de Bèze s'interroge ainsi : « [...], qui sommes nous selon le monde ? povres bannis, ou pour le moins fugitifs, & quand tout est dict, une petite poignée de povres gens », cit. par Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, op. cit., p. 142.

<sup>8</sup> Le terme « huguenot » est employé alternativement à celui de « calviniste » pour désigner le corpus. Comme le signale Ruth Stawarz-Luginbühl, il présente « l'avantage d'englober une réalité multiforme, de nature à la fois juridique (sujet ou ancien sujet du roi de France), politique (personne soutenant le parti huguenot à partir des guerres de religion), confessionnelle (personne s'étant convertie à la Réforme calviniste) et linguistique (s'exprimant en français) » (Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve – Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève, Droz, 2012). Voir aussi l'art. « Huguenots » de J. Carbonnier dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, PUF-Labor et Fides, 2006, p. 614.

<sup>9</sup> Indiquons sa présence dans les religions orientales. Pour l'islam, voir par exemple : Alexandre Papas, « Renoncer au monde à l'époque moderne : Ascètes, fous et antinomiens : musulmans en Asie Centrale », colloque *Questions de religion à l'époque moderne*, Collège de France, 9 avril 2019. Dans les versions ultérieures inspirées par l'ère romantique ou le nihilisme, le mépris du monde trouve un terreau fécond avec le thème de la mort de Dieu.

la philosophie païenne. Il consiste en un discours de dévalorisation du monde tel qu'il est<sup>10</sup>. Son expression se fonde sur le sentiment communément répandu que le monde n'est pas comme il devrait être, thème nourri par les souffrances l'humaine condition. Le mépris du monde ne s'enferme ni dans un dogme ou une doctrine en particulier, ni dans des frontières confessionnelles. Michel de Certeau a déclaré qu'être chrétien signifie « dépasser les frontières de l'appartenance »<sup>11</sup>. Le mépris du monde, tel qu'il est présent dans les Écritures et tel qu'il est reçu par Théodore de Bèze au XVI<sup>e</sup> siècle, pourrait jouer un rôle décisif dans ce processus de dépassement qui conduit celui qui le pratique au perfectionnement et à la sagesse<sup>12</sup>. Par sa dimension universelle et le regard distancié qu'il fait porter sur le monde, il faut souligner que le mépris du monde suscite une réflexion morale qui dispose à atténuer les lignes de clivages au point de dépasser les frontières, y compris confessionnelles. Cette aptitude peut être qualifiée de dimension supra-confessionnelle du mépris du monde, aspect qui doit retenir toute l'attention en temps de conflits religieux<sup>13</sup>.

Le mépris du monde forme un syntagme, c'est-à-dire un groupe de deux mots qui se suivent avec un sens spécifique. En tant que tel, son emploi appelle un certain nombre de précautions dans l'emploi qui en est fait. En premier lieu, le caractère universel qui vient d'être souligné expose ce motif à des formes d'essentialisation inadéquates dans le cadre d'une approche historique. Afin de prendre tout son sens du point de vue des acteurs qui l'emploient dans un contexte donné, le mépris du monde demande à être constamment circonstancié en fonction de celui qui l'énonce, du moyen qu'il utilise et des destinataires auxquels il s'adresse en un lieu et en un temps précis. En particulier, la question de la « manière d'écrire » le mépris du monde chez Théodore de Bèze fait l'objet d'un examen qui donne lieu dans ce travail à une réflexion sur les genres. Ensuite, il faut insister sur le fait que c'est par métonymie que le sens de « monde », en tant qu'il est méprisable, doit être bien compris. Autrement dit, le mépris du

---

<sup>10</sup> Daniel Ménager, dans son essai sur *La Renaissance et le détachement*, réserve l'expression de mépris du monde pour la spiritualité médiévale. Elle rejoint, selon son propos, « la notion religieuse de détachement » qui, « n'est pas la propriété du christianisme. Elle nourrit presque toutes les grandes religions, persuadées les unes et les autres que l'essentiel ne réside pas en ce monde, et que l'homme religieux doit vraiment s'en détacher pour trouver, ailleurs, les réalités qui ne se flétrissent pas » (Daniel Ménager, *La Renaissance et le détachement*, Paris, 2011, p. 13).

<sup>11</sup> Nathalie Zemon Davis, « La quête de Michel de Certeau », *Esprit*, n° 423, Mars-avril 2016, p. 261-278, p. 270.

<sup>12</sup> John Nassichuk, « L'imperfection de l'homme chez trois poètes latins de l'époque de Charles VIII », dans Xavier Bonnier, Sylvie Laigneau-Fontaine, *L'Imperfection littéraire et artistique en Europe Antiquité-XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2021, p. 217-232. John Nassichuk aborde la thématique universelle de la misère de l'homme. Il rappelle le succès que rencontra, notamment dans l'élegie morale latine, le succès du traité d'Innocent III intitulé *De miseria humanae conditionis*. Dans ce traité rédigé à la fin du XII<sup>e</sup> siècle pour inviter les chrétiens à mépriser le monde, il est expliqué que « la souffrance inhérente à l'existence humaine montre qu'il convient toujours de préférer, aux plaisirs de la vie corporelle et terrestre, la promesse divine d'une Vie parfaite et éternelle », p. 217.

<sup>13</sup> Pour une réflexion sur le temps présent qui a inspiré cette étude, voir : Denis Crouzet, Jean-Marie Le Gall, *Au péril des guerres de religion – Réflexions de deux historiens de notre temps*, Paris, 2015.

monde ne peut être confondu avec la diatribe, même si celle-ci exprime le mépris<sup>14</sup>. Pas plus que les émotions qu'il mobilise (*pathos*), le mépris de tel ou tel élément du monde ne s'identifie pas nécessairement du *contemptu mundi*. En revanche, dans la mesure où la diatribe et le mépris du monde ne s'excluent pas ou se recoupent parfois, les deux formes peuvent être visitées conjointement, pourvu qu'elles soient discernées l'une de l'autre. Enfin, il faut se défier de l'illusion rétrospective qui consiste à reporter sur le XVI<sup>e</sup> siècle le sens que le mépris du monde a pris à l'ère romantique avec, dans certains cas, sa dérive nihiliste<sup>15</sup>.

La définition contextualisée du mépris du monde que je me propose de suivre à partir du corpus de Théodore de Bèze se construit donc sur la base des trois critères suivants : l'engagement et le détachement, le sentiment du péché, la vanité.

---

<sup>14</sup> De ce fait, l'intérêt récent de la recherche pour l'idée de mépris, le mépris de la Cour par exemple, ne relève pas nécessairement du *contemptu mundi*. Voir : Colloque international *Le Mépris*, organisé par l'Institut d'Etudes Romanes de l'Université de Lodz, 18-19 octobre 2018 ; N. Peyrebonne, Alexandre Tarrete, M.-C. Thomine, (dir.), *Le Mépris de la cour. La littérature anti-aulique en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.)*, Cahiers V.L. Saulnier, 35, Paris, PUPS, 2018.

<sup>15</sup> En annexe est disponible le résultat d'une recherche de l'occurrence « mépris du monde » effectuée sur la base de données *Frantext*. Elle permet d'apprécier l'emploi de cette occurrence sous la plume des écrivains du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Ces citations permettent de méditer le caractère universel du mépris du monde à travers le temps ainsi que d'apprécier le décalage dans lequel le mépris du monde place toujours le lecteur par rapport à son objet.

# TROIS CRITERES POUR UNE DEFINITION

Pour tenter d'établir dans quelle mesure le mépris du monde a déterminé le rapport au monde de Théodore de Bèze, engageant sa pensée et son action comme, plus largement, celle des réformateurs aussi, il convient de partir d'une définition limitée à des critères précis. Le mépris du monde peut être d'abord expliqué en rapport avec la relation dialectique d'engagement et de détachement que le sujet entretient avec le monde. C'est dans cette perspective que Daniel Ménager s'est penché sur le détachement à la Renaissance<sup>16</sup>. Si le thème semble confiné au champ de la spiritualité, il fait néanmoins l'objet d'une réflexion renouvelée<sup>17</sup>. Quant à celui de l'engagement, il suscite l'intérêt soutenu des chercheurs<sup>18</sup>. Il en va de même pour la topique du mépris, notamment à la faveur du succès rencontré par l'histoire des émotions<sup>19</sup>. La profondeur et la portée du motif du mépris du monde pour lui-même, cependant, ne semble guère retenir l'attention de la recherche historique. Certes, le mépris du monde connaît des publications importantes pour la période médiévale<sup>20</sup>. Il fait l'objet de plus rares incursions dans le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>.

Avant 1548, la question de l'engagement s'est posée pour le juriste et poète Théodore de Bèze en relation avec sa formation humaniste. Au cours de la période qui précéda son exil, pendant les années 1530 et 1540, il fut touché par l'influence de l'évangélisme en même temps que par les théories néoplatoniciennes. En quête de vertu et attentif au sort de la Cité, le jeune

---

<sup>16</sup> Daniel Ménager, *La Renaissance et le détachement...*, *op. cit.*, p. 7-12.

<sup>17</sup> Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette, *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 3, Paris, 2021.

<sup>18</sup> Olivier Millet, « Penser et agir à la Renaissance : Michel Servet (*Restitutio*) et Jean Calvin (*Reformatio*), deux figures parallèles et opposées », pp. 101-121, dans Philippe Desan, Véronique Ferrer, *Penser et agir à la Renaissance*, Genève, Droz, 2020.

<sup>19</sup> Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Dir.), *Histoire des émotions*. T. 1, *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, 2016.

<sup>20</sup> Voir : Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde de saint Ambroise à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat en philologie romaine, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963-1964. Pour les discussions de cette thèse : Articles réunis sur « La notion de Mépris du Monde dans la Tradition Spirituelle Occidentale », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41, (1965), 232-432 ; Jean Batany, « L'Église et le « mépris du monde », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, N.5, 1965, pp. 1006-1014 ; L.J. Bataillon, J.-P. Jossua, « Le Méspris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1967, t. 51, pp. 23-28. La tradition ascétique du mépris du monde a inspiré des recherches variées sur l'idée de bonheur (R. Bultot, « Le conflit entre l'aspiration au bonheur et l'idéologie du *contemptu mundi* », in *L'Idée de bonheur au Moyen Âge*. Actes du colloque d'Amiens de mars 1984, Göppingen, 1990, pp. 87-96), sur la vanité du monde (C. Giraud, *De vanitate mundi d'Hugues de Saint-Victor († 1141)*, édition critique et commentaire, thèse, 2002) ; sur l'environnement (Beat von Scarpatteti, *La question de l'environnement à la Renaissance : l'humanisme rhénan entre affirmation et négation de "Frau Welt" (XVe-XVI<sup>e</sup> siècles)* / - In: *L'espace rhénan, pôle de savoirs* / sous la direction de Catherine Maurer ... [et al.]. - Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2013. - p. 37-50).

<sup>21</sup> Michel de Certeau, *et alii*, *Le Mépris du monde : la notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Editions du Cerf, 1965.

homme a développé sa formation morale à la faveur de l'humanisme juridique, dont les idées et les méthodes ont été particulièrement étudiées par la recherche récente<sup>22</sup>. Aussi important soit le caractère religieux de la conversion de Théodore de Bèze pour la tradition protestante, elle n'en doit pas moins être étudiée à la lumière du contexte intellectuel et psychologique qui l'a vu s'épanouir. La conflictualité vécue par Bèze est constatée à partir de la confrontation entre, d'une part, les liens progressivement tissés le jeune homme avec son environnement familial et social et, d'autre part, l'appel auquel le poussait la conversion à se détacher de ces mêmes liens. Comme d'autres parmi ses contemporains, ces tensions trouvent leur point de résolution dans l'exil à Genève. Mon enquête reprend donc à nouveaux frais le questionnement qui fut celui de Henri Meylan cet article sur les « hésitations » de Bèze : comment Bèze a-t-il pu soutenir aussi longtemps une position ambivalente ?<sup>23</sup>.

La problématique de la conversion est à considérer du point de vue de l'engagement et du détachement qu'elle implique pour le sujet dans son environnement socio-culturel et politique. Pour cela, elle doit être reformulée à la lumière des acquis récents de la recherche dans le champ de l'histoire religieuse et culturelle. Les travaux de Denis Crouzet permettent de mieux comprendre l'imaginaire de crise religieuse et d'angoisses eschatologiques dans lequel évolue la conversion du jeune humaniste Théodore de Bèze<sup>24</sup>. Les travaux de Thierry Wanegffellen sont décisifs pour évaluer la situation complexe de l'« entre-deux confessionnel » où prend place cette conversion<sup>25</sup>. La connaissance du mouvement évangélique progresse grâce aux recherches accomplies par Isabelle Garnier ou Jonathan Reid<sup>26</sup>. Jusqu'à l'exil de 1548, l'engagement de Théodore de Bèze s'exprime discrètement, du point de vue individuel et dans une sphère restreinte. Le départ à Genève inscrit son engagement dans une dimension collective. Comme l'attestent les textes que Bèze écrit en revenant sur cet épisode, le mépris du monde joue un rôle matriciel dans ce mouvement de bascule vers un autre ordre. En suivant

---

<sup>22</sup> Voir : Christoph Strohm, « Wirkungen der juristischen Schulung auf Bezas theologisches Oeuvre », in *Theodore de Bèze (1519-1605)*, Irena Backus (dir.), Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation, Genève, 2007; Xavier Prévost, Luigi-Alberto Sanchi, *L'Humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 517-537 ; Stéphan Georget (dir.), *Bourges à la Renaissance, hommes de lettres, hommes de lois*, Paris, Klincksieck, 2011.

<sup>23</sup> Henri Meylan, « La conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien », in *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problème de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Genève, 1976, p. 122 : « Comment se fait-il qu'il [Théodore de Bèze] ait pu rester si longtemps dans une situation équivoque, ne croyant plus au pape ni à la messe, marié en secret à la femme qu'il aimait, conservant cependant ses bénéfices, attaché extérieurement à cette Église dont il était intérieurement détaché ? ».

<sup>24</sup> Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu – La violence au temps des guerres de religion, vers 1525 – vers 1610*, Paris, Champ Vallon, 1990, 2 vol., 792 p. et 738 p. ; Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française (vers 1520 – vers 1562)*, Paris, 1996.

<sup>25</sup> Thierry Wanegffellen, *Ni Rome ni Genève – Des fidèles entre deux chaires en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

<sup>26</sup> Isabelle Garnier-Mathez, *L'épithète et la connivence – Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, 2005, 407 p. ; Jonathan Reid, A., *King's Sister – Queen of Dissent, Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Brill, Leiden, Boston, 2009, 2 vol., 563 p.

l'exemple des réformateurs, Théodore de Bèze se met désormais au service de la communauté tout entière (*communata christiana*). Le contexte des premières années de Bèze au service de la Réforme est analysé par les travaux anglo-saxons de Heiko Oberman, de Robert Kingdom<sup>27</sup>. Dans une étude plus récente, M. W. Bruening dresse le tableau des rapports de forces que rencontre Théodore de Bèze en acceptant une charge d'enseignement à l'Académie de Lausanne en 1549<sup>28</sup>. L'historien Scott Manetsch attire l'attention sur la méconnaissance relative des trente dernières années de Bèze. C'est une lacune que ce travail s'efforce de combler en s'attachant à des écrits tardifs (les sermons publiés, la *Réponse au gentilhomme savoisien*, les lettres de Bèze à Crato)<sup>29</sup>.

En rapport avec la question dialectique de l'engagement et du détachement, le mépris du monde induit chez le sujet concerné, Théodore de Bèze, un certain positionnement dans la Cité. La position varie selon l'angle d'analyse privilégié, selon que celui-ci se place sur le plan de la pensée théologique ou bien sur le plan éthique et de la philosophie morale. Sans être exclusifs l'un de l'autre, les deux approches répondent à des questions qui appartiennent à des ordres distincts. Pour résumer brièvement, la première s'interroge sur le péché et les voies du salut, la seconde hérite des questions posées par les philosophes païens pour savoir comment se comporter et participer à la vie civique. De manière décisive, l'historien Christoph Strohm a ouvert un front pionnier en s'intéressant à la pensée éthique des réformateurs calvinistes<sup>30</sup>. Kirk Mac Summers, éminent spécialiste de Théodore de Bèze, poursuit l'exploration de la dimension

---

<sup>27</sup> Robert M. Kingdom, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*, Genève, Droz, 1956; Robert M. Kingdom, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Genève, Droz, 1967; Heiko Augustinus Oberman, *John Calvin and the Reformation of the refugees*, Genève, Droz, 2003.

<sup>28</sup> M., W., Bruening, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, 2005; traduction française: *Le premier champ de bataille du calvinisme*, Lausanne, 2011, 309 p.

<sup>29</sup> Scott M. Manetsch, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1972-1598*, Leiden, Brill, 2000, p. 6: « La période de la vie de Bèze que nous allons reconstituer ici a toujours été négligée par les historiens. La demi-douzaine de biographies du réformateur ne traite que superficiellement des trente dernières années de sa vie ». Cette étude s'appuie principalement sur les biographies de Paul-Frédéric Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève, Alexandre Jullien, 1949, désormais abrégé GEISENDORF, et de Alain Dufour, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève, Droz, 2006. Pour des biographies plus anciennes : Hierome Bolsec, *Historia de vita, moribus, doctrina et rebus gestis Theodori Bezae*, Ingolstadt, D. Sartorius, 1584 ; Antoine de la Faye, *De vita et obitu... Theodori Bezae...*, Genève, 1607 ; Friedrich Christoph Schlosser, *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermigli...*, Heidelberg, 1809; Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt...*, Leipzig, 1843-1851 ; Heinrich Hepp, *Theodor Beza, Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1861 ; Henry Martyn Baird, *Theodore Beza, the counsellor of the French Reformation, 1519-1605*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1899. Scott M. Manetsch signale des mises au point biographiques dans : Jill Raitt (éd.), *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland*, New Haven, Yale, University Press, 1981, p. 89-104; David Steimetz, *Reformers in the Wings*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, p. 162-171; E. et E. Haag, II, p. 259-84; Hans Hildebrand, *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 149-151.

<sup>30</sup> Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvins-Schülers Lambertus Danaeus*, Archiv für Kirchengeschichte, 65, Berlin/New York, 1996.

morale en s'attachant, à travers le *Cato censorius* (1591), à l'effort accompli par le réformateur pour vivre une « vie chrétienne » et la faire vivre par les autres<sup>31</sup>.

L'œuvre de l'homme qui est souvent identifié comme le « successeur de Calvin », est depuis longtemps scrutée sous l'angle exclusif de la théologie. En particulier, un débat s'est imposé sur la responsabilité de Bèze dans l'introduction d'une « scolastique réformée » dans la Réforme calviniste<sup>32</sup>. Sans prétendre répondre à cette question, il ne s'agit pas pour autant, à travers mes recherches, de mettre en avant la pensée éthique de Théodore de Bèze au détriment de l'approche théologique dans la définition de mépris du monde réformé. La notion de mépris du monde ne se comprend pas autrement qu'en le considérant à la lumière de l'étroite relation qui unit, dans la pensée de Bèze, la dimension théologique à la dimension éthique. Le dessein de ce travail consiste plutôt à se demander comment le mépris du monde du moraliste et théologien procède de l'une et de l'autre dans un mouvement dialectique.

Pour revenir, brièvement, à la *préface en vers aux Psaumes*, les vers suivant la première strophe exhortent les fidèles à réformer leur esprit pour se consacrer à la cause de Dieu. Le « petit troupeau » est appelé à s'agrandir des « vrais princes »<sup>33</sup>. Ceux d'entre eux qui se rallieront à la vérité des Écritures comme les « poètes véritables » qui, prenant la suite de Marot, se détournent des sujets profanes, ceux-là pourront adonner leur plume à de « divines pensées ». L'opposition topique entre ce bas-monde et le royaume céleste, développée tout au long du texte dans une entreprise d'édification des chrétiens à la « musique divine », est une antithèse caractéristique du mépris du monde.

---

<sup>31</sup> Kirk M. Summers, *Morality after Calvin – Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017, p. 3: « On passe souvent à côté de ce portrait du réformateur qui s'efforce de vivre la Vie chrétienne et d'amener les autres à faire de même ».

<sup>32</sup> Les rapports complexes de la réception de l'humanisme par la scolastique réformée, qui font l'objet de débats sur la continuité de la théologie réformatrice non seulement avec la théologie de Calvin mais aussi avec la scolastique médiévale (Ueli Zahnd, « *Vom philosophiae Romanae columnen zum ethnicus ille. Die Cicero-Rezeption beim jungen Calvin*, dans *Cicero in der frühen Neuzeit* », éd. par Günter Frank et Anne Eusterschulte, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog : Melancthon-Schriften der Stadt Bretten 13), p. 211-230, 2018), sont à prendre en considération pour comprendre les conditions intellectuelles dans lesquelles s'élabore une pensée réformatrice du mépris du monde. Scott M. Manetsch rappelle les termes de ce débat (*Theodore Beza..., op. cit.*, p. 2) : La thèse d'après laquelle Théodore de Bèze aurait transformé la théologie de Calvin, dans son orientation humaniste et christocentrique, en un système abstrait de pensée, qualifié de « scolastique », pour l'introduire dans la tradition intellectuelle réformée était soutenue dans les années 1970-1980 par des historiens comme Ernst Bizer, Walter Kickel, Basil Hall et Brian Armstrong (Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy, Protestant Scholasticism in Seventeenth-Century France*, Madison, WI : The University of Wisconsin Press, 1969). Cette thèse est réfutée dans des études récentes conduites par Olivier Fatio, Jill Raitt, Robert Letham, Ian McPhee, Richard Muller. D'après ces derniers, la pensée de Théodore de Bèze n'aurait pas altéré le cœur religieux et biblique de la théologie de Calvin. A son tour, Kirk M. Summers fait le point historiographique sur cette question : *Morality..., op. cit.*, p. 4-5.

<sup>33</sup> Sur l'expression « Petit troupeau », cf. *Infra* : B.2.3.b. Bèze entre en Cène : « Sans doute parce que celui-ci provient tout droit de l'Évangile (Luc, 12,32) est nécessairement plus proche de Dieu parce que dépouillé des éléments du monde pesant de tout leur poids sur les épaules de l'adversaire. « Petit » sous la plume de Beze a ici un sens qualitatif plutôt que quantitatif qui n'exclut pas du tout l'idée d'une Église-État (*corpus christianum*), et un sens spirituel (humble au sens d'une humilité chrétienne, sans mérite acquis par cette humilité). »

L'engagement incessant de Bèze dans l'action ne doit pas occulter la richesse de son monde intérieur et la quête de perfectionnement moral qu'il poursuit à travers sa foi en Dieu. Sa trajectoire s'inscrit bien dans ce que Véronique Ferrer appelle un « processus de laïcisation et d'intériorisation des pratiques de dévotion »<sup>34</sup>. Dans cette perspective, où la spiritualité est recentrée sur l'existence concrète du fidèle, la piété se traduit par la pratique de la méditation, vécue comme un exercice pratique et constitutif de la régénération du fidèle ou de sa sanctification, c'est-à-dire, selon Véronique Ferrer, « le cheminement actif qui mène vers l'union mystique avec le Christ dans la vie éternelle »<sup>35</sup>. Le mépris du monde, dans l'accomplissement de ce dessein, devient le maître-mot d'une ascèse à vivre désormais dans le monde même.

Considéré sous l'angle du cheminement spirituel tel qu'il est possible d'en restituer une esquisse, l'intensité de l'engagement de Théodore de Bèze dans la Réforme semble pouvoir être résumé à deux étapes successives. Lors de la première, de 1548 aux années 1560, l'action de Bèze se développe en rapport avec la construction de son *ethos* de réformateur dans un contexte de l'établissement et des progrès des Églises réformées. Dans une deuxième étape, l'accumulation des déceptions liées à l'arrêt des progrès de la Réforme pendant les guerres de religion, marquée notamment par les massacres de la Saint Barthelemy (1572), favorise chez le réformateur l'expression d'une conscience personnelle plus méditative (*Chrestiennes Méditations*, 1581) et nourrie par une réflexion sur le péché (*Sermons sur la Passion*, 1598), la mort (Lettres à Crato, 1583), la vanité du monde (*Ecclesiaste*, 1588). Bèze connaît alors un moment « stoïcien », favorisé par la diffusion des thèmes de l'école de la Stoa chez les réformateurs genevois à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>36</sup>. S'engage alors une discussion entre, d'une part,

---

<sup>34</sup> Véronique Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014, p. 11. Voir aussi, du même auteur : « Pour une poétique réformée : L'influence de Calvin sur les poètes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 110, n°4, 2010, p. 883-899 ; Véronique Ferrer, « Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles » : « Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 226, N° 1, *Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* (janvier-mars 2009), p. 5-8 ; Véronique Ferrer, « La Lyre protestante : Calvin et la réforme poétique en France », *Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, dir. Véronique Ferrer, *Revue de l'histoire des religions*, 226, 1/2009, p. 55-75.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 11. Selon Calvin, « Toute la vie des Chrestiens doit estre une meditation et exercice de piété, d'autant qu'ils sont appelez à sanctification », cit. par *Ibid.*, p. 11, n. 1.

<sup>36</sup> Léontine Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1914 ; Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982 ; D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1575-1642)*, Paris, Honoré Champion, 2004 ; Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle – Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. I, Paris, 1999 ; Collectif, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance* (Cahiers Saulnier 23), Paris, ENS-Ulm, 2006 ; Jacqueline Lagrée, *Le néostoïcisme, une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010 ; Olivier Pot (dir.), *Simon Goulart, un pasteur aux idées vastes comme le monde*, Genève, Droz, 2013. Dans une démarche comparable à celle suivie par Gerhard Oestreich pour la pensée de Juste Lipse Gerhard Oestreich (*Neostoicism..., op. cit.*), les travaux qui ont montré l'intérêt des réformateurs pour le néostoïcisme invitent à prendre toute la mesure de la réception du Portique dans la définition du mépris du monde. Ils permettraient de saisir finement les rapports complexes qu'entretenaient les juristes et théologiens de l'ère confessionnelle avec la raison et l'État.



la théologie de Bèze, fondamentalement enracinée sur l'idée de péché de l'homme et la pénitence qui s'impose à lui et, d'autre part, la réflexion morale qu'il tire de sa connaissance approfondie des philosophes de l'Antiquité. Le mépris du monde de Théodore de Bèze évolue constamment dans cette dialectique entre les deux sources, théologique et éthique, dont dispose Théodore de Bèze pour penser l'homme et son salut. Parce qu'il implique une attitude déterminée par un rapport au temps et à la mort, la définition du mépris du monde se construit à partir des ressources de l'anthropologie du religieux, à l'histoire la sensibilité religieuse et à la théologie. Elle se circonscrit, selon l'expression de Thierry Wanegffelen, à travers une « histoire de la personne croyante »<sup>37</sup>.

A ce stade, le mépris du monde peut être défini comme une forme de piété centrée sur une conscience aigüe du péché qui est alimentée, notamment, par le sentiment éprouvé de la *vanitas mundi*. Cette piété se vit, cependant, et c'est l'apport de la réception réformée que fait Théodore de Bèze dès ses jeunes années, selon une expérience intérieure de la foi qui entretient la certitude de la justification par la foi et sur la gratuité de la grâce divine. Le comportement pénitentiel qui en résulte nécessairement se traduit par un ensemble d'exercices, rites et pratiques de méditation qui peuvent être assimilés à la notion d'ascèse (*askesis*) à condition de ne pas confondre celle-ci avec les pratiques de mortification propres à l'héritage clérical et monachique médiéval<sup>38</sup>.

Sur le plan théologique, le mépris du monde se présente comme un combat contre le péché qui corrompt l'homme et le monde. Comme Augustin disait en avoir reçu l'ordre de Dieu, il faut en finir avec le péché<sup>39</sup>. Il désigne aussi bien la condition pécheresse du chrétien qui le méprise et s'efforce de s'en détacher<sup>40</sup>. Dans un sermon, Bèze dénonce les affections de la nature humaine, même quand elles sont louables, comme « le fruit pourri d'un arbre pourrit sur lui-même ». Il exhorte donc, par ailleurs, à « hayr péché et mépriser le monde »<sup>41</sup>. Sous cet angle, ce n'est pas le monde, mais le péché qui est à mépriser. Le sentiment que le péché est de toute part à l'œuvre en ce monde inspire au fidèle une attitude pénitentielle. La pénitence le guide dans un combat spirituel où il s'exerce à mépriser le monde. La pénitence met aussi le chrétien en garde contre tout ce qui, en ce monde, entrave ses progrès. Le mépris du monde

---

<sup>37</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, *op. cit.*, p. XIV.

<sup>38</sup> Pour la notion d'ascèse, Michel Foucault a défini un « modèle ascétique-monastique » (*L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, 2001, p. 244) ; voir aussi: Danièle Hervieu-Léger, *Le temps des moines. Clôture et spiritualité*, Paris, 2017, p. 194 et suiv. ;

<sup>39</sup> Paul Veyne explique comment Augustin, ouvrant au hasard un livre de l'Apôtre, y lut l'ordre d'en finir avec le péché, ce qui montre que Dieu peut envoyer un message à un homme par cette voie. Par comparaison, explique l'historien, « Pétrarque, lui, témoigne qu'un homme a le droit de supposer que Dieu lui envoie un message par cette voie ». Paul Veyne, *L'Élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil, « Pierre vives », 1983, [2003], p. 279.

<sup>40</sup> Daniel Ménager, *La Renaissance et le détachement*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 14-15.

<sup>41</sup> *Confessio*, p. 145-146.

implique donc un certain rapport à la mort (mortification, régénération) et aux fin dernières (eschatologie). Construit à partir des héritages chrétiens (pauliniens, augustinien) le mépris du monde élabore une anthropologie spécifique de la nature humaine. Fondé sur la nature pécheresse de l'homme, il entretient un régime de méfiance radicale vis-à-vis des éléments du monde. Dans certains de ses écrits, Théodore de Bèze rejoint la rhétorique traditionnelle du mépris du monde qui rapporte les éléments du monde à la triade : les biens, la chair et la gloire terrestres.

Cependant, il ne faut pas perdre de vue l'idée formulée par Paul Oskar Kristeller et selon laquelle on ne peut définir correctement l'humanisme sans éliminer « l'idée d'un engagement particulier (idéologique ou philosophique) de la part des humanistes »<sup>42</sup>. En l'occurrence, dès ses plus jeunes années, la piété de Théodore de Bèze se nourrit d'une formation humaniste accomplie. Éduqué par le précepteur Melchior Wolmar, Théodore de Bèze est instruit aux *Studia humanitatis*<sup>43</sup>. Le latin et le grec, le droit, la poésie, la philologie, font partie de ce programme complet qui inclut aussi une éducation religieuse. Cette formation intellectuelle est le terreau de l'humanisme chrétien dont la figure emblématique est Érasme<sup>44</sup>. La sensibilité religieuse de Bèze peut être circonscrite par son appartenance à ce « courant » (« informel »), dans le sens que donne Thierry Wanegffelen à ce terme, là où celui de « réseau » montre ses limites<sup>45</sup>.

Dans cette perspective, la piété se trouve plus individualisée. Elle fait aussi ressortir le contraste entre une foi exigeante et les déficiences de l'Église. Surtout, à côté d'une réception du mépris du monde centrée sur la condition de l'homme pécheur, elle favorise l'assimilation d'une philosophie morale qui éveille aux questions de la condition humaine, de la nature, et des progrès possibles en direction de la vertu. Dans la reformulation que fait Bèze du mépris du

---

<sup>42</sup> Paul Oskar Kristeller, « Arbeit Musse Meditation. Vita activa – Vita contemplativa », hrsg B. Vickers, Zürich, 1985, pp. 133-152; « The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism » in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. IV, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1996, 631 p., (coll. Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi ; n°193), n° 12.

<sup>43</sup> C'est-à-dire la lecture et le commentaire des textes de l'Antiquité, païenne aussi bien que chrétienne, au-delà des quelques auteurs étudiés à l'Université (Aristote par exemple). D'après la définition donnée par Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais, essai de critique illusoire*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 588.

<sup>44</sup> Olivier Millet propose cette définition de l'humanisme chrétien, qu'il nomme christianisme humaniste M.-M. de la Garanderie: « Conformément à l'idéologie du christianisme humaniste d'un Érasme ou d'un Melancthon, cette religion est envisagée non comme objet d'un savoir théorique ou spéculatif, mais comme apprentissage à effectuer, formation à embrasser, sagesse à approfondir. C'est là un premier trait humaniste majeur de la pensée et de l'œuvre calvinienne, si l'on veut bien définir l'humanisme de la Renaissance comme une récupération de la culture antique (profane ou chrétienne) gouvernée par la valorisation de l'idée, morale et pédagogique, de formation de l'homme. » (Calvin, *Institution (1541)*, p. 19, note 32).

<sup>45</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, op. cit., p. XIII : « La sensibilité religieuse donne assurément lieu à des courants (...) Chaque courant apparaît un peu comme une couleur unique réfractée en d'infinies nuances (...) Ces courants sont essentiellement informels et ils ne constituent pas des réseaux, comme on pourrait le croire ».

monde tout au long de son œuvre, ces deux approchent évoluent concomitamment, inscrivant plus largement la question dans la dialectique qui existe entre humanisme et Réforme<sup>46</sup>.

Avant de revenir sur ce point essentiel, il faut entrevoir que la conscience du péché est alimentée notamment par le sentiment éprouvé de la *vanitas mundi*. Il renvoie à l'idée de vide de l'existence humaine et de vacuité du sens en ce monde<sup>47</sup>. Comme la critique en ce domaine l'a souvent montré, le motif de la vanité reste néanmoins marqué du sceau de l'ambivalence qui frappait dès le départ le texte de l'Ecclésiaste : le monde est vanité, c'est pourquoi il faut le vivre pleinement. Il ne s'agit pas de cultiver l'indifférence vis-à-vis du monde, encore moins de le fuir, mais plutôt de s'en détacher. Comme le disait Montaigne, les « choses transitoires et mondaines » doivent souffrir d'être prisées « moins ce qu'elles valent »<sup>48</sup>. Mais quand Montaigne méditait de son côté sur la vanité, Théodore de Bèze entendait plutôt la vanité de ce monde.

Le monde d'ici-bas se comprend d'abord par référence à un autre monde qui est, dans l'optique augustinienne, celui de la Jérusalem céleste, du Créateur qui dans sa gloire a fait le monde bon et a envoyé son Fils pour témoigner de sa miséricorde à sa créature. La prise de conscience par le chrétien de la Chute et du péché s'inscrit donc dans une démarche pénitentielle qui vise l'accomplissement du progrès spirituel recherché par Théodore de Bèze tout au long de son existence. La pénitence est ainsi au cœur de son engagement dans le monde, comme en témoigne l'action inlassable de Théodore de Bèze au service de l'Église. Dans sa correspondance, Bèze avait coutume de s'accuser auprès de Calvin d'être trop souple dans les affaires qu'il traitait<sup>49</sup>. En même temps qu'il répond à la nécessité de témoigner constamment de la gloire de Dieu, le mépris du monde implique une négociation permanente avec le monde. Cet là un aspect essentiel de la dialectique de l'engagement et du détachement à l'œuvre dans le mépris du monde. Il faut donc prendre en considération l'évolution des lignes de clivages qui

---

<sup>46</sup> Sur cette question, voir, par exemple : Henri Hauser, *La Modernité du XVIe siècle*, p. 10 ; Daniel Ménager, *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*, Paris, Bordas/Mouton, 1968, p. 111 ; François Dermange, *L'Éthique selon Calvin*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 17.

<sup>47</sup> Anne-Elisabet Spica, « La Vanité dans tous ses états », *Discours et enjeux de la Vanité, Littératures classiques* 2005/1 (N°56), p. 5-24, p. 1-2.

<sup>48</sup> Au chapitre IX du Livre III des *Essais*, Montaigne peut écrire : « Ce n'est pas un mépris philosophique des choses transitoires et mondaines ; je n'ai pas le goût si espuré, et les prise pour le moins ce qu'elles valent... ». La nuance, qui tient dans l'expression « de ce monde » ajoutée au terme de vanité suggère que la modernité de Bèze s'offrirait en forme de modernité alternative à celle de Montaigne. Si celle-ci devait résider dans l'omission du complément « de ce monde » au motif traditionnel de la vanité, contribuant par-là à l'extraire de l'orbe médiévale et cléricale du mépris du monde, il n'en demeure pas moins que la topique associant jadis la vanité au mépris de ce monde subit une évolution décisive. C'est cette conscience du monde que nous nous proposons de considérer de plus près dans les textes de Théodore de Bèze, le théologien qui, succédant à Calvin à la tête de la Réforme calviniste européenne pendant près d'un demi-siècle, n'en demeura pas moins un humaniste et, salué comme tel par Montaigne, un poète.

<sup>49</sup> GEISENDORF, p. 175.

se redessinent tout au long de la période, avec des frontières confessionnelles rendues parfois incertaines sous l'effet du mépris du monde.

# PARADOXES

La définition du mépris du monde se dévoile sous la forme de paradoxes, c'est-à-dire qu'elle va le plus souvent à l'encontre de l'opinion commune. Ainsi, le mépris du monde se réclame des Écritures alors que celles-ci témoignent aussi bien de l'amour de Dieu pour sa Création<sup>50</sup>. Comment, selon la doctrine réformée adoptée par Théodore de Bèze et comme le préconise Érasme lui-même (*monachus non est pietas*<sup>51</sup>), mépriser le monde dans le monde même alors que tout dans l'expression du mépris du monde incite à s'en retirer ? Comment concilier la connaissance des hommes, en particulier celle des philosophes païens avec la sagesse incompréhensible de Dieu qui, selon les mots de l'Apôtre, n'est « pas de ce monde » (Paul, I Cor., 2, 6) ? Comment comprendre cette « théologie du paradoxe », comme le relève Véronique Ferrer, qui rend confiance au plus profond de la détresse ?<sup>52</sup> Le mépris du monde à rechercher dans l'œuvre de Théodore de Bèze s'énonce, il faut le garder à l'esprit, dans un siècle que Denis Crouzet aime à qualifier de « paradoxal ». Comment, alors, identifier le mépris du monde en tant que notion isolée au regard de l'ensemble des idées auquel elle appartient et qui lui donne sens ? Pour ne pas laisser enfermer le mépris du monde dans la sphère des idées, notre approche vise à les articuler avec l'ensemble des interactions personnelles et collectives engagées dans le processus.

Prendre pour objet le motif du mépris du monde dans l'œuvre d'un grand penseur du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est se mettre dans les pas d'une histoire religieuse et culturelle située au carrefour d'approches plurielles. Elle s'inscrit dans les expérimentations éprouvées de l'histoire des mentalités et des représentations. C'est aussi une histoire des « systèmes de valeurs » (Georges Duby), puisque le mépris revient en définitive à estimer, et estimer à vil prix. Elle puise son inspiration parmi les voies ouvertes par l'anthropologie du religieux, du culturel et du

---

<sup>50</sup> La notion de monde en théologie appelle dans un sens une attitude d'acquiescement à accepter le monde tel qu'il est, en n'excluant pas de penser sa transformation. Elle n'est cependant pas exempte d'une attitude de refus du monde, à l'exemple des lectures gnostiques des premiers siècles et contre lesquelles se sont élevés les pères de l'Église.

<sup>51</sup> Érasme, *Enchiridion*, ed. Holborn, 1964, p. 135, l. 3-4 et l. 8: [...] *perinde quasi extra cucullum Christianismus non sit. [...] Monachus non est pietas, sed vitae genus*. Voir trad. Festugière, 1971, p. 215. Selon l'expression fameuse employée par Érasme dans l'*Enchiridion militis christiani* (1503), le monachisme ne se confond pas nécessairement avec la piété. C'est un genre de vie qui doit conduire vers le Christ et donc se vivre pleinement dans le siècle. Dans cet ouvrage, Érasme définit sa philosophie du Christ et développe la conception qu'il se fait de la vie chrétienne. Dans la mesure où le grand homme était un modèle pour Bèze, il ne peut avoir manqué d'apprécier ses idées les plus chères.

<sup>52</sup> Véronique Ferrer, *Les exercices...*, *op. cit.*, p. 136.

politique<sup>53</sup>, ses incursions dans l’imaginaire collectif<sup>54</sup>, mais aussi l’histoire des émotions ou de la spiritualité<sup>55</sup>.

La plus grande partie de ce travail consiste à identifier les occurrences du mépris dans le corpus de Théodore de Bèze. Le sens du syntagme *contemptu mundi* se saisit sous différentes dénominations, en français comme en latin. Sous cette forme, l’expression était très connotée par la tradition cléricale et médiévale. Les réformateurs lui substituent souvent d’autres expressions. Elles font l’objet d’une étude lexicographique et sémantique dans la deuxième partie de cette étude.

Pour les nécessités d’une étude comparée, les recherches se sont élargies à d’autres auteurs et à des œuvres variées. L’occurrence du mépris du monde est d’abord repérée d’après l’œuvre de Jean Calvin, principalement dans l’*Institution de la religion chrétienne*. La proximité historique et doctrinale des deux hommes impose le détour. Le motif du mépris du monde doit également être cerné d’après les écrits des contemporains de Théodore de Bèze. Érasme et Guillaume Budé sont représentatifs des humanistes que jeune homme prend pour modèle. Il s’agit aussi de restituer, dans le repérage des occurrences, celles qui proviennent davantage de la tradition médiévale et avec laquelle Bèze était constamment en contact. Toutes ces occurrences se trouvent plutôt en position d’amont par rapport à l’œuvre de Bèze qui se déploie à partir de 1548. En aval se situe le champ immense formé par la littérature réformée. L’ambition de cette étude est de poursuivre les travaux entrepris en master pour étudier le mépris du monde dans la littérature calviniste<sup>56</sup>. Le mépris du monde fait entendre, tout au long de cette période, un accompagnement de basse continue dans le répertoire de la littérature d’expression calviniste. Si le corpus doit nécessairement se limiter au corpus de Bèze, cette étude espère suggérer l’omniprésence et l’importance de l’occurrence du mépris du monde dans l’univers culturel et religieux de la Réforme.

Le portail numérique des correspondances est tout particulièrement utile à la recherche des occurrences. A partir des entrées « mépris », *contemptu* ou « vanité » (*vanitas*), il offre un bilan complet, sous forme de graphiques, des occurrences pour la période sélectionnée entre

---

<sup>53</sup> Voir : Alphonse Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1989 ; Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu - La violence au temps des troubles de religion vers 1525 – vers 1610*, Paris, 1990 ; Olivier Christin, Yves Krumenacker (Dir.), *Les protestants à l’époque moderne – Une approche anthropologique*, PUR, 2017.

<sup>54</sup> Voir : Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, 1969.

<sup>55</sup> Voir : Véronique Ferrer, C. Ramond (dir.), *La Langue des émotions - XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, 2017. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Dir.), *Histoire des émotions, 1. De l’Antiquité aux Lumières*, Paris, 2016 ; Olivier Millet (Dir.), *La Spiritualité des écrivains, A.D.I.R.E.L.*, Genève, Droz, «Travaux de Littérature», t. XXI, 2008 ; Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette, *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 3, Paris, 2021.

<sup>56</sup> Voir : Alain-Cyril Barioz, *Le mépris du monde dans la littérature calviniste*, D.E.A., Paris-IV Sorbonne, sous la direction de Denis Crouzet, 2000.

1539 et 1605. Était-il pertinent de proposer une interprétation à la concentration des occurrences en fonction des années ? Cette étude se limite à relever des occurrences nombreuses et leur signification. Elle espère en cela poser les jalons de recherches ultérieures.

Pour une notion au caractère volatile et ambivalent, il s'avère utile, une fois le repérage des occurrences effectué, d'opérer par triangulation. Par ce terme, j'entends un le rapprochement du motif du mépris du monde à une autre notion à laquelle il est lié. Ainsi, l'hypothèse de départ postule qu'il existe un « nœud » de mépris du monde dans la conversion de Théodore de Bèze. Il s'agit donc d'explorer toutes les dimensions qui, dans la conversion, permettent de préciser et de contextualiser la notion de mépris du monde. Il s'agit d'abord de l'articuler, si des liens pertinents le permettent, aux notions centrales rencontrées au cours de sa formation humaniste : la vertu, la vie active, le juste milieu... Cette exploration permet de dégager la nature de l'objet mépris du monde. Elle permet ensuite de comprendre le cheminement qui conduit Bèze à porter le mépris du monde dans le cadre théologique réformé, Avant d'expliquer comment s'est ainsi opérée une transformation du mépris du monde orchestrée par les humanistes, il faut garder à l'esprit le poids et la portée du leg médiéval.

# LE POIDS DE L'HERITAGE

Dans son ambition de revenir aux premiers temps de l'ère chrétienne, la Réforme avait besoin d'un mépris du monde qui rompe avec la tradition monachique et mystique médiévale et qui lui appartienne en propre. Cela n'allait pas de soi en considérant le poids de l'héritage. Il est d'abord aisé de comprendre que Bèze n'emploie pas directement, ou seulement de manière très rare, le syntagme de mépris du monde, tant celui-ci est frappé du sceau de la tradition monastique et cléricale romaine. Des exemples représentatifs de ces ramifications sont fournis par la retraite d'Eucher, qui fut ensuite appelé à l'évêché de Lyon au VI<sup>e</sup> siècle, du *De vanitate mundi* d'Hugues de Saint-Victor, étudié par Cédric Giraud, ou encore le célèbre *De miseria condicionis humane* du futur pape Innocent III<sup>57</sup>. Les études consacrées au *contemptu mundi* se rattachent le plus souvent à l'historiographie médiévale<sup>58</sup>. Elles décrivent les formes de la tradition ascétique à partir d'approches variées, de la mystique à l'environnement<sup>59</sup>. Dans sa thèse, Robert Bultot a montré que le mépris du monde avait très tôt débordé « le cadre institutionnel des règles, vœux et observances monastiques »<sup>60</sup>. Cependant, le succès considérable de l'*Imitation de Jésus Christ* de Thomas à Kempis qui, fin XIV<sup>e</sup>-début XV<sup>e</sup> siècle), répandit de manière décisive le motif du mépris du monde auprès des laïcs<sup>61</sup>. Son rayonnement était relayé par les frères de la Vie commune ou les chanoines de Windesheim, au

---

<sup>57</sup> Le traité *De miseria condicionis humane* (*De la misère de la condition humaine*) a été rédigé par Lothaire de Segni (devenu par la suite pape sous le nom d'Innocent III au cours de la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque où il était cardinal-diacre de Saint-Serge-et-Bacchus).

<sup>58</sup> Robert Bultot, *La Doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963-1964. Pour les discussions de sa thèse : Articles réunis sur « La notion de Mépris du Monde dans la Tradition Spirituelle Occidentale », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41, (1965), 232-432 ; Jean Batany, « L'Église et le « mépris du monde », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, N.5, 1965, pp. 1006-1014 ; L.J. Bataillon, J.-P. Jossua, « Le Mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1967, t. 51, pp. 23-28.

<sup>59</sup> La tradition ascétique du mépris du monde a inspiré des recherches variées sur l'idée de bonheur (R. Bultot, « Le conflit entre l'aspiration au bonheur et l'idéologie du *contemptu mundi* », in *L'Idée de bonheur au Moyen Age*. Actes du colloque d'Amiens de mars 1984, Göppingen, 1990, pp. 87-96), sur la vanité du monde (C. Giraud, *Le De vanitate mundi d'Hugues de Saint-Victor († 1141)*, édition critique et commentaire, thèse, 2002) ; sur l'environnement (Beat von Scarpatteti, « *La question de l'environnement à la Renaissance : l'humanisme rhénan entre affirmation et négation de "Frau Welt" (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)* », *L'espace rhénan, pôle de savoirs / sous la direction de Catherine Maurer ... [et al.]*. - Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2013. - p. 37-50).

<sup>60</sup> Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde de saint Ambroise à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat en philologie romaine, Université de Louvain, 1960, tome 1, p. 1.

<sup>61</sup> *L'Imitation de Jésus Christ* (vers 1427), livre le plus lu en son temps après la Bible et attribué à Thomas à Kempis, est emblématique de ce mouvement de réforme personnelle et de spiritualité né au XIV<sup>e</sup> siècle sous le nom de *Devotio moderna*. Voir : André Godin, notice « Dévotion moderne », dans Érasme, *Œuvres*, Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager (éd.), Paris, Robert Laffont, 1992, p. XCVIII.



XV<sup>e</sup> siècle. Érasme porte l’empreinte de ces milieux où il a été formé, en contact avec le mouvement spirituel de la dévotion moderne (*Devotio moderna*)<sup>62</sup>.

Cependant, si le *contemptu mundi* a intéressé les médiévistes, le motif tel qu’il est reçu par l’humanisme et la Réforme ne paraît pas avoir retenu une telle attention de la part des historiens. Il connaît pourtant une existence spécifique et il revient à cette étude de le démontrer. Jean Delumeau, dans *Le Péché et la Peur*, traite du mépris du monde, mais sur une longue durée et sans tenir compte de la dimension morale qui est un apport spécifiquement humaniste<sup>63</sup>. Par ailleurs, tout concorde pour attester l’intérêt que portait le jeune humaniste devenu réformateur au leg médiéval du mépris du monde. Les études historiques qu’il menait dans le cadre de sa formation juridique et philologique le mettaient en relation étroite avec le *medium aevium*<sup>64</sup>. Son théâtre comme son œuvre satirique garde la trace de son goût pour les mystères médiévaux. Sa *Confession de foi* témoigne de son affinité avec la spiritualité de Saint Bernard<sup>65</sup>. Il cite aussi bien Tertullien et Chrysostome à côté de Cicéron dans ses commentaires sur le Nouveau Testament<sup>66</sup>. Ces éléments de continuité plaident en faveur d’une interprétation du mépris du monde sur le temps long de la Renaissance, par-delà la rupture qu’impliquaient l’humanisme et la Réforme. En tant qu’objet historique, le mépris du monde s’appréhende dans une temporalité de longue durée. À l’intérieur de ce cycle long, il n’en connaît pas moins un renouvellement profond et radical sous l’effet de la Réforme. Certes, cette approche tend à atténuer le clivage opéré par les conventions académiques distinguant la période moderne du Moyen Âge. Il n’en demeure pas moins que le mépris du monde ici considéré à l’échelle d’une vie humaine au XVI<sup>e</sup> siècle met en évidence un certain nombre de caractéristiques propres à l’humanisme de la Renaissance. Jean-Marie Le Gall a montré à quel point il serait regrettable de les estomper devant la tentation d’une mise en perspective globale<sup>67</sup>.

---

<sup>62</sup> Les spécialistes d’Érasme portent des appréciations divergentes sur l’influence exercée par la dévotion moderne sur son œuvre (André Godin, notice « Dévotion moderne »..., *op. cit.*, p. XCIX).

<sup>63</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur – La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1982, chapitres 1 et 2.

<sup>64</sup> Voir : Alain Dufour, « Bèze historien », in *Cité des hommes, cité de Dieu, Travaux en l’honneur de Daniel Ménager*, Genève, Droz, 2003, p. 89 : « Bullinger un jour écrivait à Bèze en lui disant : vous qui êtes historien... Il y a toujours eu chez Bèze, qui était avant tout théologien, un goût pour l’histoire de l’Église primitive, pour la chronologie, et un goût pour la politique et la compréhension des événements que l’on traverse, qui se transforme aisément en goût pour l’histoire » ; voir aussi : Mark Greengrass, « J’ay finalement essayé de réduire toutes ces pièces en un corps » - Historical coherence and the *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées de France* (1580) » in Pierre-Olivier Léchet, Hugues Daussy and Philip Benedict (eds), *Huguenot Historiography*, Genève, Droz, 2014), pp. 68-86.

<sup>65</sup> Bernard est cité deux fois dans la *Confession de foi* de 1561. Bien qu’il ne lui ait consacré aucun traité spécifique, suivant l’usage qui convenait au genre, l’œuvre du réformateur de Cluny était largement inspiré par la spiritualité du *contemptu mundi*.

<sup>66</sup> Voir : Scott M. Manetsch, « Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the *studia humanitatis* », pp. 400-417, in Robert J. Bast, Andrew C. Gow (eds), *Continuity and Change, The Harvest of Late-Medieval and Reformation History – Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, 459 p.

<sup>67</sup> Jean-Marie Le Gall, *Défense et illustration de la Renaissance*, Paris, 2018.

A la suite des travaux de Max Weber, notamment par le biais de la notion d'ascèse intramondaine, il est permis de considérer que la Réforme a conduit à son terme le processus de laïcisation du mépris du monde<sup>68</sup>. Le théoricien allemand énonçait cependant ses réflexions, datées du début du XX<sup>e</sup> siècle, à partir de ce qu'il connaissait de la réussite économique des protestants du XVII<sup>e</sup> siècle. Ses conclusions ne correspondent pas exactement aux résultats tels que la recherche les a mis à jour, précisément sur la Réforme conduite par Calvin et Bèze dans la Genève du second XVI<sup>e</sup> siècle. Mon travail a pour ambition d'inaugurer un champ de recherche dévolu au mépris du monde dans l'univers de la Réforme à partir des acquis de l'histoire culturelle et religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle. Le mépris du monde refondé par la Réforme reste, à ce stade, un objet historique en construction. L'étude de ses implications n'en présente pas moins des perspectives utiles pour la connaissance de la civilisation de l'Europe moderne.

---

<sup>68</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jean-Pierre Grossein (éd.), Paris, 2003, p. 136, 348-352.

# RUPTURE ET TRANSFERT

Entre le mépris du monde médiéval et le mépris du monde protestant, il y eut l'espoir d'un retour aux sources (*ad fontes*) et les ruptures provoquées par l'idéal de l'humanisme venu d'Italie. L'opération se traduit par un processus qu'il est possible de nommer une « transmutation culturelle » comme l'énonce un colloque de premier plan ou, plus sobrement, comme le fait Olivier Millet dans sa contribution à ce même colloque, un « transfert »<sup>69</sup>. Le mépris du monde tel que le reçoit la Réforme, comme il vient d'être rappelé, est issu des modèles ascétiques et monastiques traditionnels. Il connaît, cependant, une rupture fondamentale à la faveur de son transfert de l'humanisme à la Réforme. L'humanisme peut être défini comme « une récupération de la culture antique (profane ou chrétienne) gouvernée par la valorisation de l'idée, morale et pédagogique, de formation de l'homme »<sup>70</sup>. La Réforme, pour être bref, désigne le mouvement de réformation de l'Église initié par Martin Luther depuis 1517 et poursuivi par Jean Calvin dans l'espace francophone à partir de 1536, date de publication de la *Christianae religionis Institutio*. Comment le motif ancien du *contemptu mundi* se voit-il profondément transformé sous l'effet des relations étroites et complexes qu'entretiennent ces deux mouvements de fond de l'histoire européenne ?

Un bref retour à la préface en vers aux Psaumes permet de poser le sujet dans son cadre théologique calviniste. En s'adressant au « petit troupeau », le sens du *contemptu mundi* que Théodore de Bèze distille ici se destine aux laïcs, « Roys, et Seigneurs, bergers, brebis ensemble ». Tous se voient convoqués à mépriser du monde et :

Contre le monde et son ingratitude.  
[...]  
Il n'en appelle pas moins à mourir  
Au departir de ces lieux misérables.<sup>71</sup>

Mais comment répondre, à la suite de son appel, à l'injonction de se détacher du monde dans le monde même ? Avant de revenir sur les implications de l'ascèse intramondaine, il faut rappeler que se convertir à la Réforme en France dans les années 1530-1540, c'est accorder la

---

<sup>69</sup> Olivier Millet, « Le transfert de l'humanisme selon les réformateurs protestants (Melanchthon, de Bèze, 1520-1580) : Italie / Allemagne / France ? », Denis Crouzet, Élisabeth Crouzet-Pavan, Philippe Desan, Clémence Revest (dir.), *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe, XVe – XVIe siècles – Histoire d'une transmutation culturelle*, p. 15-26.

<sup>70</sup> *Institution (1541)*, p. 19.

<sup>71</sup> *Préface aux Psaumes*, v. 82-89, p. 209.

primauté au texte biblique (*sola scriptura*)<sup>72</sup>. Dès lors que la centralité de la Bible est affirmée, le salut ne passe plus nécessairement par l'Église et les sacrements, mais par la foi seule. L'abolition du statut des clercs retire toute légitimité à la pratique multiséculaire de la retraite dans des monastères. Cependant, dans cette perspective nouvelle de justification par la foi, le mépris du monde implique de la part du fidèle de s'engager dans une voie de sanctification en prenant toute sa part dans le projet de restauration de l'imaginaire biblique. Sur la base de ces deux piliers de la Réforme, la centralité de la Bible et la justification par la foi, il faut tenir compte que la séparation du régime spirituel et du régime temporel n'implique pas, pour les réformés, une dévalorisation de ce dernier. L'abolition par la Réforme de la distinction entre l'état des religieux et l'état des laïcs a eu pour effet, comme l'explique Olivier Millet, de « reformuler l'idéal moral chrétien dans la mesure où les laïcs sont eux-mêmes invités à s'y conformer là où ils sont, dans le monde »<sup>73</sup>. Alors que l'ascèse impliquait pendant des siècles à se retirer du monde, Luther puis Calvin appellent tous les chrétiens à vivre leur vocation dans le monde, opération essentielle qualifiée par Max Weber d'« ascèse intramondaine ». Le concept de vocation permet d'incarner l'ascèse chrétienne dans le monde. La vocation, telle qu'elle a été définie par Luther (*Beruf*), implique donc une valorisation de la vie des laïcs en ce monde<sup>74</sup>. Elle inspire de nouveaux modèles de vie dans le monde, modifiant profondément le sens de l'ascèse. Tandis que celle-ci, dans la tradition cléricale, consistait en des exercices de type religieux visant une mortification au moyen des œuvres, la piété quotidienne à laquelle chacun est appelé en pratiquant l'ascèse dans le monde repose davantage sur un changement d'orientation de vie qui suppose un retour à Dieu et la mise en œuvre d'une éthique exigeante. Le mépris du monde réformé pourrait se saisir au seuil de cette dialectique entre une ascèse conçue comme une suite d'exercices répétitifs et une ascèse conçue comme un travail philosophique sur soi-même, faite d'« exercices spirituels » comme les appelle Pierre Hadot<sup>75</sup>. D'une certaine manière, que les protestants ne peuvent pas renoncer au monde. Tout en restant le lieu du péché, le monde devient aussi le lieu d'investissement de la religiosité. Il s'agit donc,

---

<sup>72</sup> « La principale caractéristique du protestantisme comme confession chrétienne est de valoriser les Écritures saintes en faisant d'elles la source par excellence, voire l'origine unique, de toute valeur, aussi bien sur le plan théologique que moral et culturel, collectif qu'individuel. Là où le catholicisme valorise l'institution ecclésiastique, sa tradition, sa hiérarchie, le protestantisme souligne, à l'exclusion de tout autre principe, la Bible comme expression ou contenant de la Parole de Dieu » (Olivier Millet, Philippe de Robert, *Précis de culture biblique*, Paris, PUF, 2001, p. 256).

<sup>73</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1644

<sup>74</sup> Voir : Éric Fuchs, art. « Vocation », *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 1498-1521. Olivier Millet rappelle que la vocation est une « notion héritée de la scolastique, transformée et enrichie par Luther puis par Calvin » (Calvin, *Institution (1541)*, note 129 p. 1714).

<sup>75</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, 1995, p. 271.

comme le voulait aussi Érasme, plutôt d'élever l'homme au-dessus de lui-même sans le retirer du monde : « comme un bel arbre fruitier planté de ta main en ta maison »<sup>76</sup>.

Parvenu au terme de ces premiers éléments de définition, il est possible de se demander dans quelle mesure, et de manière paradoxale, le réformateur Théodore de Bèze inclut le motif du mépris du monde dans ses écrits tout au long de sa vie. Une hypothèse de départ de ce travail est de considérer que le rôle particulier joué par Théodore de Bèze dans la réception du mépris du monde par la Réforme calvinienne correspond à un transfert culturel de grande ampleur. Le terme de « transfert », familier du savoir de la Renaissance (*translatio studii*)<sup>77</sup>, vise à identifier le transfert culturel du *contemptu mundi* du Moyen-Age en direction de l'univers culturel et religieux de la Réforme. Il s'agit ainsi de comprendre comment se produit le passage du *contemptu mundi* médiéval à un mépris du monde réformé. Et c'est donc à partir du rôle joué par l'humanisme dans la réception du *contemptu mundi* par Théodore de Bèze qu'il est possible d'en élaborer une définition protestante. Selon notre hypothèse, le mépris du monde de Théodore de Bèze est représentatif de la reconfiguration qui en est faite par les humanistes.

La reconfiguration humaniste du mépris du monde soulève la question plus large des rapports entre humanisme et Réforme. Théodore de Bèze est avant tout un humaniste engagé dans la réformation de l'Église conduite depuis 1541 par Jean Calvin à Genève. Sa conception du mépris du monde se façonne avant son exil de 1548, en relation étroite avec une conversion aux influences composites (humanisme chrétien, évangélisme, découverte de Calvin). En ce qui concerne Théodore de Bèze, Scott Manetsch résume ainsi la question au sujet des rapports entre humanisme et Réforme : « La conversion de Bèze à la religion protestante constitue-t-elle donc une rupture décisive par rapport à son engagement en faveur de l'humanisme ? ». Dans un ordre semblable de questionnement, il est permis de se demander ce qu'il reste de l'humanisme dans l'œuvre de Bèze quand le mépris du monde accomplit son transfert dans la Réforme calviniste<sup>78</sup>. Il est souvent admis que la Réforme remet en cause l'humanisme sur la nature humaine et le

---

<sup>76</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 49.

<sup>77</sup> Mark Greengrass, « A propos des Reception Studies : idées reçues et recherches récentes dans l'histoire des idées », *La Rentrée du laboratoire des sciences historiques*, Besançon, 16 septembre 2016, p. 5.

<sup>78</sup> « La conversion de Bèze à la religion protestante constitue-t-elle donc une rupture décisive par rapport à son engagement en faveur de l'humanisme ? La question revêt une certaine importance, compte tenu des enjeux plus vastes qu'elle soulève quant aux relations entre Renaissance et Réforme, ou entre humanisme et calvinisme » (Scott Manetsch, « Psalms before Sonnets... », *op. cit.*, note 6 p. 401). La littérature sur ce sujet est immense : Quirinus Breen, « Humanism and the Reformation », in Jerald C. Brauer (éd.), *The Impact of the Church Upon its Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1968; William Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait*, Oxford, Oxford University Press, 1991; Robert Linder, « Calvinism and Humanism, The First Generation », *Church History* 44, 1975, pp. 167-181; Lewis Spitz, « Humanism and the Reformation », in *Transition and Revolution, Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, Robert M. Kingdon (éd.), Minneapolis, MN, Burgess Publishing Co., 1974, pp. 153-167; Lewis Spitz, *The Northern Renaissance*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, Inc., 1972.

rapport de l'homme à la grâce et au salut<sup>79</sup>. Pourtant, comme le souligne F. Dermange, « la pensée est bien dialectique » et la Réforme reconnaît l'humanisme, tout comme « le meilleur de la culture antique »<sup>80</sup>.

Le point décisif est, comme le démontre Olivier Millet, que Théodore de Bèze est l'héritier d'un « schéma de l'histoire du christianisme qui associe le renouveau humaniste des études et la réforme de l'Église »<sup>81</sup>. Bèze est un grand helléniste, lecteur de Melanchthon, instruit aux thèmes de l'humanisme international. L'attachement qu'il témoigne sans cesse à son maître et précepteur Melchior Wolmar est emblématique du lien essentiel qui existe depuis l'Antiquité entre « l'Église » et les « écoles ». Le mépris du monde réformé tel que l'énonce Théodore de Bèze tout au long de son œuvre prolifique ne saurait être compris autrement que dans la combinaison de la « double renaissance, celle des lettres et celle de la religion »<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Philippe de Lajarte, *L'humanisme en France au XVIe s.*, Paris, Honoré Champion, p. 24-25.

<sup>80</sup> François Dermange, *L'Éthique selon Calvin*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 17-18.

<sup>81</sup> Olivier Millet, « Le transfert de l'humanisme... », *op. cit.*, p. 20.

<sup>82</sup> *Id.*, p. 21.

## QUO VADIS THEODORUS ?

Vers l'âge de dix-sept ans, le jeune homme qui répond au nom de Déode (ou Déodat) entreprend de signer ses premiers poèmes du nom de *Theodorus*. Par cet acte, Bèze se fait poète, il prend le masque de l'acteur (*persona*), décidé à jouer son rôle sur la scène littéraire. Quand il était enfant, il a cultivé, sous la férule de Melchior Wolmar, une piété évangélique exigeante. Il est tentant d'envisager la trajectoire de *Theodorus* – qui signifie littéralement « don de Dieu » - sous la forme d'une énigme. Elle pourrait se formuler dans les termes de la question posée à Pierre à son maître : « *Quo vadis, Domine ?* »<sup>83</sup>. L'intérêt de cette question est ici de souligner la part irréductiblement énigmatique de la conversion de Théodore de Bèze. Faut-il renoncer à son intelligibilité ? Du début à la fin des recherches, la question demeure en suspens. Elle se pose pourtant avec d'autant plus d'acuité que les travaux portant sur le « premier Bèze » restent relativement rares<sup>84</sup>. Par cette expression de « premier Bèze », j'entends éclairer par ce travail l'importance des années 1530 et 1540 dans la pensée de Théodore de Bèze<sup>85</sup>. L'hypothèse de la reconfiguration humaniste du mépris du monde conduit donc à centrer le questionnement sur la conversion de Théodore de Bèze et ce qu'il est possible d'en dire dans une démarche historique.

À la suite de Henri Meylan et de son article fondateur sur la conversion de Théodore de Bèze, plusieurs historiens comme Irena Backus ont apporté leur contribution à cette question<sup>86</sup>. Ils établissent les données, certes lacunaires, qui permettent d'interpréter la singularité d'un

---

<sup>83</sup> *Quo vadis, Domine ?* est une locution latine signifiant « Où vas-tu, Seigneur ? ». La question a inspiré le titre du fameux roman de l'écrivain polonais Henryk Sienkiewicz (1894) qui prend place dans le contexte romain des persécutions et de la conversion des sujets de l'empire au christianisme. Elle est tirée des Actes de Pierre, un récit détaillé de la prédication de l'apôtre Pierre, déclaré apocryphe au vie siècle. Le texte raconte que Pierre quitte Rome pour fuir la persécution, mais Jésus lui apparaît sur la *via Appia* se dirigeant vers Rome. Pierre lui demande « Où vas-tu, Seigneur ? », Jésus lui répond : « Je vais à Rome me faire crucifier de nouveau » (en latin : *Venio Romam iterum crucifigi*). Pierre retourne alors à Rome, où il est crucifié la tête en bas.

<sup>84</sup> Par l'expression « premier Bèze » je dénomme la période des années de Bèze qui se déroulent depuis sa formation à Bourges et Orléans (vers 1530) jusqu'à son exil à Genève (1548). Les poèmes de Théodore de Bèze ne font l'objet que de deux éditions : *Poemata* (1544) et *A View from the Palatine : the Iuvenilia of Théodore de Bèze*, Texte, traduction et commentaire par Kirk M. Summers, Arizona Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 2001. Les travaux biographiques demeurent succincts sur les années précédant l'exil de 1548 : le premier chapitre pour GEISENDORF ainsi que pour la biographie de Alain Dufour, qui a néanmoins pour ambition de réhabiliter le poète en la personne de Bèze.

<sup>85</sup> L'expression « premier Bèze » est inspirée de la biographie de Stéphane Ratti sur *Le Premier Saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres, 2016. La démarche consiste à considérer l'homme avant le saint. Dans une démarche similaire pour Théodore de Bèze, il s'agit de mettre en avant l'homme, en particulier le moraliste, là où il passe souvent au second plan, figé dans la figure hiératique du réformateur.

<sup>86</sup> Henri Meylan, « La conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien », in *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problème de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Genève, 1976 ; Irena Backus, « La conversion à la Réforme de quelques Réformateurs, vue par eux-mêmes et par leurs biographies au XVIe siècle », Maria-Christina Pitassi, Daniella Solfaroli Camillocci (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne*, Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses, Florence, 2010, pp. 3-20.

itinéraire spirituel<sup>87</sup>. Celui-ci doit être examiné dans le contexte confessionnel parisien des années 1530-40 à la lumière du questionnement conduit par Thierry Wanegffelen sur la question de la dissimulation religieuse<sup>88</sup>. A considérer le mépris du monde comme un élément structurant dans la piété de Théodore de Bèze, il ne serait pas admissible d'annexer son attitude de dissimulation - partielle, nous le verrons – à ce que cet historien appelle le « plat pays de la croyance »<sup>89</sup>. A considérer l'effort constant exigé par le comportement pénitentiel du fidèle engagé dans un chemin de perfectibilité, la métaphore des cimes sied mieux à une sensibilité façonnée aux exigences spirituelles du mépris du monde.

Le mépris du monde dans la spiritualité de Théodore de Bèze se comprend également à la lumière des progrès réalisés par la recherche pour la connaissance de l'évangélisme. Dans la perspective adoptée par Jonathan Reid et Isabelle Garnier, les évangélistes seraient organisés en un véritable réseau dont Marguerite de Navarre est le chef de file<sup>90</sup>. Un colloque récent prolonge et nuance ces recherches en rendant compte des mouvements d'influences entre les membres du cercle et la reine<sup>91</sup>. Théodore de Bèze est encore jeune mais n'est pas étranger aux jeux de miroirs qui tissent ce réseau. À partir de l'hypothèse d'un réseau cohérent et organisé autour de la Reine de Navarre, et rappelant que le concept a été construit a posteriori par les historiens, Isabelle Garnier souligne cependant l'hétérogénéité de l'« évangélisme »<sup>92</sup>. Elle rappelle que, dans la période qui intéresse les jeunes années de Théodore de Bèze, « les historiens identifient l'action plus ou moins concertée d'auteurs animés par des intérêts spirituels, théologiques, philologiques communs, auxquels l'émergence d'idées nouvelles sur le rapport aux textes, à soi-même et à Dieu vient donner corps »<sup>93</sup>. Sans lui accorder un contenu

---

<sup>87</sup> Paul-Alexis Mellet, « Post tenebras lux : le temps et le corps dans la conversion aux XVIe et XVIIe siècles », in *Ibid.*, pp. 21-40 ; Yves Krumenacker, « La conversion de T. de Bèze – Réflexions sur les récits de conversion des Réformateurs », in Philippe Martin, Eric Suire (Dir.) *Les Convertis – parcours religieux, parcours politiques, Tome 1, période moderne*, Paris, 2017, pp. 150-160.

<sup>88</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève...*, op. cit., p. 37-74.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>90</sup> Jonathan Reid, *King's sister – Queen of dissent. Marguerite de Navarre (1492-1549) and her evangelical network*, University of Arizona, 2001. La naissance du réseau remonterait à 1524, date à laquelle les Français inspirés par le *Hercules Germanicus* qu'est Luther, et par d'autres « héros religieux » tels Érasme et Lefèvre d'Étaples, commencèrent à collaborer. Le réseau de Navarre aurait rassemblé deux cents membres actifs sur la période 1520-1550.

<sup>91</sup> Anne Boutet, Louise Daubigny, Stéphan Geonget, Marie-Bénédicte Le Hir, *Le réseau de Marguerite de Navarre*, Colloque CERS Tours, 5-6 octobre 2018.

<sup>92</sup> Les guillemets sont utilisés par Isabelle Garnier-Mathez pour souligner le caractère hétéroclite du mouvement désigné par ce mot.

<sup>93</sup> Isabelle Garnier-Mathez, *L'épithète et la connivence, Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, 2005, p. 11. Isabelle Garnier-Mathez relève que l'évangélisme a pris place dans le paysage religieux français depuis les travaux de Pierre Imbart de la Tour, *L'Évangélisme, 1521-1538*, tome III de la fresque *Les origines de la Réforme*, Melun, Librairie d'Argences, 1914 ; 1944-1948 à la synthèse de Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française, 1520-1562*, Paris, SEDES, 1996. « Quant au mot évangélisme, depuis qu'il a été proposé en 1914 par Pierre Imbart de La Tour (*Les Origines de la Réforme*, t. III), il a été adopté par des historiens pour nommer le courant religieux unissant des chrétiens d'avant le durcissement des choix confessionnels », Arlette Jouanna, *La France du XVIe siècle, 1483-1598*, p. 297-298. Cit. par Isabelle Garnier-Mathez, *Ibid.*, p. 25.



doctrinal précis, elle le caractérise plutôt comme « une orientation qui manifeste un rapport aux textes et à Dieu » dans laquelle la théologie de Jacques Lefèvre d'Étaples aurait joué un rôle équivalent à celui d'Érasme ou de Luther. Pour Denis Crouzet, « il n'y a pas un évangélisme, mais des évangéliques »<sup>94</sup>. Le parcours de Théodore de Bèze ne doit cependant pas s'analyser à la seule ornière de ou des évangélisme(s). Il a été marqué, bien avant la décision de l'exil, par une « découverte réformatrice ». Les travaux récents de Alain Dufour confirment une interprétation ancienne d'après laquelle Bèze lisait Calvin avant son exil<sup>95</sup>. Ces avancées de la recherche éclairent d'une lumière nouvelle l'interprétation de la conversion du jeune Théodore de Bèze. L'article pionnier de Henry Meylan posait un certain nombre de questions essentielles en parlant des « longues hésitations d'un humaniste chrétien »<sup>96</sup>. Il semble, cependant, que le problème ne se pose pas pour Bèze en termes d'hésitation entre différentes options. La réception humaniste du mépris du monde pourrait bien, comme cette étude entreprend de le démontrer, jouer un rôle décisif. De ce point de vue, il est possible d'affirmer que le mépris du monde se dévoile comme la pierre angulaire de la conversion de Théodore de Bèze.

Dans la mesure où le mépris du monde se constitue comme un « nœud » significatif de sa conversion, celle-ci permet la rencontre entre deux sources du mépris du monde. Il convient de distinguer, d'une part, un mépris du monde spécifiquement chrétien et médiéval. Son questionnement portant sur le péché et le salut, il inspire principalement la théologie. D'autre part, il existe aussi un mépris du monde d'inspiration humaniste. Nourri à la philosophie morale des païens, il met l'accent sur les questions qui se posent sur le plan de l'éthique, centrée sur la réflexion sur le bien. Sous cet angle, le mépris du monde sort de l'espace des pratiques religieuses considérées en tant qu'exercices de piété. En tant que philosophie morale, l'éthique engage, par une réflexion sur les comportements en société, un dialogue avec la Cité. La méditation se fait spéculation et la raison trouve pleinement sa place aux côtés de la foi.

Le mépris du monde, dans ses deux formules, est au centre de l'expérience de conversion. Le terme vient du latin *conversio*, qui indique l'acte de se retourner (verbe *convertire*). Les mots latins traduisent les versions grecques de la Bible. Le grec reflète les nuances du sens que les premiers chrétiens pouvaient donner à ce mot à partir de deux termes. En premier vient le mot *epistrophé* (*Ἐπιστροφή*), qui est l'équivalent du *conversio* latin dans la signification de retournement<sup>97</sup>. Ensuite intervient le terme de *metanoia* (*μετανοία*). Il indique

---

<sup>94</sup> « Il n'y a pas un évangélisme, explique Denis Crouzet, mais des évangéliques, ce qui est logique, parce qu'avec leurs démarches mêmes, la religion est individualisée en un rapport particulier à Dieu » Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française, 1520-1562, Paris, SEDES, 1996*, p. 317.

<sup>95</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 122 et n. 117.

<sup>96</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 103.

<sup>97</sup> En grec ancien, *στροφή* signifie tour et son dérivé *Ἐπιστροφή* (*épistrooi*) équivaut à retour.

un changement d'opinion, mais aussi le regret et la pénitence pour les péchés commis<sup>98</sup>. Ce renouvellement de l'esprit auquel appellent les Évangiles introduit donc une dimension pénitentielle dans l'idée de conversion. Pour les humanistes qui, comme Théodore de Bèze, à la suite d'Érasme et de Lefèvre d'Étaples, étaient engagés dans un processus de conversion, celle-ci impliquait surtout un changement d'orientation de vie et un retour à soi et au sens. C'est le dessein poursuivi par le mépris du monde.

Dans le sillage de la conversion, une attention particulière est à porter aux notions théologiques de sanctification et de régénération puisqu'il est question de progrès spirituel, de mortification puisqu'il s'agit de se démarquer d'une mortification au moyen des œuvres. Enfin, il faut tenir compte de la dimension eschatologique dans un contexte saturé par un sentiment d'urgence entretenu par l'attente de la fin des temps<sup>99</sup>. Ces notions sont à considérer comme trois variables décisives dans l'élaboration d'un mépris du monde réformé.

---

<sup>98</sup> G.W.H. Lampe, *A Greek Patristic Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961. Cit. par Fabrizio Vecoli, « La conversion: le tournant monastique du IV<sup>e</sup> siècle ». *Théologiques*, 21 (2), 17-41. <https://doi.org/10.7202/1028461ar>, p. 19.

<sup>99</sup> Voir Denis Crouzet, *La Genèse de la Réforme française, 1520-1562*, Paris, 1996, p. 655 et suiv.

# RECONFIGURATION HUMANISTE

Pour reprendre l'hypothèse esquissée précédemment, en rompant avec les modèles ascétiques traditionnels, le motif du mépris du monde fait l'objet d'une reconfiguration orchestrée par les humanistes et les réformateurs. Or, ce processus s'accomplit dans un contexte de crise religieuse favorable au regain du motif du mépris du monde.

Le terme « héritage » a été employé pour évoquer la réception de la tradition monachique et cléricale. Il ne doit cependant pas être compris dans un sens passif. A la faveur des « *Reception Studies* », développées à la suite de la « Théorie de la Réception » (Hans Robert Jauss et Wolfgang Iser), les travaux historiques mettent en évidence le rôle actif joué par les acteurs de la réception<sup>100</sup>. L'idée d'« horizon d'attente » (« *Erwartungshorizont* »), notamment, exprime les attentes différentes apportées à chaque lecteur à un texte. La synthèse de Peter Burke a mis en évidence la complexité de ce mouvement de réception sous la forme de migrations, de compromis, de variantes de toutes formes<sup>101</sup>. Ainsi, selon une expression chère à Paul Ricoeur, les lecteurs humanistes se sont approprié la littérature du mépris du monde dont ils disposaient. Ils l'ont orientée en fonction de leurs attentes, dans une direction qui faisait sens pour eux. Or, dans une période qui était vécue comme une période d'intenses mutations, l'horizon d'attente était en pleine évolution. Comme beaucoup de ses contemporains lettrés, Théodore de Bèze était juriste et poète (néo-latin). Admirateur de Marot, marqué par l'humanisme de Érasme et de Budé, il est représentatif d'un humanisme qui, dans le contexte de la crise religieuse et à la faveur de l'évangélisme, manifestait un intérêt nouveau pour les idées du mépris du monde.

La réception du mépris du monde par les humanistes chrétiens appartenant à la génération de Théodore de Bèze est étroitement corrélée au contexte de crise politique et religieuse que traverse le royaume dans les années 1530-1540<sup>102</sup>. A cette échelle, la piété de Théodore de Bèze est à mettre en rapport avec un certain nombre de facteurs historiques agissent de manière convergente dans les années 1530, et qui permettent de parler de crise

---

<sup>100</sup> Mark Greengrass, « A propos des Reception Studies : idées reçues et recherches récentes dans l'histoire des idées », *La Rentrée du laboratoire des sciences historiques*, Besançon, 16 septembre 2016, p. 7.

<sup>101</sup> Peter Burke, *La Renaissance européenne*, Paris, 2000, p. 14-23.

<sup>102</sup> La question de la piété de Théodore de Bèze est à replacer dans un récit où la Réforme est venue apporter une réponse à une situation de crise. En considérant le phénomène sur une plus longue durée, environ depuis le second XV<sup>e</sup> siècle, les historiens se sont accordés pour constater que la chrétienté est traversée par un sentiment de panique (Alphonse Dupront). Dominée par ce sentiment, la culture prédispose les individus à vivre dans une angoisse qui monte en puissance après 1470. Cette angoisse est renforcée par le sentiment d'indétermination de la fin. Denis Crouzet parle de « méta-culture du pressentiment eschatologique » pour caractériser cette « piété flamboyante » qui serait le reflet d'une angoisse devant un Dieu toujours plus exigeant.

religieuse (sac de Rome, affaire des Placards, ...). Cette crise agit en révélateur des tendances pessimistes qui remontent à la surface et se concentrent par tâches pour faire changer de tonalité l'époque. Les teintes sombres ressortent et se mélangent à l'optimisme ambiant. Dans le contexte de la crise religieuse ouverte par les débuts de la Réforme, je pose l'hypothèse que cette crise agit en révélateur de tendances pessimistes moins connues mais caractéristiques de l'humanisme. Je fais donc l'hypothèse d'un imaginaire du mépris du monde à l'œuvre dans la pensée humaniste de son temps. Dans ce contexte, les humanistes renouent avec une veine pessimiste qui, selon Paul Veyne, était présente dans la pensée antique. Il évoque une « vocation au malheur de l'homme, produit d'une fausseté fondamentale, qui a pour seul remède les exercices spirituels laïques de la sagesse ». Il rappelle que l'anthropologie d'Horace, comme celle des épicuriens et des stoïciens sont « de ces doctrines qui, à travers l'histoire, ont été mécontentes du monde comme il va, le trouvaient mal fait, vivaient en état de chagrin et condamnaient la réalité »<sup>103</sup>. Au cœur de cet héritage, il y a aussi Pétrarque, avec son traité *De contemptu mundi* connu sous le nom de *Secretum* (1343)<sup>104</sup>. Avec les traités de la *Vie solitaire* et celui du *Repos religieux*, qui dénoncent « l'erreur de ce monde », cet humanisme entretient des affinités avec l'attrait pour la vie contemplative<sup>105</sup>. Contemporain de Théodore de Bèze, Thomas More est pleinement impliqué dans la vie active et dans l'humanisme évangélique. Sa *Mise en garde avant l'Enfer* est une réflexion morale inspirée par la pénitence et, dans la tradition des *artes moriendi*, offre une vision pénétrante des fins dernières<sup>106</sup>.

Pour la réception du mépris du monde par Théodore de Bèze, les deux grands maîtres de l'humanisme au temps de Théodore de Bèze sont Désiré Érasme et Guillaume Budé. Ils donnent l'un après l'autre un ouvrage qui s'inscrit dans la lignée des traités du mépris du monde : Guillaume Budé avec *De contemptu rerum fortuitarum* (1520)<sup>107</sup> et Érasme, avec un *De contemptu mundi* (1521), auquel peut être ajouté *Le Manuel du soldat chrétien* (1504)<sup>108</sup>. Ces œuvres jouent un rôle pionnier dans la reconfiguration humaniste du mépris du monde. Il doivent être pris en considération pour comprendre comment le topos du *contemptu mundi* a fait l'objet d'un transfert culturel dans les écrits réformateurs de Calvin et de Théodore de Bèze.

---

<sup>103</sup> Paul Veyne, *L'élégie...*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>104</sup> Pétrarque, *De secreto conflictu curarum mearum*, 1347.

<sup>105</sup> Pétrarque, *La Vie solitaire*, Paris, Editions Jérôme Millon, 2000 ; Pétrarque, *Le Repos religieux*, Paris, Editions Jérôme Millon, 2000

<sup>106</sup> Thomas More, *Mise en garde avant l'Enfer*, Marie-Claire Phélippeau (éd.), Paris, 2017.

<sup>107</sup> *De contemptu rerum*.

<sup>108</sup> Érasme, *De contemptu mundi*. Pour le Manuel du soldat chrétien (*Enchiridion militis christiani*), voir Érasme, éd. Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager, Paris, 1992. Trad. A.J. Festugière, 1971.

Ainsi, par « réception humaniste » je désigne la manière dont les « savants lettrés »<sup>109</sup> des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle ont lu, assimilé et reformulé un corpus documentaire représentatif et porteur du motif du mépris du monde, soit qu'il provienne de la production cléricale du Moyen-âge, soit qu'elle hérite, dans le mouvement de re-découverte de l'Antiquité qui les caractérise, de la littérature pré-chrétienne. Instruit dès sa prime jeunesse aux *studia humanitatis* et aux *bonae literae*. Théodore de Bèze est profondément influencé par l'héritage gréco-romain dans ses multiples dimensions. Les humanistes renouvellent la définition du mépris du monde à la lumière des philosophes de l'Antiquité : Aristote, Platon, les stoïciens (Plutarque, Sénèque, Cicéron) alimentent à différents titres le mépris du monde dans sa dimension éthique.

Par la réflexion sur les mœurs entreprise par les humanistes à la lumière des textes de l'antiquité païenne, le mépris du monde se renouvelle et s'enrichit en effet en tant que philosophie morale. L'humanisme chrétien, en interrogeant la vertu des païens, soulève la question du caractère universel des valeurs. La vraie vertu implique de la part du fidèle qu'il reconnaisse sa « vocation », qu'il soit conscient d'occuper une place dans le plan providentiel du salut. Dans cette tradition profane méconnue par l'Université médiévale, le platonisme et le stoïcisme ont exercé un rôle majeur dans l'environnement culturel où se façonne la sensibilité religieuse du jeune Théodore de Bèze. Il en résulte pour Bèze une spiritualité qui se traduit par une recherche de la sagesse. Ainsi, Pierre Hadot a invité à considérer les théories philosophiques de l'Antiquité comme des exercices pratiques de perfectionnement<sup>110</sup>.

C'est donc en vertu de ce « réemploi », terme cher à Michel de Certeau, de la *philosophia moralia* par le mépris du monde que je me propose de qualifier Théodore de Bèze de moraliste du *contemptu mundi*. Par moraliste, il faut entendre une passion qui s'est exercée depuis les premiers poèmes du recueil des *Poemata* jusqu'aux tout derniers sermons. Il s'agit toujours pour celui qui aspire à être « un arbre et donner de beaux fruits » de décrire, en spectateur distant, les comportements humains de ses contemporains. En poète satiriste ou en théologien donneur de leçons, il le fait comme en médecin pour mettre en garde contre les dangers de ce monde, indiquer comment il faut conduire sa vie et se préparer à mourir, et enfin pour démonter dans le détail les rouages et mécanismes de la « machine ronde » du monde.

Finalement, au prix de la dénoncer parfois, le mépris du monde du réformateur Théodore de Bèze recherche une forme de piété en accord avec la sagesse des païens. La conversion se pose en réponse à ce questionnement, par la recherche constante d'une forme de progrès

---

<sup>109</sup> Robert Mandrou, *Histoire de la pensée européenne – 3. Des humanistes aux hommes de science, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1973, p. 32.

<sup>110</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1993 (2002), p. 9.

spirituel. La conversion s'accommode de l'un et l'autre héritage à travers les voies sinueuses d'un humanisme chrétien.

Théodore de Bèze est l'illustre représentant de ces humanistes qui ont reçu le *contemptu mundi* et l'ont porté dans la Réforme. A la suite d'Érasme, notamment, ils l'ont fait d'une part en rompant avec les modèles monastiques et cléricaux traditionnels et, d'autre part, en conférant une valeur nouvelle à la vie chrétienne, notamment à partir de la pénitence, celle-ci devant être vécue dans le monde même. Un autre apport essentiel de l'humanisme au mépris du monde est de lui avoir conféré les préoccupations éthiques que portait en elle la philosophie morale issue de l'Antiquité, de Aristote à Cicéron. Dès lors la reconfiguration humaniste du mépris du monde relance la dialectique entre théologie et éthique, foi et raison, dévotion et spéculation intellectuelle, vie active et contemplative.

Le terme de reconfiguration, communément utilisé dans les secteurs de l'économie et de la technique, permet de rendre compte de ce qui s'est produit dans la réception du mépris du monde par l'humanisme. Dans la mesure où il traduit l'idée de donner une nouvelle configuration, il paraît pertinent à deux titres. D'abord, il y a bien eu une remise en cause radicale de la nature du mépris du monde, dans l'agencement de ses principes fondamentaux (éthique et/ou théologie) comme dans son mode de fonctionnement (l'ascèse) et ses pratiques (vie active/contemplative, dévotion/spéculation). Ensuite, il y a eu une modification profonde du mépris du monde. Cette modification a alors été largement prise en charge par la Réforme pour l'adapter à de nouvelles conditions en termes de d'attentes et de pratiques culturelles et religieuses. Initiée sous l'effet de la réception humaniste, elle a donc dans le même temps fait l'objet d'un transfert culturel dans la Réforme.

C'est la Réforme qui capte finalement le motif du mépris du monde, en rompant avec sa tradition et le modifiant en profondeur. Il ne faut, cependant, pas perdre de vue que cette reconfiguration se produit, pour Bèze comme pour Jean Calvin, par le biais des apports de l'humanisme. Autrement dit, en présence du motif du mépris du monde dans le corpus réformé de Théodore de Bèze, je m'efforce de faire la part, à chaque fois que cela est possible, entre la dimension théologique et la dimension morale qu'il doit à sa formation humaniste, qu'elle soit de nature juridique ou philosophique et littéraire.

# UN « MOLE » DANS UN TEMPS D'ÉPREUVE

La troisième hypothèse de ma recherche est que le mépris du monde est un motif puissant et structurant dans l'imaginaire et les pratiques de la Réforme. Il remplit la fonction d'un horizon d'attente dans la mesure où il façonne les attentes et les comportements de tous ceux qui, concernés par la souffrance due aux épreuves, recourent au mépris du monde pour s'en défendre. Le terme de « môle » exprime bien l'idée de place forte qu'il remplit dans un temps d'épreuves. Par métaphore avec la digue portuaire sur laquelle viennent se briser les vagues, il prendrait pleinement sa place comme un élément constitutif de l'imaginaire d'un temps d'épreuves et d'angoisses où le chrétien fait face aux assauts du monde<sup>111</sup>.

Le mépris du monde s'identifie tout d'abord à une attitude morale et spirituelle opposée à la souffrance propre à la misère de la condition humaine, considérée par Calvin comme liée à l'état de pécheur. Il est inséparable d'un discours de la plainte décliné dans un champ lexical aussi riche que varié. Afflictions, tribulations, assauts, ... autant de réemplois du lexique biblique dans les pas des Pères de l'Église qui voyaient la vie chrétienne comme une longue suite d'épreuves. De la souffrance ressentie au mépris du monde, cependant, une opération essentielle se produit qui passe par la pénitence et prend le nom de conversion. Denis Crouzet parle d'une « herméneutique du renversement » pour désigner le processus qui s'empare du converti<sup>112</sup>. Il explique que dans la conversion qui est l'œuvre d'une force transcendante, l'homme s'avoue sujet et se voit engagé « dans la durée d'une joie humaine et divine ». L'homme, dépourvu d'histoire, ne connaît plus ni malheur, ni tristesse, ni doute, et rencontre « joie et consentement », issus du sentiment d'un « plaisir » divin<sup>113</sup>. Ce n'est pas le moindre des paradoxes du mépris du monde d'accomplir le renversement de l'épreuve en une occasion de libération de la grâce. Son étude s'inscrit donc dans la suite des recherches de Ruth Stawarz-Luginbühl sur la problématique de la tentation et de Véronique Ferrer au sujet de la théologie de l'épreuve<sup>114</sup>.

Afin de vérifier l'hypothèse d'après laquelle le mépris du monde joue un rôle éminent dans l'édification de l'Église réformée à la fois en tant que facteur de subversion des autorités traditionnelles et d'institutionnalisation des nouvelles structures, je me suis attaché à la manière

---

<sup>111</sup> Voir : Pierre Hadot, *La citadelle intérieure – Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1992.

<sup>112</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, 2000, p. 107.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>114</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve – Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève, 2012, p. 52 et suiv. ; Véronique Ferrer, *Les exercices de l'âme fidèle...*, *op. cit.*

dont ce motif inspire l'énonciation de la discipline et des sacrements. Du côté des pratiques religieuses, le mépris du monde a conditionné une attente et des comportements spécifiques. Il se présente comme une recherche, dans un effort collectif et partagé, des justes distances que la collectivité tout entière œuvre à établir avec *ce* monde, pour l'amour de son Créateur. Il s'agit bien ici de jeter les bases de nouvelles communautés encore fragiles et de toutes parts menacées. C'est là sa valeur essentielle dans l'œuvre collective d'édification du « petit troupeau » et des églises. Il se comprend comme une admonestation à la vigilance, une virulente mise en garde contre les fausses valeurs et les dangers du monde, et ceci pour la plus grande gloire d'un Dieu qui n'en est pas moins un Dieu d'amour et de miséricorde pour sa Création.

Parallèlement, le mépris du monde est constitutif d'une morale exigeante pour les fidèles, et toujours façonnée par le *leg* humaniste. Dans l'urgence de la construction des nouvelles églises, les impératifs de confessionnalisation passent par la reformulation d'une sagesse qui puise aux sources de la philosophie antique. C'est un trait majeur du *contemptu mundi* réformé. La commutation se fait notamment par le biais du paulinisme et de la patristique, qui en étaient eux-mêmes imprégnés, avant de passer au crible d'une exégèse humaniste dont Tristan Vigliano en a mis en évidence certains traits caractéristiques. Fondamentalement sagesse face à la mort, cette morale imprègne le champ de la poésie religieuse, dite baroque (G. Matthieu-Castellani). Les accents stoïciens de certains textes de la maturité attestent que le mépris du monde modèle une éthique protestante dans un rapport entretenu et complexe avec l'humanisme chrétien. Dans le sillage des recherches de Christoph Strohm ou Gerhard Oestreich, il faudrait encore envisager la dimension théologico-politique du mépris du monde. Ma recherche n'a pu qu'approcher cette question sous la plume du juriste-théologien qu'était aussi Théodore de Bèze, notamment dans notamment quand il réagit aux massacres de la Saint-Barthélemy. A la fin de sa vie, dans le contexte de l'Edit de Nantes, une étude reste à faire qui permettrait de vérifier dans quelle mesure le mépris du monde s'avère être une force de changement ou bien de conservation, d'apprécier également la portée méta confessionnelle du mépris du monde.



# BEZE POLYGRAPHE

Afin de montrer comment se façonne un *contemptu mundi* qui sied à la Réforme, une quatrième hypothèse examinée par cette étude interroge les genres, qui sont les moyens du transfert culturel considéré. Comment Théodore de Bèze, en polygraphe, « génie créateur de genres littéraires »<sup>115</sup>, exprime-t-il le mépris du monde à travers les multiples genres auxquels il recourt tout au long de son œuvre ? La question de la médiatisation des genres pose le problème des contraintes qui sont liées à tel ou tel d'entre eux : qu'est-ce qui peut être exprimé du motif du mépris du monde à travers les contraintes propres à chacune des manières de l'énoncer ? Surtout, comment Théodore de Bèze parvient-il à combiner la topique du mépris du monde avec ces manières d'écrire si différentes et souvent innovantes ?

En considérant avec Alain Génétiot que le genre est « structurant, tributaire d'une rhétorique et articulé à une philosophie », il s'agit d'abord de déterminer comment la topique s'insère et se formule dans chacun de ceux qui sont successivement et simultanément expérimentés par Théodore de Bèze<sup>116</sup>. Le motif littéraire du mépris du monde doit être apprécié dans les conditions de sa réception et de sa circulation parmi les acteurs de la vie intellectuelle et religieuse. Il faut ensuite examiner les contraintes auxquelles obéit son écriture pour atteindre des publics déterminés. Sous l'effet du retour aux Écritures et de la philologie, les genres littéraires connaissent une période d'efflorescence et d'innovation pour servir la *propaganda fidei*. Je relève, en particulier, l'intérêt nouveau de la critique pour la topique littéraire en tant qu'objet d'étude, en particulier pour la valeur communautaire dont le mépris du monde est porteur<sup>117</sup>. Dans une perspective plus large, la démarche adoptée à travers cette approche s'inscrit dans un projet d'historicisation de l'histoire littéraire, direction inspirée notamment par les travaux de Christian Jouhaud<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Olivier Millet, « Le transfert de l'humanisme... », *op. cit.*, p. 21. Olivier Millet rappelle que « son Abraham sacrifiant de 1550 est, dans l'histoire de notre théâtre, la première pièce biblique française intitulée « tragédie » ; il a composé les premières méditations en prose sur les psaumes, etc. Il était donc bien placé pour hybrider entre elles des manières d'écrire différentes, de manière à combiner leurs topiques respectives ».

<sup>116</sup> Le lecteur ou la lectrice de cet essai pardonnera son auteur de s'être lui-même essayé à pratiquer un genre délibérément littéraire là où il doit s'en tenir au style académique attaché à la thèse de doctorat. L'intention en est de rendre hommage, discrètement, à une écriture de l'histoire qui assume la part émotive et empathique de l'historien pour son objet. Le modèle reste ici la biographie de Théodore de Bèze écrite en son temps par Paul-François Geisendorf.

<sup>117</sup> Lise Forment, Tiphaine Pocquet, Léo Stambul, *Politique des lieux communs*, Presses Universitaires de Rennes, 2016. Voir, en particulier, les contributions de Léo Stambul, « Du bon usage des lieux communs, d'Aristote à la Renaissance », p. 23-47 et André Bayrou, « La guerre des lettrés et des illettrés : Usages d'un lieu commun en contexte judiciaire chez les humanistes français (première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle) », p. 49-71.

<sup>118</sup> Christian Jouhaud, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, 2002.

L'approche confessionnelle du mépris du monde soulève la question débattue des spécificités de ce que Véronique Ferrer appelle la « Réforme littéraire »<sup>119</sup>. A la suite de Franck Lestringant qui se demandait en 2002 : « Qu'est-ce que la littérature protestante ? », Véronique Ferrer invite à réfléchir à la question de l'identité confessionnelle appliquée à la littérature<sup>120</sup>. Elle définit la littérature calviniste comme l'ensemble des « textes produits sous l'influence de Calvin ». Dans une certaine mesure, le mépris du monde tel qu'il est reformulé par les réformateurs peut être présenté comme un marqueur confessionnel. Il existe bien un *continuum* entre la poésie et les écrits théologiques. Le mépris du monde « baroque » des protestants se différencie par ailleurs des discours catholiques contemporains sur le *contemptu mundi*. Pourtant, le mépris du monde ne s'identifie pas nécessairement à un dogme théologique en particulier. Il est même porteur d'une dimension supra-confessionnelle qui a pu être déjà relevée par la critique, notamment par Olivier Pot au sujet de Simon Goulart<sup>121</sup>.

A cette fin, le corpus étudié devrait être assez large pour attester, à travers la variété de ses expressions et de ses formes littéraires, de la répétition d'un motif puissant et structurant dans la sensibilité religieuse et les mentalités du seizième siècle. L'épaisseur et la portée de sa présence atteste de l'élaboration, sous l'effet de nombreux facteurs conjugués, d'un *contemptu mundi* qui réponde aux aspirations spirituelles propres à la Réforme.

En ce qui concerne Théodore de Bèze pour la période antérieure à 1548, le corpus se limite à deux recueils de poèmes formant un seul. Le premier, en effet, est resté à l'état de manuscrit, connu sous le nom de manuscrit d'Orléans. Ce « Premier recueil », composé par son ami Audebert en 1544, rassemble des pièces d'autres poètes contemporains<sup>122</sup>. L'œuvre de Bèze fut publiée par Conrad Badius en 1548<sup>123</sup>. Le recueil connu sous le nom de *Juvenilia*, ou *Poemata*, est donc issu du premier bien qu'il ait reçu quelques modifications<sup>124</sup>. Il faut compter

---

<sup>119</sup> Le point sur cette question dans la conférence donnée par V. Ferrer pour le cinquantenaire de l'IHR à Genève le 5.12.19. Voir aussi sa conférence du 10 décembre 2018 à Genève : « La langue de Canaan ou l'invention d'un sociolecte confessionnel ».

<sup>120</sup> Franck Lestringant, « Histoire de la littérature », *BSHPF*, 148/4, 2002, p. 891-905.

<sup>121</sup> Olivier Pot, « *Numero, ordine et pondere. Les Imitations chrestiennes : manifeste d'une École poétique Réformée ?* », *Simon Goulart, un pasteur aux intérêts vastes comme le monde*, Genève, Droz, 2013, p. 309-345.

<sup>122</sup> Ce premier recueil des poèmes de Théodore de Bèze porte le nom de manuscrit Phillips, ou d'Orléans depuis qu'il a été acquis en 1938 par la Bibliothèque d'Orléans. Il s'agit du ms. 1674 de la Bibliothèque d'Orléans. Il fait l'objet d'un travail éditorial dans F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. XV, 1953, p. 164-191 et 257-294.

<sup>123</sup> Théodore de Bèze, *Poemata*, Paris, Conrad Badius, 1548, 8°. Edition moderne: *Les Juvenilia*. Texte latin complet, avec la traduction des épigrammes et des épitaphes, et des recherches sur la querelle des *Juvenilia*, par Alexandre Machard, Paris, 1879, 16°, I.XXIV-226 p.

<sup>124</sup> D'une version à l'autre, des poèmes ont été éliminés, et d'autres ont été ajoutés, dans les *Épigrammes* et les *Épithaphes* notamment. Une rubrique nouvelle apparaît, les « *Icones* », qui regroupe des distiques du manuscrit d'Orléans. Les *Poemata* ont fait l'objet d'un travail de traduction et de commentaire des différentes éditions (1548, 1569, 1597) de la part de Léonie Ollagnier, qui m'a généreusement confié les résultats de ses recherches. Léonie Ollagnier a relevé des contresens dans la traduction de Machard. Pis, elle a pu occulter la portée méta-poétique et

encore avec un lot de lettres écrites par Bèze à ses amis d'Orléans<sup>125</sup>. Dans la mesure où mes deux premières hypothèses s'appuient largement sur cette période de la vie de Bèze, pour la réception humaniste et pour la conversion, j'ai augmenté ce corpus d'œuvres de premier plan. J'ai d'abord intégré au corpus les œuvres de Érasme et de Guillaume Budé qui concernent directement le mépris du monde et qui peuvent avoir joué un rôle dans la réception humaniste du mépris du monde par Bèze. J'ai ensuite ajouté au corpus l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin. Ce travail ne prétend pas dégager des spécificités dans la théologie de Bèze par rapport à celle de Calvin, ou bien quelques singularités, par accident. En revanche, le sujet s'inscrit dans le cadre théologique calviniste et l'œuvre de Théodore de Bèze se développe en rapport direct avec celle de Calvin. J'ai par ailleurs fait appel à d'autres œuvres diverses soit par leur proximité avec l'univers culturel de Bèze (Clément Marot, Etienne Dolet), soit pour leur éclairage sur le mépris du monde.

Pour la période postérieure à l'exil, le corpus se resserre autour de Théodore de Bèze tant l'œuvre est immense. Des *Poemata* de 1548 à la *Réponse au gentilhomme savoisien* (1598), les choix draconiens qui s'imposaient ont conduit à privilégier une variété d'œuvres reconnues comme importantes du réformateur, répartie dans la durée de son magistère et représentatives des genres dans lesquels il a exercé ses talents. La tragédie d'*Abraham sacrificiant* écrite au lendemain de l'exil à Lausanne s'imposait. Pour la satire, je m'en suis tenu à ouvrir une piste de recherche à partir de la *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae*, datée de 1549. Et toujours la poésie car, comme le souligne Julien Goeury après ses biographes, c'est parce qu'il a d'abord été poète, c'est en poète qu'il s'adresse à la communauté des croyants<sup>126</sup>. Celle-ci soulève cependant un certain nombre de questions, non seulement en relation avec la sempiternelle justification qu'elle entraîne pour l'auteur des *Poemata*, mais encore pour le problème de définition qu'elle soulève en tant que genre. Nonobstant cet écueil, il est permis d'affirmer qu'une fois dépouillée de ses scories mondaines, celle-ci peut bien avoir été

---

morale des pièces du recueil. Voir : Léonie Ollagnier, *Traduction commentée des élégies de Théodore de Bèze*, Mémoire de M2 sous la direction de Sylvie Laigneau-Fontaine, Université de Bourgogne, Lettres classiques, 2018, p. 7. Voir aussi : Maël Graa, *Traduction et observation formelle des Epigrammata de Théodore de Bèze. Analyse thématique des poèmes à Candide*. Mémoire de Maîtrise universitaire ès lettres en Sciences de l'Antiquité, sous la direction d'Eric Chevalley, Université de Lausanne, 2021.

<sup>125</sup> Correspondance de Théodore de Bèze, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Fernand Aubert et Henri Meylan, tome I (1539-1555), Genève, Droz, 1960, p. 27-46. Dorénavant, pour les notes en bas de page, les volumes de la correspondance de Théodore de Bèze feront l'objet de l'abréviation : CB.

<sup>126</sup> Julien Goeury consacre le premier chapitre de sa thèse à « Théodore de Bèze, poète et homme de lettres ». D'une part, il relève la difficulté à faire la part entre la démarche littéraire et la démarche théologienne chez Bèze. D'autre part, il observe la persistance de ses biographes à le considérer en poète, notamment P.-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze, op. cit.*, p. 52 : « Poète il restera toute sa vie » ; M. Engammare : « Toute sa vie, Théodore de Bèze s'adonna à l'exercice de la poésie », dans « License poétique versus métrique sacrée », *Théodore de Bèze*, 2007, p. 482; A. Dufour : « Bèze n'a jamais cessé d'être un poète », dans *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève, Droz, 2006, p. 193 (Cit. par J. Goeury, *La Muse du consistoire – Une histoire des pasteurs poètes des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, Genève, Droz, 2016, p. n. 5 et 7 p. 60.

considérée par son auteur, comme le plus élevé des exercices spirituels. Car la conversion de Bèze se confond, nous le verrons, dès l'origine de son engagement, avec la « conversion de la Muse »<sup>127</sup>.

Dans une œuvre qui se déploie sous de multiples faces à travers un parcours d'engagement constant, on peut considérer son investissement dans ses différents travaux de réformateur comme donnant lieu à autant d'exercices spirituels. Doué d'un esprit agile, c'est en arpenteur des sommets qu'il donne, à trois années d'écart, des œuvres aussi différentes et influentes que la traduction des Psaumes, la *Confession de foi* (également précédée d'une lettre-préface essentielle pour éclairer le mépris du monde), les méditations sur les psaumes pénitentiels, inaugurées dans le même mouvement que celui de la traduction<sup>128</sup>.

*L'Histoire ecclésiastique*, les *Chrestiennes Méditations*, *Du droit des magistrats*, *La vie de Jean Calvin* sont autant d'œuvres de la maturité qui illustrent la diversité des genres dans lesquels le réformateur a modulé le mépris du monde. Théodore de Bèze exhorte encore au mépris du monde dans ses sermons, comme un échantillon permet de le constater pour les années 1590. Dans ses mêmes années, il exprime également la nécessité de mépriser le monde à travers des paraphrases bibliques sur Job et sur l'Écclésiaste. Ces œuvres sont de ce point de vue essentielles. Enfin, du début à la fin, les volumes des correspondances de Théodore de Bèze accompagnent la recherche d'occurrences autour du mépris du monde et de sa vanité.

L'exploitation du corpus dispose de moyens considérables mis à disposition par les nouvelles technologies, en particulier des bases de données issues des initiatives de la recherche universitaire<sup>129</sup>.

Cette recherche est axée sur la question fondamentale de la recherche ultime du bien. Le moyen invoqué en est le mépris de ce monde, mais un *contemptu mundi* adapté aux exigences spirituelles de la Réforme. Dans la mesure où il inscrit sa démarche dans une quête de sagesse, le mépris du monde interroge en définitive un certain rapport des hommes avec le sacré. En tant qu'il détermine un rapport au monde, il s'agit de cerner une expérience

---

<sup>127</sup> Christophe Bourgeois définit ainsi la Muse chrétienne : « la Muse chrétienne invoque souvent le motif du *poeta theologus*, emprunté à Aristote, pour justifier un retour à l'essence de la poétique (...). Or l'expression désigne à l'origine la poésie mythologique et païenne. Le motif ne manque donc pas d'ambiguïté, puisqu'il fait entrer en concurrence deux formes de sacralité poétique » (Christophe Bourgeois, *Théologies poétiques de l'âge baroque – La Muse chrétienne (1570-1630)*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 44).

<sup>128</sup> J. Goeury confirme l'hypothèse des éditeurs des *Chrestiennes Méditations* (1581), fondée sur l'épître liminaire et d'après lequel celles-ci ont été composées quand Théodore de Bèze achevait sa paraphrase des psaumes, autour de 1561 (*La Muse...*, *op. cit.*, p. 73).

<sup>129</sup> Nous disposons pour comprendre les liens de Théodore de Bèze avec l'intelligentsia européenne de précieuses bases de données. Deux exemples : la base de données GLN 15-16, initiée par Jean-François Gilmont et le projet « Espaces helvétiques et européens (1530-1620) » conduit par André Gendre, Olivier Millet et Olivier Pot, accessible sur le site « La Calliope chrétienne ». Les humanités numériques ouvrent de nouvelles perspectives pour l'analyse des textes : lexicométrie, différents traitements possibles des occurrences.

particulière d' « être au monde », génératrice d'imaginaire et de comportements. La mise en évidence du motif récurrent d'une expression du « mépris du monde » dans la littérature des réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle conduit, en particulier, à interroger la signification du calvinisme dans les discussions post-wébériennes sur la modernité<sup>130</sup>. Revisitant à nouveau frais ce champ de questionnement au cœur de l'historiographie de la Réforme, l'enjeu ultime de ce travail invite à vérifier si le *contemptu mundi* n'ouvrait pas sur l'horizon d'un universel. De par la distance qu'il établit avec le monde, ses conflits et ses lignes de clivage, le mépris du monde porte en lui une dimension supra-confessionnelle. C'est une question essentielle que le questionnement poursuivi par cette enquête conserve en point de mire.

Ce sujet est traité dans une triple dimension, biographique, thématique et générique. La première partie est centrée sur la biographie de Théodore de Bèze avant son exil de 1548, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse à la période de jeunesse et de formation du jeune juriste et poète jusqu'à l'âge de 29 ans. L'apparente disproportion du traitement accordé à cette étape se justifie pour trois raisons. C'est d'abord la partie la moins connue de la vie du réformateur alors qu'il est essentiel de l'aborder en prenant garde aux illusions rétrospectives. C'est ensuite, pour celui qui n'est pas encore du côté de la Réforme, un temps d'indétermination, de liberté, et d'émancipation. Il invite à mettre en évidence les relations étroites que noue pourtant Bèze, par le biais de sa conversion et de sa formation humaniste, avec le mépris du monde : un mépris du monde comme à l'état d'adolescence. De là découlent deux séries de questions. La première est celle de la réception du mépris du monde d'origine cléricale et médiévale par les humanistes. Il faut alors identifier les tensions auxquelles est soumis l'humaniste chrétien qui se retrouve au cœur de cette réception. Enfin, ce temps peut être identifié comme celui des *Poemata*. Le recueil de pièces néolatines, imprimé en 1548 dans les circonstances de l'exil, est à lire comme un témoignage de la pensée morale du jeune Bèze. C'est le premier acte du basculement du poète dans un discours de conversion façonnant l'*éthos* du réformateur et offert en modèle au monde réformé. Cette hypothèse de l'intrication de l'humanisme et de l'évangélisme chez le jeune poète paraît d'autant plus intéressante à suivre que, jusqu'à la fin de sa vie, Bèze revient sur le récit sa conversion tout en recomposant les nouvelles éditions des *Poemata*. C'est le point nodal de l'élaboration d'un mépris du monde réformé.

La deuxième partie, thématique, poursuit l'ascension spirituelle du réformateur depuis les cimes du mépris du monde jusqu'au plan de la Cité où sa vocation l'a placé pour édifier les

---

<sup>130</sup> Une thèse de philosophie offre une synthèse sur ces débats : Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2016. Voir aussi : Nicolas Balzamo, « L'impossible désenchantement du monde : Les protestants face au miracle (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *B.S.H.P.F.*, Juillet-Août-Septembre 2010, vol. 156, p. 393-413.

nouvelles églises sur les bases de la discipline et des sacrements. L'hypothèse suivie est qu'il constitue un motif puissant et structurant de l'imaginaire des réformés, façonnant des attentes et des comportements. Avant d'estimer dans quelle mesure le mépris du monde contribue à l'institutionnalisation de l'Église réformée, il s'agit de d'abord de mettre en place les éléments de la rupture réformatrice accomplie par Théodore de Bèze, en lien avec ses nouvelles amitiés nouées « sous la croix ». La notion de conversion-repentance apparaît comme un élément central du mépris du monde réformé. Surtout, par métaphore tantôt avec la ligne de crête, tantôt avec le col entre deux versants, le mépris du monde est à la fois considéré dans ses héritages païens et bibliques d'une part, et d'autre part dans la dialectique entre la dimension théologique et la dimension éthique du sujet. Enfin, le mépris du monde est envisagé sous l'angle d'une voie de dépassement. Cette approche permet de l'appréhender tantôt comme une force de résistance, tantôt comme une force de changement.

Enfin, dans une dernière partie, le mépris du monde est étudié à travers la diversité des genres littéraires auxquels Bèze s'est exercé. Il est alors possible d'entrevoir le large rayonnement du mépris du monde dans la civilisation du second XVI<sup>e</sup> siècle. Les œuvres retenues dans le corpus de Théodore de Bèze sont, dans cette partie, regroupées par genre mais aussi selon le sens par lequel est sollicité le mépris du monde, du moins pour ce qui concerne l'ouïe et la vue. J'ai d'abord associé dans un premier chapitre la poésie, le théâtre et la satire, plaçant principalement le recueil des *Poemata* (1548) en vis-à-vis avec la tragédie d'*Abraham sacrificiant* (1550). Le mépris du monde est présent dans les deux œuvres, il reste à apprécier ce que les contraintes confessionnelles et génériques déterminées par la différence de contexte dans lequel elles sont écrites à deux années d'écart permettent d'en dire. Le deuxième chapitre s'intéresse plus particulièrement à la manière dont le mépris du monde a été chanté, dont il a, par les psaumes et la chanson spirituelle, occupé l'espace sonore de la Réforme calviniste. Il fallait encore se pencher, dans le chapitre suivant, sur la manière dont le mépris du monde se prolonge à travers les voix de l'intériorité par le biais de la méditation, genre que Bèze contribue à renouveler. Si la prédication et le genre du sermon viennent ensuite faire « tonner » le mépris du monde par la bouche du théologien, on voit que c'est en moraliste, ici encore, qu'il s'adresse à son public. Enfin, le mépris du monde a fait aussi l'objet d'une mise en images. C'est par le biais des emblèmes (*emblemata*), que le dernier chapitre s'intéresse à cette question.



# PREMIERE PARTIE. ADOLESCENCE

## BEZIENNE DU MEPRIS DU MONDE (1519-1548)

« Beau comme un Adonis, poli, savant, de l'esprit comme un ange, ne manquant point d'argent »<sup>131</sup>

Les portraits conservés de Théodore de Bèze au cours de cette période de sa vie le présentent comme un fier adolescent dont l'allure ne coïncide pas exactement avec la représentation léguée par l'ère romantique d'une personne qui s'exerce à mépriser le monde. Il y a d'abord ce *Portrait de Bèze* à l'âge de 24 ans, une commande datée de 1543 qui le présente sous un jour altier, droit, le regard portant loin. Puis, Jacques Peletier du Mans l'a décrit comme un « Homme heuere en don de grace, de nature e de fortune, e qui ét chose rare, estimé entre les hommes tels qu'il etoet : bref les perfections qu'il avoet, »<sup>132</sup>. Exposé ainsi à toutes vanités du monde pendant ces années d'adolescence qui peuvent être qualifiées de *Juvenilia* d'après le nom du recueil de poèmes qu'il réussit à publier, le jeune homme n'en accomplit pas moins une profonde et spectaculaire conversion intellectuelle et religieuse.

Selon une classification ancienne des cinq âges de l'homme, l'adolescence court de quinze ans à trente ans, soit la période pendant laquelle Théodore de Bèze accomplit sa conversion à la Réforme en même temps que sa formation de juriste et de poète<sup>133</sup>. Dans le même temps, la

---

<sup>131</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., t. II, Amsterdam, 1740., cité par GEISENDORF, p. 28.

<sup>132</sup> J. Peletier du Mans, *Dialogue de l'Ortografe e prononciation françoese*, Poitiers, 1550 : « Mes j'é bien lieu de nommer Téodore Debeze, lequel, ayant logis propre et commode, touteffoes ut anvie de s'approcher de nous e meme de venir faire table avec nous... homme tel que ses ecriz le montrent : homme heuere en don de grace, de nature e de fortune, e qui ét chose rare, estimé entre les hommes tel qu'il etoet : bref les perfections qu'il avoet, étoet si bien conjointes en lui, e s'antredonnoent tel aide, qu'an toute compagnies, mêmes des plus grans de Paris (ou vertu doet être prisée ou alheurs non) il etoet bien vu, prisé et honoré. » Dans le même sens le portrait de Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*, *op. cit.*

<sup>133</sup> Pour la signification du mot « adolescence », *Censorinus*, s'appuyant sur l'autorité de Varon distinguait cinq « gradus aetis humanae », cinq « âges » de l'homme distingués par : le « puer », de la naissance à quinze ans ; l'« adolescens », de quinze à trente ans ; le « juvenis », de trente ans à quarante-cinq ans ; le « senior », de quarante-cinq à soixante ans ; le « senex » enfin. Cette division est confirmée par Du Cange dans son *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, à l'article « *Adolescentulus* ». Cité par Gérard Defaux (éd.), Clément Marot, *Œuvres poétiques*, t. I, p. 410, n. II. Gérard Defaux signifiait par cette note le sens du titre choisit par Marot pour son recueil L'Adolescence clémentine, publié alors qu'il a l'âge de trente ans, marquant sa naissance poétique. Théodore de Bèze n'a pas attendu l'année de ses trente ans pour publier ses Poemate et quitter Paris pour Genève, mais il n'en était pas loin.



trajectoire du jeune écrivain est représentative d'un processus de réception du mépris du monde dans la sphère humaniste. Il s'agit donc, dans cette première partie, de vérifier l'hypothèse d'une rencontre précoce entre l'humaniste chrétien Théodore de Bèze et le mépris du monde tel que l'humanisme en fait alors la réception<sup>134</sup>. Cette jonction est le point nodal de l'élaboration d'un *contemptu mundi* spécifique à la Réforme, répondant à ses attentes spirituelles et morales élevées. Sur la base de cette hypothèse, il faut considérer que le regain d'intérêt que connaît le thème du mépris du monde en ces années 1530-1540 est à corrélérer étroitement avec la crise politique et religieuse que traverse le royaume. Elle se caractérise notamment par une montée des angoisses eschatologiques, le renforcement des clivages confessionnels, et le retour d'une veine pessimiste au sein de la sphère des intellectuels humanistes et évangéliques.

Comment, dans la perspective biographique qui est privilégiée dans cette première partie, mettre en évidence les relations intimes nouées progressivement dans la pensée de Bèze, par le biais de sa conversion et de sa formation humaniste, avec le mépris du monde ? Il faut d'abord, pour répondre à cette question, considérer la réception du mépris du monde médiéval et clérical par l'humanisme, c'est-à-dire la manière dont Bèze a hérité des modèles que représentaient pour lui Érasme et Guillaume Budé afin de proposer à son tour une formulation personnelle du mépris du monde. On voit ainsi évoluer le *contemptu mundi* de l'humanisme chrétien à la Réforme. De cette reconfiguration se dégage une dialectique entre la dimension théologique de la conversion religieuse d'une part et, d'autre part, la dimension morale et poétique auxquelles est associé l'héritage issu de l'Antiquité païenne.

Pris entre ces tensions, le mépris du monde se constitue comme un nœud de la conversion. En quoi le mépris du monde est-il constitutif, en particulier, de la conversion de Théodore de Bèze ? Celle-ci désigne ici à la fois l'action de « se tourner vers » un idéal et une modification de la personne dans son être tout entier (*metanoïa*). Elle est donc à considérer comme étant au cœur du processus de reconfiguration humaniste du mépris du monde. Les progrès accomplis par la recherche récente permettent de mieux connaître le contexte confessionnel des années 1530-1540 en France<sup>135</sup>. Ces travaux éclairent d'une lumière nouvelle

---

<sup>134</sup> La doctrine du mépris du monde s'enracine dans une tradition littéraire ancienne. A titre indicatif, en ce qui concerne le monde chrétien occidental, retenons : le *Traité du mépris du monde* d'Eucherius, évêque de Lyon au Ve siècle. Il a notamment inspiré Érasme pour son traité *De contemptu mundi* (1521). Pour une étude systématique de ce sujet, voir : Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde de Saint Ambroise à la fin du XIIe siècle*, thèse de doctorat de l'université de Louvain, 1960, 3 vol. Pour notre période, le thème est abordé par Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur*, 1983, p. 15-98.

<sup>135</sup> Dans l'introduction générale sont cités les recherches de Thierry Wanegfellen, *Ni Rome ni Genève...*, *op. cit.*; Jonathan A. Reid, *King's Sister...*, *op. cit.*; Isabelle Garnier-Mathez, *L'épithète et la connivence...*, *op. cit.*

l'interprétation de la conversion du jeune Théodore de Bèze<sup>136</sup>. Le problème s'est peut-être moins posé en termes d'hésitations entre différentes options qu'à travers un cheminement singulier où le mépris du monde pourrait avoir joué un rôle décisif. Le mépris du monde tel qu'il se façonnait dans la spiritualité de Théodore de Bèze pourrait bien être le maillon manquant, une clé essentielle dans la tentative d'élucider ce qui restera l'énigme de sa conversion. Autrement dit, le mépris du monde aurait été déterminant dans les choix de conversion de Théodore de Bèze. Il revient donc à l'historien de mettre au jour ce motif en tant qu'objet historique à part entière.

Le corpus disponible pour cette période, en ce qui concerne Théodore de Bèze, est limité à quelques lettres qu'il a échangées avec ses amis intimes, à deux recueils de poèmes dont un seul a été publié<sup>137</sup>. J'ai donc eu recours aux œuvres postérieures à 1548, en particulier celles qui reviennent sur son passé. L'investigation nécessitait aussi un élargissement du corpus à d'autres œuvres contemporaines de Théodore de Bèze et significatives de la réception humaniste du mépris du monde. La comparaison de sources d'origine différentes contribue à comprendre ce qui reste, en définitive, de l'humanisme quand le mépris du monde bascule dans la doctrine calviniste. Il faut garder ici à l'esprit la question posée par Scott Manetsch : « La conversion de Bèze à la religion protestante constitue-t-elle donc une rupture décisive avec son attachement à l'humanisme ? »<sup>138</sup>. Dans la mesure où la réponse à cette question est essentielle dans la voie singulière suivie par l'élaboration d'un *contemptu mundi* réformé, elle représente un enjeu pour cette première partie.

Dans un premier chapitre, je me propose d'interroger la manière dont la sensibilité de l'humaniste chrétien Théodore de Bèze a été façonnée par le milieu dans lequel il a évolué

---

<sup>136</sup> A partir de la confrontation des faits et de ses écrits, et à la suite de Henri Meylan des historiens tels Irena Backus ou Yves Krumenacker se sont saisis des questions soulevées par la conversion de Théodore de Bèze. Les hypothèses, lorsqu'elles se risquent sur le terrain de l'évolution de la pensée de Bèze, s'en tiennent généralement à un schéma interprétatif faisant ressortir de « longues hésitations » et d'une « lente maturation » du poète avant son engagement définitif.

<sup>137</sup> *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Fernand Aubert et Henri Meylan, tome I, 1539-1555, Genève, Droz, 1960, p. 12. Pour la période de 1539, date de la lettre la plus ancienne à 1548, date de l'exil, nous disposons de seulement onze lettres, dont neuf à Maclou Popon, une à Alexis Gaudin, un autre de ses amis, et une à son précepteur Melchior Wolmar. Maclou Popon (1514-1577), avocat à Dijon, puis conseiller au Parlement de Bourgogne. Voir : Herminjard, t. VI, p. 139 note, et F. Vindry, *Les Parlementaires français au XVIe siècle*, t. I, p. 166. Pour la période antérieure à 1548, la plupart des lettres que Bèze doit avoir écrites dans sa jeunesse sont perdues. Les lettres qui ont pu être conservées l'ont été grâce au soin de l'un de ses meilleurs amis, Maclou Popon, d'origine bourguignonne comme lui et qui reviendra à Dijon comme avocat. Cette correspondance, bien que réduite, permet d'une part de situer Bèze dans le réseau des amitiés qu'il a contractées à Bourges et Orléans depuis son installation à Paris et, d'autre part, d'apprécier sa volonté d'emprunter une autre voie que celle tracée par son père et son oncle.

<sup>138</sup> « La conversion de Bèze à la religion protestante constitue-t-elle donc une rupture décisive avec son attachement à l'humanisme ? La question revêt une certaine importance, compte tenu des enjeux plus vastes qu'elle soulève concernant les relations entre la Renaissance et la Réforme, ou entre l'humanisme et le calvinisme » ( Scott Manetsch, « *Psalms before Sonnets...* », *op. cit.*, p. 400-417.

depuis ses plus jeunes années. Il faudra prendre en considération les déterminations qui dans sa formation contribuent à favoriser une réception multifactorielle du mépris du monde au cœur de la conversion du jeune homme. Ce sont les « prémices » du mépris du monde dans la pensée de Bèze, générateurs d'un *contemptu mundi* réformé.

Dans un deuxième chapitre, je me demande comment la conversion favorise la rencontre entre des conceptions différentes du mépris du monde par les contemporains de Bèze. Je qualifie de « conflits de loyauté » ces tensions nées de la rencontre entre le mépris du monde d'origine cléricale et médiévale et la réception qu'en ont faite, parmi d'autres, Érasme et Guillaume Budé. La résolution du conflit oriente définitivement la nature du *contemptu mundi* réformé.

Dans un troisième chapitre, je reviens sur la trajectoire de Bèze à la lumière des conflits traversés pendant ses années de jeunesse. Il faut voir, d'abord, comment les idéaux humanistes sont mis à l'épreuve sous la plume du jeune poète, tiraillé entre la vie active et contemplative, le juste milieu et un engagement plus radical, situé au-delà de l'évangélisme. Il s'agit donc d'envisager, ensuite, dans le contexte de la montée des périls et des appels plus pressants à la conversion, comment la doctrine de Calvin apparaît progressivement comme une perspective d'affranchissement. C'est dans ce mouvement que le *contemptu mundi* réformé trouve l'élan de son émancipation.

# CHAPITRE 1. PREMICES DU MEPRIS DU MONDE

J'emprunte l'expression « prémices de Bèze » à Henri Meylan. Le critique désignait par là le premier recueil de poésie latine du poète qu'il avait contribué à publier<sup>139</sup>. Je me permets de réemployer le terme « prémices » avec le dessein de souligner la rupture que représente, dans la vie de Bèze, la conversion de 1548 dans la mesure où elle marque aussi l'accomplissement d'un mépris du monde calviniste. L'historien se trouve donc en présence d'un parcours de vie qui se manifeste par un « avant » et un « après » clairement identifiés. Cependant, je propose de comprendre pour ce titre le terme de « prémices » dans un deuxième sens qu'il comporte et qui est celui de sacrifice. Les anciens désignaient par prémices les préparatifs qui précédaient un sacrifice. Dans la perspective chrétienne, la conversion rapproche en effet le converti du sacrifice de la Croix. Il implique l'abandon des liens temporels en faveur d'une élévation spirituelle qui doit le rapprocher de Dieu. Dès lors, les thèmes mobilisés dans le récit d'une relation renouvelée du chrétien avec le monde (les richesses, la chair, la gloire) sont à rattacher à l'ancienne doctrine du « mépris du monde ». On retrouve le « *contemptu mundi* » de la tradition chrétienne, avec ce terme de « mépris » qui stigmatise le monde d'ici-bas considéré comme dépourvu de valeur morale.

Le passage du mot « prémices » à celui de « mépris », paraît donc bien illustrer l'opération de retournement des valeurs qui s'opère dans la conversion singulière qui se met à l'œuvre dans le parcours et la pensée de Bèze. Elle est marquée, pour le résumer ainsi dans l'ordre des représentations, par le passage d'un imaginaire dominé par une relation poétique et singulière au monde à un imaginaire d'engagement en *ce* monde dicté par la nécessité de réformation de l'Église sur de nouvelles bases communautaires.

Dans un premier temps, je me propose de jeter les bases d'une réflexion sur les conditions de la réception humaniste du mépris du monde dans le cas du jeune Théodore de Bèze. Pour comprendre la spécificité d'une pensée du mépris du monde chez ce juriste humaniste, il faut tenir le plus grand cas de la relation privilégiée qu'il entretient avec la muse Clio tout au long de sa vie. Cette relation au temps se joue pour une grande part avec la figure de son précepteur Wolmar, qui incarnera toujours la figure d'un passé idéalisé, par contraste avec un présent à mépriser. Se tourner incessamment vers son passé, comme le réformateur l'a fait, invite à interroger les ressorts psychologiques et sociologiques de sa personnalité et,

---

<sup>139</sup> Henri Meylan, *Correspondance de Théodore de Bèze* recueillie par Hippolyte Aubert publiée par Fernand Aubert et Henri Meylan, t. I (1539-1555), Genève, 1960, introduction, p. 21.

éventuellement, à entrevoir une vulnérabilité existentielle qui trouverait sa source dans l'enfance. L'hypothèse de telles failles infantiles laisse deviner la fonction essentielle de repère que Melchior Wolmar est venu remplir auprès de son élève. La sensibilité de Théodore de Bèze aurait été ainsi façonnée de telle sorte à développer une disposition particulière au mépris du monde.

Dans un second temps, il s'agit de comprendre comment cette sensibilité particulière au mépris du monde est reçue, façonnée et concrétisée à travers la transmission des enseignements humanistes contribuant à la formation de Théodore de Bèze. Par convention académique, j'ai distingué « trois faces », comme trois visages, que prennent chez lui le mépris du monde. Ce sont respectivement la face du juriste-humaniste, puis celle du poète latin et enfin, surtout, celle de l'homme de foi que fut aussi Bèze dans sa vie de chrétien. Ces trois faces sont à concevoir comme des modalités différentes de l'expression du mépris du monde. Elles partagent comme dénominateur commun de se nourrir d'une opposition radicale avec les autorités traditionnelles dans l'usage du droit, des savoirs et de la piété. Elles sont les trois modalités par lesquelles est assurée la réception du *contemptu mundi* traditionnel pour être renouvelé par l'humanisme.

## I. Vers une réception humaniste

Théodore de Bèze, en tant que jeune juriste-humaniste, s'est fait le récepteur du transfert du mépris du monde traditionnel dans l'univers culturel et religieux de l'humanisme puis de la Réforme. Cette reconfiguration, pour se produire chez Bèze, s'est inscrite sur le terrain d'un âge de la vie, son adolescence humaniste vécue dans un sentiment de rupture avec son temps. Le sentiment vécu du « discord », ce que Stefan Geonget a désigné par « perplexité » met sur la voie de comprendre par quels ressorts on en vient à mépriser le monde<sup>140</sup>. En réponse et

---

<sup>140</sup> Marguerite de Navarre, *Le Discord estant en l'homme par la contrariété entre l'esprit et la chair* (1531, 1533, 1535). Voir Stéphan Geonget, *La Notion de perplexité à la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, p. 437-438 : « La perplexité désigne le « discord » qui, depuis la Chute, oppose en l'homme deux lois, celle de la Chair et celle de l'Esprit et deux mondes, la cité terrestre et la cité céleste. Ici-bas les deux cités sont emmêlées, ou, pour le dire avec Saint Augustin, Marguerite de Navarre, Pierre Du Val et bien d'autres, « *perplexae* ». Rien ne permet de les distinguer et l'aventure humaine se joue au beau milieu de cet affrontement qui ne prendra fin que dans l'autre monde. Avec Jean Lemaire de Belges, Calvin ou Théodore de Bèze, on peut voir dans ce donné la marque évidente de la misère humaine. On peut aussi y lire avec Clément Marot ou Guillaume de La Perrière le signe d'un désir de Dieu et la considérer comme une *felix perplexitas* car elle rappelle à l'homme sa nature « fragile » et lui fait souvenir de Dieu. Elle est en tout cas la marque essentielle de la vie terrestre. Elle désigne alors toute souffrance

comme en réparation avec ce « discord », il y eut la rencontre décisive du précepteur Melchior Wolmar dans espace privilégié au rayonnement européen : Bourges et Orléans.

L'étape des six années pendant lesquelles Bèze grandit en pension sous l'aile de son maître est à considérer comme une étape initiatique essentielle dans la vie du jeune garçon. Son biographe Paul-Frédéric Geisendorf avait bien repéré cette « crise d'adolescence », mais c'était pour signifier qu'elle avait été une parenthèse, un « hiatus », une « intermittence du cœur que cause l'adolescence », dans la conversion du futur réformateur que le biographe ne nie pas être, par ailleurs, « l'aboutissement d'un long travail souterrain »<sup>141</sup>. Elle n'en marqua pas, moins, cependant, le passage du monde familial à la vie adulte, autrement dit son accès au monde : le mépris du monde ne requiert-il pas de s'arracher du monde de l'enfance pour tendre vers celui de l'âge mûr ?

## A. Bèze, Wolmar et Clio : un certain rapport au passé

Les sources placent le lecteur sur la piste d'un certain rapport au passé entretenu tout au long de sa vie par le réformateur. La pensée du temps de Théodore de Bèze ferait écho à la traditionnelle conception humaniste d'un temps cyclique, ce « temps qui revient », comme l'écrit E. Crouzet-Pavan<sup>142</sup>. Ces retours sur le passé s'observent d'un bout à l'autre de son œuvre. Ils suggèrent l'hypothèse que ce rapport spécifique au temps est un élément constitutif du mépris du monde réformé.

C'est par l'évocation de Wolmar que Bèze inaugure le récit de ses souvenirs biographiques les plus anciens à la fin de sa *Réponse au gentilhomme savoisien* : « Il dit donques qu'ayant été né, grâces à Dieu, et nourri en famille noble, de huict ans enseigné es bonnes lettres sous un precepteur Allemand, professeur public en l'université de Bourges et de venerable mémoire, jusques à l'âge de seize ans »<sup>143</sup>. Jusque dans son âge le plus avancé, Théodore de Bèze n'a de cesse de faire revivre ce passé idéalisé incarné par la figure de Wolmar. Le précepteur allemand est décidément pris à partie dans une relation triangulaire qui

---

intérieure qui déchire l'homme entre Dieu et le diable comme, par exemple, celle de Faust, tenu par le respect, diabolique, de son serment et souhaitant pourtant revenir à Dieu. »

<sup>141</sup> GEISENDORF, p. 24-25 : P.-F. Geisendorf demande à croire Bèze quand il soutient que « sa conversion et sa fuite à Genève ne sont que l'aboutissement d'un long travail souterrain, la résurgence, après quelques intermittences et beaucoup d'hésitations, des enseignements et des certitudes de l'enfance. » Cependant, à propos de la publication des *Juvenilia*, il résout par l'explication d'« une adolescence tournée d'un tout autre côté » ce qu'il qualifie, à la suite de Bayle, d'« apparentes contradictions ».

<sup>142</sup> E. Crouzet-Pavan, *Renaissances italiennes 1380-1500*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 19.

<sup>143</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 115.

se joue entre lui, Bèze, et la muse Clio. Cette donnée fondamentale donne définitivement une couleur spécifique à la relation qu'entretient Bèze avec le mépris du monde, en particulier le mépris du monde présent par rapport à son passé idéalisé.

Alain Dufour a rappelé dans un article que « Bullinger écrivait à Bèze en lui disant, vous qui êtes historien... »<sup>144</sup>. Il soulignait son goût pour l'histoire de l'Église primitive, pour la chronologie, pour « la compréhension des événements que l'on traverse, qui se transforme aisément en goût pour l'histoire ». Cependant, ce goût ne provenait pas, comme il le soutient, de sa compétence théologique mais, comme il sera démontré plus loin, de sa formation juridique humaniste<sup>145</sup>. L'histoire n'est donc pas immédiatement placée dans une perspective providentialiste, aussi incontournable soit-elle en ce temps, mais dans le rapport éthique qu'elle entretient avec une société considérée, ce qui infléchit notablement la topique du mépris du monde. Dans ces conditions, le monde à mépriser ne se limite pas à la Création en tant qu'elle est affectée par le péché, mais il est circonscrit comme objet dans les formes qui apparaissent à la lumière de son étude contextualisée et pluridisciplinaire. Les réflexions qui en ressortent relèvent plus de la philosophie morale que du jugement théologique, aussitôt déterminé par le dernier jugement.

A côté de ses pères filiaux (le père, puis l'oncle), le jeune Déode fait preuve de loyauté à ses pères spirituels qui l'ont mis sur le chemin de la « vérité pure » des Écritures. C'est au premier d'entre eux, Melchior Wolmar, son précepteur dès l'âge de 9 ans, qu'il dédie la lettre de 1560, qui sert de préface à la *Confession de foi* en latin<sup>146</sup>. Il importe de rappeler que Théodore l'avait d'abord rédigée à l'attention de son propre père, Pierre de Bèze, comme il s'apprêtait en effet à le rencontrer à mi-chemin entre Genève et Vézelay, en Franche-Comté<sup>147</sup>. Il confia dans une lettre à Calvin la vive émotion à l'idée de le revoir après tant d'années<sup>148</sup>. Paul-F. Geisendorf a perçu dans cette lettre les échos vibrants du mépris du monde : « Admirable lettre ! N'évoque-t-elle pas avec une poignante pudeur, tout le drame de cet homme au cœur vibrant et tendre, que les liens de la chair retiennent encore, mais que l'appel de Dieu, sans espoir de retour, fait se détourner des siens ? »<sup>149</sup>. Bèze espérait, sinon convertir son père, au moins le convaincre de la bonne foi qui avait guidé ses choix.

---

<sup>144</sup> Alain Dufour, « Bèze historien », *Cité des hommes, cité de Dieu, Travaux en l'honneur de Daniel Ménager*, Droz, 2003, 617 p., pp. 90-99, p. 90, n. 1 (lettre du 01/09/1572, CB, t. XIII, Genève, Droz, 1988, p. 179).

<sup>145</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C : de Wolmar au Wolmar de Bèze.

<sup>146</sup> Lettre-préface *Confessio*. Sauf dans certains cas qui seront mentionnés, la traduction est due à l'aimable coopération de Anthony Glaise, docteur en Lettres classiques.

<sup>147</sup> GEISENDORF, p. 76-77.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 77.

C'est par la lettre-préface à Melchior Wolmar, qui fut son précepteur quand il avait entre neuf et quinze ans, que Théodore de Bèze revient sur son enfance pour louer ses qualités de pédagogue : « A chaque fois que je me souviens de ma vie passée, je me souviens des innombrables bienfaits que tu as eu envers moi »<sup>150</sup>. Cette réputation était attestée par le jugement de ses pairs, comme le professeur Pierre de l'Estoile, par exemple<sup>151</sup>. Bèze insiste sur le fait qu'il célèbre le 5 décembre 1528 comme le jour de sa « seconde naissance », quand il fut conduit chez ce professeur de grec renommé tenant pension à Orléans<sup>152</sup>. Rétrospectivement, Bèze indique qu'il y eu comme une première conversion, dès son enfance, avant celle de l'âge mûr. Les superlatifs de manquent pas pour évoquer la mémoire de Wolmar, que ce soient dans la lettre-préface à la *Confession de foi* ou bien encore dans les *Poemata* : dans une épigramme qu'il lui dédie, il le loue comme « le plus vertueux des hommes », « plus savant que... », etc.<sup>153</sup> C'est donc bien la figure idéalisée du maître qui est reconstituée pour servir de point d'appui au mépris du monde.

Ces passages extraits de la *Confession de foi* de 1560 sont à lire selon un double degré de lecture. Le premier incite à se mettre sur les traces objectives de ce maître qui compta tant pour Bèze et auquel il fait jouer un rôle d'importance dans sa vocation de réformateur. Un autre degré de lecture se déploie à partir de la dimension temporelle dont s'épaississent ces textes par la répétition de l'imparfait et du passé composé. Le mépris du monde implique un certain rapport au passé. Cette perspective ouvre deux nouvelles pistes pour explorer le motif du mépris du monde dans la pensée de Bèze. D'abord, par le rappel de son passé, Bèze nous apprend autant et peut-être plus sur le présent dans lequel il écrit que sur le passé lui-même. La valorisation du passé est un moyen de mépriser les mœurs de son temps. De plus, ce rapport personnel au passé est à comprendre en parallèle avec l'ambition intrinsèque de toute réforme religieuse, dans le christianisme. Comme l'explique Olivier Millet, « le mot Réforme désigne, dans la tradition chrétienne, en particulier monastique, le retour à la règle ancienne : il suppose

<sup>150</sup> *Lettre-préface Confessio*, p. 43 : *Quoties anteaetae vitae meae recordor, recordor autem saepissime sicut par est, toties necesse est ut innumerabilia tua in me beneficia mihi, [...].*

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 44 : *Volmarium quendam, hominem in graeca etiam lingua, quod tunc plane novum erat, eruditissimum, et in juventute instituenda mirae cujusdam dexteritatis, Nicolai Beraldi et P. Stellae doctissimorum hominum judici / « un certain Wolmar, un homme très savant parlant le grec bien qu'il soit plutôt jeune et d'une habileté admirable à l'éducation de la jeunesse d'après le jugement de Nicolas Beralde et Pierre de l'Estoile, hommes extrêmement savants... ».*

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 44 : A propos du jour de son arrivée dans la pension de Wolmar à Orléans le 5.12.1528 : *Ita igitur factum ut ad te pervenirem anno Domini 1528, Nonis Decembris, quem diem ego non aliter quam alterum natalem merito soleo celebrare / « Ainsi je vins vers toi aux nonnes de décembre 1528 [5 décembre]. C'est à bon droit que je célèbre ce jour comme celui de ma seconde naissance » (traduction P.-F. Geisendorf).*

<sup>153</sup> *Poemata* (1548), épigramme XVI, p. 124 : *Ille Volmarius, mei o Sodales / Integerrimus omnium virorum (...)* *Nam quis (ni penitus caret cerebro) Phoebo, Mercurioque, Gratiisque, Neget Volmarium eruditorem ?*



que l'état présent des choses est anormalement déformé, et doit être ramené à sa pureté originelle »<sup>154</sup>.

Le mépris du monde s'inscrit chez Bèze dans un regard constamment porté vers le passé parce qu'il inscrit sa piété dans un mouvement incessant de conversion. C'est aussi, dans un certain sens, son rapport à la mort qui est en jeu. Toute l'œuvre de Bèze ne peut être comprise sans considérer ce rapport essentiel au temps, et donc à la mort. Parlant de sa conversion, le réformateur se conçoit comme une pièce prise dans le mouvement général de réformation de l'Église ouvert par le message de Luther. Un mouvement cyclique est en œuvre permanente dans cet aller-retour entre un passé révolu et idéalisé mais vers lequel il est nécessaire de se ressourcer pour affronter des temps présents difficiles qui sont à tenir en mépris. Théodore de Bèze méprise, et donc nie la période scolastique pour idéaliser les premiers temps de l'Église et la patristique. Pour l'Église, conçue comme un vaisseau en constante pérégrination vers la Cité de Dieu, les temps se caractérisent, dans le schéma augustinien de la confrontation entre *civitas Dei* et la *civitas terrena*, par la réalité d'une Église saturée par les choses du monde.

Quand on se penche sur le passé dont parle Bèze, il faut considérer que cette histoire cyclique se greffe sur un autre mouvement extrêmement puissant qui est l'humanisme. Le mouvement général de réformation n'est alors pas seulement celui de l'Église, mais concerne l'ensemble des disciplines touchées par la redécouverte de l'Antiquité. C'est à ce point de rencontre entre la naissance d'un appel religieux, d'une « vocation » tournée vers un renouvellement radical de la foi et la formation d'un humaniste à la fois juriste et poète qu'il faut aller chercher la substantifique moelle du mépris du monde auquel Bèze a été nourri. Il est difficile de faire autrement, dès lors, que de « croire » Bèze et de l'accompagner sur les traces de ce passé révolu et idéalisé. On peut croire Bèze quand il semble indiquer que l'enseignement qu'il reçoit chez Wolmar constitua la rencontre décisive. Elle nous met sur la voie d'un mépris du monde entièrement renouvelé par l'humanisme par le biais des différents canaux que représentent le droit, la poésie et la religion. On peut croire Bèze, encore, quand il évoque, à la veille des guerres de religion, l'histoire d'un temps d'effervescence intellectuelle et religieuse d'avant la radicalisation des clivages. Il y a bien eu, dans le contexte de la crise religieuse, un processus de montée de la violence et, vis-à-vis des réformés, d'un basculement dans les persécutions et les exactions.

---

<sup>154</sup> Olivier Millet, *Calvin, un homme, une œuvre, un auteur*, Genève, 2008, p. 34.

## B. Envers d'une jeunesse dorée

Bèze n'a pas toujours été l'étudiant léger et noceur dont la critique dresse parfois le portrait. Comprendre le sentiment de rupture que Théodore entretenait avec son temps implique de rechercher dans son enfance les souffrances et les conflits qui entrèrent en jeu pour expliquer une sensibilité mélancolique susceptible d'alimenter sa réceptivité au mépris du monde.

### 1. Une stratégie d'ascension sociale contrariée

Une stratégie d'ascension sociale qu'il a rejetée est à l'arrière-plan des positionnements personnels du jeune Bèze. Ce sont autant de lignes de faille qui préparent le terrain à une sensibilité précoce au mépris du monde.

La maison de la famille Bèze, dont le père était bailli, est située dans la partie basse de Vézelay, ville perchée dominée par sa basilique. Cette situation est emblématique de la trajectoire de Théodore de Bèze appréhendée, dans un article important, comme celle d'une ascension<sup>155</sup>. Théodore de Bèze est né le 24 juin 1519, à Vézelay, dans une famille de la petite noblesse bourguignonne. Prénommé Dieudonné, il est le dernier d'une fratrie de sept enfants, trois fils et quatre filles<sup>156</sup>. Théodore de Bèze est issu de la petite et ancienne noblesse du Morvan, en Bourgogne. Tout comme ses deux frères, il endosse le désir d'ascension sociale de sa famille. Son père Pierre s'emploie à recouvrer les titres de noblesse que ses ancêtres avaient perdus pour avoir dérogé en se livrant à l'exploitation de mines. Cette situation n'est pas sans rappeler celle du père de Luther, qui exploitait aussi des mines en Saxe...

Rapportée au thème du mépris du monde, l'ascension est à comprendre autant sur le plan symbolique que social, mais c'est dans les deux cas une ascension contrariée. L'influence de Wolmar sur le jeune Théodore (ou Déode) se comprend en effet en rapport avec des éléments de rupture familiale qui trouvent un écho dans la lecture des Évangiles<sup>157</sup>. L'accident mortel de la mère, suivi du double placement chez l'oncle Nicolas puis chez Melchior Wolmar, sont autant d'événements majeurs inscrits précocement dans la vie du jeune Bèze. Ils permettent

---

<sup>155</sup> Voir : Étienne Trocmé, « L'ascension de Théodore de Bèze au miroir de sa correspondance », *Journal des Savants*, n° 4, Paris, Ed. Klincksieck, 1965, p. 607-624.

<sup>156</sup> Des frères de Bèze nous ne connaissons qu'Audebert, mort à Paris en 1542, Jean qui succéda à son père dans sa charge de bailli à Vézelay. A sa sœur Madeleine, morte avant 1569, Bèze a consacré une pièce en vers (*Poemata*, éd de 1569, pp. 110 ss.). Une strophe : *Namque illa occidit, illa Magdalene, / Communi mihi quae parente juncta, / Fratrem cum puero soror puella / Ab annis simul educata primis, / Fratrem plus oculis suis amabat, / Et quam plus oculis meis amabam*. Cela laisse supposer quelques séjours de Bèze dans la maison paternelle. La pièce à Candida et Audebertus est censée être écrite de Vézelay. Sur Audebert, voir : Barbier Müller, « Germain Audebert (1518-1598) », *Dictionnaire des poètes français...*, Genève, 2015, p. 193-198.

<sup>157</sup> Voir : Mt 10,36 : « On aura pour ennemi les gens de sa famille »; Mt 10,21 : « le frère livrera son frère, le père son enfant, et les enfants se dresseront contre les parents et les feront mourir ».

d'entrevoir des lignes de faille favorables au développement d'une sensibilité au discours du mépris du monde. L'hypothèse que ces lignes de rupture sont à l'origine d'un rapport au monde qui « fait problème » conduit à interroger le monde intime de Bèze, jusque dans ses dimensions personnelles et familiales. Des pistes apparaissent à partir de cette exploration autour d'un sentiment vécu par le jeune homme de tensions familiales et professionnelles, façonnant une sensibilité puis une pensée disposant à l'intériorisation d'une piété du mépris au monde. Ces ruptures vécues s'inscrivent à la fois sur un fond de spéculation de stratégie sociale et sur un horizon d'ascension spirituelle.

La perspective de mobilité sociale est d'abord dessinée par le père dans un schéma patriarcal traditionnel qui a été bien décrit par P.-F. Geisendorf<sup>158</sup>. Un certain nombre d'éléments de rupture familiale vécues par Théodore de Bèze s'inscrivent sur un processus de transmission de patrimoine qui s'opère à son avantage. Le projet d'ascension sociale formé par le père sur son fils, les héritages dont Bèze bénéficie à la mort de ses oncles devaient plonger le jeune héritier dans de vifs conflits intérieurs, comme en témoigne le récit qu'il en donne dans la lettre-préface.

Au cœur de ce texte majeur précédant la *Confession de foi* se trouve la clé de la question des liens que Bèze entretenait avec l'argent:

Mais comme j'étais jeune, et pourvu d'amis, de loisir, d'argent, de tout enfin que de jugement, et que Satan avait soudain dressé tous ces obstacles sur ma route, je fus séduit, je l'avoue, par leur éclat factice et leurs charmes trompeurs au point de me laisser entraîner dans cette dispersion, tout entier et sans résistance. A quoi bon rappeler ici les dangers infinis dans lesquels je me jetai moi-même en toute connaissance de cause ? Combien de fois ne m'exposai-je, en privé et en public, dans mon âme et dans mon corps<sup>159</sup> ?

Certes, comme il était « jeune et pourvu d'amis, de loisir, d'argent » (*amicis, otio, pecunia*), la richesse matérielle n'est présentée que comme l'un des « obstacles » à sa conversion, dressés comme il convient dans une confession, par Satan. Dans la grande « dispersion » où l'entraînent ces « dangers infinis » (*infinita pericula*), l'argent joue un rôle déterminant. Ce sont bien les richesses acquises, en tant que signes ostentatoires d'un rang social, notamment, que désignent sous sa plume l'« éclat factice » (*rerum splendore*) et le « charme trompeur » (*vanis blanditiis*) auxquels il avoue avoir cédé « en toute connaissance de cause ». Ces apparences

---

<sup>158</sup> Il décrit le père de Bèze comme « soucieux avant tout de rendre à sa famille la splendeur qu'elle croit avoir possédée, ou tout au moins de la voir poursuivre cette marche ascendante vers les hautes classes sociales à laquelle il voue pour sa part tous ses soins, il exige que Théodore pousse plus loin, l'étude du droit et brigue un siège de conseiller au Parlement », cit. par GEISENDORF, p. 15. D'après Baum, I, p. 43. Herminjard, t. VI, p. 138.

<sup>159</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Sed quum mihi et juveni, et amicis, otio, pecunia, rebus denique omnibus potius quam consilio abundanti, Satanas omnia impedimenta derepente objecisset, fateor me inani illarum rerum splendore et vanis blanditiis ita fuisse pellectum, ut me totum huc et illuc abripi facile paterer. Quid hic vero commemorem infinita pericula in quae ipse me sciens ac prudens conjeci ? Quoties et domi et foris, corpore et animo sum periclitatus ?*

trompeuses que procure la fortune sont désignées par un vocabulaire de la vanité (*vanitas*) des choses caractéristiques du mépris du monde.

L'argent joue donc un rôle déterminant dans la cristallisation d'un discours de mépris du monde qui trouve sa pleine expression dans la lettre-préface. De manière attendue, de par la nature d'un écrit qui mobilise les thématiques traditionnelles des traités du mépris du monde, l'argent compte parmi l'« infinité de pièges, tendus par Satan », autant d'obstacles ayant entravé la conversion du réformateur<sup>160</sup>.

Dans ce passage de la *Confession*, la sincérité de Bèze n'est pas à mettre en doute, comme l'attestent les lettres qu'il écrivait alors à ses amis d'Orléans. Excepté le recours dans cet extrait à l'intervention du diable, ces considérations apparaissent en parfaite cohérence avec les préoccupations morales que lui causaient ses revenus au temps de sa jeunesse parisienne. Il les exprimait dès 1539 à deux reprises dans la correspondance qu'il entretenait avec son ami Maclou Popon<sup>161</sup>. Bèze veut parler vrai et « sans fard »<sup>162</sup>. Il est alors permis de partir des nombreux éléments autobiographiques livrés dans la *Confession* et attestés par les *Correspondances* afin de tenter d'éclairer les liens de Bèze à l'argent dans la configuration patrimoniale formée par son père et ses oncles.

Ses récriminations contre ce « maudit argent »<sup>163</sup> et les attentes que lui font peser sa famille témoignent du profond déchirement qu'il éprouve. D'un côté, en effet, ses études de droit canon sont entreprises pour assurer un avenir anticipé par son père qui le voit conseiller au Parlement de Paris. De plus, ses oncles multiplient les démarches pour l'introduire dans les milieux influents, notamment à la cour de l'évêque de Coutances comme Bèze le rapporte dans une lettre à son ami Popon<sup>164</sup>. A l'opposé de ces considérations, les aspirations de Bèze le portent à privilégier une vie contemplative vouée non seulement à la poésie mais aussi à la philologie, aux mathématiques...

Rappelant son arrivée à Paris en 1539 dans sa lettre-préface, Bèze évoque l'accueil particulièrement favorable dont il bénéficia :

Voici qu'en arrivant à Paris, je trouvai tout d'abord une foule de gens du Parlement, les uns parents ou alliés, les autres vieux amis de notre famille, fort

---

<sup>160</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Denique infinitas mihi tendiculas circumquaue a Satana objectas comperio.*

<sup>161</sup> CB., t. I., n° 6, Bèze à Popon – Paris, milieu décembre 1539.

<sup>162</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Ego vero hic ingenue, ut par est, fatebor quod res est.*

<sup>163</sup> CB, t. I, n° 2, Bèze à Maclou Popon – Paris 1539 : *Nam totus annulis obsitus, ipse denique pars est sui minima, quae quoties specto Pomponium aut Alexin [Alexis Gaudin] requiro, quicum affatim rideam pauperes istas divitias.*

<sup>164</sup> CB, t. I, n° 10, Bèze à Popon, 19/07/1542: *Jam igitur paene alterum pedem in Episcopi Constanttiensis domum intuleram, ... / « A peine avais-je mis le pied dans la maison de l'évêque de Coutance... ».*

bien disposés à mon égard, parce qu'ils avaient conçu je ne sais quelle espérance à mon sujet, d'après les dires de quelques-uns<sup>165</sup>.

Il évoque tout particulièrement le souvenir de ses oncles paternels qui le chérissaient. En revanche, le jeune poète les considérait comme ses « furies » (*furiae*) puisqu'ils le contrariaient dans sa vocation en le pourchassant des projets qu'ils formaient pour lui<sup>166</sup>. Le premier, Nicolas, était décédé en 1532, lui léguant son prieuré de Villeselve, près de Noyon (Calvin y était né !)<sup>167</sup>. Du second, le puîné, Claude, Bèze indique qu'il était abbé de Froitmont près de Beauvais<sup>168</sup>. « Ils m'avaient accablé », poursuit Bèze dans sa lettre-préface, « de deux gras et opulents bénéfices, moi un jeune homme si maigre, et de surcroît vraiment ignorant, je puis l'attester, d'une initiative prise en mon absence »<sup>169</sup>. Comme pour souligner le fardeau représenté par ses bénéfices ecclésiastiques, Bèze en précise le montant : sept cents couronnes par an pour le premier, auquel il pouvait anticiper les cinq mille couronnes que lui destinait l'abbé de Froitmont<sup>170</sup>. Il fallait encore compter sur les prébendes que lui destinait son frère souffrant Audebert<sup>171</sup>:

Mais pendant que je restais comme embourbé, les miens me poussaient à choisir un état et mon oncle m'offrit le sien, de telle sorte que j'étais poussé d'un côté par ma conscience et ma promesse et retenu de l'autre par Satan et mes revenus encore grossis par la mort de mon frère<sup>172</sup>.

Le mépris pour ces richesses extraites des bénéfices ecclésiastiques s'exprime avec la même virulence dans la lettre-préface que dans les correspondances. Dans la première, il est question

---

<sup>165</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Ecce enim, quum Lutetiam venissem, primum omnium multos praesertim ex Senatu, partim cognatos et affines, partim nostrae familiae veteres amicos invenio, et eos quidem valde mihi privatim benevolos, quod nescio quam spem de me, quorundam opinione, concepissent.*

<sup>166</sup> CB, t. I, n° 6. Bèze à Popon – Paris, milieu décembre 1539 : *Nihil minus ago, quam quod volunt meae furiae, [...]*

<sup>167</sup> Nicole ou Nicolas de Bèze (1469-1532) était abbé de Cervon, prieur-commendataire de Saint-Eloi-lès-Longjumeau. Reçu conseiller au Parlement de Paris en 1512, il résigna en 1530, deux ans avant sa mort.

<sup>168</sup> Claude de Bèze (?-1553), abbé de Froitmont près de Beauvais.

<sup>169</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Huc accedebat quod duobus pinguibus et opimis beneficiis me alioqui macrum adolescentem, et praeterea, quod vere testor, istarum rerum prorsus ignarum et absentem onerant.*

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 46 : [...] *quorum vectigalia aureos coronatos annuos plus minus septingentos aequabant, et patruus ille meus, cujus abbatia non minus quam quinque coronatorum millibus annuis aestimabatur, certum me sibi successorem animo designabat, frater denique meus natu maximus, homo jam tum deploratae valetudinis, alia iterum aliquot sacerdotia mihi destinabat.*

<sup>171</sup> Audebert, ou Aubert de Bèze, avait succédé à l'oncle Nicolas comme prieur de Saint-Eloi-lès-Longjumeau. Tuberculeux, il mourut en 1542. L'oncle Claude pris sa suite pour suivre les études de Théodore.

<sup>172</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Ego tum interea semper in luto haerere, instantibus meis ut tandem certum aliquod vitae genus amplecterer, et patruo mihi omnia deferente, adeo ut, quum una ex parte me premeret conscientia, et conjux de promisso appellaret, ex altera vero pesonatus Satan mihi placidissimo vultu blandiretur, et ex fratris morte auctiores mihi redditus essent facti, quasi mnis consilii inops inter istas animi curas jacerem.* (trad. : P.-F. Geisendorf)

du « maudit argent » ( *scelerata illa pecunia*, §12 ), qu'il retirait de ses bénéfiques<sup>173</sup>. Dans la lettre qu'il écrivit à son ami Popon en 1539, il méprisait déjà ces « pauvres richesses » ( *pauperes istas divitias* )<sup>174</sup>. Le ton correspond à celui qu'il pouvait lire dans les Écritures, mais pouvait aussi bien être emprunté à Sénèque<sup>175</sup>.

Une phrase extraite de la lettre-préface à la *Confession de foi* éclaire le lien problématique qu'entretenait Bèze avec l'argent reçu pour mener ses études. A propos de ses oncles, comme d'autres « amis » bien intentionnés à son égard, il mesure tout « l'avantage d'avoir des amis riches et loyaux, mais aussi pieux et religieux. »<sup>176</sup> Le terme loyal est traduit du latin *fides* qui est à prendre au sens fort de fidélité<sup>177</sup>. Il n'y a donc pas d'ironie de la part de Bèze quand il affirme aussitôt après qu'il n'a « jamais été aussi près du fait que ceux qui voulaient m'être vraiment utiles [le] conduisaient à ma perte »<sup>178</sup>. C'est à ce point précis qu'il recourt rétrospectivement, car la lettre est de 1560, à l'intervention de Satan pour expliquer avoir été perdu dans une « infinité de pièges »<sup>179</sup>.

Il est notable que les furies, c'est-à-dire les divinités infernales chargées dans la mythologie grecque de punir les criminels, se sont ici muées en Satan. Non que ces créatures ne soient pas complètement dépourvues de similitudes, les deux références ont à voir avec la culpabilité fondamentale de l'homme qui les redoute. Cette culpabilité n'est sans doute pas sans rapport avec le paradoxe que Bèze soulève en impliquant ceux qui lui veulent le plus grand bien dans les égarements qui l'éloignent des logiques propres à sa conversion. Il est permis d'affirmer que la question se focalise plutôt sur les bénéfiques ecclésiastiques, argent qui provient des religieux et de l'Église. La difficulté est avant tout, pour Bèze, de vivre sur les rentes de l'Église

---

<sup>173</sup> L'expression *scelerata pecunia* se retrouve dans les *Carmina* de Francesco Di Natale, Franciscus Natalis, Spalato, 1469-1542 : 16. *de naufragio Lodovici Luchari* : ... *Aera profana vigent, scelerat pecunia regnat.*

<sup>174</sup> *CB*, t. I, 2. A Maclou Popon, Paris, 1539:... *quicum affatim rideam pauperes istas divitias.*

<sup>175</sup> Sénèque, fameux pour avoir affirmé « Pour se faire riche, le mépris des richesses est la plus courte voie » ( *De la brièveté de la vie*), parle de « notre maudit argent » dans *De la tranquillité de l'âme, Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl (éd.), Paris, 1962, p. 674. Il s'appuie sur l'exemple de Diogène, qui est le philosophe de référence pour la Stoa en la matière, comme le fait Cicéron dans un développement consacré à la pauvreté dans *Les Tusculanes, Ibid.*, p. 394. Pour la Bible, on peut se référer à Proverbes, 3,16 ; 23, 5 ; 22,1 ; 11, 28 ; 30, 8 ; 13, 11 ; Esaï 61, 6 ; Matthieu, 6, 9 ; Matthieu, 13, 22 : « Les préoccupations de ce monde et l'attrait trompeur des richesses étouffent cette parole et la rendent infructueuse » ; Marc, 10, 23 : « Qu'il est difficile à ceux qui ont les richesses d'entrer dans le royaume de Dieu ! » ; Luc, 16,3 : « Mammon », terme araméen pour « richesses » : Aucun serviteur ne peut servir deux maîtres... Dieu et l'argent » ; Timothée, 6, 17 : « Aux riches de ce monde, ordonne de ne pas être orgueilleux et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais dans le Dieu qui nous donne tout avec abondance pour que nous en jouissions. » ; 2 Cor., 8,9 ; Apo. 18-16.

<sup>176</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Sed, Deus bone, quanti nostra interest, ut non tantum divites et fidos, verumetiam vere pios ac religiosos amicos habeamus ?*

<sup>177</sup> *Fides*, étymologiquement, renvoie à la déesse Fides.

<sup>178</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Nam profecto nihil propius factum est quam ut ii me perderent qui mihi maxime prodesse volebant.*

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 46 : *infinitas mihi tendiculas circumquaque a Satana objectas comperio.*

romaine alors qu'il s'en est déjà, au plan spirituel, largement détaché à la fin des années 1530, c'est-à-dire dans sa jeune adolescence.

En s'installant à Paris, Bèze dut ressentir le contraste du train de vie de l'élite et l'opulence des lieux du pouvoir en comparaison avec ce qu'il connaissait des villes ligériennes ou du Morvan. Les *Poemata* témoignent de l'accumulation et de la circulation fiduciaire, soit pour en dénoncer l'ostentation soit pour montrer la vertu que l'on retire à s'en dépouiller<sup>180</sup>. Bèze fréquentait des gentilhommes puissants qui, en tant que magistrats ajoutaient à leur réputation les bénéfices en retour du rôle de mécène qu'ils endossèrent par pur intérêt ou par conviction. C'était le cas de André Tiraqueau, par exemple, en l'honneur duquel Bèze écrivit une pièce en vers grecs et latins qui apparaît dans le recueil de 1548<sup>181</sup>. Les noms des plus illustres poètes du temps ornaient les feuillets préliminaires d'un traité de droit dont était l'auteur cet éminent jurisconsulte devenu conseiller au Parlement de Paris en 1541... Ce sont surtout, avant sa fortune ou même son implication dans la poursuite des hérétiques<sup>182</sup>, ses qualités d'humaniste auréolé de gloire que Bèze veut retenir de cet « heureux vieillard », que « l'oubli de la mort et le Temps avare ne prendront jamais tout entier » (v. 3-5)<sup>183</sup>. Un des meilleurs amis de Bèze, Laurent de Normandie, était un parent de Calvin connu pour avoir été un entrepreneur fortuné<sup>184</sup>. En 1546, il le connaissait assez pour lui faire honneur d'être témoin à son mariage clandestin avec la roturière Claudine Denosse. Il fallait alors éviter un scandale, mais l'autre motif qu'il met en avant dans sa lettre-préface à la *Confession de foi* pour justifier que son mariage fut clandestin est justement de ne pas perdre ce « maudit argent » ( *scelerata illa pecunia* ) » qu'il retirait de ses bénéfices<sup>185</sup>. En tout état de cause, il semble donc bien que la question de l'argent se focalisa pour Bèze sur la rente considérable que lui apportaient ses bénéfices. Alors que le mariage est présenté comme un moyen d'échapper aux « mauvais désirs », le plus implacable de cette « infinité de pièges » se referme sur lui par ces liens qui l'attachent à l'argent. Ces derniers sont doublement alourdis par le poids de l'héritage et donc

---

<sup>180</sup> Voir : *Poemata* (1548), épigramme XXXI : Portrait de la Vertu, p. 144.

<sup>181</sup> *CB*, t. I, annexe V, *Vers de Bèze en l'honneur de Tiraqueau*, p. 194-195 ;

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 195, n. 1. En 1542, il fut rapporteur dans la poursuite dirigée contre Antoine Lenoir, imprimeur de l'*Institution* de Calvin ; en 1553, il comptait parmi les juges des Cinq escoliers de Lausanne.

<sup>183</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXVI, In *Andream Tiraquellum, senatorem parhisiium, alterum nostri seculi Varronem*, A André Tiraqueau, du Parlement de Paris, le varron de notre siècle : *Est tibi natorum quae computat agmina conjux, / Est tibi quae natos bibliotheca parit. / Fortunate senex ! te nulla oblivio mortis, / Te nunquam totum tollet avara dies.*

<sup>184</sup> Laurent de Normandie ( ?- ? ), originaire de Noyon, parent de Calvin, renonça à sa carrière de magistrat pour se réfugier à Genève. Voir : P.E. Martin, « Le portrait de Laurent de Normandie », *Genava*, t. VII, 1929, p. 220 s. ; H.-L. Schlaepfer, *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957, p. 176 s.

<sup>185</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Primum enim, ne a turpibus illis desideris superarer, uxorem mihi despondi, sed clam, id tamen fateor, et uno tantum et altero ex piis amicis conscio, partim ne caeteros offenderem, partim quod adhuc non satis possem a scelerata illa pecunia quam ex sacerdotiis, de quibus ante dixi, percipiebam, ut impurus canis ab uncto corio absterreri.*

de la dette familiale mais aussi par la provenance ecclésiastique des rentes. Les contradictions personnelles que pouvait susciter chez le jeune homme l'origine romaine, donc polluée, de ses revenus renvoient aux angoisses religieuses dont étaient, entre autres, porteuses les mises en garde des Écritures contre les richesses impures<sup>186</sup>.

La position sociale du jeune Bèze est celle d'un petit seigneur destiné à la robe.<sup>187</sup> En suivant une hypothèse naguère formulée par L. Febvre, l'esprit chevaleresque aurait consisté, pour Bèze, à suivre Dieu plutôt que le dessein d'acquérir des titres de noblesse visés par son père.<sup>188</sup> Il y aurait donc dans ce détournement d'objectif une puissante motivation pour Bèze comme pour de nombreux esprits épris d'absolu de se rendre sensible aux motifs du mépris du monde.<sup>189</sup>

Cette hypothèse semble mériter de pousser plus loin la quête des éléments biographiques et psycho-sociaux à l'origine d'une trajectoire qui se prête à lire comme ascensionnelle. Dans quelle mesure le mépris du monde est-il opératoire dans une stratégie d'ascension sociale qui se subsume en une dynamique d'ascension spirituelle ?

Enfin, pour en revenir à des considérations plus prosaïques, on peut se demander si Bèze a effectivement renoncé aux richesses, en l'occurrence à ses bénéfices qui lui assuraient de substantiels revenus.

## 2. Failles infantiles

Dernier né d'une famille nombreuse, probablement parce que la mise en couche a été difficile, l'enfant reçoit le nom de Dieudonné. C'est bien plus tard qu'il sera grécisé par lui-même en Théodore, afin de signer ses poèmes.

Les souvenirs rapportés dans sa lettre de 1560 à son vieux précepteur Melchior Wolmar font ressurgir une enfance fragile, la douleur d'une mère de se séparer de son petit dernier pour

---

<sup>186</sup> Voir : Timothée, 6, 17 (« Aux riches de ce monde, ordonne de ne pas être orgueilleux et de ne pas mettre leur espérance dans des richesses incertaines, mais dans le Dieu qui nous donne tout avec abondance pour que nous en jouissions. » ; 2 Cor., 8,9 ; Jacques 5,1-3 met en garde contre les richesses mal acquises : « vous maintenant, les riches ! Pleurez et gémissiez à cause des malheurs qui viendront sur vous ! Vos richesses sont pourries et vos vêtements sont rongés par les mites. Votre or et votre argent sont rouillés, et leur rouille s'élèvera en témoignage contre vous et dévorera votre chair comme un feu. Vous avez amassé des trésors dans les derniers jours ! »).

<sup>187</sup> Voir, par exemple, les travaux de Jean-Marie Constant sur la noblesse seconde.

<sup>188</sup> Lucien Febvre, développée dans sa conférence sur Calvin au sujet des progrès de la Réforme.

<sup>189</sup> *CB*, t. I, n° 5, à Popon – Paris, 7/12/1539: « [...] et menons cette guerre pacifique dans laquelle on entend ni le bruit des épées ni le tumulte des armées mais que soient lues des lettres témoins de l'amour (...) quelques fois je m'applique pendant des heures sur les lettres hébraïques ou sur les mathématiques. Et puis après, je ne fais rien de moins que ce que soupçonnent mes furies ».



confier son éducation à son oncle Nicolas, conseiller au parlement de Paris<sup>190</sup>. La mort de Marie Bourdelot des suites d'une chute de cheval sur le chemin de retour de Paris a sans doute laissé une trace profonde dans la mémoire de l'enfant<sup>191</sup>. Il témoigne avec tendresse qu'elle prenait soin des pauvres, à l'exemple de Marie Madeleine, figure éponyme de Vézelay<sup>192</sup>.

En dépit de conditions fort favorables qui lui sont offertes pour assurer dignement l'avenir de sa famille, la lettre témoigne d'une conscience précoce de la fragilité et de l'instabilité des choses. Ainsi présentées, ces bribes d'autobiographie sont à rapprocher du genre de la confession inauguré par Augustin. Ils n'en sont sans doute pas moins tout aussi suggestifs d'une mélancolie du futur poète, dont la posture s'enracine dans l'expérience d'un vécu douloureux. Le « mal du siècle », faut-il le rappeler depuis Dürer, appartient à l'air du temps. Suivant Denis Crouzet sur les traces de la conversion de Jean Calvin, celle-ci est profondément ancrée dans « un mal de vivre qui dérive du système évolutif de la piété de la fin du XVe siècle et du début du XVIe siècle »<sup>193</sup>.

Si l'on admet que le mépris du monde naît d'abord d'une certaine sensibilité au malheur, au sentiment que les choses ne sont pas comme elles devraient ou auraient dû être, il est permis d'établir une relation entre les émotions relatives à l'expression de cette plainte et l'émergence d'une conscience mélancolique du monde. L'origine peut en être décelée dans les carences affectives et les deuils de l'enfance, dans la mesure où les sources permettent de le faire, et bien que cet aspect n'intéresse guère les biographes. Avec l'évocation de ses maladies infantiles et son comportement turbulent, Théodore de Bèze suggère lui-même d'entendre sa sensibilité douloureuse et fragile qui le caractérise dans sa relation au monde. Ces parts d'ombre nuancent, par touches discrètes, le portrait d'une éducation dorée.

---

<sup>190</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 43 : *Erat mihi per id tempus patruus Nicolaus a Beza in Senatum Parisiensem allectus, caelebs quidem ille, sed qui fratris sui, id est mei parentis, filios ita charos haberet, ut omnes statim domum suam cuperet translatos, et in iis honestissime educandis nec sumptibus ullis nec diligentiae parceret.* / « Nicolas de Bèze, célibataire, avait néanmoins une vraie affection pour les fils de son frère, c'est-à-dire de mon père, désiré à en prendre un chez lui et de l'éduquer. (...) *Id vero, ut saepe audire memini, aegerrime quidem tulit mater, quasi venturi mali praescia, sed tamen mariti imperio obscecata, Lutetia usque me recens ablactatum perduxit.* / « Cela, à vrai dire, comme je l'ai souvent entendu dire, ma mère l'a très mal supporté, comme si elle avait le pressentiment du mal à venir, mais soumise à l'administration de la maison, elle me conduisit donc à Paris ».

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 43 : *Inde domum reversa, non ita multo post alterum femur ex equi lapsu confregit, et ipsa suis manibus restituit.* / « A son retour à la maison, elle se cassa la jambe lors d'une chute de cheval, à la suite de laquelle elle rendit son âme à Dieu. »

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 43 : *Erat enim, ut accepi, ad physiologiae studium pro foeminarum captu, quodam impetu naturae propensa, ideoque sese in istiusmodi rebus ab infantia exercuerat, et libentissime solebat non sine quapiam dexteritate pauperes variis ejusmodi subsidiis sublevare, adeo quidem ut quasi communis quaedam illorum parens ab omnibus diligeretur, et, quod ad me attinet, id quoque inter singularia Dei beneficia numerem, quod me ex illa muliere nasci voluerit.* / « : « A ce qu'on m'a dit, c'était une femme très versée par son sexe en physiologie ; elle y était portée de son propre mouvement et s'y exerçait depuis son enfance ; elle aimait s'occuper des pauvres et le faisait non sans adresse, de diverses façons ; elle était aimée d'eux comme leur mère à tous et je considère quant à moi comme une singulière bénédiction de Dieu d'avoir pu naître d'une telle femme » (Trad. : Geisendorf).

<sup>193</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin*, Paris, 2000, p. 29.

## Cadet d'une famille nombreuse

A vingt ans, Bèze signait *Déodatus* avant d'helléniser son nom en Théodore, qui signifie « don de Dieu ». Le sort de l'enfant avait-il été mis en danger par une grossesse ou un accouchement laborieux ? Son corps malingre semblait du moins marqué par une fragilité congénitale comme en témoigne la lettre-préface à la *Confessio fidei* :

Quoique, pour ma part, cependant je faisais l'objet des plus grands soins à Paris, je mourrais plutôt que je vivais, en sorte que j'étais tant prostré que je suis à peine sorti de mon berceau à ma cinquième année. Et à peine étais-je sorti de mon lit que je fus saisi d'une maladie de la peau (porrigo) qui provenait d'un domestique avec qui je jouais étant enfant, ne m'étant pas aperçu de la contagion : le mal était si opiniâtre et agressif que l'incompétence des médecins en était à ce point, dans une ville pourtant célèbre, qu'ils ont utilisé de nombreux remèdes, efficaces mais très cruels pour s'en débarrasser. C'est pourquoi mon âme s'hérisse à se souvenir combien de maux j'ai supporté en ces temps-là<sup>194</sup>.

Bèze dépeint l'enfant qu'il était comme « atteint d'une langueur perpétuelle, il mourrait plutôt qu'il ne vivait ». Derrière ces mots se devine une conscience précoce de soi, dominée par un sentiment de vulnérabilité, conçue d'abord dans le regard affectueux qui devait être porté sur lui par ses proches. Il devait rester au berceau les cinq premières années de sa vie, et marcher tardivement. C'est à peu près l'âge auquel il fut confié par ses parents au soin de son oncle paternel Nicolas, qui l'avait pris en affection et l'éleva comme son fils à Paris. Le souvenir d'une maladie de la peau survenue après son installation en ville, ainsi que des soins traumatisants qu'il dut affronter pour en guérir, atteste d'une fragilité persistante dans la constitution du jeune garçon. Le psychanalyste Didier Anzieux a développé la notion de « moi-peau » pour souligner l'importance de la représentation que se fait un patient de son enveloppe corporelle dans la construction de son identité<sup>195</sup>. Les symptômes d'une maladie de la peau se prêtent en effet à être interprétés comme l'expression d'un trouble somatique. Il serait lié au traumatisme infantile d'une double rupture, non seulement avec son foyer familial infantile, mais surtout avec celle, définitive et tragique, de la mort de sa mère Marie Bourdelot.

---

<sup>194</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 44 : *Ego interea Lutetiae quamvis summa cura educarer, tamen moriebar potius quam vivebam, perpetuis languibus ita prostratus, ut vix ante quinquennium e cunis proreperem. Et vix dum emerseram quum ex pedisequi cujusdam, quicum puellus lusitabam, non animadversa contagione, porrigo me miserum corripit : malum suapte natura pervicax, sed tum valde acerbum, quod imperitia medicorum, quamvis in urbe celeberrima, ejusmodi tum esset, ut nonnisi validissimis atque adeo crudelissimis medicamentis ad abigendum id malum uterentur. Itaque horret animus meminisse quantos eo tempore cruciatus, miserante patruo et frustra omnia experiente, sustinuerim.*

<sup>195</sup> Didier Anzieux, *Le moi-peau*, Paris, 1985.

Sur le plan plus proprement spirituel, comme l'explique Ruth Stawarz-Luginbühl, cet épisode qui s'apparente bien à une tentative de suicide de la part du jeune enfant, doit être interprété à la lumière d'une problématique de la tentation très présente dans la Lettre-préface<sup>196</sup>. De manière similaire à la maladie qui le frappa en août 1548, la souffrance est l'occasion, paradoxalement, d'une révélation de la grâce. Son changement (*métanoia*) consiste en « un renversement radical affectant sa manière de lire les tribulations qu'il endure »<sup>197</sup>.

Au spectre d'une absence

Ce n'est sûrement pas sans réticence que Marie s'était laissé convaincre de céder à son beau-frère Nicolas l'éducation de son dernier né, alors âgé de trois ans :

Celui-ci [Nicolas de Bèze], quand il est arrivé un jour de Lutèce chez les siens, fut saisi d'une affection singulière envers moi et veillant à mon salut, il s'est fait fort de convaincre mon père pour l'emmener le plus vite possible avec lui<sup>198</sup>.

Car si l'oncle chérissait son neveu, l'accord était aussi le fruit d'un arrangement. Nicolas était conseiller au Parlement de Paris. Pierre, le père de l'enfant, bailli du roi à Vézelay, concevait pour ses fils un avenir digne de son nom. Les Bèze étaient une famille de « noble et ancienne lignée » mais où l'on avait été contraint de déroger « en se meslant du fait de marchandise ». Ayant fait fortune dans les mines du Nivernais, Pierre de Bèze conduisait avec ses frères Nicolas et Claude, abbé de Froidmont en Picardie, une famille en pleine ascension<sup>199</sup>.

La mère de Déode accompagna donc son petit garçon jusqu'à sa nouvelle demeure située dans le Quartier latin à Paris, sur le territoire de la paroisse de Saint-Cosme où il passa son enfance. Sa mère, cependant, le jeune garçon ne dut jamais la revoir : « A son retour à la maison, elle se cassa la jambe lors d'une chute de cheval, à la suite de laquelle elle rendit son âme à Dieu ».<sup>200</sup> C'est donc privé dès son plus jeune âge de l'amour maternel que le sort du

---

<sup>196</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, op. cit., p. 145.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>198</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 43 : *Is quum forte Lutetia ad suos venisset, singulari quodam mei adhuc infantis amore captus, Deo jam tum saluti meae prospiciente, non destitit donec a patre impetraret ut me quanvis adhuc a nutricis uberibus pendentem, Lutetiam abduci sineret.*

<sup>199</sup> Pierre de Bèze (1485-1562), seigneur de Moissy-Molinot, de la Celle sur Loire et de Chaillenoy, ces deux dernières terres étant déjà en possession de son grand-père Guyot de Bèze, père de Jean, propriétaires de mines d'argent et de plomb en Nivernais, où il était aussi maître de forge. Cette dernière activité pouvait être exercée sans déroger à la fonction de bailli de Vézelay. Il avait deux frères ecclésiastiques qui jouèrent un grand rôle dans la vie de Théodore de Bèze qui leur fut confié en son plus jeune âge. Son oncle Nicolas, frère de Pierre, était abbé de Cervon, prieur-commanditaire de Saint-Eloi-lès-Longjumeau. Reçu conseiller au Parlement de Paris en 1512, résigna en 1530, deux avant sa mort.

<sup>200</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 43 : *Inde domum reversa, non ita multo post alterum femur ex equi lapsu confregit, et ipsa suis manibus restituit.*

jeune garçon s'engageait dans l'avenir tracé par son père et son oncle. Il se voyait destiné à porter sa juste part dans la stratégie d'ascension d'une famille de gentilshommes bourguignons.

De quelle manière Bèze avait-il pu réaliser la perte de sa mère dans les années qui suivirent ? Bien qu'il s'étende peu dans ses écrits sur le sujet, et que ses biographies ne prêtent guère attention à cet événement pourtant structurant dans la vie d'un homme, le fait mérite d'être retenu à la lumière des apports de la psychanalyse. A la lumière de cette approche s'éclaire un incident apparemment incongru que rapporte Théodore de Bèze dans sa lettre-préface pour évoquer l'état de perdition dans lequel il se trouvait étant enfant alors qu'il éprouvait d'« intolérables souffrances » liées à sa maladie de peau. Pour se rendre chez le chirurgien où un domestique l'accompagnait avec son cousin, il fallait franchir un pont sur la Seine. Un jour, cependant :

Mon esprit s'hérise à se souvenir que c'est le cousin qui eut l'idée de nous jeter tous les deux dans le fleuve. Mais comme j'étais de nature craintive, je pris peur sur le coup, bien que la violence de la douleur me poussât au point de le suivre. Et donc, comme Satan était prêt de nous perdre, le Seigneur qui eut pitié de nous fit en sorte que mon oncle de retour du Parlement, quand il a vu son serviteur au loin, s'est précipité vers nous pour nous ramener à la maison<sup>201</sup>.

Cet épisode atteste de la représentation que Bèze s'est fait de la vulnérabilité de son enfance. Il se décrit comme de « nature craintive », terrassé par la « violence de la douleur ». De constitution fragile mais en pleine croissance, le corps du jeune garçon s'ébrouait au risque de mettre sa vie en péril. Le fait qu'il ait été tenté de suivre son cousin dans une tentative de suicide souligne la perte du sens des limites dont pouvait être affecté le jeune garçon en état de souffrance.

Dans l'ébauche d'un portrait de Théodore de Bèze, l'hypothèse qui conduit à prendre en considération les déterminants affectifs de la petite enfance dans la construction de la personnalité apparaît pertinente pour éclairer l'élaboration d'une subjectivité qui se laisse progressivement dominer par l'amour de Dieu et le mépris du monde.

Deux des pièces des *Poemata* attestent des séjours que Bèze a pu faire au cours de sa jeunesse dans la maison paternelle de Vézelay.<sup>202</sup> Ses visites devaient privilégier la saison des moissons, quand les écoles et les universités rendent leurs étudiants à leurs occupations familiales. Les champs offrent alors leur parure dorée tout autour du village perché sur sa

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 44 : *Hic vero memini, et animus horret meminisse, meum illum cognatum ut in subjectum flumen insilientes tantis doloribus nos semel eximeremus. Ego ut natura timidior, primum quidem exhorrescere, sed tamen postea vi dolorum cogente, et illo vehementer urgente, polliceo me subsequuturum. Jam igitur hoc unum supererat ut nos miseros perderet Satan, quum Dominus nostri misertus effecit ut nobis forte rediens e Curia patrius nihil ejusmodi suspicans occurreret, et valde procul sequentem servum animadvertens, domum nos reduci.*

<sup>202</sup> Théodore de Bèze, étudiant à Orléans, revenait parfois au foyer familial, comme en témoignent l'épigramme LXXXVIII, A Callartius, jurisconsulte (d'Orléans) qui évoque « ma campagne » et l'épigramme XC, où il s'adresse à Candide et Audebert : « Et toi, tu persistes à demeurer à Vézelay » (*Poemata* (1548), p. 231 et p. 236).

colline, se peuplant des familles paysannes tout entières occupées à la récolte des blés. A moins que des affaires pressantes ne le rappellent au cours de ces rudes hivers qui couvraient de neige les monts du Morvan, ces visites devaient être l'occasion de donner des nouvelles de ses frères ou de ses oncles restés à Paris, de se féliciter aussi de ses brillants résultats pour ses examens de droit à Orléans puis à Paris - il a obtenu sa licence à vingt ans. Elles ne devaient pas manquer de donner lieu aussi aux remontrances paternelles sur le cours qu'il fallait donner à ses études dans le dédale des carrières juridiques du milieu parisien dont il connaissait l'âpre concurrence. La maison de Vézelay était le lieu où pouvait se verbaliser le conflit qui pendant plusieurs années opposa Bèze à son père sur le cours que celui-ci prétendait donner à sa vie. Bèze y trouva du moins assez de tranquillité pour s'adonner à sa vocation, puisque l'on sait qu'il y écrivit des vers à Candide, son égérie de papier. Les mises au point sur les affaires familiales ont pu se faire en présence, peut-être, de ses frères ou de ses sœurs, bien que la maison se fût peu à peu dépeuplée d'une nombreuse fratrie qui l'avait longtemps remplie. Des premiers, on connaît l'existence de Jean, qui devait succéder à son père dans la charge de bailli, puis celle d'Audebert avec qui il partagea son logis à Paris et qui épousa sans renâcler la carrière juridique. De ses quatre sœurs, Madeleine, qui porte le prénom de la patronne de Vézelay, retient l'attention par le poème que lui dédia son frère après son décès<sup>203</sup>.

De cette fratrie nombreuse, qui devait s'étoffer de domestiques dans une maison qui voulait tenir son rang, la mère était la grande absente. Marie l'avait quittée la première et sa mémoire était sûrement entretenue par les frères et sœurs aînés de Bèze qui l'avaient mieux connue. L'amour de la mère est irremplaçable dans la médiatisation des conflits qui surviennent inmanquablement dans une famille nombreuse. Son absence devait peser d'une façon ou d'une autre sur le climat familial. Poussé par le besoin de s'en évader parfois, Théodore pouvait apprécier de gravir les ruelles bordées de maisons basses et serrées, saluer parmi le voisinage ceux qui le reconnaissaient comme le dernier fils du bailli, ou qui l'avaient connu au berceau. Pour beaucoup encore il devait rester, par ses allures d'étudiant de la ville, une sorte d'étranger. La pente qui mène au point culminant de la colline, où se dresse le clocher de la basilique, se dégage sur un espace de promenade avec une vue dégagée sur les collines du Morvan. Souvent le paysage se couvre d'un voile blanc qui épouse les rondeurs des collines à perte de vue. Cette brume matinale s'épaissit de l'humidité automnale pour prendre la teinte des couleurs chamarrées de la forêt.

---

<sup>203</sup> Madeleine est morte avant 1569. Bèze a consacré une pièce en vers (*Poemata*, éd de 1569, pp. 110 ss.) : *Namque illa occidit, illa Magdalene./ Communi mihi quae parente juncta./ Fratrem cum puero soror puella/ Ab annis simul educata primis./ Fratrem plus oculis suis amabat./ Et quam plus oculis meis amabam.*

## Figures de la mère

La seule évocation que Bèze ait laissé du souvenir de sa mère se trouve dans la même lettre-préface à la *Confession de foi*:

Elle aimait s'occuper des pauvres et le faisait non sans adresse, de diverses façons ; elle était aimée d'eux comme leur mère à tous et je considère quant à moi comme une singulière bénédiction de Dieu d'avoir pu naître d'une telle femme<sup>204</sup>.

Il existe un lien ténu dans l'imaginaire de Théodore de Bèze entre la figure de la mère, morte précocement, Marie-Madeleine de Vézelay, et la charité envers les pauvres et, plus tard l'*emblemata* de la « Dame religion » (ou « *era religione* »)<sup>205</sup>. C'est un nouvel indice qui se distingue dans l'ébauche d'un portrait psychologique de Bèze, en relation avec la mémoire de sa mère et la constitution d'un imaginaire du mépris du monde.

La disparition de sa mère, à plus forte raison dans une mort violente, a sans doute favorisé, à travers sa privation précoce, dans l'imaginaire de Bèze, l'idéalisation de la figure maternelle. En compensation de l'amour filial qui n'a pu être délivré plus longtemps à l'aube de sa vie, et selon des idéaux de fraternité et de charité évangéliques tôt intériorisés dans l'éducation du jeune Bèze, l'amour est dispensé dans son souvenir en direction de ceux qui semblent en être le plus dépourvus, du moins qui éprouvent le plus grand besoin de protection. Rappelons que dans les Évangiles, les pauvres sont les plus aimés de Dieu. Privés de bien terrestres, ils sont les mieux pourvus en faveurs célestes. L'Église idéale est, dans tous les idéaux de réforme depuis ses débuts, une Église de pauvreté. Ainsi associés à l'image protectrice et affectueuse de la mère, celle-ci est à rapprocher du symbole médiéval de la mère-église. Dans l'œuvre de Théodore de Bèze, cette représentation trouve son plein épanouissement dans la gravure allégorique de la Religion (ou « *era religione* ») qui apparaît à la suite de la lettre-préface à la *Confessio fidei* de 1561. Elle y apparaît comme une mère de pauvreté qui, de « *povre vesture* », « *mesprise les biens et la riche parure* ». Derrière le projet que Bèze forma d'écrire, à partir de 1556, un nouveau catéchisme à l'attention du monde réformé, se dévoile ainsi l'une des puissantes matrices d'une subjectivité née de la perte inconsolable de sa mère en son plus jeune âge. L'intérêt d'une approche psychanalytique des éléments biographiques livrés par Bèze reste entier quand on sait que c'est à la demande de son père que Théodore de Bèze a conçu un tel projet.

---

<sup>204</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 43 : [...] *et libentissime solebat non sine quapiam dexteritate pauperes variis ejusmodi subsidiis sublevare, adeo quidem ut quasi communis quaedam illorum parens ab omnibus diligeretur, et, quod ad me attinet, id quoque inter singularia Dei beneficia numerem, quod me ex illa muliere nasci voluerit. Voir : GEISENDORF, p.7.*

<sup>205</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>e</sup> partie, Chapitre 5, A.1.

## Figures du père

Une lettre à Calvin de 1556 indique que Théodore appréhendait la rencontre avec son père, qui devait avoir lieu en Franche-Comté, entre Vézelay et Lausanne. L'émotion a dû être grande en effet pour le Réformateur de se confronter à son vieux père, resté catholique romain. Il en est ressorti que, chacun restant sur ses positions, Pierre de Bèze demanda à son fils ce qu'il lui était encore permis d'attendre de lui : « estant requi de rendre raison de ma foy par un personnage auquel, après Dieu, je suis le plus tenu d'obéir... »<sup>206</sup>. La préface de l'édition française de la *Confession de foi* est adressée à « L'Église de Nostre Seigneur ». Pierre de Bèze a-t-il lu ce texte qui connut un succès retentissant en rendant le *mespris* de ce monde accessible à chacun ? A cette date, Pierre avait cessé d'exercer son empire sur les années parisiennes du jeune Bèze. Celui-ci avait, pour lui échapper, longtemps rusé et joué du contrepoids qu'il pouvait attendre de la bienveillance de ses oncles.

Au cours de ses années décisives pour l'acquisition d'un statut digne du rang auquel le père s'efforçait de hisser ses fils, Bèze n'avait pas manqué de donner satisfaction par ses brillantes études et donc d'aiguiser chez sa famille les ambitions d'une place au Parlement ou dans la clientèle d'un grand. Très tôt cependant le jeune Bèze s'est épris des enseignements humanistes qui lui étaient dispensés au point de s'écarter de cette voie toute tracée. Dans la scansion des étapes qui conduisent le jeune poète sur la voie du renoncement, la tension qui s'opère tout au long de ces années entre le père filial et ses pères spirituels - Wolmar pour le premier d'entre eux - joue vraisemblablement un rôle décisif.

En poussant plus loin l'hypothèse, il est possible de se demander si l'ascendant paternel n'aurait pas rempli tout au long des années parisiennes une fonction d'instance d'autant plus angoissante que Bèze s'éloignait du modèle familial. Pierre, bailli de Vézelay, ne se déplaçait guère à Paris. Depuis que Théodore avait quitté la maison paternelle, c'est-à-dire dès son plus jeune âge, le dialogue était rare avec celui qui présidait à sa destinée. Et ses visites à Vézelay devaient rester rares. Bèze aurait été ainsi la proie d'un faisceau d'angoisses nées du divorce grandissant entre les attentes de son père et ses aspirations propres. Dans le lointain d'un imaginaire fantasmatique, l'instance paternelle pouvait entretenir la peur panique d'une improbable sanction, mais suscitée par la colère réelle d'un père pour les dérèglements du fils. De représailles il n'est jamais question, du moins dans les correspondances. S'il est une sanction

---

<sup>206</sup> Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne*, [Genève], 1559, Universitätsbibliothek Basel ; <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-1267>, Préface, f° II : « Etant requis de rendre raison de ma foy par un personnage auquel, après Dieu, je suis le plus tenu d'obéir, j'ai dressé ces jours passé ce recueil, que j'ai intitulé Confession de foy, auquel j'ai compris, dans le meilleur ordre que j'ai pu, ce que j'ai appris en la religion chrétienne par la lecture du Vieux et du Nouveau Testament, avec la conférence des plus fidèles exposeurs ». Cité par Alain Dufour, *Théodore de Bèze, op. cit.*, p. 53

qui a pu peser de tout son poids sur l'inconscient du jeune Bèze, c'est celle d'une insidieuse mais puissante et durable culpabilisation.

L'hypothèse selon laquelle le sentiment de culpabilité a pu jouer un rôle central dans le système d'angoisses à l'œuvre dans la personnalité de Bèze ici à nouveau étayée par des considérations psychologiques qui réactivent la figure de la mère disparue dans une mort violente. Il faut se remémorer que c'est sous l'injonction d'un arrangement familial entre Pierre et son frère que Marie Bourdelot s'est résolue, sans doute à contrecœur, à accompagner le dernier de ses enfants, Dieudonné, dans sa nouvelle demeure parisienne.

Sans aller jusqu'à imaginer que l'immense chagrin qu'elle en éprouva puisse être mis en relation avec sa chute de cheval sur le chemin du retour, il est permis de se demander comment, du point de vue de la culpabilité, Bèze pouvait tisser le récit familial inconscient de cette absence. Revers de la fortune ? Non point. D'une certaine façon, le père et l'oncle sont responsables de la mort de Marie. Derrière la folie des projets qu'ils ont formés pour le fils, ce sont l'ambition et la vanité d'un nom qui sont en cause. Il est significatif que Bèze ait associé, dans un idéal de dénuement, sa mère à l'aide aux pauvres. Sa mémoire a pu se réincarner, on l'a vu, dans la personnification d'une religion vêtue de haillons. Suivant le même idéal, c'est auprès d'une femme de condition modeste, Claudine Denosse, qu'il s'est engagé à se marier avant de l'emmener à Genève. Le modèle féminin de Théodore de Bèze semble bien prendre le contrepied du rang que devait lui conférer le nom du père. En même temps, la mère pouvait être l'objet d'un ressentiment nourri par l'idée qu'elle l'avait abandonné en le laissant seul au monde.

Car, en dernier ressort, c'est Théodore lui-même qui dut assumer le fardeau de la culpabilité de la mort de sa mère, à travers le projet d'ascension sociale qui fut formé pour lui au-dessus de son berceau. Cette interprétation laisse entrevoir, au-delà des virtualités qu'elle comporte nécessairement, la relation de haine que Bèze aurait nourri vis-à-vis de l'autorité incarnée tantôt par le père, tantôt par les oncles. L'image du père restait le seul espace d'amour virtuel, mais en usant de son autorité pour décider de la vie de son fils, il serait devenu traître à la mémoire de sa mère. Par l'effet du refoulement des non-dits et de l'intériorisation des normes familiales et sociales, la haine du père, impossible à se révéler à elle-même, se serait retournée en haine de soi, source d'une inconsolable mélancolie. En suivant la démarche adoptée par Denis Crouzet pour expliquer le cheminement intérieur possible de Jean Calvin, la conversion de Théodore de Bèze peut être interprétée comme le résultat d'« un travail libérateur », et même



comme « une sortie de l'ordre des contradictions et tristesses »<sup>207</sup>, bien que les sensibilités des deux figures apparaissent d'emblée comme profondément différentes. Par une opération inconsciente de déplacement, la haine de soi était en mesure d'être projetée, selon des chronologies et des modalités très dissemblables, dans la convergence d'un irrévocable mépris pour le monde.

C'est de la tragédie de la mort précoce de sa mère et du poids d'une tradition familiale que, par l'effet une exaspération cathartique, au-delà des apparences d'une vie mondaine colorée et chatoyante et dans un système de relations filiales soigneusement entretenues, Théodore de Bèze s'est finalement libéré en épousant, par son voyage à Genève doublé d'une alliance avec une femme de modeste condition, la religion de Calvin.

La conversion, qui trouve sa solution dans le système de désangoissement calvinien, est une révolution de soi qui touche tous les domaines de son existence. Le renoncement aux pères filiaux, son père, ses oncles, s'étend au rejet des pères et dieux factices de l'Antiquité. C'est aussi une révolution linguistique qui le conduira, après avoir privilégié le latin, à revenir dans une certaine mesure, à la langue maternelle, le français, qui était aussi la langue adoptée par Calvin pour rédiger son *Institution*.

L'intérêt de cette hypothèse se limiterait là si l'individualité de Bèze ne trouvait pas dans les grandes peurs collectives de son temps un écho dont l'analyse est susceptible d'éclairer davantage son parcours. Denis Crouzet a ainsi décrit le parcours de Jean Calvin, qui était le contemporain de Bèze : « Le chemin qui mène Calvin à la conversion est profondément ancré dans un mal de vivre qui dérive du système évolutif de la piété de la fin du XVe et du début du XVIe... »<sup>208</sup>.

Théodore de Bèze passa quatre années de son enfance, entre cinq et neuf ans, chez son oncle Nicolas, dans un immeuble de la rive gauche de la « *populosa Lutetia* »<sup>209</sup>. Le temps était venu de confier son âme à des mains sûres. Nicolas avait entendu parler d'un précepteur merveilleux, à Orléans, Melchior Wolmar, capable d'enseigner le grec, le latin, l'hébreu, et le droit. Il ne songeait sans doute pas à la vocation poétique et spirituelle que le contact avec son nouveau maître allait déclencher chez son neveu.

De Bèze fut accueilli dans sa nouvelle pension ligérienne d'Orléans le 5 décembre 1528. Dans la mesure où Bèze n'a cessé tout au long de son œuvre de rendre hommage à celui qu'il présente comme son père spirituel, il importe d'évaluer à présent les conditions par lesquelles

---

<sup>207</sup> Denis Crouzet, *Calvin*, p. 102. Dans un autre passage, toujours à propos de Calvin: « La conversion est à comprendre comme une sortie du tragique et de la Tristesse, la fin d'une situation subjective de partage entre la confiance et la suspicion, l'assurance et le doute, la force et la terreur. »

<sup>208</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin, op. cit.*, p. 29

<sup>209</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXI, « *Ad eandem* ».

son enseignement a préparé la conversion. En particulier, il s'agit de comprendre en quoi ces conditions ont été propices à la formation d'une attitude et des idéaux du mépris du monde chez Théodore de Bèze.

## C. De Volmar au Wolmar<sup>210</sup> de Bèze : une rencontre décisive dans trois domaines

Dans sa *Vie de Jean Calvin*, Bèze dresse encore ce portrait bref et élogieux de son cher maître quand il était son élève à Bourges : « Un excellent homme de nationalité allemande, professeur de grec et employé par la reine de Navarre, alors duchesse de Berry. Le professeur en question se dénommait Melchior Volmar. Je me souviens de lui d'autant mieux qu'il me servit également de fidèle précepteur et gouverneur tout au long de ma jeunesse, ce dont je louerai Dieu toute ma vie »<sup>211</sup>.

C'est le 5 décembre 1528 que le professeur Volmar reçut dans sa pension d'Orléans son jeune élève prénommé Déode, âgé de 9 ans et provenant de Vézelay. La lettre-préface de 1560 détaille les circonstances qui ont poussé l'oncle de Bèze, « contre la décision de tous les membres de la famille, et par élan plus que par jugement », à inscrire le neveu dont il avait la charge dans la pension de ce « vénérable précepteur, qui y avait ouvert une école pour éduquer quelques adolescents choisis »<sup>212</sup>. Pour subvenir à son entretien, Melchior Volmar avait en effet ouvert une pension pour étudiants en 1527. Il avait depuis longtemps rompu avec le culte catholique. A la date où il accueillit Bèze encore enfant, c'était un professeur de trente et un ans, allemand et de foi luthérienne.

---

<sup>210</sup> Il existe deux graphies pour écrire le nom du maître d'école de Bèze et de Calvin. De Groot et les éditeurs de la Correspondance de Bèze ont opté pour la graphie Volmar plutôt que l'ancienne Wolmar (de Groot, *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, t. 83, pp. 416-439. Je me propose de jouer sciemment de cette ambivalence graphique en réservant la graphie Volmar pour parler de son parcours biographique indépendamment de sa relation avec Bèze, et de garder la graphie Wolmar pour rendre compte de la relation particulière que l'élève entretient rétrospectivement avec son maître. Cette distinction a pour avantage de mettre en évidence le legs humaniste de la pédagogie de Wolmar sous l'éclairage de la relation spécifique que Bèze entretient avec son enseignement tout au long de sa vie, au plus grand profit de la *translatio studii*. Voir : Loris Petris, « La *translatio studii* à la Renaissance entre propagande, nostalgie et perfectibilité », Denis Crouzet, Elisabeth Crouzet-Pavan, Philippe Desan, Clémence Revest (dir.), *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe XVe-XVIe siècle – Histoire d'une transmutation culturelle*, Paris, 2019, p. 27-40.

<sup>211</sup> *Vie de Calvin*, p. 21.

<sup>212</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 44 : *factum est ut contra omnium nostrorum consilium, et impetu potius quodam quam judicio, Aureliam ad te, mi observande praeceptor, mitterer qui tum ludum illic selectis quibusdam instituendis adolescentibus aperueras.*

Né en 1497 à Rottweil, en Souabe, ville alliée des cantons suisses, Melchior Wolmar était Wurtembergeois<sup>213</sup>. Ce sont des motifs religieux qui l'avaient conduit à quitter Rothweil, en Souabe, pour Berne. Il avait été instruit par son oncle, Michael Röttli, plus connu sous le patronyme latinisé de Rubellus, et qui enseignait à l'école de Berne. Il y apprit le grec et l'hébreu. On sait qu'il étudia aussi le droit<sup>214</sup>. La réception de la Réforme religieuse par Wolmar parmi ses camarades souabes se fit directement par les liens étroits qu'il entretenait avec Berchtold Haller, qui prêchait vers 1520 sur des thèmes luthériens à Berne.<sup>215</sup>

Après avoir été reçu bachelier à l'université de Tubingue, où enseignait Philippe Melancthon, il fut nommé en 1519 à l'école latine de Fribourg, ville voisine et alliée de Berne. Comme il était luthérien, il fut mal accepté à Fribourg pour raison d'hétérodoxie. La mort de son oncle un an après lui permit cependant de lui succéder à la tête de l'école bernoise. A l'âge de 23 ans, il s'affirmait comme un humaniste réputé<sup>216</sup>. Il quitta vers 1521 les bords de l'Aar pour étudier à Paris « sous Glareanus et sous Nicolas Berauld », comme le précise *L'Histoire ecclésiastique*. D'après Geisendorf, il est aussi l'élève de Lefèvre d'Étaples et de Guillaume Budé<sup>217</sup>. Il obtient la maîtrise ès Arts en tête de liste. En 1523, il publie des *Annotations* sur l'Illiade d'Homère<sup>218</sup>. Dès lors, l'humaniste Wolmar répond à la définition d'érudit que ne pouvait porter que celui qui avait étudié à la fois la littérature, la théologie, la jurisprudence, la médecine et la philosophie.

Editeur d'une grammaire grecque et commentateur de l'*Illiade*, la réputation de l'enseignement humaniste de Wolmar lui avait en effet valu d'être appelé, en 1530, par la sœur du roi dans son fief à Bourges pour enseigner les langues anciennes à l'université des Arts. A

---

<sup>213</sup> Sur Melchior Wolmar, voir la notice que lui consacre *L'Histoire ecclésiastique*, p. 19 ; voir Herminjard, II, 280 ; voir Haag, *La France protestante*, 2<sup>e</sup>, Paris 1877, article « Wolmar », Schrott, *Allgemeine deutsche Biographie* t. 40 p. 270 ss. Et de Groot, *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, t. 83, 1934, pp. 416-439. Plus récemment: Helmut Feld, Art. «Wolmar, Melchior», in: Friedrich-Wilhelm Bautz, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, 12, Herzberg 1997, 1588-1591.

<sup>214</sup> Max Engammare, « La Sodalitas livresque de Calvin, Bullinger et Bèze : l'Envoi de livres, une pratique réformée qui s'impose au monde lettré », Ingrid de Smet, A. R., White (ed.), Paul, *Solidalitas Litteratorum – Etudes à la mémoire de Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, p. 203.

<sup>215</sup> De l'école de Zwingli, il devint le réformateur de l'Église bernoise. Voir de Groot, *op. cit.* p. 425-426.

<sup>216</sup> Corriger l'affirmation de De Groot qui parle de Wolmar comme principal de collège de Fribourg (en Suisse) Il ne s'agit, à l'époque, que de l'école latine du chapitre de la collégiale Saint Nicolas. Le collège proprement dit naîtra dans les années 1580 sous l'impulsion du nonce Bonhomini et de Pierre Canisius, cf. J.-B. Fellay, « Petrus Kanisius in Freiburg » dans *Petrus Kanisius* (ed. Josef Bruhin), Fribourg 1980, p. 86 ss. Wolmar est cité dans les lettres de Glareanus à Myconius du 11 novembre 1520 et du 7 avril 1521. Cf. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Genève, 1866-1897, tome II, p. 280-81.

<sup>217</sup> Les contacts avec Lefebvre d'Étaples ne sont pas avérés.

<sup>218</sup> *Homeri Iliados Libri duo, una cum annotatiunculis Wolmarii. E collegio nostro Turonensi prima Octobri, anno M.D.XXIII*. Cf. Herminjard, t. II, p. 81, note 7. F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, *Poemata* (1544), p. 172, n. 17 : Les deux premiers livres de l'Illiade, avec des notes de Wolmar, ont été publiées à Paris, vers 1523 (épître datée du 1<sup>er</sup> octobre 1521), sous la marque de G. de Gourmont. Voir l'épigramme V des *Poemata*: Des Commentaires de Melchior Wolmar sur la poésie d'Homère. Les *Poemata* de 1597 ont recueilli, p. 150, quatre distiques « *in Meliorem Wolmarum, praeceptoruem summe observandum, doctissime Homerum in Acadamia Bituricensi interpretantem* » composés par Bèze, à quinze ans, en 1534.

côté de ses compétences hors pair, les convictions évangéliques du maître helvétique jouèrent vraisemblablement un rôle dans sa nomination sous la protection de Marguerite de Navarre, duchesse du Berry. A n'en pas douter, les enseignements dispensés par le maître helvétique portent en eux les germes d' « une attitude autre à l'égard du savoir ».

Quand Melchior Wolmar arriva à Orléans, en 1527, il était connu pour être un des meilleurs hellénistes de son temps. Les « Ecoles en Grec » avaient alors une vie autonome. Cependant, d'après le récit de la *Confessio*, c'est la réputation de son enseignement en droit, attestée par « le jugement de Nicolas Beralde et Pierre de l'Estoile, hommes extrêmement savants », qui éveilla chez l'oncle de Bèze l'idée de le placer auprès de Wolmar. Que sait-on encore sur cet enseignement hors-norme qui semble avoir joué un rôle décisif dans la formation de la sensibilité du jeune Vézélien ?

Désirant étudier le droit, Wolmar avait d'abord été attiré à Orléans. Bèze fut donc pensionné pendant deux ans avant de suivre son maître, en 1530, à Bourges, fief de Marguerite de Navarre qui l'appela à y installer sa pension, sous sa protection. L'année précédente s'y était ouverte l'université au vieil Hôtel-Dieu par le célèbre jurisconsulte André Alciat<sup>219</sup>. On sait que celui-ci accueillit avec joie l'arrivée de Wolmar à Bourges en 1531<sup>220</sup>. Il en suivit les leçons en compagnie d'un de ses anciens élèves d'Orléans, Jean Calvin, qui l'avait précédé de quelques mois<sup>221</sup>.

## 1. Une pédagogie humaniste, Un *habitus* du gai savoir

Les livres étaient porteurs de différentes sortes d'images, gravures et emblèmes notamment, qui venaient renforcer le motif du mépris du monde par le canal de l'éducation humaniste<sup>222</sup>. La gravure porteuse d'un message de sagesse s'insinue dans les livres d'enseignement les plus secs comme les livres de grammaire. Les *Erotemata* de Manuel Chrysoloras, rédigées sous forme de questions, étaient un manuel de grammaire très populaire

---

<sup>219</sup> André Alciat, docteur natif de Milan, aux gages de 1000 livres. En 1535, le duc Ulric de Wurtemberg l'appela à Tubinge, où il enseigna le grec et le droit civil. Il mourut à Isny en 1561. Théodore de Bèze, *L'Histoire ecclésiastique*, p. 19. Voir aussi : Journal de Jehan Glaumeau, Bourges 1541-1562. Publié pour la première fois. Avec une introduction et notes par le président Hiver, Bourges, Juste-Bernard éd., Paris, chez Aubry, 1868, *BHPF* cote 18352.

<sup>220</sup> Avec Charles Sucquet, protégé d'Érasme, et Marcantonio Caymo, Wolmar est un des trois maîtres de l'École de Droit de Bourges que nomme Alciat dans sa correspondance, parmi une liste de vingt enseignants dressée d'après les comptes de la municipalité. A propos de Wolmar, il accueille avec joie son arrivée à Bourges en 1531. Ian Maclean, « Le séjour d'Alciat à Bourges, vu au travers de sa correspondance et de ses préfaces berruyères », p. 272.

<sup>221</sup> Un biographe de Wolmar (D.J. de Groot, 1934) fait état de son brevet de docteur en droit signé par Alciat.

<sup>222</sup> Pierre Laurens, André Alciat, *Emblemata – les Emblèmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. XXIII. Comme l'affirme Pierre Laurens, « les humanistes, loin de boudier la fonction pédagogique de l'image, sont justement en train de mettre au point un nouveau type d'illustration, celle qui est destinée à illustrer les livres de science. »

à l'époque<sup>223</sup>. Une gravure représentant une sirène est entourée de cette sentence en grec : « Sirène au beau visage, ne nuit pas à ceux qui naviguent dans nos pages, mais éveille-les. Sans entraves, sans rature sur la cire, traverse bravement les eaux de la sagesse ». Elle illustre bien l'idéal de vertu et de sagesse antiques dans lequel le jeune Bèze fut élevé. Le motif de la sirène n'est pas étranger au mépris du monde car c'est pour résister à la tentation de leur chant que Ulysse s'était fait attacher au mât par ses compagnons. Elle est ici sollicitée, au contraire, pour éveiller à la sagesse le lecteur qui s'apprête à traverser les pages d'un livre. Cet exemple est donc emblématique du motif du mépris du monde tel qu'il a été reçu par l'humanisme et transmis aux générations d'élèves instruits aux *Litterae humanitatis*.

L'enseignement des humanités est dispensé sous la forme d'une pédagogie indubitablement plus joyeuse et plus libre que les pratiques pédagogiques alors couramment répandues. Il suffirait d'évoquer les souvenirs du tout jeune Calvin au collège de Montaigu, où Bèze situe dans sa biographie les premières années du réformateur, sans pourtant faire allusion à la rigueur de la discipline en vigueur<sup>224</sup>. De telles pratiques étaient dénoncées par Érasme. Par contraste, l'hommage que rendit Jean Calvin à son professeur est à rapprocher des éloges de Théodore de Bèze envers son même maître<sup>225</sup>. D'après les témoignages, à commencer par celui de Bèze, Wolmar se distinguait par une pédagogie respectueuse de la personnalité de ses élèves.

Voués au silence et à la discipline des apprentissages, les lieux n'en étaient pas moins être ébruités parfois par la vitalité d'une jeunesse mue par un bel appétit de vivre. Il est permis d'imaginer, quand la gaité se joignait au savoir, que le rire trouvait toute sa place. Ce n'est pas sans raisons que l'on céderait quelque peu à la tentation de dépeindre la pension de Wolmar comme une nouvelle abbaye de Thélème<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> Erotemata Guarini, *cum multis additamentis emendatiora quam unquam prodierint*, Venise, P. Ravani (héritiers), 1543, BNF.

<sup>224</sup> *Vie de Calvin*, p. 19.

<sup>225</sup> A Melchior Wolmar, *Dédicace du Commentaire sur la seconde épître aux Corinthiens*, dans Bernard Gagnebin, *A la rencontre de Jean Calvin*, Genève, 1964, p.12 : « Il n'y a rien que j'aie trouvé si bon que la souvenance de ce premier temps, quand étant envoyé par mon père pour apprendre le droit civil, je conjoignis, vous ayant pour conducteur et maître, avec l'étude des lois les lettres grecques, lesquelles lors vous enseigniez avec grande louange. Et certes il n'a point tenu à vous que je n'y profitasse davantage ; car de votre grâce vous étiez prêt de me tendre la main, jusques à ce que j'eusse parachevé le cours de l'étude, et vu ce qui en est d'un bout à l'autre, n'eût été que la mort de mon père entrevint, laquelle fut occasion de me distraire lorsqu'il n'y avait pas longtemps que j'étais en train. Tant il y a toutefois que je me reconnais grandement obligé à vous, de ce que pour le moins, j'ai appris sous vous les commencements, lesquels m'ont depuis aidé ».

<sup>226</sup> En 1533-1534, deux ans après le vif succès que remporta *Pentagruel*, François Rabelais publie *Gargantua*, où il situe la création de l'abbaye de Thélème, dont le nom grec signifie "libre volonté". Rabelais manifeste dans son oeuvre des préoccupations pédagogiques caractéristiques de l'humanisme selon lequel, c'est la connaissance, et en particulier la lecture des textes anciens, qui permet à l'homme de progresser. En outre, sur un registre moins strictement scolaire, « L'abbaye de Thélème de Rabelais est une illustration de cette société choisie de gens « libres », « instruits » et « bien nés » qui, à l'abri du besoin comme de la contrainte, peuvent vivre sous le règne de la grâce. « Fais ce que voudras » : cet anarchique désir libertaire trouve son inspiration chez Saint Paul. La devise ne s'applique qu'à l'humanité régénérée, et Calvin n'aura de cesse de pourfendre le « libertinage spirituel »

L'ouverture que représente un tel apprentissage sous l'aile de Wolmar paraît assez bien pouvoir être qualifiée de « thélémité ». Dans le *Gargantua* publié en 1533-1534, dont la lecture pouvait toucher les élèves de la pension Wolmar, l'abbaye de Thélème s'apparentait à un mythe. Suivant en cela l'interprétation de Denis Crouzet, c'est le mythe d'un règne d'harmonie intérieure permettant de dépasser les contingences extérieures, c'est-à-dire de l'amour évangélique : « En ces années 1533-1535, Thélème signifierait que le refuge est en chacun, avant que l'Évangile ne triomphe finalement »<sup>227</sup>. Aux yeux de ses élèves, en ouvrant leur sensibilité à cette appétence pour un monde à réformer à partir d'un élan de vie et de foi intérieure, Wolmar pouvait faire figure de second père. Cette pédagogie était une forme de réponse à la perplexité (*perplexitas*) dans laquelle étaient plongés les étudiants qui se sentaient tiraillés par un conflit de loyauté en se sentant tenus d'obéir à la fois à la loi de Dieu et à la loi des hommes. La perplexité avait été l'une des grandes questions de Rabelais en son *Tiers Livre* (1546), où la « perplexité » des étudiants répond à celle de Panurge et à la matière même, si terriblement embrouillée, de leurs études<sup>228</sup>.

En certaines occasions, les pièces de la pension de Wolmar devaient se remplir de voix et de frôlements, des bruits d'une maisonnée affairée mais bien tenue, à l'image peut-être de la vie qui emplissait le foyer de la prime enfance de Théodore de Bèze. Bèze retrouvait d'une certaine manière la place de cadet dans sa nouvelle famille. Point de présence maternelle, mais les rencontres structurées autour de la silhouette tutélaire du maître sont propres à compenser partiellement une telle carence. Conscient du bonheur qu'il savait tirer de sa formation, Bèze se serait nourri des premiers éléments d'une sociabilité propre à remplir sa vie affective. C'est dans cet entourage qu'il aurait façonné ses qualités d'habileté et de diplomatie qui feront de lui un ami précieux, autant qu'un redoutable adversaire.

De ces tablées familiales où il était permis de parler à haute voix, de ces conciliabules qui se prolongeaient tard une fois le calme revenu, les silhouettes de jeunes gens se détachent. Bèze a fait la connaissance de Pierre Choli, Conrad Gesner, un certain Zoug, ou encore de Jacques Amyot, le traducteur de Plutarque<sup>229</sup>. D'indéfectibles amitiés se tissent. Les uns sortent

---

qui s'attache à une interprétation trop libérale de l'apôtre. Mais qu'elle soit ou non justifiée par les textes, la tendance existe au XVI<sup>e</sup> siècle. » in Bernard Cottret, *Calvin*, p. 84. Enfin, pour « lire à plus haut sens » la religion de Rabelais en suivant Denis Crouzet dans l'hypothèse du symbolisme microcosmique de l'abbaye, celle-ci se donne à lire comme un mythe : celui d'un règne d'harmonie intérieure permettant de dépasser les contingences extérieures, c'est-à-dire de l'amour évangélique. « En ces années 1533-1535, Thélème signifierait que le refuge est en chacun, avant que l'Évangile ne triomphe finalement. » dans Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes, une histoire des guerres de religion*, Paris, 2008.

<sup>227</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes, une histoire des guerres de religion*, Paris, 2008.

<sup>228</sup> Voir Stéphan Geonget, *La Notion de perplexité...*, *op. cit.*

<sup>229</sup> *Icones*, « Homme de fort petit lieu, mais qui dès lors fort étudié en la langue Grecque ; si qu'estant, par le moien de M. Wolmar, professeur en Grec à Bourges, fait Pedagogue des neveux de Jaques Colin, alors abbé de st

de l'anonymat au hasard d'échanges épistolaires, de dédicaces poétiques, les autres s'effacent dans la texture épaisse des carrières auxquelles leur milieu les destinait. Nombre d'entre eux sont devenus juristes, certains médecins. Tous attestent de l'affirmation, dans les années 1530, d'une génération cultivée par les bonnes lettres, rendue sensible aux pratiques nouvelles des textes, à la sagesse de l'Antiquité, à la redécouverte des langues anciennes.

Encore novice dans ce milieu, Dieudonné pouvait observer les allées et venues de ses aînés, fraterniser, se confronter aux langages dont il ferait ses armes. Il acquit une telle pratique du latin qu'il l'écrivait plus aisément que le français.

Par une forme d'*habitus*, le jeune homme apprenait à « se tenir droit » avant d'être instruit aux subtilités du droit naturel et de l'*aequitas*. La posture du « maintien » devait être d'abord intériorisée en vertu de son rang et d'une certaine idée que la gentilhommerie se faisait d'elle-même. En ce qui concerne Théodore, comme sa carrière poétique permet de l'entrevoir, c'est davantage encore la conscience qu'il se faisait d'appartenir à un cercle restreint d'individus voués à la cause des lettres qui était susceptible, dans la formation de sa sensibilité, de l'éloigner du sens commun. Le gentilhomme bénéficiait d'un enseignement qui hissait ses étudiants, quand bien même fussent-ils des nains, sur les épaules des Géants<sup>230</sup>. En se voyant dispensé une lecture renouvelée du monde dans une langue rafraîchie, il ne pouvait manquer de nourrir en son âme un sentiment de distinction et d'un mépris entretenu pour son siècle maintenu dans une forme de barbarie. La formation chez Wolmar est donc, pour le jeune étudiant qui hellénise bientôt son prénom en signant Théodore, l'appropriation d'un dispositif impliquant sa sensibilité et sa spiritualité tout entières. C'est dans la perspective de la formation de cette disposition d'esprit que peuvent être appréhendées les prémices d'un mépris de ce monde.

Dans ce contexte, comme en fait l'observation Yves Krumenacker, il semble que Bèze est encore jeune, en effet<sup>231</sup>. Planté dans la pépinière d'une instruction aussi intense que précoce, il connaît les langues anciennes dès son plus jeune âge. Sa conscience n'en est pas moins éveillée à la sensibilité politico-religieuse du temps. Les apprentissages humanistes façonnent sa conception du monde au contact du principe d'espérance de la foi nouvelle. C'est

---

Ambroise, & depuis aiant succédé à Wolmar en la profession des bonnes lettres, depuis 1535 ». « Secrétaire d'État & du sieur de Morvillier, precepteur de Ch IX. ; mais a grandement fouillé tous ses beaux dons, parce que non seulement il a oublié J-C, mais qui plus est, en est devenu tres malheureusement persecuteur, après avoir esté fait Abbé de Ste Corneille, & finalement Evesque d'Auxerre ».

<sup>230</sup> Par allusion à la citation de Bernard de Chartres, XIIe siècle : « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons ainsi plus de choses qu'ils n'en ont vues et nous voyons plus loin qu'eux, non parce que notre vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque. »

<sup>231</sup> Yves Krumenacker, « La conversion... », *op. cit.*, p. 150.

une conception, selon l'expression de Denis Crouzet, marquée par une « restabilisation de l'imaginaire du salut », propre à lever les angoisses eschatologiques dans un ciel tourmenté<sup>232</sup>.

C'est dans cet état d'esprit qu'il faut suivre Melchior Wolmar dans le dédale des rues en pente de la vieille cité. Y entraînant ses élèves, comme une « volée de moineaux », les voici éveillés aux idées neuves<sup>233</sup> !

## 2. Le départ de Wolmar

C'est en 1534 que Dieudonné, bientôt âgé de dix-sept ans, apprend la nouvelle du départ de Melchior Wolmar pour l'Allemagne. Cette décision est prise à la suite des persécutions consécutives à l'affaire des Placards. Partout en France, des bûchers s'allument. Leur intensité nouvelle est significative d'un changement brutal de l'attitude de François Ier face aux « hérétiques ». Ces événements mettaient décidément fin à un optimisme fondé sur l'espoir d'une alliance entre les humanistes et François Ier, leur « Prince ». Au souvenir du refus de son père de le laisser suivre Wolmar, malgré les démarches entreprises, Théodore peut écrire : « Jamais, jour plus triste et douloureux n'a lui pour moi »<sup>234</sup>. Changement de lumière, donc, jusque sur les terres de Marguerite de Navarre. Nouvelle rupture, aussi, dans la vie d'un étudiant résigné à reprendre son droit à Orléans, mais signant déjà ses poèmes : « Théodorus ».

Inquiété par les nouvelles des persécutions, Wolmar préféra s'exiler en Allemagne.<sup>235</sup> Devant le refus que lui signifia son père de suivre son précepteur, Bèze se résigna à regagner Orléans en 1535 pour y poursuivre ses études de droit. A Bourges, Marguerite de Navarre n'a pas réagi à la vague de persécutions consécutive à la seconde affaire des Placards<sup>236</sup>. Bèze, ultérieurement, lui reprochera sa modération<sup>237</sup>. Apprenant la nouvelle du départ de Wolmar, le jeune Bèze, alors âgé de dix-sept ans, s'enticha de le suivre.

Et lorsque ton beau-père t'a attiré hors de France pour retourner en Allemagne, quelles pierres n'avez-vous pas remuées, toi et ta douce épouse, pour convaincre mon père de me laisser partir en Allemagne<sup>238</sup> ?

---

<sup>232</sup> D. Crouzet, *Dieu en ses royaumes, une histoire des guerres de religion*, Paris, 2008, p. 101.

<sup>233</sup> J'emprunte cette image à Eugenio Garin, *La Renaissance, histoire d'une révolution culturelle*, Paris, 1970.

<sup>234</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *memini ac semper meminero nullum unquam diem mihi tristiozem et luctuosiozem illuxisse.*

<sup>235</sup> Attendu par son beau-père, il prend la route de la Forêt Noire pour enseigner le grec et le droit à Tubingue, où il est nommé par la suite recteur d'Université Sur ces événements voir GEISENDORF, p. 10-12.

<sup>236</sup> Le 21 janvier 1535 survient une seconde affaire. Le dimanche 21 janvier suivant est voué, à Paris, à une grande procession eucharistique à laquelle François Ier participe avec ses trois enfants.

<sup>237</sup> Bernard Cottret, *Calvin*, Paris, 1995, p. 73.

<sup>238</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Jam vero quum te socer ex Gallia in Germaniam retraheret, quem non movistis lapidem, tu et suavissima uxor tua, ut mihi per patrem liceret in Germaniam vos prosequi ?*



Les semaines passent pendant lesquelles Bèze peut entrevoir le vide que représente pour lui la perspective de l'absence. Des démarches sont entreprises auprès de Pierre de Bèze, en vain. Celui-ci soupçonne certainement l'influence séditeuse de ce maître étranger sur son fils.

Contrarié par son père, Bèze dit avoir été « tout à fait résolu », bien avant d'orienter son choix en faveur de Genève, de « se retirer » (*discedere*) auprès de son maître à Tübingen<sup>239</sup> :

J'étais auparavant tout à fait résolu, dès que j'en aurai la possibilité, à me retirer auprès de vous, et à faire passer avant toute autre considération la liberté et la pureté de ma conscience, et bien souvent j'avais demandé à Dieu, par mes prières et par mes larmes, d'exaucer le vœu qui me liait<sup>240</sup>.

Il est remarquable de relever que le verbe employé ici pour exprimer l'idée de « se retirer » (*discedere*) est identique à celui utilisé dans le passage où Bèze évoque la date du départ de Wolmar, « le jour où j'ai été arraché à vous » (*discederem*) :

C'est pourquoi les calendes de mai, quand toi tu allais à Lyon et moi à Orléans, ont toujours accroché et accrochent toujours pour moi comme une date marquant le jour où j'ai été arraché à vous, et je me souviendrai toujours qu'il n'y ait eu de jour plus triste et de plus funèbre qui n'ait jamais brillé pour moi<sup>241</sup>.

Le 1<sup>er</sup> mai 1535, Melchior Wolmar exprime ses adieux à ses élèves avant de prendre la route de Lyon. Pour Théodore, ce départ marque le début d'un drame intérieur. On en prend la mesure à l'aune des hommages vibrants que l'élève ne cessa de rendre depuis à son cher maître, car de son départ, « jamais jour plus triste et plus douloureux n'a lui pour moi »<sup>242</sup>.

L'action de se retirer est assimilée à celle de s'arracher précisément de la même manière que celui qui méprise le monde prétend s'en retirer. Cette opération est bien vécue comme un arrachement<sup>243</sup>. Le mépris du monde se comprend comme une forme de résolution à l'angoisse de séparation, du moins telle qu'elle put être vécue par l'adolescent d'une quinzaine d'années.

L'hypothèse poursuivie ici est que, pour le jeune Bèze, le mépris du monde a joué un rôle essentiel dans la résolution des liens complexes et conflictuels qu'il entretenait avec sa famille. Par le biais de la transmission patrimoniale notamment, ces liens le maintenaient dans

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Omnino decreveram antea simulatque mei juris essem, et nonnullae mihi facultates non deessent, ad te discedere.*

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Omnino decreveram antea simulatque mei juris essem, et nonnullae mihi facultates non deessent, ad te discedere, et purae conscientiae libertatem caeteris rebus omnibus anteferre, et saepissime a Deo cum precibus et lachrymis postularam, ut me hujus voti reum exaudiret.*

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 45 : *Itaque haeserunt mihi semper et adhuc haerent in animo Calendae Majae, quo die quum a vobis avellerer, et tu quidem Lugdunum, ego Aureliam versus ex patris imperio discederem, memini ac semper meminero nullum unquam diem mihi tristiozem et luctuosiozem illuxisse.*

<sup>242</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *memini ac semper meminero nullum unquam diem mihi tristiozem et luctuosiozem illuxisse.*

<sup>243</sup> Cf. : *Infra* : Partie II, Chapitre 2, II, C, 3.

d'éprouvantes contradictions personnelles<sup>244</sup>. Par ses « prières » et ses « larmes » (*precibus et lachrymis*), il affirme, dans cette même *lettre-préface*, avoir espéré une issue au conflit de loyauté qui le tenait en étau entre les attentes de sa famille sur son sort et le vœu qui le liait de rejoindre Wolmar. Le conflit de loyauté renvoie ici aux paroles du Christ affirmant qu'« aucun serviteur ne peut servir deux maîtres »<sup>245</sup>. Comme, par extension, ce vœu consistait déjà en une conversion initiée par la piété du maître pour suivre la Parole, il s'agissait pour le jeune homme, de « *faire passer avant toute autre considération la liberté et la pureté de ma conscience* »<sup>246</sup>. L'argent que Bèze touchait de ses oncles entravait sa démarche de conversion, l'éloignait des vraies richesses promises par Dieu d'après les épîtres de Paul<sup>247</sup>.

Il est possible, dans la virtualité d'une restitution de la personnalité de Bèze, de mettre en exergue, à travers la crise intérieure ouverte en lui-même après son départ, les éléments d'une conflictualité interne susceptible de favoriser la réception des idéaux du mépris du monde. Tout en ce monde est instable, tout apparaît transitoire, et donc vain. En dépit des promesses d'une relation épistolaire, dont les éléments sont perdus, les adieux signifient avant tout une grande perte qui se solde par un deuil. En rapport avec les antécédents connus par ce jeune homme, ce départ aurait bien pu faire résonner en son for intérieur une double logique d'abandon et de haine se renforçant l'une l'autre. D'une part, l'éloignement du père spirituel a pu raviver l'omnipotence du père naturel, accrue par le décès de l'oncle Nicolas, deux ans plus tôt.

De ce fait, en l'absence des médiations qu'elle avait pu trouver en la personne de l'oncle puis du précepteur, les tensions filiales se trouvaient réactualisées dans un contexte affectif de deuil. Dans cette nouvelle situation de confrontation directe, l'enjeu s'était resserré sur la question du choix du précepteur puisque le bienfondé de l'initiative de l'oncle avait pu être remis en question par le père, éventuellement sous l'angle de l'appartenance luthérienne de Wolmar et de l'influence qu'il était susceptible d'exercer sur son fils.

---

<sup>244</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *et saepissime a Deo cum precibus et lachrymis postularam, ut me hujus voti reum exaudiret.*

<sup>245</sup> Voir : Luc 16.13, « Aucun serviteur ne peut être en même temps au service de deux maîtres. En effet, ou bien il détestera l'un et aimera l'autre ; ou bien il sera dévoué au premier et méprisera le second. Vous ne pouvez pas servir en même temps Dieu et l'Argent. »

<sup>246</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Ego vero hic ingenue, ut par est, fatebor quod res est. Omnino decreveram antea simulatque mei juris essem, et nonnullae mihi facultates non deessent, ad te discedere, et purae conscientiae libertatem caeteris rebus omnibus anteferre, et saepissime a Deo cum precibus et lachrymis postularam, ut me hujus voti reum exaudiret, [...].*

<sup>247</sup> Sur les véritables richesses, voir : Rom., 2,4 : « Ou méprises-tu les richesses de sa bonté... ? » ; Rom. 9,23-24 : « la richesse de sa gloire » ; Eph. 1, 7 : « la richesse de sa grâce » ; Rom. 11,33 : « Quelle profondeur ont la richesse, la sagesse et la connaissance de Dieu » ; Eph., 1,18b : « L'infinie richesse de sa grâce » ; Eph. 2, 6-7 : « L'infinie richesse de sa grâce par la bonté qu'il a manifestée envers nous en Jésus-Christ » ; Ph., 4,19 : « Et mon Dieu pourvoira à tous vos besoins conformément à sa richesse, avec gloire, en Jésus-Christ » ; Eph. 3,16 : « Je vous prie qu'il donne, conformément à la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit dans votre être intérieur ».

D'autre part, l'absence du maître spirituel a sans doute réactivé un sentiment d'abandon né du décès précoce de la mère. La pédagogie de Wolmar, attentive et sécurisante, procurait à l'enfant les affects maternels qui lui avaient manqués. Les émotions nées d'un redoublement d'une situation d'abandon entretenaient chez cet homme encore pubère l'idée qu'il n'était pas digne d'être aimé. Sa carence d'amour était par nature inconsolable. Aussi, la haine du père réactivée à un carrefour existentiel de son parcours aurait pu prendre la forme intériorisée d'une haine de soi dont une issue possible pouvait être la recherche d'une forme de mépris du monde, nourrie de carences affectives.

Le mépris du monde naît d'un rapport déceptif avec l'environnement psycho-affectif d'un sujet qui ne trouve de débouché satisfaisant à sa soif spirituelle. L'élaboration de cette disposition s'est faite, chez le jeune homme, par strates successives, tout en cultivant les fruits de son enseignement reçu à Bourges, puis Orléans.

Le départ de Wolmar a ouvert la brèche, chez le jeune Bèze, d'une disposition à la mélancolie. C'est la facette la moins connue de sa personnalité, tant ses biographes étaient séduits tantôt par la grâce du poète mondain, tantôt par son sens de la diplomatie, mais toujours par le caractère de lutteur et d'infatigable polémiste. Il n'est pas étonnant que les responsabilités qu'il prit ensuite en Suisse eussent occulté la souffrance intime qu'il vivait pourtant. Elle se manifestait sous sa plume comme ce qui peut être interprété comme l'expression d'une « crise de civilisation »<sup>248</sup>.

La blessure intérieure n'était pas moins dissimulée derrière la façade brillante d'une personnalité construite à la rencontre d'une histoire personnelle avec une histoire désormais plus large. Le système de défense était poli par l'aptitude à intérioriser les normes d'un milieu social mobilisé dans une double logique de mimétisme des comportements et de civilisation des mœurs. Selon le modèle répandu du courtisan, Bèze semblait doué pour développer avec autrui de riches relations affectives, du moins dans la forme. C'est surtout, en tant qu'élève, par le biais, d'un investissement massif dans les idéaux cultivés auprès de son maître, qu'il trouva une voie de dépassement personnel. En l'occurrence, le refoulement des conflits internes du jeune homme trouvait son débouché dans la quintessence de l'enseignement du maître, qui résidait dans la poésie. Il semble que Wolmar prit plus de soin à enseigner la poésie latine qu'à prêcher ouvertement ses convictions confessionnelles. Mais la poésie n'ouvrait-elle pas les voies d'une vie spirituelle accomplie ? L'enseignant semait les graines, c'était là son art. Il revenait à l'élève d'en faire son levain.

---

<sup>248</sup> Les constats alarmants que dresse Théodore de Bèze dans les courriers qu'il adresse à Heinrich Bullinger au sujet de la situation de l'Église en Suisse vont dans ce sens. Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, A, 2 et chapitre 4, I, A.

Sur la voie du renoncement, Bèze marquait une étape, celle du refuge dans l'*intus* d'un soi intérieur. Compenser les carences du monde par l'imaginaire ouvert par l'ascèse redimensionnée à l'étalon humaniste constituait une prémice au mépris de ce monde.

Théodore de Bèze n'était pas un cas isolé, cependant : les cercles de la sociabilité estudiantine faisaient aussi bien écho au mépris du monde. C'est pourquoi il convient à présent de se demander en quoi consiste le mépris du monde relatif à son enseignement et en quoi cet environnement culturel est favorable à la réception du mépris du monde. Toute une jeunesse partageait les conditions que connut Théodore de Bèze, avec ce mépris du monde qui se présente sous les trois aspects d'un apprentissage juridique, poétique et spirituel.

## II. Trois méprises pour une conversion

Sous l'aile de Volmar à Bourges et Orléans fut lancée la dynamique d'une reconfiguration humaniste du mépris du monde traditionnel. Bèze rapporte dans une lettre qu'il rédigea à son ami André Dudith le souvenir de cette enfance humaniste où tout devint possible :

Attaché à la poésie depuis mon enfance (...) sous l'impulsion de Melchior Volmar Rufus de Rottweil, homme d'une érudition et d'une honnêteté exemplaires qui, à l'époque où il était mon précepteur à Bourges, m'encouragea non seulement à étudier les autres disciplines qui conviennent à la jeunesse, mais également à faire, avec assiduité, des exercices de style en poésie<sup>249</sup>.

Cet extrait est emblématique d'une revendication encyclopédique qui rappelle le cercle vertueux que poursuivait Guillaume Budé dans cette association qui caractérise bien la formation de Bèze, unissant le meilleur enseignement du droit, des lettres et de la piété<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> Lettre à Dudith, p. 89 : *Poeticae deditus ab ipsa pueritia, studiose illam exercui, partim naturae quodam impetu meum ingenium eo pertrahente, partim etiam cum ad caetera omnia studia, quae aetatem illam decent, tum etiam ad istiusmodi stili exercendi genus sedulo cohortante doctissimo et optimo viro Meliore Volmaro Rufo, Rotvillensi, quo tum praeceptore Biturigibus utebar.*

<sup>250</sup> Voir : Guillaume Budé, *De Philologia*, cit. par Louise Katz, « L'art de lire de Guillaume Budé », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Brepols, 2009, p. 58. : « Ce cercle, il est inévitable que ceux qui répugnent à l'embrasser, où tout au moins à en faire le tour, soient quant à eux des sages et des théologiens de surface, faute de s'appuyer sur des fondements solides. Et, à mon avis du moins, les figures si multiples, si « dédaliennes » de cette sagesse pleine de sinuosités – figures qui embrassent comme un réseau d'allégories et une forêt de symboles la nature entière et ses profonds secrets – ne peuvent être bien perçues tant que l'on a pas bu ce fameux breuvage de l'antique philosophie où ont été pressées et foulées toutes les disciplines. Mais il faut une extrême attention, une lecture assidue et longue, et une intelligence peu commune, pour que, d'une lecture totale – et non limitée à des parties du cercle – et d'une exploration pleine, juste et honnête des textes, se dégage cette sagesse ». Voir aussi : *De l'institution du prince*, Arrivour, Nicole Paris, 1547, p. 88, cit. p. Stéphan Geonget, « Prolégomènes... », p. 295 : « [C'est ce] qu'on appelle en Grec, *Encyclopedia*, qui veut autant dire (pour le déclarer brièvement)

Théodore de Bèze bénéficia donc très tôt, sous la houlette de son précepteur de la réforme humaniste du programme des études. Ce programme concernait l'ensemble des disciplines, du droit à la théologie, et visait à favoriser l'étude des langues anciennes, en vue d'une formation à la culture générale. Le nouvel idéal d'éloquence était « censé régénérer à la fois la Cité, l'Église et l'Université. Dans ce programme, tout se tient, et c'est justement ce qui inquiétait alors les tenants de l'ordre ancien »<sup>251</sup>.

Par convention académique, je me propose de présenter la réception humaniste du mépris du monde par Théodore de Bèze sous « trois faces » successives : le juriste-humaniste au mépris des faussaires du juste, le poète latin au mépris des esclavages de ce monde, puis l'homme de foi au mépris des « hommes du monde » (*Orbe vir*)<sup>252</sup>. Fort de l'enseignement de Wolmar, Bèze s'inscrit en rupture avec son temps, en tant que juriste, en tant que poète et en tant que chrétien. Ses positions esquissent son rapport à la chair, à la gloire et aux richesses, préfiguration de la triade du mépris du monde.

## A. Mépriser le monde en juriste

C'est non loin de la scène du jugement dernier ornant le cloître de la cathédrale de Bourges, que Déode – c'était son prénom d'enfant, retrouva son maître parmi ses élèves. Pour s'interroger sur la réception humaniste du mépris du monde, il eut sans doute été pertinent de commencer par étudier l'univers religieux dans lequel Bèze fut éduqué par son maître. C'était là, néanmoins, céder à une interprétation traditionnelle dont la vocation n'est pas exclusivement religieuse mais comporte aussi une portée éthique. Car Bèze reçut à Bourges une leçon de philosophie morale autant que de piété.

---

comme erudition circulaire, ayant lesdictes sciences et disciplines connexité mutuelle et cohérence de doctrine et affinité d'estude, qui ne se doibt ny peult bonnement séparer ny détruire par distinction de facultés ou professions, en la façon que pour le jourdhuy on en use. Pource que toutes les sciences s'entr'Étiennent, comme font les parties d'un cercle, qui n'a ny commencement ny fin et toutes tendent et regardent de leur naturelle inclination vers le centre du cercle, lequel centre nous pouvons icy imaginer estre congnoissance du bien souverain et desir de parvenir icelluy ». Voir aussi ce que dit Denis Crouzet de l'encyclopédie de Budé, *Nostradamus, une médecine des âmes à la Renaissance*, Paris, Payot, p. 116 : « Encyclopédie ne signifie pas, c'est l'essentiel où il faut s'arrêter, l'appréhension de la totalité du connu et du connaissable, collationnés pour une fin qui serait la seule objectivation d'un savoir universel et finalisé, mais elle est un ordonnancement des connaissances destiné à proposer un modèle cognitif à visée de bonification spirituelle, donc à tendre à un processus dynamique : « *Orbiculata disciplinarum scientia* ». Voir enfin : Adage « *non omnia possumus omnes* » : une édition critique ne peut être l'œuvre d'un unique spécialiste d'un domaine particulier du savoir.

<sup>251</sup> Calvin, *Institution* (1541), t. I, p. 13. Philippe Melancthon était un des principaux porte-parole européens de cette réforme. Ses textes programmatiques connaissaient une vogue importante dans la France des années 1520-1530.

<sup>252</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXII, *In Lupus*, p. 134 et épigramme L, D. *Quelino senatori*, p. 174 : « *Vix alius toto sanior orbe vir est* ».

La réception du mépris du monde s'opère, il faut le souligner, dans le contexte d'un vaste mouvement de « révolution culturelle », pour reprendre l'expression de G. Gadoffre<sup>253</sup>. Dans cette mutation essentielle, le mépris du monde remplit sa fonction en permettant à des hommes entreprenants de tenir bon face à l'effondrement de tout un monde à la faveur des découvertes opérées dans le sillage du droit humaniste. Quand paraissent manifestes les erreurs sur lesquelles a été fondé le principe de ce qui est Juste, le mépris du monde répond à une exigence cruciale de vérité. Le droit humaniste a ouvert une nouvelle frontière entre le juste et le faux dans un rapport renouvelé à la vérité. Ce sont les bases même de la société qui en sortent ébranlées. Elles doivent être entièrement reconsidérées dans le rapport qui unit les lois terrestres à la Loi divine.

La question du mépris du monde est à considérer en relation avec la réformation des études entreprise par les humanistes. La refondation du droit était elle-même au carrefour entre le champ de l'éthique et la Réforme religieuse. Sous cet angle, inaugurer le parcours de Bèze à partir du droit m'a semblé être une manière pertinente de comprendre la place que le mépris du monde occupe dans les différents champs du savoir de la réception humaniste.

C'est à Bourges, creuset de la réception du mépris du monde, qu'il convient de mettre en évidence la dimension foncièrement morale que comporte l'orientation humaniste du droit. Ces études n'ont pas empêché Bèze de s'adonner à la poésie. Sous cet angle moral, les *Poemata* épinglent bonnes et mauvaises pratiques en cours dans le monde des juristes, tandis que les lettres de Bèze à Popon posent, à travers les idéaux de *renovatio* qui y transparaissent, les jalons d'un mépris pour ce monde.

## 1. Bourges 1530, creuset d'une éthique du mépris du monde ?

La transmission des savoirs entre maître Volmar et ses élèves s'est réalisée dans un foyer de culture humaniste. Comme le note le publiciste berruyer Jean Chaumeau, « de toutes pars y [à Bourges] accourent, comme à une fontaine Cabaline, environnée des Muses, au milieu desquelles Apollo preside ».<sup>254</sup> C'est avant tout pour satisfaire aux ambitions familiales d'entreprendre une brillante carrière juridique que l'oncle de Bèze demanda l'accord du père afin que le jeune garçon fût formé au droit par un maître dont la pension siégeait dans un grand foyer du droit européen. Ce n'est d'ailleurs pas autrement que Théodore de Bèze, lorsqu'il se fit le biographe de Calvin, envisagea le projet que forma le père du réformateur pour son fils,

---

<sup>253</sup> Voir à ce sujet G. Gadoffre, *La Révolution culturelle dans la France des Humanistes*. Guillaume Budé et François Ier, Genève, Droz, 1997.

<sup>254</sup> Jean Chaumeau, *Histoire*, cité par Richard Cooper (« Jean Chaumeau et l'histoire de Bourges », p.21-37, p. 11.

qui « résolut pourtant par la suite à faire étudier le droit à son fils, voyant en cela un meilleur moyen de parvenir à la richesse et aux honneurs »<sup>255</sup>.

La cité de Bourges connaît un nouvel essor à la Renaissance<sup>256</sup>. Composée d'une bourgeoisie riche et éclairée. Bèze put y voir entrer le roi dans la ville le 2 mai 1533, puis la reine, le 6 mai<sup>257</sup>. Bourges était un centre du droit humaniste européen. Comme le résume Alain Dufour, le droit y était enseigné « à la lumière de la civilisation antique, en découvrant tout ce qui avait précédé Justinien, en rejoignant au besoin les philosophes anciens, Platon et Aristote, de manière à esquisser les fondements du droit naturel »<sup>258</sup>. La ville connaissait un essor sans précédent. Bourges est devenue un vivier humaniste à la faveur de Marguerite de Navarre, mais aussi de l'action conjointe de la municipalité<sup>259</sup> et d'un certain nombre de mécènes et de réseaux<sup>260</sup>.

Stefan Geonget a parlé de « cristallisation » berruyère pour désigner le foisonnement de ces réseaux ou cercles, comme celui du savant Jacques Thiboust<sup>261</sup>. La pension de Volmar n'était, dans ce contexte, qu'une parmi ces *sodalitates* qui rapprochaient des esprits d'horizons variés dans des liens de protection, expliquant l'importance du renouveau des études connu par la municipalité. Ces réseaux assuraient la circulation des idées nécessaire à une reconfiguration de grande ampleur du mépris du monde à la faveur de l'évangélisme et du retour de l'éthique dans le droit humaniste<sup>262</sup>.

---

<sup>255</sup> *Vie de Calvin*, p. 19-21 : à propos du père de Calvin qui « résolut pourtant par la suite à faire étudier le droit à son fils, voyant en cela un meilleur moyen de parvenir à la richesse et aux honneurs. » D'après le biographe de Calvin, c'est parce qu'il se serait lassé des « superstitions papales » qu'il aurait consenti, comme le voulait son père, à « s'engager dans l'étude du droit plutôt que de poursuivre une carrière dans la théologie. Cette dernière était alors enseignée dans des écoles grandement corrompues. »

<sup>256</sup> Voir Georg Braun, Simon Novellanus, Franz Hogenberg, *De Praecipuis, Totius Universi Urbibus, Liber Secundus*, Cologne, s.i., 1575, carte 10, Bayerische Staatsbibliothek. <http://daten.digital-sammlungen.de/>

<sup>257</sup> *Journal de Jehan Glaumeau, Bourges 1541-1562*. Publié pour la première fois. Avec une introduction et notes par le président Hiver, Bourges, Juste-Bernard éd., Paris, chez Aubry, 1868, BHPF cote 18352.

<sup>258</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz, 2006, p. 12

<sup>259</sup> Sur le rôle favorable joué par la municipalité, voir Philippe Goldman, « Geoffroy Tory de Bourges », p. 81-99; David Rivaud, « L'Université et la ville à Bourges, fin XVe-milieu XVIe siècles », p. 45-63.

<sup>260</sup> Jean-Yves Ribaut « L'école de grec dans la topographie universitaire de Bourges (XVIe-XVIIe siècle) » montre que c'est uniquement grâce à l'appui de Jacques Colin, abbé de Saint-Ambroix, « mais surtout aumônier et lecteur ordinaire de François Ier et administrateur du Collège Royal » que Bourges peut s'enorgueillir de la présence dans ses murs du très docte Jacques Amyot. p. 37-45. ; Michel de L'Hospital décrit comme un Solon par Paul-Alexis Mellet, « Une « sophisterie de charouffeur » : *histoire des institutions et enseignement du droit chez Hotman*, p. 225-243. Nathalie Dauvois, « Toulouse-Cahors-Bourges. Circulation des idées et des hommes », p. 177-193; Marie Madeleine Fontaine, « Barthélemy Aneau entre deux villes : fidélités à sa ville d'origine, et responsabilités », 437-471; Jean-Louis Thireau, « Les conflits entre professeurs de droit à l'université de Bourges au XVIe siècle : querelles de personnes ou opposition de méthodes ? », p. 139-157.

<sup>261</sup> Voir: Françoise Michaud-Fréjaville, « Du passé ne pas faire table rase : Jacques Thiboust, seigneur et feudiste », Stéphan Geonget (dir.), *Bourges...*, *op. cit.*, p. 367-381.

<sup>262</sup> Sur la notion de « Foyer de culture », se référer à la définition qu'en donne G. Gadoffre : « lieu éphémère situé sur les articulations d'une société en devenir qui a contribué à rendre opératoires des effervescences qui, laissées à l'état sauvage, n'auraient eu que des effets perturbateurs ». Cit. par Stéphan Geonget, *Bourges...*, *op. cit.* Voir aussi l'art. « Foyer de culture », *Encyclopaedia Universalis*, 2007.

Pour comprendre comment Bourges a pu se faire le réceptacle d'un transfert culturel de la topique du *contemptu mundi* à travers la réforme humaniste du droit, on peut relire les vers parmi les plus anciens qui furent composés par le jeune élève tant ils traduisent l'enthousiasme avec lequel il abordait ses apprentissages<sup>263</sup>.

Car c'est un fait avéré, que  
Vénus et les grâces, que  
Mercure et Apollon, que la  
Justice, que Pallas, se sont  
cachés derrière les murailles  
de [votre] ville et qu'ils ont  
abandonnés leur demeure  
ancienne et leur Olympes  
pour se réunir à Bourges<sup>264</sup>.

*Nam constat Veneresque  
Gratiasque,/Constat  
MercuriumqueApollinemque,/*  
*Dicen, Pallada delitere*  
*vestrae / Clausas moenibus*  
*urbis, et vetustas/ Reliquisse*  
*domos suumque Olympum.*

(v. 13-17)

Avant même l'éloge appuyé que fit Rabelais pour cette ville dans la *peregrinatio academica* Bèze a chanté la ville de Bourges dans l'un de ses tout premiers poèmes conservés<sup>265</sup>. Comme à contre-temps du mépris du monde, c'est bien l'expression d'un amour déclaré pour celui-ci qui est chantée à travers ces tout premiers vers<sup>266</sup>. Ils disent l'élan d'une vocation naissante sous les murs de la cité berruyère où Wolmar a déménagé son école<sup>267</sup>. Comme Charles d'Orléans en avait composé pour ses « champs riants » et ses « fleurs agréables », Dieudonné – c'était un autre de ses prénoms - proclame sur le même ton dithyrambique le mérite dû à sa nouvelle cité d'être dignement célébrée par les poètes. Ils expriment cependant davantage le ravissement devant le potentiel de transfiguration du réel d'une bourgade somme toute provinciale par l'outillage poétique que procure désormais la

---

<sup>263</sup> *Poemata* (1544), Sylva 2, *Encomion Bitturigum*. Trad. Anthony Glaise.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> Rabelais, Pantagruel, *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, Paris, Gallimard, 1994, « Bibliothèque de la Pléiade », chap. 5, p. 231 : « Ainsi [Pantagruel] vint à Bourges où estudia bien long temps et proffita beaucoup en la faculté des loix. Et disoit aulcunesfois que les livres des loix luy sembloient une belle robe d'or triumpante et precieuse à merveilles, qui feust brodée de merde, « car disoit-il, au monde n'y a livres tant beaulx, tant aornés, tant elegans, comme sont les textes des Pandectes, mais la brodure d'iceulx, c'est assavoir la glose de Accurse est tant salle, tant infame, et punaise, que ce n'est que ordure et villenie ».

<sup>266</sup> Le mépris du monde n'est pas antinomique de l'amour du monde. Voir : Alain-Cyril Barioz, « Un pas avec Théodore de Bèze au temps du Corona », *Enquêtes*, numéro spécial « Recherches, histoire et Coronavirus », mai 2021, p. 10 : « Avant Théodore de Bèze, Luther ou Calvin ont écrit de belles pages pour évoquer leur émerveillement devant la nature. Encouragée par Genèse, 3, sa contemplation semble en parfait accord avec le mépris du monde. À l'époque où Jean de Léry portait dans son journal le récit de sa rencontre avec l'homme naturel, Théodore de Bèze se complaisait plus volontiers dans la description d'une nature imaginaire décrite dans la langue anachronique du géographe Strabon ». Au sujet de Strabon, en 1587, Bèze offre à son ami Isaac Casaubon un récit de voyage imaginaire en 119 vers latin pour orner son édition de Strabon (CB, t. XXVIII, annexe VI, p. 267-275).

<sup>267</sup> La sylve 2 du manuscrit de 1544, consacrée à sa chère ville de Bourges, évoque les noms d'amis que Bèze put fréquenter dans les parages de l'université de droit. Le vers 34 mentionne un certain Lammonio. Il s'agit de Charles de Lamoignon, seigneur de Baviile (1514-1572), qui entra dans la magistrature après des études de droit à Bourges,



à Toulouse et à Bologne où il retrouva Germain Audebert.

connaissance déjà grande de la versification latine et de la mythologie par un élève formé aux *Bonae litterae*. Enfin, ces vers évoquent encore l'incandescence des mutations qui ont réveillé la bourgade endormie pour en faire, en quelques années, un foyer culturel de dimension européenne. Pour que Rabelais ait pris en 1532 la peine de faire venir son personnage à Bourges, c'est qu'il s'y passait quelque chose d'essentiel. Non seulement on y posait la question du commentaire de l'interprétation et de l'explication des textes, mais ces nouvelles approches renouaient le droit et la justice qui sont au fondement de toute société.

Si la ville berrichonne et sa campagne ne manquaient pas des charmes extérieurs que lui offre la nature à chaque printemps, elle n'en était pas moins plongée dans les ténèbres que seule la réforme des études du droit pouvait faire reculer. Car à travers cette réforme, c'est bien la « Justice » (v.14) qui se trouve au cœur du typhon provoqué par la ronde des savoirs humanistes. Car Justice n'est pas seule. Côtoyée par la sagesse de Pallas Athéna, le droit s'en trouve rénové à la lumière des savoirs anciens. La perspective dans laquelle peut être reçu le mépris du monde relève bien ici de l'ordre de l'éthique, et non d'abord du religieux. Le tympan de la cathédrale de Bourges était alors tourné en direction du temple des savoirs.

La faculté de droit à Bourges était de création récente<sup>268</sup>. Les visites que Wolmar organisait régulièrement à l'université pour ses élèves permettaient, en particulier, de se renseigner sur les rebondissements de la polémique qui opposait alors les ténors du droit de l'époque, Alciat et Pierre de l'Etoile. Pierre de l'Etoile, avant d'être nommé président de la Cour du Parlement à Paris, fut jurisconsulte à Orléans<sup>269</sup>. En lui consacrant la première de ses épitaphes, Bèze rend tout l'honneur qui revient à un homme qui sut incarner à lui seul la rénovation des études du droit :

Pour que le monde jouisse  
d'une lumière immuable et  
que le Soleil  
Puisse vivre libre de son  
travail,  
L'Etoile du matin avait reçu  
l'ordre de descendre sur terre,  
après avoir abandonné le ciel,  
Et de prendre forme humaine.  
Mais bientôt, quand, à cause  
du départ de l'Etoile, le

*Mundus ut assidua gauderet  
luce, suoque  
Viure Sol posset liber ab  
officio :*

*Lucifer in terras caelo  
migrare relicto,  
Atque hominis faciem  
sumere(fumere ? iussus erat :*

<sup>268</sup> La Faculté de droit était prépondérante au sein de l'Université. La Faculté des arts avait aussi des atouts remarquables par ses précepteurs érudits en leur enseignement des lettres anciennes. Wolmar fut actif de 1530 à 1535 tandis qu'Amyot l'a été de 1534 à 1546.

<sup>269</sup> Voir : Pataud, Art. « Etoile (Pierre Taisan de l') », Biographie universelle (Michaud) ancienne et moderne, Bd. 13, Paris, 1855, 155. L'Etoile était surtout connu jusqu'à sa mort le 21 octobre 1537 pour être professeur de droit à l'Université d'Orléans. Après 1528, il occupa le poste de conseiller au Parlement de Paris et de président aux enquêtes. Il est probable que sa nièce Marie de l'Etoile, décédée prématurément, apparaît dans les *Poemata/Juvenilia* sous les traits de Candide.

royaume resplendissant des  
Dieux 5  
Commença à être enveloppé  
d'une nuit permanente,  
(...) <sup>270</sup>.

*At mox ut Stellae discessu  
clara Deorum 5*

*Perpetua coepit regia nocte  
premi,*

Le mépris des humanistes pour le droit traditionnel ne s'arrêtait pas aux glossateurs du *Corpus juris civilis*. C'était l'auteur lui-même de ce dernier, en la personne du juriste Tribonien au service de Justinien, qui se trouvait accusé d'avoir fossoyé le droit romain. Avec les progrès du droit humaniste, c'était tout un monde qui s'effondrait. Bèze n'est pas excessif quand il parle, grâce aux nouvelles études, de voir le monde éclairé d'une « lumière immuable » (v.1) et que « le Soleil / Puisse vivre libre de son travail » (v.2). Jouant sur le nom de l'éminent professeur, Bèze le compare donc à l'étoile envoyée sur terre pour l'éclairer de sa lumière.

Dans cette pièce dithyrambique, il est question de Pierre Stella, fameux docteur, et à son départ qui amène avec lui « une nuit perpétuelle » (v.6). L'éloge est comparable à celui que Barthelemy Aneau, qui assistait à ses cours, lui réservait dans ses vers<sup>271</sup>. A lui seul, le départ du maître rend caduque la décision des dieux de confier la terre à Satan pour « réjouir le monde d'une lumière assidue »<sup>272</sup>.

C'est la présence de Pierre de L'Estoile, « excellent homme » qui avait d'abord attiré Calvin à Orléans<sup>273</sup>. Dans la biographie qu'il lui consacra, Bèze peut affirmer que « sous l'enseignement de cet homme, Calvin progressa tellement en peu de temps qu'on ne le tenait pas pour étudiant, mais pour l'un des enseignants réguliers »<sup>274</sup>. Calvin se rendit ensuite à l'université de Bourges pour y suivre les cours du célèbre André Alciat, juriste italien qui y avait été nouvellement nommé<sup>275</sup>. Il avait été appelé à Bourges par Marguerite de Navarre pour

<sup>270</sup> *Poemata* (1548), Epitaphe *De P. Stella*, p. 56.

<sup>271</sup> *His quoque temporibus Jurisprudencia lumen/ Aureliae infudit, rutilans ubi Stella refulsit:/ Cujus nos etiam radiantes vidimus ignes.* / « A ces dates aussi [celles où Alciat enseignait à Bourges], le droit répandit sa lumière à Orléans, où brilla la resplendissante Etoile [Stella-L'Estoile], dont nous avons nous-mêmes vu le rayonnement. » (*Juris Prudentia*, p. 31) Cité par Marie-Madeleine Fontaine, « Barthélémy Aneau entre deux villes : fidélités à sa ville d'origine, et responsabilités », Stéphan Geonget (dir.), *Bourges...*, *op. cit.*, p. 439. C'est auprès de Wolmar lorsqu'il tenait école à Orléans que Aneau, natif de Bourges, reçut sa formation au grec avant de s'installer à Lyon (Barthélémy Aneau (Marie Madeleine Fontaine, « Barthélémy Aneau entre deux villes : fidélités à sa ville d'origine, et responsabilités », 437-471.) Il assista aussi aux cours de Pierre de l'Estoile<sup>271</sup>. C'est à Bourges qu'il consacre sa *Juris Prudentia*. Il composait, dès 1539, une série de chants de Noël (Barthelemy Aneau, *Chant natal contenant sept Noels, un chant pastoural et un chant royal avec un mystère de la Nativité par personnages*, Lyon, 1539). Sa connaissance des langues lui permit de se faire connaître aussi comme traducteur, notamment des *Emblèmes* d'Alciat et de Thomas More (Andrea Alciat. Barthelemy Aneau (tr.), *Emblèmes d'Alciat*. Lyon : Macé Bonhomme, 1550. 16°. Thomas More, Barthélémy Aneau (trad.). Jean Leblond (tr.). Guillaume Budé (préface). *La description de l'isle d'Utopie, où est comprins le miroer des républicques du monde...* Paris : Charles Langelier, 1550. 8°. Référencés dans J. Reid, *The King's Sister...op. cit.*). A Orléans, il put rencontrer Étienne Dolet et François Hotman, mais aussi ses futurs ennemis Bèze et Calvin.

<sup>272</sup> *Poemata* (1548), Epitaphe I, p. 55 : *Mundus ut assidua gauderet luce.*

<sup>273</sup> *Vie de Calvin*, p. 20.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>275</sup> *Hist. eccl.*, I, p. 10 ; *Vie de Calvin*, p. 20.

redorer le blason de l'université dédiée à la seule étude du droit et des bases juridiques fondant l'absolutisme royal<sup>276</sup>. Son éloquence était fameuse. Le roi lui-même se serait déplacé pour l'entendre. Parmi les élèves d'Alciat, il y avait Jean Second qui, en 1532, faisait son doctorat sous sa direction<sup>277</sup>. Bèze était encore jeune pour le connaître mais lui consacra plus tard une pièce poétique<sup>278</sup>.

C'est sous son influence que Jean Calvin perfectionna son latin, mais c'est aussi contre lui qu'il écrivit son premier texte polémique, prenant la défense de son maître Pierre de l'Estoile, alors professeur de droit à Orléans<sup>279</sup>. Melchior Wolmar ne pouvait ignorer ces querelles somme toute institutionnelles<sup>280</sup>. Elles témoignaient au moins de l'ouverture d'esprit qui caractérisait l'étude du droit. Dans sa dimension éthique, le mépris du monde ne pouvait faire l'économie d'une réflexion renouvelée au sujet des fondements de la Cité terrestre et des affinités entre les lois et la Loi divine<sup>281</sup>. Dans l'esprit de Calvin, qui avait étudié la théologie avant de se tourner vers le droit, ces liens ont tôt été établis pour trouver leur voie à travers une œuvre puissante et singulière. Peut-être parce que, chez Théodore de Bèze, la poésie l'emporta sur la théologie et que le droit resta une discipline assimilée moins par vocation que par nécessité familiale ou sociale, les conséquences ultimes d'une assimilation des lois à la Loi empruntèrent un autre chemin. Le terrain n'en avait pas moins été tôt balisé par un maître acquis aux idées nouvelles. Selon toute vraisemblance, son élève de quinze ans pouvait déjà se faire une idée des enjeux de son temps quand, en 1534, retentit l'affaire des placards<sup>282</sup>.

---

<sup>276</sup> Comme le rappellent Corinne Leveleux et Marie Bassano (« Alciat, le De verborum et la morphologie du droit », p. 283-311, l'acte fondateur de l'expérience berruyère, c'est le commentaire par Alciat du *De verborum significacione* (1530), c'est-à-dire non du droit tel qu'il se prescrit mais tel qu'il se dit. Le grand juriste publie en même temps ses *Emblemata* (1531) : une continuité de préoccupations et d'enjeux. p. 12.

<sup>277</sup> Ian Maclean, « Le séjour d'Alciat à Bourges, vu au travers de sa correspondance et de ses préfaces berruyères », p. 271. ; R. Guillot, *Essais sur Jean Second, Etudes et essais sur la Renaissance*, n° 94, Paris, Classiques Garnier, 2011 ; Catherine Langlois-Pézeret, « Jean Second, poète flamand, observateur des hommes de loi et des hommes de lettres du milieu berruyer à Bourges en 1532 », Stéphan Geonget (dir.), *Bourges..., op. cit.*, p. 311-333.

<sup>278</sup> *Poemata* (1548), épigramme XLIV. Sur Jean Second / *De Joanne Secundo Hagiensi, poeta eximio*, p. 164.

<sup>279</sup> En mars 1531, Calvin écrit la préface du livre *Antopologia*, publié par son ami Duchemin à Paris, où il souhaite laver l'affront que le prétentieux Alciat fait à leur maître de L'Estoile. Notons qu'il venait de rédiger son *De Clementia*. De cette année date aussi la mort du père de Calvin, qui déclenche probablement chez lui sa conversion. Voir : Jean-Luc Mouton, *Calvin*, 2009, p. 45.

<sup>280</sup> On a parlé d'« école de Bourges » mais cette expression ne dit pas la réalité disparate du temps (Jean-Louis Thireau (« Les conflits entre professeurs de droit à l'université de Bourges au XVI<sup>e</sup> siècle : querelles de personnes ou opposition de méthodes ? », Stéphan Geonget (dir.), *Bourges..., op. cit.*, p. 139-157. La controverse érudite a joué un rôle moteur dans les évolutions qui touchèrent la pensée du droit entre Orléans, Bourges et Paris dans les années où Bèze reçut son enseignement (Jean-Paul Pittion, Stéphan Geonget, *Droit et justice dans l'Europe de la Renaissance*, colloque des 02-07 juillet 2001, Paris, Honoré Champion, 2009. p. 10)

<sup>281</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze, op. cit.* p. 12, note 2. Citation de Christoph Strohm: « *Wirkungen der juristischen Schulung...* », *Colloque Bèze, op. cit.* p. 517-537.

<sup>282</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, B, 1.

## Le droit humaniste en conflit avec la tradition

Le père de Théodore de Bèze, qui tenait sa fortune de l'exploitation de mines tandis qu'il était bailli de Vézelay savait que pour faire carrière, comme il le souhaitait pour son fils, il fallait faire son droit. Les études humanistes (*studia humanitatis*) et le droit allaient, en principe, de pair puisque, comme l'explique Olivier Millet, l'étude du droit conduisait « à la maîtrise du latin classique et du grec, à la lecture des historiens et des penseurs antiques, ainsi qu'à un goût partagé socialement pour les vers, vers antiques, grecs et latins, ainsi qu'à la production de poésies nouvelles, en latin mais aussi en français »<sup>283</sup>. Or, Melchior Wolmar fut le premier maître en droit de Théodore de Bèze, car il était jurisconsulte, comme l'indique une dédicace rédigée par Calvin et signalée par Max Engammare<sup>284</sup>. La lettre-préface à la *Confessio fidei* rappelle que Bèze ne fut pas seulement instruit aux bonnes lettres et aux langues anciennes mais aussi à la jurisprudence<sup>285</sup>. Elle fournit une source majeure pour comprendre comment la formation de Bèze au droit humaniste s'articule à une conception déjà élaborée du mépris du monde. Pour rester au plus près des sources plus proches de cette période, la correspondance des jeunes années de Bèze ainsi que certaines pièces du recueil des *Poemata* reflètent particulièrement la pensée naissante du juriste-poète. De la vue prise « depuis le Palatin » que Bèze offre de ses fréquentations du Parlement se dégage le panorama d'une ample philosophie morale<sup>286</sup>.

La relation épistolaire de Théodore de Bèze avec son ami Maclou Popon exprime la forte réticence que le jeune homme nourrit pour le programme formé par Pierre de Bèze à l'attention de son fils. Face au projet de lui faire suivre deux années de droit canon puis deux autres années d'approfondissement de la procédure, afin de pouvoir briguer une place de conseiller au Parlement, Bèze se lamente ainsi : « Mon ami Pompon [Popon], ne suis-je pas un homme totalement perdu ? Enfin, il faut se résigner, au moins pour un certain temps<sup>287</sup>. »

Dans le même temps, tandis que son ami Popon scelle son entrée dans la vie active par un mariage à Dijon, Bèze, étudiant « l'hébreu, les mathématiques », ne lui exprima pas

---

<sup>283</sup> Olivier Millet, « Bèze poète et fondateur de la mémoire huguenote », *Revue d'Histoire du Protestantisme, S.H.F.P.F.*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, pp. 609-610.

<sup>284</sup> Cf. : Max Engammare, « La *Sodalitas* livresque de Calvin, Bullinger et Bèze : l'Envoi de livres, une pratique réformée qui s'impose au monde lettré », Ingrid A. R. De Smet, Paul White (ed.), *Solidalitas Litteratorum – Etudes à la mémoire de Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, p. 203.

<sup>285</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Hoc enim vere possum affirmare, nullum esse nobilem vel graecum vel latinum scriptorem quem ego intra septennium quo apud te vixi non degustarim, nullam liberalioribus illis disciplinis, ne Jurisprudentia quidem excepta, cujus saltem elementa te praeceptore non didicerim.*

<sup>286</sup> L'expression de la « vue sur le Palatin » trouve son origine chez Sénèque, *Entretiens*, X, 7. Voir à ce sujet la mise au point de Alain Dufour : Alain Dufour, « Review of A View from the Palatine: The *Juvenilia* of Théodore de Bèze », in *B.H.R.*, vol. 65 (2003), no 2, p. 486-488.

<sup>287</sup> GEISENDORF, p. 16, d'après Baum, I, p. 83-84. Herminjard, t. VI, p. 141.

autrement son attachement à la vie contemplative qu'en lui répondant : « Quant à moi, j'ai pour épouse la philologie ! »<sup>288</sup>. Dans une lettre qu'il écrivit à son ami Dudith, le souvenir semble avoir estompé l'effort de rupture que représentait pour Bèze son investissement dans la pratique d'écriture de la poésie. Celle-ci est :

En effet, de retour d'Orléans à Paris – m'étant ainsi retrouvé dans l'école la plus florissante du monde et ayant fait connaissance de personnes avec qui je pouvais me former dans n'importe quelle discipline -, j'avais du reste déjà composé un certain nombre de pièces de ce genre selon que se présentaient diverses occasions propres à libérer l'esprit des études plus sérieuses<sup>289</sup>.

Bèze trouve dans son déplacement à Paris la satisfaction de pouvoir embrasser, selon l'ambition budéenne, l'ensemble du cercle des disciplines, notamment grâce à un réseau d'amis importants qu'il cite ensuite dans la lettre (Adrien Turnèbe, Georges Buchanan, Mellin de Saint-Gelais, Salmon Macrin...). L'écriture de pièces poétiques est ici conçue comme une échappatoire à la réalité des études, un moyen de « libérer l'esprit des études plus sérieuses ».

Dans la lettre qu'il adressa à Maclou Popon le 7 décembre 1539, Bèze exprima une critique ouverte contre l'enseignement du droit traditionnel. En se vantant de se consacrer à tout autre chose qu'au droit, comme le soupçonnent ses « furies », c'est-à-dire son père et ses oncles, il évoque un manuel de droit que lit son ami : « Mais toi, comme tu l'écris, tu te cognes la tête sur le manuel de droit d'Accursio »<sup>290</sup>. À côté de ce Accurse, auteur de droit civil florentin que Bèze qualifie d'« adversaire de valeur » (*egregio*), d'autres ne jouissaient pas de la même faveur, comme le suggèrent les noms cités en grec dans les lignes suivantes. Outre un jurisconsulte nommé Geras, évoqué allusivement, Bèze parle en effet du *bartolobaldizein* (βαρτολοβαλδιζειν) des juristes. Comme ce mot en grec résulte de la fusion des noms de deux autorités de la jurisprudence scolastique, Bartolus de Saxoferrato (1314-1357) et Baldus de Ubaldis (1327-1400), auteurs de la glose du XIV<sup>e</sup> siècle largement raillés par les humanistes, Bèze se distancie de manière polémique du droit traditionnel<sup>291</sup>. Théodore rêve de littérature et de philologie, il ne nourrit que peu d'attrait pour les études juridiques telles qu'elles lui sont enseignées. On a déjà vu que le droit humaniste auquel il avait été formé ne correspondait pas

---

<sup>288</sup> CB, t. I, n° 9, à Maclou Popon, 7/05/1542 : *una est nobis uxor philologia*, p. 43.

<sup>289</sup> Lettre à Dudith, p. 90 : *Reversus enim Aurelia Lutetiam, ibique velut in gymnasio totius orbis florentissimo, nactus quibuscum in omni studiorum genere me exercerem, prout sese variae offerabant animi a gravioribus studiis relaxandi occasiones, quaedam praeterea ejusmodi scriptitaram.*

<sup>290</sup> CB, t. I, n° 5, Bèze à Maclou Popon, Paris, 7 décembre 1539, p. 35 : *Tu vero, ut scribis, conflictaris cum Accursio, egregio scilicet antagonista.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 35 : *Tu vero, ut scribis conflictaris cum Accursio, egregio scilicet antagonista, sed postquam ita ut jurisconsultum geras necesse est, quaeso ut ineptum illum ita ut dignus est accipias. Mihi quidem certes nunquam libebit, βαρτολοβαλδιζειν licet assiduis conviciis urgear.* / « Quant à vous, au moment où vous écrivez, vous êtes en conflit avec Accursius, un excellent antagoniste certes, mais comme vous devez vous comporter en juriste, je vous supplie d'accepter cet imbécile comme il le mérite ».

au droit traditionnel tel qu'il était alors enseigné dans les universités. Le droit traditionnel était même complètement dépourvu de cette approche.

Pour Bèze, l'expérience devait en être amère. Le dégoût pour l'enseignement conventionnel, dans ces conditions ne pouvait se résoudre dans les seuls chahuts et les railleries d'étudiants dont Bèze était peut-être partie prenante en tant qu'étudiant au regard critique. Pour une vocation en éveil, le constat de l'immense fossé qui se creusait entre sa formation privilégiée et les conventions du système universitaire ne pouvait que nourrir une colère qui, dans l'impossibilité où il était de l'extérioriser, se muait en souffrance.

L'expression du mépris de Bèze pour l'enseignement académique offre l'occasion de revenir sur ce qui était critiqué et dénoncé par les humanistes. La réception humaniste du mépris du monde s'opère à la faveur d'une intense campagne de critique de l'enseignement académique du droit. Christoph Strohm a montré comment l'apprentissage précoce du droit humaniste par Théodore de Bèze à Bourges sous la férule de M. Wolmar avait pu lui inspirer un véritable dégoût pour le droit traditionnel enseigné à Orléans<sup>292</sup>. Il faut partir de la *Confessio* de 1560 pour trouver sous la plume de Bèze une vigoureuse attaque contre l'enseignement académique du droit qu'il reçut à Orléans :

Après trois jours je suis rentré à Orléans pour faire mon droit civil, et je ne sais à quel point je reculais d'horreur devant ces études dispensées de façon barbare et sans méthode. Et, de fait, je m'en suis éloigné pour passer le plus clair de mon temps dans les lettres plus polies, et lire les auteurs de l'une et l'autre langue<sup>293</sup>.

Fidèle à l'enseignement humaniste de Wolmar, qui lui apprenait le droit à la lumière du droit romain, de l'histoire et de la philologie, il abhorre le droit enseigné à l'université comme « une science barbare et sans méthode »<sup>294</sup>. La culture scolastique se caractérisait par un raisonnement dialectique dont le formalisme, comme Érasme l'avait dénoncé, coupait la théologie de ses sources bibliques et patristiques. Bèze consacrait la plus grande partie de son temps à la philologie et à la lecture des écrivains grecs ou romains. De ce point de vue, qui était celui de Budé, de L'Estoile, d'Alciat, on s'en prenait à l'enseignement académique du droit. Le motif des « barbares » est typiquement humaniste. On le retrouve, par exemple, sous la plume

---

<sup>292</sup> Christoph Strohm, « Wirkungen... », *op. cit.*, *Colloque Bèze*, pp. 517-537, p. 322-525.

<sup>293</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Aureliam igitur triduo post quum jam ageretur annus Domini 1535 perveni, ut Juri Civili operam navarem. Ibi vero quum ab illo studio quod et barbare et sine methodo illic tradebatur nescio quo modo abhorrerem, ita sum illud amplexus, ut tamen multo majorem temporis partem in politoribus literis, et utriusque linguae scriporibus legendis consumerem.*

<sup>294</sup> Cet attrait pour la méthode est un trait humaniste. Sur l'engouement pour la méthode des théologiens du XVIIe s, voir : O. Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Droz, Genève, 1976, pp. 12-27.



du juriste André Tiraqueau, dont Bèze fait l'éloge dans les *Poemata*<sup>295</sup>. Si l'on considère que la critique du droit traditionnel contribue à reconfigurer le mépris du monde à la lumière d'une nouvelle éthique juridique, il faut éclairer ce que recouvre le qualificatif de « barbare » pour cette science. L'étude du corpus du droit civil romain était au cœur du cursus des études de droit<sup>296</sup>. L'enseignement académique du droit s'efforçait d'harmoniser des textes d'origine antique. Le corpus était constitué de différentes strates de gloses. Ainsi, quand Bèze étudiait le droit, il lisait les commentaires de Cujas sur Bartole<sup>297</sup> qui lui-même glosait Accurse, le glossateur du *Corpus Juris Civilis*, etc. Le sentiment du Juste se heurte ainsi à une bibliographie composée de gloses incompréhensibles et contradictoires. Elles semblent fabriquées pour asseoir la gloire mondaine des clercs qui les assène comme des vérités établies. L'effort de restauration des textes originaux avait conduit les humanistes, et les juristes dans l'entourage de Bèze, à se faire une toute autre idée de l'Antiquité classique.

Peu motivé pour ses études, Bèze ressent le désarroi que lui inspire cet écart entre ses études et sa formation humaniste qu'il évoque ainsi dans une lettre à Popon : « Souvent je passe quelques heures à étudier l'hébreu ou les mathématiques »<sup>298</sup>. Par ces précisions, Bèze suggère qu'il a suivi les leçons de Vatable et celles de Finé au Collège de France<sup>299</sup>. Il signale par là

---

<sup>295</sup> Contre les « Barbares » : « Lorsqu'on entend restituer son ancien éclat à la science du droit et des lois (...) afin de contrer l'entêtement des Barbares qui en occupent la citadelle depuis bien plus que trois fois la durée de sa prescription ». *In iuris legumque scientia nitori suo restituenda, (...) plus propter Barbarorum, arcem ipsius ter longissima temporis praescriptione usque occupantium, pervicaciam*. André Tiraqueau, *Studiosis*, p. 496, cit. par G. Rossi, *op. cit.*, p. 238.

<sup>296</sup> Le *Corpus Juris Civilis* – Corpus du droit civil (romain) avait été initialement rédigé et promulgué au VI<sup>e</sup> siècle sous l'empereur Justinien. Il se composait : 1) des *Institutes (Iustiniani Institutiones)*, manuel officiel à l'usage des étudiants, en 4 livres : I. *Personae*, II. *Res* et testament, III. Successions et contrats. IV. *Actiones* et délits ; 2) Code de Justinien (*Codex Iustinianus* ou *Codex repetitae praelectionis*), donné en 529, réunissant toutes les constitutions impériales applicables à l'empire romain ; s'articule en 12 livres et remplace un premier code que Justinien avait promulgué en 529 (*Novus Codex*) ; 3) Digeste (*Digestum*, ou Pandectes, *Pandectae*), en 50 livres, achevé en 533 après 3 années de travail d'une commission dirigée par le juriste Tribonien, sorte de ministre de la Justice de Justinien. On distingue sept groupes de livres : I-IV (*Prota*), V-XI (*de iudiciis*), XII-XIX (*de rebus*), XX-XVIII (centre de l'œuvre, sujets divers, dont mariage et dot aux 1. XXIII-XXV), XVIII-XXXVI (testament, legs), XXXVII-XLIV (divers), XLV-L (divers, dont droit pénal aux 1. XLVII-XL VIII). En raison de sa diffusion au Moyen-Age en trois moments, on divisait le Digeste en *Vetus, Infortiatum* (livres XXIV, 3 – XXXVIII) et *Novum* ; 4) Nouvelles (*Novellae*), contenant 168 « nouvel d'*Authenticae leges* ou *Authenticum* ; une réduction divisée en neuf *Collationes* est appelée *Volumen* les constitutions » données par Justinien après 534. Partiellement diffusées à l'Occident sous le nom *Volumen parvum* ou *Volumen*. D'après une notice préparée par Luigi-Alberto Sanchi et Xavier Prévost – conférence en séminaire de Virginie Leroux, vendredi 22 janvier 2021.

<sup>297</sup> Bartole (1314-1357). Juriste ayant inspiré une nouvelle école du droit, « bartoliste » dans le sens où, sans tenir compte des gloses antérieures, elle s'efforce de concilier droit romain, lois féodales et institutions municipales de l'Italie contemporaine, pour en tirer la matière d'un droit commun. Influente en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, elle fut la cible de l'école humaniste du droit.

<sup>298</sup> *CB*, t. I, n° 5, à Maclou Popon, 7 décembre 1539, p. 35 : *Nonnunquam hebraicis literis aliquot horas incumbo aut mathematicae*.

<sup>299</sup> François Vatable (1521-1525) avait été un des réformistes du cénacle de Meaux (1521-1525), proche de Marguerite de Navarre. Latiniste, helléniste, il fut le premier grand hébraïsant français. Il obtint à ce titre la chaire d'hébreu au collège des Lecteurs royaux. Il fit notamment découvrir le grand intérêt de traduire le psautier auprès de Marguerite de Navarre et, probablement, de Marot.

même son appartenance aux méthodes humanistes de diffusion des savoirs, et donc à l'humanisme juridique.

En 1530, quand Bèze prit pension à Bourges avec Melchior Wolmar et plusieurs de ses élèves, c'était pour y étudier le droit dans le dessein d'entreprendre une carrière juridique. Le droit que Bèze apprit à Bourges auprès de Wolmar dépassait cependant les attentes qu'avaient formées pour lui son père et son oncle. Bourges était en fait le centre européen du droit humaniste, dont les chemins s'écartaient quelque peu des ornières du droit traditionnel. Les étudiants pouvaient notamment suivre les cours de droit du célèbre Alciat<sup>300</sup>. Et c'est justement l'étude de ce droit que Wolmar s'attachait à transmettre à ses élèves.

En quoi consiste le droit humaniste dans le programme de réforme des études ? Les recherches récentes ont mis en évidence une nouvelle école de pensée dont les réalités composites se réunissent sous la dénomination d'humanisme juridique<sup>301</sup>. Ce milieu intellectuel était interdisciplinaire<sup>302</sup>. D'après la tentative de définition qu'en donnent Xavier Prévost et Luigi-Alberto Sanchi, la méthode de l'humanisme juridique se comprend à la lumière des

---

<sup>300</sup> *Hist. ecclés.*, I, 10.

<sup>301</sup> Xavier Prévost, Luigi-Alberto Sanchi, *L'Humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 429 p. Cet ouvrage réunit les contributions d'un groupe de chercheurs unis au sein du « Réseau Humanisme juridique ». Il a pour ambition de diffuser la connaissance de l'humanisme juridique et des effets qu'il a produits dans la construction de la modernité européenne. Les travaux sont mis en commun dans un séminaire international pluridisciplinaire qui tient ses séances, depuis 2018, à l'Institut d'histoire du droit Jean Gaudemet de l'université Paris II Panthéon-Assas, en collaboration avec l'Institut de recherche Montesquieu de l'université de Bordeaux et l'Institut universitaire de France.

<sup>302</sup> Jean-Paul Pittion, Stéphan Geonget, *Droit et justice dans l'Europe de la Renaissance*, colloque des 02-07 juillet 2001, Paris, Honoré Champion, 2009. Ce colloque prend la suite du congrès « Juristes et pédagogues » qui s'est tenu en 1960 au Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance et dont les travaux éclairent l'humanisme juridique. En replaçant la pensée juridique dans le contexte de l'époque, ils mettent en évidence la spécificité de l'univers intellectuel et mental des hommes de loi de la Renaissance. Un premier domaine relativement neuf de l'histoire du droit est la culture et les pratiques culturelles des hommes de loi à la Renaissance ; l'époque est marquée par « l'essor d'une culture juridique nouvelle reposant sur un savoir spécialisé » (p.13). Elle reflète la « lente ascension sociale des praticiens du droit ». L'une des conséquences notables est la « séparation grandissante entre le monde du Palais et celui de l'Université ». Un deuxième domaine touche les rapports entre le droit et la littérature à l'époque de la Renaissance, en particulier pour explorer le vécu de la justice par les contemporains. Des monographies sont disponibles sur les principales figures de ce mouvement : Sur Pierre Rebuffi (1487-1557), voir : P. Fabry, *L'État royal...* ; sur Michel de L'Hospital (v. 1505-1573), voir : A. Rousselet-Pimont, *Le Chancelier et la loi au XVIe s.* ; L. Pétris, *La plume et la tribune : M. de L... et ses discours* ; sur Jacques Cujas (1522-1590), voir : X. Prévost, *Histoire littéraire de la France*, t. 46 : Jacques Cujas (1522-1590), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/ De Boccard, 2018 ; X. Prévost, *Jacques Cujas (1522-1590), Jurisconsulte humaniste*, Genève, Droz, 2015. Sur Jean Bodin (1529/1530-1596), voir : S. Akimoto, *La naissance de la science politique moderne dans la Methodus de Jean Bodin : l'héritage de Budé et de Connan, du droit à la politique*, thèse dactyl. de philo et d'his du dr, Paris I et Trente, 2019 (à paraître chez Class Garnier) ; M-D., Couzinet, *Jean Bodin*, Paris/Rome, Memini, 2001 ; sur Guy Coquille (1523-1603), voir : N. Warembourg, *Guy Coquille et le droit français, Le droit commun coutumier dans la doctrine juridique du XVIe s.*, thèse dactyl d'his du dr, Lille 2, 2005 ; sur Louis Le Caron (1534/36-1613), Stéphan Geonget, « *Le mariage de l'Estude du Droict avec les Lettres humaines* ». *L'œuvre de Louis Le Caron Charondas*, Genève, Droz, 2021 ; sur Charles Du Moulin (1500-1566) : thèse classique de J.-L. Thireau, Charles Du Moulin (1500-1566), *Etudes sur les sources, la méthode, les idées politiques et économiques d'un juriste de la R*, Genève, Droz, 1980 ; voir aussi : Q. Epron, *La manière française du droit. Contribution à l'histoire des méthodes juridiques de l'Humanisme aux pré-Lumières*, thèse dactyl de dr public, Paris II, 2006.

pratiques empruntées, à la suite de Lorenzo Valla<sup>303</sup>, aux philologues<sup>304</sup> comme à la démarche historique<sup>305</sup>. C'est avec les travaux de Zazius, Budé et Alciat, d'après ces auteurs, qu'il est possible de parler véritablement d'humanisme juridique<sup>306</sup>. Ces deux derniers étaient déjà considérés comme un de leur illustre contemporain, le jurisconsulte André Tiraqueau, comme les artisans du renouvellement de la jurisprudence<sup>307</sup>. Pour ses connaissances encyclopédiques et sa finesse d'esprit, celui-ci est qualifié de « Varron de notre siècle » dans les *Poemata*<sup>308</sup>. La « gloire » chantée par le poète rappelle la pérennité du rôle qu'il joua en Poitou au sein du Cénacle de Fontenay-le-Comte, qui réunissait juristes et humanistes dans un même projet de rénovation des études. Rabelais comptait parmi ses amis et porta ce projet à Bourges et dans son oeuvre<sup>309</sup>. En intellectuel humaniste, il avait plaidé, dans sa préface ajoutée à son *De legibus*, pour l'insertion du droit dans les *humanae litterae*<sup>310</sup>. Leur retour était soutenu par la langue latine la plus pure, le latin cicéronien jusque-là profané par la culture médiévale.

<sup>303</sup> *Elegantiae* de Lorenzo Valla (1407-1457) ; « L'approche de Valla a provoqué chez les juristes une révolution copernicienne : elle les a obligés à ne plus rapporter le système juridique du droit romain aux réalités de leur temps mais à celles de l'Antiquité. Le moment Valla est celui de la prise de conscience philologique : les notions du *Corpus juris civilis* ne sont pas intemporelles et éternellement adaptables à une réalité politique et sociale en évolution constante. Elles ont un ancrage historique précis, et c'est en fonction de lui qu'elles doivent être appréhendées. » (p. 9) Voir aussi les *Miscellanées* d'Ange Politien (1454-94).

<sup>304</sup> Xavier Prévost, Luigi-Alberto Sanchi, *L'Humanisme juridique...*, *op. cit.*, p. 7 : « la chasse aux manuscrits, leur collation, le choix du meilleur, l'établissement du texte par l'*emendatio*, c'est-à-dire le repérage et l'élimination des extrapolations, et l'emploi de la conjecture pour combler les lacunes ou corriger les passages erronés. Les efforts des juristes s'accompagnent nécessairement d'un approfondissement de la connaissance de la langue latine et de la rhétorique (qui regroupait pour les Anciens toutes les sciences du langage) : pour corriger les textes, il convient de les soumettre à des analyses grammaticales, logiques et même stylistiques. Souvent, la recherche de manuscrits va de pair avec celle d'autres textes antiques, ex : recueil d'inscriptions latines d'André Alciat.

<sup>305</sup> *Ibid.*, « Découvrant que l'évolution du droit romain est étroitement liée à celle du système social et de la civilisation de la Rome antique, ils comprennent que seule une approche historique la rend intelligible » (Xavier Prévost, Luigi-Alberto Sanchi, *L'Humanisme juridique, ... op. cit.* p. 8). Leur approche s'oppose à la tradition médiévale de la glose et du commentaire, tout en la complétant. Ils parachèvent l'exégèse déjà mûrie au Moyen Age.

<sup>306</sup> *Annotationes* de Guillaume Budé (1468-1540), les *Parerga* d'André Alciat, les *Observationes et emendationes* de Jacques Cujas (1522-1590). p. 9

<sup>307</sup> André Tiraqueau (Andreas Tiraquellus) 1488-1558. Juge prévôtal et lieutenant-général du Sénéchal du Poitou. Il prit part au Cénacle de Fontenay-le-Comte, un cercle d'érudits composé de juristes et de grands humanistes. Il y fréquenta Guillaume Budé, Pierre Lamy et François Rabelais, dont il devint l'ami (le Tiers Livre s'inspire en partie du *De legibus* de Tiraqueau. Il entretient des rapports amicaux avec Christophle de Thou, Michel de l'Hospital et Charles Dumoulin. En 1541, il est appelé par le roi à siéger au Parlement de Paris.

<sup>308</sup> *Poemata* (1548), épigramme LxxxvI, *In Andream Tiraquellum, senatorem parhisium, alterum nostri seculi Varronem* / A André Tiraqueau, du Parlement de Paris, le Varron de notre siècle, p. 228. Tiraqueau a été appelé par le roi à siéger au Parlement de Paris en 1541, ce qui permet de dater cette épigramme. Voir : Giovanni Rossi, « Un manifeste de l'humanisme juridique naissant, *L'épître Studiosis* (1524) en préface du *De legibus connubialibus et iure maritali* d'André Tiraqueau », p. 227-255.

<sup>309</sup> Voir : Rabelais, chap. X du *Pantagruel*.

<sup>310</sup> André Tiraqueau, *Ex commentariis in Pictonum consuetudines, sectio de legibus connubialibus*, Paris, J. Bade, 1513. C'est un écrit qui se présente sous la forme d'un commentaire fictif à la coutume de la région du Poitou. Il développe le thème de l'opportunité de contracter mariage en considérant la prétendue infériorité psycho-physique de la femme et donc de sa nécessaire subordination au mari au sein de la famille. André Tiraqueau s'était lui-même marié récemment. Il a retrouvé le manuscrit du *De re uxoria* de l'humaniste vénitien Francesco Barbaro dont il publie en 1513 l'édition imprimée. (F. Barbaro, *De re uxoria libelli duo*, Paris, J. Bade, 1513). Il suscite un renouveau d'intérêt pour la question de la condition féminine, connue sous le nom de « querelle des femmes ». Les débats autour de la *quaestio de matrimonio* le renforcent dans l'idée que ce n'est qu'en attribuant au mari

L'entourage immédiat du jeune Bèze était composé de juristes qui avaient Guillaume Budé pour modèle. Après lui, il se saisissaient du corpus latin du droit civil dans une triple approche philologique, linguistique et historique. Le droit était étudié pour lui-même et pas seulement en fonction de son exercice. Le texte était replacé, comme le précise Christoph Strohm, « dans le contexte de l'Antiquité classique »<sup>311</sup>.

Nul doute que Bèze forgea à la faveur de l'érudition philologique son goût pour l'histoire tandis que, dans son environnement, Alciat ou François Baudoin préconisaient l'étude historique du droit. Le nouveau regard sur les textes faisait entrer l'histoire, comme le relève Henri Duranton, « dans le monde clos du droit »<sup>312</sup>. Du reste, les centres d'intérêt de Bèze ne se limitaient pas à la civilisation gréco-romaine. Il reçut néanmoins de celle-ci, et dès son plus jeune âge une connaissance approfondie. D'entre tous, Cicéron apparaissait comme un modèle dans la réflexion sur le droit. Sous son égide le droit devenait une discipline « libérale ». Il incarnait aussi le modèle de l'orateur, capable de répondre par sa connaissance des humanités et sa maîtrise de l'éloquence aux attentes nouvelles de l'État moderne<sup>313</sup>.

La réformation des études impliquait de simplifier les textes et les pratiques, d'en établir une présentation pédagogique et rationnelle non seulement pour répondre aux exigences nouvelles de l'administration mais pour mettre fin à un monopole établi par les clercs de l'université. En opposition avec les longs commentaires de la scolastique, les juristes humanistes appréciaient particulièrement les formes brèves. Ils rédigeaient des *Paratitula*, par exemple, qui complétaient les titres du *Corpus juris civilis* de Tribonien<sup>314</sup>. La démarche humaniste témoigne d'une tentative de réappropriation de l'idée du juste. Renouant avec la vocation éthique du droit, il était question de mettre fin à l'accaparement des offices, lui-même source de gloire mondaine. Les juristes humanistes pouvaient ressentir une confiscation par les

---

puissance sur sa femme que la famille peut fonctionner correctement et constituer un pilier solide de la *Respublica*. Une nouvelle édition augmentée de l'ouvrage est imprimée à Paris en 1524. Elle répond à l'attaque de son ami Amaury Bouchard, habitué du cénacle de Fontenay-le-Comte, qui écrit une *Apologie du sexe faible* (1522) sur la base d'une approche néoplatonicienne. Tiraqueau ajoute une lettre-préface, *l'épître Studiosis*, qui est un manifeste humaniste car il défend la nécessité d'insérer le droit dans le contexte des *humanae litterae*. Il se propose comme le « prototype de l'intellectuel humaniste ». Il reconnaît en Alciat et Budé les artisans du renouvellement de la jurisprudence de la Renaissance. Il préconise un retour à la langue latine la plus pure, le latin cicéronien profané par la culture médiévale. L'idée de retour des *humanae litterae* élevées va de pair avec le thème d'une renaissance de la jurisprudence. Cependant, Tiraqueau se situe « à la frontière entre deux époques et deux mondes différents », un « juriste à la croisée des chemins » comme le qualifie G. Rossi (voir G. Rossi, *Incunaboli della modernità*, p. 101-135), encore attaché à sa formation traditionnelle et à la tradition bartoliste.

<sup>311</sup> Christoph Strohm, « Wirkungen... », *op. cit.*, p. 520 : « Die humanistisch orientierten Juristen hingegen versuchten das römische Recht im Kontexte der klassischen Antike zu verstehen ».

<sup>312</sup> Henri Duranton (éd.), *Antitribonian...*, *op. cit.*, p. IV.

<sup>313</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 11.

<sup>314</sup> Xavier Prevost, Luigi-Alberto, Sanchi, *L'Humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 8. Cette rhétorique de la brièveté se retrouve à travers toute l'œuvre de Bèze, depuis les pièces poétiques (épitaphes, épigrammes...) jusqu'aux arguments qu'il rédige pour les psaumes (voir l'édition de 1579 sur le commentaire des psaumes en latin), ou encore les emblèmes.

élites du pouvoir juridique dont ils se sentaient privés. A leurs yeux, il y avait « captation mondaine » des offices qui les privait de l'accès au Juste, selon l'expression de Stéphane Geonget.

Bèze faisait l'apprentissage de la philosophie de Cicéron, capable d'offrir une liberté intérieure au citoyen impliqué dans les affaires de la cité. La philosophie antique était aussi reçue à travers l'héritage augustinien. Par-là, elle invitait à réfléchir aux relations entre les lois de la Cité terrestre et la Loi divine. C'est un autre point de jonction majeur entre l'humanisme et la vieille doctrine du mépris du monde. Elle est illustrée par la veine éditoriale dans laquelle se situe le *De contemptu Mundi* d'Érasme notamment<sup>315</sup>. Bèze s'intéressait à l'histoire médiévale. Or, je montrerai que ce mépris du monde d'origine patristique a aussi intéressé Bèze dans sa version franciscaine et bernardienne.

Une épigramme des *Poemata* est adressé à Tripuce, jurisconsulte d'Orléans, auteur d'un traité que les Mânes des savants Papinien, Paul, Scaevola, Ulpian, Gaius ou Tribonien auraient approuvé car il a « dévoilé les mystères du Droit » (v. 2)<sup>316</sup>. Pour atteindre aux mystères du droit, il fallait donc remonter au-delà de Justinien, interroger les philosophes anciens, Platon et Aristote, esquisser avec eux les fondements du droit naturel, au mépris des autres droits si nécessaires. La réception du mépris du monde par l'enseignement humaniste du droit se comprend, avec Christoph Strohm, par le fait essentiel que la jurisprudence humaniste a intégré « la dimension éthique du droit romain ». En effet, ajoute ce dernier, « la philosophie était considérée comme la source du droit et la jurisprudence elle-même comme faisant partie de la philosophie morale. Traitant des questions de droit et de morale, l'essence de la justice et la nature du droit peuvent être décrites comme un trait caractéristique de la jurisprudence humaniste »<sup>317</sup>.

Qui n'est pas homme du monde ?

Cette mutation permet de se demander comment le mépris du monde se cristallise chez tous ceux qui, faisant leur droit à l'aube de l'humanisme juridique, en viennent à rompre avec

---

<sup>315</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, II, B. Érasme et Guillaume Budé, auteurs respectivement de *De Contemptu Mundi* et *De contemptu rerum fortuitarum*, parus la même année en 1521, occupent une place avantageuse dans les *Poemata*. Le premier connaît plusieurs rééditions, notamment en 1524, 1539, 1543, 1553. Voir l'édition critique qu'en donne Erika Rummel : « On disdaining the world – *De contemptu mundi* » in J. W. O'Malley, *Collected work of Erasmus, Spiritualia*, University of Toronto Press, 1988, pp. 130-175. Pour *De contemptu rerum*, j'ai utilisé : *De contemptu rerum fortuitarum libri tres cum brevi et erudita eorundem expositione*, 1528.

<sup>316</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXVII, *Ad Tripucium, Aurelium Jurisc.* / A Tripuce, jurisconsulte d'Orléans. *Quo mysteria juris explicasti*, p. 154, v.2.

<sup>317</sup> Christoph Strohm, « Wirkungen... », *op. cit.*, p. 521 : « Die Philosophie wurde als Quelle des Rechts und die Jurisprudenz selbst als ein Teil der Moralphilosophie angesehen. Die Auseinandersetzung mit den Fragen von Recht und Moral, des Wesens der Gerechtigkeit sowie der Natur der Gesetze kann geradezu als charakteristisches Kennzeichen der humanistischen Jurisprudenz bezeichnet werden ».

les autorités traditionnelles (le droit, les juristes). Leur exaspération les porte à mépriser ceux qui faussent le rapport à ce qu'ils considèrent comme la vraie justice – ce que Stefan Geonget appelle les « faussaires du juste »<sup>318</sup>.

En continuité avec ses positionnements dans les *Correspondances*, Bèze affiche dans les *Poemata* un ethos du philologue-philosophe. Il s'inscrit en faux contre les savoirs de son temps, les démagogues, les doctes, ou les sorbonicoles. Les réticences que Bèze expriment devant la perspective d'épouser la carrière juridique sont pour lui l'occasion d'exprimer son mépris pour l'enseignement académique du droit et pour tous ceux qui en détiennent le monopole, entretenant par là une vaine gloire.

Les pratiques suspectes des hommes de loi n'épargnaient pas les plus réputés des humanistes, tel Alciat, qui faisait monter les enchères d'un poste universitaire par la pratique du « *mercato* ». Celle-ci touchait à l'élection des professeurs et traduisait leur ambition effrénée<sup>319</sup>. Tandis que le monde universitaire est ainsi critiqué dans les *Correspondances*, les *Poemata* dénoncent davantage les pratiques de la basoche. A travers ces dernières, c'est la forme particulière d'une relation plus générale au monde qui est mise en cause. Dans une épigramme, c'est la fameuse mauvaise foi du barreau qui est décriée en la personne d'Hubert<sup>320</sup>. Dans une épigramme contre Dédale, Bèze décrit un avocat entièrement dévoué aux loisirs du monde : « oisif, tu uses les pavés de la cité » (v. 3)<sup>321</sup>. Qui plus est, il ne doit son existence qu'à son patrimoine<sup>322</sup>. En forme de contre-modèle, il semble que Dédale est le type même de personne dont Bèze a voulu s'éloigner par son exil : l'homme du monde.

Davantage tourné vers un idéal de gloire littéraire, Bèze affiche une distance mesurée avec les affaires publiques. Autrement dit, si Bèze évite la politique, le poète n'en est pas moins concerné par *le* politique. Le problème vient du fait que la chose publique semble être tombée entre de mauvaises mains, au point que celle-ci est assimilée à une maquerelle. C'est ainsi que, dans une épigramme, « Poardus s'occupe de la chose publique » en s'adonnant à une prostituée<sup>323</sup>. Dans une autre, cette pique ironique contre Ligurinus : « Cet édile, Ô Ligurinus,

---

<sup>318</sup> Je remercie Stéphan Geonget de m'avoir prêté cette expression lors d'un entretien qu'il a bien voulu m'accorder sur ce sujet.

<sup>319</sup> Patrick Arabeyre rend bien compte de l'élection des professeurs. (« Maîtres méridionaux de la Faculté de Droit de Bourges au premier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle », p. 157-177. Le « *mercato* » que décrivent Nathalie Dauvois (« Toulouse-Cahors-Bourges. Circulation des idées et des hommes », p. 177-193 ) et Patrick Arabeyre est une course aux honneurs dont un des principaux moteurs est l'ambition effrénée des universitaires. Voir aussi Ian Maclean, « Le séjour d'Alciat à Bourges, vu à travers sa correspondance et ses préfaces beruyères », p. 263-283. Il décrit comment Alciat s'y prend pour faire monter les enchères.

<sup>320</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXLII, In *Hubertum* / Contre Hubert, p. 162.

<sup>321</sup> *Ibid.*, épigramme LX, In *Daedalum* / Contre Dédale : *Seu te seria, seu ioci morantur, / Seu lites medio foro tueris, / Seu uicos teris otiosus urbis*, p. 186.

<sup>322</sup> *Ibid.* : *Cincta accepta tuo refers parenti : / Quid si, Daedale, posthumus fuisses ?* p. 186.

<sup>323</sup> *Ibid.* : épigramme LXV, In *Poardum* / Contre Poardus, p. 193.

que tu as / trouvé tout nu avec ta femme, / N'a fait, pardieu ! que son devoir : / Il voulait t'évincer de la chose publique »<sup>324</sup>.

Forts de leurs idéaux fondés sur le droit humaniste et la philologie, les *Poemata* empruntent à une culture humaniste polémique, satirique, au mépris des académismes. Cette culture critique s'inscrit dans une rhétorique bien rodée depuis les satires de Juvénal et renouvelée par Érasme. Un certain nombre d'épigrammes de Bèze fait écho à *L'Enfer* (1526) de Marot, car le poète y faisait le tableau satirique du Châtelet<sup>325</sup>. Critique des juges, des avocats, des plaideurs, les extorsions de tout ce monde « palatin » renforcent le lecteur dans l'idée qu'ils sont tous des larrons<sup>326</sup>. C'est un registre où l'on retrouve encore des lieux communs de la satire médiévale. Suivant cette hypothèse, il est permis de chercher dans les *Poemata* l'écho lointain, au prisme des modèles de la poésie néolatine, des postulats fondamentaux d'une philosophie morale où la cité idéale se dessine en creux d'un arsenal satirique dirigé contre les faussetés de ce bas-monde, aussi éloignées du ciel que le corps l'est de l'âme. Cette salve contre les sophistes et les obscurantistes est significative de la nécessité pour Bèze de se démarquer violemment, en le traitant par le mépris, des savoirs sophistiques, à la manière dont Socrate avait coutume de les conspuer.

L'épigramme XI des *Poemata*, où Bèze chante son amitié pour Truchy, prend à partie les « âpres Sophistes »<sup>327</sup>. La charge est virulente contre ces « faux et bruyants petits bouts d'hommes »<sup>328</sup>. Ils se distinguent donc d'abord par le bruit qu'ils font puis par leur rapport vicié à la vérité, comme le souligne le vers 8 : « Apprenez enfin à dire la vérité, ô obscurantistes »<sup>329</sup>. Les sophistes sont donc du côté des ténèbres, faisant obstacle à la lumière apportées par la rénovation des lettres et du droit. Bèze dénonce un rapport vicié au savoir, et donc au monde. Aux côtés des doctes, des écrivains sérieux (épigramme XXIII), des démagogues, les sophistes sont de cette catégorie qui se distingue par la fausseté de l'attitude, un rapport perverti au monde.

Philopatrus est la cible de deux autres épigrammes<sup>330</sup>. Il est de ces mondains qui pour se conformer au monde, préfère « courir les tables des riches »<sup>331</sup>. Son comportement se distingue par sa loquacité puisque « Sa bouche immonde a toujours quelque chose à débiter ».

---

<sup>324</sup> *Ibid.* : épigramme LXXII, *In Ligurinus / Contre Ligurinus*, p. 208.

<sup>325</sup> Clément Marot, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier-Flammarion, 2009, vol. II, p. 221-234.

<sup>326</sup> Voir : Charles Kinch, *La poésie satirique de Clément Marot*, Genève, 2011, p. 14 et chapitre sur *L'Enfer*, p. 26-68.

<sup>327</sup> *Poemata* (1548), épigramme XI, *De amicitia cum Truchio inita / Sur ma liaison avec Truchy*: « acres Sophistas », v. 1, p. 116.

<sup>328</sup> *Ibid.*, *Fallaces, querulosque homunciones*, v. 2, p. 116.

<sup>329</sup> *Ibid.*, *Tandem vera loqui, o tenebriones*, v. 8, p. 116.

<sup>330</sup> *Poemata* (1548), épigrammes XXXVIII et XXXIX, p. 156.

<sup>331</sup> On peut se référer, par comparaison, à l'épître de Paul pour apprécier comment l'Apôtre juge ceux qui ont pour souci de se conformer avec le monde: I Ro, XII.

Dans la première pièce que Bèze lui consacre, il ne parle que pour le censurer sans même l'avoir lu<sup>332</sup>. Il s'agit bien encore d'un « faussaire ». De même, il est de ceux dont la voix et le geste singent les philosophes : il « parle beaucoup » plutôt que de « parler bien »<sup>333</sup>. Denis Crouzet a évoqué cette tendance, dans un imaginaire marqué par le pessimisme, à chercher des réponses dans la « puissance des mots », à penser « Dieu dans le langage », non seulement dans ses agencements les plus ésotériques, mais surtout « dans l'acte locutif même. Et parfois contre les mots eux-mêmes ».<sup>334</sup>

C'est tout le contraire de Pythagore qui, dans une icône du recueil des *Poemata* de Théodore de Bèze, prouve [sa] vertu en [se] taisant »<sup>335</sup>. D'entre tous ces beaux-parleurs, le poète vézelien Bergedé n'est pas le moins tapageur. Son compatriote bourguignon lui reproche de « prendre la règle du censeur » (« *ensoris sumere norman* », v.1) et, par « plaintes » et « pleurs », de mimer les déplorations de l'orateur « O Temps, ô Mœurs ! » alors qu'il est l'illustration même de ces « chiens philosophes »<sup>336</sup>.

Les derniers vers de cet extrait de l'épigramme XC laissent penser, par extension et en référence aux paroles de l'apôtre Thomas, que c'est la foi qui leur manque le plus cruellement. De même que les faux savants sont incapables de concevoir que Bèze puisse se sentir à la fois dans son corps et dans celui de son ami Truchy, comme le développe la suite de l'épigramme, de même sont-ils incapables de recevoir la vérité de la Parole. Par le mépris qui est adressé aux hommes de peu de foi - ils pullulent dans les ténèbres de ce bas-monde - la pièce devient alors un manifeste de la vraie foi. En proclamant son amitié pour Truchy, le poète place cette amitié sous le signe d'une foi véritable qui dépasse les limites physiques des corps. Finalement, ces sophistes ne sont pas sans rappeler des « académiques » de Calvin. Tandis qu'à la même date, le réformateur picard publie l'*Institution*, rejoint Bucer à Strasbourg, cède à l'appel de Guillaume Farel, les idéaux politiques de Bèze se subsument en un rêve de concorde et d'harmonie néoplatonicienne.

<sup>332</sup> *Ibid.*, épigramme XXXVIII, *In Philopatrum* / Contre Philopatrus, p. 156.

<sup>333</sup> *Ibid.*, épigramme XXXIX, *In eumdem* / Contre le même (Philopatrus), p. 157.

<sup>334</sup> Denis Crouzet, *Le haut cœur de Catherine de Médicis*, Paris, 2005, p. 32.

<sup>335</sup> *Icones*, texte établi et traduit par L. Olganier : *Virtutem ipse meam probo tacendo*.

*Pithagoras.*

*Laudent uitam alii suam loquendo,*

*Virtutem ipse meam probo tacendo.*

Pithagore.

Que les autres louent leur vie en parlant,

Pour ma part je prouve ma vertu en me taisant.

<sup>336</sup> *Poemata* (1548), épigramme LVIII, *In Bergedum*, p. 183-184: *Audes, o mores, o tempora, dicere, cum sis / Socraticos inter gloria prima canes*. La 2e édition des *Poemata* indique pour le titre : *In M. Scaevolam*. Voir: « Nicole Bergedé (1520-1589) », dans *Dictionnaire des poètes français de la seconde moitié du XVIe siècle*,



*Genève, Droz, 2016, , p. 337.*

Par contraste avec ces satires, les *Poemata* offrent quelques exemples de juristes vertueux. Monsieur Quélin, comme l'indique l'épigramme L, était membre du Parlement<sup>337</sup>. Pourvu des attributs du bonheur, riche de biens et d'un beau mariage, le voici bousculé par la fortune, affligé par la maladie, topos ancien<sup>338</sup>.

Monsieur Quélin, du Parlement, se voit terrassé par une maladie qui le prive de prendre part aux noces de sa fille alors que sa grande vertu aurait dû, en de telles circonstances, attirer la faveur des dieux. Ici encore, le poète recommande à son ami de garder courage : « Ne retarde pas ce qui a si bien commencé » (v. 8). De même, à la fille de Quélin :

Poursuivez vous aussi, vous,  
sa fiancée : Quélin malade,  
Se porte, ou peu s'en faut,  
mieux qu'homme du  
monde<sup>339</sup>.  
v.10

Perge, puella, simul : namque  
aegrotante Quelino  
Vix alius toto sanior orbe uir  
est.

La comparaison de l'épithaphe royale avec cette épigramme permet, dans une situation où un individu oppose son courage aux assauts de la Fortune, de distinguer les « gens de bien » de l'épithaphe (*bonis*, v. 8) et de les rapprocher des « hommes du monde » (*orbe vir*, v. 10) évoquées dans l'épigramme de Quélin<sup>340</sup>. C'est la même facette du mépris du monde auquel le poète fait référence pour enjoindre tout un chacun à s'exercer au courage face aux épreuves. C'est un mépris du monde qui vient de loin, tant il apparaît trempé aux vertus préconisées par les philosophes de la Stoa.

Cependant, il garde pour lui la vertu et les « justes faveurs du ciel » qui suggèrent la justification. Aussi le poète l'incite à poursuivre (*Perge*, v. 7 et 9) ses efforts ascétiques qui le placent sur le chemin de la régénération. Aussi, sa fille peut-elle se réjouir : bien que malade, « Quélin se porte mieux qu'homme du monde »<sup>341</sup>. L'expression « *orbe vir* » pour « homme du monde » est significative du chemin accompli par Quélin grâce à sa vertu. Au sens chrétien du terme, c'est un être qui, parce qu'il a été touché par la grâce, est en voie de sanctification. Au

<sup>337</sup> *Ibid.*, Epigramme L, *D. Quelini Senatori* / A Monsieur Quélin, du Parlement, p. 174. Je privilégie ici la traduction d'Alexandre Machard car elle met en évidence, contrairement à la traduction de Léonie Ollagnier qui l'oblitére, l'expression *orbe vir*, significative pour les hypothèses relatives à mon questionnement.

<sup>338</sup> Calvin, *Institution* (1541), t. II, p.1708, note 116 : d'après Saint Augustin (*De bono conjugali*, 9, 9), le mariage, par exemple, fait partie des biens ordonnés à une autre fin qu'à eux-mêmes (à la différence d'un bien comme la sagesse, qui mérite d'être recherchée pour elle-même), et donc rechercher et atteindre cette fin en s'en passant est préférable, d'où la supériorité de la continence.

<sup>339</sup> *Poemata* 1548, épigramme L : *D. Quelino senatori* / A Monsieur Quélin, du Parlement, v. 10, p. 174.

<sup>340</sup> *Ibid.*, épigramme XXII, *In Lupus* / Contre Lupus, p. 134 et épigramme L, *D. Quelino senatori* / A Monsieur Quélin, du Parlement, p. 174 : *Vix alius toto sanior orbe vir est*.

<sup>341</sup> *Ibid.*, *Perge, puella, simul : namque aegrotante Quelino* / *Vix alius toto sanior orbe uir est*. (v. 10). Dans les traductions de L. Ollagnier, l'expression « *orbe vir* » est traduite par l'expression « homme en meilleure santé »,

qui me paraît réductrice par rapport au sens que semble vouloir lui donner Bèze ici.

sens païen, c'est un citoyen investi de la *dignitas* parce qu'il se distingue du vulgaire que désigne la catégorie d'homme du monde. Qu'elle soit lue dans une perspective réformée ou séculière, c'est la première occurrence du mépris du monde sous la plume de Bèze.

Ainsi, le juriste humaniste peut être opposé à la physiologie du juriste disqualifié adepte du *mos italicus*. Il s'identifie de plus en plus au juriste bartoliste, identifié rapidement avec le *leguleius*, la *rabula forensis* de Cicéron et de Quintilien. Nourri d'un technicisme asphyxiant, tout dévoué à la pratique juridique au sens strict, il ignore l'horizon intellectuel plus large qui s'ouvre aux yeux de l'intellectuel de la Renaissance<sup>342</sup>.

## François Hotman

Il faut insister sur le fait que ces principes de l'humanisme juridique ont été portés en Suisse par toute une génération d'humanistes dont Bèze et Calvin sont représentatifs. Il convient de leur adjoindre François Hotman, qui a été redécouvert par la critique<sup>343</sup>. Avec l'*Antitribonian* (1567), commandé par Michel de l'Hospital, c'est dans la langue de Rabelais un vaste programme de réforme des études que le juriste inscrit au programme de la monarchie. Il prend pour modèle l'université d'Orléans, affirmant la supériorité du droit coutumier sur le droit écrit<sup>344</sup>. Paul-Alexis Mellet a montré quelle place accorder à l'étape de Bourges dans la pensée de ce juriste que Bèze eut plusieurs fois l'occasion de croiser ou même de rencontrer<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> Xavier Prevost, Luigi-Alberto, Sanchi, *L'Humanisme juridique... op. cit.*, p. 243

<sup>343</sup> Voir : François Hotman, *Antitribonian ou discours d'un grand et renommé jurisconsulte de nostre temps. Fait par l'avis de feu Monsieur de l'Hospital Chancelier de France en l'an 1567*. Paris, Jérémie Perier, 1603, Henri Duranton (éd.), Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1980 ; Stéphane Geonget « Prolégomènes à l'édition critique de l'*Antitribonian* de François Hotman ». Né 1524 à Paris, son père l'a envoyé étudier le droit à Orléans en 1538 où il rencontre à la fois le jeune Théodore de Bèze et Jean Calvin qui termine son droit au même moment. Il obtint son doctorat en droit à Orléans et pratiqua le droit à Paris, où, en 1546, il devint professeur de droit romain. En 1547, il se convertit à l'Église réformée et alla enseigner le droit à Lyon, Genève, Lausanne et Strasbourg, où Calvin pu l'écouter. En 1563, il rentre en France, enseigne à Valence puis, en 1567, à Bourges. Dans son *Anti-Tribonien* (1567), commandé par Michel de l'Hospital, il combine une attaque contre les compilateurs employés par Justinien avec un plaidoyer pour la codification du droit français sur la base de la coutume et de l'expérience indigènes et sans emprunter excessivement au droit romain. En 1572, il fuit le massacre de la Saint-Barthelemy pour trouver refuge à Genève où il enseigna de nouveau et rédigea le *Franco-Gallia* (1573). Dans ce pamphlet, il montra qu'il n'y avait aucun fondement historique, autre que la tendance absolutiste des juristes romains, pour la croissance de l'absolutisme royal en France, qui a été utilisé pour empêcher la réforme religieuse. Dans nombreux de ses écrits, publiés collectivement par Jacques Lectius (1590-1601), Hotman cherchait à faire avancer la cause de l'apprentissage humaniste, de la liberté religieuse et du gouvernement par consentement.

<sup>344</sup> Voir : *Antitribonian ou discours d'un grand et renommé Jursiconsulte de nostre temps. Sur l'estude des loix, fait par l'avis de feu Monsieur de l'Hospital Chancelier de France en l'an 1567*, Paris, Jeremie Perier, 1603 ; éd. H. Duranton, Saint-Étienne, Presses de l'Université, 1980, p. 143.

<sup>345</sup> Paul-Alexis Mellet, « Une sophisterie de chaffoureur : histoire des institutions et enseignement du droit chez Hotman », dans S. Geonget (dir.), *Bourges. Hommes de lettres, hommes de lois*, actes du colloque de Bourges (juin 2009), Paris : Klincksieck, 2011, p. 225-241.

## 2. Le monde d'Orléans 1534-1539

Quittant Bourges pour Orléans, Théodore de Bèze inscrivait ses pas dans une tradition estudiantine illustrée par Rabelais<sup>346</sup>. Celui-ci transposa dans le même temps sa propre expérience à travers son héros Pantagruel : « Partant de Bourges, il vint à Orléans, et là trouva des tas de bons rustres qui lui firent un joyeux accueil à son arrivée... »<sup>347</sup>. Pendant ce séjour à Orléans, Bèze avait logé chez son frère aîné Audebert<sup>348</sup> puis, plus tard, chez Franciscus Aurelius, connu comme ami de Calvin sous le nom de François Daniel<sup>349</sup>.

C'est dans la lettre-préface à la *Confession de foi* puis dans sa lettre-préface à la deuxième édition des *Poemata* (connue sous le nom de Lettre à Dudith) que Théodore de Bèze, bien plus tard, rapporta son installation dans la cité ligérienne : « Aux alentours de ma dix-septième année, après que je fus arrivé à Orléans sur l'initiative de mon père pour y entreprendre des études de droit... »<sup>350</sup>. C'était une journée de printemps, le 4 mai 1535, par un temps que Charles d'Orléans, le « prince des poètes », aurait pu décrire comme « vêtu de borderie, de soleil luisant, clair et beau ». Bèze pouvait avoir gardé le souvenir des deux premières années qu'il avait passées en cette ville où Wolmar avait d'abord tenu pension, entre 1528 et 1530. Son regard se portait sur les quais du Châtelet, où de grosses maisons marchandes tressées de colombages veillaient sur une intense activité fluviale<sup>351</sup>. Les allures de cité animée sur les rives de la Loire offraient au jeune homme un nouveau monde à conquérir.

Le monde d'Orléans se présentait de prime abord pour un jeune gentilhomme de la robe comme celui d'une université prestigieuse, véritable « Quartier latin », situé à deux pas de la cathédrale<sup>352</sup>. De sa tradition médiévale, elle avait notamment conservé les vestiges de la « salle des thèses », rehaussée de voussures gothiques. La faculté de droit d'Orléans ne manquait pas

---

<sup>346</sup> Voir à ce sujet G. Gadoffre, *La Révolution culturelle dans la France des Humanistes. Guillaume Budé et François Ier*, Genève, Droz, 1997.

<sup>347</sup> François Rabelais, *Pantagruel*, Gérard Defaux éditeur, édition de 1534, Paris, Livre de poche, 1994, chap. V.

<sup>348</sup> Voir : Sylvia D'amico, « Etude sur Germain Audebert d'Orléans, 1518-1598 », J.-E. Girot (éd.), *Le poète et son œuvre, de la composition à la publication : actes du colloque de Valenciennes, 20-21 mai 1999, Cahier d'Humanisme et Renaissance*, 68, Genève, Droz, 2004.

<sup>349</sup> Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, tome 6, 815, Jean Calvin à l'abbé de Bon-Repos à Orléans, de Strasbourg, septembre 1539. Calvin s'adresse à un homme assez éclairé pour rendre hommage à la doctrine évangélique, mais pas assez courageux pour la professer ouvertement. Il range parmi cette catégorie d'hommes François Daniel, père de Pierre Daniel, qui hébergea Théodore de Bèze.

<sup>350</sup> *Lettre à Dudith*, p. 89 : *Inde circiter annum aetatis decimum septimum, quum ex patris voluntate Aureliam venissem juri civili operam daturus, ibique nonnullos eruditos homines eodem studio flagrantem.*

<sup>351</sup> De retour de Blois, Charles d'Orléans avait décrit ces « vaisseaux, ainsi que je passais, qui cinglaient leur droite voie... ». Ces bateaux à fond plat, de toute taille, étaient nommés futreaux ou goubards. Les plus gros, les toues, chargés de fûts de vin ayant mal tourné, avaient pris l'habitude de débarquer à Orléans leur aigre breuvage pour alimenter les vinaigreries.

<sup>352</sup> C. Lastraioli, « L'Université d'Orléans », *Orléans, une ville de la Renaissance*, dir. M.-L. Demonet, D. Rivaud et P. Vendrix, Orléans, Ville d'Orléans, 2009, p. 43-49.

de lustre<sup>353</sup>. L'université des Lois, comme on la nommait, avait été fréquentée par Érasme et Guillaume Budé. C'est à Orléans que les étudiants de la capitale, elle-même dépourvue de faculté de droit, mais aussi en provenance de toute l'Europe, venaient préparer leur licence, sésame du *cursus honorum*.

L'année où Théodore de Bèze y déposa son inscription, la faculté de droit était dominée par la personnalité du professeur Pierre de L'Estoile<sup>354</sup>. Homme intègre et pieux, son enseignement avait impressionné Calvin<sup>355</sup>. Une autre personnalité emblématique du milieu des juristes d'Orléans apparaît dans le manuscrit de 1544 sous la figure de Tripuce (*Triputius*) dont Bèze loue dans un épigramme « Ce savant, cet élégant traité » (v.1) où il aurait levé les « mystères du droit » (*mysteria juris*, v. 2)<sup>356</sup>.

Faire son droit dans cette prestigieuse université ouvrait certainement au jeune homme un horizon qui comblait les vœux de son père. La perspective, pour un adolescent instruit aux bonnes lettres de trouver en cette bonne ville un enseignement de qualité, de nouvelles rencontres, ne pouvait qu'attirer ses faveurs. Il se retrouvait aussi, par là-même orphelin de la pension qui l'avait vu grandir. Car c'était à contrecœur qu'il avait dû renoncer, sur l'injonction de son père, à suivre son cher maître en Allemagne<sup>357</sup>. Pour le financement de ses études, il pouvait compter sur le legs de l'oncle Nicolas. Sous la tutelle de son père, cet accroissement du patrimoine ne pouvait que conforter celui-ci dans les ambitions qu'il formait pour l'avenir de son nom, et que les talents du fils ne venaient pas démentir.

A l'université de droit d'Orléans, Théodore se distingue comme un étudiant brillant, bien inséré dans la sociabilité estudiantine. Il en partage les codes et les loisirs, au point de façonner en lui un *habitus* « aristocratique », conjuguant la formation juridique et la culture humaniste. Ces deux sphères universelles appartenaient à la culture commune des élites européennes. Tout en s'appliquant à ses études, Bèze s'adonna complètement « à faire, avec assiduité, des exercices de style en poésie ». Entre dix-sept et de vingt-et-un ans, quand il obtint

---

<sup>353</sup> Cf. : Jacques Boussard, « L'Université d'Orléans et l'humanisme au début du XVI<sup>e</sup> siècle », *BHR* 5 (1938), 209-230.

<sup>354</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, II. A. 1 : Bourges, 1530.

<sup>355</sup> Jean Calvin se disait frappé « par la pénétration de son esprit, son habileté, son expérience du droit dont il est à notre époque le maître incontesté ». Dans « Préface » de « Commentaires des Psaumes », 1577, *Opera Calvini*, 31, 25, Brunswick, Edition G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Brunswick et Berlin, Braunschweig, 1830-1900. Cité par Jean-Luc Mouton, *Calvin*, 2009.

<sup>356</sup> *Poemata* (1548), épigr. XXXVII, *Ad Triputum, Aurelium jurisc.* / A Tripuce, jurisconsulte d'Orléans: «*Doctum illum et lepidum tuum libellum, / Quo mysteria juris explicasti* ». Voir : F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », *B.H.R.*, t. XV, 1953, p. 188, n. 96 et 97. On peut identifier, presque à coup sûr, ce Triputius avec l'érudit d'Orléans, Léon Tripault, conseiller au présidial de cette ville, auteur d'ouvrages tels que le *Celt'hellénisme*. C'est à lui aussi que l'on doit la publication en 1576, de la *Relation et discours du siège d'Orléans* (1428) ... un des documents les plus importants sur Jeanne d'Arc. Il figure parmi les avocats, dans la liste des notables protestants d'Orléans condamnés à être pendus par sentence du Parlement de Paris, février 1563.

<sup>357</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C, 2 : Le départ de Wolmar.

sa licence de droit, sa formation était suffisante pour se livrer à ses premiers essais poétiques dans un environnement social et spirituel riche en amitiés. C'est à Orléans que furent écrits la plus grande partie des *Poemata*. Comme l'indique Olivier Millet, « Dans ce milieu, pendant près d'un siècle, de 1530 à 1630 environ, lire la poésie et en écrire allait de soi, mais constituait un trait majeur, ce que les historiens appellent un habitus, du mode de vie et de l'identité sociale et culturelle de ces gens si nombreux sous l'Ancien Régime »<sup>358</sup>. Dans une sociabilité où écrire était une pratique courante, la maîtrise de la culture humaniste allait de pair avec la formation juridique. Elle permet de s'adresser à ses pairs, c'est un instrument de sociabilité. En acquérir les codes revenait à faire partie prenante de l'élite en même temps que cette acquisition était une marque de distinction sociale.

Sans doute la sociabilité d'un étudiant en droit s'élargit-elle à des formes variées de pratiques estudiantines mêlant usages médiévaux et culture humaniste. Puisqu'il fallait passer sous les fourches caudines de la carrière des honneurs, l'étudiant Théodore résolut de passer ses échelons avec succès tout en développant des liens riches et variés avec ses pairs. Ses études de droit lui firent connaître, comme l'indique ce témoignage extrait d'un texte tardif et où il parle de lui à la troisième personne, une grande aptitude à la vie en société : « que de là il a vescu et pris son degré de licence en droict civil en l'université d'Orléans, en l'aage de vingt ans, y ayant lu les *Institutes* en la petite escole, cognu et en la bonne grace de tous les gens doctes qui y estoient pour lors »<sup>359</sup>.

Loin de la discipline ascétique qu'avait pu s'imposer au même âge un Jean Calvin, Bèze ne bouda pas les plaisirs de la vie académique. Ainsi, il put se faire élire procureur de la nation bourguignonne de l'université. En bon porte-parole de ses compatriotes, il était prompt à organiser des fêtes pour saluer la promotion des leurs. Il est permis d'imaginer qu'il se prêtait volontiers au jeu de paume qui avait la faveur des étudiants d'Orléans<sup>360</sup>. Clément Marot les a dépeints en quelques vers évocateurs<sup>361</sup>. Il était encore probable qu'il prit part aux joutes poétiques organisées sur les rives ou sur les îles de la Loire. A-t-il aussi, comme Clément Marot lors des séjours qu'il y fit en sa jeunesse, participé aux fêtes organisées par les confréries de la Basoche<sup>362</sup> ? Bèze, en même temps que le droit conventionnel des pandectes, faisait donc l'apprentissage des codes de la sociabilité réservée alors à l'élite de son temps. Aux plus vieilles coutumes universitaires basées sur le don et le contre-don se mêlaient les nécessités, en rapport

---

<sup>358</sup> Olivier Millet, « Bèze poète... », *op. cit.*, p. 609-610.

<sup>359</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 115

<sup>360</sup> Voir *Les jeux à la Renaissance. Actes du 23<sup>e</sup> colloque international d'études humanistes (Tours, juillet 1980)*, études réunies par Philippe Ariès et Jean-Claude Margolin, Paris, Vrin, 1982.

<sup>361</sup> D'après Rabelais, dans le *Pentagruel*, éd. G. Defaux, *op. cit.*, chap. V.

<sup>362</sup> Voir aussi Clément Marot, *L'Adolescence clémentine*, éd. Frank Lestringant, Paris, Livre de poche, 2020: « Des enfants sans soucy » et « Le cry du jeu de l'empire d'Orléans ».

avec le goût dominant de l'époque, et notamment par le biais de la fête, de faire la démonstration de ses qualités et de sa grandeur, voire de sa capacité à entretenir une clientèle, une *familia*<sup>363</sup>. Il s'agissait de faire, par une attitude dispendieuse, la preuve de ses richesses<sup>364</sup>. Et sur ce point, Théodore de Bèze pouvait bientôt compter sur une certaine fortune familiale. Constituée essentiellement de bénéfices, elle lui assurait par avance une certaine aisance<sup>365</sup>. Elle lui aurait aussi permis de se projeter dans un avenir où il lui serait bientôt donné à son tour de mettre en œuvre les codes en vogue de la classe dominante<sup>366</sup>.

Ainsi je vivais pendant tout ce temps à Orléans avec des hommes honnêtes et doctes jusqu'à ce que je sois promu au grade de ce qu'on appelle la licence, du moins comme je me rappelle ces faits du 2ème jour des calendes d'août [fin juillet, début août] de l'année du Seigneur 1539, alors que je rentrais dans ma vingtième année<sup>367</sup>.

Bèze avait vingt ans quand il obtint sa licence de droit en juillet 1539. Cet été-là, une grande sécheresse avait touché tout le royaume. Il fut décidé qu'il poursuivit la suite de ses études à Paris.

### 3. Paris au mépris de la barbe 1539-1548

Rien de surprenant, après la licence de droit passée à Orléans, que Bèze eut à poursuivre, à son corps défendant mais conformément au vœu de la famille, des études de droit canon à Paris. Dans une lettre postérieure qu'il adressa à son ami hongrois Dudith, il qualifiait Paris d'« école la plus florissante du monde »<sup>368</sup>. La lettre-préface de 1560 avait déjà donné la suite du récit de l'installation du jeune homme dans la capitale :

De là je viens à Paris alors que mon oncle paternel, et Mécène, était mort avant mon 17ème anniversaire, et que j'en avais un autre, encore vivant, abbé de Froidmont, qui ne m'aimait pas moins que le précédent<sup>369</sup>.

---

<sup>363</sup> En atteste notamment le succès de l'ouvrage de Pontano, *De magnificentia*, ...

<sup>364</sup> Sur le devoir de libéralité, voir notamment Nicolas Leroux, *Le roi, la cour, l'État, de la Renaissance à l'absolutisme*, Paris, 2013, p. 72 et suiv.

<sup>365</sup> A sa mort en 1532, son oncle Nicolas lui a légué ses bénéfices. Un autre oncle, abbé de Froidmont lui fait encore obtenir à cette date deux bénéfices, dont celui lié au prieuré de Longjumeau.

<sup>366</sup> On pense à cette phrase de Sénèque : « On prend les mœurs du milieu qu'on fréquente, et comme certains vices du corps se gagnent au contact, l'âme passe ses maladies à ceux qui l'approchent ».

<sup>367</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Aureliae igitur ita vixi cum honestissimis et doctissimis hominibus tantisper dum ad Licentiae, quam vocant, gradum promoverer, quod quidem factum memini anno Domini 1539, II. Cal. Augusti, quum, annum aetatis vicesimum essem ingressus.*

<sup>368</sup> Lettre à Dudith, p. 90 : *Reversus enim Aurelia Lutetiam, ibique velut in gymnasio totius orbis florentissimo.*

<sup>369</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Inde Lutetiam venio, mortuo quidem ante septennium meo illo patruo ac Mecoenate, sed altero adhuc superstite, Abbate Frigidimontano, qui me nihilominus quam alter ille diligebat, [...].*



Cet extrait de la lettre-préface à la *Confession de foi* montre le soutien familial dont jouit l'étudiant et que celui-ci vécut comme autant d'entraves à sa conversion<sup>370</sup>. Il y a d'abord son frère Audebert qui l'accueille à Paris. Résidant rue Saint-Jean-de-Beauvais. Audebert était chanoine de Sainte-Croix à Orléans. Il succéda à l'oncle de Bèze, Nicolas, dans la charge de prieur de Saint-Eloi-lès-Longjumeau. Un autre oncle, Claude, abbé de Froidmont, avait désigné Théodore pour hériter de son bénéfice, lui assurant un bénéfice de cinq mille couronnes. Le père de Théodore, Pierre de Bèze, forme pour son fils l'ambition de briguer un siège de conseiller au Parlement. Après deux années d'étude du droit canon, Bèze devait encore consacrer deux années à l'approfondissement de la procédure et des ficelles de la basoche. Il pourrait alors être présenté à la Cour.

Théodore ne manque pas de moyens pour parvenir à ses fins, comme il s'en plaint encore dans la suite de la lettre :

En outre, ils m'avaient accablé de deux gras et opulents bénéfices, moi un jeune homme si maigre, et de surcroît vraiment ignorant, je puis l'attester, d'une initiative prise en mon absence ; les revenus atteignaient plus ou moins sept cent couronnes par an, et mon oncle, dont l'abbaye ne rapportait pas moins, estimait-on, de cinq mille couronnes par an, songeait à coup sûr à moi pour lui succéder ; de son côté enfin, mon frère aîné, dont la santé ne laissait déjà plus d'espoir, me destinait quelques autres prébendes<sup>371</sup>.

Comme l'atteste la phrase suivante, la date où écrit Théodore de Bèze, les fondements du mépris du monde sont déjà bien assimilés : « C'est une infinité de pièges tendus par Satan que je découvris partout autour de moi »<sup>372</sup>.

A Paris seul le droit canon avait cours dans les enseignements, le droit romain ayant été proscrit de l'université de Paris par décision de Philippe Auguste. Comme le droit canon était enseigné à Orléans et Bourges, Bèze devait être familier de ce corpus avant même de s'y consacrer exclusivement à Paris<sup>373</sup>. Bèze devait déjà s'être familiarisé au corpus du droit canonique avant même de l'étudier en tant que tel après sa licence à Paris.

Le livre principal en est le Décret de Gratien. Les domaines qu'il recouvrent dépassent largement la juridiction de l'institution ecclésiastique. Dans la mesure où il traite de théologie,

---

<sup>370</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, B : Envers d'une jeunesse dorée.

<sup>371</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Huc accedebat quod duobus pinguibus et opimis beneficiis me alioqui macrum adolescentem, et praeterea, quod vere testor, istarum rerum prorsus ignarum et absentem onerant, quorum vectigalia aureos coronatos annuos plus minus septingentos aequabant, et patruus ille meus, cujus abbatia non minus quam quinque coronatorum millibus annuis aestimabatur, certum me sibi successorem animo designabat, frater denique meus natu maximus, homo jam tum deploratae valetudinis, alia iterum aliquot sacerdotia mihi destinabat.*

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Denique infinitas mihi tendiculas circumquaue a Satana objectas comperio.*

<sup>373</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II : Un mépris du monde à trois faces.

de sacrements ou de divers aspects de la vie sociale de l'époque, et qu'il représente à ces divers titres une image fidèle de l'Église des premiers temps, il demeure un objet de fascination pour les humanistes. En même temps, comme le fait remarquer Olivier Millet, il propose « de la vie chrétienne une vision légaliste, abhorrée aussi bien du côté évangélique et érasmien que réformateur. (...) les études juridiques de Calvin ont préparé le futur porte-parole de la Réforme à parler en homme d'ordre »<sup>374</sup>. Tout comme Olivier Millet l'a fait pour Calvin, il est permis de suggérer le rôle joué par le décret de Gratien dans la maturation intellectuelle du jeune licencié en droit : « le Décret de Gratien, constitue à sa manière une somme de théologie, dans la mesure où il traite en détail d'une matière aussi importante dans l'Église traditionnelle que les sacrements, notamment ceux de la pénitence et de l'ordre »<sup>375</sup>. Le Décret de Gratien permettait notamment à un étudiant comme Bèze de se familiariser aux citations des Pères de l'Église. Il représentait surtout une occasion d'alimenter le mépris humaniste pour un passé déformé par les traditions ultérieures aux premiers temps de l'Église. Dans cet effort, la réforme est conçue comme un retour aux origines. En jeune humaniste chrétien, Théodore de Bèze pouvait encore accaparer, par exemple, les critiques forgées par les humanistes contre les Décrétales, livres qui soutenaient les prétentions pontificales. Cependant, comme le souligne Olivier Millet, le Décret « propose en même temps de la vie chrétienne une vision légaliste, abhorrée aussi bien du côté évangélique et érasmien que réformateur ». Comme pour Calvin, est-on tenté de présupposer, les études juridiques ont préparé Théodore de Bèze à devenir un « homme d'ordre »<sup>376</sup>. On apprend au détour d'une lettre à Maclou Popon que Bèze entreprit de publier chez Neobar une édition de la loi salique<sup>377</sup>. Était-ce seulement pour contenter son père et se donner bonne conscience, comme le soutient P.-F. Geisendorf ?

Le courrier adressé par Bèze à son ami Maclou Popon, daté du 7 mai 1542, est révélateur d'une forme d'indignation du poète vis-à-vis des autorités de son temps, de l'Université comme du Parlement :

Ce qui se passe ici je ne pense pas que ce soit digne d'être écrit et je ne peux t'écrire sur les choses présentes, à moins que tu veuilles savoir que ce qui est pour vous l'Ancien Testament, c'est le Nouveau Testament à Paris<sup>378</sup>.

<sup>374</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 17.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>376</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 17.

<sup>377</sup> CB, t. I, n° 5, A Maclou Popon, 7 décembre 1539, p. 34 : *Lex Salica intra paucos menses mittetur ex officina Neobarii, typographi eruditissimi, idque meis auspiciis*. note 11 : Conrad Néobar était imprimeur à Paris, mort en 1540. On ne connaît pas de publication de Bèze sur la loi salique, parue chez lui ou chez un autre. P.-F. Geisendorf précise que Baum et Herminjard les ont méticuleusement cherchées.

<sup>378</sup> CB, t. I, n°9. A Maclou Popon, 7 mai 1542, p. 43: *Quae hic aguntur nec digna scriptione judico, nec scribere in praesentiarum possum, nisi forte illud scire velis, vetus quod est vobis Testamentarum, id Lutetiae novum esse*.

« Ici », faut-il le rappeler, c'est la capitale, présentée plus haut comme une école « florissante ». Le meilleur y côtoie le pire. Bèze préfère la prudence que lui inspire l'existence d'une censure qui le retient d'« écrire sur les choses présentes ». Il ne saurait dire son indignation autrement que par une comparaison entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Par cette expression, il fait observer à son ami que ce qui est nouveau à Paris est révolu à Orléans, autrement dit que les idées considérées comme nouvelles à Paris sont déjà obsolètes à Orléans. Paris ne délivrait qu'un enseignement en droit canon, qui n'avait pu enregistrer les progrès réalisés en matière de droit à Orléans. Par cette prise de position, Bèze se situe dans le ton de la conviction commune qui anime les hommes de cette nouvelle sorte d'une unité première du savoir, unité perdue par la faute des « barbares goths » mais que l'effort intellectuel permet d'entrevoir à nouveau. A Bourges, disait-on, André Alciat souriait ouvertement des plaisanteries contre la Sorbonne. En l'occurrence, le détail auquel la lettre fait ici allusion concerne la possibilité ou non pour les docteurs de porter la barbe.

Parmi les faits que Bèze ne jugeait pas dignes d'être rapportés à son ami Popon, il consentit à relater que « des décrets adoptés par le Sénat le lendemain en matière religieuse, il y en eut un qui fit de notre Académie des Misopogon [grec : qui hait la barbe], certainement des hommes sérieux, que les cheveux devaient tant remuer »<sup>379</sup>.

Ainsi, comme le confirme cette pointe d'humour, rare dans les correspondances, l'Université s'en prend à la barbe des docteurs. Défense est faite aux maîtres de porter la barbe. L'affaire qui le retient est la défense faite par la Sorbonne, puis par le Parlement, de laisser porter la barbe par les écoliers : « des supplications ont été décrétées par décision du Parlement hier à propos de la religion, que notre Académie s'est faite ennemie de la barbe. Ce sont des gens sérieux que des poils émeuvent à ce point »<sup>380</sup>. La moquerie, évidente ici, est dirigée contre les membres de l'Académie (la Sorbonne). Cet épisode est sans doute à mettre en relation avec la barbe de Germain Vaillant (épigramme LIII)<sup>381</sup>. La véhémence avec laquelle Bèze s'en prend

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 43 (suite du texte précédent) : ... *Supplicationes ex Senatus consulto decretas in proximum diem religionis caussa, Academiam nostram misopogona ( grec : qui hait la barbe) factam, graves certe homines, quos pili tantopere commoveant . Sed de his satis. Epithalamion a nobis exspecta, interim vide ut virum agas. Vale et neonumphen (jeunes mariés) mihi iterum atque iterum saluta.* / « Ce qui se passe ici je ne pense pas que ce soit digne d'être écrit et je ne peux t'écrire sur les choses présentes, à moins que tu veuilles savoir que ce qui est pour vous l'Ancien Testament, c'est le Nouveau Testament à Paris. Si je t'écrivais, je t'écrirais que des supplications ont été décrétées par décision du Parlement hier à propos de la religion, que notre Académie s'est faite ennemie de la barbe. Ce sont des gens sérieux que des poils émeuvent à ce point ».

<sup>380</sup> *CB*, t. I, n° 9. A Popon, 7 mai 1542, p. 43: *Supplicationes ex Senatus consulto decretas in proximum diem religionis caussa, Academiam nostram misopogona factam, graves certe homines, quos pili tantopere commoveant.* Le terme *misopogona* est formé à partir du grec et signifie : qui hait la barbe. Voir : *Misopogon* de Julien l'Apostat, qui se piquait de philosophie et donc portait la barbe, où il reproche aux Antiochiens d'être hostiles à ceux qui ne portent pas la barbe.

<sup>381</sup> *Poemata* (1548), p. 179, épigramme LIII : *Istos barba decet, quibus est sic acta juventus, / Ut canae tuti sint sub honore comae.* Cité par E. Droz, « Notes sur Théodore de Bèze », *op. cit.*, p. 399.

à la barbe de son ami a de quoi surprendre. Ainsi couvert, le visage aimable de son ami s'en trouve « profané » (*violabit*, v. 1) et « dérobé » (*surripit*, v. 5) pour moitié. Les vers suivants invitent néanmoins à se risquer dans une interprétation morale de l'attribut viril qui devient, dans les circonstances de son interdit, le symbole d'une génération.

Dans la description qu'elle donne de la gravure du portrait de Bèze publiée dans les *Poemata*, Eugénie Droz doutait que le poète ait pu porter la barbe à l'âge de vingt-quatre ans. Elle avance l'argument du courrier qu'il avait fait à Germain Vaillant de Guélis, lui conseillant de faire couper la sienne, car « elle sied à ceux, dont la jeunesse est passée (v. 7-8)/ A assurer l'honneur de leurs cheveux blancs (v. 9)»<sup>382</sup>. En réalité, la restriction faite au port de la barbe par les autorités montre qu'elle était communément portée par des écoliers. Alors que Eugénie Droz s'en tient au vers 7-8, le vers suivant modifie l'angle d'interprétation de la pièce. L'évocation des « cheveux blancs » soulève, *in fine*, la question morale du statut occupé par la nouvelle génération de Bèze et de Vaillant par souci de différenciation avec celle de leurs aînés.

Pour s'expliquer, il apparaît normal, d'après la logique de reproduction des élites qui préside aux pratiques estudiantines de la génération de Bèze et de Vaillant, d'imiter les comportements des groupes sociaux en place dans les instances d'autorité et de régulation du corps social. On comprend, du point de vue soutenu par le début de l'épigramme, que la jeunesse attende de se montrer digne de ses aînés pour honorer ces derniers en portant la barbe comme eux. Cependant, un hiatus apparaît quand ladite génération se discrédite elle-même par sa mauvaise gouvernance et ses décisions aberrantes, comme celle de porter la barbe. En interpellant son ami, Bèze dénonce le comportement de ceux qui montrent, par le port de la barbe, n'avoir rien appris. Ils se font vieillards à vingt ans ceux qui persistent à suivre le modèle de leurs aînés desquels aucune réformation ne puisse être attendue<sup>383</sup>.

La réception du mépris du monde par le jeune Bèze se réalise à l'aune du double registre juridique et humaniste. Ce sont les deux aspects d'une culture universelle qui explique que, comme Calvin avant lui, c'est en tant que juriste que Bèze est devenu humaniste<sup>384</sup>. Alain

---

<sup>382</sup> *Ibid.*, épigramme LIII : *Istos barba decet, quibus est sic acta juvenus, / Ut canae tuti sint sub honore comae*, p. 179. Cité par *Ibid.*, p. 399.

<sup>383</sup> *Poemata* (1548), p. 179, épigramme LIII : *Quam lepos incoluit, cumque lepore jocus. / Istos barba decet, quibus est sic acta juvenus, / Ut canae tuti sint sub honore comae. / At quid non didicit primis Germanus ab annis, Quem vicena videt bruma peracta senem ?* / « La barbe ! Elle sied à ceux, dont la jeunesse s'est passée / A assurer l'honneur de leurs cheveux blancs. / Mais, que n'a pas appris Germain dès ses premiers ans ? Vingt hivers résolu ne l'ont-ils pas fait vieillard ? » (v. 7-10).

<sup>384</sup> Les mutations sociales et culturelles que connaît la France de François Ier étaient favorables à de nouveaux types de carrière, structurés autour d'une solide formation juridique. Olivier Millet l'a fait observer à propos du changement d'orientation de Calvin de la théologie au droit. Mais tandis que l'étudiant picard avait trouvé dans sa nouvelle passion pour le droit une échappatoire à la carrière ecclésiastique à laquelle son père le destinait, nous constatons que Théodore de Bèze endossa à contrecœur ce sacerdoce paternel.

Dufour retient que « de cet apprentissage précoce du droit humaniste, Bèze a gardé un sens certain du droit naturel, de l'*aequitas*, et de tout ce qui pouvait rejoindre l'exhortation de *Deuteronomie*, 13, 18 : « faites ce qui est droit aux yeux de l'Éternel »<sup>385</sup>.

## B. Mépriser le monde en poète

« Vers ce même temps [1547] estoit Theodore de Besze, brave Poëte Latin et François »<sup>386</sup>.

La poésie occupait une place essentielle dans la nouvelle culture humaniste<sup>387</sup>. Ecrire des vers correspondait pour Théodore de Bèze à un choix fondamental pour son statut de poète<sup>388</sup>. Il faut souligner l'intensité particulière avec laquelle le jeune homme s'investit dans cet art. A travers sa vocation précoce de poète, favorisée dès son plus jeune âge par son maître Melchior Wolmar, le mépris du monde se déploie avant tout au travers de l'amour des Belles lettres, par opposition aux servitudes et aux vanités que représenterait une vie active destinée à la magistrature. L'intensité de la vocation poétique de Bèze a été reconnue par son biographe Alain Dufour, approfondie par la critique récente, de Julien Goeury à Max Engammare<sup>389</sup>. En fait, il n'est pas un récit autobiographique, depuis la *Confessio* jusqu'à la *Réponse au gentilhomme savoisien*, qui ne soit marqué par l'expression très forte de cet amour précoce et inaliénable pour la poésie. Dans la préface d'*Abraham sacrifiant*, une distance est néanmoins de mise puisque si Bèze reconnaît qu'il a « toujours pris plaisir à la poésie », cette passion nécessaire est, en même temps, considérée sous l'angle de l'usage qu'en font certains, une bagatelle (« *nuggae* »). Dans la *Confessio* comme dans la *Lettre à Dudith*, cette vocation reste

---

<sup>385</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz, p. 12, note 2. Citation de Christoph Strohm, « Wirkungen... », *op. cit.*, p. 517-537.

<sup>386</sup> Jean Guignard, *Recherches de la France*, Paris, 1665, p. 610 [éd. M.-M. Fragonard et F. Roudaut, Paris, Champion, 1996, t. II, p. 1412].

<sup>387</sup> Olivier Millet, « Bèze poète et fondateur de la mémoire huguenote », *Revue d'Histoire du Protestantisme, S.H.F.P.F.*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, pp. 609-610. « A la fois instrument d'une vie spirituelle libre dans la sphère personnelle, support de la communication, voire de communion, entre des esprits éloignés par les distances géographiques, et marque de distinction culturelle, la poésie était donc, pour un juriste humaniste tel que Bèze, une forme de langage permettant à ceux qui la pratiquaient de s'insérer dans des réseaux tout en affirmant leur individualité »

<sup>388</sup> Julien Goeury, *La Muse du Consistoire*, Genève, Droz, 2016, p. VII.

<sup>389</sup> Voir : Max Engammare, « Licence poétique versus métrique sacrée, la polémique entre Bèze et Génébrard au sujet des Psaumes et du Cantique des Cantiques (1579-1586), Première partie », *Colloque Bèze*, Droz, 2005, p. 479-501 ; Max Engammare, « Licence poétique versus métrique sacrée (II) – La polémique entre Bèze et Génébrard au sujet de la paraphrase latine du Cantique des cantiques (1584-1586) », *Revue de l'histoire des religions*, Armand Colin, 1/2009 : Réforme et poésie en Europe aux XVIe et XVIIe siècles, pp. 102-125 ; Max Engammare, « Le Maître des baisers : Théodore de Bèze et Bethsabée en muse (Poemata, Silve IV) », Nicolas Ducimetière, Michel Jeanneret, Jean Basalmo, *Poètes, princes & collectionneurs*, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller, Genève, Droz, 2011, pp. 321-337.

néanmoins pleinement assumée et valorisée, par contraste avec les études dites sérieuses<sup>390</sup>. Dans cette perspective, la poésie se présente comme un moyen privilégié de connaissance divine. Alors qu'elle était une arme pour toucher la gloire littéraire, elle permet au poète-théologien d'asseoir sa posture de mépris pour le monde en en faisant une arme contre le monde.

Pour comprendre comment il fut possible de mépriser le monde en poète, il convient de revenir sur les conditions premières de l'enseignement des *Bonae literae* dans le cadre de la pension Wolmar. Bèze n'a jamais caché un attachement filial à l'égard du maître qui le forma intellectuellement et religieusement, entre neuf et seize ans, années décisives de l'adolescence. Il lui dédie sa première œuvre, les *Poemata*, en 1548, affirmant qu'il doit à son précepteur de les avoir écrits. Il tracera plus tard avec reconnaissance son portrait dans les *Icônes* et la *Vie de Calvin*.

En outre, la pension Wolmar se caractérisait par un dispositif pédagogique qui favorisait la réception humaniste du mépris du monde, notamment par la diffusion des théories stoïciennes. L'importance des premiers réseaux littéraires fréquentés par Bèze sera ensuite abordée pour comprendre comment circule la topique mépris du monde dans des relations d'échange et de partage assurant son rayonnement. Enfin, il faudra ensuite réfléchir aux différentes implications de la place spécifique qu'occupe le poète dans la Cité pour déterminer si être poète revient ou non à être de ce monde.

## 1. Une « païdeia » du mépris du monde

La *païdeia* (παίδεια) désigne, en grec, les conditions par lesquelles s'est transmise la culture grecque à travers les temps anciens<sup>391</sup>. Ce terme peut être repris pour se demander comment est assuré, dans les circonstances de la révolution culturelle humaniste, le transfert culturel de l'antique idée du mépris du monde. L'hypothèse suivie ici tient en ce que la pédagogie des *Bonae literae* a favorisé la réception humaniste du mépris du monde. Dans un article capital, Kirk Mac Summers a montré à quel point les idées que Bèze trouva dans son éducation classique ont compté parmi les facteurs qui l'ont poussé à se convertir<sup>392</sup>. Les idées

---

<sup>390</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *adeo probabam ut quoties a gravioribus studiis (erant enim haec πάρεργα) deflectebam, nusquam libentius quam in horum veluti hortulis exspatiarer* / « je les appréciais au point que, chaque fois que je m'écartais de mes études plus sérieuses qui étaient, en réalité, des tâches parfaitement accessoires, c'est nulle part ailleurs que dans leurs jardins, si l'on peut dire, que je disais me donner carrière ».

<sup>391</sup> Voir : Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>392</sup> Kirk Mac Summers, « The Classical Foundations of Beza's Thought », *Colloque Bèze*, p. 369-381, p. 379: « It was the totality of his education, including his Classical education and the ideas he found there, that made Beza the reformer that he was ».

qui convergent vers le mépris du monde incitent à la conversion, qui exige elle-même de mépriser le monde.

Installée dans le cloître de la cathédrale, la maison de Wolmar accueillait des élèves venus de loin pour s'initier au grec et au latin, et préparer leur droit. Le travail éducatif s'effectue d'abord à Orléans, puis à Bourges, autre capitale intellectuelle dont l'importance a été montrée. Bourges était, comme le rapporte un contemporain, une nouvelle « Cariath sepher »<sup>393</sup>, c'est-à-dire « la Ville des bonnes Lettres » selon l'expression de Gaspard Thomas de la Thaumassière<sup>394</sup>. Agé de 9 ans, l'élève Dieudonné est instruit au grec par Wolmar, tandis que Jean Calvin, de dix ans son aîné, perfectionnait son grec et commençait à prêcher. Comme la *Confessio* en rappelle le souvenir, son maître l'éveille à la poésie, tant grecque que latine :

Cela en fait je peux vraiment l'affirmer, qu'il n'y eut aucun auteur grec et latin que je n'ai pu goûter dans le délai de sept ans que j'ai vécu auprès de toi, rien en dehors de ces disciplines libérales, la jurisprudence exceptée, dont tu ne m'aies appris les éléments en tant que précepteur<sup>395</sup>.

En outre, Wolmar avait traduit les chants d'Homère, rendant la lumière à l'aède, comme le proclame une épigramme de Bèze<sup>396</sup>. Melchior Wolmar se fait le commentateur de l'Illiade. Après Camerarius<sup>397</sup>, savant réputé pour ses traductions d'Homère et dont il avait été l'élève, Melchior Wolmar entreprit à son tour de commenter pour ses élèves celui que tous considéraient comme le poète par excellence. Une des premières pièces de vers que Bèze ait composées, à 15 ans, nous montre Wolmar expliquant Homère et rendant au prince des poètes son éclat premier<sup>398</sup>. Théodore de Bèze a retenu que « Notre bien cher Wolmar lui a rendu la lumière que les dieux lui avaient ravie »<sup>399</sup>. Il est aussi question d'Homère dans une pièce du manuscrit

---

<sup>393</sup> Frédéric Gabriel « *De statu primitivae Ecclesiae : histoire, chrétienté et réforme chez les civilistes de l'école de Bourges (Duaren, Bauduin, Hotman)* », p. 243-263

<sup>394</sup> Stéfan Georget (dir.), *Bourges...*, *op. cit.*

<sup>395</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Hoc enim vere possum affirmare, nullum esse nobilem vel graecum vel latinum scriptorem quem ego intra septennium quo apud te vixi non degustarim, nullam ex liberalioribus illis disciplinis, ne Jurisprudentia quidem excepta, cujus saltem elementa te praeceptore non didicerim.*

<sup>396</sup> *Poemata* (1548), Epigramme V : *De commentariis D. Melchioris Volmarii, praeceptori charissimi, in Homeri poesim / Des Commentaires de Melchior Wolmar sur la poésie d'Homère. Voir aussi les travaux publiés de M. Wolmar : a) Homeri Iliados libri duo una cum annotatiunculis Volmarii, passim suis locis adpositis, Paris, G. de Gourmont, 1523 ; b) Demetrii Chalcondylae Erotemata sive Institutiones Grammaticae linguae studio sis, vel magno Budaeo teste, accomodatissimae : una cum Melioris Volmarii Erythropolitani praefatione... de ratione discendae linguae Graecae... Accessit item emanuelis Moschopuli de Nominum ac verborum Syntaxi libellus, Basel, 1546.*

<sup>397</sup> Joachim Camerarius (1500-1574), humaniste allemand, né à Bamberg, professeur à l'université de Leipzig. Dès 1541, ami intime de Melanchthon. On conserve de lui des lettres à Bèze. Voir Horowitz, dans *A.D.B.*, t. 3, p. 720 s.

<sup>398</sup> Bèze, qui avait gardé cette pièce en souvenir de son vieux maître l'a publiée dans l'édition de 1597 des *Poemata*.

<sup>399</sup> *Poemata* (1548) : Epigramme V, p. 111 : *Hoc scelus advertens noster Volmarius, illi / Restituit divi quos tulerant, oculos.*

d'Orléans consacré à l'humaniste Christophe de Longueil<sup>400</sup>. Il n'est donc pas exagéré d'en déduire que le jeune garçon a été, par son éducation, façonné par les émotions de l'Illiade et de l'Odyssée<sup>401</sup>. L'épisode des sirènes est emblématique parmi ceux qui rappelle la nécessité de mépriser les tentations du monde.

Le jeune homme a été très tôt engagé par son maître Wolmar dans les études humanistes - *studia humanitatis*, c'est-à-dire le programme culturel et éducatif de l'humanisme de la Renaissance. Les sillons dans lesquels viennent prendre sens les leçons du mépris du monde se tracent dans ces postures du poète de la prime jeunesse. Sous la férule de son maître helléniste Wolmar, Théodore de Bèze avait été imprégné dès son enfance du meilleur des bonnes lettres (*Bonae literae*), conformément au programme de l'humanisme de la Renaissance.

Les études bibliques étaient, comme le suggère Kirk Mac Summers, au cœur du programme<sup>402</sup>. Si Melchior Wolmar est un pédagogue de grand style, il est aussi un Luthérien convaincu. Les études scripturaires accompagnaient l'instruction des humanités et de la poésie. De même que l'usage du mot « humaniste » est largement postérieur à la pratique qu'il désigne, ce que nous appelons « poétique » était rarement nommé de la sorte. Si Wolmar a bien initié son élève à la poésie en la présentant comme un mode de connaissance supérieure, il convient de resituer dans quelles pratiques cet enseignement trouvait à s'inscrire.

L'épigramme XVIII, sur Alde Manuce, le Romain, est significatif de cette culture commune à laquelle Bèze fut initiée comme tous les humanistes de son temps<sup>403</sup>. Tous ont grandi dans l'atmosphère des chants de Virgile et de Lucain. Dans un article majeur, dressant l'inventaire de la bibliothèque chantée par Bèze dans une autre épigramme, Kirk Mac Summers relève qu'il n'y apparaît nul autre auteur que des Grecs ou des Latins, assurant à ces auteurs « une certaine primauté et une place d'honneur parmi les autres »<sup>404</sup>.

Un certain nombre de textes importants de Théodore de Bèze, tout au long de sa vie, témoignent du rôle décisif que joua Melchior Wolmar dans la naissance et le développement de la vocation poétique de son élève. Dans la Sylva IV dédiée à la description du Jugement dernier,

---

<sup>400</sup> *Poemata* (1544), p.171, n. 12 : Christophe de Longueil (1485-1522) était le fils naturel de l'évêque de Saint-Pol de Léon, né à Malines, mort à Rome. Epigramme 12. De Longolio. *Oppida certavere decem Europaeque Asiaeque / Dum te horum quodvis dicit, Homere, suum* (v. 1-2).

<sup>401</sup> Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (Dir.), *Histoire des émotions...*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>402</sup> Kirk Mac Summers, « The Classical... », *op. cit.*, p. 374: « Wolmar enseigna à Bèze à lire les Écritures ».

<sup>403</sup> *Poemata* (1548), épigramme XVIII, *De Aldo Manutio rom., omnius quidem auctorum, praecipue vero poetarum, excellentissimo typographo / Sur Alde Manuce, le romain, excellent imprimeur de tous les auteurs, et surtout des poètes. Voir : F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, « Un premier recueil... », op. cit., p. 181, n. 58: Comme le relèvent les éditeurs, on ignore malheureusement quelles éditions d'Alde Manuce se trouvaient dans la bibliothèque grecque et latine de Bèze.*

<sup>404</sup> Kirk Mac Summers, «The Classical...», *Colloque Bèze*, p. 369-381, p. 373: « No author appears on the list other than Greek and Roman Calssical one (...) These books held a certain primacy and place of honor among the others ».



écrite avant 1544, Bèze interpelle Wolmar pour lui dire combien il a inspiré ses premières pièces poétiques.

(...) viens, Melchior, et ne  
méprise pas nos muses.  
Ce sont là les premiers  
monuments de mon travail,  
Ce sont les premières  
marques de ton travail<sup>405</sup>.

(...) venito,  
Melchior, et tantum nostris  
ne, quaeso, Camoenis  
Invideas minime. Sunt haec  
monumenta laboris  
Prima mei, sunt prima tui  
monumenta laboris.  
(v. 10-15)

La préface à *Abraham sacrificiant* témoigne du goût précoce que Bèze forma pour la poésie. Le nom de Wolmar n'y est cette fois pas mentionné<sup>406</sup>. Il faut attendre la lettre-préface à la *Confession de foi* de 1560 pour que Wolmar se voit à nouveau reconnaître l'influence bénéfique qu'il exerça sur la vocation poétique du jeune homme :

Tous les poèmes que j'ai publié des années après ont été écrits autour de ma vingtième année, parmi lesquels certains portent ton nom, d'autres sont licencieux et écrits à la manière de Catulle et d'Ovide, et je ne crains toujours pas que ceux qui m'ont alors connu ne jugent mes mœurs à partir de ces jeux fictifs. Mais de cela on parlera plus tard<sup>407</sup>.

S'adressant à son ancien précepteur, Bèze lui rappelle la place que celui-ci occupe dans le recueil des *Poemata*<sup>408</sup>. Impliqué dans une démarche de justification suite aux attaques polémiques dont certaines de ses pièces ont été la cible, il se réfère à Catulle et Ovide<sup>409</sup>.

Dans la lettre qu'il écrit à l'humaniste André Dudith en 1569 et qui remplit aussi la fonction de préface à la deuxième édition des *Poemata*, Bèze revient sur la transmission de sa vocation poétique sous la férule de son précepteur :

Attaché à la poésie depuis mon enfance, je m'y suis consacré avec application, d'une part grâce à une certaine inclination naturelle qui attirait mon tempérament vers la pratique de celle-ci, d'autre part aussi sous l'impulsion de Melchior Wolmar Rufus de Rottweil, homme d'une érudition et d'une honnêteté exemplaires, qui, à l'époque où il était précepteur à Bourges, m'encouragea non

---

<sup>405</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV.

<sup>406</sup> *Abraham*, p. 46 : « Car je confesse que de mon naturel j'ay tousjours pris plaisir à la poésie, et ne m'en puis encores repentir ».

<sup>407</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Hic igitur a me intra annum aetatis vicesimum perscripta fere sunt omni ailla Poëmata quae aliquot post annis edidi et nomini tuo inscripsi, in quibus etsi nonnulla sunt paulo licentiosus, ad Catulli videlicet et Namosis imitationem scripta, tamen minime tum verebar, ac ne nunc quidem vereor ne qui me tum noverunt qualis fuerim, mores meos ex fictis illis lusibus aestiment. Sed de hac re postea.*

<sup>408</sup> *Poemata* (1548), voir, p. ex. épigramme V, *De commentariis D. Melchior Wolmarii, praeceptoris charissimi, in homeri possim* / Des commentaires de Melchior Wolmar, mon affectionné maître, sur la poésie d'Homère, p. 110-111.

<sup>409</sup> *Poemata* (1548), p. V-LXXIV.

seulement à étudier les autres disciplines qui conviennent à la jeunesse, mais également à faire, avec assiduité, des exercices de style en poésie<sup>410</sup>.

Le rôle exercé par Volmar est ici décrit de manière très explicite. La poésie, loin d'être une activité marginale, prend ici pleinement sa place dans le cercle des disciplines humanistes, avec cette référence à Catulle et Martial :

Pour ce qui est des divertissements que sont les épigrammes, genre que j'affectionnais par-dessus tout en raison de certaines dispositions naturelles, c'étaient, encore et toujours, Catulle et Martial ; je les appréciais au point que, chaque fois que je m'écartais de mes études plus sérieuses qui étaient, en réalité, des tâches parfaitement accessoires, c'est nulle part ailleurs que dans leurs jardins, si l'on peut dire, que je disais me donner carrière<sup>411</sup>.

Dans ce dernier extrait, cependant, la poésie ne répond pas moins, à côté des « études plus sérieuses », à une fonction de divertissement, surtout quand il s'agit d'écrire des épigrammes. La poésie occupe donc une fonction ambivalente dans la reconfiguration humaniste du mépris du monde, à la fois divertissement et creuset de la transmission des savoirs anciens.

A Paris, entre 1539 et 1548, tandis qu'il fréquente les milieux du Parlement, Théodore de Bèze compose des vers de circonstance à la gloire de François Ier ou de Charles Quint. Avec l'appui de sa famille et des revenus ecclésiastiques qu'il reçoit en héritage de son oncle Nicolas, il lui faut trouver un office au Parlement ou à la Cour. Les lettres écrites aux amis d'Orléans, Maclou Popon ou Germain Audebert, devenus magistrats, gardent la marque de sa réticence pour la voie que lui réserve sa famille. Face aux sirènes du mécénat et de l'ascension sociale, elles témoignent de cet acharnement, et au mépris de ce monde, à se consacrer aux Muses. Dans la lettre du 7 décembre 1539, où il dit mener, avec ses complices, une « guerre pacifique » pour « l'amour », il explique partager son temps entre les lettres hébraïques, les mathématiques et la poésie<sup>412</sup>. Dans une lettre de 1542, après avoir manqué d'être recruté dans la maison de l'évêque

---

<sup>410</sup> *Lettre à Dudith*, p. 89 : *Poeticae deditus ab ipsa pueritia, studiose illam exercui, partim naturae quodam impetu meum ingenium eo pertrahente, partim etiam cum ad caetera omnia studia, quae aetatem illam decent, tum etiam ad istiusmodi stili exercendi genus sedulo cohortante doctissimo et optimo viro Meliore Volmario Rufo, Rotvillensi, quo tum praeceptore Biturigibus utebar*. Il ajoute que vers l'âge de 17 ans, après son arrivée à Orléans, il persévéra « dans cette voie en redoublant d'efforts ». Il écrit plus loin : « les Muses (soit dit sans exciter l'envie) s'avérèrent si bien disposées à mon égard que selon le propre témoignage de ces hommes si illustres et si instruits (encore aujourd'hui je garde précieusement parmi mes trésors [ en grec dans le texte ] plusieurs petites pièces qu'ils m'avaient adressées en signe de notre grande amitié), j'avais déjà à cette époque-là, semble-t-il, les moyens de me distinguer tant soit peu dans ce genre littéraire ».

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 89 : *In epigrammatōn vero lusibus, quod scribendi genus praecipue quadam ingenii proclivitate amplectebam, Catullum et Martiale musque ; adeo probabam ut quoties a gravioribus studiis (erant enim haec πάρεργα) deflectebam, nusquam libentius quam in horum veluti hortulis exspatiarer*.

<sup>412</sup> *CB*, t. I, n°5, Bèze à Popon – Paris, 7 décembre 1539, p. 34-35 : *Amenus igitur et pacificum hoc bellum geramus, in quo nulli gladiatorum strepitus, nulli armorum tumultus audiantur, sed hinc inde amoris testes literae legantur (...)* Nonnunquam hebraicis literis aliquot horas incumbō aut mathematicae. Denique nihil minus ago quam quod suspicantur meae furiae / « et menons cette guerre pacifique dans laquelle on n'entend ni le bruit des épées ni le

de Coutances, il peut retourner à ses chères études, promettant d'y consacrer le reste de sa vie « si une force plus grande ne l'en empêche »<sup>413</sup>.

Le monde des lettres dans lequel Théodore de Bèze s'inscrit comme poète néolatin n'est pas dépourvu de vanités. Sa poésie fait largement place à ce topos traditionnel qui demeure à revisiter dans sa création littéraire. Les positionnements qu'il adopte pas à pas esquissent donc un éthos, celui d'un poète en proie aux vanités du monde et en débat avec le monde.

## 2. Mépris du monde et civilités humanistes

Le motif du mépris du monde a d'abord transité par les livres, les livres et leur traduction, leur commentaire, leur illustration. Les livres aidaient à perpétuer et remplir l'appétit de ceux qui échappaient au monde le temps de leur lecture. Nombreux étaient les ouvrages, en plus de la Bible, qui circulaient dans la pension de Volmar, à commencer par les ouvrages édités par le maître lui-même.

### La vertu, motif du mépris du monde

La topique du mépris du monde rencontre son terreau de fertilisation dans un enseignement philosophique conçu comme une manière de vivre<sup>414</sup>. Au fondement de cette démarche se trouve la quête de la vertu. Ullrich Langer a montré l'alliance étroite qui rapproche le projet littéraire du projet moral, sur la base d'une même définition de la vertu<sup>415</sup>.

---

tumulte des armées mais que soient lues des lettres témoins de l'amour (...) quelques fois je m'applique pendant des heures sur les lettres hébraïques ou sur les mathématiques. Et puis après, je ne fais rien de moins que ce que soupçonnent mes furies ».

<sup>413</sup> CB, t. I, n°10, Bèze à Popon, 19 juillet 1542, p. 46 : *Jam igitur paene alterum pedem in Episcopi Constantiensis domum intuleram, quum hae bellorum tempestates in caussa fuerunt ut hoc institutum si non mutaretur, ad differetur certe. Ita factum ut ad pristinum vitae genus reverterer, in quo sane consenescam nisi me vis aliqua major impederit. Et certe futurum credo ut tandem posteris testatum relinquam, Bezaeum olim non prorsus ociosum vel in summo otio vixisse.* / « A peine avais-je mis le pied dans la maison de l'évêque de Coutance, ces tourments de la guerre furent la cause non pas que ce projet change mais qu'il diffère un peu. De telle manière que je revins à mon mode de vie d'avant, dans lequel je vieillirai si une force plus grande ne m'en empêche. Et je crois assurément que je laisserais un témoignage à la postérité, que Bèze n'aura pas vécu oisif ou dans la plus grande oisiveté. »

<sup>414</sup> Voir : Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981 et *Idem, Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, 1995 ; André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme : études de philosophie hellénistique*, Fribourg / Paris, 1993 ; Juliusz Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? : Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg/Paris, 1996.

<sup>415</sup> Ullrich Langer, *Vertu du discours, discours de la vertu*, Droz, 1999, p. 12. Sur la définition de la vertu : « Nous louons certaines dispositions à agir, et par cette louange même elles se profilent comme des vertus. Ces dispositions sont rationnelles, « discursives » (elles se justifient par un discours compréhensible), elles sont aussi des habitudes, des tendances à agir selon la droite raison (*ratio recta*) qui se confirment à travers le temps. (...) L'action morale se laisse guider par « l'honnêteté » et la « bienséance », notions qui proviennent des écrits moraux de Cicéron, traduisant *honestum* ( le bien moral, souhaitable pour lui-même, *De officiis*) et *decorum* (ce qui est approprié et convenable dans le comportement et le discours, *De oratore*). Le projet de philosophie morale passe donc nécessairement par la description des actions, par l'opposition des autres, et ne se sépare pas de la rhétorique.

L'importance de la dimension morale n'est jamais assez mise en évidence dans la littérature humaniste, telle qu'elle est façonnée par la philosophie gréco-romaine. D'une part, la philosophie morale doit être distinguée de la loi divine, notamment quand un écrit théologique contient une problématique morale, comme c'est déjà le cas dans les premiers écrits de Calvin<sup>416</sup>. En l'occurrence, la théorie des vertus ne coïncide pas avec les exhortations religieuses, selon une tradition augustinienne et scolastique qui soutient qu'elle n'est pas la fin ultime<sup>417</sup>. D'autre part, la tradition de philosophie morale aristotélo-cicéronienne est discutée par l'école platonicienne et, de plus en plus, par le néo-stoïcisme. Le mépris du monde s'articule différemment à ces différentes conceptions dont le dénominateur commun demeure de rechercher la sagesse. Comme le souligne Ullrich Langer, « la pensée morale d'une époque se mesure par les concepts, les exemples, les sentences auxquelles on a recours dans l'enseignement, la composition de discours et la bonne conduite de la vie. »<sup>418</sup> A l'époque où Bèze s'initie aux lettres gréco-romaines, la tradition morale associant Aristote et Cicéron connaît une implantation solide qui remonte à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. Elle repose principalement sur les éditions de l'*Ethique à Nicomaque*<sup>419</sup> et les œuvres morales de Cicéron<sup>420</sup>. En l'occurrence, Bèze a lui-même traduit l'*Epistre de Cicéron à Octavius*, imprimée par Conrad Bade<sup>421</sup>. Il faut aussi tenir compte des nombreuses traductions de ces œuvres, qui se confondent avec la vaste littérature des « lieux communs »<sup>422</sup>.

---

L'action produite par la disposition, « l'habitude » (*habitus*) de la force, n'est ni un défaut (la couardise) ni un excès (la témérité), et l'homme qui incarne la vertu « rend ses actions droictes, bien reiglees », c'est-à-dire perméables à la rationalité, qu'il suit la droit raison, *ratio recta*.

Les vertus cardinales (*habitus laudabiles*), dans une tradition qui remonte à Platon mais formulées surtout par Cicéron sont quatre : prudence, justice, force, tempérance. Le bien moral, *honestum*, est ce qui est désiré pour lui-même (« *propter se petitur* »), et toute la « force » (« *vis* ») de ce bien moral repose sur quatre éléments : *prudentia*, *iusticia*, *fortitudo*, *temperantia*. Le lien de ces 4 vertus avec l'éloge est explicite dans *Rhetorica ad Herennium*. A travers le discours de l'éloge, la dynamique morale qui sous-tend la littérature se manifeste aussi comme une dynamique littéraire sous-tendant en retour la morale et l'« émergence du bien vivre dans ses manifestations multiples », p. 14-17.

<sup>416</sup> Olivier Millet explique que « pour Jean Calvin, comme pour Philip Melancthon, la philosophie morale est distincte de l'Évangile : la loi divine promet une rémission des péchés, enseigne comment Dieu peut approuver ceux qui ne le méritent pas, et comment Dieu donne la vie éternelle par le Christ. Or, la philosophie morale n'enseigne aucune de ces choses ; toutefois elle fait partie de la loi divine. Elle sert à inciter les âmes à l'amour de la vertu, et elle aide l'homme à se connaître lui-même, chose souhaitable puisque dans l'esprit de l'homme se trouvent imprimées les causes des vertus et des lois qui sont comme des traces de l'image de la divinité dans l'homme » (Calvin, *Institution* (1541)).

<sup>417</sup> Calvin, *Institution* (1541), t. II, chap. 17, p. 1664.

<sup>418</sup> Ullrich Langer, *Vertu du discours, discours de la vertu*, Droz, 1999, p. 25 et n. 1.

<sup>419</sup> Jacques Lefevre d'Étaples en offre la version latine médiévale dans ses *Tres conversiones* (1497).

<sup>420</sup> Les *De officiis*, *De amicitia*, *De senectute*, *Somnium Scipionis* et le *Paradoxa stoicorum* formaient un tout aux yeux de la Renaissance.

<sup>421</sup> *Epistre de Cicero à Octavius* (1546), E. Droz, « Notes... », *op. cit.*, p. 401-402. Cette traduction lui est attribuée par *Ibid.*, p. 402-403, et confirmée par M. Richter, p. 82.

<sup>422</sup> La matière aristotélicienne et cicéronienne ne se limite pas aux tradition, édition et commentaire. Elle constitue l'essentiel des ouvrages synthétiques de philosophie morale. On peut citer, par exemple, la *Moralis... in Ethicem introductio* de Jacques Lefèvre d'Étaples, commentée par son disciple Josse Clichtove (Paris, Simon de Colines, 1535)

Les distiques de Caton (*Disticha Catonis*) illustrent parfaitement la manière dont le motif du mépris du monde circulait largement à travers ces lieux communs<sup>423</sup>. Les récits exemplaires antiques ont transmis pendant des siècles les exploits de sa force de caractère, son mépris des apparences et des honneurs publics, son opposition à César et à Pompée par amour pour la patrie, son mépris de la vie, finalement, à la gloire de la liberté républicaine. Dans le livre III de son *De contemptu mundi*, par exemple, le moine Bernard de Cluny le citait pour dénoncer les vaines gloires de Rome<sup>424</sup>. Une autre occurrence répandue de Caton provenait des satires de Juvénal. Ces deux auteurs ont été l'un et l'autre, à des titres très différents, des sources d'inspiration de Bèze. Caton n'est pas nommé dans les *Poemata*, mais appartient sans nul doute à l'univers culturel dans lequel le poète évolue. Il faut signaler, par exemple, l'existence d'une édition des distiques de Caton par Etienne Dolet<sup>425</sup>. Il est essentiel de considérer que Bèze consacra bien plus tard, à la faveur d'un regain du stoïcisme, tout un traité au sage Caton<sup>426</sup>. Comme tout élève de la pension Wolmar comme de tout autre collègue digne de ce nom, les *Dicta* (ou *Sententiae*) *Catonis* avaient constitué les lieux communs de ses jeunes années<sup>427</sup>. Ils représentaient une forme d'ascèse qui s'assimile à l'*askêsis* des Anciens<sup>428</sup>. Le mépris du monde est donc l'un des attributs de ce nom de Caton, dont l'emploi proverbial confond parfois les

---

<sup>423</sup> Voir : Delphine Carron, *Le héros de la liberté. Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante*, thèse de doctorat sous la direction de MM. Ruedi Imbach et Daniel Schoulthess, soutenue le 10 décembre 2010 à l'université Paris-Sorbonne ; Delphine Carron, « Présence de la figure de Caton le philosophe dans les proverbes et exemples médiévaux. Ses rapports avec les « *Disticha Catonis* », *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval*, De Gruyter, 2009, p. 165-190. Caton le philosophe est nommé par la tradition Caton le Jeune ou Caton d'Utique, stoïcien engagé contre les *imperatores* et les *triumvirs*, et qui s'est donné la mort à la suite de la victoire de César. Caton le Censeur, son arrière-grand-père, est connu pour son *Carmen de moribus*, dédié à son fils Marcus et pour ses *Apophtegmata*. Sous son nom se diffusèrent de nombreux recueils de *Dicta* (ou *Sententiae*) *Catonis*, ou *Disticha Catonis*, qui lui sont attribuées. Sur la figure de Caton : Danièle Bouché, *Le mythe de Caton : étude de l'élaboration et du développement d'un mythe politique à Rome de la fin de la République au deuxième siècle après Jésus-Christ*, Villeneuve d'Ascq, 1998 et bibliographie dans la note 1 de cet article.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>425</sup> Noter que Étienne Dolet publie le Pseudo-Caton avec le *De Officiis* de Cicéron et les commentaires d'Érasme. Voir : Claude Longeon, *Bibliographie d'Étienne Dolet, écrivain, éditeur et imprimeur*, Travaux d'Humanisme et Renaissance CLXXIV, 213 p., Genève, Droz, 1980.

<sup>426</sup> Théodore de Bèze, *Cato Censorius Christianus*, Genève, Jean de Tournes, 1591 [Gardy 382]. Voir: Kirk Mac Summers, *Morality after Calvin, Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017.

<sup>427</sup> J'ai pu consulter des exemplaires des distiques de Caton à la Bibliothèque de l'E.N.S. de Lyon dans le cadre du séminaire « Néolatin Lyon » 2019.

<sup>428</sup> Les historiettes, au lieu de renouer avec l'*exempla*, renouent avec l'*askêsis* que pratiquaient les Anciens et qu'analyse M. Foucault dans ses cours au Collège de France sur « L'herméneutique du sujet ». L'opposition que développe le philosophe entre cette *askêsis* et l'ascèse de la tradition chrétienne entre en résonance avec les pratiques pédagogiques du XVI<sup>e</sup> s : « Quand on parle d'ascèse, il est évident que, vu à travers une certaine tradition, d'ailleurs elle-même fort déformée, (...) [nous entendons une] certaine forme de pratique, qui doit avoir, pour élément, pour phrases, pour progrès successifs des renoncements de plus en plus sévères, avec, pour point d'emire et passage à la limite, la renonciation à soi. (...) Je crois que l'ascèse (*askêsis*) chez les Anciens avait un sens profondément différent. D'abord parce qu'il ne s'agissait évidemment pas d'arriver, au terme de l'ascèse comme à son point de mire, à la renonciation à soi. Il s'agissait au contraire, par l'*askêsis*, de la constitution de soi-même. Ou disons, plus exactement : il s'agissait de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur qu'on prend de soi à soi. *L'Herméneutique du sujet*, p. 305.

deux personnalités historiques pour se subsumer dans la figure archétypale d'un « sage » ou d'un « sage païen ».

Le platonisme est un autre facteur structurant du motif du mépris du monde pour la réception qu'en fait tout adolescent instruit aux *studia humanitatis*. Pour comprendre ce « monde d'idées qui, dès 1545, préparaient la conversion définitive de 1548 »<sup>429</sup>, Mario Richter soulignait l'importance des théories platoniciennes. Il en faisait même un « préalable nécessaire » pour lire avec enthousiasme l'*Institution de la Religion chrestienne* de Calvin »<sup>430</sup>. Le critique protestant cédait-il à une vision téléologique de son sujet ? Il n'en demeure pas moins que le néoplatonisme connut son essor en France à la faveur du mouvement évangélique formé autour de Marguerite de Navarre<sup>431</sup>.

Comme les analyses des poèmes de Théodore de Bèze, les *Poemata* sont imprégnés de néoplatonisme. En plus du succès rencontré généralement par le cercle de Marsile Ficin auprès des humanistes, cela tient plus particulièrement, pour Bèze, à la conjugaison de plusieurs facteurs. Sur le plan littéraire, la poésie d'inspiration pétrarquiste est en plein épanouissement. En France, elle connaît ses développements dans la poésie néolatine comme dans la poésie en langue française. La théorie de l'amour de Maurice Scève et du milieu lyonnais doit autant à Ficin qu'à Léon Hébreu ou Mario Equicola. D'un point de vue plus idéologique, les idées platoniciennes progressent dans l'imaginaire de la monarchie française, comme en témoignent les écrits de Marguerite de Navarre<sup>432</sup>. Le platonisme a aussi imprégné la pensée de Augustin

---

<sup>429</sup> M. Richter, « La poétique de Théodore de Bèze et les *Chrestiennes Méditations* », *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 77-127, p. 85.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>431</sup> Dans son article, Mario Richter parle de « courant spirituel » pour désigner ce que l'historiographie s'est accordée pour dénommer l'évangélisme (M. Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 80-81). Sur l'importance du néoplatonisme en France : Abel Lefranc, « Marguerite de Navarre et le Platonisme de la Renaissance », Bibliothèque de l'École des Chartes, 1898 ; Jean Festugière, « La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle », *Études de philosophie médiévale*, t. XXXI, 1941 ; Wilhelm Mönch, « Die italienische Platon-Renaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und geistesgeschichte (1450-1550) » [*Römische Studien* XL], Berlin, 1936 ; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leyde, 1990, t. I ; Anne-Marie Lecoq, *François Ier imaginaire*, Paris, 1987 ; Françoise Joukovski, *Le regard intérieur. Thèmes politiques chez quelques écrivains de la Renaissance française*, Paris, 1982, et *Poésie et mythologie au XVI<sup>e</sup> siècle. Quelques mythes de l'inspiration chez les poètes de la Renaissance*, Paris, 1969 ; colloque de Tours (S. Georget, etc.).

<sup>432</sup> Voir : Denis Crouzet, *La nuit de la Saint Barthélemy, un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, 1994, p. 230. « L'entourage de Marguerite de Navarre, c'est chose connue, explique Denis Crouzet, participa d'une passion néoplatonicienne ». Sont citées l'œuvre de Charles de Sainte-Marte et *Le Commentaire* de Marsile Ficin, florentin : sur le *banquet d'Amour de Platon, fait François par Symon Silvius, dit J. De la Haye, Valet de Chambre de treschrestienne Princesse Marguerite de France, Royne de Navarre*, publié en 1546, cité par Abel Lefranc, « Marguerite de Navarre et le Platonisme de la Renaissance », Bibliothèque de l'École des Chartes, 1898, p. 752. Maurice Allem décrit ainsi l'influence du platonisme dans les cercles littéraires qui gravitent autour de Marguerite de Navarre : « Le platonisme, qui était en l'honneur à la cour des Médicis, devint la doctrine du cercle de Marguerite, et divisa, sur la conception de la passion amoureuse, les disciples de Marot : Heroët et Charles Fontaine d'un côté, La Borderie de l'autre. L'œuvre principale de cette école platonicienne fut, plutôt que la traduction du *Lysis* par Bonaventure des Périers, ou que celle de *L'Androgyne* par Antoine Heroët, un poème du même Heroët :

et de Plotin<sup>433</sup>. Même Cicéron a été rattaché à l'Académie alors qu'il est plus communément associé au stoïcisme<sup>434</sup>. Cependant, à la différence de celui-ci, comme l'affirme Ullrich Langer, « le néo-platonisme a des tendances ésotériques ; il ne jouit d'aucun ancrage véritable dans la vaste culture de l'enseignement et de l'imprimé, et ne sera donc pas reçu sous forme d'une éthique, d'un discours décrivant le comportement moral »<sup>435</sup>.

Poète de circonstances, poète du monde ?

Le jeune Théodore de Bèze ne demandait pas mieux, pour exercer sa plume et attirer l'attention sur lui, que de se prêter à la poésie de circonstances. Injustement dénigrée, la poésie de circonstances a fait l'objet d'une appréciation réévaluée, en tant que genre littéraire, par Adeline Lionetto<sup>436</sup>. Elle prend toute sa place dans la création littéraire d'une société éprise d'événements. Aussi divers soient-ils, entrée royale, mariage princier, naissance ou disparition, ces événements méritent tous d'être chantés et d'entrer en résonance dans une cosmologie soigneusement ordonnancée par les poètes. Bèze a ainsi pu écrire différentes pièces, à la demande du Recteur de l'université de Paris, à l'occasion de la réception de Charles Quint en janvier 1540, de la guérison du Roi ou de la naissance du premier Dauphin (janvier 1544)<sup>437</sup>. C'est aussi l'occasion, pour Bèze, dans l'invective contre l'Empereur après son échec en Provence (septembre 1536), d'exprimer ses sentiments patriotiques. Ainsi, loin de se limiter à

---

*La Parfaite amye de court*, qui parut en 1542. Il contient un véritable code pratique de l'amour platonicien, amour fondé sur la vertu, c'est-à-dire sur la beauté morale, indépendant par conséquent des charmes éphémères de la beauté corporelle, ayant d'ailleurs son origine et sa fin en Dieu, car il unit sur la terre des esprits qui ont été au ciel les « contemplateurs de la divine beauté », et qui sont destinés, quand ils auront « réchappé à la prison mondaine », à contempler éternellement ensemble, dans l'heureux séjour de l'île fortunée, la vertu « comme elle est », la beauté « comme elle est » et la bonté parfaite. Un tel amour est exempt de orages, et Heroët rejette la conception de la passion exaltée et douloureuse, conception alors fréquente, du moins dans les romans, et que l'on rencontre chez Pétrarque. Le poème d'Heroët, disciple de Marot, qui se détournait des voies de son maître, est une réplique au poème de *L'Amie de cour*, que venait de publier un autre disciple de Marot, Boiceau de la Borderie. *L'Amie de cour* est une coquette qui préfère un époux « riche de biens et pauvre de savoir ». Ce poème fit naître d'autres protestations que celle d'Herouët : Charles Fontaine prend part aux débats des années 1540 sur l'amour dans le camp des platonisants. Il avait déjà pris contre Sagon la défense de Marot. Il répliqua à La Borderie par *La Contre Amie de cour*. Il n'adopte pas pourtant la doctrine spiritualiste et physique de l'amour exposée par Heroët, mais, prenant position entre Heroët et La Borderie, il fonde l'amour, non pas sur la vertu ni sur l'intérêt mais sur l'honneur. Pas divin mais aussi noble qu'il est humainement possible » M. Allem (éd.), *Anthologie de la poésie poétique française, XVI<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Paris, 1965, p. 12-13.

<sup>433</sup> On sait pourtant qu'en vieillissant et rédigeant ses écrits sur la trinité, Augustin parvient à percer certaines questions qu'il ne résout plus en platonicien mais en chrétien.

<sup>434</sup> Les catégories utilisées par les premiers chrétiens étaient héritées de Cicéron, et donc du platonisme. Carlos Levy rattache Cicéron plutôt au platonisme. Voir : Carlos Levy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, 1997.

<sup>435</sup> Ullrich Langer, *op. cit.*, p. 18.

<sup>436</sup> Adeline Lionetto, « La poésie de circonstance dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle : un contrechant nécessaire ? » in *La Muse de l'éphémère. Formes de la poésie de circonstance de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction d'Aurélié Delattre et Adeline Lionetto, Paris, Classiques Garnier, « Études sur la Renaissance latine », 2014.

<sup>437</sup> François était né le 19 janvier 1544. Pour sa naissance, Bèze avait composé une épigramme (47). Bèze nous apprend dans la Lettre à Dudith (1569) que cette pièce fut fort goûtée des humanistes de Paris : Stratzel, Turnèbe, Buchanan, Teyve, Gouven, Mellin de Saint-Gelais, Salmon Macrin. Le 1<sup>er</sup> distique a été corrigé, d'une autre main (Cf. notes d'H. Meylan). *Lettre à Dudith*, p. 90.

des événements insignifiants, la poésie de circonstances est-elle aussi capable de révéler l'inscription du poète dans son temps, sa volonté de participer, par ses vers et dans une optique platonicienne, à l'harmonie du cosmos.

Les recueils de *Poemata* de Bèze se font l'écho de l'entrée de Charles Quint à Paris, à l'occasion de laquelle des réceptions furent organisées en 1540<sup>438</sup>. De ces pièces nouvelles, plusieurs peuvent être datées : elles se rapportent à des événements survenus entre 1543 et 1547, le retour du roi à Paris après la victorieuse défense de Landrecies (21 nov. 1543), la victoire de Cerisoles en Piémont (avril 1544), la naissance de la fille du Dauphin, Isabelle de France (avril 1545), la mort du duc d'Orléans (septembre 1545), l'accident mortel survenu au prince d'Enghien (janvier 1546), la mort du roi (mars 1547) et l'avènement de Henri II.

Les pièces de circonstances du recueil sont loin d'être tributaires de l'événementiel comme elles apparaissent au premier abord<sup>439</sup>. Cette partie du recueil subsume entièrement les idéaux platoniciens du jeune poète<sup>440</sup>. Ces pièces événementielles parlent en fait du cosmos, de l'âme platonicienne du monde et de l'idéologie d'une monarchie inspirée par l'amour (Ep. LXI)<sup>441</sup>. Une autre épigramme suggère une méditation sur les limites de la gloire militaire<sup>442</sup>. Par leurs évocations de concorde et d'harmonie, elles projettent dans la monarchie un rêve d'unité perdue (Ep. III)<sup>443</sup>. En même temps, le poète lui indique l'aiguillon d'un idéal de « paix

---

<sup>438</sup> *Poemata* (1544), pièce 61, *De geminis solibus visis anno Domni 1539*, p. 183 ; pièce 69, *De Francisci*. Épigramme IX. A Charles Quint, après son entrée dans Paris. *Poemata* 1548, Épigramme IX, *Ad Carolum quintum cum Lutetiam ingressus*. L'entrée de l'empereur Charles V à Paris date de janvier 1540. Les vers de cette pièce ont été repris du distique 33 du manuscrit d'Orléans : *De supplicatione a Rege decreta ad mutandam aeris intemperiem*. Ces vers avaient été, à l'origine, composés à l'occasion des processions pour le temps, décrétées par le Parlement de Paris, le 13 juillet 1535, en vue d'obtenir la fin des pluies qui duraient depuis Pâques. Voir F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », dans *B.H.R.*, t. XV, Genève, Droz, 1953, p. 174, n. 33. Le manuscrit d'Orléans comprend une autre pièce d'occasion rimée pour l'entrée de l'empereur Charles Quint à Paris (janvier 1540). Elle se retrouve à la troisième épigramme des *Poemata* de 1548 : *Poemata* (1548), épigramme III. *De Geminis solibus visis Lutetiae Parisiorum anno 1539 / Sur les deux soleils vus à Paris en 1539*, p. 108-109.

<sup>439</sup> Une pièce du manuscrit d'Orléans est consacrée au mariage de François Ier avec Eléonore de Habsbourg, la sœur de Charles Quint, qui semblait sceller la paix. L'épigramme XXIV lui est consacré : *Poemata* (1548), épigramme XXIV, *De Helionora Francorum regina*, p. 135. Elle y est comparée à Hélène. A la différence de la belle Grecque, qui apporta la discorde, Eléonore mit celle-ci en fuite. On sait que la reine fit une entrée solennelle aux côtés de son époux, dans la ville d'Orléans, en novembre 1530. *Poemata* (1544), p. 183, n. 67.

<sup>440</sup> Bèze participe ainsi au processus d'« innervation de la royauté française, au tournant du demi-siècle, par un système de représentation néoplatonicien » dont parle Denis Crouzet, *La nuit de la Saint Barthélemy...*, op. cit., p. 226.

<sup>441</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXI, *De Francisco valesio galliarum rege / Sur François de Valois, roi des Français* : « François, la fortune qui t'aime (...) / Tout le monde doit voir l'effet de l'amour », p. 187.

<sup>442</sup> *Poemata* (1544), épigramme 5, *Ad Carolum V Imperatorem, de fuga e Narbonensi provincia*. *Poemata* (1544), p. 170, n. 5 : Après avoir envahi la Provence, mis le siège devant Marseille, et menacé de franchir le Rhône près d'Arles, l'empereur Charles-Quint se vit contraint par l'habile tactique du connétable de Montmorency de lever le camp d'Aix et de battre en retraite, non sans de lourdes pertes, en septembre 1536. Cf. F. De Crue, *Anne de Montmorency, Grand Maître et Connétable de France*, Paris, 1885, p. 264 ss.

<sup>443</sup> *Poemata* (1548), épigramme III, *De geminis solibus visis lutetiae parisiorum anno 1539 / Sur les deux soleils vus à Paris en 1539*, p. 108-109. Cette pièce fut rédigée à l'occasion de l'entrée de Charles V à Paris en janvier 1540 et récitée par les autorités universitaires. Le recueil est ainsi placé sous l'espoir d'une concorde retrouvée.



dorée » (Ep. LIV)<sup>444</sup> et de bon gouvernement qui puisse faire dire au poète « L'Europe est sauvée » (Ep. XXVI)<sup>445</sup>.

Bèze a trouvé là une manière noble de mépriser le monde. Elle entre en résonance avec la mélancolie générée par les tensions nées d'une âme formant le vain espoir d'échapper à son corps, comme le déplorent les pièces « érotiques » du recueil<sup>446</sup>. Quant aux pièces qui peuvent être qualifiées, comme on l'a vu plus haut, de morales, elles renvoient davantage aux idées stoïciennes.

### Le regain des stoïques

Après le départ de Wolmar en Allemagne en 1535, Jacques Amyot lui succéda à Bourges comme précepteur et lecteur de grec à l'université. C'est dans ce contexte qu'il commença la traduction des *Vies parallèles* et des *Œuvres morales* de Plutarque<sup>447</sup>. Théodore de Bèze a rappelé la mémoire du traducteur de Plutarque dans *L'Histoire ecclésiastique*<sup>448</sup>. Sa présence à Bourges met sur la voie d'un mépris du monde inspiré, plus discrètement, par le biais des idées néo-stoïciennes. En tête des *Moralia* de Plutarque venait un traité d'éducation que Bérangère Basset a comparée avec ceux qui circulaient à la même époque comme les écrits

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, épigramme LIV, *De Francisco galliarum rege / Sur François, roi de France*, p. 179-180.

<sup>445</sup> *Ibid.* : épigramme XXVI, *De Francisci et Caroli induciis / Sur la trêve entre François et Charles*, p. 137-138 : « des sentiments de concorde unissent les deux frères, / On peut dire : « L'Europe est sauvée ».

<sup>446</sup> A ce propos, Denis Crouzet parle de « Se détacher du corps et de son imbécilité ou laisser l'âme guider le corps, c'est se remettre dans l'harmonie du monde, dans le mouvement d'un esprit divin et immortel à propos duquel il suffit de lever les yeux vers le ciel pour constater la « conversion » qu'il opère incessamment dans la Création » (Denis Crouzet, *La nuit de la Saint Barthélemy...*, *op. cit.*).

<sup>447</sup> Voir : Robert Aulotte, Amyot et Plutarque. *La tradition des Moralia* au XVI<sup>e</sup> siècle, Genève, Droz, 1965. Voir art. de J.-Y Ribault, « Le séjour de Jacques Amyot à Bourges (1534-1546) », *Fortunes de Jacques Amyot*, Melun, 1986, p. 105-122.

<sup>448</sup> *Hist. eccl.*, p. 30 (p. 16 dans éd. 1580). Bèze y décrit Amyot en ces termes : « Homme de fort petit lieu, mais qui dès lors fort étudié en la langue Grecque ; si qu'estant, par le moien de M. Wolmar, professeur en Grec à Bourges, fait Pedagogue des neveux de Jaques Colin, alors abbé de st Ambroise, & depuis aiant succédé à Wolmar en la profession des bonnes lettres, depuis 1535. Cf. : Bèze, *Icones* : « Secrétaire d'État & du sieur de Morvillier, precepteur de Charles IX. ; mais a grandement fouillé tous ses beaux dons, parce que non seulement il a oublié Jésus-Christ, mais qui plus est, en est devenu tres malheureusement persecuteur, après avoir esté fait Abbé de Ste Corneille, & finalement Evesque d'Auxerre ».

d'Érasme et du Budé<sup>449</sup>. Chez Budé, les exemples du passé fonctionnent comme des miroirs<sup>450</sup>. Il en va de même pour Érasme qui fait figurer les *insignes historiae*, historiettes ou anecdotes remarquables pour l'édification des enfants. En ce qui concerne Plutarque, Bérangère Basset explique que « les *historiae* plutarquiennes ne s'offrent pas comme des récits exemplaires, mais contribueraient plutôt à une prise de distance avec les valeurs établies, avec les normes éthiques, seraient plutôt une invitation à l'autonomie. Elles invitent dès lors à un travail sur soi, aspect essentiel de l'éducation humaniste. Les historiettes, au lieu de renouer avec l'*exempla*, renouent avec l'*askêsis* que pratiquaient les Anciens. ». Au sujet de l'ascèse, M. Foucault avait opposé cette *askêsis* et l'ascèse de la tradition chrétienne<sup>451</sup>. Si, comme le relève Bérangère Basset, cette opposition entre en résonance avec les pratiques pédagogiques du XVI<sup>e</sup> s., l'observatoire que constitue la pension Wolmar tend à montrer le contraire. En effet, si l'on admet avec Michel Foucault une opposition entre deux formes d'ascèse de nature différentes, un examen attentif des pratiques pédagogiques en cours chez maître Wolmar montre que non seulement ces deux formes coexistent mais qu'elles s'enrichissent l'une et l'autre dans une relation dialectique. En

---

<sup>449</sup> Bérangère Basset, « Usages des anecdotes plutarquiennes dans les traités de pédagogie humanistes : d'Érasme à Montaigne », *Maîtres et élèves de la Renaissance aux Lumières*, Journée d'études des jeunes chercheurs organisée par Thibault Catel, Céline Fournial, Adrienne Petit, Centre d'Etude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Université Paris-Sorbonne, pp. 30-40. Voir aussi : Emmanuel Bury, *Littérature et Politesse. L'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, PUF, 1996 : « il est significatif que le premier traité des *Moralia*, selon l'ordre traditionnel que conservent les éditeurs humanistes, soit consacré à l'éducation des enfants (*De pueris educandis*) ; il constitue la source essentielle des traités humanistes, et notamment l'un des plus célèbres, le *De pueris statim ac liberaliter instituendis* d'Érasme » : ils s'imprègnent des principes d'éducation que développe Plutarque dans ce traité, comme dans d'autres opuscules qui touchent à l'apprentissage, notamment en matière de morale. Par exemple, le traité *Comme il faut lire les poètes, Que la vertu peut enseigner* (selon la traduction d'Amyot). Chaque opuscule de Plutarque s'offre comme un « un traité de morale réduit en exercice » (expression de l'abbé Prévost pour Manon Lescaut). Ces historiettes n'ont pas seulement le statut d'*exempla*, elles s'offrent comme des exercices à pratiquer, œuvrant à la formation d'un sujet autonome, capable de se donner à lui-même ses propres règles de conduite. Bérangère Basset reprend à son compte les expressions de « souci de soi » et de constitution d'un « soi éthique » provenant de Michel Foucault. Cf. : *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 3 volumes, 1976-1984, ainsi que *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, coll. Hautes Etudes, 2001, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros. Voir l'article de Frédéric Gros, « Le souci de soi chez Michel Foucault » dans Perrine Gallan-Hallyn et Carlos Lévy (dir.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, 2006.

<sup>450</sup> D'après Guillaume Budé, dans *L'Institution du Prince*, les exemples du passé peuvent être des *mirouers* « Par lesquelles histoires on voit quasy comme ung mirouer les choses passées comme les présentes, par la considération desquelles, les hommes peuvent grandement acquérir prudence et mieulx consulter les matières qui s'adonnent et offrent es conseils des princes, ainsi que nous voyons advenir tous les jours, car il n'est riens qui tant face les hommes saiges que d'entendre l'estat du monde et la condition de nature humaine, et préveoir les cas qui peuvent escheoir, et comment on peut y pourveoir et obvier, et est ce que les historiens enseignent », cité par Bérangère Basset, *Ibid.*, p. 35.

<sup>451</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 305 : « Quand on parle d'ascèse, il est évident que, vu à travers une certaine tradition, d'ailleurs elle-même fort déformée, (...) [nous entendons une] certaine forme de pratique, qui doit avoir, pour élément, pour phrases, pour progrès successifs des renoncations de plus en plus sévères, avec, pour point de mire et passage à la limite, la renonciation à soi. (...) Je crois que l'ascèse (*askêsis*) chez les Anciens avait un sens profondément différent. D'abord parce qu'il ne s'agissait évidemment pas d'arriver, au terme de l'ascèse comme à son point de mire, à la renonciation à soi. Il s'agissait au contraire, par l'*askêsis*, de la constitution de soi-même. Ou disons, plus exactement : il s'agissait de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur qu'on prend de soi à soi », cité par Bérangère Basset, *Ibid.*, p. 37.

résumé, le mépris du monde qui résulte de cette opération de *paideia* se définit bien selon une reconfiguration humaniste avec, d'une part, une relecture chrétienne des œuvres de l'Antiquité et, d'autre part, une accommodation du christianisme aux sources païennes. Le processus se fait avec des succès plus ou moins profonds ou superficiels, mais c'est bien dans un rapport dialectique entre les deux sources du savoir que sont entraînés, à l'*instar* de Théodore de Bèze, les élèves de la pension Wolmar.

Les *Emblemata* d'Alciat, édités la même année, illustrent à leur manière les idées stoïciennes, par le biais d'un savant mélange du texte et de l'image, présentant des exemples à suivre à l'aide de situations mises en scène de façon accessible<sup>452</sup>. À côté des textes retrouvés de Plutarque et des *Emblemata* d'Alciat, le début des années 1530 marquait une faveur nouvelle pour le stoïcisme, dont le retour est trop souvent cantonné à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>453</sup>. Denise Carabin a mis en évidence la diversité de dénominations existantes dans la critique pour désigner la résurgence d'idées stoïciennes au XVI<sup>e</sup> siècle, qu'elle préfère appeler « néo-stoïcisme »<sup>454</sup>. Jean Lecointe, récemment, a parlé de « stoïcisme évangélique » pour rendre compte des très nombreux éléments de stoïcisme dispersés dans la littérature de cette période, de Rabelais au genre de la consolation initié par Budé dans son *De contemptu rerum fortuitarum* commenté plus loin<sup>455</sup>. En 1534, Érasme, qui avait donné une édition de Sénèque dès 1515, édita des florilèges de textes stoïciens<sup>456</sup>. L'influence de Sénèque était déjà forte chez Calvin<sup>457</sup>. Dans son *De Clementia* (1532), il s'employait à montrer que Sénèque était « un maître en fait d'éthique »<sup>458</sup>. Elle ne le fut pas moins chez Bèze, et l'indice relevé par Kirk Mac Summers dans le poème de Bèze à Marianus est loin d'être isolé<sup>459</sup>. Pour Léontine Zanta, le stoïcisme, comme le platonisme, profita au cours de ces années de la réaction humaniste contre la philosophie d'Aristote, qui était identifié à la scolastique<sup>460</sup>. Il correspondait aussi à un « besoin

---

<sup>452</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 5, B.

<sup>453</sup> Voir : Jacqueline Lagrée, *Le néostoïcisme*, *op. cit.*, plus particulièrement le premier chapitre; Denise Carabin, *Les idées stoïciennes...*, *op. cit.*, 2004.

<sup>454</sup> Denise Carabin, *Les idées stoïciennes...*, *op. cit.*, p. 14 et 20.

<sup>455</sup> Jean Lecointe, « Ethos stoïque et morale stoïcienne : stoïcisme et rhétorique évangélique de la consolation dans le *De contemptu rerum fortuitarum* de Guillaume Budé (1520) », *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris, Editions ENS-Rue d'Ulm, « Cahiers V.L. Saulnier » 23, 2006, p. 35-58, p. 41. Pour Rabelais, voir Ullrich Langer, « Liberté chrétienne et liberté stoïcienne, L'abbaye de Thélème », *Ibid.*, p. 59.

<sup>456</sup> Érasme, *Flores Lucii Annaei Senecae cordubensis, summo labore selecti in omnibus ilius operibus. Per Erasmus Roterodamum vero iudicio emendatis atque correctis ad utilitatem non solum studiosorum adolescentum sed et omnium verae virtutis ac scientiae amatorum. Additi sunt his quidam flores pulcherrimi ex quibusdam opusculis M.T. Ciceronis multum utiles, Parisiis*, 1534.

<sup>457</sup> En 1532, en humaniste chrétien Jean Calvin commente le *De Clementia* de Sénèque. Il reprend la tâche inachevée d'Érasme, dans son édition des œuvres de Sénèque, en 1529, en le jugeant moins sévèrement. Voir : Jean Calvin, *Commentaire du Traité de la clémence de Sénèque*, traduction et édition critique de Pierre Ferrand, Olivier Beaud, Jean-François Kervégan, Paris, 2017.

<sup>458</sup> Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>459</sup> Kirk Mac Summers, « The Classical... », *op. cit.*, p. 377-378. Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I : *Poemata*.

<sup>460</sup> Léontine Zanta, *La Renaissance...*, *op. cit.*, p. 23.

de rénovation morale et religieuse » dans la quête supra-confessionnelle d'un « idéal chrétien » plus proche de la Nature<sup>461</sup>. Surtout, le stoïcisme (d'après Léontine Zanta), rencontrait la faveur des réformateurs, en particulier Calvin, notamment en rapport avec son intérêt pour la spéculation intellectuelle et sa conception de la volonté morale qui identifie la foi à la volonté droite du stoïcien (*τόνος*)<sup>462</sup>. La critique que fait Calvin de Sénèque dans son *De Clementia* révèle davantage la conception calviniste du mépris du monde qu'il ne rend compte de Sénèque qui « regarde du haut d'une tour la Fortune se jouant des choses humaines et pense que rien ne le regarde, ni ce qui arrive aux autres, ni à ce qui arrive à lui-même »<sup>463</sup>. En fait, comme le dit Léontine Zanta, Calvin lui reconnaît une « supériorité morale ». L'*Institution* de Calvin, rédigée à partir de 1536 et lue par Théodore de Bèze avant son départ à Genève, fait de multiples références au stoïcisme<sup>464</sup>. C'est pour le condamner, cependant, qu'au chapitre VIII du Livre III, par exemple, Calvin dénonce les « philosophes Stoïques » pour « souffrir patiemment la croix, qui est une partie de renoncer à nous-mêmes. La patience chrétienne n'est pas le « simulachre de patience » des philosophes, certes, et le chrétien ne doit pas être pareil à un « tronc de bois »<sup>465</sup>. Il n'empêche, si l'écart est bien marqué, les stoïciens sont déjà trop présents dans le texte de Calvin, comme à la fin du siècle dans les écrits de Bèze, pour que leur influence ne soit considérée avec la plus grande attention<sup>466</sup>.

### Le modèle des poètes élégiaques

Dans le prolongement des manuels de rhétorique et de versification, les traités d'art poétique confirment la vocation métaphysique de la pratique poétique qui prévalait du temps de Théodore de Bèze et des poètes néolatins<sup>467</sup>.

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>463</sup> Calvin, *Commentaire du De Clementia*, II, IV, cité par L. Zanta, *op. cit.*, p. 64. Calvin, *De Clementia* de Sénèque. En élève d'Érasme, il s'efforce de montrer les affinités du stoïcisme avec l'Évangile mais découvre dans son exégèse une liberté peu respectueuse de l'Évangile. Ce « premier Calvin » manifeste une grande culture humaniste (stoïcisme, Epicure, Platon). Il s'arrête particulièrement sur une question que la Réforme place au premier plan : la perversité de la nature humaine, dont traite Sénèque dans le second livre de son *De Clementia* : « Pourquoi est-il des hommes méchants qui ont une telle folie furieuse de pécher qu'ils se plaisent à pécher même sans motif ? ».

<sup>464</sup> Calvin, *Institution* (1560), vol. V, Glossaire, table et références. Sur les stoïciens et la notion de Dieu : I, V (Que la puissance de Dieu reluit en la création du monde et au gouvernement continuel), II, 1541 [1539] ; 1560. Sur les Stoïciens et la Providence : I, XVI (Que Dieu ayant créé le monde par sa vertu, le gouverne et entretient par sa providence, avec tout ce qui y est contenu), 8. 1541 8 [p. 232] ; 1560 9 [p. 234]. Livre III La manière de participer à la grâce de Jésus Christ, des fruits qui nous en reviennent. – Le Stoïcisme condamné par l'exemple de Jésus : III, VIII (De souffrir patiemment la croix, qui est une partie de renoncer à nous-mêmes), 9. 1541 9 [p. 185].

<sup>465</sup> Léontine Zanta relève que même Melanchthon a critiqué l'apathie stoïcienne, qui arrache toute affection de l'âme. Melanchthon, *Épître moralis philosophiae, Opera Omnia*, vol. XVI (1850), L. Zanta, *La Renaissance...*, *op. cit.*, n. 3 p. 68.

<sup>466</sup> Voir : Calvin, *Institution* (1560), art. « Stoïcisme », glossaire, vol. V, p. 367.

<sup>467</sup> Voir : Virginie Leroux, Emilie Sérís (Dir.), *Théories poétiques néo-latines*, Genève, Droz, 2018.

L'Art poétique français de Thomas Sébillet (1512-1589), publié chez Gilles Corrozet à Paris en 1548, résume les acquis de la génération marquée par l'école marotique<sup>468</sup>. La première partie de cet ouvrage est consacrée à l'origine divine de la poésie. Loin de dresser un constat de faillite de la poésie du temps, comme le fera bientôt la *Défense et Illustration de la langue française*, l'Art poétique dessine la courbe d'un développement continu, de Homère et Pindare à « François Ier de nom et de lettres » : « l'espérance est grande de voir la poétique d'ans autant sainte et grande qu'elle fut sous le César Auguste »<sup>469</sup>. Au poète débutant, il recommande l'imitation des grands : « Marot, St Gelais, Salel, Heroët et Scève ». Il exprime surtout, tout au long de son traité la revendication d'une « céleste prérogative » pour l'art poétique. Dans un autre de ces traités d'art poétique qui annoncent la *Défense*, Jacques Peletier du Mans exposait, dans le premier de ses deux livres, « l'excellence » du genre poétique, instrument de pacification et de moralisation des rapports humains. La nouvelle école poétique ne pouvait se fixer d'autre but que ce « grand œuvre » ou la célébration du cosmos nécessitait une poésie « quasi philosophique en conception »<sup>470</sup>. Mais cette poésie, placée sous l'aiguillon du « vouloir », s'éloignait quelque peu de la spontanéité d'un Clément Marot, ou des mondanités des *Juvenilia*.

Chez Bèze, le passage de la poésie à la théologie, sur lequel nous reviendrons, engage son rapport à la vérité. En attendant qu'il renonce aux fictions de la poésie, c'est-à-dire les ornements mythologiques de la poésie, et avec elles à une forme mondaine de gloire littéraire, sa conversion porte à supposer qu'il incubait une conception alternative de la poésie, plus simple et accessible à chacun, et surtout toute entière vouée à la Vérité de Dieu. Certes il n'était pas encore prêt à commettre le geste d'Abraham, à accomplir le sacrifice suprême que la vérité supérieure exigeait avant que celle-ci ne s'impose à lui au cours de l'année de 1548. Il se vouait pas moins jusque-là en toute intégrité à sa pratique poétique. Il pouvait en boire jusqu'à la lie tous les sucs qu'il savait en extraire : une quête de gloire, sans doute, mais aussi, sur le plan moral, une substance éthique, spirituelle, qui le préparait à un chemin sans retour, celui de la conversion. La poésie pouvait se concevoir comme une thérapeutique même, susceptible d'assouvir, pour un temps encore, sa soif d'absolu<sup>471</sup>.

---

<sup>468</sup> Voir : Gérard Defaux, *La génération Marot. Poètes français et néo-latins (1515-1550)*, Actes du colloque de Baltimore, éd. Paris, Champion, 1997.

<sup>469</sup> Thomas Sébillet, *Art poétique français*, Genève, Slatkine, 1972 (réimpression de l'édition de 1555), Livre I, chap. 1 ; « STFM », 1988 (p.p. F. Goyet) ; « Le Livre de poche », 1990 (*Traité de poésie et de rhétorique de la Renaissance*, p.p. F. Goyet).

<sup>470</sup> Jacques Peletier du Mans, *Art poétique*, Lyon, chez Jacques de Tournes, 1555. Genève, Slatkine, 1971 (réimpression de l'édition de 1555) ; « Le Livre de poche », 1990 (*Traité de poésie et de rhétorique de la Renaissance*, p.p. F. Goyet).

<sup>471</sup> « Le poète des temps nouveaux nous fait entendre que (...) la dimension éthique et même thérapeutique de la poésie reste primordiale. Le poète partage avec le musicien le pouvoir de remédier à la maladie qui consume tant

## Des langues anciennes épurées

Il est essentiel de garder à l'esprit que l'expression du mépris du monde *-contemptu mundi*, est déterminé par des conditions linguistiques différentes. La langue française et la langue latine se côtoient tout en relevant de cultures et de publics différents. Les textes normatifs qui traitaient des formes extérieures de la poésie étaient généralement regroupés dans des « arts » ou des « instructifs » qui instruisaient sur l'art de rimer en langue vulgaire. Melchior Wolmar pouvait très bien connaître et utiliser, par exemple, le manuel de rhétorique rythmique de Pierre Fabri (1521)<sup>472</sup>.

Par choix ou par fidélité à son enseignement, Bèze resta attaché à la langue latine, du moins dans ses *Juvenilia*. Comme l'a expliqué Olivier Millet, le latin, fort de deux-mille ans d'écriture et de culture, offrait une liberté d'expression que le français ne permettait pas alors<sup>473</sup>. Instrument réservé à une élite, il permettait de dire des choses au public qui lit le latin qui ne pouvaient être dites au public qui lit le français. Avec la *Praefacio poetica* de la sylve IV, par exemple, Bèze a inventé une fiction poétique à partir d'un épisode biblique à la manière des poètes latins. Il n'aurait pu exprimer en français que Cupidon entre par les yeux ou que Satan s'incarne en un esprit invisible (théorie physiologique de la transmission d'un fluide). En outre, l'atmosphère érotique est d'inspiration platonicienne selon Marsile Ficin. Bèze joue sur des effets de connivence que le latin seul permet. Ce qui ne l'empêcha pas d'engager, comme nous le verrons, une profonde réflexion sur le choix de telle ou telle langue. On a dit qu'il écrivait plus aisément en latin qu'en français. On rencontre là une seconde caractéristique importante de la pratique poétique, qui pouvait concerner au premier chef les poètes d'Orléans : l'opposition entretenue entre les rimeurs et les poètes. Le *poeta* écrit en latin alors que le versificateur (*rimatore* ou *dicitore per rima*) s'exprime en vulgaire. Le mépris est de mise, même si ce n'est pas encore le mépris du monde, c'est le mépris d'un monde.

D'une certaine façon, puisque la poésie est aussi l'art de façonner, le latin est l'outil par lequel l'apprenti prolonge l'enseignement du maître. Il l'a apprise comme un artisan apprend par l'imitation et la répétition du geste, selon les modèles soigneusement transmis par les classiques. Bèze éprouvait auprès de ses amis d'Orléans et sous le regard avisé de Dampierre les savoir-faire qu'il avait appris dans l'atelier de maître Wolmar. Remettant chaque jour sa planche à l'ouvrage, à force d'imiter Catulle et Juvénal, de manier le marteau et l'enclume (voir

---

de leurs contemporains : la mélancolie (« un remède souverain contre le désespoir et la mélancolie, et chassera le diable lui-même », Robert Burton, *The Anatomy of Melancholie*, Oxford, 1624) ». Dans François Rigolot, *Poésie et Renaissance*, Paris, 2002, p. 63.

<sup>472</sup> Pierre Fabri, *Le Grand et Vrai Art de pleine rhétorique* (1521), éd. A. Héron, Caen, 1889 ; Genève, Slatkine Reprints, 1969.

<sup>473</sup> Olivier Millet, « Bèze parmi les poètes », conférence à l'Institut Protestant de Théologie de Paris, juin 2019.

l'emblème qu'il choisit pour publier l'*Histoire ecclésiastique*) il pouvait espérer la reconnaissance de ses pairs dans la recherche toujours différée de son chef-d'œuvre.

En attendant de devenir l'imprimeur de Marot, Etienne Dolet, par le biais de son *Dialogus de imitatione Ciceroniana* (1535) fait pénétrer les idées italiennes en France et relance le débat entre le latin de Cicéron et celui d'Érasme et des néoplatoniciens. Avec Dolet, Bèze se jeta dans la controverse du « *Ciceronianus* », du nom que donna Érasme, dix auparavant, à un dialogue où il raillait les imitateurs de Cicéron<sup>474</sup>. Quand il entra dans l'arène avec un *Dialogue contre Érasme*, Dolet était en train de publier ses *Commentaires sur la langue latine*, auxquels contribua Bonaventure des Perriers. Il ouvrait ainsi un débat sur la langue auquel Bèze apporta sa contribution une décennie plus tard dans le cercle de Vasosan<sup>475</sup>. Pour l'heure, parce que, comme lui et ses amis, Bèze n'aimait pas passer pour « singes de Cicéron », il défendait la mémoire de Christophe de Longueil, le chef des Cicéroniens, contre les attaques de l'italien Sabinus Floridus.

Le parti pris du latin de Cicéron représente le choix d'une génération de poètes de rompre avec les siècles qui les ont précédés, au cours desquels le latin s'est enrichi de la langue ecclésiastique et scolastique médiévale. Le latin de Cicéron renforce la solidarité des humanistes en les unissant dans une même conviction selon laquelle ils œuvrent à la purification et à la rénovation de la langue.

Quant au grec, Melchior Wolmar édite et préface un manuel de grammaire grecque de Démétrios Chalcondyle contenant les règles de base de cette langue, utilisés par les élèves hellénisants<sup>476</sup>. Le jeune Théodore de Bèze devait bientôt maîtriser le grec mieux que le latin. L'hébreu n'est pas en reste puisque l'on apprend, au détour d'une lettre à Popon, que Bèze suit les leçons de Vatable et de Finé au collège de France<sup>477</sup>.

---

<sup>474</sup> Érasme, *Ciceronianus*, traduit du latin par Jean-Paul Woitrain, *Itinera electronica*. Pour Érasme, l'usage de la langue classique, le *Tullius stylus* de Cicéron, mis à la mode par la cour pontificale de Léon X, favorise le paganisme puisqu'il refuse les mots forgés au cours de l'histoire de l'Église. Il prône donc le latin scolastique, le « latin vivant », enrichi au fil des siècles par des termes chrétiens. Voir : Pierre, Mesnard, « La bataille du *Ciceronianus* », *Études*, Paris, 1968, p. 236-255.

<sup>475</sup> Étienne Dolet, *Erasmianus Ciceronianus, Dialogue contre Érasme*, trad. du latin par Emile V. Telle, Droz, 1974 ; *Commentariorum Linguae Latinae*, vol. II, col., 1294, trad. du latin par Richard Copley Christie. Voir aussi : Étienne Dolet, *La Manière de bien traduire d'une langue en autre : d'avantage de la punctuation de la langue françoise*, chez Estienne Dolet, 1540.

<sup>476</sup> *Demetrii Chalcondylae grammaticae institutiones graecae*, Paris, Gilles de Gourmont, 1525, BNF.

<sup>477</sup> CB, t. I, n° 9, Bèze à Popon, 7.12.1539, p. 35 et n. 4 : *Nonnunquam hebraicis literis aliquot horas incumbo aut mathematicae* / « Quelquefois, je m'applique pendant quelques heures sur les lettres hébraïques ou sur les mathématiques ».

## Poetria

Dans ce cadre, on peut comprendre la place invasive que prend la poésie dans ses poèmes latins. La notion de *poetria* est un autre élément constitutif de la pratique littéraire de l'époque qu'il faut prendre en considération dans l'élaboration de la pensée de Bèze. Dans la définition qu'en avait donnée Jacques Legrand dans son *Sophilogium* (1407), la poésie se voyait attribuer la fonction de créer des « fictions », de « subtiles inventions ». La poésie désignait donc les ornements mythologiques de la poésie. A la suite de Boccace, les écrivains de la Renaissance n'en n'ont pas réduit l'usage à un simple inventaire, doublé de gloses, sur la cosmogonie païenne. On peut retenir du manuel de Pierre Fabri la formule décisive qui éclaire bien le caractère allégorique de la poésie : « Sous les couvertures des poètes sont muscées les grandes substances »<sup>478</sup>. La poésie de Jean Lemaire des Belges s'est obstinée dans la voie d'atteindre les cimes de « sagesse » et de « vertu ». Par le procédé de la poésie, « la poésie affirme ses origines théologiques et tente de révéler à travers ses mythes des vérités cachées, profondes, universelles, invite le lecteur à reconnaître des valeurs morales conférant au poète un rôle véritablement prophétique (*poeta theologus*) »<sup>479</sup>.

Mais en ce qui concerne son jeune admirateur Théodore de Bèze, même s'il ne la formula pas ainsi au cours de ses jeunes années, son parcours ultérieur permet de penser qu'il fit sienne la formule de « *poeta theologus* ». Du poète au théologien, tout au long de son cheminement à travers le maquis de la poésie néolatine, il est tentant de suggérer qu'il n'y avait qu'un pas à accomplir. Et il pourrait se résumer sous la forme d'une version latine : « Nam miranda canunt, sed non credenda poetae »<sup>480</sup>.

Ainsi, Bèze, en quête de réponses, se tourne vers les Anciens. Il apprend à ne pas chercher, comme Icare, à atteindre le Ciel, au risque de se brûler. Il apprend à ne pas chercher à donner des leçons à ses contemporains, à retenir sa *superbia*, l'arrogance que dénonçait Sénèque dans ses *Bienfaits*. Il apprend à prévenir les élans de l'*hybris*, la démesure. Il apprend à méditer sur la douleur et sur la mort, loin de toute « perturbation mondaine »<sup>481</sup>.

---

<sup>478</sup> Cité par François Rigolot, *Poésie et Renaissance*, Paris, 2002, p. 62.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>480</sup> « Les poètes chantent choses dignes d'admiration mais non pas à croire » (Jean Bouchet). Cité par François Rigolot, *Ibid.*, p. 60.

<sup>481</sup> L'expression est utilisée par Étienne Dolet dans la traduction qu'il donne des *Questions Tusculanes* de Cicéron, Livre I, épilogue, 1543. Transcrit en orthographe moderne par l'auteur : « Quant à moi s'il m'advenait que j'entendisse que, par le vouloir de Dieu je dusse partir de ce monde, j'y obéirais joyeusement, et lui rendrais grâces de son vouloir ; pensant que par la mort je serais délivré de cette prison corporelle, et que je retournerais en notre éternelle habitation (qui est le ciel, habitation propre à l'âme) ou que je viendrais à être privé de tout sentiment, et perturbation mondaine », cité par C. de Coninck, *Étienne Dolet, humaniste insoumis*, 2019, p. 243.



### 3. La *sodalité* d'Orléans contre le monde ?

Bèze n'était pas seul. Entre l'âge de dix-sept ans et celui de vingt-et-un an où il fut licencié en droit, sa formation était suffisamment solide pour se livrer à ses premiers essais poétiques dans le cadre une vie sociale et spirituelle riche en amitiés. Et s'il méprisait le monde, c'était une pratique partagée et en connivence avec les amis du premier cercle littéraire qui lui soit connu d'appartenir, la *sodalité* (*sodalitas*) d'Orléans<sup>482</sup>. « Le terme de *sodalitas*, attesté chez Cicéron<sup>483</sup>, est classiquement utilisé pour désigner une société, une association ou un club, et plus largement pour signifier une camaraderie, une communauté ou une amitié »<sup>484</sup>. Les *sodalités* offrent un cadre de reproduction sociale. Elles n'ont pas pour fonction de regrouper des hommes autour du mépris du monde. Le motif n'en trouve pas moins l'opportunité d'être offert en partage et de circuler parmi d'autres lieux communs. C'est donc au sein de *sodalités* que le monde peut être méprisé à voix haute, rechercher la posture d'une guerre bien menée contre le monde. « La *sodalité* implique souvent une pluralité de relations, un groupement marqué par un sens de valeurs partagées, de bien-être, et même de joie. Qu'elle soit structurée ou non, et même si elle n'a pas une longue durée de vie elle pourvoit de la cohésion sociale »<sup>485</sup>. C'est sous ces différents sens, qui sont présents dans le dictionnaire de Robert Estienne<sup>486</sup>, qu'il convient d'explorer cette expérience collective que fit Bèze entre 1535 et 1539, sans doute déterminante dans la formation de son éthique du mépris du monde.

Le cercle d'amis auquel se joignit Bèze s'inscrivait cependant dans un compagnonnage dédié à l'art de la poésie qui ne se focalisait pas sur le mépris du monde mais où celui-ci pouvait trouver sa place. Dans ces échanges, l'exercice pouvait aisément faire passer un silence pour du mépris, comme en témoigne l'interpellation de Alexis envers Dampierre dans l'argument de la première églogue du Recueil de 1544 : « Avec les vers de Virgile tu méprises aussi les nôtres,

---

<sup>482</sup> Voir : Max Engammare, « La *Sodalitas* livresque de Calvin, Bullinger et Bèze : l'Envoi de livres, une pratique réformée qui s'impose au monde lettré », Ingrid A. R. de Smet, Paul White (ed.), *Sodalitas Litteratorum – Etudes à la mémoire de Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, pp. 203-227.

<sup>483</sup> Cicéron, *De Caelio*, 11.26; Sénèque 13.45; QFr. 2.3.5. Cité par Philip Ford, *De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 70, cit. par Max Engammare, « La *sodalitas* livresque de Calvin, Bullinger et Bèze », *op. cit.*, p. 20.

<sup>484</sup> « Le terme *sodalitas*, d'autre part, était classiquement utilisé pour désigner une société, une association ou un club (attesté par Cicéron), et plus largement, dans l'abstrait, pour signifier la camaraderie, la communauté et l'amitié.» Ingrid A.R. De Smet, Paul White (éd.), *Sodalitas litteratorum, Etudes à la mémoire de / Studies in memory of Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, p. 20.

<sup>485</sup> « La *sodalité* implique souvent une pluralité de relations, un regroupement marqué par un sentiment de valeurs partagées, de bien-être, voire de joie. Une *sodalité* peut être structurée ou non, mais assure une cohésion sociale, même si celle-ci n'est pas nécessairement durable », Ingrid De Smet, Ingrid A.R. De Smet, Paul White (éd.), *Sodalitas litteratorum, ..., op. cit.*, p. 21.

<sup>486</sup> Robert Estienne, *Dictionarium latino-gallicum* : « College, Communauté, Confrairie, Sodalité », ad « *sodalitas* ». cit. par : Ingrid A.R. De Smet, Paul White (éd.), *Sodalitas litteratorum..., op. cit.*, p. 21.

Dampierre, et de ne pas nous juger dignes de répondre à mes vers phélaciens »<sup>487</sup>. Le cercle des amis d'Orléans autour de Jean Dampierre a durablement marqué le jeune poète<sup>488</sup>. C'est de cette période qu'il convient de dater ses premiers poèmes<sup>489</sup>. De ce premier cercle de la sociabilité, Théodore de Bèze a retenu quelques noms :

Lorsque à seize ans environ, je me rendis à Orléans et suivant la volonté de mon père étudia le droit civil et que je rencontrai des gens de goût et de science comme Jean Dampierre, Antoine Agicuthus, Jean Truchy, Maclou Popon, Louis Vaillant,...

Le souvenir de ces noms revient dans un document postérieur, auxquels il ajoute « Antoine de Saint-Anthost, plus tard président au Parlement de Rouen »<sup>491</sup>. Louis Vaillant attirait les railleries de ses amis parce qu'il préférait l'eau au vin et Minerve à Vénus<sup>492</sup>. Germain Audebert, Jean Truchy et Maclou Popon sont les destinataires de quelques-uns des épigrammes du recueil des *Poemata*. Dans le distique 39 du manuscrit d'Orléans dédié à Maclou Popon, Bèze répond à des vers de son ami pour l'anniversaire de sa naissance (24 juin)<sup>493</sup>. Dans la Lettre à Dudith, Bèze note que ces hommes ont tous été « honorés des charges les plus prestigieuses de France »<sup>494</sup>. Peu, en fait, excepté Bèze, ont suivi le chemin de la conversion et de l'exil. Ce n'est pas parce que le motif du mépris du monde « s'humanise » qu'il provoque la hausse du recrutement des convertis.

Dans une épigramme, Bèze rend hommage à son ami Maclou Popon que l'on croyait mort en Italie. L'éloge est l'occasion de rappeler l'idéal d'une « vie intègre et vertueuse » (v. 6-8) à laquelle se conformait Popon. Si, par ailleurs, son style ne manque pas d'attrait, c'est par sa sagesse que Popon surpassait les gens de bien (v. 31-34). Les amis intimes de Bèze n'ont nul besoin d'être nommés pour se reconnaître dans la pièce *Ad Amicos* du manuscrit d'Orléans, et de s'élever, par l'amitié, au-dessus de « la tourbe perfide des Zoïles » (v. 16)<sup>495</sup>. Nommés en

---

<sup>487</sup> *Poemata* (1544), *spernebat Alexis / Carmina Virgillii, spernis, quoque, Dempetre, nostra / nec dignare tuis mihi respondere phaleucis* (v. 5 ss.), cit. par H. Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 117.

<sup>488</sup> *Poemata* (1548), épigramme 11, *Ad Amicos*, édition 1569. Cette pièce s'adresse aux meilleurs amis de Bèze : Truchon, Dampierre, Maclou Popon et Alexis Gaudin. Ils forment à eux quatre un fier « quadrige ».

<sup>489</sup> Suivant P.-F. Geisendorf qui contredit le biographe allemand Baum qui les datait de la période parisienne.

<sup>490</sup> *Lettre à Dudith*. Pour une liste complète des noms qui forment la *solidatium* d'Orléans, Henri Meylan ajoute à cette liste, dans son article sur « La conversion de Bèze ... », *op. cit.* p. 108, ceux de Binet, de Bouguir, de Viart et, à côté de Louis Vaillant celui de Germain Vaillant de Guelles.

<sup>491</sup> *Lettre à Dudith* : p. 89.

<sup>492</sup> *Poemata* (1544), p.171, n. 11 : « Ludovicus Validus » (Le fort ou Vigoureux) ne doit pas être confondu, comme on l'a fait parfois, avec un des membres de la famille Vaillant de Guelles (« Valens »). Une note de la main de Bèze le qualifie de « canonicus Noviodunensis », qui doit s'entendre : chanoine de Nevers, plutôt que chanoine de Noyon.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 176, n. 39. *Ad Macutum*.

<sup>494</sup> *Lettre à Dudith*, p. 89 : [...] *Joannem Truchium, Macutum Pomponium, Ludovicum Validum, adhuc, opinor, superstites et summis in Gallia dignitatibus ornatus* [...]

<sup>495</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXIII: *Ad Amicos* / A mes amis, p. 190. Pour les « Zoïles », voir l'épigramme LXII : *In Zoïle* / Contre Zoïle, p. 189.

revanche dans l'épigramme correspondante du manuscrit de 1544, il associe des amis tels que Popon et Alexis Gaudin avec un « Gratianus » pour former, à l'imitation de Truchon et de Dampierre, un attelage à quatre. Le quadrigé rappelle celui d'Apollon, mais dans une version ligérienne<sup>496</sup>...

Les poètes néo-latins constitueraient-ils, dans la reconfiguration humaniste du mépris du monde déjà éprouvée dans les milieux juridiques et évangéliques, une filière méconnue ? Ce serait là un argument supplémentaire pour les sortir d'une ombre que Lucien Febvre avait contribué à entretenir<sup>497</sup>. Le travail est d'autant plus important que Bèze lui-même est identifié comme un poète néo-latin, le point de contact ayant eu lieu dans l'entourage de Volmar<sup>498</sup>. Identifier quelques-uns de ceux, qui dans l'entourage de Bèze, ont pu jouer un rôle spécifique dans le renouveau humaniste permet de participer à cette réévaluation de leur rôle dans l'histoire littéraire. Christophe Bourgeois a montré comment, à la suite de Pétrarque, les poètes latins se prévalent de la *translatio studii* de l'Antiquité à la Chrétienté<sup>499</sup>. Le corpus de la littérature latine se trouvait soumis à une christianisation qui « identifie les Muses à l'inspiration divine et Apollon au Christ »<sup>500</sup>. En même temps, selon la perspective élitiste qui était la leur, le latin épuré devait avoir une efficacité sur la rénovation non seulement des études, mais de leur temps considéré comme corrompu et barbare. Il y eut donc, chez les poètes néolatins, un « projet de Parnasse chrétien », fondé sur « l'antithèse entre Apollon et Vénus, entre Virgile et Ovide, revendique une inspiration d'origine divine chez les païens comme dans la Bible » au point que, précise Christophe Bourgeois, l'*otium* bucolique devint « une figure de désert et de la solitude contemplative ». Les poètes Sannazar, Spagnoli et Vida retrouvaient une actualité vivante. La finalité morale de ce projet a sans doute mis Bèze, en ses jeunes années, sur la voie d'une réflexion fructueuse.

Il faut considérer dans quelle mesure les poètes néo-latins ont contribué, par leur imitation de Martial et de Catulle, à enrichir le mépris du monde d'une veine inattendue mais essentielle. Cette richesse tient toute dans l'éthique des auteurs de l'Antiquité. De plus, les poètes néolatins élistaient parmi eux leurs propres modèles. Nicolas Bourbon, un des plus grands

---

<sup>496</sup> *Poemata* (1544), p.171, n. 11. *Ad Amicos. In partes quatuor fuit secata / Nuper mens mea. Tu, Truchi, quadrantem, / Duos, Dampierre, possides quadrantem. / Quadrans qui reliquus fuit, secatus / Rursus in quatuor fuit quadrantem. / Unum habes, Lodoice, tu secundum, / Pomponi, reliquos habes, Alexi. / Sic amens ego vivo, sic relictus / Nullus est mihi vel quadrans quadrantis.*

<sup>497</sup> Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVIe s.*, Paris, 1957.

<sup>498</sup> Voir : E. R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin* [« Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948 »] (trad. J. Bréjoux), Paris, Presses universitaires de France, 1956 (réimpr. 1986), 2 vol.

<sup>499</sup> Au sens strict, comme le rappelle Christophe Bourgeois, la *translatio studii et imperii* se fonde sur l'exégèse de Dn 2, 36-45 et 7, 3-27 (C. Bourgeois, *Théologies poétiques...*, *op. cit.*, p. 57, note 2).

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 57.

de l'époque, faisait figure de héros<sup>501</sup>. Michel Vascosan fut le premier éditeur de ses *Nugae* (1533). Bourbon fut arrêté et enfermé au Petit-Châtelet en janvier 1534 alors qu'il était régent du collège de Beauvais. Comme l'atteste une lettre de Claude d'Espence qui lui reprochait de faire « prêcher l'Évangile » par son *famulus*, il était engagé dans la diffusion des idées religieuses nouvelles<sup>502</sup>.

Bèze dédia une épigramme à Jean Second, qu'il admirait pour maîtriser les quatre genres (Virgile, Ovide, Pindare et les auteurs d'épigrammes)<sup>503</sup>. Les *Poemata* ont aussi retenu son admiration pour Salmon Macrin, surnommé l'« Horace français »<sup>504</sup>. Dans cet horizon intellectuel où Bèze inscrivait ses recherches littéraires et rencontrait le bonheur d'épanouir son inspiration pour échapper aux lourdeurs du droit traditionnel, une place particulière doit être ménagée pour Jean Dampierre. En plus d'être abbé, l'homme retient l'attention pour son statut de chef charismatique de la *sodalitas* d'Orléans. La relation d'admiration que Bèze entretient pour lui est caractéristique de l'amitié cicéronienne qui prévaut dans son cercle.

Jean Dampierre est présenté comme étant la tête de son groupe d'amis dans la lettre où Bèze raconte ses souvenirs de jeunesse à l'humaniste André Dudith :

Jean Dampierre, poète dont la veine très féconde produisait avec bonheur des hendécasyllabes et qui était alors supérieur d'un couvent situé dans les environs de la ville (depuis, j'ai pleuré sa disparition)<sup>505</sup>.

Le lien d'amitié et de protection que Bèze entretient pour lui se lit dans l'argument qui précède les *Eglogues* en lui dédiant ces poèmes qui ne figurent que dans le manuscrit d'Orléans de 1544<sup>506</sup>. Bèze y associe l'ami du *solidatium* d'Orléans, (*Dampetre nostra*, v. 6) à la célébration

---

<sup>501</sup> Sur Nicolas Bourbon, que Lucien Febvre appelait « un enfant des Muses défraîchies », voir Paul Van Tieghem, *La littérature de la Renaissance, B.H.R.*, t. IV, 194, p. 260 ; V.L. Saulnier, *Les Bagatelles de Nicolas Bourbon*, Paris, 1945. Nicolas Bourbon, *Les Nugae*, Paris, Vascosan, 1533, in-8°. Sylvie Laigneau-Fontaine, « François Ier dans l'œuvre de Nicolas Bourbon. Héros, protecteur et sauveur », François Rouget (dir.), *François Ier et la vie littéraire de son temps (1515-1547)*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 137-152.

<sup>502</sup> Sylvie Laigneau-Fontaine, « François Ier dans l'œuvre de Nicolas Bourbon. Héros, protecteur et sauveur », François Rouget (dir.), *François Ier et la vie littéraire de son temps (1515-1547)*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 146 et n. 40. *Ad loc.*

<sup>503</sup> *Poemata* (1548), épigramme XLIV, *De Joanne Secundo Hagiensi, poeta eximio* / Jean Second, de La Haye (il est hollandais). Les *Basia* puis des *Opera* de Jean Second avaient été publiés, à Lyon, chez Gryphe, en 1541. C'est à cette occasion que Bèze a publié un éloge à cet auteur mort à 25 ans qu'il a pu connaître à Bourges et avec lequel il rivalisait peut-être. Voir art. H. Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p.110.

<sup>504</sup> Sur Jean Salmon dit Macrin (1504-1557), plusieurs références se trouvent dans la chronologie et l'épigramme que Bèze lui consacra en 1551 : Elégie 3, *Salmono Macrino Iuliodunensi, Querela Peste laborantis, anno domini MDLI* / A Salmon Macrin de Loudun, plainte d'un homme vacillant sous la maladie. En l'an de grâce 1551.

<sup>505</sup> *Lettre à Dudith*, p. 89 : [...] *Io Dampetrum, felicissimum hendecasyllabon poetam, coenobii tu milli oppido proximi rectorem (cujus obitum postea deploravi)* [...]

<sup>506</sup> Bèze, *Eglogae*, Argumentum ineglogam : *Non pudit quondam decus immortale poësis / Virgilium tenues pastorum inflare cicutas / Et cantare suum ficto sub nomine Alexin. / Cur mihi non liceat simulato nomine tecto / Dampetrum celebrare meum ? Spernebat Alexis / Carmina Virgilii ; spernis quoque, Dampetre, nostra, / Nec*

de Virgile, le poète immortel (*immortale poësis*, v. 1). A la tête de cette cour d'amis vient donc le nom de Jean Dampierre, avocat au Grand Conseil et aumônier du roi<sup>507</sup>. Un distique de Bèze fait par exemple allusion à la pièce composée par Dampierre à la mort d'Érasme, où il compare ce dernier à Cicéron, prenant ainsi part à la querelle du *Ciceronianus*<sup>508</sup>.

Jean Dampierre était aussi un abbé dont la personnalité attire l'attention en rapport étroit avec la question du mépris du monde. Selon l'expression des éditeurs du manuscrit d'Orléans, après avoir exercé comme conseiller au Grand Conseil et en tant qu'aumônier du Roi, « il quitta le monde pour devenir confesseur des religieuses de la Madeleine près d'Orléans »<sup>509</sup>. Il s'est retiré au couvent de la Madeleine, dont il est devenu recteur. Cependant, son biographe note qu'il s'est « consacré à la prédication » avant de prendre en charge les religieuses du couvent de la Madeleine, près d'Orléans. Ces détails signifient que le parcours de Dampierre aurait suivi celui d'un juriste et poète qui, en proie à une crise religieuse, se serait engagé dans la voie ecclésiastique, d'abord pour prêcher, puis pour se retirer du monde. A la différence du choix de la confession et de l'issue finale qui est celle de Dampierre, à l'opposé de celle de Bèze, la similitude de trajectoire est frappante. Dans les deux cas, loin de tout mysticisme, il s'agit d'une quête de vertu, de direction morale et psychologique. Elle incline à faire de Dampierre une nouvelle rencontre décisive dans sa conversion.

L'épithète que Bèze consacre à Dampierre dans les *Poemata* évoque sa décision de se retirer du monde à la fin de sa vie :

Autrefois, il se cachait  
 enfermé dans un monastère,  
 Le poète Dampierre, le  
 meilleur des hommes  
 Et prince des  
 Hendecasyllabes.  
 Et, enfermé tout autant, il se  
 cachait  
 Dans la masse de son corps<sup>510</sup>

*Clausus coenobio latebat  
 olim  
 Ille Dampetrus, optimus  
 uirorum,  
 Princepsque  
 Hendecasyllabon poeta.  
 Et clausus pariter latebat  
 idem,  
 Mole corporea,  
 5*

---

*dignare tuis mihi respondere Phaleucis. / Par ergo mihi materies similisque Maroni : / Ille suum celebrat, Coridonis nomine, Alexin, / Ipse meum canto, Meliboei nomine, Daphnin.* (v. 1-10). *Poemata* (1544), p. 164-191 et 257-294.

<sup>507</sup> Sur sa vie, la source est la notice de Jean Bernier dans son *Histoire de Blois*, Paris, 1682, pp. 475-480. Né à Blois à la fin du XVe siècle, avocat à Blois et au Parlement de Paris. Entre 1530 et 1540, il entretient un échange avec les « sodales » d'Orléans, Truchon et les participants du « quadrige ». Il écrit un poème à Bèze. (note : Jacques Boussard, *un poète latin, directeur spirituel au XVIe s. : Jean Dampierre, extrait du Bulletin philologique et historique 1946-1947* (paru en 1950).

<sup>508</sup> Théodore de Bèze, *Poemata*, 1569, Distique 13, *De Erasmi tumulo a Dampetro descripto*.

<sup>509</sup> « Renonçant à une carrière brillante et pleine de promesse, écrit Jacques Boussard, il entra dans un ordre monastique, les Cordeliers ou les Bénédictins. Il est certain que cet ordre était celui de Fontevault qui suivait la règle de Saint Benoît » (J. Boussard, *Un poète latin, ..., op. cit.*). Voir aussi : *Poemata* (1544), p.171, n. 11.

<sup>510</sup> *Poemata* (1548), épithète XIX, *Jo. Dampetri* / De Jean Dampierre, p. 89-90, v. 1-5.

Les premiers vers signalent le paradoxe que représente de se retirer du monde quand on est le prince des hendécasyllabes, c'est-à-dire un grand maître en poésie<sup>511</sup>. Par une métaphore platonicienne, Bèze rapproche ensuite le choix de la clôture avec l'enfermement du corps. De cet enfermement seule la mort pouvait libérer l'âme de Dampierre.

Est sorti des chaînes du  
couvent et de son corps,  
Et vole, libéré, sur les lèvres  
des savants<sup>512</sup>

*Vinclis Dampetrus exolutus  
exit, 10  
Doctorumque uolat per ora  
liber*

Les « chaînes du couvent » (v. 10) disent long sur l'estime que porte Bèze à la clôture qui, dans le mépris du monde qu'il cultive, est assimilé aux entraves que pose le monde à la liberté chrétienne. Le poème se lit aussi comme une méditation sur la poésie, espace de liberté (« sur les lèvres des savants », v.11), et qui fait partie de ce monde. Ce qui est exalté ici, au final, c'est ce que l'âme produit, c'est-à-dire la poésie.

D'après l'hommage que le jeune poète lui rend dans ses premières épigrammes, il est permis de penser qu'il s'était trouvé en la personne de Dampierre un nouveau modèle. En outre, son choix de se retirer du siècle ne devait pas laisser indifférente la sensibilité du jeune Bèze. Il n'en était pas à son premier abandon. Il faisait aussi sans doute pour la première fois l'expérience, par le biais d'un proche, d'une forme concrète de retrait du monde. En toute hypothèse, la retraite de Jean Dampierre a pu déclencher chez Bèze le début d'une méditation à ce sujet. Dans l'esprit déjà imbibé de poésie latine du jeune poète, le geste de se retirer du monde venait en écho à une tradition littéraire ancienne. La résurrection des poètes anciens avait rendu son lustre à cette thématique qui se déployait comme un lieu commun dans la littérature humaniste. Mais l'envergure qu'elle acquit dans l'effervescence des *studia humanitatis* trouve pleinement son sens par le biais d'autres chemins.

Dans un temps d'angoisse eschatologique qui caractérise le XVe et le XVIe siècle, la thématique du mépris du monde véhiculée pendant des siècles par la tradition monachique avait retrouvé une audience renouvelée en dehors même des monastères. Les maîtres allemands de la Réforme, Luther, Melanchthon, avaient même puissamment contribué à donner le mépris du

---

<sup>511</sup> Plusieurs pièces s'adressent à Jean Dampierre, considéré comme le « prince des hendécasyllabes ». L'ode III, 3 de Salmon Macrin qui lui est adressée (*Ad Io. Dampetrum monachum*) le qualifie de *Facunde Hendecasyllabôn poeta* (v.1). *Poemata* (1548) : Epigramme XIX, De Jean Dampierre : « le meilleur des hommes, et poète prince des hendécasyllabes ». L'hendécasyllabe était un rythme en usage dans la poésie légère des élégiaques romains, et dans laquelle Pline le Jeune s'était illustré. Voir : P. Veyne, *L'élégie...*, *op. cit.*, 186, n. 30 : Quintilien, I, 8, 6. Sur ce poète, voir Jacques Boussard, « Un poète latin directeur spirituel au 16<sup>e</sup> siècle », *Bulletin historique et philologique*, 1946-1947, p. 1 et n.

<sup>512</sup> *Poemata* (1548), épitaphe XIX, *Jo. Dampetri* / De Jean Dampierre, p. 89-90, v. 10-11.

monde en réponse à l'anxiété du plus grand nombre. A Orléans au tournant des années 1530, la retraite de Jean Dampierre aux yeux de Bèze peut être resituée au carrefour d'une rencontre entre la renaissance d'une tradition littéraire et la réflexion renouvelée sur les implications d'une angoisse de la fin des temps.

On peut aussi s'interroger sur le sens de l'amitié et de la fraternité qui se développe entre les compagnons de poésie dont Bèze s'est entouré tant à Orléans qu'à Paris. Les épigrammes et les correspondances apportent là encore de nombreux éléments pour alimenter une réflexion sur les rapports qu'entretenait Bèze avec le monde, les autres et leurs modèles de pensée.

Un modèle qui s'impose à l'esprit pour les poètes néo-latins est celui de l'amitié cicéronienne. Tous ces hommes vouaient une admiration sans faille à Cicéron. L'orateur symbolisait le combat pour le retour à la langue latine la plus pure, avant d'avoir été profanée par la culture médiévale. Leur conception de l'amitié se nourrissait de ses écrits, mais aussi de l'exemple qu'apportait Pline le Jeune à travers sa *Correspondance*, ou bien encore de la philosophie de Sénèque. En même temps, le modèle de l'amitié qui lie les poètes et leurs lecteurs dans une même collectivité relève aussi d'une habitude sociale prise depuis François Villon jusqu'à Clément Marot<sup>513</sup>.

Cicéron était une des lectures préférées de Bèze, qui ne pouvait manquer de s'intéresser aux débats suscités par l'auteur de *De Oratore*. Le « retour des belles lettres » accordait depuis le XIVe siècle une place centrale à la figure de l'orateur, lui donnant la dimension du type humain le plus élevé. Dans le même mouvement, la poésie adoptait les règles d'une éloquence qui a retrouvé ses lettres de noblesse. Dans l'optique qui est la nôtre au sujet du mépris du monde chez Théodore de Bèze, il est très important de rattacher la pratique poétique de cette période à la rhétorique dont elle procède avant tout, et qui est l'art de persuader ou de dissuader – de faire croire.

Le cercle des amis d'Orléans autour de Jean Dampierre a durablement marqué le jeune poète<sup>514</sup>. C'est de cette période qu'il convient de dater ses premiers poèmes<sup>515</sup>. Plusieurs pièces s'adressent à Jean Dampierre, considéré comme le « meilleur des hommes », et qui était aussi

---

<sup>513</sup> Frank Lestringant écrit : « L'un et l'autre, à près d'un siècle de distance, s'appuient sur une *sodalitas* de bons compagnons, camarades d'études ou de frairie, amis de plume, de table ou de débauche » (F. Lestringant, *Clément Marot, De L'Adolescence à l'Enfer*, Paradigmes, Paris, 2006, p. 34).

<sup>514</sup> Bèze, *Poemata*, édition 1569, épigramme XI, *Ad Amicos* / A mes amis. Cette pièce s'adresse aux meilleurs amis de Bèze : Truchon, Dampierre, Maclou Popon et Alexis Gaudin. Ils forment à eux quatre un fier « quadrigé ».

<sup>515</sup> Suivant P.F. Geisendorf qui contredit le biographe allemand Baum qui les datait de la période parisienne.



abbé<sup>516</sup>. Se hissant à la tête du cercle des juristes-poètes, Bèze n'était pas le moindre de ses admirateurs<sup>517</sup>.

Un distique de Bèze fait par exemple allusion à la pièce composée par Dampierre à la mort d'Érasme, où il compare ce dernier à Cicéron, prenant ainsi part à la querelle du *Ciceronianus*<sup>518</sup>. Avec Dolet, entre 1539 et 1542, Bèze défend Longueil contre les attaques de l'italien Sabinus Floridus. La querelle littéraire, en tant qu'elle est souvent un conflit de personnes, fait aussi partie du jeu du don et du contre-don. Elle relève de l'échange avec les pairs et marque l'inscription de ceux qui s'y reconnaissent dans la sphère des *studia humanitatis*. On sait que Bèze a aussi pris part au conflit qui opposait Marot contre Sagon pendant l'été 1537<sup>519</sup>. Dans les distiques 45 du manuscrit d'Orléans, intitulés *In Marotomastigas*, Bèze prend le parti de Clément Marot dans la querelle avec Sagon et ses alliés, Charles de la Hutterie, secrétaire du duc de Vendôme, et Félix de Brie, abbé de Saint-Evroult, l'« ineptus abbas » dont Sagon était le secrétaire<sup>520</sup>. La participation à une querelle est l'occasion de faire la démonstration d'un engagement, elle traduit une posture, une attitude face au monde où le mépris prend sa place même si ce n'est le mépris du monde. On peut relever que parmi les disciples de Marot, à côté de Bonaventure des Périers et Charles Fontaine, se rangeait Eustorg de Beaulieu, La Borderie, Victor Brodeau, Charles de Sainte-Marthe et, surtout, Marguerite de Navarre et Mellin de Saint-Gellais<sup>521</sup>.

Henri Meylan et Alain Dufour ont posé les bases d'une exploration qui mériterait d'être approfondie pour évaluer l'intégration de Bèze dans ces réseaux humanistes : « Tout n'a pas été dit sur le « sodalitiū » d'Orléans<sup>522</sup>. Dans sa lettre-préface à la *Confession de foi*, Bèze exprime l'influence que cette communauté exerça sur lui : « Ces gens m'ont incité à leur exemple d'allier l'étude des belles lettres, du droit civil, et des jeux poétiques »<sup>523</sup>.

---

<sup>516</sup> *Poemata* (1548) épitaphe XIX, p. 90, *Jo. Dampetri / De Jean Dampierre* : « le meilleur des hommes, et poète prince des hendécasyllabes ».

<sup>517</sup> Pour montrer son rayonnement, Jacques Boussard indique que Jean Dampierre échangeait avec un poète de l'île de Lerins, avant de quitter le monde pour se retirer dans une abbaye, à la Madeleine, proche d'Orléans (Jacques Boussard, « Un poète latin, directeur spirituel au XVI<sup>e</sup> siècle : Jean Dampierre », extrait du *Bulletin philologique et historique* 1946-47 (paru en 1950).

<sup>518</sup> *Poemata* (1569), Distique 13, *De Erasmi tumulo a Dampetro descripto*.

<sup>519</sup> *Poemata* (1544), p. 164-191 et 257-294, p. 165.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 178, n. 45 : Cf. *Œuvres de Marot*, éd. Guiffrey, t. I, p. 340 et ss.) Les vers de Bèze sont certainement de l'été ou de l'automne 1537. La querelle entre Sagon et Marot est narrée en détail par Maurice Allem en préface de son *Anthologie poétique française*, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>522</sup> *Poemata* (1544), p. 295. Les éditeurs signalent l'existence de manuscrits aux archives de Berne.

<sup>523</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *tum vero me suo exemplo ad politiorum literarum studia cum Jure Civili conjungenda et poeticos lusus, mirifice incendebant*.

#### 4. Une vocation a juste distance de la Cité

Envisager la Cité sous l'angle d'une pensée du mépris du monde en formation chez Bèze, c'est d'abord s'appuyer sur une définition de la *Polis* (πόλις, ou *civitas*) qui puisse recouvrir tant son acception païenne que chrétienne. Le mépris du monde n'est pas le mépris de la Cité, mais le mépris du monde détermine un certain rapport avec elle.

Selon les propos du poète, qui évoque ici la « populeuse Lutèce », ou là, une cité de concorde universelle, le mépris du monde se colore de différentes teintes de la gamme chromatiques qui s'étend de la définition qui voit dans la Cité la métaphore du cosmos à celle des deux cités d'Augustin<sup>524</sup>. Il ne faut cependant pas perdre de vue l'idéal du juste milieu qui parcourt les *Poemata* et qui dicte au poète, selon la tradition élégiaque romaine, une distance proclamée avec les affaires de la Cité. Bèze se situerait ainsi, selon la ligne qui sépare les deux extrêmes, sur une position médiane entre, d'une part, l'indifférence civique qu'il n'est pas question pour lui d'afficher comme en témoignent les épigrammes anticléricales et, d'autre part, l'implication civique qui est celle de ses collègues magistrats, et dans laquelle beaucoup semblent perdre leur âme. La position de poète qu'il revendique correspond donc à l'aspiration à la vie contemplative telle qu'Aristote a cherché à la définir, dans l'*Ethique à Nicomaque*, et ce ceci dans un rapport équilibré avec la vie active<sup>525</sup>.

Par l'adresse *Au lecteur* qui ouvre les élégies du recueil des *Poemata*, Bèze affirme sa vocation de poète dans un rapport distancié avec la Cité.

Toi que l'accord de la nature a fait mon ami,  
Ainsi qu'un amour né sous une même étoile,  
Qui que tu seras, à moins que la Curie, tout entier,  
T'accapares, ainsi que l'inquiétude du forum  
bourdonnant ;  
5 Ou bien à moins que te retiennent, pieux souci,  
les remèdes d'Hippocrate  
Ou que, tout entier, t'asservissent à elles les  
écritures saintes ;

*Tu quem naturae nobis consensus amicum  
Fecit, et e simili sidere natus amor :  
Quisquis eris, nisi vel locuples te curia totum  
Possidet, et rauci sollicitudo fori :  
5 Aut nisi te Hippocratis retinent, pia cura,  
medelae  
Aut totum asservit pagina sacra sibi :  
Vel nisi te Pallas studii melioribus aptum,  
Et Venerem, et Veneris tangere scripta v'État :*

<sup>524</sup> La définition gréco-romaine de la Cité est déterminée par la question de la meilleure manière de gouverner la vie commune. Selon la conception platonicienne, la Cité doit réaliser une unité à partir d'une multiplicité de natures, elle est l'objet de la philosophie. Pour Aristote, c'est parce qu'elle permet la réalisation de l'humanité des hommes qu'elle est la *fin* de toutes les autres associations humaines. Le bonheur vient de l'exercice de la vertu politique, qui s'effectue que dans la vie commune organisée par des institutions politiques. Les Stoïciens associaient métaphoriquement la Cité au monde, ce qui leur permettait de voir en Socrate un « citoyen du monde » (cosmopolitês, mundanus – *Epic.*, E., I, 9, 1 ; *Mus.*, IX ; *Cic.*, *Tusc.*, V ; 108). Le monde est comparé à une cité, dont la loi est la raison du dieu qui rassemble sous son autorité tous les êtres rationnels, hommes et dieux (*Cic.*, *Fin.*, III, 64), en une communauté dont le ciment est l'amitié. Quant à Augustin, la différence qui sépare les deux amours, l'amour de soi et l'amour de Dieu (caritas) est à l'origine des « deux Cités » : « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la Cité terrestre : l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste » (*La Cité de Dieu*, XIV, 28). Dans la perspective augustinienne, les réalités des deux cités se mélangent jusqu'à l'avènement de la Cité céleste. Voir Jean-Pierre Zarader, *Le vocabulaire des philosophes, t.1 : De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2016, p. 69 s., p. 128 s., p. 232 s., p. 362 s.

<sup>525</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre X.

Ou à moins que Pallas t'interdise, à toi qui es fait  
pour de meilleures études,  
De toucher à Vénus et aux écrits de Vénus,  
Observe comme je m'épuise misérablement pour  
un amour déraisonnable,  
10 Comme elle se cache dans ma poitrine la  
cruelle Vénus<sup>526</sup>.

*Aspice quam misere insano consumar amore,  
10 Quam lateat nostro pectore saeva Venus.*

Cette élégie est la première du recueil. Elle a donc une grande importance car c'est elle qui détermine et annonce la manière dont l'auteur, à travers la forme de l'élégie et de ses règles vieilles de seize siècles, éclaire le sens mépris du monde qui transparait dans l'ensemble du recueil. Dès le premier vers, en s'adressant au lecteur, le poète cherche à éveiller en lui le sentiment de partager avec le poète une sensibilité commune. Le narrateur entretient un lien très intime avec son lecteur (*nobis amicum*, v.1). Cette affinité repose sur la double caractéristique de vivre « en accord avec la nature » (v.1) et sous le signe d'un « amour né sous une même étoile » (v.2). Le poète se proclame ami de la nature, du moins chercher à être en accord avec elle. En tant que tel, il se place dans une démarche philosophique qui le place, en connivence avec le lecteur supposé partager le même souci, dans une quête de la vertu. Une fois de plus, le lecteur apprend que le sentiment amoureux est une nouvelle opportunité de méditer les leçons des Anciens.

La « nature » est à considérer ici dans son sens étymologique de *physis* ( *φύσις* ). Elle désigne, dans la tradition philosophique grecque, une réalité première et immanente du monde qui trouve, selon une influence épicurienne, sa traduction morale dans le domaine de l'action et des valeurs<sup>527</sup>. L'effort de s'accorder avec la nature correspond à vivre selon la vertu. Ainsi, dès le premier vers, qui fait reposer l'amitié du lecteur sur un attachement partagé à « l'accord de la nature », et en cherchant à rendre son lecteur « plus prudent » (*cautior*, v.42), il place le récit de sa vie sentimentale dans une perspective morale.

La seconde caractéristique sur laquelle le poète rencontre son lecteur échappe au domaine moral et de la volonté. « Un amour né sous une même étoile » signifie que la sensibilité

<sup>526</sup> *Poemata* (1548), *Ad Lectorem, elegia prima* / Au lecteur, élégie première, p. 3. Trad. Léonie Ollagnier.

<sup>527</sup> Jean-François Balaudé, Article « Nature » dans Jean-Pierre Zarader (Dir.), *Le vocabulaire des philosophes, 1. De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2016, p. 200. Diogène Laërce donne cette définition de la nature : « Sur la fin. 87. C'est pourquoi Zénon le premier, dans son traité Sur la nature de l'homme, a dit que la fin était de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon la vertu. Car la nature nous conduit vers cette dernière. (...) 88. Car nos natures sont des parties de l'Univers. C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois sienne propre et celle de l'Univers, en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune, à savoir la Raison droite qui parcourt toutes choses, cette Raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres. (...) Quant à Diogène, il a dit expressément que la fin était d'agir rationnellement dans la sélection des choses conformes à la nature. (...) 89. Chryssippe entend sous (le mot) nature, en conformité avec laquelle il faut vivre, à la fois la nature commune et de façon particulière la nature humaine. Cléanthe cependant n'entend pas par nature qu'il faut suivre que la nature commune, et non plus la nature particulière » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des Stoïciens*, R. Goulet (éd.), Paris, Livre de Poche, 2006, p. 90-91).

du lecteur, sa vie affective, peut se reconnaître dans celle du poète comme étant faite d'une même complexion. Le fait, qui est de pure subjectivité, relève de l'inné, de la providence ou, plus précisément ici, de l'astrologie. L'idée de l'influence de l'alignement des astres sur le caractère et la vie des gens se retrouve chez Cicéron comme chez Nostradamus, contemporain de Bèze<sup>528</sup>. Il se trouve pourtant que c'est le mot amour qui est choisi pour désigner cette part commune. Puisque le flou semble entretenu entre religion païenne et chrétienne, le sens du mot amour autorise, de la part du poète humaniste et chrétien, une très large possibilité de significations entre les références mythologiques ou évangéliques.

Il ressort de ces deux conditions que le poète appartient à une catégorie qui en fait un être à part du monde. Par son effort de vivre en conformité avec la nature, il se distingue de ceux qui, n'accomplissant pas cette démarche, se résignent à vivre selon le monde, c'est-à-dire, en ignorant la vertu. En outre, le commun des mortels n'est pas, comme lui, né sous l'étoile qui, par la grâce de l'amour, le dote d'une affection particulière et le dispose aussi à la vertu. Être poète, est-ce alors renoncer au monde ? La démarche n'est pas explicitement celle d'un renoncement déclaré au monde, mais la nature dont est fait le poète le place-t-il, assurément, dans une forme de distance avec le monde.

A l'évidence, cette entrée dans le recueil met sur la piste d'un fil conducteur précieux pour prendre à parti le lecteur dans l'expression d'un mépris du monde. Le narrateur prend ensuite le lecteur à témoin pour lui exprimer la situation déplorable dans laquelle il est tombé en se vouant à un « amour déraisonnable » (v. 9), fruit de la « cruelle Vénus » (v. 10). Au passage, il évoque un certain nombre d'activités par lesquelles le lecteur a pu se détourner des dangers auxquels s'est exposé le poète en ne suivant pas son exemple. Les activités décrites, différentes formes d'engagement dans le monde, correspondent aux quatre facultés traditionnelles (lettres, théologie, droit, médecine). L'investissement juridique vient en premier : la Curie qui « accapare », puis « l'inquiétude du forum bourdonnant » (v. 4). En second viennent les « pieux soucis » que représentent les « remèdes d'Hippocrate » (v. 6), désignant l'investissement dans la médecine. Bèze évoque l'investissement dans « les écritures saintes » (v. 8) ou dans de « meilleures études » (v. 10). Ces activités sont donc les activités nobles du monde aux yeux d'un humaniste chrétien. Elles relèvent en effet du domaine de la sagesse propre à Pallas-Athéna (v. 7). Elles sont nommées afin de faire ressortir le contraste avec la passion que le poète a formé pour Vénus et la poursuite de la chair.

---

<sup>528</sup> Voir Cicéron, *De la divination*, livre II, chapitre 43 ; Denis Crouzet, *Nostradamus, Une médecine des âmes à la Renaissance*, Paris, 2011.

Tout l'univers socio-culturel des *Poemata* semble vibrer par cette interpellation au lecteur en ce troisième vers de la Première élégie : « Qui que tu seras, à moins que la Curie, tout entier, / T'accapare » (v. 3-4)<sup>529</sup>. La Curie fait référence à l'assemblée politique de Rome qui, avec le forum, symbolise la vie politique du citoyen romain<sup>530</sup>. En se transportant dans l'univers des poètes élégiaques latins, Bèze rappelle à son lecteur la vie civique à laquelle il appartient, en tant que magistrat, médecin, ou homme de lettres. Quand il parle de « l'inquiétude du forum bourdonnant », au vers suivant (*rauci sollicitudino fori*, v. 4), il évoque l'image d'un « forum bavard » et « inquiet », associé au bruit et aux angoisses d'un imaginaire urbain dense. Qu'il évoque en écho le souvenir de l'*Urbs* ou bien les allées et venues affairées du Parlement de Paris, il s'accorde difficilement, sous la plume de Bèze, avec la recherche de l'accord des choses de la nature.

Comme le suggère cette expression anxiogène de la vie civique, le poète s'inscrit dans les pas des élégiaques latins qui professaient le refus de la vie publique. Les institutions avaient perdu de leur crédibilité après les guerres civiles. Les poètes élégiaques latins faisaient la promotion d'un idéal de vie centré sur le bonheur, au détriment du service de la Cité et des honneurs de la carrière. Les humanistes, à leur tour, et rejoints par les évangeliques, ne sont-ils pas touchés dans les années 1530-1540 par le doute et la défiance ? Il semble, du moins, que l'élan d'optimisme qui avait animé l'humanisme civique ait touché ses limites, que la Réforme ait déplacé la question de la cité terrestre vers la cité céleste.

Sur le théâtre qui lui tient lieu de décor, le recueil des *Poemata* dresse, comme depuis le Palatin, un tableau de la scène du forum où s'empresse le « populeux Paris » (épigramme LXXXI)<sup>531</sup>. Candide, la maîtresse de papier qui rappelle les demi-mondaines des élégies romaines, appartient pourtant pleinement à ce monde de la « populeuse Lutèce » dont une épigramme fait même sa « citoyenne »<sup>532</sup>. Chantant Candide en citoyenne de Lutèce, le poète évoquait par-là la cité dans sa multiplicité aristotélicienne. C'est aussi le monde que le poète aime observer, parfois s'y mêler, mais en prenant garde à ne pas s'y attacher. C'est l'univers qui appartient à Candide, mais auquel le poète consent parfois à se mêler. Il s'en approche cependant au prix de mille souffrances, les tribulations de l'amant épris, c'est-à-dire captif non seulement de sa maîtresse, mais du dieu Amour, qui se joue de lui. La « populeuse Lutèce » incarne donc le monde de la chair, dans lequel le poète s'efforce malgré tout de trouver quelque

<sup>529</sup> Bèze, *Ad lectorem – Elegia Prima*, v. 3-4: *Quisquis eris, nisi vel locuples te curia totum / Possidet, et rauci sollicitudo fori.*

<sup>530</sup> La Curie est, selon la tradition, l'assemblée politique la plus ancienne de Rome. Voir : Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>531</sup> L'expression de la vue sur le Palatin trouve son origine chez Sénèque, *Entretiens*, X, 7.

<sup>532</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXI, *Ad eandem*, A la même : « Puisqu'à présent la populeuse Lutèce t'appelle sa citoyenne » (« *Cum te nunc dicat populosa Lutecia civem* »).

prise pour s'élever en direction de la lumière, là où les ombres lui permettent de percevoir le beau, le bien et, finalement, le véritable Amour. Dès lors, dans cet éther, il est permis d'entrevoir l'horizon d'une cité de concorde gouvernée par le principe d'harmonie universelle. Dans cette perspective, il faut rappeler l'inspiration romaine de Bèze pour ses élégies. Elles seraient à lire, avec Paul Veyne et selon le modèle antique, comme l'expression d'« un monde plaisamment renversé », « la peinture d'un milieu urbain décadent »<sup>533</sup>.

La vocation de poète éloigne des métiers communément pratiqués dans la Cité car ils sont considérés comme autant d'esclavages en ce monde. Après la Curie qui, « tout entier, / T'accapare » (*te curia totum possidet*, v. 3-4), le poète fait allusion à deux autres activités qui, à l'instar des hommes politique, sont susceptibles d'occuper et d'asservir son lecteur. Caractérisées par de « pieux soucis », les sciences, notamment la médecine, sont désignées par les « remèdes d'Hippocrate »<sup>534</sup>. Elles font partie de ces activités qui « retiennent » (*te Hippocratis retinent (...) medelae*, v. 5) ceux qui les pratiquent dans les soucis du monde. De même, les hommes de lettres vivent une forme d'esclavage puisqu'ils sont complètement asservis aux lettres saintes (*totum asservit pagina sacra*, v. 6). Devant son lecteur, le poète ne se place pas pour autant « au-dessus » des métiers qu'il pourrait exercer. Au contraire, en lui déclarant : « toi, qui es fait pour de meilleures études », il sous-entend que ses études sont meilleures que les siennes (*studiis melioribus aptum*, v. 7). En feignant d'affirmer, cependant, que la poésie est inférieure à la politique ou encore à la science, Bèze place le poète dans une posture particulière.

En faisant le choix de s'exprimer par l'intermédiaire de l'élégie, le poète s'est mis en situation d'être désavoué par Pallas même, déesse de la sagesse et ennemie de l'élégie (v. 7). En se mettant en position « de toucher à Vénus et aux écrits de Vénus » (v. 8), il indique par-là au lecteur l'esclavage dans lequel il est lui-même tombé: « Observe comme je m'épuise misérablement pour un amour déraisonnable » (*misere insano consumar amore*, v.9). Pour éviter une telle déchéance, le poète pouvait se livrer à une poésie plus élevée, comme le genre de l'épopée<sup>535</sup>. Une occupation plus acceptable lui eût donc été préférable. Dans une posture empruntée à la poésie élégiaque, à Properce en particulier, le poète nourrit lui-même des raisons de se sentir rejeté hors de la sphère sociale. La posture de *recusatio* qu'il adopte pour lui-même correspond au mépris que le poète éprouve pour lui-même à travers le regard qu'il prête à la

---

<sup>533</sup> Paul Veyne, *Les élégies...*, *op. cit.*, p. 272.

<sup>534</sup> Hippocrate de Cos (460 av. J.-C.- environ 370 av. J.-C.) est considéré comme le père de la médecine, en tant que discipline autonome de la théurgie et de la philosophie.

<sup>535</sup> Voir la classification des genres littéraire dans la *Poétique* d'Aristote.

société. C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'un mépris du monde passif<sup>536</sup>. La position du mépris du monde passif, par laquelle le poète se sent potentiellement rejeté par le reste du monde n'attend que l'argument pour se retourner en mépris du monde actif. Car dans ses souffrances, l'élégiaque semble bien avoir trouvé le sens définitif de la distance irréversible qu'il entend mettre avec les affaires de la Cité, du moins certaines d'entre elles.

Pour Théodore de Bèze, cette relation s'inscrit fondamentalement dans la dialectique paulinienne du mépris du monde passif qui se retourne en mépris du monde actif. Le mépris du monde passif se comprend, grammaticalement, comme un génitif subjectif, c'est-à-dire comme le mépris que le monde témoigne vis-à-vis d'une population. Il prend appui sur les propos de l'Apôtre Paul quand il s'exclame : « diffamés, (...) nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous »<sup>537</sup>. De la part de ceux qui sont méprisés, il leur revient de mépriser le monde à leur tour. Du génitif subjectif, on passe au génitif objectif. C'est, pour le mépris du monde, l'occasion de changer de point de vue, de passer d'un sens passif à un sens actif. Il s'agit, par le mépris du monde de retourner le mépris de Dieu contre les contempteurs de Dieu. Or, le mépris de Dieu constaté partout renforce les motifs de mépriser le monde. Le mépris du monde est alors saisi en tant qu'attitude éthico-intellectuelle impliquant des formes spécifiques d'engagement et de distanciation avec le monde.

## 5. La poésie comme chemin de conversion

C'est dans ce climat favorable aux lettres et aux idées neuves que Déode signa ses premiers poèmes du nom de « Theodorus » (« don de Dieu »). Ce choix n'est-il pas révélateur du plus grand bienfait qu'il considère avoir reçu de son père spirituel, celui de l'avoir imprégné de la « vraie piété tirée de la Parole de Dieu comme la source la plus pure ? »<sup>538</sup>. Les différents récits que Bèze a fournis pour exprimer son goût précoce pour la poésie apparentent celle-ci à une vocation, c'est-à-dire, au sens fort du terme, à la place que Dieu lui a assigné sur terre. La poésie est à comprendre ici comme art de la vie contemplative, une voie de conversion religieuse.

En recherchant des prolégomènes au développement d'une pensée du mépris du monde à travers la pratique poétique de Théodore de Bèze, il faut insister sur la dimension ascétique et herméneutique dont celle-ci est porteuse. Par l'imitation active des Anciens, la poésie se

---

<sup>536</sup> Voir : Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous, jusqu'à maintenant », Nouvelle Bible Segond. Cf. : *Supra* : Explication de mépris du monde passif et actif en introduction.

<sup>537</sup> Voir : 1, *Cor.*, 4, 13, Nouvelle Bible Segond.

<sup>538</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *quod verae pietatis cognitione ex Dei verbo tanquam limpidissimo fonte petita tu me ita imbuisti.*

présente comme une herméneutique. Selon les termes du débat de l'époque autour de Cicéron, l'imitation des Grecs et des Latins ne pouvait se réduire à une reproduction servile de leurs œuvres. Leur lecture faisait l'objet d'une exégèse comparable à celle que les humanistes appliquaient alors à la Bible. Leur traduction même ouvrait les portes des commentaires et des interprétations, avec la même exigence de méthode et de rigueur qu'avaient imposée les grands modèles du temps de Jacques Lefebvre d'Étapes et Guillaume Budé, le grand Érasme surtout.

C'est dans cette perspective qu'il importe de considérer la dimension ascétique que comporte la pratique poétique. A la « céleste prérogative » que Thomas Sébillet revendiquait pour les poètes, il fallait combiner la ferveur de « l'étude »<sup>539</sup>. Cette réalité dont seuls les poètes font l'expérience est facilement oubliée tant elle paraît évidente. La métaphore de l'artisanat a été évoquée pour rendre compte des conditions de production et de reproduction des modèles antiques dans le cadre des enseignements et des *sodales* qui fonctionnent comme autant d'ateliers. C'est dans la contemplation du monde que se produit l'expérience épiphanique à l'origine de l'inspiration poétique. A l'image du mage (*vates*), elle se prolonge dans la recherche d'un langage supérieur<sup>540</sup>. Le deuxième Livre du *Traité d'art poétique* de Jacques Peletier du Mans ne cesse de revenir sur cette injonction : « Le moyen de parvenir bien haut est d'aspirer au suprême »<sup>541</sup>. Dans cette mission qui leur est assignée, il est une vertu qui est la vraie pierre de touche du poète d'après Peletier, c'est le « courage ». C'est donc bien dans la solitude de l'étude (*studium*) que s'exerce, dans un travail sur lui-même, la volonté du poète-ascète. Dès lors peut s'opérer l'alchimie d'une « révélation » qui délivre au poète « l'or fin » des choses<sup>542</sup>.

Joachim du Bellay rappelait dans un passage de la *Défense et illustration de la langue française* : « Qui veut voler par les mains et bouches des hommes doit longuement demeurer dans sa chambre ; et qui désire vivre en la mémoire de la postérité doit, comme mort en soi-même, suer et trembler maintes fois (...) Ce sont les ailes dont les écrits des hommes volent au ciel »<sup>543</sup>. A la date où il écrit ces lignes, en 1549, Bèze avait déjà gagné Genève. Ses *Poemata* connurent une postérité moins sereine qu'il ne l'avait espéré<sup>544</sup>. Mais l'importance que continua

---

<sup>539</sup> Thomas Sébillet, *Art poétique*.

<sup>540</sup> Le poète Antoine Mage de Fiefmelin, par exemple, a savamment eu recours à ce calembour entre « mage » et « image » pour signaler la dimension métaphysique de son œuvre : *L'Image d'un Mage, ou le Spirituel d'A. Mage, sieur de Fief-Melin*, dans *Les œuvres du sieur de Fiefmelin divisées en deux parties*. Poitiers, 1601, 12°. [BPF]. Son œuvre fait l'objet d'une étude de cas dans mon mémoire de D.E.A. : « Le mépris du monde dans la littérature calviniste », sous la direction de Denis Crouzet, Paris IV-Sorbonne, 2000. Pour une édition de référence récente : André Mage, sieur de Fiefmelin, *Les Œuvres du sieur de Fiefmelin*, tome 1 : La Polymnie ou diverses poésies, Ed. Julien Goeury, Paris, 2015

<sup>541</sup> Jacques Peletier du Mans, *Ibid.*

<sup>542</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 49. Cité par François Rigolot, *Ibid.*, p. 63.

<sup>543</sup> Joachim du Bellay, *Défense et illustration de la langue française* (1549), éd. H. Chamard, Paris, Didier, 1948, p. 105-106. Cité par François Rigolot, *Ibid.*, *ibid.*, p. 63.

<sup>544</sup> Voir : *Poemata* (1548), p. XI-LXXIV.



à accorder le nouveau théologien à ses écrits de jeunesse, aussi superficiels qu'ils aient pu apparaître par les sujets qui y étaient abordés, témoigne de la ferveur avec laquelle le poète s'y était adonné. Pour les écrire, il avait dû « suer et trembler maintes fois ». En outre, cet intérêt renouvelé à l'occasion de plusieurs rééditions, par-delà les motivations idéologiques qui en justifiaient les remaniements, atteste pour le moins la haute considération dans laquelle il tint, jusqu'à la fin, la poésie, en accord avec le legs substantifique de Wolmar.

Du Bellay parlait aussi de « mort en soi-même » comme constitutive de l'expérience poétique. C'est en cela qu'elle peut être assimilée à une ascèse. En cela aussi, elle confine à l'expérience mystique. De Maître Eckhart à Jean Calvin, les traditions mystiques insistent d'une seule voix sur la nécessité pour l'être humain de se ressentir l'évidence du néant de l'homme pour accéder à la « vraie » connaissance de Dieu<sup>545</sup>. Le chrétien qui prie descend dans la « chambre secrète » du cœur, dont parle Jésus dans le « Sermon sur la montagne » (Ev. Mt. 6,6). C'est dans cette retraite dans la tranquillité du cœur qu'il apprend à renoncer à lui-même pour s'ouvrir à Dieu. C'est par cette mort à soi, expérimentée dans ce « retrait de nous-mêmes »<sup>546</sup> que le chrétien peut, selon les mots de Jean Calvin, « s'arrêter fiché en Dieu »<sup>547</sup>.

Tous les humanistes chrétiens d'Orléans n'avaient pas vocation à prendre le chemin de Calvin. Il n'en demeure pas moins qu'ils évoluaient dans une culture qui, dans son exigence spirituelle, valorisait un sentiment religieux centré sur le « cœur ». François Rigolot l'explique ainsi : « Le *cœur*, mot-clé de la nouvelle éthique prônée par les érasmiens et qui donne la priorité au *pectus*, au for intérieur »<sup>548</sup>. On sait que dans la relation étroite qui l'unissait à son maître Wolmar, pieux et luthérien, Bèze a pu être initié aux profondeurs de la question de la foi. La réflexion est sans doute apparue dans son jeune âge, dans la fréquentation des milieux évangéliques très présents à Bourges et à Orléans. En l'occurrence, ce chemin de Calvin, qui croisa aussi celui de Wolmar, Théodore de Bèze a fini par le suivre à son tour.

Pour filer la métaphore de l'élévation mystique, l'abandon de la gloire littéraire parisienne peut se lire comme un renoncement à soi, et l'exil à Genève comme une « sortie de soi ». Que s'est-il passé entre temps pour en différer le cours ? Selon le schéma de l'ascension

---

<sup>545</sup> Le traité *Du Renoncement* (ou : *De l'isolement – Abegescheidenheit*) du prédicateur thuringien Maître Eckhart est consacré à l'affirmation que l'abandon et la sortie de soi conduisent à la Plénitude divine. « Sache : être vide de toute créature, c'est être plein de Dieu, et être plein de toute créature, c'est être vide de Dieu ». Cité par Jean Calvin, *Institution* 1559, III, 7,1. Cité par Carl-A. Keller, *Calvin mystique – Au cœur de la pensée du Réformateur*, Labor et Fides, Genève, 2001, p. 67.

<sup>546</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 67. C-A. Keller donne à lire l'œuvre de Calvin à la lumière de la tradition mystique du christianisme. Le retrait de soi-même est le premier degré d'une progression spirituelle qui comprend aussi le retrait du monde sensible (« purification ») et entrée dans le monde intelligible (« illumination ») ; abandon du monde intelligible et entrée en Dieu (« union »). En contrepoint de sa thèse, voir : Olivier Millet, « Calvin mystique ? Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité » [actes de la journée d'étude de Nanterre], t. I : *La question du langage*, 11, Honoré Champion, pp.412--426, 2019.

<sup>547</sup> Jean Calvin, *Instruction* de 1537, p. 396 ; *Ibid.*, p. 60.

<sup>548</sup> François Rigolot, *Ibid.*, p. 237

mystique, Bèze n'avait pas encore tout à fait renoncé à lui-même et au monde. Une partie de lui-même résistait. Le système de défense se renforçait encore sur les bases d'un modèle qui couronnait le poète du nom d'auteur. En ces temps où la génération marotique s'entichait de gloire, la mise en avant du poète auteur promettait la postérité aux poètes doués et ambitieux. Une autre clé est donc peut-être à rechercher dans la formation de la subjectivité de Bèze en tant que poète auteur. C'est la pierre d'achoppement du système, celle par laquelle Bèze a accompli la spectaculaire inversion qui, dans une expérience paroxystique de la maladie et de la mise en scène de lui-même, métamorphosa le poète en théologien.

C'est un registre de culture humaniste que Bèze conjuguera plus tard avec la culture théologique. Bèze théologien est resté fidèle au Bèze humaniste. Le poète prenait la voie de la « conversion poétique ». Il ne reste qu'un pas à franchir pour que Bèze puisse écrire à propos de ses pairs, dans la préface à Abraham :

À la vérité, il leur serait mieux séant de chanter un cantique à Dieu, que de pétrarquiser un sonnet et faire l'amoureux transi, digne d'avoir un chaperon à sonnettes, ou de contrefaire ces fureurs poétiques à l'antique, pour distiller la gloire de ce monde et immortaliser celui-ci ou celle-là ; choses qui font confesser au lecteur que les auteurs d'icelles n'ont pas seulement monté en leur mont de Parnasse, mais sont parvenus jusqu'au cercle de la Lune<sup>549</sup>.

Sous le règne de François Ier, notamment à la faveur des progrès de la Réforme, de plus en plus nombreux étaient ceux qui poussaient la poésie à se tourner résolument vers sa vocation de louer Dieu. Théodore de Bèze a-t-il entendu l'appel que Jean Calvin avait lancé aux « vrais » poètes pour qu'ils consacraient leur vers à louer Dieu ?<sup>550</sup>

### c. Au mépris de la mauvaise foi

A s'en tenir aux souvenirs de Bèze adressés à l'attention de son maître Wolmar, « le plus grand des bienfaits que j'ai eu de toi, et de loin, c'est le fait que tu m'as imbibé de la vraie piété tirée du Verbe de Dieu comme une source limpide »<sup>551</sup>. C'est par cette citation, qui rappelle aussi le psaume du cerf assoiffé, que Bèze exprime sa dette à Wolmar pour ce qui est

---

<sup>549</sup> *Abraham*, p. 47.

<sup>550</sup> Jean Calvin lui-même, avec son *Chant de victoire chanté à Jésus-Christ*, s'était risqué à composer des vers latins (traduits ensuite en français et publiés par Conrad Badius) : « Mais vous gentils esprits, poètes vénérables, / Qui savez faire vers doctes et délectables, / Chantez le los, chantez, du triomphe du Christ, / Et ses excellents faits rédigez par écrit : / Car son petit troupeau de célébrer s'efforce / En hymnes et chansons la grandeur de sa force ». Chez Calvin, cependant, la méfiance l'emporta vis-à-vis de l'écriture poétique. Voir O. Millet, *Calvin et la dynamique...*, op. cit., p. 419-420.

<sup>551</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Sed hoc est omnium beneficiorum quae a te accepi longe maximum, quod verae pietatis cognitione ex Dei verbo tanquam limpidissimo fonte petita tu me ita imbuisti, ut nisi te, non dico pro praeceptore, sed pro parente colam et observem, omnium hominum sim maxime ingratus et inhumanus.*

de sa conversion et justifie qu'il le « vénère comme un père ». Il estime n'avoir pas seulement trouvé en lui un maître prestigieux et un pédagogue attentif, mais avoir été, grâce à lui, mis en contact avec les personnalités marquantes de l'Humanisme et de la Réforme. Et, surtout, avoir trouvé la vraie foi. Cependant, l'humanisme chrétien qui caractérise la piété dont parle Bèze, est en rupture avec la piété traditionnelle<sup>552</sup>. S'il existe un rapport entre ces aspirations nouvelles avec la piété du *contemptu mundi* clérical et monastique, il faut chercher du côté de la *Devotio moderna* pour la ferveur et l'intériorisation de la foi, puis du côté d'Érasme pour la vivre pleinement dans le siècle. Le mépris du monde reconfiguré par l'humanisme se nourrit bien du sentiment évangélique de discord avec le monde<sup>553</sup>. Comme en réponse à la perplexité religieuse s'imposait la nécessité de mépriser le monde pour la mauvaise foi dont il fait la preuve dans un espace religieux saturé de rites et de croyances et qui ne répond plus aux aspirations profondes de fidèles instruits et exigeants. Comme l'observe Stefan Geonget « le changement de paradigme religieux est, aux yeux des humanistes, une métaphore de ce qu'ils observent dans le domaine juridique. Les questions qui se posent sur les Pandectes se posent avec la même légitimité à propos du texte ovidien ou du Nouveau Testament et qu'il est tout à fait aisé pour l'herméneute – en gardant le même outillage interprétatif – de passer d'un corpus à l'autre »<sup>554</sup>. Le mépris du monde tel qu'il est reçu par l'humanisme est, enfin, alimenté à la source des lettres et de la philosophie morale gréco-romaine. La conséquence en est pour la piété non seulement un facteur de distance avec la foi telles que l'inculquent les autorités traditionnelles, mais encore un facteur de renouvellement en profondeur du sentiment pénitentiel, de l'ascèse et de la morale.

## 1. Bourges, foyer évangélique

C'est une nouvelle fois dans le microcosme de Bourges qu'il faut revenir, non loin du tympan de la cathédrale dans le cloître duquel se tenait la pension Volmar, pour comprendre les conditions d'une reconfiguration humaniste du mépris du monde. Ouverts à la circulation des idées et cosmopolites, les élèves et leur maître pouvaient se faire l'écho des débats du temps. Aux querelles universitaires répondaient de vives tensions confessionnelles aux contours mal définis. C'est que non seulement la cité de Bourges réunissait les éléments-clés du débat

---

<sup>552</sup> L'expression « humaniste chrétien » est empruntée à Henri Meylan, « La conversion de Bèze... », *op. cit.* ; Sur cette notion, cf. : *Supra* : Introduction.

<sup>553</sup> Marguerite de Navarre explique que « le Discord estant en l'homme par la contrariété entre l'esprit et la chair » (1531, 1533, 1535).

<sup>554</sup> Voir Stéphan Geonget, *La Notion de perplexité à la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, 484 p.

marquant la crise religieuse du royaume mais surtout, le fief de la sœur du roi autorisait leur expression à ciel ouvert.

Le juriste Jacques Cujas, par exemple, qui était le plus éminent représentant du *mos gallicus* à Bourges, avait exprimé ses regrets de ne pas avoir pu ouïr l'évêque apostat Jacques Spifame, « cette bouche honnête pleine de piété »<sup>555</sup>. A côté des débats qui mettaient aux prises des hommes de loi, le débat religieux s'invitait à son tour au sein de la communauté de pensionnaires de la maison Volmar qui était, comme l'écrit P.-F. Geisendorf, « au centre du mouvement »<sup>556</sup>. Tout près du cloître où elle était sise se jouait la « bataille pour le contrôle de la chaire de la cathédrale »<sup>557</sup>. Dans un article consacré aux « proto-églises », Jonathan Read remonte la longue histoire de dissidence religieuse qui caractérise la ville de Bourges<sup>558</sup>. Les prédicateurs populaires que Bèze évoque dans *l'Histoire ecclésiastique* étaient déjà nombreux à Bourges quand Bèze est arrivé dans cette ville.

Au cœur battant de ce foyer européen des Bonnes lettres et du droit, à l'exemple de Calvin, des liens étroits s'établissent entre les pensionnaires et les milieux évangéliques de Bourges<sup>559</sup>. Plusieurs familles de Bourges jouèrent même un rôle pionnier dans la Réforme<sup>560</sup>.

La pension de Wolmar est naturellement sensible du scandale qui touche sa protectrice Marguerite de Navarre quand son *Miroir de l'âme pécheresse* est tourné en dérision par des étudiants, ou pis, condamné par les théologiens<sup>561</sup>. Rédigé vers 1527, le *Miroir* était connu du

---

<sup>555</sup> *Journal de Jehan Glaumeau, Bourges 1541-1562*. Publié pour la première fois. Avec une introduction et notes par le président Hiver, Bourges, Juste-Bernard éd., Paris, chez Aubry, 1868, BHPF cote 18352 : *os illud probum pietatis plenissimum*.

<sup>556</sup> GEISENDORF, p. 11.

<sup>557</sup> Voir Jonathan Reid, « French evangelical networks before 1555: proto-churches ? », in *La Réforme en France et en Italie*, colloque de Rome, 2007, pp. 105-124.

<sup>558</sup> *Ibid.*, pp. 105-124. L'histoire de la dissidence religieuse à Bourges remonte à l'affaire de Michel d'Arande et ses sermons sur l'Avent en 1523. D'après le dénombrement de J. Read, 24 évangéliques membres du clergé catholique opéraient à Bourges pendant cette période : 4 Bénédictins, 13 mendiants, 6 prêtres, un hermite. Les membres identifiés à partir de l'Histoire ecclésiastique étaient Michel d'Arande ; Jean Bodin ; Pierre Bourquin, successeur de Calvin à Strasbourg et de retour à Bourges en 1542 ; Jean Champonneau prêcha à Bruges après 1533 et accompagna Jean Michel autour de 1537-1538 ; Jacques Colin, fortement lié au réseau de Marguerite de Navarre ; Jean Michel, actif depuis 1533 ; Michel Simon, prêtre et professeur de théologie. 16 de ces membres sont connus pour avoir prêché les doctrines évangéliques à Bourges. 8 recevaient une formation en théologie, parmi lesquels deux futurs collègues de Bèze au colloque de Poissy, Augustin Marlorat et Pierre Bourquin. Il faut ajouter Jean de Lespine, qui aurait aussi rejoint le camp de la Réforme. Beaucoup de ces hommes étaient actifs au milieu des années 1530, c'est-à-dire au moment où la conscience politico-religieuse de Bèze est susceptible de s'éveiller, surtout guidé par l'enseignement de Volmar.

<sup>559</sup> Voir Yves Krumenacker, « Jean Calvin, étudiant à Orléans et à Bourges », Jacques Varet (dir.), *Calvin, Naissance d'une pensée*, Tour-Rennes, 2012, pp. 23-37 ; Jean-Yves Ribaut, « Calvin à Bourges, un état des lieux », *Ibid.*, pp. 49-57.

<sup>560</sup> Didier Boisson, « Les Églises réformées de la province synodale d'Orléanais-Berry », *Id.*, pp. 37-49 Les Tulier, les Gérard, les Colladon quittèrent Bourges pour Genève. Nicolas Colladon, Marlorat et Jean de l'Épine formaient un groupe pionnier dans la Réforme. Germain Colladon était un avocat influent à Bourges, qu'il quitta pour Genève en 1550.

<sup>561</sup> Cf.: *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, B, 1 : Sortir du mensonge.

public des lettrés dont Bèze faisait partie dès qu'il fut en âge de l'apprécier<sup>562</sup>. Un lecteur comme lui pouvait y trouver le réconfort dans sa foi même, dans une introspection philosophique qui était au cœur de son enseignement, et pas uniquement dans une mystique de piété individuelle. Bien plus, le *Miroir* pouvait être lu comme « le récit d'une histoire » qui portait une grande espérance car il rendait « la possibilité pour tous les chrétiens de faire retour vers l'amour mystique de Dieu par une mystique de l'amour »<sup>563</sup>. Il faut croire que la piété de Marguerite ait habité la pension Wolmar, et insufflé au cœur de ses élèves l'appropriation de la parole et l'espérance évangélique.

Il était possible, pour les étudiants comme pour leur enseignant, de prêter l'oreille sans être inquiété aux prêches hétérodoxes d'un Jean Champonneau ou d'un Jean Michel<sup>564</sup>. Il y eut le martyr de Jean Michel où le président Lizet joua probablement déjà un rôle alors qu'il était à Bourges pour rédiger la coutume<sup>565</sup>.

Le cas de la pension Wolmar offre l'occasion d'apprécier l'importance de la circulation des idées évangéliques avant 1555. Non seulement elles ont été peu étudiées, comme l'observe Jonathan Reid<sup>566</sup>, mais elles jouent un rôle essentiel dans la réalisation du transfert culturel du *contemptu mundi* dans l'univers religieux de la Réforme. L'enseignement de

---

<sup>562</sup> Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane, autour de l'Heptaméron*, Paris, NRF, 1971, p. 370. Bernard Cottret explique que « Personne n'ignorait non plus l'identité de son auteur : Marguerite de Navarre, sœur du roi. Elle succédait à Guillaume Briçonnet dans le rôle de protecteur aristocratique de l'évangélisme français. Son château à Nérac jouait le rôle d'asile politique ou d'oasis spirituelle, naguère dévolu à Meaux. C'est là que se réfugia le poète Marot en décembre 1534. », Bernard Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 85.

<sup>563</sup> Suivant la lecture qu'en donne Denis Cruzet, dans son « invocation propédeutique », le *Miroir* était porteur d'une grande espérance de dédramatisation de l'imaginaire, qui échoua, mais qui visait à casser la dynamique toujours ascendante de l'angoisse eschatologique » (Denis Cruzet, *Dieu en ses royaumes, une histoire des guerres de religion*, Paris, 2008, p. 89-91).

<sup>564</sup> *Hist. eccl.*, p. 10. Jean Chaponneau avait étudié la théologie et obtenu le doctorat à Louvain. Bénédictin, il était moine du couvent Saint-Ambroise, à Bourges, dont l'abbé était Jacques Colin, lecteur du roi et ami de Marot. Bèze raconte qu'il a prêché en 1533 à Bourges en faveur de la Réforme. Il mit en scène le fameux Mystère des Actes des Apôtres. Il semble que les remaniements du texte du Myst des Actes des Apôtres montrent effectivement certaines orientations réformées. Calvin l'aurait connu. Dès 1531, il aurait prêché assez librement et sa prédication se fit de plus en plus ouvertement évangélique. Peu après la représentation, en 1536, Chaponneau quitte Bourges pour la Suisse, afin de rejoindre les chefs de la Réforme. Il s'installe à Neuchâtel où il prêche et enseigne. E. Picot, Notice sur « Jehan Chaponneau », docteur de l'Église réformée, metteur en scène du mystère des Actes des Apôtres joué à Bourges, en 1536, Paris, Damascène Morgand et Charles Fatout, 1879. Sur Jean Chaponneau, voir : Marie Bouhaïk-Gironès, « François Habert, Jean Bouchet, Jean Chaponneau : juristes, acteurs et auteurs de théâtre à Bourges et à Issoudun dans les années 1530 », p. 63-80.

Voir sur cette question, R. Lebègue, *Le Mystère des Actes des Apôtres...*, *op. cit.*, p. 115-78 et Appendice p. 235-40 ; Et N. Weiss, « La réforme à Bourges au XVI<sup>e</sup> siècle », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, n° 53, 1904, p. 307-59, 474-78.

<sup>565</sup> Le Président Lizet jouera un rôle éminent dans la condamnation et la poursuite de Théodore de Bèze pour son exil à Genève en 1548, ce qui lui vaudra d'être élevé au rang de héros dans les satires de sa victime. Journal de Jehan Glaumeau, Bourges 1541-1562. Publié pour la première fois. Avec une introduction et notes par le président Hiver, Bourges, Juste-Bernard éd., Paris, chez Aubry, 1868, BHPF cote 18352.

<sup>566</sup> Johnathan Reid, « French evangelical network... », *op. cit.*, p. 116-117 « L'étendue et l'importance de cette circulation d'évangéliques à l'étranger avant 1555 pour y être formés et rentrer chez eux pour servir, qui précède de loin l'afflux massif de ministres de Genève après 1560, reste à étudier ». Ce mouvement est pourtant bien antécédant au flux massif des ministres en provenance de Genève qui s'est mis en place ultérieurement et a été davantage étudié.

Volmar paraît passer comme un cas de figure de la « prosélytisation personnelle » (Jonathan Reid), à mi-chemin entre la cellule familiale que prétend reconstituer la pension et le rapport maître-élève que présuppose son enseignement. Le rôle joué par les maîtres d'école (les « Apollons de collège » de Lucien Febvre) a été déterminant pour expliquer la propagation de la dissidence religieuse. Comme les imprimeurs et les étudiants eux-mêmes, ils se sont fait les agents de la pénétration des idées nouvelles, des nouvelles doctrines et dans la formation des conventicules engagés<sup>567</sup>. Ils ont pu être qualifiés d' « agents d'infiltration de la réforme » joué par ces collectivités entraînées par leur maître »<sup>568</sup>.

En plus de l'excellence des lettres qui y était enseignée, la pension de Wolmar se distinguait par son caractère cosmopolite. Certes, par ce que Bourges était le fief de Marguerite de Navarre, elle attirait humanistes et évangéliques en provenance de tous horizons. Bèze pu y rencontrer Jacques Amyot, par exemple<sup>569</sup>. Dans la maison de Wolmar, qui hébergeait de nombreux étrangers, la présence d'étudiants allemands attire l'attention sur l'influence de Luther en France<sup>570</sup>. Ces derniers se retrouvaient aussi à l'université toute proche, portant avec eux les nouvelles des progrès de la réforme luthérienne<sup>571</sup>. Bèze rencontra un jeune Suisse, Peter Kolin (ou Pierre Choli) de Zoug<sup>572</sup>, qui, avec Conrad Gesner, de Zurich, médecin et

---

<sup>567</sup> Johnathan Reid, « French evangelical network... », *op. cit.*, p. 116-117. « Les écoles, bien que très influentes dans la formation des membres des élites, y compris les religieux, se classent probablement derrière les églises paroissiales en termes d'incubateurs d'un mouvement évangélique à grande échelle. Les maîtres et les étudiants hétérodoxes semblent avoir été moins bruyants en public étant donné qu'ils éveillaient moins souvent les soupçons des autorités que ceux dotés de la guérison d'âme ». p. 116 et suiv.

Voir Henri Heller, *The conquest ...* ; G. Huppert, « Classes dangereuses : école et réforme en France 1530-1560 », in *Les réformes, enracinement socio-culturel*, XXVe colloque international d'études humanistes, Tours, 1-13 juillet 1982, Bernard Chevalier et Robert Sauzet (éd.), Paris, 1985.

<sup>568</sup> Georgette Brasart de Groët, « Le collège, agent d'infiltration de la Réforme. Barthélemy Aneau au Collège de la Trinité », *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, p. 167-175.

<sup>569</sup> « Homme de fort petit lieu, mais qui dès lors fort étudié en la langue Grecque ; si qu'estant, par le moien de M. Wolmar, professeur en Grec à Bourges, fait Pedagogue des neveux de Jaques Colin, alors abbé de st Ambroise, & depuis aiant succédé à Wolmar en la profession des bonnes lettres, depuis 1535. Cf Bèze, *Icones*. Secrétaire d'État & du sieur de Morvillier, precepteur de Ch IX. ; mais a grandement fouillé tous ses beaux dons, parce que non seulement il a oublié J-C, mais qui plus est, en est devenu tres malheureusement persecuteur, après avoir esté fait Abbé de Ste Corneille, & finalement Evesque d'Auxerre ».

<sup>570</sup> Voir l'étude d'ensemble de W.G. Moore, *La réforme allemande et la littérature française, Recherches sur la notoriété de Luther en France*, Strasbourg, 1930 ; Francis Higman, *Piety and the people : religious printing in French, 1511-1551*, Aldershot, Scolar Press, 1996.

<sup>571</sup> Sur l'importance de cette faculté dans la formation des futurs calvinistes, voir N. Weiss, « Une des premières écoles de théologie protestante en français », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, t. 60, 1911, p. 218-24. ; et C. Lastraioli, « L'Université d'Orléans », *Orléans, une ville de la Renaissance*, dir. M.-L. Demonet, D. Rivaud et P. Vendrix, Orléans, Ville d'Orléans, 2009, p. 43-49.

<sup>572</sup> Sur Peter Kolin, de Zoug, voir article de Willy Brändli, dans les *Zwingliana*, t.IX (1950), pp. 150-171. Voir aussi le portrait que lui a réservé Bèze dans ses *Vrais Portraits* (1581) : « Je n'avienne, Cholin, que je te laisse en arrière, non tant pour ce que je te suis obligé particulièrement, pour le grand bien que j'ai reçu de toy qui as esté mon fidele et docte precepteur, l'espace de quatre ans entiers, dans la maison de Melchior Wolmar, qu'à cause que ta doctrine et piété excellente sont dignes de mémoire éternelle. Car nostre siècle n'a gueres vu d'hommes comparables à toy en la connaissance des trois langues, spécialement de la grecque, comme a tesmoigné plusieurs fois le docte Budée, lequel tu visitois souvent à Paris. Et quand la langue françoise, encore qu'elle te fust estrangere, si entras si avant en la connoissance d'icelle, que mesme tu en composas une grammaire fort exacte. Mais ce qui

naturaliste, remplissait la fonction de sous-maître dans la maison du précepteur<sup>573</sup>. Gesner était aussi logé par Wolmar à Bourges. Henri Meylan a rappelé qu'il devait devenir un des premiers naturalistes du siècle et que la *Bibliotheca universalis* est considérée comme l'ancêtre des bibliographies modernes<sup>574</sup>. A Kolin, qui mourut, jeune encore, de la peste, à Zurich en décembre 1542, Bèze a fait une place dans ses *Vrais Portraits* (1581)<sup>575</sup>.

Le manuscrit d'Orléans de 1544 mentionne, dans son distique 22, le nom de Joannes Dryander, un humaniste allemand qui avait étudié à Bourges<sup>576</sup>. Le distique 34 attire, lui aussi, l'attention sur les influences auxquelles étaient soumis l'évangélisme de Bèze. Elles pouvaient provenir d'Allemagne et de Suisse<sup>577</sup>. Il est difficile d'identifier qui est visé derrière la personne d'Atrocianus. En revanche, le titre fait de surcroît référence au « Nemo evangelicus »<sup>578</sup>. Il s'agissait d'un long poème publié à Bâle en 1528. Il était associé à une élégie sur la guerre des paysans, du même auteur.

Suivant cette piste, il faut rappeler que Wolmar a vécu à Fribourg, important foyer évangélique qui, d'après Henri Naef, aurait pu connaître le destin de Genève<sup>579</sup>. Wolmar y était maître d'école et fréquentait les cénacles évangéliques (Cornelius Agrippa, ...) directement connectés à l'Allemagne<sup>580</sup>. Ensuite, Wolmar est lié aux milieux évangéliques qui font leur

---

a été le principal en ta vie, est que fuyant toute ambition et ne voulant estre veu, tu t'adonnas a enseigner la jeunesse et a faire valoir l'estude des saintes Lettres, ayant traduit les livres des Apocryphes fidèlement et doctement, de grec en latin », p. 112.

<sup>573</sup> Herminjard, 837, *Bèze à Maclou Pompon à Orléans*, Paris, novembre 1539, note 1. Voy. *Icones virorum doctrina et pietate illustrium*, 1580, ff. Q iij, Rj. T. II, p. 280-281.

<sup>574</sup> Sur Gesner, Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, I.A.2 et 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 1. III. Henri Meylan, « La conversion ... », *op. cit.*, p. 112.

<sup>575</sup> Bèze, *Histoire ecclésiastique*, p. 112 : « Mais ce qui a été le principal en ta vie, est que fuyant toute ambition et ne voulant estre veu, tu t'adonnas a enseigner la jeunesse et a faire valoir l'estude des saintes Lettres, ayant traduit des livres des Apocryphes fidelement et doctement, de grec en latin ».

<sup>576</sup> *Poemata* (1544), Distique 22. *De anulo astronomico Driandi*, p. 173, n. 22 : Joannes Dryander (Eichmann) (1500-1560), humaniste allemand, né à Wetter, en Hesse, (cf. *Allg. Deutsche Biogr.*, t. V, p. 440, et *Biogr. Lexicon der Aerste*, t. II, 1930, p. 390), étudia à Erfurt, puis à Bourges et à Paris, avant d'être nommé professeur de médecine à l'Université de Marbourg en 1535.

<sup>577</sup> *Ibid.*, Distique 34. *In Atrociani libellum cui titulus: Nemo evangelicus* / « Pas d'évangéliste ». *Dixere antiqui: Nemo sapit omnibus horis, / Et populo haec olim vox bene trita fuit. / Quid si dicamus: Demens nemo omnibus horis? / Convenit hoc melius, Atrociane, tibi.* / Les anciens disaient : Nul n'est sage à toutes les heures, / Et pour le peuple ce mot était autrefois bien usé. / Et si on disait : Personne n'est fou à toute heure ? / Cela te va mieux, Atrocianus », p. 173, p. 182.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 175, n. 34 : Le « Nemo evangelicus », poème de 300 distiques environ, publié à Bâle en 1528 chez Faber Emmaeus, fut repris l'année suivante dans un recueil comprenant la *Querela missae*, une élégie sur la guerre des paysans (1525) et un *Liber epigrammatum*. L'auteur de ces productions poétiques était maître d'école à Saint-Léonard de Bâle. Oecolampade le mentionne dédaigneusement dans une lettre à Zwingli, 1<sup>er</sup> avril 1528 (*Zwingli's sämtliche Werke*, t. IX, p. 415). Il se retira à Fribourg en Brisgau après le triomphe des évangéliques, et obtint à l'Université de cette ville le grade de maître ès arts en 1547. (Cf. N. Paulus, *Lexicon für Théologie und Kirche*, t. 1, col. 779).

<sup>579</sup> Henri Naef, *Les origines de la Réforme...*, *op. cit.*, p. 347.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 352.

place à Genève autour de Farel dans les années 30, du moins est-il informé de ce qu'il s'y passe, comme le montre l'exemple de Olivetan rapporté par Henri Naef<sup>581</sup>.

Bref, de toute parts qu'il se tournait, Bèze était immergé dans le débat religieux qui opposait les orthodoxes aux mouvements rénovateurs, tout particulièrement les évangéliques parmi lesquels comptait Volmar<sup>582</sup>.

L'éducation de Bèze à Bourges prenait donc place dans le contexte de la protection par la reine Marguerite de Navarre des Évangéliques, qui pouvaient s'y exprimer librement. Ce climat particulier change brusquement après l'affaire des Placards. Wolmar doit rentrer en Allemagne<sup>583</sup>. Les évangéliques sont contraints à la dissimulation, limitant leur religion à l'horizon du privé, afin d'échapper aux persécutions. Cette piété de l'intérieur est aussi celle que le critique Mario Richter a décelé dans les vers que Bèze a offert à son oncle Nicolas lorsqu'il a été enterré à l'église saint Cosme de Paris, où ils sont restés longtemps affichés<sup>584</sup>.

### Fraternité chrétienne

Après avoir plus haut envisagé ces liens d'amitié dans une perspective cicéronienne, l'expérience de la dissidence religieuse les éclairent désormais d'une lumière toute paulinienne, essentielle pour comprendre comment le mépris du monde se ménage une place dans la sensibilité évangélique.

Franck Lestringant a sans doute des raisons de mettre en garde contre le recours trop facile à l'expression de la « charité » paulinienne dans la pratique de l'amitié au sein de toute

---

<sup>581</sup> *Ibid.*, p.343. Naef évoque d'abord un certain Sonier (Anthoine Saulnier), lié à Lefèvre d'Étapes, il eut pour condisciples à Paris – au collège de Reims – François Martoret du Rivier, Pierre Viret et Le Coq, qui tous allaient faire de la Romandie une terre d'élection. Arrêté en 1530 sur l'ordre du président Lizet. Farel, Oecolampade, l'avoyer de Berne obtinrent sa libération. Libéré, il accouru auprès de Farel. Puis il se rendit à Genève où il était attendu par « Pierre Robert dit Olivetanus » qui « estoit dans Genève, pédagogue des enfans de Jean Chautemps, citoyen de la ville ». Jamais renommée ne se montra plus nébuleuse que pour l'homme qui se nommait en réalité Pierre-Louys Olivier. Parent de Calvin, et comme lui natif de Noyon, il aurait été de peu son aîné, et lui fit goûter « quelque chose de la pure religion ». Attiré par la célébrité du juriste Pierre de l'Estoile, vicaire général d'Orléans, Olivier suivit ses cours, frayant, sans nul doute, avec Melchior Volmar de Rottweil, ancien maître d'école de Fribourg et de Berne, helléniste aux idées avancées, qui, le 5 décembre 1528, recevait en pension, dans sa maison d'Orléans, le petit Théodore de Bèze. L'exemple d'Olivier paraît avoir entraîné Calvin, qui le rejoignit vers le commencement de 1528. Toutefois, les deux cousins ne séjournèrent pas longtemps ensemble, puisque le 1er mai, Bucer parlait d'un « jeune Noyonnais » récemment réfugié à Strasbourg et qui se proposait d'acquérir la connaissance du grec et de l'hébreu. Olivier – car le jeune Noyonnais ne peut-être que lui – aurait donc quitté Orléans durant le péril du concile réactionnaire de Sens. Les qualités d'Olivetan sont louées par tous ses contemporains. Calvin estimait à ce point son jugement qu'il devait lui soumettre son traité de l'Immortalité, la *Psychopannychia*. Modestie, piété, trop timide pour exercer le ministère, se tourna vers la pédagogie. En 1531, introduit par Farel, il était maître d'école à Neuchâtel puis, brièvement, et selon une stratégie de Farel, précepteur des enfants de Chautemps à Genève.

<sup>582</sup> Dans sa thèse, Jean-Blaise Fellay présente Melchior Volmar comme un « humaniste gagné aux idées religieuses des réformés suisses ». Jean-Blaise Fellay, *Théodore de Bèze exégète*. Texte, traduction et commentaire de l'Épître aux Romains dans les « *Annotationes in Novum Testamentum* ». Thèse, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 1984 – Réédition novembre 2018, p. 31.

<sup>583</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C, 2.

<sup>584</sup> Mario Richter, « La poésie de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 80-81.



*sodalitas*<sup>585</sup>. Il n'empêche, eût égards au liens communautaires qui se sont noués dans et autour de la pension Wolmar entre des étudiants de toute provenance mais unis par le lien solidaire de la sensibilité religieuse dans un contexte répressif, il est difficile de ne pas reconnaître la fraternité chrétienne au cœur des liens d'amitié que Bèze développait avec son entourage. Après tout, ces hommes et ces femmes n'ont-ils pas comme leur exhortait l'Apôtre, « porté les fardeaux les uns des autres »<sup>586</sup> ?

Comme le suggère un extrait d'une lettre écrite en 1550 à Heinrich Bullinger, Bèze ressentait une forme de séparation confessionnelle entre lui et les évangéliques qui étaient déjà engagés dans la dissidence religieuse :

J'ai lu tes livres saints et ceux de quelques autres, et je songeais en moi-même : Ah, jusques à quand vais-je me rouler dans les fanges du papisme ? Quand arrivera-t-il que j'entende la parole de tant d'hommes si pieux ? Quand participerai-je à leurs réunions ? Quand ferai-je de concert avec eux, profession de foi au Dieu du ciel, et mettrai-je un terme avec bonheur à cette vie minable ? Voilà quels étaient mes vœux à l'époque, dont la plus grande partie m'a été largement concédée par celui-là même qui avait fait que je songeasse à eux. [...] C'est pour cela que je dois autant de reconnaissance qu'il est possible de la part de quelqu'un prompt à t'avouer qu'il te doit tout<sup>587</sup>.

Cet extrait révèle que Bèze avait lu les livres du réformateur suisse. Il dit en être profondément touché par le contraste qu'ils font valoir avec ce que Bèze appelle les « fanges du papisme » ou sa « vie minable ». Il est question de la solitude et de la mélancolie du jeune homme. Surtout, cette lecture pointe du doigt sa soif spirituelle. Il aspire à partager sa foi intense avec des « hommes si pieux », notamment en participant à « leurs réunions ».

L'hypothèse d'une connivence fraternelle et paulinienne semble devoir être retenue dans la perspective de questionner le sentiment religieux de Théodore de Bèze avant sa conversion. Après le départ de son maître Wolmar, le jeune Bèze a peut-être trouvé dans la confrérie poétique d'Orléans les voies de la fraternité nouvelle des évangéliques. Jeune poète encore, il se devait de maîtriser avant tout les codes et les usages de la poésie néolatine de son temps s'il espérait quelques marques de reconnaissance dans ce domaine. Bèze a entretenu constamment dans ses écrits postérieurs une nostalgie pour les liens qui rapprochaient les

---

<sup>585</sup> A propos de Clément Marot, Frank Lestringant écrit : « Avant même d'être marquée au coin de l'évangélisme, la fraternité est une donnée fondamentale de son expérience poétique », *L'Adolescence clémentine...*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>586</sup> Voir : Paul, Ep. Galates 6,2.

<sup>587</sup> CB, vol. I (1960), n° 14, Bèze à Bullinger, 16.02.1550, p. 58 : *Idipsum scilicet quod jam olim tibi et absenti et ignorantibus detuli, hoc est, me ipsum meaque omnia, jam tum quum in misera nostra Gallia tuos et aliorum aliquot sanctissimos libros legens sic mecum cogitarem: Hem, quamdiu in his papismi sordibus volutabor? Quando futurum es ut tot vere pios homines loquentes audiam? Eorum coetibus intersim? una cum illis confitear Deo coeli, et calamitosum hoc vitae beatus conficiam? Haec tum erant mea vota quorum longe maximam partem ille idem mihi concessit qui fecerat ut de illis cogitarem. [...] Itaque tantas tibi gratias ago quantas is potest qui tibi omnia se debere libens confitetur.*

premiers chrétiens, y compris les premiers moines. Il est possible qu'il ait transposé dans cette époque mythique des idéaux de la Réforme son expérience des liens juvéniles intenses qu'il connut à Bourges et Orléans en ce temps béni épargné encore par le plus fort des persécutions. L'exil de Wolmar aurait pu aussi reporter sur lui des soupçons d'hétérodoxie. Il lui aurait aussi enseigné, guidé par une prudence toute cicéronienne, à mettre sous le boisseau l'expression d'une sensibilité religieuse particulière. Cette sensibilité semble avoir été particulièrement éveillée, en l'occurrence, par la lecture de Bullinger.

### Bullinger : Un évangélisme helvético-germanique

L'étude des réseaux évangéliques que fréquentait Bèze dès son plus jeune âge relativisent l'idée d'après laquelle c'est la lecture de Bullinger qui entraîna la conversion de Bèze<sup>588</sup>. Dans son enquête sur la conversion de Bèze, Henri Meylan accorde pourtant à cet argument une valeur décisive<sup>589</sup>. C'est Bèze lui-même qui reconnut en 1568 la dette qu'il devait à Bullinger par la lecture de son ouvrage *De origine erroris*<sup>590</sup> :

J'ai été, mon père, d'autant plus heureux de recevoir votre ouvrage, l'opuscule de jadis, transformé maintenant en un livre d'un poids convenable, qu'il a ravivé en moi le souvenir du bienfait, de date déjà ancienne, et vraiment incomparable, que j'ai reçu de vous. En effet, que je reconnaisse aujourd'hui le Christ, c'est-à-dire que je vive, j'avoue que je le dois, et non dans une moindre mesure, à ton livre. Quand je l'ai lu naguère, c'est-à-dire en l'an du Seigneur [15]35, chez l'excellent M. Melchior Wolmar, de pieuse mémoire, à Bourges, un maître que je me suis plu à suivre, alors que le Seigneur m'a ouvert les yeux par cette partie surtout où tu réfutes les commentaires de Jérôme, pour que je les considère à la lumière de la vérité<sup>591</sup>.

Théodore de Bèze remercie d'abord Bullinger pour la dernière édition de son ouvrage. Celui a été retravaillé et augmenté depuis qu'il l'avait lu pour la première fois en 1535, vers l'âge de 16 ans, alors qu'il était en pension chez son maître Melchior Wolmar. L'hommage qui lui est

---

<sup>588</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, B.

<sup>589</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 112.

<sup>590</sup> Heinrich Bullinger, *De origine erroris, in divorum ac simulachrorum cultu*, Bâle, 1529. Voir: CB IX, n° 625, à Bullinger, 18/08/1568, p. 123, n. 18.

<sup>591</sup> CB IX, n° 625, Bèze à Bullinger, 18 août 1568, p. 121: *Tuus autem olim quidem libellus, nunc justae molis eo mihi fuit gratior mi pater, quod mihi veteris tui in me et incomparabilis plane beneficia memoriam mihi renovavit. Quod enim hodie Christum agnosco, idest quod vivo, id ego non minima ex parte debere me tuo illi libro profiteor, quem quum olim, idest anno Domini 35 Biturigibus apud optimum virum piae memoriae D. Melchiorem Wolmarium, observandum mihi praeceptorem, [lege]rem, aperuit tum mihi Dominus oculos ea praesertim parte qua Hieronymi commenta refutes, ut in lucem Veritatis intuerer.* Cit. Ueli Zahnd, « Heinrich Bullinger et Théodore de Bèze », *Recueil de l'Escalade*, 1602-2019, Décembre 2019, p. 46. Cette traduction est plus complète que celle donnée par H. Meylan dans « La conversion... », *op. cit.* p. 112.

ici rendu permet d'apprécier, une fois de plus, l'influence qu'il exerça sur lui<sup>592</sup>. Dans son article, Henri Meylan retient à l'appui de son argumentation les motifs que Bèze a donné dans sa lettre : l'eucharistie (« la messe romaine »), le culte des saints et la critique de Jérôme. D'après Bèze, c'est plus précisément la réfutation de Jérôme qui l'a porté à regarder vers « la lumière de la vérité ». Cela impliquait pour lui, dès l'âge de 16 ans, d'éprouver la nécessité de se détourner de la messe catholique et à se convertir à la Réforme.

La démarche de Bèze est bien de type humaniste puisqu'il concentre dans cette observation à la fois une critique de l'Église fondée sur la confrontation avec d'anciens théologiens et sur un respect inaliénable pour l'Église primitive<sup>593</sup>. Comme le résume Ueli Zahnd, « Bullinger propose donc une herméneutique qui se libère du statut normatif d'un texte et de son auteur, et c'est cette herméneutique qui, en 1535 déjà, faisait effet sur Bèze »<sup>594</sup>. Ces qualités intellectuelles n'expliquent pas, à elles seules, que Bèze ait fait de Bullinger son « père spirituel », ne lui écrivant pas une lettre sans l'appeler « mon père » (« mi pater », « pater et frater » ou « mi optime pater »)<sup>595</sup>.

Patriarche de la Réforme à Zurich, Henri Bullinger était successeur et continuateur de Zwingli<sup>596</sup>. Cette découverte place donc très précocement le futur réformateur dans le sillage d'un évangélisme helvético-germanique<sup>597</sup>. Dans cette perspective et à l'appui des faits mentionnés plus haut, la réception humaniste du mépris du monde sous l'influence de Wolmar s'opère en étroite relation avec Zwingli et la mouvance qu'il a déclenchée à Zurich. Il reste à

---

<sup>592</sup> Henri Meylan, « La conversion de Théodore de Bèze » dans *D'Érasme à Théodore de Bèze*, Genève, 1976, p. 154. Il reprend le même sujet traité par H. Aubert, « La conversion de Théodore de Bèze à la Réforme », *Bull. de la soc. D'hist du protest. Français*, nov./déc. 1905. L'accord n'est pas total en ce qui concerne la spécification exacte du livre de Bullinger à l'origine de la première « conversion » de Bèze. Voir : *CB IX*, n° 625, Bèze à Bullinger, 18/08/1568, p. 123, n. 18.

<sup>593</sup> Il s'agit d'un débat, au tout début du Ve siècle, entre Jérôme et Vigilance, qui avait critiqué le culte des reliques et accusé Jérôme d'« origénisme ».

<sup>594</sup> Ueli Zahnd, « Heinrich Bullinger... », *op. cit.*, p. 47.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>596</sup> Sur Heinrich Bullinger, voir : André Bouvier, *Un père de l'Église réformée : Henri Bullinger, le second réformateur de Zurich*, Genève, 1987. Heinrich Bullinger est né en 1504 à Bremgarten dans le Freiamt, où il est, avec quatre frères et sœurs, fils naturel d'un curé qui vit ouvertement en concubinage. Il reçoit très tôt une formation humaniste, à l'école latine puis à l'université de Cologne où il côtoie les idées réformatrices. En 1523, il enseigne avec succès au monastère cistercien de Kappel. Il tisse des liens avec Zurich et Zwingli. Avec la publication de *De origine erroris*, il se fait connaître comme un esprit partisan de la Réforme. En 1528, il accompagne Zwingli à la Dispute de Berne. Son monastère adopte la Réforme. Il se marie. La deuxième guerre de Kappel, en 1531, l'oblige à quitter sa ville pour Zurich. Il est nommé Antistes, charge qu'il conserve jusqu'à sa mort en 1575, ce qui fait de lui le personnage le plus influent de son Église pendant les années décisives de la consolidation de la Réforme à Zurich, au sein de la Confédération et à l'étranger. Auteur d'innombrables traités, de commentaires et de sermons, il porte un grand intérêt pour l'histoire avec, entre autres, une histoire de la Réforme (1564). Sa correspondance est riche de 12000 lettres, soit trois fois plus que celle de Théodore de Bèze qui gagna son amitié.

<sup>597</sup> Ce n'est pas un hasard si l'« opuscule » du zurichois se trouve en 1535 entre les mains du jeune Bèze. Wolmar est sorti du sérail des humanistes suisses dans lesquels Zwingli et Bullinger sont eux-mêmes profondément insérés. [11 : son amitié de jeunesse avec Berthold Haller ; de Groot mentionne les lettres de Wolmar à Bullinger du 1 septembre 1550 et du 2 décembre 1551 (*op. cit.* pp. 423-425). Erwin Iserloh, dans *Handbuch der Kirchengeschichte t. IV* p. 177 mentionne des contacts entre Haller et Zwingli et donne des éléments biblio p. 157-160

se demander par quels canaux ou quels questionnements d'après quelques indices livrés par la critique.

L'attrait que Bèze éprouve pour Bullinger est, sans doute cela est-il important pour comprendre de quelle nature est le mépris du monde qu'il peut en recevoir, de nature éthique et philosophique. C'est Lucien Febvre qui met sur la voie d'une interprétation morale. Dans un article qu'il a écrit sur l'*Antistes* de Zürich, il a mis en évidence certaines des qualités qui peuvent éclairer les raisons de l'admiration que Bèze avait pour lui. Il renseigne aussi sur le rôle de modèle qu'il a pu exercer dans sa carrière ultérieure de réformateur : « H. Bullinger, l'irénique et l'œcuménique qui pendant des années, à la tête d'une des églises dirigeantes de la Réforme, fit preuves des plus belles et des plus humaines qualités... »<sup>598</sup>. Ces « plus humaines qualités » sont celles d'un homme pieux et pénitent, qui sait accorder le vouloir et le pouvoir pour s'exercer quotidiennement à bien conduire sa vie en restant disponible aux autres, un homme qui méprise le monde pour véritablement suivre Christ. Refusant de voir une cloison étanche entre le temporel et le spirituel, Lucien Febvre s'était élevé contre ceux qui avaient considéré « sa candeur » et son idéalisme parce qu'« il parlait de morale »<sup>599</sup>. C'est donc sans doute aussi par ce « supplément d'âme » que représentaient les raisons morales de mépriser le monde et par cette aptitude à le conduire à mettre du sens dans sa vie que Bèze fut profondément marqué. Si l'argumentation de Bullinger a été décisive dans la conversion du jeune Bèze, mais elle fut aussi une lecture que Bèze pu alors comparer à d'autres dans un contexte où nombreuses étaient les forces à se liguer contre l'Église romaine.

## L'ombre de Calvin

Tandis que Théodore était encore à Orléans en 1539, il est probable qu'il ait pris connaissance des premiers ouvrages de Jean Calvin. C'est du moins ce que permet de suggérer l'envoi que ce dernier fit d'un exemplaire de l'*Institution* à son maître Wolmar, assorti d'une dédicace<sup>600</sup>. Il ne peut être exclu que cette somme figurait parmi les livres que Bèze, ayant gagné Paris, demandait à son ami Popon de dissimuler. Ainsi débute, dans l'incertitude des hypothèses entrecroisées, l'évocation d'une ombre, celle de la présence de Calvin. L'écueil à éviter pour tenter de comprendre la sensibilité religieuse de Bèze serait l'annexion de la mémoire de ses jeunes années sous l'effet d'une illusion rétrospective produite par les événements postérieurs. En s'interrogeant sur le rôle qu'il joua, peu ou prou, dans la conversion de Bèze, c'est la question de la réception du mépris du monde qui est pourtant en jeu. Une

---

<sup>598</sup> Lucien Febvre, « Henri Bullinger, Zurichois », *Au cœur religieux du XVIe s.*, pp. 361-369

<sup>599</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>600</sup> Max Engammare, « La *sodalitas* livresque de Calvin... », *op. cit.*, p. 204.

réception précoce et radicale selon le réformateur, mais dont il reste difficile de mesurer l'impact sur son cadet. Il y eut bien une présence de Calvin, mais elle se fit discrète chez Bèze jusqu'à la décision de franchir le Jura pour le rejoindre.

Comme l'indique Herminjard, il ne paraît pas que l'écolier de Vezelay, pendant son séjour à Bourges, ait remarqué les visites que Jean Calvin faisait à Volmar, son condisciple à la faculté de droit<sup>601</sup>. C'est aussi auprès de lui qu'à Bourges Jean Calvin vint parfaire son grec<sup>602</sup>.

A Bourges, rapporte le Journal de Jean Glaumeau, « il s'était révélé à lui-même dans ses contacts avec Volmar »<sup>603</sup>. C'était trois ans avant son premier séjour à Genève en 1536. De dix ans son aîné, Bèze a pu l'apercevoir, lui parler peut-être, même si l'éventualité d'une rencontre ne fut pas réveillée par le souvenir. Cependant, Calvin ne manquait pas de faire parler de lui. Melchior Wolmar compte parmi les témoins complices des premiers prêches de Calvin derrière le couvent des Augustins<sup>604</sup>. Ainsi, parmi les Augustins auxquels Calvin enseignait, quatre d'entre eux apostasièrent<sup>605</sup>. Dans son *Histoire ecclésiastique*, Bèze se rappelle la liberté de ton des moines prêchant dans les rues d'une cité placée sous la protection de la sœur du roi<sup>606</sup>.

Si Bèze n'a pas gardé le souvenir d'une rencontre particulière avec Jean Calvin, les circonstances de leur proximité permettent d'affirmer qu'il en a croisé les idées, les débats qu'elles soulevaient et, probablement, les premiers livres.

## 2. Au mépris de l'Église romaine

Avant la décision de l'exil à Genève, la question de l'adhésion de Théodore de Bèze à l'Église romaine se pose avec d'autant plus d'acuité qu'il n'y a pas d'actes de dissidence antérieurs comme ce fut le cas pour Josse Clichtove ou Claude d'Espence par exemple. Le cheminement fut essentiellement intérieur et ne laissa guère de traces, chez Bèze, ou fut du moins marqué par la discrétion. Pour apprécier la piété du fidèle, les éditeurs de ses

---

<sup>601</sup> Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, tome 6, 1539-1540. Bèze à Maclou Pompon à Orléans, Paris, novembre 1539, note 1. T. II, p. 333. Où l'on retrouve Pierre et François Daniel. Sur Volmar, n° 310, notes 7 et 8. voir la lettre de Calvin à Volmar en hommage à celui qui fut son professeur de grec. Cf. Herminjard, t. II, p. 333 n.6. Calvin lui a encore rendu hommage en lui dédiant en 1546 son commentaire sur la IIe épître aux Corinthiens.

<sup>602</sup> *Vie de Calvin*, p. 21 : « Ce bon personnage, voyant les lacunes de Calvin en grec, s'employa avec zèle à parfaire sa connaissance de cette langue. Il lui rendit en cela un grand service, comme son élève le témoigna plus tard en lui dédiant ses commentaires sur la seconde épître de Paul aux Corinthiens et en l'appelant son maître. »

<sup>603</sup> *Journal de Jehan Glaumeau*, *op. cit.*

<sup>604</sup> Dans son introduction au Journal de Jehan Glaumeau, le Président Hiver évoque la cité de Bourges avec « cette chaire de pierre, celle où s'essaya Calvin, ce vieil hôtel au coin de la rue Trompette où se tenaient les prêches des huguenots, il a été bâti dans le refuge des Bénédictins par les frères Colladon, ces esprits d'élite qui se jetèrent dans la Réforme comme dans une seconde Renaissance » (*Journal de Jehan Glaumeau*, *op. cit.*, introduction). Germain Colladon était un avocat influent à Bourges, qu'il quitta pour Genève en 1550.

<sup>605</sup> Augustin Marlorat et Jean de l'Épine furent des plus renommés parmi les ministres qui parurent avec Théodore de Bèze à Poissy.

<sup>606</sup> *His. eccl.*, p. 19.

*Correspondances* avaient recueillis les indices du moment à partir duquel il s'était « détaché intérieurement de l'Église romaine »<sup>607</sup>. C'était là présupposer une adhésion à l'institution qui n'a jamais été effective d'après ce qui vient d'être montré. A Bourges comme à Orléans, Bèze avait pu développer son esprit critique au contact d'un clergé riche et d'un dense réseau d'églises. Ainsi, au sommet des rues d'Orléans s'animaient dans les années 1530 les activités de reconstruction de l'église Saint Donatien. Un siècle après sa démolition par les Anglais, le chantier touchait à sa fin. Pénétrant dans sa nef, Théodore de Bèze pouvait y admirer une relique sous le vitrail central du sanctuaire. Tel objet n'est pas sans rappeler son épigramme *Contre Spurrinna* qui, pour être père, partait en pèlerinage pour prier en tous les lieux saints de la chrétienté pour, finalement revenir chez lui et se découvrir père de plusieurs enfants !<sup>608</sup>

Plutôt que de pusillanimité chez le jeune Bèze, il faudrait mieux parler, à la lumière de ces résultats, d'une attitude préméditée de dissimulation qui, de surcroît, lui préservait une confortable liberté de pensée. Plusieurs pièces des *Poemata* permettent d'apprécier le mépris que l'Église romaine inspirait au poète.

Dans son article sur la conversion de Bèze, Henri Meylan a passé en revue les textes du premier *Recueil* (1544) « qui témoignent d'une attitude foncièrement hostile à l'égard de l'Église romaine et de ses défenseurs »<sup>609</sup>. Il convient d'évoquer brièvement en quoi chacune d'elle est révélatrice du mépris de Bèze pour cette Église qui ne répond décidément pas aux aspirations profondes d'une piété exigeante et personnelle. La pièce nommée *In Atrocianum*, dirigée contre un maître d'école de Bâle réfugié à Fribourg-en-Brisgau après le triomphe de la Réforme, atteste de son intérêt pour les nouvelles venues de l'Est<sup>610</sup>. Parmi les « tombeaux » grecs et latins en figurent plusieurs intitulés *In Ceratinum*<sup>611</sup>. Bèze s'en prend ici à un membre éminent du clergé séculier, du Couvent des frères mineurs (Franciscains) de Paris et de la Faculté de théologie. Ce sont des répliques aux éloges écrits par ses étudiants au lendemain de sa mort en 1542. Henri Meylan a écrit de généreux commentaires sur la quatrième sylve sur le Jugement dernier, ainsi que sur la préface poétique aux psaumes de la pénitence, qui prend la place de la 4<sup>e</sup> sylve dans le manuscrit de 1548<sup>612</sup>. En attendant de revenir plus loin sur ces deux pièces capitales, quelques mots de la 3<sup>e</sup> églogue permettent de situer la spiritualité du jeune

---

<sup>607</sup> *Poemata* (1544), p. 165.

<sup>608</sup> *Poemata* (1548), LXXXVII, *In Spurrinna / Contre Spurrinna*, p. 230.

<sup>609</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 105. L'argumentation du biographe de Bèze, P.-F. Geisendorf qui, pour expliquer la conversion tardive de Bèze, avait proposé l'idée d'une éclipse, d'un refroidissement de ses sentiments religieux, qui aurait duré douze ou treize ans se trouve affaiblie par les témoignages de cette attitude hostile de la part du jeune homme.

<sup>610</sup> *Poemata* (1544), p. 16.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>612</sup> H. Meylan, « La conversion ... », *op. cit.*, p. 117-119.

Bèze entre l'évangélisme de Marguerite de Navarre et l'évangélisme en provenance de Suisse et d'Allemagne.

La troisième Eglogue du manuscrit de 1544, qui disparaît dans l'édition princeps de 1548 est consacrée à Tityre et Mélibée<sup>613</sup>. C'est un poème latin de 95 hexamètres librement inspiré de la première Eglogue de Virgile, qui avait déjà reçu des traductions en Français, dont celle de Clément Marot, qui ouvre *L'Adolescence clémentine*<sup>614</sup>. Dès la première ligne de l'argument de la pièce de Bèze, l'ennemi Harpagus est désigné comme le tyran par les deux bergers<sup>615</sup>. Tityre est le premier à élever sa plainte. Le monde est soumis à des tumultes (*mundique tumultus*, v. 8) depuis que le troupeau se trouve méprisé (*cur nos contemnis, Adoni ?*). Adonis est le grand pasteur qui a abandonné le troupeau aux mauvais traitements d'Harpagus qui se l'est accaparé pour son propre profit (« *ipse gregem spoliat* », v. 16). Comme l'indiquent les éditeurs du manuscrit d'Orléans, il faut reconnaître en cet Harpagus la personne du pape, tandis qu'Adonis est le Christ<sup>616</sup>. A la plainte de Tityre, son ami Mélibée apporte quelque espoir aux apôtres. Certes, la situation rappelle celle dans laquelle était tombée l'Égypte (v. 42 et 44). Un Moïse avait été nécessaire pour sortir le troupeau de sa captivité (*cornutus...pastor*, v. 41). Mais le règne d'Harpagus ne durera pas toujours (*nec longe tempus*, v. 56). Surtout, le pain du ciel (*coelo panem*, v. 76), c'est l'Évangile. Aussi les vers 76 à 79 expliquent le sort qu'il faut réserver à la bonne nouvelle :

Voici le pain du ciel. Il faut  
s'en nourrir d'abord, et  
repaître ensuite le troupeau.  
De l'attitude que chacun  
prend devant le message  
dépend sa destinée ; que celui  
qui préfère s'en tenir au rite  
ancien s'y tienne<sup>617</sup>.

*Ecce tibi e coelo panem. Tu  
vescere primus,  
Porrige deinde gregi ;  
quaecumque hunc aederti,  
illa  
Nostra tibi dicetur ovis. Quae  
pascere ritu  
Prisco maluerit, prisco  
linquatur ovili.*

<sup>613</sup> *Poemata* (1544), *Egloga 3<sup>e</sup>. Interlocutores : Tytirus et Meliboeus*, v. 76-79, p. 76.

<sup>614</sup> Voir Clément Marot, *Adolescence clémentine*, François Roudaut (éd.), Paris, 2018, p. 75-87. La traduction en français des Bucoliques et des Georgiques qui faisait autorité était celle de Guillaume Michel de Tours. Voir G. Defaux (éd.), Clément Marot, *Œuvres complètes*, t. I., p. 414, n. II.

<sup>615</sup> *Poemata* (1544), *Egloga 3<sup>e</sup>, op. cit.*, p. 76 : *Harpagus in macras macrum ducebat arenas / Forte gregem, et frustra quaerentes pascua moestae / Errabatis, oves, gemini quum deinde bubulci / Tytirus et veteri junctus Meliboeus amico / Sic coepere gravis casus memorare Tyranni* (v. 1-5).

<sup>616</sup> *Poemata* (1544), p. 165. Dans son article, H. Meylan écrit : « Dans un cadre traditionnel, plaintes de deux bergers, les deux interlocuteurs, Tityre et Mélibée, s'entr'Étiennent des malheurs du troupeau, abandonné par le grand pasteur Adonis aux mauvais traitements d'Harpagus, qui n'est autre que le pape dont la tyrannie va prendre fin ».

<sup>617</sup> *Poemata* (1544), *Egloga 3<sup>e</sup>. Interlocutores : Tytirus et Meliboeus*, v. 76-79. F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, «Un premier recueil... », op. cit., p. 76.

L'allusion au pain céleste, comme l'a relevé Henri Meylan, est significative de l'évangélisme de Marguerite de Navarre<sup>618</sup>. A la différence, cependant, de l'églogue de Marot qui faisait proclamer à Tityre son « amour de la liberté »<sup>619</sup>, le poème de Bèze se termine sur une note eschatologique. C'est ce que suggère cette allusion au livre de l'Apocalypse qui se trouve dans le vers 87 : « Je l'ai goûté, mais comme c'était amer ! »<sup>620</sup>.

Il ne faut cependant pas perdre de vue la dimension prophétique que Virgile avait initialement donné à son poème et que reprend Bèze, à la suite de Marot. Du point de vue de Virgile, Tityre représente le berger protégé par Octave, comme il l'avait été, tandis que Mélibée incarne le Virgile exilé, errant sur la terre et en proie à la nostalgie de sa patrie.

Il est ainsi permis d'espérer de voir, comme le promet Mélibée, « la première lueur qui apparaîtra sur la terre de demain » (v. 92).

La critique de l'Église romaine n'était pas forcément une faute grave car elle pouvait passer pour du gallicanisme. Elle renvoie à la question de la réforme du clergé. Cependant, l'épigramme sur Rabelais et l'épithaphe d'Étienne Dolet sont révélateurs du courage dont Bèze a fait preuve pour exprimer publiquement son soutien à des personnalités importantes, prises de position qui n'étaient pas sans risque. Il est remarquable qu'ici encore, la trajectoire singulière de Bèze ne s'identifie pas alors à celle de Calvin<sup>621</sup>. L'épithaphe à Dolet n'a pas été ôtée de l'*editio princeps* des *Poemata* de 1548, comme d'autres pièces l'avaient été du recueil de 1544 parce qu'elles étaient ouvertement critiques envers les autorités religieuses<sup>622</sup>.

Ces sorties sur le forum du débat public, aussi discrètes soient-elles, sont significatives du mépris du monde tel qu'il se met en place à la faveur d'une reconfiguration humaniste. La piété du fidèle s'approfondit en vertu d'une exigence qui le conduit à mépriser les pratiques dans lesquelles il ne se reconnaît pas et ne s'est jamais reconnu. Comme l'affirme un vers de la première élégie du recueil de 1544 :

Une vaine superstition  
n'apaise pas les colères de  
Dieu,

*Vana superstitio non pacat  
numinis iras,  
Quod media gaudet  
simplicitate coli.*

---

<sup>618</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 119.

<sup>619</sup> Marot, *Œuvres complètes*, G. Defaux (éd.), *La première églogue des Buccoliques de Virgile*, t. I, p. 23 et n. 7.

<sup>620</sup> *Poemata* (1544), Egloga 3e. *Interlocutores* : *Tytirus et Meliboeus*, p. 77, v. 87 : *Degusto, sed qualis erat, sed quantus amaror !* L'extrait du Livre de l'Apocalypse est : « Je m'en fus alors prier l'Ange de me donner le petit livre ; et il me dit : « Tiens, mange-le ; il te remplira les entrailles d'amertume, mais en ta bouche il aura la douceur du miel. » Je pris le petit livre de la main de l'Ange et l'avalai ; dans ma bouche il avait la douceur du miel, mais quand je l'eux mangé, il remplit mes entrailles d'amertume. Alors on me dit : « Il te faut de nouveau prophétiser contre une foule de peuples, de nations, de langues et de rois. » *Bible de Jérusalem*, p. 1790.

<sup>621</sup> Dans le *Traité des Scandales* (1550), Calvin a jugé Étienne Dolet avec une grande sévérité.

<sup>622</sup> Henri Meylan l'a montré dans son analyse de la sylve IV (v. 123 sq.) et l'églogue III (v. 252 sq), absentes dans l'édition de 1548. Henri Meylan, « La conversion, ... », *op. cit.*, p. 113-117 et 118-119.



Parce qu'il se réjouit d'être  
honoré dans la simplicité<sup>623</sup>.

Ces vers traduisent l'aspiration évangélique à une piété plus pure. Celle-ci consiste plus particulièrement dans le sentiment cultivé de la pénitence et dans l'ascèse, pétri de mépris du monde. Le mépris du monde s'alimente aussi, on l'a vu, à une conscience morale en relation avec la question du devenir du monde. Accréditées par une institution dont les intérêts s'identifient avec ceux des hommes qui la servent, les pratiques religieuses apparaissent trop étroitement liées aux logiques mondaines. De la sorte, elles ne sauraient rapprocher de Dieu. C'est ce que montre l'épigramme dirigé contre Marianus, identifié par Alexandre Machard comme une « vive satire de l'appareil du culte catholique »<sup>624</sup>. Plus récemment, Kirk Summers a montré que cette pièce pouvait se lire comme paraphrase un passage du *De Legibus* de Cicéron (II, 24-25) et de Sénèque (*Ad Lucilium*, 115, 5), qui exhortent celui qui s'avance vers les autels à ne pas se charger d'habits extraordinaires ni de pierreries, ni de parfums, mais de se présenter avec une âme pure et simple<sup>625</sup>.

La prise de conscience de cette exigence de simplicité favorise le détachement et une pitié tournée vers l'intérieur. A la lumière de la reconfiguration humaniste du mépris du monde, cette conscience s'accompagne d'une conscience éthique qui se préoccupe des valeurs et du sort du monde qui, malgré les persécutions et les angoisses eschatologiques, n'excluent pas l'engagement.

### 3. Mépriser le monde « Plutôt de ma piété »

Le mépris du monde se nourrit d'une piété de l'intérieur. C'est ce que semble suggérer la lettre liminaire que Théodore de Bèze a placée en ouverture du recueil des *Poemata* dans leur édition de 1548. Elle est adressée à son précepteur, Melchior Wolmar. En plus d'y proclamer

---

<sup>623</sup> *Poemata* (1544), traduction Léonie Ollagnier, v. 15-16. Ce vers peut être comparé avec ceux de l'élégie II du recueil de 1548, *Les Juvenilia*, *op. cit.*, Elegia II, *In mediocritatis laudem*, p. 31-32, v. 14-15 :

Jupiter lui-même ne souhaite pas  
être trop vénéré, ni trop méprisé,  
mais un seul esprit très modéré  
plaît aux dieux.

*Nec nimis ipse coli, nec sperni  
Juppiter optat ;Sed magis una  
juvat mens moderata deos.*

<sup>624</sup> *Poemata* (1548), p. 147: *Ad Marianus / A Marianus*. Comme dit A. Dufour, « les vers sont si latins, si bien tournés à l'antique, que le lecteur ne pense pas, au premier abord, au prêtre couvert de chasuble et entouré d'encens. Mais en prenant garde au détail, la satire apparaît évidente » (Alain Dufour, *Théodore de Bèze, ..., op. cit.*, p. 13).

<sup>625</sup> Kirk M. Summers, « The Classical... », *op. cit.*, pp. 369-381. Comme dit A. Dufour, « les vers sont si latins, si bien tournés à l'antique, que le lecteur ne pense pas, au premier abord, au prêtre couvert de chasuble et entouré d'encens. Mais en prenant garde au détail, la satire apparaît évidente ». Alain Dufour, *Théodore de Bèze, ..., op.*

*cit.*, p. 13.

son engagement dans la poésie, engagement qu'il attribue au patronage de son ancien précepteur, le jeune poète entend aussi témoigner de sa piété. Il a été montré plus haut qu'à cette date, le poète était entré dans une voie de conversion et anticipé son exil à Genève. Suivant l'hypothèse d'après laquelle la piété de Bèze doit beaucoup au mépris du monde tel qu'il lui a été enseigné à l'école de Wolmar, il est particulièrement intéressant de mettre en vis-à-vis cette lettre liminaire des *Poemata* de 1548 avec la lettre-préface à la *Confession de foi* rédigée douze années plus tard à Genève<sup>626</sup>. Il semble que dans la nature de leur propos, l'une ait incubé la suivante.

Pour commencer, Bèze date sa lettre de 1548 du « 7 des Calendes de Juillet » en précisant que cette date correspond à l'anniversaire de sa naissance. Dans la lettre-préface de 1560, Bèze a qualifié sa rencontre avec Wolmar de « seconde naissance » (*alterum natalem*)<sup>627</sup>. Il est permis de lire dans cette importance donnée à la naissance un nouvel indice de la volonté de l'auteur d'inscrire les *Poemata* dans l'acte fondateur d'une rencontre marquant l'entrée dans une seconde vie. Ces « innombrables bienfaits » (*innumerabilia tua in me beneficia mihi*) que Bèze rappelle avoir reçu de son précepteur dans sa lettre de 1560 sont à comprendre dans le sens d'une translation spirituelle. Ils font écho à la reconnaissance qu'il lui témoignait déjà quand il lui disait, de Paris, « tout le bien que tu m'as fait » (*in me constant beneficia*), et qui déjà était d'ordre spirituel et moral, en ce sens qu'ils l'éloignent du monde.

Nombre de graves érudits ont l'habitude de proscrire totalement cette manière d'écrire: cependant je n'ai jamais pu me défendre de le cultiver et d'y donner mes soins, poussé par la passion ou parce que j'ai toujours estimé cet exercice de style intelligent autant qu'utile<sup>628</sup>.

*Etsi totum hoc scribendi genus a multis et gravibus et eruditis hominibus reprehendi solet, nunquam tamen hoc a me potui impetrare, ut in eo excolendo operam aliquam non ponerem : sive ita cogente animi impetu quoadam, sive quod hanc exercendi styli speciem nunquam vel ineptam vel inutilem esse putavi.*

Dès la première ligne de la lettre, distance est prise avec un groupe social, on l'a vu plus haut, qualifié de « graves érudits » (*gravibus et eruditis hominibus*). Le jeune auteur prend parti d'écrire de la poésie en méprisant l'opinion des intellectuels qui ne lui accordent aucune considération. Ce milieu paraît désigner les théologiens de la Sorbonne qui n'avaient que mépris

<sup>626</sup> Lettre-préface *Confessio*.

<sup>627</sup> La date donnée par Bèze pour sa naissance diffère dans les deux textes puisqu'il date sa naissance 24 juin, jour de la naissance de St Jean Baptiste dans la lettre-préface. La référence au cousin du Christ est naturellement à mettre en relation avec un discours de conversion, un « second baptême ».

<sup>628</sup> *Poemata* (1548), p. 3-7.

pour la littérature antique, ou certains juristes qui considéraient les poètes comme inutiles à la cité. A leur rencontre, Bèze proclame non seulement sa passion pour les lettres, mais il affirme aussi la valeur intellectuelle et morale de son engagement : « parce que j’ai toujours estimé cet exercice de style intelligent autant qu’utile ». Aux « graves érudits » sont opposés, plus loin dans le texte, les « homme de goût » (*sanis hominibus*) qui, par leur discernement, apprécie la piété des élégies et des épigrammes. A l’appui de l’hypothèse d’après laquelle la publication des *Poemata* serait un acte d’engagement dans la vie publique, la position qu’il prend ici est un appel de la part du poète à prendre au sérieux son recueil et à rendre à la poésie toute la valeur morale qu’elle mérite.

En cela, Bèze peut s’appuyer sur « l’autorité de jugement » de son précepteur. Il faut rappeler ici la nécessité pour l’helléniste de s’exiler à Tübingen en 1534 aux lendemains de l’Affaire des Placards. Bien que marqué par la déception de ne pouvoir le suivre en Allemagne, ce départ n’a pas empêché la poursuite des liens entre le maître et son élève. Le texte signale l’existence d’une correspondance, avec ces « lettres de Tübingen » qui furent l’occasion pour Bèze de recevoir les encouragements de son maître ainsi que de son ami Joachim Camerarius<sup>629</sup> à poursuivre dans la voie qu’il avait choisie. Les épigrammes témoignent également de la poursuite de ces échanges avec, notamment, le passage de Wolmar à Paris alors qu’il accompagnait une délégation pour traiter de la question religieuse<sup>630</sup>. Le contexte de la recherche de compromis en ce domaine incite à lire les *Poemata* comme une pièce supplémentaire apportée au dossier brûlant des persécutions des évangéliques. Certes, ce texte se veut modeste, Bèze l’affirme en plusieurs endroits de son recueil. Cependant, elle ne se contente pas de témoigner seulement du respect que Bèze témoigne à son précepteur, mais, comme il le souligne, « plutôt de [sa] piété » (*aut potius pietatem hoc munusculo testater*)<sup>631</sup>. Les parties successives du recueil reprennent et amplifient l’intention de l’auteur d’inscrire son œuvre dans une piété fortement différenciée de celle qui domine communément en ce monde. L’élégie II du recueil de 1548, qui fait l’éloge du juste milieu et passe en première place dans l’édition suivante, dévoile un pan de cette piété débarrassée de la vaine superstition pour s’en tenir à un idéal de simplicité que Wolmar incarnait aux yeux de ses élèves :

---

<sup>629</sup> Joachim Liebhard, ou Camerarius (1500-1574), humaniste allemand, né à Bamberg, professeur à l’université de Leipzig. Dès 1541, ami intime de Melanchthon. On a de lui quelques lettres à Bèze. Cf. : Horowitz, dans A.B.D., t. 3, p. 720 s.

<sup>630</sup> *Poemata* (1548), p. 125 : épigramme XVI, *Ad sodales, de Melchioris wolmarii, praeceptoris charissimi, adventu in Galliam / A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar.*

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 6-7 : *partim ut ejus rei patrocinium suscipias, cujus tu mihi author fuisti praecipuus : partim vero ut, quum uni tibi plus debeam quam caeteris omnibus, meam erga te observantiam aut potius pietatem hoc munusculo testarer / « ...en partie pour donner à mon œuvre le patronage de celui qui m’a le plus engagé à l’entreprendre, en partie, puisque je te dois plus qu’à personne, pour témoigner par ce faible présent de mes respects pour toi ou plutôt de ma piété ».*

A la suite de l'éloge du juste milieu de la deuxième élégie (*In mediocritatis laudem*), analysée précédemment, les deux premières pièces des épigrammes, adressées *Au lecteur* (*Ad Lectorem*) avertissent une nouvelle fois son public du parti pris de simplicité et d'humilité sous lequel se place l'œuvre naissante du poète. Puisqu'il s'agit de son premier ouvrage, la qualité prime sur la quantité, semble-t-il s'excuser auprès des lecteurs. Mais tout comme la vraie piété vient du cœur et non de la répétition des rites, il convient de « peser, non de compter les vers » (*pendere, ... non numerare*)<sup>632</sup>. Il est bien question de défendre une forme particulière de piété comme l'annonçait Bèze à Wolmar dès le début du recueil.

Quel autre sujet pourrait, dans le contexte où il est écrit, mieux déclencher « huées (*convitia*), aboiements (*latrationes*), / Ricanements (*ronchos*) et calomnies (*calumniasve*) » que ceux auxquels Bèze prétend s'exposer dans la deuxième pièce adressée au lecteur ?<sup>633</sup> Le positionnement que prend ici le poète le présente en victime du mépris du monde. C'est un mépris du monde passif qui appelle un mépris du monde actif, construit sur la base d'une piété pleine de simplicité<sup>634</sup>. La métaphore utilisée dans les vers suivants compare les injures faites à son recueil à autant d'obèles (*ullos obelos severiores*). Les obèles désignent les signes dont on marquait les endroits défectueux d'un livre. Il évoque donc une œuvre subissant les amputations soumises à la censure avant d'être mis à l'Index. Pour pousser plus avant la sollicitation d'un imaginaire religieux, le destin du livre est promis à revivre les stigmates et le chemin de croix de la Passion. La suite de l'épigramme confirme cette posture d'humilité, voire de mortification, qui se traduit par l'abnégation du poète « trop ridicule et trop inhabile »<sup>635</sup>.

En posant finalement la question de savoir « qui voudrait laver un fils d'Ethiopie ? » la figure du poète n'est pas sans rappeler, en pointe de l'épigramme, celle du Christ dans une autre scène du lavement (Jean, 13, 1-20) qui, justement, précédait la Passion<sup>636</sup>. Injures, aboiements, ricanements, calomnies ont abondé, on le sait, dans la destinée des *Poemata*. Bèze l'avait pressenti et connaissait le prix de son sacrifice. De même, donc, que Bèze manifeste son aptitude à se mépriser lui-même avant de mépriser le monde, il se montre capable d'humilier son recueil avant de prétendre ouvrir à son lecteur les ressorts de la vraie piété.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 106 : épigramme I, *Ad Lectorem*, Au lecteur : *Pendere sed versus, non numerare decet* (v. 4).

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 107 : épigramme II, *Ad eundem*, Au même : *Non convitia, nec latrationes, / Nec ronchos timeo, calumniasve, / Nec ullos obelos severiores*.

<sup>634</sup> <sup>634</sup> Voir : Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebuts de tous, jusqu'à maintenant », trad. Nouvelle Bible Segond.

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 108 : *Sim tam ridiculus, parumque doctus*.

<sup>636</sup> Le lavement des pieds est appelé *podonipsie* en grec ou *pedilavium* en latin est un acte rituel accompli en mémoire du lavement des pieds des apôtres par Jésus Christ la veille de sa Passion, avant de se mettre à table pour la cène. Ce rituel a lieu le jeudi saint depuis les temps de l'Église primitive et sa tradition s'est perpétuée dans le christianisme. Il était connu sous le nom de mandé au Moyen Age, par référence au mot de mendiant, parce qu'il était nécessaire de se rabaisser et de se faire pauvre pour accéder au mystère du Christ.

Wolmar doit rentrer en Allemagne. Les évangeliques sont contraints à la dissimulation, limitant leur religion à l'horizon du privé, afin d'échapper aux persécutions. Les Correspondances de Bèze conservent des indices de cette dissimulation.<sup>637</sup> Cette piété de l'intérieur est aussi celle que le critique Mario Richter a décelé dans les vers que Bèze a offert à son oncle Nicolas lorsqu'il a été enterré à l'église saint Cosme de Paris, où ils sont restés longtemps affichés<sup>638</sup>. Cependant, la piété évangélique tournée vers le cœur est-elle un indicateur suffisant pour attester d'une pensée du mépris du monde ? Une telle piété se nourrit de pénitence et d'ascèse, comme en témoigne la pratique religieuse de Marguerite de Navarre. Cependant, le mépris du monde se comprend aussi à la faveur de la dimension éthique qui est un apport de l'humanisme. Il est possible de se mettre sur la trace de ce mépris du monde, en coexistence avec le mépris du monde d'origine théologique, à travers la forêt des silves, qui composent la première partie du recueil des *Poemata*.

#### 4. Le mépris du monde dans les silves

Les silves qui ouvrent l'édition des *Poemata* de 1548 attestent de l'attraction qu'exerce sur Bèze une pensée du mépris du monde où se mêlent références païennes et chrétiennes. C'est dans cet entrelac que la doctrine médiévale du mépris du monde trouve une voie privilégiée de son renouvellement dans la littérature de la Renaissance. Dans cette perspective, l'ouverture des *Poemata* sur un ensemble de Silves prend une valeur particulière si l'on prend en considération les raisons qui ont pu guider Bèze dans son choix. Les références enchevêtrées et dissimulées qui caractérisent ce genre littéraire, à l'image de la forêt (*sylva*), abritent en effet une variété de thèmes et d'interprétations possibles, un sens caché<sup>639</sup>. Or, comme le démontre Sylvie Laigneau dans un article qu'elle a consacré aux Silves de Bèze, « loin d'être indépendantes les unes des autres, les quatre pièces participent toutes d'une thématique commune, qui est la gloire du Christ »<sup>640</sup>. Il faut aussi tenir le plus grand cas de l'étude de John

---

<sup>637</sup> CB, t.1., n° 3, Bèze à Popon, Paris, novembre 1539 : *Hic sunt Druydae* / « Ici sont les druides ». Les « druides » sont à comprendre dans le sens des prêtres. Cette interprétation est due aux éditeurs de la correspondance, d'après le discours de Mercure dans le *Cymbalum Mundi*. Dans cette lettre, Bèze fait aussi mention par une phrase en grec de ce qu'il a envoyé à Popon en lui demandant de ne pas y faire allusion dans ses lettres : « A propos de ce que je t'ai envoyé, veille à n'en faire aucune mention dans tes lettres. Quand il sera temps, je t'écrirai pour que tu me les envoies ». Il s'agit probablement de livres interdits.

<sup>638</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, C : Au seuil de la mort.

<sup>639</sup> Voir : John Nassichuk, « La silve, histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Latinitates V*, Brepols, p. 577-600.

<sup>640</sup> Sylvie Laigneau, « *Varietas* et unité dans les Silves de Théodore de Bèze (*Juvenilia*) », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2004, p. 249.

Nassichuk qui, mettant en évidence la condition tragique de l'homme à travers la Silve IV, intéresse de près la configuration humaniste du mépris du monde<sup>641</sup>.

A partir de cette double clé de lecture, il est permis d'avancer l'hypothèse selon laquelle les silves de Théodore de Bèze sont à lire à la fois comme un manifeste évangélique et, dans une perspective éthique, un bref traité du mépris du monde à la manière humaniste et néolatine.

L'hypothèse de l'obédience évangélique de Bèze est, de longue date, étayée depuis l'article d'Henry Meylan, notamment à partir des larges citations qu'il fait de la dernière Silve du recueil<sup>642</sup>. Comme le suggèrent ses commentaires repris ici en bas de page, la lecture d'Henri Meylan est déterminée par l'hypothèse des « longues hésitations » de Bèze, qui font le titre de son article. Nous avons tenté d'attirer l'attention sur les limites de cette approche, car elle n'échappe pas à l'écueil téléologique en anticipant « le disciple de Calvin, adepte de la double prédestination ». Les « hésitations » imputées à Bèze, dans la logique rétrospective d'une telle démarche, conduisent Henri Meylan à le situer « dans les parages de cet évangélisme », alors qu'un faisceau serré d'indices concordants permettent de l'ancrer plus résolument et fermement dans le mouvement évangélique.

Les travaux de Thierry Wanegffelen ont aussi exploré les terres d'une « Cène incertaine » pour tenter de déterminer en elle le critère ultime d'une ligne de frontière confessionnelle encore poreuse dans les années 1530-1540 en France<sup>643</sup>. A bien des égards les Silves de Théodore de Bèze font entrevoir de ces marches-frontières.

Si les silves témoignent tout au moins d'une piété évangélique précoce de Théodore de Bèze, celle-ci peut en outre être guidée par les résonances d'une thématique du mépris du monde. Les thèmes du sacrifice, de la pénitence, du jugement dernier rencontrent en leur temps un regain de faveur. Ils se comprennent comme autant d'avertissements et de mises en garde quant aux comportements ordinaires observés ce monde sublunaire pour se convaincre de la perfection du Dieu « très haut et très grand », quand bien même celui-ci prendrait les traits de Jupiter.

---

<sup>641</sup> John Nassichuk, « La condition tragique de l'homme dans la Silve IV des *Juvenilia* de Théodore de Bèze », *Etudes françaises*, vol. 44, n°2, 2008, p. 85-105. L'auteur appelle « tragique » la perspective solitaire qui s'ouvre quand « la faute d'un homme divinement élu le conduit à affronter tout seul l'incertitude de son destin », p. 91. Il ne lui reste alors qu'à mépriser le monde et faire pénitence.

<sup>642</sup> Henri Meylan écrit : « L'auteur de cette pièce est foncièrement chrétien ; il est nourri des textes de la Bible, et, il faut le dire, protestant convaincu (...) Mais disciple de Calvin, adepte de la double prédestination comme il le sera plus tard, je ne le pense pas. Bien au contraire, à ses yeux, c'est l'homme qui forge son destin et qui est seul responsable de son sort ». L'historien déduit des vers 16 et suivants du poème que « Nous sommes ici, si je vois bien, plus proches du *De libero arbitrio* d'Érasme que du *De Servo* de Luther ; nous sommes dans les parages de cet évangélisme qui se rencontre parmi les familiers de la reine de Navarre aussi bien que dans les écrits de Maître Rabelais » (« La conversion... », *op. cit.*, p. 116-117).

<sup>643</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève...*, *op. cit.*, p. 271 et suiv.

## Pour la sainte Nuit (Sylve III)

La troisième Sylve est pour la Sainte Nuit, Bèze y chante la nativité du Seigneur<sup>644</sup> :

Un autre chanterait la nuit qui  
aura apporté un présent  
espéré à un amant  
malheureux...<sup>645</sup>

*Noctem alius laudet, misero  
quae munus amanti  
Optatum attulerit...* (v. 1)

La nuit sacrée est, pour Bèze, plus que jamais l'occasion de délimiter fortement la ligne de frontière qui sépare la partie la plus haute du ciel aux choses profanes de ce monde qui, elles, étaient « jadis chantées par des poètes obscènes » (v. 4).

Au loin donc, Vénus, au loin,  
détestables  
Enfants du plaisir, et toi, de  
mes chastes Muses,  
Soit le chaste sujet, O Nuit  
qui a vu de la Vierge  
Les entrailles sacrées de  
l'accouchement

*Sola placent. Procul ergo  
Venus, procul este scelesti  
Deliciae pueri. Castis tu  
casta Camoenis  
Materies, ô Nox, esto, quae  
Virginis olim  
Vidisti in sacros aperiri  
uiscera partus,*

Citant ce vers, Sylvie Laigneau reconnaît le topos élégiaque par excellence de la *recusatio*, mais « inversé dans une perspective chrétienne »<sup>646</sup>. Le chant du poète s'adresse bientôt à ce *Vous*<sup>647</sup> :

Ne tournez pas l'esprit divin  
vers de vils soucis. N'exercez  
pas votre calame à un travail  
infâme (v. 5-7)<sup>648</sup>.

*At uos pars equidem caeli  
non infima uates,  
Nec diuinum animum ad  
turpes conuertite curas,  
Nec calamos adeo infami  
exercete labore.*

Le *vous* est réservé en effet aux poètes (*vates*) qui relèvent d'une partie du ciel qui n'est pas la plus basse. On peut repérer l'héritage néoplatonicien dans lequel s'inscrit la thématique évangélique de la croix et de la pénitence. Il est aussi permis de retrouver là l'expression d'une connivence avec le réseau des poètes évangéliques<sup>649</sup>. Le thème pénitentiel est central dans

---

<sup>644</sup> *Poemata* (1548), Sylva III. *Natalia Domini*, p. 15-17.

<sup>645</sup> *Ibid.*, trad. Antony Glaise.

<sup>646</sup> *Ibid.*, 11-13 : *procul ergo Venus, procul este scelesti / Deliciae pueri, castis tu casta Camoenis / Materies, o Nox, esto, quae...* Cit. par Sylvie Laigneau Fontaine, « *Varietas...* », *op. cit.*

<sup>647</sup> *Ibid.*, Sylva III. *Natalia Domini*, 5 : *At vos pars equidem coeli non infima vates, / Nec diuinum animum ad turpes conuertite curas, / Nec calamos adeo infami exercete labore.*

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 15-17.

<sup>649</sup> Voir Isabelle Garnier-Mathez, *L'épithète...*, *op. cit.*, p. 33 et suiv. La thèse se base sur les contours du réseau



navarrais tel qu'il a été défini par Jonathan Reid, *King's Sister, Queen of dissent...*, *op. cit.* Au demeurant, la nature exacte du lien de Théodore de Bèze avec le réseau navarrais reste à établir.

leur entreprise de déconstruction du rite pénitentiel ouverte par Luther<sup>650</sup>. Les rites sont un système de paroles et d'actes dont l'observance permet d'obtenir un bien de salut et de renforcer la communauté. En toucher un élément, c'est modifier l'ensemble. Or, selon notre hypothèse, c'est l'entreprise que Théodore de Bèze entend poursuivre à travers la silve suivante sur la pénitence de David.

### *Le Jugement dernier* (Sylva IV, 1544)

La dernière Silve est la « Description poétique du Jugement dernier »<sup>651</sup>. C'est la pièce la plus longue (288 hexamètres). Elle se trouve dans le manuscrit de 1544 et non dans l'édition de 1548. Cela n'ôte en rien sa valeur aux yeux de Bèze puisqu'il la dédia à Melchior Wolmar lors de sa visite diplomatique à Paris en 1539, alors qu'il venait de s'installer à Paris.

Au début du poème, l'homme était présenté comme forgeant son destin de ses propres mains, ce qui avait permis à Henri Meylan de conclure qu'à cette époque, la compréhension de de Bèze était beaucoup plus proche du *De libero arbitrio* d'Érasme que du *De servo arbitrio* de Luther. C'est pourquoi les vers du début du poème repris par Henri Meylan nous semblent inspirés par une interprétation qui pourrait être qualifiée d'« existentialiste », dans laquelle l'individu est considéré comme responsable de ses choix. Cette présentation met le lecteur devant le risque de passer à côté d'une partie essentielle du message. Dans sa teneur et son contexte, elle semble davantage à relier avec les conséquences ultimes d'une vision pessimiste de la condition humaine, au moins pour une partie d'entre elles<sup>652</sup>:

Il est parmi les hommes des  
mœurs doubles et le  
souverain père ne pousse pas  
les cœurs mortels vers le  
même destin.<sup>653</sup>

*Sunt hominum gemini mores,  
nec summus candem  
In sortem genitor mortalia  
corda coëgit.*

Bèze développe dans son *Jugement dernier* les accents tout aussi luthériens d'une vision pessimiste de la condition humaine. L'homme ne parviendra jamais à une vie droite, il est condamné à une attitude pénitentielle proche du Christ de la Passion. L'imminence du Jugement dernier, tout en rappelant le caractère urgent de la pénitence, ne dispense pas pour autant

---

<sup>650</sup> L'engagement de Luther repose sur une confiance en Dieu qui justifie le pécheur par la grâce de la foi. Ce mouvement vers le salut se retrouve dans les commentaires sur les psaumes pénitentiels, par exemple dans : Martin Luther, *Œuvres*, vol.1 : Les sept psaumes de la pénitence, ... Genève, Labor et Fides, 1957 ; Luther, *Du fond de ma détresse*, Michel Leplay éd., Paris, 1998.

<sup>651</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV. *Descriptio poetica Supremi Iudicii*, p. 47-53.

<sup>652</sup> *Ibid.*, Sylva IV. *Praefatio poetica*, *Ibid.*: *Sunt hominum gemini mores, nec summus candem / In sortem genitor mortalia corda coëgit* » (v. 16-17) / « Il est parmi les hommes des mœurs doubles et le souverain père ne pousse pas les cœurs mortels vers le même destin. »

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 47-53.

Théodore de Bèze de réfléchir, ici et maintenant, à la conduite à suivre dans la cité, pour lui-même comme pour ses contemporains.

La Silve sur le *Jugement dernier* conduit à dresser, avec Bèze, le constat sévère selon lequel les mœurs des hommes sont doubles:

Aux uns plaisent le courage et  
la probité, la piété et le  
respect de la parole donnée ;  
Aux autres plaisent la  
malhonnêteté, la fraude, le  
parjure.  
Les uns recherchent par un  
travail attentif les arcanes de  
la nature  
Et avec constance ils  
émoussent les flèches et les  
menaces de la fortune.  
Et les autres, alors qu'ils  
restent dans la boue infâme  
de leurs turpitudes.  
Ils portent leurs membres  
insoucieux de leur pauvreté et  
de leur mort future<sup>654</sup>.

*Hos virtus probitasque juvat,  
pietasque fidesque,  
Illis improbatas, fraudes,  
perjura cordi.*

*Hi vigili inquirunt naturae  
arcana labore  
Constantesque minas  
fortunae et tela retundunt,*

*Isti autem, resides infami  
turpia caeno,  
Membra ferunt securi  
inopum mortisque futurae.*

La « gemellité » des mœurs humaines (*gemini mores*), pourrait-on dire, n'apparaît donc pas davantage en contradiction avec la théorie réformée de la grâce, y compris sous la formule de la prédestination déjà exposée par Calvin quand Bèze écrit ces lignes. Est-il permis de rapprocher ce terme de gemellité de la conception bipolaire du monde qui ressort de l'éloge de la modération de l'élégie II des *Poemata* ?

Dans le juste milieu réside la  
vertu : de part et d'autre est  
trompeur  
Tout chemin vers la gauche et  
tout chemin vers la droite<sup>655</sup>.

*In medio posita est uirtus :  
hinc indeque fallax  
Tota sinistra uia est, totaque  
dextra uia est.*

Terence Cave a fait observer que dans la poésie française, ce thème de la gemellité est rare et ne se développe qu'à la fin du siècle et dans des formes fragmentaires (Desportes, *Le Dernier Jugement* de Chassignet, Aubigné dont le *Jugement* combine des éléments de la méthode de méditation sur son vaste canevas). Le constat qu'« il est parmi les hommes des mœurs doubles » (*gemini mores*) n'est pas en contradiction avec la théorie réformée de la grâce et de la double-prédestination formulée par Calvin.

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 47-53.

<sup>655</sup> *Poemata* (1548), p. 31: *In mediocritatis laudem. Elegia II*, v. 3-4.

Il est désormais établi que Bèze a lu l'*Institution*, mais peut-être pas avant d'avoir écrit ces silves<sup>656</sup>. En revanche, la proximité de Calvin en tant qu'ancien élève de Wolmar, de même que sa notoriété croissante, au moins auprès des cercles évangéliques, tendent à faire penser que Bèze eut très tôt vent de ses idées. Leur influence éventuelle sur le jeune homme participe davantage, dans ces conditions, d'un environnement culturel auquel il devient difficile d'échapper. De plus, il faut garder à l'esprit que Bèze a été initié, en cela au moins par son maître, à l'exégèse humaniste dont font l'objet les sources bibliques qu'il utilise justement dans les *Silves*. L'Évangile est elle-même lue et vécue en tant que témoignage d'une « expérience nouvelle ». Dans cette lecture, l'exhortation à faire pénitence que l'on trouve chez Mathieu (« Faites pénitence ! »), par exemple, ne signifie pas « recourez à tel ou tel comportement », mais correspond plutôt, comme l'expliquait Bernard Roussel, à la traduction du grec de pénitence (*metanoia*)<sup>657</sup>. « Faites pénitence » signifie alors : « Opérez une conversion dans laquelle vous vivrez une vie humble sous le regard de Dieu ». La question de la pénitence est au cœur de la silve qui, en 1548, se substituera à celle sur le Jugement dernier dans le recueil de 1544.

#### Préface poétique (Sylva IV, 1548)

Le Sylve IV se veut une « Préface poétique aux psaumes de David appelant à la pénitence »<sup>658</sup>. Ce long poème en hexamètres dactyliques raconte l'épisode des amours adultères de David et de Bethsabée<sup>659</sup>. Il s'ouvre sur la contemplation de Bethsabée prenant son bain, soit la beauté telle qu'elle s'offre en ce monde quand elle prend les traits d'une *puella*, irrésistible aux yeux du roi d'Israël. La tentation est à son comble devant ce modèle de beauté féminine<sup>660</sup>. Selon John Nassichuk, Bèze a inventé là « une fiction poétique ». Il réécrit

<sup>656</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, B : Une « découverte réformatrice bézienne ».

<sup>657</sup> Ce développement est inspiré d'une conférence de Bernard Roussel : « Wittenberg 1517 : Martin Luther « affiche » sa liberté chrétienne. Fait divers ou événement-clé de l'histoire européenne ? » Temple de Rambouillet, samedi 6 mai 2017.

<sup>658</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28 : *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV*. Voir : K. M. Summers, « Theodore Beza's Classical Library and Christian Humanism », *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 82, 1991, p. 193-207; « Theodore Beza's Reading of Catullus », *Classical and Modern Literature*, vol. 15, 1995, p. 233-235.

<sup>659</sup> Il s'agit du péché qui entraîna le malheur sur la maison de David. Le psaume pénitentiel *Miserere mei Domine* en est inspiré (II Samuel, XI, 2-XII, 19).

<sup>660</sup> Bèze déploie le motif du portrait féminin qui énumère les traits sublimes de l'objet désiré : *Tandem ad Bersabes convertit lumina fornax ; / Et mox tam raras mortali in corpore dotes / Miratus, viridesque oculos, frontemque patentem, / Purpureasque genas, pulchri et discrimina nasi, / Os roseum, et flavos per eburnea colla capillos, / Marmoreumque sinum, porrectaque brachia longe, / Et teretes digitos... / « enfin il tourna les lumières de la fournaise vers Bethsabée; / Et bientôt lui apparurent des dons mortels si rares dans le corps / un merveilleux front large et des yeux verts, / Et des joues mauves, un beau nez aquilin, / Une bouche rose et des cheveux blonds le long du cou d'ivoire, / Et une poitrine de marbre, des bras longs / et des doigts lisses », cit. par J. Nassichuk, *op. cit.*, p. 95.*

l'épisode biblique à la manière des poètes latins. Ainsi, Cupidon entre par les yeux selon la théorie physiologique de la transmission d'un fluide. C'est en fait Satan qui, s'incarnant en un esprit invisible, entre ainsi dans le corps du pécheur pour empêcher la rédemption. L'atmosphère érotique est savamment entretenue par la traduction platonicienne des théories de Marsile Ficin<sup>661</sup>. Le poème se trouve donc trempé dans une culture humaniste qui, selon mon hypothèse, se transpose sur la conception pénitentielle du mépris du monde. David, après avoir partagé le lit de Bethsabée, condamne son mari en l'envoyant à la guerre. Vivement sermonné par le grand prêtre Nathan, David se voit inviter à prier Dieu pour demander sa grâce. Devant l'angoisse et la solitude dans lesquelles David se trouve désormais plongé en tant que pécheur, lui qui se targuait d'entretenir jusque-là un rapport intime avec son Dieu, il ne peut que se soumettre à sa volonté et faire pénitence.

Au cours de cette descente dans ce que John Nassichuk nomme les « profondeurs tragiques », le récit de Bèze construit une « vision assombrie de la condition humaine, dont le malheur fondamental procède d'un péché originel qu'aucun geste ne saurait effacer »<sup>662</sup>. Cependant, d'une certaine manière, David sort aussi grandi de cette expérience de la perte du lien avec Dieu. La dimension tragique passe néanmoins au second plan quand Bèze explique que :

N'est-il pas clair que même saint David, qui était noble en foi, excellent en douceur, a voulu prouver d'une main forte, comment, couvrant un défaut, il a réparé la chute, afin de nous apprendre comment nous pouvons couvrir un péché reconnu ?<sup>663</sup>

*Non liquet quod etiam  
sanctum David fide nobilem,  
praestantissimus  
mansuetudine, manu fortem  
probare voluerit,  
quemadmodum, vitium  
tegeret, lapsum emandaret,  
ut nos doceret  
quemadmodum possimus  
admissum operire  
peccatum ?*

Il se trouve comme relevé à la fois par sa décision de pénitence, qui relève de la *virtu*, en même temps que par la miséricorde divine. Dieu donne le moyen à l'homme d'agir pour surmonter le péché. David est un *exemplum* qui préfigure le Christ, que chacun peut suivre pour lui ressembler<sup>664</sup>. Il faut pour cela mépriser le monde et reconnaître toute l'ampleur du mal. Dès

<sup>661</sup> Je remercie Olivier Millet pour ses observations sur l'inspiration humaniste du poème.

<sup>662</sup> John Nassichuk, « La condition tragique... », *op. cit.*, p. 86.

<sup>663</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28 : *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV.*

<sup>664</sup> Voir, à ce propos, le développement de J. Nassichuk sur le commentaire que le cardinal humaniste Jacques Sadolet attachait, en 1533, au psaume LI, et le thème traditionnel de la misère de l'homme, ou encore, sur le même psaume, le commentaire de Marc Antoine Flaminio, dont on sait qu'il apprécia le recueil des *Poemata* de 1548. *Ibid.*, p. 88-89.

lors que David a commencé à céder au pouvoir de Cupidon, la colère de Dieu n'a cessé de grandir. David a cédé à la tentation :

Bethsabée obéit, car le péché  
commis sous une telle  
autorité  
Lui plaît : Fortune favorise  
ces disgrâces commencées<sup>665</sup>.

*Paret Bersabe, tantoque  
authore peracta  
Culpa placet: favet incoeptis  
Fortuna nefandis.*

Le mépris du monde du narrateur se manifeste par ces « disgrâces » nées du hasard de la fortune.

Le mépris du monde s'exprime fortement à travers plusieurs occurrences concentrées dans le monologue prononcé par le père des Dieux après avoir été témoin des forfaits de son ami. Tout dans le poème valorise l'intervention tumultueuse du « souverain des dieux » qui domine sur l'Olympe. La magnificence de sa résidence est incomparable avec la situation périphérique du monde d'ici-bas :

Au beau milieu des cieux, où  
se tient au-dessus de toutes  
choses  
La masse sublime qui  
embrasse l'orbe du monde,  
Le trône se dresse, tout entier  
d'or et de gemmes forgé<sup>666</sup>.

*Caelorum in medio, qua se  
super omnia tollit  
Sublimis moles mundum  
complexa rotundum,  
Stat thronus, et gemmis totus  
conflatus et auro.*

Dans le décor pagano-chrétien de la *Préface poétique*, qui n'atténue qu'avec peine sa portée métaphysique, le châtement de David fait aussi bien entendre, dans un même mouvement, le point de vue éthique de la cité des hommes.

Il est légitime à la fois sur le  
plan de religieux et sur le plan  
de la justice de réclamer le  
châtiment des crimes.<sup>667</sup>  
Ils pensent que c'est juste et  
équitable : la dernière partie,  
cependant, revient au roi  
Faites le leur savoir, même  
s'il tout ce qu'ils disent est  
flatteur,

*Sunt qui dicta probent,  
scelerumque exposcere  
poenas  
Fas aequumque putant : pars  
quamuis ultima regem  
Commeruisse sciant, blandis  
tamen omnia dictis  
Emolire parant, iustumque  
arcere furorem.*

<sup>665</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28 : *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV*, p. 20, v. 64-65. Cit. par J. Nassichuk, « La condition tragique... », *op. cit.*, p. 97, n. 28.

<sup>666</sup> *Ibid.*, p. 18-28: *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV*, v. 123-125.

<sup>667</sup> *Ibid.* : *Sunt qui dicta probent, scelerumque exposcere poenas / Fas aequumque putant* (v. 171-172) ; « Il y en



avait pour approuver ces paroles, et pour penser qu'il était juste et bon / De réclamer la punition des crimes. Mais l'autre partie, quoiqu'ils sachent que le roi / S'était rendu coupable, préparent tout pour l'adoucir / Par des paroles caressantes, et contenir sa juste colère ». Trad. L. Ollagnier.

Ils s'apprêtent à se moquer et  
à conjurer la fureur.<sup>668</sup>

C'est donc non plus seulement sur le plan métaphysique de la pénitence et de la miséricorde mais aussi sur le plan moral qu'il sied d'entendre les propos que la « douce Clémence » vient prononcer en faveur de David. Comme le rappelle John Nassichuk, Clémence exprime l'esprit de condescendance (*synkatabasis*), caractérisé par la compréhension de la faiblesse humaine. Les hommes ne sauraient être punis proportionnellement à leur faute, ce qui abolirait la promesse divine prodiguée avant le péché. D'abord, ses arguments font appel aux considérations juridiques relatives au droit des hommes auquel Bèze a été formé :

S'il n'est pas agréable que les hommes subissent des supplices dignes de leurs fautes, les éclairs peuvent suffire, ou bien que le Tartare saisisse après les âmes criminelles, un monde désert sans habitants<sup>669</sup>.

*nec enim si plectere dignis  
Suppliciis homines placeat,  
iam fulmina posse  
Sufficere, aut animas  
deinceps captura nocenteis  
Tartara, desertum fore mox  
fine civibus orbem*

Ou encore :

Le temps de leur châtement a  
été fixé lorsque toute la  
machine du monde périra  
dans les flammes<sup>670</sup>.

*(...) sua sunt stata tempora  
poenae,  
Integra cum mundi peritura  
est machina flammis.*

Enfin, et surtout, il faut souligner la double signification du nom que fait porter Bèze à la déesse Junon (*Clementia*) dans cette assemblée où, auprès de sa sœur la Justice (*Iusticia*), elle tente d'apaiser le courroux de Jupiter. Clémence apparaît en effet à la fois comme l'allégorie de la Pitié, qui renvoie à la vertu cardinale de la charité, et comme le symbole d'une vertu cultivée par la sagesse des Anciens, en particulier par Sénèque. Dans un environnement culturel très proche de celui de Bèze, c'est Jean Calvin qui, en 1532, a publié un ouvrage

---

<sup>668</sup> *Ibid.*, v. 172-176.

<sup>669</sup> *Ibid.* : *Nec enim si plectere dignis / Suppliciis homines placeat, iam fulmina posse / Sufficere, aut animas deinceps captura nocentes / Tartara, desertum fore mox sine civibus orbem* (178-180). « En particulier la douce Clémence au charmant visage / Se lamente en pleurant, disant qu'en effet s'il ne lui plaisait pas de frapper les hommes / Par des châtements appropriés à leurs méfaits, déjà les éclairs pouvaient / Suffir, ou bien, ensuite, les Enfers captureraient les âmes / Coupables, et disant que bientôt, à la fin des fins, la terre serait privée de ses habitants. », v. 176-180. L'idée est que si l'on devait toujours punir les hommes et compter leurs crimes, il n'y aurait plus personne sur terre. Cette réflexion prend tout son sens dans le contexte des persécutions consécutif à l'affaire des Placards.

<sup>670</sup> *Ibid.*, v. 183-184 : *Sua sunt stata tempora poenae, / integra cum mundi peritura est machina flammis* (v. 183-185). La Clémence s'oppose à la punition immédiate, car le Jugement dernier sera le temps de toutes les punitions.

consacré au *De Clementia* de Sénèque. Il s'agissait, après Érasme, de montrer les affinités du stoïcisme avec l'Évangile. Une des questions centrales demeurait celle de savoir :

Pourquoi est-il des hommes méchants qui ont une telle folie furieuse de pécher qu'ils se plaisent à pécher même sans motif ?

Alors le Père, furieux, demanda : « Quelle est donc cette folie ? Quelle est (v.135) Cette malice, qui fait que les mortels osent mépriser Notre puissance, et se laisser porter par un cœur indomptable Contre leur créateur ? Pourquoi rappeler plus en parlant<sup>671</sup> ?

*Tum pater iratus : «  
Quaenam haec dementia ?  
quaenam (v. 135)  
Improbilas, inquit, nostrum  
contemnere numen  
Mortales audere uiros, et  
pectore ferri  
Indomito authorem contra ?  
quid plurima fando  
Commemorem ? terraeque  
datas totius habenas ?*

La question se résout par une explication métaphysique, elle n'en demeure pas moins un problème éthique qui justifie de mépriser le monde pour des raisons morales. C'est ainsi, du moins, que se la posait la Folie d'Érasme. Le Créateur même, on le voit ici, se la pose, perplexe devant cet abîme. Il poursuit :

Moi j'ai donné des attributs divins à leur esprit, pour qu'une fois libéré, Il méprise la mort, pour qu'il me connaisse ainsi que les orbes du ciel. C'est cela le bien commun pour tous. Pourquoi rappellerais-je à présent les avantages Accordés si souvent en propre aux fils de Jacob ? Vous vous souvenez en effet du cœur rabaissé de l'orgueilleux roi, 145 Et de la foule marchant au milieu des eaux, Et vous savez la déroute de l'armée et les triomphes engendrés. Vous savez comment j'ai osé, moi, descendre du ciel qui était méprisé

*Mentem ego diuina tribui,  
quae libera mortem  
Despiceret, quae me, quae  
coeli edisceret orbes.  
Hoc cunctis commune  
bonum. Quid propria natis  
Commoda nunc referam  
toties concessa Iacobi ?  
Vos meministis enim regis  
contusa superbi 145  
Pectora, uos medio  
incedentes aequore turmas,  
Deletasque acies scitis,  
partosque triumphos.  
Scitis ut in terras spreto  
descendere caelo  
Ausus ego, ut leges illis et  
iura tuendae  
Tradiderim uitae.*

<sup>671</sup> *Ibid.*, v. 131-138.

Pour aller sur terre, pour leur  
donner les règles et les lois  
Que l'on doit observer dans la  
vie<sup>672</sup>.

Il rappelle, pourtant, être descendu « du haut du ciel » (*ut in terras spreto descendere caelo*, v. 148) sur la terre pour donner à l'homme des règles et des lois. Voilà le « bien commun » (*commune bonum*, v. 143) apporté par lui, insiste-t-il. Alors qu'il rappelle, consterné, avoir donné à l'homme les attributs divins pour que celui-ci « méprise la mort » (*mortem despiceret*, v. 141-142)<sup>673</sup>, celui-ci n'a de cesse, comme il le répète, de « mépriser notre puissance » (*nostrum contemnere numen*, v. 136) puis, encore à deux reprises, de « mépriser les lois du ciel » (*caeli spernere leges*, v. 148 et 163). Le mépris du monde est le juste retour que le Créateur attend de l'homme qui, au lieu de cela, le méprise en aimant mieux le monde que ses lois. Le texte est l'occasion pour le Tout-Puissant de rappeler tout ce qu'il a fait pour les fils de Jacob (v. 144), tout ce qu'il a donné jadis à Jessé (v. 155-161)<sup>674</sup>.

Puis, sur le mode judiciaire, le Seigneur énumère les forfaits de l'homme, autant de motifs de mépriser le monde et de faire pénitence.

Maintenant, pourtant, la race  
des hommes a imité les  
mœurs de ses pères, /  
Oublieuse de ma bonté, n'a  
craint de repousser / les lois  
du ciel, ni d'ajouter à ses  
péchés un péché cruel. / De là  
qu'ils passent sous silence les  
lois, les droits violés du  
mariage / qui est sacré ; de là  
aussi notre cher Urie, qui  
périt d'une mort imméritée, /  
réclame la vengeance : ainsi,

*Nunc tamen antiquos mores  
imitatus avorum,  
Oblitusque mei, nec caeli  
spernere leges,  
Nec crudele scelus sceleri  
junxisse vertur.  
Hinc leges, hinc jura tacent  
violata sacrati  
Conjugii ; hinc noster non  
digna morte peremptus  
Vindictam petit Urias : nunc  
ergo superbum*

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, v. 141-150.

<sup>673</sup> Voir : Ex., 20, 9.

<sup>674</sup> John Nassichuk apporte une explication éclairante au sujet de Jessé dans son article « La condition tragique... », *op. cit.* Le Christ est appelé par le prophète Isaïe "rameau de Jessé" dans Samuel, XVI (voir aussi Isaïe, XI). Il est appelé ainsi puisqu'il est le successeur de "David son père" (cf Luc, chapitre I, verset 32) et son descendant biologique (sa généalogie se trouve au début de l'Évangile selon Saint Matthieu). Puisque le Christ a détruit la mort et le péché, ainsi que le pouvoir de la mort et du diable (voir tout le Nouveau Testament. Dans l'édition de 1569, la figure de ce prophète contraste avec celle de David, car celui-ci est présenté à la fin du poème comme le seul homme vraiment digne de Dieu. Comparé à d'autres avant lui ayant cédé aux attraits de ce monde que leur présentèrent tour à tour l'amour ailé (Cupidon), successivement les habitants de Sodome, de Troie, ou bien Samson, il est l'exemple de celui qui a méprisé le monde en réussissant à ne pas « détourner son esprit des soucis divins » :

Moi, de Jessé seul être incapable de  
rompre les projets  
Et de détourner loin des soucis  
divins son esprit ?

*Jessidae unius non posse  
abrumpere coepta,  
Diuinisque procul curis auertere  
mentem ?  
(v. 20-21)*

sans attendre, je me vengerai  
/ du cœur hautain du roi  
David, et le peuple féroce /  
j'abolirai dans ma colère,  
pour en faire un monument de  
ma douleur<sup>675</sup>.

*Ulciscar regis pectus,  
populumque ferocem  
Delebon iratus, nostri  
monumenta doloris*  
(v. 162-170)

Maintes fois l'amour de Dieu pour l'homme est rappelé, comme pour accentuer l'indignité de celui-ci, et insister sur l'urgence de la pénitence. Aussi, l'intercession de la Clémence (*Clementia*) et de la Justice (*Justicia*), « sœurs jumelles », personifications par ailleurs bien connues du théâtre des Mystères de la Passion d'Arnould Grébaud, apaisent la divine colère. La Sylve consacrée au psalmiste est une occasion renouvelée d'opposer le sacré du « plus haut ciel » aux comportements mondains. Selon John Nassichuk, si la tempérance réclamée par Clémence rappelle la *media aurea* de l'éthique aristotélicienne, le tableau que dessine Bèze marque fortement « le poids tragique de l'incertitude qui accable le pécheur »<sup>676</sup>.

La question du salut avait déjà été posée dans la silve sur le Jugement dernier. Elle est ici formulée dans des termes que n'auraient reniée ni la sotériologie luthérienne ni celle d'Érasme. Ils sont prononcés précisément par la déesse de la Clémence, venue plaider auprès de Jupiter la cause de David<sup>677</sup>:

Était-ce donc en vain  
qu'autrefois aux malheureux  
mortels, / Le salut fut promis  
tant de fois, et que n'est pas  
autorisé aux hommes pieux /  
Que poussent les faisceaux  
attendus<sup>678</sup> ?

*Frustra igitur toties miseris  
mortalibus olim 180  
Est promissa salus, nec  
crescere uirga finetur  
Expectata piis ?*

Clémence renvoie au passé de l'Ancien Testament (Reg 2). Le pardon des péchés lié à la pénitence exprime la conversion et ouvre à l'eucharistie dans la conviction d'une parousie imminente. Il faut que David prenne conscience de sa faute afin que ses prières lui permettent d'accéder au pardon, et ceci en dépit du fait qu'aucune action du pénitent ne puisse suffire à rentrer en grâce.

---

<sup>675</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28: *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV: Nunc tamen antiquos mores imitatus avorum, / Oblitusque mei, nec coeli spernere leges* (v.162-163). Noter l'usage du verbe *spernere* pour l'expression du mépris. Cit. et trad. J. Nassichuk, op. cit. p. 98, n. 31.

<sup>676</sup> John Nassichuk, « La condition tragique... », op. cit., p. 92 et 99.

<sup>677</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28: *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV: Frustra igitur toties miseris mortalibus olim / Est promissa salus, nec crescere uirga sinetur / Expectata piis ?* (v.180-183). Clémence se réfère à un passé qui renvoie, dans l'Ancien Testament à Reg. 2. (note de l'édition

d'Alexandre Machard).  
<sup>678</sup> *Ibid.*, v. 180-183.



Dans la *Préface poétique*, c'est à cette attitude de pénitence, c'est-à-dire de se convertir et de prendre humblement la Croix que les propos prêtés à la Clémence pour apaiser la colère divine semblent incliner :

Ne permets pas, Père, je te prie, que l'on t'appelle  
Du nom de « cruel » : assez connue dans le monde est ta puissance.  
Mais s'il te plaît de punir, si une chose aussi sauvage t'agrée,  
Je te supplie alors cette chose seulement, de tout mon cœur  
J'implore, que David soit averti du crime  
Qu'il a commis : il prononcera des prières et, une fois ta colère  
Apaisée, tu lui pardonneras ce crime et ce délit<sup>679</sup>.

*Ne, Genitor, ne te crudelem nomine dici,  
Quaeso, sinas : tua nota satis sunt numina mundo.  
At si poena placet, si res tam saeva probatur,  
Hoc unum rogitō supplex, hoc pectore toto  
Flagito, fas ut fit sceleris monuisse peracti  
Dauidem : feret ille preces, tandemque furore  
Deposito, scelus hoc illi, noxamque remittes.*

David est coupable, c'est la sentence du tribunal céleste, et rien d'autre que ses prières et le mépris du monde dans une attitude pénitentielle ne peuvent lui permettre d'espérer le pardon. La sentence reste en suspens et David peut rendre grâce à la miséricorde divine qui se limite à accabler de malheurs sa Maison. A la fin de la préface poétique commence pour David le début d'une quête qui consiste pour lui à mépriser le monde. Ce moment coïncide avec le début du chant des Psaumes. Pendant ce voyage de conversion-repentance évoqué dans la dernière partie du poème, David est libéré de la concupiscence charnelle mais livré au désespoir du pécheur qui manque de se donner la mort<sup>680</sup>. Son regard ère de toute part, il se tourne vers les astres en leur implorant de reconnaître en lui « un homme changé » (« *mutatum spectate virum* », v. 265), c'est-à-dire un converti, un homme libéré du monde. Il se saisit alors de sa cithare, celle-là même qui apaisait les fureurs de Saül (v. 268), pour implorer la miséricorde divine. A l'exemple de David, le pénitent qui prend la décision de mépriser le monde est un voyageur (*viator*). L'errance qui marque sa chute est paradoxalement la voie de son salut. Il va par monts et par vaux :

Ainsi donc, il partit et, enveloppé d'un capuchon de prophète, /

*Ergo abit, atque sago velatus membra cucullo,  
Praecipitis tandem evadit super ardua montis*

<sup>679</sup> *Ibid.*, v. 185-19. Cit. et trad. J. Nassichuk, « La condition tragique... », *op. cit.*, p. 99.

<sup>680</sup> *Poemata* (1548), p. 18-28: *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant. Sylva IV* : p. 28 : *Quid faciat ? num vel miserum se ex arce suprema / Praecipitet ... / Que devrait-il faire? Commandera-t-il les*

pauvres du plus haut château ? v. 247-250 ; 255-260.

il gravit les hauteurs élevées  
de la montagne/  
escarpée : ensuite il descendit  
dans la caverne et tourna vers  
le ciel ses yeux /  
mouillés d'une abondante  
pluie de larmes ; et enfin,  
ayant repris /  
ses esprits, le malheureux  
verse de sa poitrine  
tremblante de telles /  
pleurs, sa cithare modulant de  
tristes plaintes<sup>681</sup>.

*Culmina : mox antrum  
ingreditur, largoque  
madentes /  
Imbre oculos caelo attolit;  
tandemque recepta  
Mente, miser tales  
tremebundo pectore fletus  
Orditur, moestas cithara  
resonante querelas.*

Comme l'écrit justement John Nassichuk, le pèlerin spirituel, au lieu de se suicider « part sur le chemin qui l'amènera à gravir les montagnes et à descendre dans les cavernes ». Le mépris du monde est fait de crêtes et de versants.

Les *Poemata*, savant mélange de genres et de niveaux de lecture, où les thèmes du mépris du monde rejoignent la piété évangélique, se lisent comme un manuel de philosophie morale. Les questions métaphysiques trouvent en effet leur prolongement, sur le plan éthique, par les préoccupations qui étaient jadis partagées par les Anciens sur la bonne conduite à suivre, pour eux-mêmes et dans la recherche de la cité idéale. La quête de sagesse qui se lit ainsi en filigrane dans l'œuvre de jeunesse semble bien dessiner l'horizon plus vaste d'une réflexion souvent cantonnée aux bornes du bonheur individuel ou de la piété privée. La trame d'une pensée pré-politique est en incubation.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 28. Cit. et trad. J. Nassichuk, *op. cit.*, p. 104.

## CHAPITRE 2. CONFLITS DE LOYAUTE

Si Érasme et Budé sont les deux modèles auquel Bèze se réfère explicitement dans ses *Poemata*, ce sont deux grands arbres qui cachent la forêt des contempteurs du monde. Au temps où l'humanisme se rapprochait de la mystique, le mépris du monde connaissait plus que jamais un regain de faveur de la part des hommes de lettres versés aux *studia humanitatis*. En plus d'être loués dans le recueil poétique de Théodore de Bèze, Érasme et Budé ont pour point commun de s'être intéressés tous deux de près au mépris du monde à travers leur œuvre, lui consacrant chacun un ouvrage spécifique. Ces maîtres ont donc joué un rôle moteur dans la réception humaniste. Il est vrai que la conjoncture de crise politique et religieuse a pu favoriser une veine pessimiste qui courrait dans l'humanisme depuis ses débuts en Italie, dès l'œuvre de Pétrarque. Pourtant, dans le monde chrétien du premier XVI<sup>e</sup> siècle, il faut bien voir que le motif du *contemptu mundi* est avant tout largement répandu par le truchement d'une tradition monachique et cléricale.

Suivant les contempteurs du monde attachés à cette tradition, le mot même de « mépris » désigne l'expression du sentiment qui ôte toute valeur au monde d'ici-bas. Le mépris ne se conçoit cependant pas sans son complément « du monde » pour former un syntagme connu sous le nom de *contemptu mundi*. Sa définition spécifie un rapport au monde entretenu par une forme particulière de piété dans laquelle le sentiment de pénitence est premier. L'expérience vécue du péché à l'œuvre en ce monde inspire au fidèle une attitude pénitentielle. Elle le conduit à mener un combat spirituel accompagné d'exercices ascétiques. Le mépris du monde met en garde le chrétien contre tout ce qui, en ce monde, le retient dans sa progression vers le salut. Le mépris du monde implique donc un certain rapport à la mort et aux fin dernières (eschatologie). Dans la mesure où le statut des clercs a été privilégié par l'Église médiévale, et au sein de celle-ci la place particulière des moines, le mépris du monde est resté longtemps cantonné dans ce cadre ecclésiastique.

Ainsi, le genre traditionnel des traités du mépris du monde est illustré par celui de l'évêque de Lyon Eucher ou bien par le *De vanitate mundi* de Hugues de Saint Victor. Le fameux traité du pape Innocent III revu par Eustache Deschamp est encore un autre modèle du genre qui a précédé la reconfiguration humaniste. Il restait à considérer les différents courants humanistes avec lesquels Théodore de Bèze pouvait être en contact dès ses plus jeunes années. Certes, le mépris du monde clérical et monastique n'a jamais été tout à fait hermétique ni à l'influence de l'Antiquité païenne, ni à celle des laïcs. Toutefois, il ne semble s'être renouvelé

en profondeur que sous la double influence, d'une part d'une dévotion moderne impliquant largement les laïcs dans la piété du mépris du monde (la mystique rhénane) et, d'autre part, de la relecture faite par les humanistes des textes païens. Les thèmes mobilisés dans le récit d'une relation renouvelée du chrétien avec le monde (les richesses, la chair, la gloire) sont d'abord à rattacher à la doctrine médiévale du « mépris du monde », étroitement défini par son origine théologique. Ces thèmes sont aussi à rattacher à la re-découverte des auteurs païens qui traitent le mépris du monde sous l'angle de la philosophie morale. Comment la réception du mépris du monde par Théodore de Bèze a donc pu s'enrichir d'une gamme très riche de traditions du mépris du monde issues à la fois de l'un et de l'autre de ces grands héritages ?

Parmi les contemporains de Bèze, on le comprend, Érasme et Budé ne sont pas les seuls contempteurs du monde. J'ai donc nommé « conflits de loyauté » les tensions que Théodore de Bèze a pu éprouver alors qu'il était placé devant une grande diversité d'héritages et de sensibilités différentes dans la manière de mépriser le monde. Si Érasme et Budé ont été ses maîtres déclarés, au-delà de sa fidélité à Melchior Wolmar, il n'était pas inutile de faire émerger l'arrière-plan d'une configuration humaniste extrêmement riche en nuances de toutes sortes. Je me propose donc, avant de considérer l'apport décisif des pères de la réception humaniste, de rappeler l'existence de mépris du monde concurrents dans la sphère humaniste et religieuse où gravitait Théodore de Bèze.

## I. Parmi les contempteurs du monde

Dans un contexte politico-religieux favorable au retour de l'expression du thème du mépris du monde, Théodore de Bèze est en contact avec un grand nombre de discours concurrents susceptibles de capter son attention. L'expression de « contempteurs du monde » que j'emploie ici cherche à rendre compte de la diversité d'auteurs et de points de vue qui intéressent la réception du mépris du monde. Il est utile de considérer plusieurs d'entre eux parmi les contemporains de Bèze après avoir évoqué leurs prédécesseurs. S'il n'est pas possible d'apporter la preuve que Bèze en avait connaissance, il n'est pas non plus permis de penser qu'il les ait ignorés. Les contempteurs du monde participent donc à des degrés divers à la réception humaniste du mépris du monde par Théodore de Bèze.

## A. Des antécédents

### 1. Un modèle historique : Eustache Deschamps

A Orléans, les ateliers de libraires, d'imprimeurs, de relieurs, s'aggloméraient dans le labyrinthe des ruelles serpentant en pente douce entre le siège épiscopal et la rive nord de la Loire. Nul doute que se trouvait chez l'un ou l'autre de ces libraires, comme l'usage se répandait, le recueil des œuvres complètes d'Eustache Deschamps. Le traité du mépris du monde qui se trouve inclus à l'intérieur de l'ouvrage, intitulé *Le Double Lai de fragilité humaine*, était donc facile d'accès<sup>682</sup>. Ce livre était rendu plus accessible encore par ses illustrations destinées à déclencher une réflexion sur la vanité du monde<sup>683</sup>. La probabilité est grande que Bèze ait connu ce volume de 1500 pièces, au titre de la notoriété de l'œuvre, de ses auteurs (Deschamps reprend en fait le traité du pape Innocent III) et, finalement, de l'intérêt avéré de Bèze pour le passé médiéval<sup>684</sup>. Même si Bèze ne fait nulle part mention de son éventuelle lecture, le traité du mépris du monde est emblématique de la tradition littéraire du mépris du monde telle qu'elle se transmettait auprès d'une élite lettrée qui pouvait l'apprécier dans une version poétique et actualisée. Eustache Deschamps était un contemporain de Charles d'Orléans, et poète de cour comme lui<sup>685</sup>. Comme il avait été escolier à Orléans, avant d'être nommé aux plus hautes charges de la Maison d'Orléans, ses lais témoignent qu'on put mener joyeuse vie dans cette cité jeune, populeuse et lettrée. Attentif aux mœurs de son temps, il s'était en particulier employé à donner une adaptation lyrique du très célèbre *De miseria humanae conditionis*, traité écrit par Lotario de Segni, le futur pape Innocent III.

---

<sup>682</sup> L'usage éditorial à l'époque de Deschamps voulait que les œuvres d'un poète soient réunies en de grands recueils lyriques. Eustache Deschamps, *Anthologie*, Edition, traduction et présentation par Clotilde Dauphant, Paris, Le livre de poche, 2014, p. 31. Les citations ci-après sont extraites de cette anthologie. Deux copies sont conservées du *Double Lai de fragilité humaine*. Le manuscrit offert à Charles VI en 1383 (BnF fr. 20029) est celui qui est reproduit par l'anthologie. L'autre, connu sous la référence BnF fr. 840, sert de manuscrit de base.

<sup>683</sup> Les strophes du lai français et les citations latines du traité d'Innocent III sont intercalées avec la description des 57 illustrations encadrées réalisées en grisaille par Pierre Remiet qui offrent une réflexion sur la vanité du monde. Le poète-prophète est représenté en Job couché comme un cadavre. Deux cadres sont laissés blancs pour suggérer l'incapacité de l'artiste à représenter l'acte charnel et la marque du péché sur l'homme. Dans un autre, un cadavre est couché au pied de l'Arbre, entre Adam et Eve, pour marquer le lien entre le péché et la condition mortelle des hommes. Sur une double page, l'homme riche et l'homme pauvre sont montrés en opposition. Une image sur les sept péchés capitaux montre les allégories assaillant un homme qui sort de sa maison. Plusieurs images décrivent les beautés trompeuses du monde. Un dernier cycle est consacré au Jugement dernier. La dernière image présente un portrait réaliste de Deschamps à genoux devant la Vierge à l'Enfant. Dans ce texte, explique Clotilde Dauphant, « l'esprit humain triomphe avec le Christ en reconnaissant, derrière la laideur du péché, la marque de Dieu sur le monde qu'Il a créé. » p. 28-29.

<sup>684</sup> Alain Dufour, « Bèze historien », *op. cit.*, p. 90, n. 1.

<sup>685</sup> Voir : Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, p. 131 : « Eustache Deschamps (1346-1406), contemporain de Nicolas de Clamanges, poète fécond à défaut d'être génial, est, dans la France de Charles VI traumatisée par la guerre de Cent Ans et le Grand Schisme, le meilleur témoin d'une génération découragée. En son œuvre confluent la plupart des thèmes pessimistes que la culture occidentale véhiculait alors avec elle ».

En ouvrant la deuxième section, partie comprise sous le titre *Double Lay de la fragilité humaine*, le lecteur avait donc accès en vis-à-vis au texte latin du pape Innocent III et à sa traduction par Eustache Deschamps:

Sur toute chose mondaine  
Est nostre nature humaine  
De trop grant fragilité,  
D'ordure et de vilité,  
De toute misère plaine.  
Vilz conceüs, nez a paine,  
Cher ami, beaucoup seront  
finalement ruinés  
Par leur orgueil, par leur  
outrecuidance  
Ou leurs gains excessifs.  
Choisis la voie médiane,  
équilibre la balance,  
Car il peut tomber, celui qui  
sans mesure  
Compte et recompte les  
pièces de la monnaie<sup>686</sup> !

*Incipit liber de vilitate  
conditionis humane nature,  
id est de miseria hominis,  
editus a domino papa  
Innocento tertio et sanctorum  
Sergii et Bachy dyacono  
cardinali, De Contemptu  
mundi, applicatus in parte ad  
materiam sequentem verbis  
galicanis per magistrum  
Eustchium Moreli de Virtute  
scutiferum, ad deprimendam  
superbiam quod caput est  
omnium viciorum. Et hec  
sucequenter sequitur ejusdem  
libri capitulum secundum in  
Jheremia<sup>687</sup>.*

D'emblée, le texte français marque un écart avec le texte latin. En occultant les premières lignes protocolaires du traité ecclésiastique, il épargne au lecteur quelques détails fastidieux pour le mettre tout de suite en garde sur la nature humaine et le péché d'orgueil, « chef de tous les vices », comme le proclame le futur pape. Surtout, l'injonction faite au lecteur de choisir « la voix médiane », en toute conformité avec la doctrine aristotélicienne, est à rapprocher des tentatives de Bèze de rechercher lui aussi le juste milieu<sup>688</sup>.

Les deux textes lus en vis-à-vis se retrouvent en symétrie avec les lamentations de Jérémie<sup>689</sup>. Le motif de la misère de cette vie est développé brièvement pour « pleurer la difficulté de cette dure vie incertaine, la faute originelle en ce monde où je suis incité au mal, et la fin dernière des damnés »<sup>690</sup>. L'auteur prend alors l'initiative, indépendamment du texte latin, pour exprimer sa déception devant l'homme, « lui qui fut sanctifié par Dieu, et pourtant il gémit, il crie contre la douleur, la tromperie de ce monde et ses malheurs »<sup>691</sup>. Puis vient le

---

<sup>686</sup> Eustache Deschamps, *Anthologie*, Edition, traduction et présentation par Clotilde Dauphant, Paris, Le livre de poche, 2014, p. 160-161 et 215. 52 [CCCIX bis] Double Lay de la fragilité humaine (texte original du lai), v. 1-36.

<sup>687</sup> *Ibid.*, Double Lay de la fragilité humaine [texte original latin], « Ici commence Le Mépris du monde, livre sur la bassesse de la condition humaine et la misère de l'homme, écrit par sa Sainteté le pape Innocent III, cardinal-diacre des SS. Serge et Bacchus, rapporté par extraits au texte français ci-contre par Maître Eustache Morel de Vertus, écuyer, pour rabaisser l'orgueil, chef de tous les vices. Voici ce qu'on lit dans le deuxième chapitre de ce livre, d'après Jérémie. » Le texte latin est tiré du *De Miseria Conditionis Humane* de Lotario di Segni (futur pape Innocent III). Voir l'édition de Robert E. Lewis (Londres, Scolar Press, 1980) à partir d'un manuscrit du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>688</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II, B.

<sup>689</sup> Textes cités d'après Jr 8, 23 (Vulg. : Jr 9,1)

<sup>690</sup> Eustache Deschamps, *Anthologie...*, *op. cit.*, traduction par Clotilde Dauphant, p. 215.



<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 216.

tour de Job de se plaindre de la misère de l'homme, se demandant pourquoi il est « né à la folie où [son] âme est brûlée »<sup>692</sup>. Le poète-prophète s'interroge ensuite, en suivant le troisième chapitre du livre d'Innocent III, pour savoir de quelle vile matière l'homme est formé. Les images de la poussière et de la cendre sont toujours empruntées à Job<sup>693</sup>. Le traité explique aussi que l'âme est souillée par la semence dès la conception puisque « l'union conjugale ne peut jamais avoir lieu entièrement sans le désir charnel, l'ardeur sexuelle, la luxure puante »<sup>694</sup>.

La suite du chapitre quatre cite l'épître de saint Jean : « Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous nous égarons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous » (Jn 1,8)<sup>695</sup>. Il s'agit d'illustrer la démonstration d'après laquelle « trois vertus dans l'âme sont retirées par trois vices engendrés par trois délits dans la chair corrompue »<sup>696</sup>. L'argumentation sur la nature pécheresse de l'homme est donc poursuivie depuis la formation du fœtus jusqu'à la nudité du nourrisson. Vient ensuite le constat amer de la brièveté de la vie. Au total, parce que le fruit de l'homme, contrairement à celui des arbres, est chargé « De fiens, pyssat, cracherre », l'homme peut être comparé à un arbre renversé<sup>697</sup>.

Après ces considérations sur la vieillesse et la brièveté de l'âge, le poète suit le pape sur les considérations morales que celui-ci développe dans son traité. Elles doivent être lues parce qu'elles forment, comme les exposés précédents, un fond commun d'idées reçues, de croyances et de jugements largement partagés dans l'époque qui nous concerne. Le mépris du monde tel qu'il est exposé dans le Double lais constitue une conscience morale commune. Bèze est susceptible de reconnaître en elles des valeurs héritées avant, progressivement, de s'en différencier par son évolution éthico-religieuse.

Les considérations morales sur les péchés, la richesse et la pauvreté, la convoitise, s'ouvrent par la déploration du Qohelet : « Comment nulle chose certaine ne puet estre trouuee soubz le soleil » :

Il n'est chose qui ne feffaille  
Soubz le soleil et soubz la lune.  
Vanitez soubz le temps traveille  
Et comprant chascun et chascune.  
A homme est une fin commune.  
Que lui vault avoir ne aumaille  
Quand il muert ? Il ne lui vault prune. V. 289-296

<sup>692</sup> *Ibid.*, Les textes cités par le traité du mépris du monde sont ici : Jr 20,18 ; Jb 3,11-12 ; Jb 10, 19.

<sup>693</sup> Jb 10, 9 ; Jb 30, 19. Voir aussi Gn 3, 19.

<sup>694</sup> Eustache Deschamps, *Anthologie...*, *op. cit.*, p. 221 : *Quis etiam nesciat concubitum conjugalem nunquam omnino committi sine pruritu carnis, sine fervore libidinis, sine fetore luxurie ?* p. 169

<sup>695</sup> Est aussi cité Ro 5, 12 : « Par un seul homme le péché est entré dans ce monde et par le péché la mort atteint tous les hommes ». L'image est reprise, par exemple, dans le recueil de poésie d'André Mage de Fiefmelin (André Mage, sieur de Fiefmelin, *Les Œuvres du sieur de Fiefmelin*, tome 1, *La Polymnie ou diverses poésies*, Ed. Julien Goeury, Paris, 2015).

<sup>696</sup> Eustache Deschamps, *Anthologie...*, *op. cit.*, p. 170 et 220.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 176. XII. Quel fruit l'omme produit de soy meismez / *Ille de se fundunt oleum, vinum et basalmum et tu de te sputum, stercus et urinam*, p. 177.

Une image du recueil montre un homme assis, en train de lire, devant un pupitre chargé de livres. Au sujet de l'étude de l'homme et de l'application qu'il met à son travail, les vers d'Eustache Deschamps ne retirent au texte latin que les citations de Salomon dans Qohelet:

Cilz qui a science se met  
Et de mesurer s'entremet  
La haultesce du firmament,  
Et qui par mesure a compté  
La largueur, le long et l'estret  
De la terre et pareillement  
De la mer scet certainement  
La profondeur. Et qu'a il  
fait ?  
Painne a adjousté a son fait  
Car painne a qui science  
aprant<sup>698</sup>.

*Unde Salomon : « Cunctas res difficiles ; non potest homo explicare sermone <Qo 1,8> quia quanto plus laboravit ad quendum, tanto minus inveniet. » Et qui magis intellegit magis dubitat, « et ille qui sibi videtur plus sapere magis decipit » <Qo 8,17> . « Et qui addit ad scientiam addit laborem <Qo 1,18> » etc.*

Le poète s'abstient d'entonner le sempiternel refrain, bien cité par le texte latin : « Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, tout est vanité ! » (Qo 1,2)<sup>699</sup>. De même, au lieu de reprendre tout le développement consacré à la proximité de la mort dans le chapitre quarante du traité, l'auteur prend l'initiative de la parole :

Nostre vie n'est c'un souflet,  
Prins sommes ains que soions  
blet,  
La mort nous vient soudainement.  
Si devrions estre en aguet  
De conscience et tous jours net  
Pour vivre pardurablement  
Et eschiver le dampnement  
De l'ame en gardant nostre plet  
Si justement que par forfet  
Ne soyons pugni droitement. (v.  
335-344)

*Semper ultimus dies primus et nunquam ultimus reputatur, cum ita tamen semper vivere deceat tanquam semper mori oporteat. Scriptum est enim : « Memo resto, quod mors non tardat <Sir 14,12>. » Tempus preterit et mors appropinquat. « Mille anni ante oculos morientis sicut dies hesterna, que preterit <Ps 89,4>. Semper enim futura nascuntur, semper presentia moriuntur et quicquid preteritum et mortum. (...)»<sup>700</sup>*

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 184 et 237. « D'où les mots de Salomon : « Toutes les choses sont difficiles ; l'homme ne peut pas les expliquer par la parole <Qo 1,8> car plus il peine à les chercher, moins il les trouve. » Et plus il comprend, plus il doute, « et plus il pense connaître, plus il se trompe » <Qo 8,17> . « Qui augmente le savoir augmente la douleur <Qo 1,18>. »

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 183 : *Tempus est mora rerum mutabilium*. « Vanitas vanitatum », inquit Ecclesiastes, « et omnia vanitas <Qo 1,2> !

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 237. « Le dernier jour est toujours le premier, et jamais on ne le considère comme le dernier alors qu'il faudrait toujours vivre comme s'il fallait mourir. Il est écrit en effet : « Souviens-toi que la mort ne tarde pas <Sir 14,12> ! » Le temps passe et la mort approche. « Mille ans sont aux yeux d'un mourant comme hier, qui est déjà passé <Ps 89,4> ». Car le futur est toujours en train de naître et le présent en train de mourir et tout ce qui s'est

passé est entièrement mort. (...) ».

Les considérations morales du mépris du monde s'appliquent à la richesse et à la pauvreté, deux situations qui font l'objet d'un lai illustré. L'homme pauvre souffre de l'exclusion tandis que le riche, reconnaissable sur l'enluminure, à son coffre et à ses habits, souffre de sa convoitise et « son trésor est son espérance »<sup>701</sup>.

Il peut être déduit d'un tel tableau, avec le lai XXIV, « Comment Salemon qui tant fu saages et puissant dist que ce n'est que vanité et affliction des choses de cest monde »<sup>702</sup>. C'est une longue pièce qui, en sa troisième strophe, décline par la bouche de Salomon, la « trinomie » de la convoitise : la richesse, le plaisir et l'honneur.

Richesses, deliz et honnours  
 Appetent grans, moiens,  
 menours  
 Dont je me donne grant  
 merveille.  
 Richesse engendre mauvais  
 tours ;  
 Deliz laidures et puours ;  
 Et honnours vanitez resveille.  
 La sensualité sommeille  
 Quant a ces trois a son  
 recours  
 Chascun et fuit plus que lis  
 cours  
 A ce que mors lui appareille.

*De cupiditate ejusdem  
 Innocentis in libro sepe  
 memorato capitulo XLVII.  
 Tria maxime solent affectare  
 homines: opes, voluptates et  
 honores. De opibus prava, de  
 voluptatibus turpia, de  
 honoribus vana procedunt.  
 Hinc enim Johannes  
 apostolus ait : « Nolite  
 diligere mundum, neque ea  
 que in mundo sunt, quia  
 quicquid est in mundo  
 concupiscentia carnis est et  
 concupiscentia oculorum et  
 superbia vite <1 Jn 2,15- 16>.  
 » Concupiscentia carnis ad  
 voluptates, concupiscentia  
 oculorum ad opes, superbia  
 vite pertinet ad honores.  
 Opes generant cupiditatem  
 et avaritiam, voluptates  
 pariunt gulam et luxuriam,  
 honores nutriunt superbiam  
 et jactantiam<sup>703</sup>*

En illustration, la richesse est symbolisée par de l'argenterie et les honneurs par un serviteur devant son roi. Comme l'explique Clotilde Dauphant, le mépris du monde s'articule ici à partir d'un vice, la convoitise, pour se décliner en d'autres vices selon un rythme ternaire qui rappelle le déploiement de la rosace gothique. A leur tour, chaque vice est associé à un

<sup>701</sup> *Ibid.*, XVI et XVII, p. 230

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 188-190.

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 191, trad. p. 241 : « La convoitise, au chapitre quarante-sept du livre d'Innocent. Les hommes cherchent d'habitude trois choses en particulier : la richesse, le plaisir et l'honneur. La richesse engendre la dépravation, le plaisir cause la honte, l'honneur entraîne la vanité. L'apôtre Jean dit donc : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde [...], puisque tout ce qui est dans le monde c'est la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et la confiance orgueilleuse en la vie <1 Jn 2, 15-16> ». La convoitise de la chair aboutit au plaisir, la convoitise des yeux à la richesse, la confiance orgueilleuse en la vie à l'honneur. La richesse engendre la cupidité et l'avarice, le plaisir accouche de la gourmandise et de la luxure, l'honneur nourrit l'orgueil et la vantardise. »

comportement qui reçoit sa condamnation selon cet ordre logique comme si la morale répondait à une raison<sup>704</sup>. Dans la mesure où, dans une perspective aristotélicienne, cet ordonnancement rationnel est conforme à la nature, il est permis de lire dans cette pédagogie du mépris du monde l'influence de la scolastique. Le récit que Bèze a donné de sa conversion dans la lettre-préface à la *Confession de foi* de 1560 est tissé sur cette trame ternaire de la chair, des richesses et de la gloire<sup>705</sup>.

Ainsi, un peu plus loin, le Double lai expose « Comment VI fontaines de vanité sont parmi le monde que chascuns homs veult a soy approprier ». Le poème énumère ces six fontaines, qui inondent le monde de vanité et dont plusieurs sont illustrées. La beauté, le pouvoir, la science apprise, la vaillance, la liberté, enfin la noblesse, qui requiert les honneurs. Dans une deuxième strophe, l'auteur affirme que « Vaine gloire en telle eau abonde » (v. 475), « Mais belle est la sainte ame et monde / Qui par ses vertus son Dieu quiert ! » (v. 479-480)<sup>706</sup>.

A ce point, l'auteur reprend la parole, indépendamment du traité<sup>707</sup> :

Qui a de bien faire l'usage  
En ce monde ou il n'est qu'ostaige  
Et qui envers Dieu s'humilie,  
Croit, aime et sert de bon couraige,  
En paradis faict son mesnage  
Perpétuel, quoy que nul die.  
Un chascun des autres mendie  
Qui au monde fait son estage.  
C'est l'acquest de la vie umbrage  
Dont l'ame est dampnee et perie<sup>708</sup>

Les scènes du Jugement dernier se succèdent dans les sept lais suivants, jusqu'au XXXVII, où l'auteur convoque Augustin pour entrevoir l'avènement de la Jérusalem céleste, avant d'implorer l'aide de la Vierge Marie afin qu'« elle nous mène au port du salut »<sup>709</sup>.

## 2. Dans le sillon de la mystique rhénane

Sous la férule de son précepteur melchior Wolmar, Théodore de Bèze était en contact dès son plus jeune âge avec le motif du mépris du monde inspiré par les développements de la Réforme dans les pays helvétiques et alémaniques. Pour expliquer la naissance de la Réforme

---

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>705</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>e</sup> partie, chapitre 2, I, A et B : Avec Candide, mépriser la chair ; Les biens, la gloire, la vertu.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>708</sup> *Ibid.*, trad. p. 248. « Qui a l'habitude de bien faire en ce monde où il n'est qu'un hôte temporaire, qui s'humilie devant Dieu, qui croit, qui aime, qui sert de tout son cœur, prépare son séjour éternel au paradis, quoi qu'on en dise. Celui qui mendie auprès des autres, qui établit son état en ce monde, obtient la vie des ténèbres et la perdition de son âme damnée. »,

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 256.

dans ces domaines, les historiens ont depuis longtemps reconnu le rôle joué par la mystique rhénane, en particulier les dévots de Deventer<sup>710</sup>. Ce qui est passé plus inaperçu est que la mystique rhénane était riche d'instructions morales, en vue de la vie bienheureuse et que, les perspectives de l'éthique et de la métaphysique se confondaient, notamment chez maître Eckhart<sup>711</sup>. Apprécier son influence dans le transfert culturel qui s'est opéré par la transposition du mépris du monde dans l'univers religieux de la Réforme ferait l'objet d'une étude à part entière. Pour comprendre comment Théodore a pu recevoir, dans la formation de sa sensibilité religieuse, quelques-uns des éléments fondamentaux de la mystique rhénane est essentiel pour comprendre comment son mépris du monde s'est élaboré avec elle dans un rapport d'imitation et de différenciation.

### 3. Éléments de philosophie du détachement

Le détachement prend toute sa place dans le vaste ensemble de la doctrine du mépris du monde<sup>712</sup>. Ce mot, comme celui d'abandon, naît sous la plume d'Eckhart, donc en allemand et sans équivalent latin<sup>713</sup>. Théodore de Bèze ne se réfère pas directement à ces notions dans son œuvre. Elles ne peuvent cependant lui être tout à fait étrangères. Le renoncement au monde est même un thème familier des évangélistes, notamment par le biais de Marguerite de Navarre. Ces notions forment un aspect essentiel de l'ascèse telle qu'elle est reçue dans la chrétienté au XVIe siècle<sup>714</sup>. Le détachement et l'abandon sont en particulier constitutifs du mépris du monde tel qu'il a fait l'objet d'une réception par les humanistes, par le truchement d'Érasme ou de Lefèvre d'Étaples.

Le détachement (*Abgescheidenheit/Abgeschiedenheit*) et l'abandon (*Geläzenheit/Gelassenheit*) sont à interpréter, dans la mystique médiévale d'Eckhart comme celle de Tauler ou de Suso, en rapport avec l'*unio mystica*, c'est-à-dire, la naissance de Dieu dans l'âme. Un traité *Du détachement* a été attribué à Eckhart. Il attribue au détachement la plus haute vertu et permet l'union avec Dieu. Ces concepts intéressent le mépris du monde dans la mesure où leurs concepts négatifs sont l'attachement au moi, à la volonté propre et à la propriété. Eckhart préconise inlassablement au fidèle d'abandonner afin que Dieu puisse agir

---

<sup>710</sup> Voir, par exemple, Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes*, Paris, 1975, p. 121 et 133.

<sup>711</sup> Dietmar Mieth, art. « Éthique », *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Marie-Anne Vannier (éd.), Paris, Cerf, 2011, p. 465-468, p. 465. Sur Eckhart, voir : K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Fribourg-Paris, Editions universitaires – Ed. du Cerf, 1997.

<sup>712</sup> Stéphanie Frost, article « Détachement », *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Marie-Anne Vannier (éd.), Paris, Cerf, 2011, p. 358-363.

<sup>713</sup> Voir : B. Beyer de Ryke, *Maître Eckhart. Une mystique du détachement*, Bruxelles, Ousia, 2000, 2008 (en ligne) ; M. Vincent, *The Art of Detachment, A contemporary reading of Meister Eckhart* (<http://www.academici.com/forumgroup.aspx?g=5022&f=1547>).

<sup>714</sup> Stéphanie Frost, article « Détachement », *op. cit.*, p. 358-363.

seul en lui. Cet abandon prend son sens dans une réflexion théologique du renoncement aux biens mondains qui se pratiquait, pour Eckhart, dans le cadre d'une ascèse monastique mais qui, comme l'explique Stéphanie Frost, aboutissait au renoncement de toute qualité propre. L'idée que le détachement conduit à la plénitude de l'être existait chez Plotin. Le terme désigne le détachement de l'esprit qui correspond au *νοος παθητικός* d'Aristote et à l'expression *intellectus separatus* chez Eckhart. Il se caractérise par le double mouvement qui est celui, d'une part, de l'éloignement (*separatio* ou *abstractio*) et, d'autre part, de l'orientation vers Dieu (*unio mystica*). Le terme abandon est marqué par ce même double sens, positif d'un côté et négatif de l'autre. Sans équivalent latin, on observe cependant, comme le note Stéphanie Frost, « des recoupements avec *resignatio*, *tranquillitas*, ou *impassibilitas*, également avec *patientia* ou encore avec *abnegatio* ; on doit tenir compte, en outre, du côté grec, de la doctrine stoïcienne de l'*apatheia* ou bien de l'*ataraxia* chez les Epicuriens. L'*omnia relinquere* (tout laisser) et l'imitation du Christ en représentent un fondement biblique (Mt 4,20 ; 19, 27-29) »<sup>715</sup>. Tauler ou Suso, à la suite d'Eckhart, puis Luther (qui donnait à abandonner le sens de « faire confiance » ou Ignace de Loyola ont donné des interprétations sensiblement différentes de l'abandon (*Gelassenheit*), notamment à travers le couple laisser/quitter (*verlassen*) et délaissier/abandonner (*überlassen*). Ces notions sont particulièrement utiles pour comprendre l'idée d' « arrachement » dont Théodore de Bèze a parlé pour rendre compte de sa séparation avec les « mauvais liens » qui le retenaient jusqu'à sa décision de s'en détacher<sup>716</sup>.

#### 4. Un modèle pour les laïcs : Maître Eckhart et sa réception par la *Devotio moderna*

##### La *Devotio moderna*

Le mépris du monde est au cœur des principes théologiques qui ont instauré le mouvement de la *Devotio moderna*<sup>717</sup>. Le courant a rayonné dans toute la chrétienté dans le sillage de ses trois pères fondateurs : Gerard Groote (1340-1384), Florent Radewijns (1350-1400) et Thomas Hemerken a Kempis (1380-1471)<sup>718</sup>. Ces principes théologiques sont contenus dans l'œuvre de Gérard Groote, résumée par Jean Devriendt<sup>719</sup> : « le refus d'un mode

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>716</sup> Cf. : *Infra*: 2ème partie, chapitre 2, II, C, 3 : Arrachement.

<sup>717</sup> Voir: J.H. 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; G. Epinay-Burgard, *Aux origines de la Devotio moderna, Gérard Grote, Lettres et traités*, Turnout, Brepols, 1998;

<sup>718</sup> Le nom de ce mouvement a été inventé au XVe siècle par le chroniqueur de l'abbaye de Windesheim, Jean Busch dans son *Liber de origine devotionis modernae*.

<sup>719</sup> Jean Devriendt, art. « *Devotio moderna* », *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Marie-Anne Vannier (éd.), Paris, Cerf, 2011, p. 364-370.



de vie jugé incompatible avec les exigences évangéliques », qui permet de se dérober à la hiérarchie ecclésiale ; « une critique cinglante de l'enseignement en vigueur à l'université de Paris » alors que la *Devotio moderna* est tout entière marquée par le goût de l'étude<sup>720</sup> ; « une vision pessimiste de la vie ecclésiale ».

La *Devotio moderna* s'est développée pendant une période où le statut des laïcs faisait l'objet de nombreuses questions<sup>721</sup>. Elle faisait partie des propositions de changement mais pouvait aussi être considéré comme prenant le contre-pied des excès de Maître Eckhart. En dépit de la défiance que la plupart des dévots modernes ont opposé à la pensée du Thuringien, celle-ci a connu une réception plus ambivalente par certains.

### Une éthique

Si, comme l'explique Jean Devriendt, la théologie mystique d'Eckhart a été refusée, « tout un visage du Thuringien et de l'ascète eckhartienne, le « vertueux Eckhart » a trouvé un écho très favorable à Deventer, en particulier à travers l'ouvrage intitulé *Van der XII doghenden (Les Douze Vertus)* »<sup>722</sup>. Mickhail Prorkov, d'après un manuscrit du XVe siècle à Salzbourg, a mis en évidence une « perception moraliste, quasi stoïcienne » de la pensée d'Eckhart par une branche de la *Devotio moderna*<sup>723</sup>. C'est une filière qui n'est pas négligeable si l'on songe la réception par Théodore de Bèze de la pensée d'Érasme, qui vient tout droit de Deventer.

Dans un essai sur Jean Calvin, Carl-A. Keller a mis en évidence un certain nombre de thèmes dans la pensée du réformateur qui s'inscrivent dans la tradition mystique. Une filiation est possible avec la retraite dans la tranquillité du cœur (*ήσυχία*) prônée par les hésychastes orthodoxes<sup>724</sup>. Plus probante apparaît l'influence qu'il attribue à maître Eckhart, ainsi qu'à Denys l'Aéropagite, en particulier en ce qui concerne l'exhortation à l'abandon de toute chose et au renoncement à soi-même, comme dans ce fragment de l'*Institution* de 1536 :

Voici la nature de la foi : tendre l'oreille et fermer les yeux, c'est-à-dire fixer l'attention sur la promesse et détourner la pensée de toute dignité ou mérite de l'homme. Car jamais nous ne nous confions suffisamment en Dieu, tant que nous nous méfions pas entièrement de nous-mêmes<sup>725</sup>.

---

<sup>720</sup> T. Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Francfort-sur-le-Main, 1999.

<sup>721</sup> André Vauchez, *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, (2007) ; G. Lobrichon, *La religion des laïcs en Occident. XIe-XVe siècle*, Paris, 1994.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>724</sup> Carl-A. Keller, *Calvin mystique. Au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 50.

<sup>725</sup> Jean Calvin, *Institution...*, 1536, cité par *Ibid.*, p. 54.

Le thème du renoncement à soi-même ayant été développé dans les éditions ultérieures de l'*Institution*, le voici de nouveau traité dans un passage de 1539 :

Nous ne sommes point nôtres : oublions donc nous-mêmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est alentour de nous : que sa volonté donc et sagesse président en toutes nos actions<sup>726</sup>.

Le renoncement poussé jusqu'à l'abandon de la raison était aussi la recommandation, précise Carl-A. Keller, formulée par le réformateur Zwingli<sup>727</sup>. Non loin de Calvin de Zwingli se trouvait la pension de Bourges, au sein de laquelle était instruit le jeune Théodore de Bèze.

L'imitation du Christ selon Thomas a Kempis

*L'Imitation de Jésus-Christ* est réputée pour être l'ouvrage le plus lu après la Bible jusqu'aux temps modernes<sup>728</sup>. Il n'a donc pu échapper à la curiosité intellectuelle conjuguée à la soif spirituelle de Théodore de Bèze. Attribuée à Thomas Hemerken a Kempis<sup>729</sup>, cet ouvrage est emblématique du mouvement de la *Devotio moderna*<sup>730</sup>.

Le propos de l'œuvre est parénétique : il s'agit de persuader les religieux d'une communauté de suivre le Christ plutôt que de fréquenter le monde. Considérant la souffrance du Christ, il vaut mieux souffrir avec le Christ que sans le Christ. *L'Imitation* est un manuel ascétique. A la différence des œuvres antérieures qui méditaient sur l'Église, la liturgie, l'Écriture sainte ou des *exempla*, *L'Imitation* met exclusivement l'accent sur l'ascèse. Elle se refuse à tout développement de type scolastique ou mystique.

C'est une œuvre imprégnée de pessimisme anthropologique. Elle met au centre la souffrance, universelle et provenant du caractère fondamentalement décevant du monde. De même que la souffrance est inséparable de la nature, la grâce que Jésus fait à l'homme pécheur est inséparable de la souffrance. La condition, pour recevoir cette grâce, est de renoncer à soi-

---

<sup>726</sup> Jean Calvin, *Institution...*, 1539, III, 7,1, cité par *Ibid.* p. 58.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>728</sup> Pour une édition de *L'Imitation : L'Imitation de Jésus-Christ* (attribué à Thomas a Kempis), L. Baudry éd., 1950. Voir aussi : Pierre Debongnie, « Dévotion moderne », in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 727-747 ; Francis Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1971 (« Nouvelle Cléo »), p. 226-248.

<sup>729</sup> Sur Thomas a Kempis : *Thomae a Kempis... opera omnia*, 3 vol., Anvers, 1601. (Édition critique par Henri de Sommal (Sommalius) ; Thomas a Kempis et Félicité de La Mennais (Traduction), *L'Imitation de Jésus-Christ*, Seuil, coll. « Livre de Poche », 1999, 247 p. ; Thomas a Kempis (Auteur), Jacques Fournier (Préface) et Charles Dietrich (Traduction), *L'Imitation de Jésus-Christ*, Salvator, 2009, 510 p. ; Thomas a Kempis, *Opera Omnia...*, Nabu Press, 2012, 602 p. ; Thomas a Kempis, Rev. William Benham, *The Imitation of Christ*, Éd. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013 ; Thomas a Kempis et Félicité de La Mennais, *L'imitation de Jésus-Christ* (Annoté), CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

même et d'imiter Jésus Christ. C'est un manuel ascétique qui, à partir du constat de l'universelle souffrance engendrée par ce monde, préconise le dépouillement. A propos de la simplicité et de la pureté qui sont les vertus du Christ, on peut lire :

L'homme s'élève au-dessus de la terre sur deux ailes, la simplicité et la pureté. La simplicité doit être dans l'intention, et la pureté dans l'affection. La simplicité cherche Dieu, la pureté le trouve et le goûte. Nulle bonne œuvre ne vous sera difficile, si vous êtes libre au-dedans de toute affection dérégulée. Si vous ne voulez que ce que Dieu veut et ce qui est utile au prochain, vous jouirez de la liberté intérieure. Si votre cœur était droit, alors toute créature vous serait un miroir de vie et un livre rempli de saintes instructions. Il n'est point de créature si petite et si vile qui ne présente quelque image de la bonté de Dieu. Si vous aviez en vous assez d'innocence et de pureté, vous verriez tout sans obstacle. Un cœur pur pénètre le ciel et l'enfer. Chacun juge des choses du dehors selon ce qu'il est au-dedans de lui-même. S'il est quelque joie dans le monde, le cœur pur la possède. Et s'il y a des angoisses et des tribulations, avant tout elles sont connues de la mauvaise conscience. Comme le fer mis au feu perd sa rouille et devient tout étincelant, ainsi celui qui se donne sans réserve à Dieu se dépouille de sa langue et se change en un homme nouveau<sup>731</sup>.

Le renoncement à soi-même est le passage nécessaire pour pouvoir s'offrir au Christ comme lui-même s'est offert au père. Ce travail sur soi est, à la différence de la spiritualité mystique qui caractérisait d'autres mouvements, s'opère au sein du monde même : « Au lieu de monter vers la divinité pour s'y perdre, la créature s'accroche au combat terrestre et s'ouvre à Dieu qui vient habiter en elle »<sup>732</sup>. L'*Imitation* affirme la corruption foncière de l'homme et de la société. C'est pourquoi ce livre insiste sur la *Fuga mundi* et l'engagement exclusif au service de la Croix.

L'intérêt de cet ouvrage pour la réception humaniste du mépris du monde réside dans le fait fondamental qu'il propose une règle de vie ascétique, et que cette règle est fondée sur le mépris du monde. La dévotion moderne a exercé une influence tant sur Luther que sur Ignace de Loyola. Érasme porte l'empreinte de ces milieux où il a été formé, en contact avec le mouvement spirituel de la dévotion moderne<sup>733</sup>. Apprécier la réception du mépris du monde

---

<sup>731</sup> *L'imitation de notre Seigneur Jésus Christ*, trad. de F. de Lamennais, Éd. Arts et Métiers graphiques, Paris, 1946, p. 59-60, II, 4, 1-2 (partie II, chapitre 4, paragraphes 1 et 2).

<sup>732</sup> André Godin, notice « Dévotion moderne », dans Érasme, *Œuvres*, Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager (éd.), Paris, Robert Laffont, 1992, p. XCVIII.

<sup>733</sup> D'après la notice d'André Godin, *op. cit.*, p. XCIX, les spécialistes d'Érasme portent des appréciations divergentes sur l'influence exercée par la dévotion moderne sur son œuvre. Pour Halkin (1987), Érasme a lu l'*Imitation* et son œuvre en manifeste les traits : insistance sur les aspects moraux et psychologiques de l'éducation de la foi, goût marqué pour une piété affective, désintérêt méfiant à l'égard des élaborations théologiques qui ne portent pas à aimer. De son côté, Augustijn (1986) récuse l'idée d'une « influence positive » de la dévotion moderne sur Érasme. D'après lui, les idéaux érasmiens de spiritualité « s'opposent à l'idéal monastique, même restauré par la dévotion moderne ». La vie et l'œuvre du Rotterdamois montrent que son humanisme chrétien (études, conscience de soi, liberté spirituelle) « diffère diamétralement » du stoïcisme chrétien de la dévotion moderne, caractérisé par « l'humiliation volontaire, le renoncement à la volonté propre, la discipline et l'ascèse ». Voir : L.-E. Halkin, *Érasme parmi nous*, Fayard, Paris, 1987 ; Cornelis Augustijn, *Erasmus von Rotterdam*, 1986.

dans les œuvres de Érasme, ainsi que celles de Guillaume Budé, est déterminant pour situer la piété sous laquelle Bèze place ses *Poemata* dans son adresse aux lecteurs.

## B. Des contemporains

### 1. Josse Clichtove, gardien de l'héritage ascétique et monastique

Les pièces anti romaines de Bèze ont beau jeu de dénoncer les abus de l'Église. Ils n'en posent pas moins la question de la réforme du clergé. Clichtove est une personnalité représentative des efforts accomplis par les humanistes, dès le début du siècle, pour réformer l'Église de l'intérieur<sup>734</sup>. Il fut le maître de Guillaume Briçonnet, qu'il convertit au fabrisme<sup>735</sup>. Fervent partisan de la vie monastique, il fut pour leurs détracteurs un adversaire redoutable et estimé puisque, comme le releva Lucien Febvre, il fut le seul docteur en théologie parisien que Rabelais épargna de ses critiques<sup>736</sup>. Se mettre en quête de la réception du mépris du monde par les humanistes contemporains de Bèze conduit à considérer l'œuvre de Josse Clichtove. En matière de mépris du monde, il fut le gardien fidèle de l'héritage de tout un pan de la Pré Réforme française.

« Pas de l'opinion de son maître »

L'importance du personnage n'a pas échappé à l'*Histoire ecclésiastique* : « Un docteur nommé Josse Clichtove, disciple de Jacques Fabri, mais non pas de l'opinion de son maistre... »<sup>737</sup>. Bèze en sa jeunesse parisienne ne put ignorer le nom de ce théologien humaniste, grand professeur de la Sorbonne et controversiste catholique. Si le nom de Clichtove est associé dans cette citation à celui de Fabri, c'est qu'il était en effet connu pour être le plus proche collaborateur de Jacques Lefèvre d'Étaples depuis que les deux hommes s'étaient rencontrés dans les années 1490 autour des commentaires d'Aristote<sup>738</sup>. C'était alors le moment

---

<sup>734</sup> Né en 1472 à Nieupoort dans les Flandres, il suit les cours de Lefèvre d'Étaples entre 1490 et 1492, au collège du cardinal Lemoine ou au collège de Boncour. De 1500 à 1517, il publie des commentaires sur les introductions fabristes à Aristote, tout en étudiant des œuvres d'inspiration religieuse. Contrairement à son maître, il passe son Doctorat de Théologie, en 1506, devant le collège de Navarre. Sur Josse Clichtove, voir Jean-Pierre Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, 1968 ; les notices de Jean-Pierre Massaut dans *Contemporaries of Erasmus* (t. 3, p. 317-320) et de J. Farge dans *Biographical register*, p. 90-94.

<sup>735</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. I, p. 179.

<sup>736</sup> Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, p. 320. Cit. par J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. II, p. 406.

<sup>737</sup> *Hist. eccl.*, t. I, p. 10.

<sup>738</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, p. 179.

où, selon Augustin Renaudet, « la pensée mystique, première inspiratrice de l'ascétisme renouvelé, et la pensée humaniste, s'unissent pour soutenir et propager la réforme »<sup>739</sup>.

Le différent auquel Bèze fait allusion désigne la volte-face accomplie par le réformateur et humaniste Clichtove quand, en 1520-21, il se replia sur un conservatisme rigide au point de se détacher de l'œuvre de Lefèvre d'Étaples<sup>740</sup>. Ce changement fut sans doute inspiré par le progrès des idées de Luther, précurseur de l'Antéchrist, que combattit vigoureusement le docteur en théologie<sup>741</sup>. Moins directement, il s'est aussi opposé à Érasme. Jean-Pierre Massaut voit dans la confrontation entre les deux hommes le « heurt de deux humanismes chrétiens profondément différents »<sup>742</sup>. L'humanisme d'Érasme serait « anti-ascétique, anti-monastique, à tendance hédoniste et trop oublieux des idées chrétiennes de péché originel et de concupiscence »<sup>743</sup>. Sous l'angle de cette opposition, le mépris du monde de Josse Clichtove est héritier d'une tradition ascétique et monastique qui refuse les innovations d'Érasme.

Clichtove s'est lié avec l'abbaye de Cluny. Dans son *De laude monasticae religionis opusculum* (1513), Clichtove dressait un tableau de l'institution monastique en s'efforçant d'en démontrer les fondements bibliques<sup>744</sup>. Dans une perspective réformatrice de l'Église, il y faisait particulièrement l'éloge de la vie monastique ancienne. L'ouvrage relevait aussi le défi du « *Monachus non est pietas* » lancé par Érasme, plus particulièrement dans l'*Enchiridion* (1504) et dans l'*Eloge de la folie* (1511)<sup>745</sup>.

### Un « humanisme monastique »

La thèse que Jean-Pierre Massaut lui a consacrée permet de reconnaître en lui une grande figure de l'« humanisme monastique »<sup>746</sup>. Par cette expression, l'historien entendait montrer, à rebours de préjugés tenaces, qu'une grande partie des humanistes a partagé l'idéal de la culture et de la théologie monastique. Cette étroite coopération du monde humaniste avec l'idéal monastique fut à l'origine d'un ascétisme renouvelé. Ce courant de l'humanisme s'est développé à partir de plusieurs héritages. Il y eut d'abord l'influence de Jean Gerson et à travers lui, de saint Augustin, de saint Bernard et de la *Devotio moderna*. L'héritage de Pétrarque fut aussi déterminant dans la démarche d'introspection comme condition à la mise en œuvre d'une

<sup>739</sup> Augustin Renaudet, *Préréforme, ..., op. cit.*, p. 204.

<sup>740</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..., op. cit.*, p. 24.

<sup>741</sup> Auteur du traité *Antilutherus* de 1524, Clichtove fut un des principaux auteurs de la sentence de la Faculté de théologie de Paris contre Luther.

<sup>742</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..., op. cit.*, p. 12.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>744</sup> *De laude monasticae religionis opusculum*, Henri Estienne, 1513. Voir J.-P. Massaut, *op. cit.*, p. 348-367.

<sup>745</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..., op. cit.*, t. II, p. 365.

<sup>746</sup> *Ibid.*, t. II, p. 385.

doctrine pieuse (*docta pieta*). Après avoir lu le *De contemptu mundi, sive de miseria humanae conditionis*, Pétrarque était aussi l'auteur d'un *Liber de contemptu mundi*, ou *Secretum*<sup>747</sup>. En France, à la fin du XVe siècle, Guillaume Fichet et Robert Gaguin jouèrent un rôle décisif dans les études d'humanités. Sous leur influence intellectuelle, et en particulier de Trithème, abbé bénédictin de Spanheim, nombreux furent les conversions, parmi les humanistes, à la vie du cloître<sup>748</sup>.

Aussi bien, l'humanisme de Lefèvre et de Clichtove est caractérisé par ses affinités avec le monachisme. Tandis que Clichtove se consacra à la réforme de l'Ordre de Cluny, les deux hommes redécouvraient à l'abbaye de Saint-Victor les ouvrages sur le *contemptu mundi* de Hugues de Saint-Victor.

### Le *De vanitate mundi* de Hugues de Saint-Victor

Le *De vanitate mundi* peut être retenu comme un bon exemple parmi tant d'autres dans le genre des traités du mépris du monde médiévaux<sup>749</sup>. En dépit de son ancienneté, car il date de 1128-1129, son intérêt tient pour l'époque de Bèze au regain d'intérêt que rencontra l'abbaye de Saint-Victor et son prestigieux abbé Hugues depuis le XVe siècle et, plus particulièrement, auprès des humanistes proches du courant représenté par Josse Clichtove. Le *De Vanitate mundi* a connu un indéniable succès dans les monastères occidentaux, notamment chez les Bénédictins et les Cisterciens. Emblématique de l'ascétisme monastique médiéval, ce texte a fait l'objet de la thèse de Cédric Giraud, qui en a étudié les manuscrits disponibles<sup>750</sup>.

Sur le modèle d'un Soliloque d'Augustin, le *Vanitate mundi* met en scène un dialogue entre *Anima* et *Ratio*. Le premier livre s'emploie à la progression de l'âme à travers les activités de la vie courante (le voyage, le commerce, l'enrichissement, le mariage et l'enseignement), dont la raison révèle la vanité. La solution apportée à l'âme dans le deuxième livre est de trouver refuge dans une arche intérieure. Le troisième livre connaît des variantes qui replacent le dialogue dans l'histoire humaine et biblique pour s'achever, dans le livre quatrième, sur l'avènement de la Jérusalem céleste. Dans une courte étude, Cédric Giraud compare le *Vanitate mundi* avec d'autres traités du mépris du monde qui lui sont contemporains et qu'il n'est pas

---

<sup>747</sup> Augustin Renaudet, *Humanisme et Renaissance*, p. 64. Cit. par J.-P. Massaut, *op. cit.*, t. I, p. 135. Les idéaux ascétiques et monastiques développés dans *De vita solitaria* (1346), et le *De otio religiosum* (1347) ne le déterminèrent pas pour autant à renoncer à sa carrière mondaine et à suivre son frère, entré à la chartreuse de Montrieux.

<sup>748</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. I, p. 163. Sur Trithème, voir *Ibid.*, p. 138.

<sup>749</sup> *Ibid.*, t. I, p. 311-312. Cf. : *Infra* : le traité d'Innocent III repris par Eustache Deschamps

<sup>750</sup> Cédric Giraud, *Le De vanitate mundi d'Hugues de Sint-Victor, édition critique et commentaire*, Paris, 2002, avec le résumé dans les Positions de thèse de l'Ecole des chartes, Paris, 2002, p. 63-71. Publication au *Corpus Christianorum* de Brepols dans la série des *opera omnia* d'Hugues de Saint-Victor.

lieu de décrire ici<sup>751</sup>. Dans l'un comme dans les autres, il s'agit de convertir le lecteur au détachement de ce monde pour lui faire changer d'état. Le texte peut consister en un appel à la conversion monastique, il représente toujours un support de perfectionnement moral pour le lecteur assidu à servir le Christ. L'originalité du texte de Hugues de Saint-Victor réside toutefois, d'après Cédric Giraud, dans l'exercice spirituel qui ressort de sa réflexion sur la vanité. Le regard porté sur le monde constitue en lui-même un exercice de détachement, dans une triple dimension : intellectuelle, ascétique et spirituelle. Par la méditation, dans laquelle la vue joue un rôle déterminant, la vanité du monde se dévoile au fidèle, appelé à passer ainsi de l'ordre du visible à celui du monde spirituel. Cédric Giraud explique donc que « le chanoine victorin n'appelle pas tant à désertier le monde extérieur pour gagner un paradis céleste qu'il ne conseille d'habiter l'espace intérieur qui confère à l'homme sa dignité »<sup>752</sup>.

### L'idéal d'un prêtre séparé du monde

Compte tenu des abus du clergé auxquels il fait allusion dans ses *Poemata*, Bèze ne pouvait ignorer les efforts de nombreux hommes d'Église, à l'instar de Clichtove, pour retirer les prêtres, comme les moines, des « ténèbres des affaires séculières »<sup>753</sup>. Dans un livre qu'il leur était destiné, l'*Elucidatorium ecclesiasticum*, Clichtove les invitait à une conversion radicale en leur enseignant le mépris du monde<sup>754</sup>. Comme tout chrétien soucieux de piété, Bèze fut placé devant ce même dilemme : être disciple du Christ et ami du monde était incompatible<sup>755</sup>. Le monde ne pouvait être méprisé à moitié. A ce mépris du monde total s'ajoutait, dans cet enseignement, une orientation spirituelle eschatologique quand il était enseigné que les hommes sont en exil car ils n'ont pas ici-bas de « cité permanente » mais recherchent celle de l'avenir<sup>756</sup>. A cette dimension eschatologique, Bèze ne fut pas dépourvu de réponse<sup>757</sup>. Certainement avait-il entamé une méditation sur ce que les Écritures disaient du monde à partir des références qui étaient le plus souvent convoquées pour en parler. A partir

<sup>751</sup> Cédric Giraud, *Le De vanitate mundi d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du contemptu mundi au XIIe siècle*, Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno Storico Internazionale, Todi, 10-12 octobre 2010, Spolète, CISAM, 2011, p. 67-92. Les autres textes étudiés dans cet article sont *Le Dialogus de mundi contemptu vel amore*, attribué probablement sous le titre de *Matricularius* à Conrad d'Hirseau par l'historien Trithème et *Le Carmen ad Rainaldum*, dit encore la *Chartula*, poème de la seconde moitié du XIIe siècle, dont l'attribution est incertaine.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>753</sup> Josse Clichtove, *De vita...*, f° 6 v°. Cité par J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. II, p. 151. Comme l'explique Jean-Pierre Massaut, « Clichtove exige donc du prêtre, comme du moine, ce mépris du monde qui détourne non seulement des plaisirs terrestres défendus par la morale, mais même des agréments ou des facilités temporelles légitimes, et qui conduit finalement à l'ascétisme. Avec la prière, qui lui est intimement associée, l'ascétisme est un moyen essentiel de la sanctification du prêtre »

<sup>754</sup> J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. II, p. 154.

<sup>755</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, A, 3.

<sup>756</sup> *Elucidatorium ecclesiasticum*, f° 25 v°. Cité par J.-P. Massaut, *Josse Clichtove...*, *op. cit.*, t. II, p. 155.

<sup>757</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, C, 2 : commentaire de la Sylve IV de Théodore de Bèze d'après le manuscrit de 1544.

des citations extraites de l'Écriture, Clichtove expliquait que le « monde » signifie, soit la concupiscence des choses du monde, soit la multitude des hommes attachés aux désirs temporels.<sup>758</sup> Et pourtant, continue Clichtove, renvoyant à Jac., I, 10-11 :

Le monde passe, comme le désir du monde, la concupiscence ; sa gloire s'évanouit et sa belle apparence dépérit. Notre vie ressemble à une vapeur, qui produit bien peu de chose et est vouée à l'anéantissement, comme les joies fragiles qu'on en retire<sup>759</sup>.

L'intérêt de ces citations est de replacer la réception que Bèze put faire du mépris du monde dans la perspective d'un courant humaniste distinct d'Érasme. Ce courant, loin d'exalter le monde, se plaçait plutôt dans une filiation qui va de Pétrarque à Lefèvre d'Étaples.

## Contre la scolastique

C'est au nom de la théologie patristique et monastique, représentée par saint Bernard, et dont se revendiquait Clichtove, que l'humaniste combattait la scolastique. Jean-Pierre Massaut rattache son attitude à une « culture littéraire » qui fait passer l'introversion avant l'esprit de conquête, la subjectivité avant la confiance dans la raison discursive, la spiritualité avant la logique. Cette attitude est humaniste dans la mesure où, si l'attention reste fixée sur la contemplation des choses divines, elle le demeure « toujours par rapport à la vie spirituelle de l'homme »<sup>760</sup>. Les rapports entre l'homme et Dieu restent au premier plan. Dans sa réception érasmiennne, cependant, le mépris du monde de Théodore de Bèze ne s'accorde pas avec le mépris du monde ascétique et monastique de Josse Clichtove.

## 2. La rescousse de l'Espagne

Bèze a-t-il été en contact avec les idées de Ignace de Loyola<sup>761</sup> ? Il importe moins de répondre à cette question que d'apprécier la portée d'un mépris du monde de la Contre-Réforme qui n'en est pas moins né dans le même substrat humaniste et religieux, voire humaniste chrétien, que celui qui inspire Calvin, son camarade d'école, par exemple, dans l'*Institution*.

---

<sup>758</sup> *Elucidatorium ecclesiasticum*, f° 25 v°. Cité par J.-P. Massaut, *op. cit.*, t. II, p. 156. Les références extraites de Clichtove et citées par Massaut sont : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous » (Jo., XV, 18) ; « Si vous étiez du monde, le monde vous aimerait comme son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, puisque je vous ai choisis et retirés du monde, à cause de cela, le monde vous hait. » (Jo., XV, 19) ; « L'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu ; qui veut donc être ami de monde se rend ennemi de Dieu. » (Jac., IV, 4) ; « Si quelqu'un aime le monde, l'amour de Dieu n'est pas en lui. » (1 Jo., II, 15).

<sup>759</sup> *Elucidatorium ecclesiasticum*, f° 76 v°. J.-P. Massaut, *op. cit.*, t. II, p. 156.

<sup>760</sup> J.-P. Massaut, *op. cit.*, t. II, p. 395.

<sup>761</sup> La question est inspirée du rapprochement opéré par Olivier Millet entre le chapitre XVII de *L'Institution chrétienne* de Jean Calvin des *Exercices spirituels* de Ignace de Loyola. Ces derniers sont contemporains de la première *Institutio* de Calvin (le plus ancien texte conservé date de 1535, la rédaction s'achève entre 1539 et 1541 : exactement le même rythme que l'élaboration de l'*Institution*). Voir Ignace de Loyola, *Texte autographe des Exercices spirituels et documents contemporains*, éd. E. Gueydan, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, Introduction.



Les *Exercices spirituels* mettent au centre de leur itinéraire le choix d'un état de vie, appelé « élection », conçu comme la condition par laquelle se réalisera le but du méditant, qui est l'union avec Dieu<sup>762</sup>.

Je suis parti de l'hypothèse d'après laquelle le transfert du *contemptu mundi* au sein de la construction religieuse réformatrice s'opérait à la faveur d'une double dimension spirituelle et cosmologique. Le mot « spirituel » est à distinguer du sens de « religieux » ou « théologique ». Il est employé à dessein au sens où Pierre Hadot l'a utilisé pour qualifier les « exercices spirituels », en rapprochant la philosophie d'une pratique ascétique<sup>763</sup>. C'est ainsi que l'helléniste place les *Exercices spirituels* de Loyola dans la perspective de la tradition antique<sup>764</sup>. « Par ce mot », comme le précise Loyola dans les premières lignes de son ouvrage composé après sa conversion à une vie d'ermite après 1523, avant de partager avec Jean Calvin l'enseignement des collèges de Sainte Barbe et de Montaigu, « on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement ou mentalement »<sup>765</sup>.

Plusieurs éléments communs inclinent à rapprocher les modèles de conversion respectifs du patron des jésuites et du réformateur. Ainsi, le rejet du passé et le mépris des choses terrestres, le voyage à Jérusalem pour l'un ou bien à Genève pour l'autre, tout concourt à rapprocher la nature des « exercices spirituels » dans la mise en œuvre du mépris du monde. De par l'intimité de Bèze entretenait avec la culture antique, rien ne retient davantage d'inscrire son *contemptu mundi* dans cette tradition philosophique et éthique qui « contribuent puissamment à une thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de vie »<sup>766</sup>. En revanche, du fait de la réaffirmation du statut séparé des clercs dans le premier modèle, il n'en demeure pas moins une différence essentielle.

La vingtième et dernière annotation des *Exercices spirituels* préconise la solitude à celui qui reçoit les exercices, afin d'être, « plus entièrement séparé de ses amis, de ses proches, et de toute sollicitude terrestre »<sup>767</sup>. Sans jamais nier les avantages spirituels procurés par la solitude, l'optique réformatrice du *contemptu mundi* exonère quant à elle le chrétien de l'obligation de se retirer du monde. Au contraire, suivant la conception luthérienne de la vocation (*Beruf*), le disciple est encouragé à mépriser le monde au sein du monde même, les instances de celui-ci (les biens, la chair, la gloire) devenant à ses yeux les lieux privilégiés du témoignage et de l'engagement, et cela pour le plus grand bénéfice de la Cité. Scott Manetsch a souligné pour

---

<sup>762</sup> Voir : A. Demoustier, « L'originalité des *Exercices spirituels* », dans *Les Jésuites à l'âge baroque*, sous la direction de L. Giard et L. de Vaucelles, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 23-35.

<sup>763</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 9

<sup>764</sup> P. Rabbot, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954. Cité par *Ibid.*, p. 21, n. 2.

<sup>765</sup> Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. Pierre Jennesseaux, S.J., Paris, Arléa, 2002, p. 113.

<sup>766</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>767</sup> Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. Pierre Jennesseaux, S.J., Paris, Arléa, 2002, p. 123.

Théodore de Bèze son « sens de la vocation » dans la défense ici-bas de la vraie religion<sup>768</sup>. C'est pourquoi, par considération pour cette différence essentielle, mais aussi parce qu'elle était jugée plus pertinente par Pierre Hadot, l'expression d'« exercices éthiques »<sup>769</sup> est à privilégier à celle d'exercices spirituels pour l'un des plus grands succès de la librairie catholique du XVI<sup>e</sup> siècle.

Cette approche paraît le mieux correspondre à l'appréhension du mépris du monde tel que l'occurrence peut en être relevée dans mon corpus. La lecture en sera menée en prenant soin de considérer son auteur comme un héritier tout à la fois de la philosophie antique et de la tradition chrétienne. En tant que philosophie chrétienne, il est à la fois une pratique et une pensée, et les deux ne se saisissent pas l'un sans l'autre en une manière de vivre, un mode d'être dans le monde. La dimension cosmologique que je m'efforce de faire apparaître se justifie à l'intersection de ce point critique (au sens de *krisis*) où la rupture se fait sentir, dans le basculement de Théodore de Bèze d'un monde à un autre.

En 1540, l'approbation de la Compagnie de Jésus par la papauté assure un avenir et un rayonnement à l'ordre jésuite qu'il n'est pas permis à Loyola ni à Bèze de soupçonner, non plus que la place qu'il a occupé dans la vie polémique de ce dernier.

### 3. Un traité sur la *vanité de ce monde*

Théodore de Bèze a-t-il jamais entendu parler de Joseph Gauchier qui venait d'Avallon dans le Morvan, non loin de Vézelay ? C'est chez un libraire de la rue Saint Jacques où il a été imprimé en 1542, à l'enseigne Saint Martin, qu'il pouvait prendre connaissance de sa traduction du latin en français d'un traité de la vanité du monde attribué à Saint Augustin. Il prend sa place dans la composition de deux livres de dévotions parus cette année 1542. Le premier est intitulé *Saint Augustin, de la Vie chrétienne*. Il contient plusieurs traités dont celui sur la *Vanité de ce siècle et monde inférieur*<sup>770</sup>. L'ouvrage est précédé d'une lettre liminaire adressée à Marguerite de La Fin, abbesse du couvent de Port-Royal. Le second est constitué par le traité *De la Vanité de ce siècle et monde inférieur*, assorti seulement d'un *Traité d'obéissance* dédiée à la même religieuse de Port-Royal<sup>771</sup>.

---

<sup>768</sup> Scott Manetsch, *Theodore Beza...*, op. cit. p. 137-38.

<sup>769</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels...*, p. 9-10.

<sup>770</sup> *Saint Augustin, de la Vie chrestienne, avec les traictez de Charité, de la Vanité de ce siècle et monde inférieur, d'Obédience et d'humilité, et l'Eschelle de Paradis, nouvellement traduitz de latin en françoys, par Jospheh Gauchier*, Avalonnoys, 1542... On les vend à Paris, en la rue Saint Jacques, à l'enseigne Saint Martin, par Vivant Gautherot. Paris, 1542 ; In 16. Titre mis en tête d'un livret dont les cahiers sont signés A-H, et qui, dédié à Catherine de La Charité, religieuse du couvent du Lys, contient seulement les traités *de la Vie chrestienne* et *de Charité*. – Privilège accordé à Jean Foucher, libraire, 11 fév 1541. BNF côte NUMM-8708974.

Ces travaux de traduction prennent donc place dans un programme plus vaste d'une littérature de dévotion qui atteste du succès du motif du mépris du monde dans la piété des années 1540 à Paris. De manière remarquable, le mépris du monde est ici assimilé à la vie chrétienne dans le titre même du premier ouvrage. Comme pour faire écho à l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin parue quatre ans auparavant et faisant alors l'objet d'une réédition, l'objet de la piété est la recherche de la meilleure manière de conduire sa vie, en conformité avec les Évangiles. Cependant, il est tout aussi notable que la dédicace à Marguerite de La Fin semble dépourvue d'intention polémique de la part du traducteur, qui présente son travail comme un « passetemps ». Il ne s'attache qu'à une seule idée, c'est qu'« il n'y a vice en ce monde, plus enorme, execrable (a mon advis) envers Dieu, & les hommes, que le peche d'ingratitude, comme celui qui me semble le tronc & racine de tous les autres »<sup>772</sup>.

Le traité de la *Vanité de ce monde* tient en une trentaine de pages. Plaçant son propos à l'aune des « calamitez humaines et souffrances quotidiennes », la résidence en ce monde est décrite un séjour en « la vallee tenebreuse des misereres de ceste region terrestre »<sup>773</sup>. Comme il interpelle pour commencer les « aveugles mondains » et tous « ceulx que nous avons veuz nya pas longtemps mondaniser, lever les cornes, & se baigner en toute cupidite, & vanite ambitieuse (...) en ces basses terres »<sup>774</sup>.

Le mépris du monde tel qu'il se dégage de la traduction de Joseph Gauchier présente un certain nombre d'éléments que l'on peut déjà qualifier, en 1542, de trans-confessionnels. Ainsi, le mépris du monde consiste en une mise en garde contre les dangers de ce monde : « Soyons sur nos gardes » sermonnait Augustin<sup>775</sup>. Surtout, il s'agit de se convertir sans tarder : « Accelerons nostre conversion, et effect de penitence fructueuse. Ne contempons pas la divine debonnairete, & clemence de nostre dieu »<sup>776</sup>. « Despriser ce monde immunde » consiste à laisser « le principal pour l'accessoire » et, s'il faut le posséder, c'est avec « toute justice et équité »<sup>777</sup>. Il est impératif de « débouter et hayr » le monde. A condition de « mépriser le

---

<sup>771</sup> *De la Vanité de ce siècle et monde inférieur, composé de longtemps en latin par monsieur saint Augustin, et recentemente traduit en françois par M. Joseph Gauchier, Avalonnoys. On les vend à Paris, en la rue Saint Jacques, à l'enseigne Saint Martin, par Vivant Gautherot. Paris, 1542. In 16, sign a-c. Notes : dédié à Jeanne de la Fin, abbesse de Port Royal. Le livret contient aussi la traduction du Traicté de obédience et humilité, dédié à Marguerite de La Fin, religieuse de Port-Royal.*

<sup>772</sup> *Ibid.*, II, f°2.

<sup>773</sup> *Ibid.*, *Ibid.*

<sup>774</sup> *Ibid.*, f° 5-6.

<sup>775</sup> *Ibid.*, f° 11.

<sup>776</sup> *Ibid.*, f° 7

<sup>777</sup> *Ibid.*, f° 12-13.

temporel », il est permis d'envisager le « passage de la « terrestrité » à la « celestialité »<sup>778</sup>. La « terrestrité », en l'occurrence, est définie par ailleurs comme :

Ceste vie caducque & tresbriefve, ou nous vivons endurans tant de labeurs, peines, anxietez, travaux, sollicitudes, & perturbations, & satisfaisant pour grand sueur aux necessitez de l'appetit corporel<sup>779</sup>.

Le mépris du monde de Calvin n'a rien à retirer à ces motifs de mépriser le monde. La traduction de Joseph Gauchier demeure cependant dans le giron romain par un certain nombre de traits caractéristiques du mépris du monde clérical traditionnel. On trouve d'abord l'affirmation du franc arbitre parmi les outils mis à la disposition de la volonté du fidèle (« Esquippons le franc navire de nostre liberal arbitre »). La mise en garde contre le monde se décline selon toute la panoplie de la fuite du monde (*fuga mundi*), de nature monastique. Il s'agit de ne pas s'abandonner à « la nuyct de terrienne amour », de ne pas se fier à « l'obscurité d'ignorance mondaine », de trouver « le port de repos »<sup>780</sup>. La conception catholique est marquée par les angoisses eschatologiques entretenues par l'observation d'« un monde qui se consume peu à peu » - c'est le motif de la consommation du monde où « les jours descroissent », « la charité s'appetisse », « l'amour fraternel se refroidit » et « toutes les vertus tombent en ruyne et décadence »<sup>781</sup>. Surtout le jugement dernier est proche. C'est ce que viennent rappeler à la fin du traité les paroles du Christ lui-même pour inviter le lecteur, « abesty de vanité mondaine » à contempler ses souffrances pour mieux comprendre celles qui l'attendent<sup>782</sup>. Chez Calvin, la connaissance des souffrances du Christ s'accompagne d'une exhortation à se connaître soi-même. Il s'agit de toutes manières, pour le lecteur, d'ôter en lui « toute cupidité terrienne, tout orgueil & ambition, tout desir insatiable, & vaine secularite »<sup>783</sup>.

## II. Pères de la réception humaniste

Érasme et Guillaume Budé sont incontestablement les pères de la reconfiguration humaniste du mépris du monde. À côté de ces deux grands esprits, j'ai adjoint Melchior Wolmar, père spirituel de Théodore de Bèze, relais essentiel dans le processus de réception que ce dernier accomplit dès ses premières pièces poétiques réunies dans le recueil de 1544. Érasme

---

<sup>778</sup> *Ibid.*, f° 19.

<sup>779</sup> *Ibid.*, f° 16.

<sup>780</sup> *Ibid.*, f° 15.

<sup>781</sup> *Ibid.*, f° 13.

<sup>782</sup> *Ibid.*, f° 23-27.

<sup>783</sup> *Ibid.*, f° 32.

et Budé y occupent l'un comme l'autre une place relativement importante puisqu'ils sont cités, dans les épitaphes comme dans les épigrammes, comme de très grands maîtres. A leur manière, ces deux intellectuels ont entretenu un rapport étroit avec le motif du mépris du monde, lui consacrant chacun et à des dates proches un ouvrage spécifique, *De contemptu rerum fortuitarum* (1520) pour Budé et un court traité *De contemptu mundi* (1521) pour Érasme. En dépit de la place discrète de ces publications dans leur œuvre, elles ont le mérite de montrer l'intérêt que les deux hommes ont accordé au mépris du monde en lui réservant une réception pleinement humaniste. Cette reconfiguration s'appuie sur une réflexion religieuse dont les sources ne sont pas théologiques, c'est-à-dire sur une redéfinition renouvelée de la morale de l'Antiquité. C'est par ce biais que s'explique la dimension fondamentale éthique du mépris du monde de Théodore de Bèze tel qu'il existe dans les *Poemata*. Pour être exhaustif, il faudrait encore adjoindre l'œuvre satirique de Rabelais afin d'apprécier dans toute son amplitude la portée de ces pères du mépris du monde humaniste sur la pensée de Théodore de Bèze. Sa conversion s'est accomplie sous le double patronage de l'humanisme et de l'évangélisme. Je me propose donc, afin d'introduire aux écrits d'Érasme et de Budé, de revenir sur la piété que Bèze put nourrir auprès de son maître Melchior Wolmar.

## A. Un recueil dédié à la piété de Wolmar

### 1. Banquet sur fond d'apocalypse

La plus ancienne pièce poétique que Bèze ait adressée à son précepteur se trouve probablement dans le manuscrit dit d'Orléans de 1544<sup>784</sup>. Intitulée *Description poétique du Jugement dernier* (*Descriptio poetica Supremi Iudicii*), il s'agit aussi de sa plus longue sylve, la quatrième, en 288 hexamètres, et qu'il ne faut pas confondre avec la Sylve IV du recueil de 1548 dont elle a été ôtée. Contemporaine d'une épigramme consacrée au retour de Wolmar à Paris (épigramme XVI)<sup>785</sup>, cette sylve fut sans doute écrite après 1539 puisqu'elle fait allusion à ce séjour<sup>786</sup>. A cette date, même si la présence de Wolmar n'est pas étrangère à la question

---

<sup>784</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii* / *Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277.

<sup>785</sup> *Poemata* (1548), Epigramme XVI. A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar. A. Machard (éd.), p. 125.

<sup>786</sup> En septembre ou octobre 1539, Melchior Wolmar fut appelé à accomplir une mission diplomatique en France, aux côtés du comte Guillaume de Furstemberg et de Christophe de Wenningen. A cette occasion, Bèze donna un banquet. Ses convives sont ses amis « Rillerius » et Jobertus, ainsi que « Claudius » ; ce dernier est probablement Claude Framberge, qui avait fait partie comme les autres du groupe d'Orléans. De « Rillerius » qui figure déjà dans « l'Eloge » du Berry, on sait peu de chose. Deux lettres sont conservées, l'une à Renée Mairat, le fils du bailli d'Orléans, datée de Bourges, le 21 mars 1535, où Rillier déclare son intention de suivre son maître Wolmar à

religieuse, puisqu'il s'agit de tractations conduites auprès du roi portant à ce sujet, le jeune Bèze loue son maître pour s'occuper « des affaires publiques de la patrie » (*publicis patriae de rebus*)<sup>787</sup>.

Toi aussi, que la France admire quand tu t'occupes des affaires publiques de la patrie, avec lequel comme précepteur j'ose, insolent que je suis, pénétrer dans les bois des piérides (2), viens, Melchior, et ne méprise pas nos muses (3).

Ce sont là les premiers monuments de mon travail.

Ce sont là les premiers monuments de ton travail<sup>788</sup>.

*Tu quoque, quem publicis patriae de rebus agentem Francia miratur, quo preceptore superbus Audeo Pieridum lucos intrare, venito, Melchior, et tantum nostris ne, quaeso, Camoenis Invideas minime. Sunt haec monumenta laboris Prima mei, sunt prima tui monumenta laboris.*

Il ne s'agit pas encore ouvertement de la piété du maître, et donc celle de l'élève, motif qui occupe prioritairement le recueil de 1548. En revanche, la pièce poétique, d'une taille exceptionnellement longue, traite du jugement dernier. Or, le motif concerne au plus près la piété telle qu'elle était partagée par Wolmar et son élève dans un contexte de crise religieuse. Le choix fait par Bèze de consacrer un poème à ce sujet, de même que celui de le retirer de la publication entre 1544 et 1548, intéresse donc au premier chef mon questionnement. Dans le même temps, bien qu'il soit plus circonstancié sur le séjour parisien de Wolmar, l'épigramme XVI n'est pas étrangère non plus à la question de la piété, mais sous un jour tout différent de celui de l'horizon eschatologique. L'hypothèse qui se dégage du rapprochement des deux pièces poétiques explicitement écrites en relation avec Wolmar est qu'elles présentent deux aspects contrastés mais complémentaires d'une même piété du mépris du monde.

Dans la seizième épigramme, Bèze s'adresse à ses amis: *A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar*<sup>789</sup>. Dans cette pièce relativement longue composée à l'imitation d'Horace et sur un ton dithyrambique, Bèze convoque ses amis les « bons poètes » (*boni poetae*, v. 20). Il s'agit de rendre hommage, à l'occasion d'un banquet,

---

l'étranger, l'autre à Maclou Popon, de Bourges, « die palmarum ». Quant à Jobertus, c'est probablement Jacques Joubert, seigneur de Soupize, qui sera plus tard lieutenant criminel du Berry et dénoncé comme protestant en 1562. On a de lui des vers latins pour la représentation des Actes des Apôtres à Bourges, en 1536 (Cf. : Raymond Lebègue, *Le mystère des Actes des Apôtres*, 1929).

<sup>787</sup> Des tractations religieuses entre le pouvoir français (le parti gallican et le clan des Du Bellay) et les réformateurs germaniques avaient pour dessein, par la réunion d'un colloque chrétien, de trouver une issue à la crise religieuse en supprimant les « abus » et en « purifiant » la doctrine. Guillaume Budé s'est fait l'écho du projet de faire venir Melanchthon à Paris.

<sup>788</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii / Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277, v. 10-15, trad. Anthony Glaise.

*Galliam / A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar*, ... p. 125.

<sup>789</sup> *Poemata* (1548), épigramme XVI, *Ad sodales, de Melchioris Volmarii, praeceptoris charissimi, adventu in*

*Galliam* / A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar, ... p. 125.

au maître commun. La qualité ici mise en évidence est, après la vertu en début du poème (*Integerrimus omnium virorum*, v. 4) celle de la science du « plus savant » d'entre eux en fin de poème (*Quod si forte tua eruditione*, v. 36). La vertu et la science se complètent donc de façon circulaire, à la manière du cercle encyclopédique.

La réunion des *Sodales* (*O Sodales*, v. 3), comme au temps du réseau d'Orléans<sup>790</sup>, s'assimile à un *symposium* dans la fonction rituelle de « boire ensemble » autour de Bacchus (v. 14)<sup>791</sup>. Elle remplit par là même une double fonction cathartique sur le plan du mépris du monde vécu expérimenté dans une collectivité. En proclamant leur amour pour les valeurs totémiques incarnées par Wolmar, qui consistent à associer la science et la vertu, les « gais convives » (*convivae*, v. 20) sont priés de chanter, comme c'était alors en usage de chanter la poésie. Ils communient autour de leur passion de la poésie, mais aussi d'une piété consistant dans les valeurs de simplicité, d'humilité et de partage. Il s'agit d'abord de regrouper autour d'un chef charismatique les membres d'une communauté dont les valeurs partagées les différencie d'autres groupes identifiés ici comme les « sombres péripatéticiens » (*tetrici deambulones*, v. 18) ou bien la figure du « Sophiste » (v. 19)<sup>792</sup>. La transition d'un mépris du monde passif à un mépris du monde actif est rendue possible par l'activation d'un imaginaire rabelaisien du gai savoir<sup>793</sup>. Selon une veine humaniste optimiste, il s'agit de conjurer les angoisses par une attitude qui exprime une appétence pour les facultés de connaissance et tout ce qui dans le monde fait honneur à Dieu parce qu'il grandit l'homme. C'est ce dont me semblent témoigner ces vers issus de l'épigramme XVI louant le retour de Melchior Wolmar en France :

Loin de nous les tristesses et  
les ennuis,  
Loin la mélancolie et la  
solitude,  
Loin les plaintes et les  
chagrins<sup>794</sup> !

*Procul moestitiae,  
molestiaeque,  
Procul tristitia, atque  
solitudo,  
Procul sint gemitus, procul  
dolores.*

Le mépris du monde, et c'est la seconde valeur cathartique de cette pièce, est ainsi déjà à envisager comme remède aux angoisses qui maintiennent l'homme dans « la mélancolie et la solitude » (*tristitia, atque solitudo*), mais encore dans « les plaintes et le chagrin » (*gemitus*,

<sup>790</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, B, 2 : Mépris du monde et civilités humanistes.

<sup>791</sup> Un rapprochement est possible avec *Le Banquet* de Platon.

<sup>792</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, A, 1 : Bourges 1530.

<sup>793</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C, 1 : Une pédagogie humaniste ; et *Supra* : Explication de mépris du monde passif et actif en introduction.

*Galliam* / A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar, ... p. 125.



<sup>794</sup> *Poemata* (1548), épigramme XVI, *Ad sodales, de Melchioris Volmarii, praeceptoris charissimi, adventu in*

*Galliam* / A mes amis, sur le retour en France de mon bien cher précepteur Melchior Wolmar, ... p. 125.

*procul dolores*). Toutes ces émotions tristes se cristallisent autour de l'angoisse de la mort telle qu'elle activée, par ailleurs, dans la sylve 4 du recueil de 1544. La Description du jugement dernier se donne justement, quant à elle, à chanter « les dernières prédictions du monde qui s'écroule » (v. 1-2):

Nous chantons les dernières  
prédictions sur le monde qui  
s'écroule, les cendres de  
l'univers renversé et le  
tribunal divin<sup>795</sup>.

*Ultima labentis canimus  
presagia mundi*

*Eversique orbis cineres  
sanctumque tribunal.*

Dans cette pièce, qui serait la première grande composition épique de Bèze<sup>796</sup>, le poète s'adresse, d'une part, aux « devins et saints prophètes » (*vates sanctique*, v. 3) pour leur demander :

Pourquoi le père en colère  
prévoit d'envelopper le  
monde dans les flammes et de  
sévir contre les choses qu'il a  
créées<sup>797</sup>.

*Cur Pater iratus flammis  
involvere mundum*

*Cogitet, inque sibi res  
desaevire creatas.*

D'autre part, il invite Wolmar à le rejoindre. Il s'agit, par suite des circonstances dans lesquelles ont été écrites le poème, de se joindre au groupe d'amis réunis en son honneur à l'occasion de son ambassade à Paris, à l'automne 1539 (v. 10 ss.). Selon le topos classique qui fait appel à l'indulgence de celui auquel le poème est dédié, l'élève prie son maître de ne pas « mépriser nos muses » (l. 13). Dans le texte, cependant, une ambiguïté est entretenue par le fait que Wolmar est invité à se joindre à un groupe qui dans le paragraphe précédent, est devins et prophètes convoqués pour dire « quels présages précéderont de si grands désastres » (l.6). Se tournant vers Wolmar, Bèze s'exclame : « Toi aussi (...), viens, Melchior » (*Tu quoque (...), venito*, l. 10-13). Sous cet angle, ce n'est pas en simple convive que le précepteur est invité à écouter le récit de la description poétique du Jugement dernier.

Invité à rejoindre le groupe précité, Wolmar se voit assimilé à un devin lui-même. Il s'agit néanmoins ici du devin-poète (*vates*). Il garde ses secrets dans le « bois des piérides » où Bèze dit avoir eu l'insolence de pénétrer (l. 12-13). Wolmar pourrait bien alors apporter sa

<sup>795</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii / Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277, v. 1-2.

<sup>796</sup> Si l'on prend à la lettre les vers 14 s. ... *sunt haec monumenta laboris / prima mei, sunt tui prima monumenta laboris*.

<sup>797</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii / Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277, v. 7-9.

contribution à la piété du mépris du monde qu'il sied d'observer dans une perspective tragique. Avant même d'entonner l'interminable litanie des épisodes de la destruction du monde, les clés en sont précisément livrées dans les vers qui suivent l'adresse à Wolmar.

Il est parmi les hommes des mœurs doubles et le souverain père ne pousse pas les cœurs mortels vers le même destin. Aux uns plaisent le courage et la probité, la piété et le respect de la parole donnée ; aux autres plaisent la malhonnêteté, la fraude, le parjure. Les uns inspectent [recherchent] par un travail attentif les arcanes de la nature et, avec constance, ils émoussent les menaces et les traits de la fortune. Et les autres, qui restent dans la boue infâme de leurs turpitudes, portent leur corps peu soucieux des pauvres et de leur vie future<sup>798</sup>.

*Sunt hominum gemini mores,  
nec summus candem  
In sortem genitor mortalia  
corda coëgit :  
Hos virtus probitasque juvat,  
pietasque fidesque,  
Illis improbatas, fraudes,  
perjura cordi.  
Hi vigili inquirunt naturae  
arcana labore  
Constantesque minas  
fortunae et tela retundunt,  
Isti autem, resides infami  
turpia caeno,  
Membra ferunt securi  
inopum mortisque futurae.*

D'emblée, Bèze situe le Jugement dernier sur le plan moral. Eludant par sa démarche descriptive la question des causes, même s'il s'en réfère à une prédestination imputée au « souverain père », il part du constat qu' « il est parmi les hommes des mœurs doubles » (*gemini mores*, v. 16), c'est-à-dire qu'il existe deux types de conduite morale. A l'opposé de ceux qui demeurent dans « la boue infâme de leurs turpitudes » (*infami turpia caeno*, v. 22), les autres sont en marche vers leur salut parce que leur « plaisent le courage et la probité, la piété et le respect de la parole donnée » (*pietasque fidesque*, v. 18). La « boue infâme » est à rapprocher du lexique de Jean Calvin pour désigner les souillures terrestres, mais Bèze ne s'est probablement par encore, quand il écrit ce poème, imprégné de la langue de son contemporain. Plus largement, la boue renvoie aux éléments de la théorie platonicienne qui rapprochent les plaisirs du corps de la terre<sup>799</sup>. Les méthodes et les vertus qu'ils mettent en œuvre pour y parvenir consistent dans le mépris du monde<sup>800</sup>:

---

<sup>798</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii / Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277, v. 16-23, trad. A. Glaise.

<sup>799</sup> Platon, *Phédon*, 81 be. Dans le *Phédon*, Platon décrit l'âme « qui a donné ses soins et son affection au corps, qui s'est laissée ensorceler par lui, par ses convoitises et ses plaisirs ». Il la voit après la mort, toute entremêlée d'éléments de nature corporelle, lourde, terrestre, visible. Cit. par Robert Bultot, *La doctrine...*, op. cit. p. 56.

Les uns inspectent  
[recherchent] par un travail  
attentif les arcanes de la  
nature et avec constance ils  
émoussent les menaces et les  
traits de la fortune<sup>801</sup>.

*Hi vigili inquirunt naturae  
arcana labore*

*Constantesque minas  
fortunae et tela retundunt,*

Le mépris du monde consiste ici en deux points : l'examen de la nature et la mise en pratique de la vertu de constance. Le monde à mépriser est celui qui est soumis à la fortune dans le sens où elle représente une menace. Les moyens préconisés ne sont ici ni la fuite ni la répétition de gestes ou de prières mais une attention portée, avec constance, à la nature. Cet examen concerne autant l'observation du monde extérieur que celle qui correspond à une introspection personnelle vouée à suivre une règle de vie en accord avec la nature. Il n'est nulle question de transcendance ici, mais plutôt d'exercices. Comme le dit Denis Crouzet, « être chrétien, c'est non pas se reposer dans les promesses de Dieu, c'est être en actes toujours d' « exercices » contre les tentations de la chair et du monde, tentations envoyées par Dieu comme des épreuves »<sup>802</sup>. Détaché de son contexte chrétien, un tel programme pourrait bien être extrait tout droit des manuels stoïciens<sup>803</sup>. La piété elle-même, à laquelle il est fait référence au vers précédent, est placée sur le même plan que le courage, la probité et la parole donnée (*virtus probitasque juvat, pietasque fidesque*, v. 18), c'est-à-dire un panel de vertus qu'il est coutume d'attribuer plutôt aux Anciens.

De même que ces derniers étaient plus préoccupés de la cité que de métaphysique, la qualité principale que Bèze attribue à Wolmar dans cette pièce, et « la France l'admire pour cela », est qu'il s'« occupe des affaires publiques de la patrie » (*publicis patriae de rebus*, v. 10). La description du Jugement dernier, aussi poétique soit elle, et inspirée avant tout par des références bibliques, est rapportée à un préambule qui, sous la plume de Bèze, prend une signification à la fois éthique et politique. Sur le plan éthique, elle indique la conduite morale à tenir face à l'imminence de la fin des temps. Le mépris du monde consistant en l'examen de la nature et l'exercice des vertus se complète par la joie procurée par cette connaissance telle qu'elle est développée dans l'épigramme XVI. De cette manière se trouvent jugulée la tristesse née des angoisses eschatologiques. De même qu'il est nécessaire sur le plan éthique de se préparer à mourir, de même la politique ne doit pas être occultée par perspective du Jugement.

---

<sup>801</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Judicii / Description poétique du Jugement dernier*, p. 271-277, trad. A. Glaise.

<sup>802</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes, ..., op. cit.*, p. 154.

<sup>803</sup> Voir, par exemple, les *Lettres à Lucilius*. Voir aussi: Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité – L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris, 2004 ; Pierre-

Maxime Schuhl (Dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

Le sentiment que l'heure approche ne peut qu'inciter, au contraire, à rendre plus intense le « travail attentif », utile à soi-même comme à la cité. Car il n'est pas question, devant l'échéance du Jugement, de relâcher la vigilance sur les « affaires publiques de la patrie », comme le préviennent les propos préliminaires à la sylve IV. La sylve IV prend donc valeur de manifeste. Sa rédaction s'inscrit, de la part de son auteur, dans une intention politico-religieuse précise qui est à mettre en corrélation avec les circonstances de l'ambassade de Wolmar à Paris à l'automne 1539.

## 2. Retrouver la vue

Les épigrammes évoquent la piété de Melchior Wolmar en une autre pièce, la cinquième, avec *Des Commentaires de Melchior Wolmar sur la poésie d'Homère*<sup>804</sup>. Elle rend hommage à son œuvre de traducteur et de commentateur du poète sacré. Dans cette pièce, Bèze ne se contente pas d'évoquer les travaux entrepris par son maître sur l'œuvre du Méonide<sup>805</sup>. Redécouvert à la fin du XVe siècle, Homère faisait l'objet d'un nouvel intérêt de la part des humanistes<sup>806</sup>. Or, Wolmar peut être considéré comme « le premier commentateur moderne d'Homère »<sup>807</sup>. Jusque dans les années 1540, ses textes étaient traduits et édités, les rendant accessibles alors qu'ils étaient jusque-là peu connus. L'épigramme de Bèze est composée au moment qui correspond, selon l'expression de Philipp Ford, à l'« âge d'or homérique »<sup>808</sup>. A cette date, plusieurs travaux de traduction et d'édition existaient. Et, comme le relève Christiane Deloince-Louette, les protestants privilégiaient « un commentaire philologique et rhétorique »<sup>809</sup>. Ainsi, Joachim Liebhard (Camerarius), proche de Wolmar et de Melanchthon, avait publié en 1538 et 1539, pour ses étudiants, des commentaires aux deux premiers chants de l'Iliade. A sa suite, plusieurs humanistes allemands proches de Melanchthon ont produit des commentaires des chants de l'Iliade ou de l'Odyssée. Située dans son contexte, cette épigramme prend tout son intérêt pour le mépris du monde quand il y est question de « poète sacré » (*sacro*, v. 2) et d'une lumière retrouvée (*Restituit...oculos*, v. 4).

---

<sup>804</sup> *Poemata* (1548), épigramme V, *De commentariis D. Melchioris Wolmarii, praeceptoris charissimi, in Homeri poesim / Des Commentaires de Melchior Wolmar sur la poésie d'Homère*, p. 111.

<sup>805</sup> Voir Philip Ford, « Traductions en vers de l'Iliade au XVIe siècle », Martine Furnod et Raphaële Mouren (Dir.), Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 139-163 ; Christiane Deloince-Louette (éd.), Martine Furnod (coll.), *Jean de Sponde, Commentaires aux poèmes homériques*, 2 tomes, Paris, Classiques Garnier, 2018.

<sup>806</sup> Dans une lettre de Calvin à François Daniel, il prie celui-ci de saluer Wolmar de sa part, ainsi que Du Pinet et Suquet, à qui il a prêté son *Odyssée* d'Homère.

<sup>807</sup> Philip Ford, *De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 70, cit. par Max Engammare, « La *sodalitas* livresque... », *op. cit.*, p. 205.

<sup>808</sup> *Ibid.*, cit. par Christiane Deloince-Louette (éd.), Martine Furnod (coll.), *Jean de Sponde...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

Poète sacré, Homère l'était en ce qui incarnait toute poésie et toute philosophie dans l'Antiquité. Elle sollicite la piété du mépris du monde dans la mesure où le lecteur-disciple est témoin du retour à la lumière du poète sacré. L'épigramme V de Bèze consacré à la poésie d'Homère attribue le retour de celui-ci à l'œuvre d'un homme, Wolmar, qui « peut invalider les décrets des dieux » (v. 10)<sup>810</sup>. Par-delà cette envolée prométhéenne d'inspiration humaniste sur la capacité des hommes à braver le destin, le lecteur-disciple est pris à témoin. Pour le professeur de grec, en effet, Homère était un maître de vertu et de piété. Le mode de vie homérique préconisait la simplicité et la modestie. Il était incarné par des héros rivalisant de qualités comme la prudence d'Ulysse (*prudentia*), celle de l'homme qui s'incline devant la divinité, le courage d'Ajax (*fortitudo*) et la générosité d'Hector (*generositas*) ou de tous ces guerriers manifestant de toutes sortes de manière leur piété, enfin la clémence (*clementia*) des dieux. Plutarque s'était attaché à démontrer que celle-ci pouvait s'enseigner<sup>811</sup>. C'est le dessein poursuivi par la réflexion éthique depuis Aristote. Elle s'appuie sur des préceptes et des exemples tirés de la lecture des chants. A son tour, le lecteur est invité à se mettre dans les pas du sage, de déssiller ses yeux et discerner, par sa conversion, la lumière des ténèbres. Homère n'a pas retrouvé la vue comme l'aveugle de Bethsaïde, il n'est pas question de miracle ! En revanche, le lecteur-disciple peut, quant à lui, sortir des ténèbres dans lesquels il était plongé pour retrouver la vue grâce au discernement que lui procure le commentaire des textes.

La Sylve IV du recueil invite donc à considérer, au cœur du processus de conversion, les tensions engendrées par le climat d'angoisses eschatologiques. Méditation sur la mort et sur l'imminence des fins dernières, combat spirituel mené sur la ligne de la repentance et des exercices spirituels, le mépris du monde apparaît aussi sous le jour, ici comme ailleurs dans le recueil, comme une réflexion éthique. Cette pensée renvoie plus particulièrement, chez Théodore de Bèze, aux écrits de Érasme ou de Guillaume Budé.

## B. Les grands maîtres de la réception humaniste

A la suite de Melchior Wolmar, les deux géants de l'humanisme sont, auprès de Marot et de Rabelais, les autorités tutélaires des *Poemata*. Leurs écrits abordent les questions qui sont au cœur de la réception du mépris du monde par Théodore de Bèze : le souci d'une vie bonne qui associe piété et sagesse, la dialectique entre l'engagement dans la cité et le détachement,

---

<sup>810</sup> *Poemata* (1548), *op. cit.*, épigramme V, *De commentariis D. Melchioris Wolmarii, praeceptoris charissimi, in Homeri poesim / Des Commentaires de Melchior Wolmar sur la poésie d'Homère*, p. 111 : *Irrita qui Superum reddere jussa potest*, v. 6.

<sup>811</sup> Voir, par exemple les *Plutarchi Moralia*. On consultera en priorité la traduction qu'en donna dans l'entourage de Wolmar, l'humaniste Jacques Amyot, dont Bèze a fort bien pu prendre connaissance.



l'antinomie entre les pratiques ascétiques et l'éthique... Érasme ou Budé ont chacun pu apporter chacun un modèle différent du mépris du monde. Le premier est plus engagé dans le monde tandis que le deuxième plus en retrait dans sa forteresse. Si Théodore de Bèze a pu se sentir partagé entre l'un et l'autre, il se fait le relais de ces grands maîtres de la reconfiguration humaniste du mépris du monde et en assure, à son échelle, la réception.

## 1. Érasme dans le monde

Dans le contexte du combat mené par les intransigeants contre Érasme, il faut rappeler l'existence d'une polémique qui opposa le maître de Rotterdam avec Josse Clichtove<sup>812</sup>. Au-delà des sujets qui divisaient les deux hommes, ce sont deux conceptions du mépris du monde qui se confrontaient. Tandis que Josse Clichtove se faisait le relais d'un *contemptu mundi* médiéval forgé sur le modèle ascétique-monastique traditionnel, Érasme avalisait un processus de subjectivation et de laïcisation de la foi qui plaçait sa piété dans un mouvement d'ouverture en direction du monde. Malgré ses contradictions, son rôle est décisif dans la mise en œuvre progressive d'une ascèse « intra-mondaine » telle qu'elle a, par la suite, conceptualisée par Max Weber pour la Réforme. Le *contemptu mundi* d'Érasme ne s'envisage pas sans un profond élan de charité que l'humaniste éprouve à l'égard du monde.

Dans le regard qu'il porte sur le monde, cependant, il faut bien considérer combien ce monde est digne de mépris dans la mesure où il est déserté par les bonnes lettres (*Bonae litterae*). Selon un récit bien connu, elles se seraient, depuis le temps du Moyen Âge (*Medium aevium*) comme absentes du monde, privé de l'héritage antique. Comme Théodore de Bèze le suggère dans le portrait qu'il donne d'Érasme dans les *Icônes* (1580), il n'en fut pas toujours ainsi mais au moins a-t-il contribué « à leur retour au monde »<sup>813</sup>.

La réception d'Érasme par Théodore de Bèze est certainement essentielle dans la conception que le jeune poète pu se faire du mépris du monde. Le motif apparaît dans les pièces

---

<sup>812</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, I, B, 1 : Josse Clichtove, gardien de l'héritage.

<sup>813</sup> *Icones*, 25, épitaphe d'Érasme : «... quand il a esté question de Religion, il s'est contenté de taxer & brocarder les superstitions, & refusant de profiter en la connaissance du principal, encor qu'il eust assez de jugement pour y atteindre, & de moyen par les doctes qui vivoyent de son temps, au lieu d'y penser à bon escient il se rendit advocat d'une tresmauvaise cause. Toutesfois puis que les bonnes lettres à leur retour au monde lui sont autant redevables qu'à autre quelconque d'alors, ie suis content de lui donner place en cest endroit, & la louange que s'ensuit ». Voir aussi l'épitaphe de Beatus Rhenanus *Icones*, 72 : « Mais au reste, tous ceux qui aiment les bonnes lettres doivent beaucoup à ce personnage, qui d'une adresse & dilligence notable a si bien descouvert l'antiquité, qu'il faut confesser que c'est un des premiers qui a remarqué beaucoup de choses non entendues au paravant : & qui ouvrant le chemin enveloppé d'espaisnes ténèbres au paravant, a monstré l'entrée pour parvenir à la connaissance du reste, par lui non assez bien entendu. Nous avons pour tesmoins de cela ses trois livres de l'estat des affaires d'Alemagne, ses doctes annotations & observations sur Tertullian, Cornelius Tacitus, Pline, Tite Live, Senèque & Velleius Patarculus ».

des *Poemata* qui retiennent la mémoire du maître. Le *Premier recueil* comportait trois distiques dédiés à Érasme, le 13<sup>ème</sup>, le 21<sup>ème</sup> et le 83<sup>ème</sup> <sup>814</sup>. Ce dernier est venu ensuite trouver sa place au nombre des épigrammes de l'édition de 1548 (épigramme XXXIV)<sup>815</sup>. Bèze les a d'ailleurs repris dans son édition de 1569<sup>816</sup>. Les deux premiers distiques associent à Érasme le nom de son maître en poésie latine, Jean Dampierre, parce que celui-ci écrivit une longue pièce en hommage à la mort d'Érasme. Dampierre pouvait le comparer à Cicéron au moment où la querelle du *Ciceronianus* qui l'opposait à Budé, suivi par Dolet, avait jeté la suspicion sur un Érasme accusé, en « barbare du Nord », de méconnaître l'apport de l'Italie<sup>817</sup>. Le distique 83 présente un premier portrait du « grand Érasme »<sup>818</sup>. Il existe un autre hommage au « grand Érasme » dans l'épigramme XLVI<sup>819</sup>. Cette pièce est écrite « contre Philène », qui n'était autre qu'Etienne Dolet, et dont les calomnies ne peuvent atteindre celui qui, de l'aveu général, surpasse « tous les savants passés ou futurs »<sup>820</sup>. Bèze se fait l'écho, dans ses *Poemata*, de « la révolution spirituelle que fut l'érasmeisme »<sup>821</sup>.

De l'œuvre d'Érasme, il est permis de considérer que Bèze était familier. Dans les années 1530, celle-ci était publiée à Lyon par Sébastien Gryphe. Les ouvrages pédagogiques et les *Apophtegmes* retenaient alors surtout l'intérêt<sup>822</sup>. Cependant, la réception de Érasme par le mouvement évangélique, dans lequel Bèze pouvait se reconnaître, conjugait l'effort philologique à l'élaboration d'une philosophie du Christ (*philosophia Christi*). Le premier était illustré par la traduction de colloques par Marot. La seconde trouvait une expression aboutie dans l'œuvre de Rabelais. C'est entre ces deux démarches que la reconfiguration humaniste du mépris du monde pouvait se frayer une voie singulière à travers les premiers textes de Bèze.

<sup>814</sup> *Poemata* (1544), Distique 13. *De Erasmi tumulo a Dampetro descripto / Mercurius nuper defuncto legit Erasmo Carmen, quo tu illum, Dampetre docte, canis. / Et vix desierat, quum sic exclamat Erasmus :/ Sic iterum ut lauder, vellem oblisse iterum;* distique 21 : *De Dampetri versibus in Erasmi tumulum scriptis* ; distique 83 : *In Erasmi imaginem/ Illum, quo totus nunc personat orbis, Erasmus/ Haec tibi dimidium picta tabella refert./ At cur non totum ? mirari desine, lector:/ Integra nam totum terra nec ipsa capit.*, p. 171 et suiv.

<sup>815</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXIV, *In Erasmi imaginem / Sur le portrait d'Érasme*, p. 148-149.

<sup>816</sup> *Poemata* (1544), p.171 : ces deux distiques se rapportent sans doute à la longue pièce que Dampierre a composée sur la mort d'Érasme (*Delitiae*, t. I, p. 834-857), dans laquelle il fait un ample parallèle d'Érasme et de Cicéron, en fonction de la querelle du *Ciceronianus*.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p.171 : ces deux distiques se rapportent sans doute à la longue pièce que Dampierre a composée sur la mort d'Érasme (*Delitiae*, t. I, p. 834-857), dans laquelle il fait un ample parallèle d'Érasme et de Cicéron, en fonction de la querelle du *Ciceronianus*. L'humaniste Longueil y est cité avec éloge (p. 838).

<sup>818</sup> *Poemata* (1544), p. 186, n. 83 : L'image d'Érasme, c'est probablement le « Terminus » de la grande édition des *Opera* due à la sollicitude de Beatus Rhenanus (Bâle, 1540).

<sup>819</sup> *Poemata* (1548), épigramme XLVI, *In Philaenum / Contre Philène*, p. 167.

<sup>820</sup> *Ibid.* : « Ce grand Érasme qui surpasse – c'est l'aveu général – / Tous les savants passés ou futurs, / N'est pour toi, Philène, qu'une buse épaisse / Et tout ce que le monde peut forger / De calomnies, tu l'en accables sottement / Aboie, Philène, aussi longtemps (...) / Il sait – c'est un fait – plus de choses que tu n'en saurais ignorer ».

<sup>821</sup> Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, Travaux d'humanisme et Renaissance, 1991, Portail numérique Droz, p. 63.

<sup>822</sup> Simonin, « Érasme – influence en France », Beaumarchais, J.-P., Couty, Daniel, Rey, Alain, *Dictionnaire des littératures*, Paris, 1984, t. I, p. 762.

Dans cette optique, il importe de ne pas perdre de vue l'itinéraire de Calvin, pour qui le legs d'Érasme était tout aussi important<sup>823</sup>. C'est pourquoi, dans la perspective qui intéresse mon sujet, j'ai porté une attention particulière au traité du mépris du monde écrit par Érasme, écrit qui ne fut pas qu'un exercice littéraire.

### *Le De contemptu mundi*

Le *De contemptu mundi* est l'un des premiers écrits d'Érasme, composé alors qu'il avait vingt ans, sans penser qu'il le publierait un jour<sup>824</sup>. Le *De contemptu* prend la forme d'un épître oratoire prononcé par un nommé Theodoricus de Haarlem afin de persuader son neveu Jodocus de se faire moine<sup>825</sup>. Le discours, relativement court, appartient au genre de la déclamation, exercice oratoire<sup>826</sup>. Il fut rédigé vers 1490 alors qu'Érasme séjournait au monastère de Steyn quand il était encore novice de l'ordre des Augustins, avant d'être ordonné prêtre en 1492. Ce n'est que beaucoup plus tard, en 1521, que le traité fut publié à Louvain avec deux ajouts : une préface et un douzième chapitre dont le ton antimonastique contraste radicalement avec le reste de l'ouvrage qu'il arrive à Érasme d'intituler : « Eloge de la vie monastique »<sup>827</sup>.

Le caractère tardif de la publication et le retournement de sens introduit par l'ajout du XIIe chapitre a suscité de riches interprétations<sup>828</sup>. Elles éclairent chacune à leur manière le mépris du monde selon Érasme, dont le sens est essentiel dans la compréhension de la réception

---

<sup>823</sup> Olivier Millet explique que « La conversion » de Calvin à la Réforme résulte sans doute en partie de la manière dont il s'est approprié l'exégèse érasmiennne des textes bibliques, qui avait été condamnée en 1531 par la Sorbonne, pour l'appliquer à sa propre compréhension du christianisme » (*Calvin (1541)*).

<sup>824</sup> Voir le texte du *De contemptu mundi* dans l'édition critique de S. Dresden, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company (= ASD) V-1, 1977, pp. 1-86. Reproduite dans PS. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi* (= Allen), t. I, pp. 27 sqq. Trad. française dans *La Correspondance d'Érasme*, Bruxelles, Presses Académiques européennes, 1967, vol. I, pp. 1-44. C'est sous le titre de *De contemptu mundi epistola* que ses éditions sont recensées dans la *Bibliotheca Erasmiana* de F. Vander Haeghen (Nieuwkoop, B. de Graaf, 1972, éd. orig. Gand, 1893), pp. 64-65.

<sup>825</sup> Il s'agit, d'après Jean-Claude Margolin, d'une *epistola suasoria*, c'est-à-dire d'une lettre – fictive ou réelle – adressée par un oncle (mais quel oncle ?) à un sien neveu (mais quel neveu ?) pour inciter le jeune homme à entrer au couvent. » dans J.-C. Margolin (éd.), *Érasme*, Paris, 1992, 2010, Gallimard, p. 191 et notes p. 533.

<sup>826</sup> J.-C. Margolin précise que « nous avons affaire ici, comme dans d'autres écrits d'Érasme, à un développement rhétorique. Mieux encore, son auteur nous avertit dans la lettre à son ami Botzheim du 30 janvier 1523, connue sous le titre de *Catalogus omnium Erasmi Lucubrationum*, qu'il s'agit d'une « déclamation », c'est-à-dire, d'un exercice de rhétorique dont l'objet consiste à multiplier les arguments en faveur d'un objet, d'une singularité physique, caractérielle, sociale, ou d'un mode de vie, dont l'habile rhéteur pourrait tout aussi bien inverser l'éloge, par des arguments qui ne sont pas moins persuasifs » (*Ibid.*, p. 191 et notes p. 533).

<sup>827</sup> Dans sa célèbre « Lettre à Botzheim » du 30 janvier 1523, dans laquelle Érasme revient sur son œuvre, il écrivait à propos de son traité : « Très jeune, âgé à peine de vingt ans (nous sommes donc dans les dernières années du XVe siècle), j'ai écrit dans le même genre (allusion au genre déclamatoire, et plus particulièrement à son Eloge du mariage) un *Eloge de la vie monastique*, c'est-à-dire retirée du monde, pour répondre au désir d'un ami qui traquait un neveu pour le persuader de se laisser attirer dans la nasse. » Cité par *Ibid.*, p. 75. Noter le rapprochement fait par Érasme avec deux autres éloges qu'il avait fait du mariage et de la médecine.

<sup>828</sup> Voir : Ernst-Wilhelm Kohls, 1966 ; R. Bultot, 1969 ; Sem Dresden, 1970.

que Bèze a pu en faire<sup>829</sup>. Il y développe en effet un des thèmes favoris de la spiritualité médiévale. Pétrarque l'avait renouvelé en 1365 dans un ouvrage qui portait le même titre<sup>830</sup>. Si cette œuvre est moins connue que *la Moria* ou les *Adages*, l'intérêt qu'elle a rencontrée auprès des chercheurs atteste de l'importance des enjeux qui intéressent mon questionnement<sup>831</sup>. De surcroît, ses différentes rééditions entre 1523 et 1540 rapprochent le texte d'une réception probable de son contenu par Bèze<sup>832</sup>. Au demeurant, il importe moins de prouver une éventuelle lecture de tel ou tel texte en particulier par Bèze que de considérer les termes dans lesquels pouvait se présenter, dans l'univers culturel d'un admirateur d'Érasme, les problèmes soulevés par le motif du mépris du monde en son temps. L'épître d'Érasme permet à lui seul d'identifier une série de questions qui sont au cœur de notre réflexion. Elles concernent successivement la définition du monde selon Érasme, le sens et le but de l'ascèse telle qu'elle est préconisée aux fidèles (*exercere*), la place des classiques dans l'expression du mépris du monde (pas de tranquillité de l'âme sans piété), la mort, être moine hors du monde et dans le monde.

### Le *mundus* d'Érasme

Qu'est-ce qui dans le monde est à mépriser ? A la lecture d'une épigramme de Bèze consacré au « grand Érasme », la « terre entière ne suffit pas elle-même à le contenir »<sup>833</sup>. En quoi consiste donc le monde d'Érasme ? Sans doute est-il à comprendre dans un sens fondamentalement différent de celui de la terre et de l'univers auxquels Bèze le rapporte dans son portrait. Il n'en demeure pas moins que Bèze ait pu s'imprégner de cette conception du *mundus* qui puise autant dans les racines bibliques que païennes. Quand on sait les résonnances profondes que ces conceptions jouèrent sur l'œuvre à venir du théologien, il devient d'autant plus intéressant d'explorer le sens et les implications de ce *mundus*.

---

<sup>829</sup> Sur le thème du mépris du monde, voir deux articles du *Dictionnaire de Spiritualité* : « Fuite du monde » (*Fuga mundi*) de Zoltan Alszeghy, Paris, Beauchesne, 1964, t. 5, col. 1575-1605 ; et « Monde » d'Edouard Pousset, 1980, t. 10, col. 1620-1646. Voir le sens dans lequel il faut entendre *mundus*, *fuga* et *contemptu*. Il ne s'agit pas du monde, tel que Dieu l'a créé, mais du monde, tel que le péché originel et l'action de Satan l'ont fait, du monde en tant que sollicitation du (et au) péché. Jean-Claude Margolin, *op. cit.*, n. 14 et 22.

<sup>830</sup> Pétrarque préférait le nommer son *Secretum*.

<sup>831</sup> Jean-Claude Margolin, « Érasme à l'époque des « Lumières » : Une traduction française inédite du « *De contemptu mundi* », dans *Actes du Colloque international Érasme*, Tours, 1986, Genève, Droz, Travaux d'humanisme et renaissance CCXXXIX, 1990, Portail numérique Droz, 2014, p. 75.

<sup>832</sup> Une liste des éditions du *De contemptu* jusqu'à 1540 dans Erasmus, *De contemptu mundi*, ed. S. Dresden (Leyde), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977, 410 p., p. 35. La thèse de Charles Bene mentionne une édition originale connue sous le nom de Froben en raison de la célébrité de la firme. Cf. : Charles Bene, *Érasme et saint Augustin - Ou Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Droz, Genève, 1969, Portail numérique Droz, p. 157.

<sup>833</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXIV *In Erasmi imaginem* / Sur le portrait d'Érasme, p. 148-149, « *Integra nam totum terra nec ipsa capit* ».

Les premières lignes de l'épître nous mettent sur la voie. Elles se lisent comme une exhortation de l'oncle au neveu de se tenir à l'écart « du vacarme et du commerce de ce monde »<sup>834</sup>. Selon une première appréciation, le *mundus* d'Érasme désigne donc le siècle (*saeculum*). Il ne s'agit pas du monde, tel que Dieu l'a créé, mais du monde, tel que le péché originel et l'action de Satan l'ont fait, du monde en tant que sollicitation du (et au) péché. C'est tout là ce qui est à mépriser. Les traités sur le mépris du monde, pléthoriques dans la littérature patristique et monastique », s'attachent à montrer les malheurs du siècle, qui se trouve sous l'empire de Satan. La vie terrestre est remplie de dangers quotidiens pour l'âme et le corps. Une mise en garde de tous les instants est seule à même de préserver le chrétien du malheur auquel il est constamment exposé. L'extrême précarité de sa situation se comprend par le recours à la métaphore du navire sur la mer, porté par vents et courants<sup>835</sup>. Surtout, dans ce premier chapitre, « ce monde le plus injuste et le plus dangereux » se comprend par opposition à la béatitude de la vie monastique. Le monde est alors opposé, au moins pour les onze premiers chapitres, au monastère selon une ligne de clivage *mundus/monasterius*.

En particulier, le monde est *mundi strepitus*. Evoqué sous les traits d'un passage orageux avec son lot de manifestations bruyantes, comme le souligne l'usage du terme « *strepitus* », signifiant le vacarme ou le tumulte<sup>836</sup>. Par contraste, le monastère apparaît « comme un havre de paix »<sup>837</sup>. L'image du port-monastère situé « *extra mundum* », était un thème répandu depuis Saint Jérôme<sup>838</sup>. Le registre du plaisir qui lui est souvent associé, en faisant un lieu de félicité ou bien un véritable jardin des délices est aussi caractéristique de la littérature des traités du mépris du monde.<sup>839</sup>

Dans le paragraphe suivant, dangers et séductions du monde sont représentés par les sirènes, dont le chant « describe the alluring, but evil, blandishments of this world »<sup>840</sup>. Les sirènes étaient un motif courant de la littérature pour illustrer les valeurs mondaines opposées à

<sup>834</sup> *Hinc mihi eam fiduciam sumpsi ut modestiae paulisper oblitus hanc hotatorium ad te epistolam scriberem qua te plane a mundi strepitu commercioque abducere atque ad monasticam, id est solitariam tranquillamque, vitam transfere cupio*, in Erasmus, *De contemptu mundi*, ed. S. Dresden (Leyde), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977, 410 p., p. 41.

<sup>835</sup> [...] *infame naufragiis navigante, saevissimum ventorum turbinem surgere non sine lachrymis videt*, in *Ibid.*, p. 42, l. 49. L'éditeur signale le caractère traditionnel de la comparaison du monde avec une mer orageuse.

<sup>836</sup> [...] *a mundi strepitu commercioque abducere atque ad monasticam*, *Ibid.*, p. 41, l. 35. La note associée à cette ligne par l'éditeur signale que le terme, caractéristique de toute une littérature monastique, se retrouve aussi dans l'œuvre d'Érasme. Cf. : e.a.. *Enchiridion*, LB V, 62 B : *Cogita, quam beata tranquillitas modestae privataeque et ab omni strepitu semotae vitae.*

<sup>837</sup> *Quonquam autem in optimam spem tua me probitas vocet, nunquam tamen timere desinam, donec nequissimo isti et lubrico saeculo valedixeris atque ad coenobium tanquam in tutissimum sinum te receperis.* in Erasmus, *De contemptu mundi*, ed. S. Dresden (Leyde), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977, 410 p., p. 41.

<sup>838</sup> *De contemptu mundi*, p.17.

<sup>839</sup> Daniel Ménager, *Érasme*, Desclée de Brouwer, 2003, 181 p.

<sup>840</sup> *De contemptu mundi*, p. 42 : *At tibi Sirenum male dulces moduli, quibus praeternavigantes sopire tumque mari mergere solitae feruntur, male blandas saeculi illecebras inepte exprimere ?*

la sagesse<sup>841</sup>. Ici encore, le terme « *illicebra* », qui désigne les attraits, les charmes, est caractéristique du genre. Et si les séductions du monde tissent autant de mauvais liens, par ailleurs fréquemment exprimés par le lexique des *laqueos* (les laqs) et des *retia* (les rets), c'est parce que le monde est le domaine du diable. Comme l'explique J.W. O'Malley, « tous les biens terrestres, c'est-à-dire tout ce que l'homme naturel considère comme des biens, peuvent être rangés dans la catégorie des *mundi deliciae* ou des *seculi illecebrae*. Et le monde qui est le *campus diaboli* est soumis à la *fortuna* inconstante et arbitraire. C'est pourquoi tout ce qui est mondain est en même temps tromperie, songe, vain, simulacre et de nature foncièrement viciée »<sup>842</sup>.

Face à de tels périls, seuls des êtres d'exception prennent valeur d'exemples. Les figures de David et de Salomon sont ainsi convoquées, sous la plume d'Érasme, aux côtés de celle d'Ulysse, symbole du croyant qui se défend des situations mondaines. Ulysse était aussi présenté par les stoïciens comme le modèle du sage défiant la Fortune. Chez Budé, la foi chrétienne permet de résister aux tentations comme Ulysse aux sirènes<sup>843</sup>. Du point de vue de la réception du motif par Théodore de Bèze, il est utile de rappeler la valeur que put prendre Homère dans son enseignement dans la mesure où il avait été traduit par Wolmar<sup>844</sup>.

L'oncle Theodoricus met d'emblée en garde son neveu par une énumération des « monstres » qui règnent sur ce monde : « jeunesse exubérante, beauté séduisante, richesse, opportunités et liberté »<sup>845</sup>. Identifiés l'un après l'autre dans la suite de la lettre, ils ancrent le traité de mépris du monde dans une tradition biblique bien établie qu'il se charge de citer à de multiples reprises.

Un classique des traités du mépris du monde est la Première Epître de Jean : « Nous savons que nous sommes de Dieu, et que le monde entier gît au pouvoir du Mauvais »<sup>846</sup>. Il est aussi une citation courante, c'est la conclusion de l'Épître aux Galates (6,14) : « Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, comme je le suis pour le monde ! »<sup>847</sup>. Selon cette conception du monde, le *mundus* n'est pas nécessairement opposé au cloître mais désigne plus largement tout ce qui tient le chrétien éloigné de Dieu. En l'occurrence, c'est la conception

---

<sup>841</sup> Cf. *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C, 1.

<sup>842</sup> J.W. O'Malley (éd.), Erasmus, *De contemptu mundi*, ed. S. Dresden (Leyde), *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1977, 410 p., p. 24.

<sup>843</sup> Louise Katz, « Image et imaginaire de la lecture », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 102 et n. 234, p. 106 et n. 245.

<sup>844</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, B, 1 et chapitre 2, II, A, 2.

<sup>845</sup> *De contemptu mundi*, p. 42 : *Tibi porro quid spei est in cuius unius perniciem tot pariter res coniurarunt, aetas lasciviens, forma alliciens, opes, facultas, libertas, monstrorum denique istorum heu nimium dulcium nocturna diurnaue carmina ?*

<sup>846</sup> Voir : Ep. Jean, 5, 19 : *Mundus totus in maligno positus est*. Trad. Bible Thompson, Nîmes, 2009.

<sup>847</sup> Voir : Ep. Gal., 6, 14 : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*. Trad. Bible Thompson, Nîmes, 2009.

qui prévaut dans les œuvres telles que l'*Enchiridion* ou *De la préparation à la mort*<sup>848</sup>. C'est en rapport avec ce concept de monde chez Érasme qu'il semble devoir être recherché dans quelle mesure le monde de Bèze s'est façonné selon un héritage ancien et alimenté aux deux sources, et selon cette conception érasmienne et johannique du monde.

### S'exercer au mépris du monde

Dans un rapport quelque peu inversé de celui que Théodore de Bèze pouvait prêter à ses oncles, supposés favoriser son ascension dans le monde, que ce soit comme conseiller au Parlement ou à la cour d'un évêque, le propos de l'oncle Theodoricus est justement de détourner son jeune neveu des fausses valeurs du monde, richesses, voluptés, honneurs. Il s'agit ici d'une toute autre ascension. Le vrai bonheur, la liberté et la tranquillité parfaites sont à rechercher dans l'ascèse et le mépris du monde, que ce soit dans le cloître si l'on suit les onze premiers chapitres, ou dans le monde même si l'on s'en tient au douzième chapitre.

Dans tous les cas, de même que la lettre se donne à lire comme un exercice rhétorique, c'est aussi en tant qu'exercice que s'appréhende le mépris du monde, comme le suggère le verbe *exercere* employé dès la première phrase de la préface de l'épître<sup>849</sup>. Certes, il désigne ici plus spécifiquement la forme de l'exercice scolaire auquel s'emploie l'oncle à l'attention de son neveu<sup>850</sup>. Il n'en place pas moins l'ensemble du traité du *contemptu* sous l'angle de l'action de s'exercer. En l'occurrence, *exercere* traduit le mot ascèse<sup>851</sup>. Sur la forme comme sur le fond, le fidèle est appelé à s'appliquer une discipline de tous les instants pour retirer toujours davantage sa confiance dans les valeurs mondaines et se rendre ainsi disponible pour une transformation radicale de l'intérieur touchant tout à la fois son corps et son âme. Comme le dit Denis Crouzet, « être chrétien, c'est non pas se reposer dans les promesses de Dieu, c'est être en actes toujours d'« exercices » contre les tentations de la chair et du monde, tentations envoyées par Dieu comme des épreuves »<sup>852</sup>.

L'exercice consiste en une discipline du corps et de l'âme. La vie du moine, mais plus largement de tout contempteur du monde, est comparable à une vie militaire. A l'instar de

---

<sup>848</sup> *De contemptu mundi, Mundum... appello veterem hominem cum actibus et concupiscentiis suis*, dans *Praeparatio ad mortem*, cité par J.W. O'Malley, *Ibid.*, p. 23, n. 49. Voir : Érasme, Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager (éd.), Paris, 1992 : *Le manuel du soldat chrétien (Enchiridion)*, p. 559-591 et *Comment on doit se préparer à la mort (De praeparatione ad mortem)*, p. 849-906.

<sup>849</sup> *De contemptu mundi*, p. 39 : *Erasmus Roteromagus. Candido lectori S.P.D. RASMUS ROTERO. Saepe questus sum, optime lector, me grauari studiis amicorum qui me viuo et reclamante euulgant quaslibet nugas quas puer etiam exercendi stili gratia lusi nihil minus cogitans quam ut in hominum manus venirent.*

<sup>850</sup> Voir : *De contemptu mundi*, plus particulièrement le chapitre de J.W.O'Malley sur le genre du traité qu'il rattache à une catégorie déterminée de la rhétorique ancienne, l'*epistola hortatoria*.

<sup>851</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 3, III.

<sup>852</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes, ..., op. cit.*, p. 154.

l'*Enchiridion* qui mettait en avant le topos du « *militia Christi* », la métaphore militaire est aussi présente dans le *contemptu*<sup>853</sup>.

Dès lors que le fidèle a admis l'inanité et la vanité du monde peccamineux, livré à la corruption de toute chose sous l'effet du péché (le *pecus* des psaumes), commence alors pour lui un véritable périple, qui est celui du destin de la condition humaine car il conduit à la grâce. Le cheminement mène le disciple qui s'exerce sur cette voie de son état rationnel (*rationis expers*) vers un état qui le rapproche de l'esprit (*spiritus*) et constitue sa dignité (*dignitas humana*).

Dans le traité d'Érasme, d'après J.W. O'Malley, cette dignité réside dans la *virtus*, qui désigne la vertu morale. Telle qu'il la conçoit à la suite d'une tradition chrétienne établie, cette vertu n'entretient aucune relation avec le monde : « La vraie vertu ne se réalise que chez l'homme spiritualisé, c'est-à-dire qu'elle est inexistante si l'homme ne se détache pas complètement du monde. Il faut être *crucifix mundo* pour qu'on puisse écouter la voix de Dieu qui est celle de la conscience. En reprenant ce qui avait été dit mille fois, Érasme en vient à la conclusion que le véritable but de l'homme consiste dans le salut divin. Pour y arriver, il faudra mépriser le monde, retrouver ainsi la dignité perdue et entendre la voix de la conscience »<sup>854</sup>. J.W. O'Malley relève enfin l'absence de sujets théologiques dans les traités du mépris du monde (Évagre, Cassien, Grégoire de Grand, Lothaire (Innocent III), Bernard de Morval, non plus chez Érasme. Les traités du mépris du monde prescrivent plutôt des obligations morales et religieuses pour convaincre le lecteur d'une voie à suivre. Le mépris du monde est donc bien « une voie à suivre, une propédeutique »<sup>855</sup>.

### *In se redire*

Le salut sera trouvé grâce à une intériorisation complète. Érasme fait allusion à l'adage augustinien *in se redire* qui invite chacun à se retirer en soi-même<sup>856</sup>. C'est un aspect essentiel de la dévotion cultivée par le mépris du monde, sans lequel aucune méditation n'est possible. Or, se retirer en soi-même implique justement de combattre l'amour de soi, fidèle compagne de Moria, que Érasme dénonce à la fin du *Manuel du soldat chrétien*<sup>857</sup>. Se retirer en soi-même ne répond pas seulement à une visée contemplative. Cette démarche est la première étape pour

---

<sup>853</sup> Le terme *militia* (p. 62, l. 610), puis l'expression *mollia iussa* (p. 61, l. 598), cité par *De contemptu mundi*, p. 26.

<sup>854</sup> *De contemptu mundi*, p. 25

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 65, l. 703.

<sup>857</sup> Érasme, Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin, Daniel Ménager (éd.), Paris, 1992 : *Le manuel du soldat chrétien (Enchiridion)*: « Car c'est l'ignorance, qu'accompagnent d'ordinaire l'indocilité et ce que les Grecs appellent excellemment l' « amour de soi » (*φιλαυτία*)... », p. 589.



affronter le monde et ses tentations. Elle représente un exercice personnel à part entière, au cœur de l'ascèse. Elle conditionne encore la prière et prépare la méditation sur les fins dernières.

### La fonction de la mort

Comparant la vie monastique au séjour dans le monde, l'oncle souligne ce qui, dans ce dernier, est « vécu dans une angoisse perpétuelle, au milieu de tant d'images de la mort »<sup>858</sup>. Il s'agit sans doute d'un type similaire d'images de la mort que Théodore de Bèze, écrivant à son ami Dudith, désigne par « ce genre de mort dont me menacez depuis longtemps »<sup>859</sup>. Car la mort la plus terrible est celle de l'âme (*mors animae*). Les vices et les simulacres de ce monde (*mundi deliciae, saeculi illecebrariae*) conduisent à la réification de toutes choses, les rendant vaines et caduques, reflets de mort. La méditation sur la mort remplit donc une fonction de préparation à la vie spirituelle. La réflexion d'Érasme pouvait, comme chez Bèze dans les *Chrestiennes Méditations*, par exemple, s'attarder sur le caractère physique de la déchéance. Dans une approche calviniste, cependant, le corps n'est plus l'instrument du péché. La mort naturelle procède moins de la colère de Dieu contre l'homme pécheur que de sa miséricorde qui le pousse à accéder à la vie éternelle<sup>860</sup>.

### Une sagesse alimentée à deux sources

La réception du mépris du monde par Érasme est essentielle car c'est un mépris du monde alimenté à la fois à la source chrétienne traditionnelle, et pas seulement dans sa forme, mais aussi inspiré par « la sagesse de la Grèce et de Rome » (Augustin Renaudet).

Érasme multiplie les emprunts littéraires aux auteurs de la latinité païenne : Virgile, Horace, Ovide, Térence, Juvénal. L'influence de la Stoa, notamment à travers la présence de Sénèque et de Cicéron est mise en évidence dans le texte. L'influence d'Épicure est également

---

<sup>858</sup> *De contemptu mundi*, p. 44 : *Quis (nisi prorsus oculis captus) non videat longe esse tutius, incundius commodiusque per amonea atque virentia prata absque formidine iter agere quam inter tot mortis imagines perpetua cum anxietate versari ?* Trad. J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 192.

<sup>859</sup> *Lettre à Dudith*, p. 94 : *Ego vero, canes, ut latrare non desinatis, iter illud tamen quod vestro, per Dei gratiam, relicto specu, sum ingressus, ad extremum usque, favente Deo, persequar ; et praeunte mihi Apostolo, per bonam et malam famam, bona conscientia fretus, ambulado, donec vel eo mortis genere quod mihi jampridem minamini (si Domino ita videbitur ministerium meum coronare), vel alio quovis modo ad aeternam quietem evocatus, in Christo, unica mea spe, conquiescam.* / « Chiens, ne cessez d'aboyer. Pour moi, ce chemin qu'avec la grâce de Dieu j'ai pris au sortir de votre caverne, je le suivrai jusqu'au bout, Dieu aidant : avec l'Apôtre pour guide et l'appui d'une bonne conscience, à travers la bonne ou la mauvaise réputation, je marcherai, jusqu'au jour où, par ce genre de mort dont vous me menacez depuis longtemps (s'il plaît à Dieu de couronner ainsi son ministère) ou de toute autre sorte à l'éternel repos appelé, j'irai me reposer en Christ, mon unique espérance ».

<sup>860</sup> Armand Dücker peut ainsi affirmer : « Parlant de la mort de l'homme, Bèze affirme que les élus peuvent tomber bien bas, spirituellement, mais jamais déchoir. Quant à la mort naturelle, depuis Jésus-Christ, elle ne serait pas proprement la peine du péché ; mais un don et un grand don de Dieu ; par la satisfaction du Christ, elle a changé de nature ; elle ne procède plus de la colère de Dieu contre l'homme pécheur, mais de sa bonté et de sa miséricorde qui le poussent à retirer les siens des misères de cette vie, pour leur faire goûter les jouissances de la vie éternelle et bienheureuse. Le corps cesse alors d'être l'instrument du péché et c'est la putréfaction qui le prépare à la vie spirituelle » (A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur*, Genève, imprimerie Romet, 1891, p. 35).

soulignée. C'est sous son patronage que Érasme place la vie monastique<sup>861</sup>. Ainsi, l'ex-pensionnaire de Steyn explique à un futur novice prénommé Josse que « toute notre vie est placée sous la raison d'Epicure »<sup>862</sup>. Érasme a-t-il lu *De voluptate* de Lorenzo Valla ?<sup>863</sup> Il conclut en humaniste : la vie monastique est assimilée à l'abstinence enseignée par Epicure à ceux qui recherchent avec raison un juste équilibre entre les peines et les plaisirs de la vie terrestre. Comme le relève Franz Bierlaire, il charge son personnage de soutenir cet autre paradoxe qu'est l'épicurisme du chrétien et il met dans la bouche de son porte-parole les arguments qu'il avait utilisés lui-même pour convaincre le destinataire fictif de sa lettre « sur le mépris du monde »<sup>864</sup>.

Le thème d'Érasme puise dans une longue tradition littéraire. D'après E. Rummel, le texte d'Érasme doit beaucoup au traité d'Euchère<sup>865</sup>. Il se fait aussi l'écho des lettres de Jérôme, du traité d'Innocent III *De miseria conditionis humanae*, des *Meditatio de humana conditione* de Bernard de Clairvaux, des *Rhythmus de contemptu mundi* attribué à Anselme. Les pères de l'Église, Augustin, Ambroise, Cyprien, Lactance sont convoqués au chapitre XI en vue de recommander la lecture de leurs œuvres. Cependant, c'est aux études anciennes que se dévoue tout entier le jeune moine de Steijn, car il ne cesse, tout au long de son propos, de solliciter les penseurs et les poètes pour consulter leur compréhension du monde et de l'homme. Il fait des philosophes et poètes profanes ses alliés, quitte à leur infliger au préalable le traitement de « la femme barbare »<sup>866</sup>. S'il retient la leçon des traités du mépris du monde médiévaux, il ne

---

<sup>861</sup> « Tout le système est épicurien » dans « Érasme, Epicure et le *De contemptu mundi* », *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, Louvain, Brill, 1969, t. II, pp. 205-238.

<sup>862</sup> *De contemptu mundi : tota vitae nostrae ratio Epicurea est.*

<sup>863</sup> Augustin Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Genève, Droz, Travaux d'humanisme et Renaissance, 1998, Portail numérique Droz, p. 131.

<sup>864</sup> Franz Bierlaire, *Érasme et ses colloques – Le livre d'une vie*, Genève, Droz, Travaux d'humanisme et Renaissance, 1977, Portail numérique Droz, p. 60 et note 346-347. Cf. : Robert Bultot, Érasme, Epicure et le « *De contemptu mundi* », dans *Scrinium Erasmianum*, t. II, pp. 205-238, Leyde, 1969.

<sup>865</sup> Erika Rummel, « Quoting Poetry instead of Scripture : Erasmus and Eucherius on *contemptu mundi* », *B.H.R.*, 45, 1983, p. 503-9. Cet article rapproche le traité d'Érasme du *De contemptu mundi* d'Eucherius, évêque de Lyon du Ve siècle.

<sup>866</sup> André Godin est à l'origine de ce rapprochement avec l'allégorie de la « *captiva gentilis* », construite sur Dt., 21, 10-13 : « après l'avoir prise et lui avoir coupé les cheveux et les ongles, tu te feras, d'une courtisane, une épouse légitime » (André Godin, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève, Droz, *Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 1982. Portail numérique Droz, p. 3-4). Christophe Bourgeois fait l'analyse d'une épître de St Jérôme au pape Damase invoquée par Boccace (St Jérôme, *Lettres*, t. 1, Lettre XXII, § 30, p. 145). Dans cette épître, la sagesse profane est représentée par la femme captive, dont le vainqueur doit, selon le Deutéronome, raser cheveux, couper ongles, ôter les vêtements étrangers, s'il veut l'épouser (Dt 21, 10-13). La lettre critique les prêtres qui lisent les comédies et Virgile. La conclusion maintient un entre-deux : peut-on vraiment, sans danger, pour la pureté de la sagesse chrétienne, épouser la belle captive ? « Attention donc ! ne souhaitons pas prendre la captive pour épouse, ni nous attabler au temple. Ou bien, si nous avons été séduits par son amour, purifions-la, nettoignons-la de toutes ses horribles souillures, afin qu'il ne souffre pas scandale, ce frère pour qui le Christ est mort, en entendant, de la voix d'un chrétien, retentir des cantiques composés à la louange des idoles » (Christophe Bourgeois, *Théologies poétiques à l'âge baroque – la Muse chrétienne - (1570-1630)*, H-Champ, Paris, 2006, p. 94).

s'intéresse pas particulièrement, toutefois, à la philosophie médiévale<sup>867</sup>. C'est dans ce double héritage antique et médiéval qu'il est possible d'envisager la réception du mépris du monde par Théodore de Bèze quand il lit Érasme.

## Paradoxes du chapitre XII

Contre toute attente pour le lecteur non averti du fait qu'il a été ajouté par Érasme beaucoup plus tard, le chapitre XII de la lettre prend l'exact contrepied de l'éloge qui a été fait jusque-là de la vie monastique. La volte-face soulève surtout quelques-uns des grands paradoxes qui caractérisent le mépris du monde tel que le motif a pu être reçu par l'humanisme et la Réforme. La loi suffit-elle à justifier le péché ? Qu'est-ce qui, dans le monde, est à mépriser ? Où le disciple peut-il se retirer si ce n'est plus dans le cloître ? Est-ce pour atteindre la paix de l'âme ou se rapprocher de Dieu ? Sur le ton d'une lettre dissuasive (*epistola dissuasoria*), Érasme a donc fait du *De contemptu mundi* un texte paradoxal, qui intéresse pour toutes ces raisons sa réception possible par Théodore de Bèze.

## La loi est-elle suffisante au salut ?

Comme l'explique Jacques Chomarat par analogie avec le paradoxe ovidien, Érasme considérait que la Loi était occasion de péché, du moins ne suffisait-elle pas à justifier le chrétien<sup>868</sup>. Outre les cérémonies et observances de toutes sortes, Érasme devait appliquer ce principe aux constitutions des ordres religieux, qui multiplient les prescriptions obligatoires pour tous les fidèles. Dans le chapitre XII de sa lettre, il évoque les premiers temps de l'Église où les moines, loin d'être contraints par des règles, s'employaient à être purement chrétiens. Avec la hiérarchie qui règne aujourd'hui, la soumission à la règle et le costume obligatoire, « il ne faut pas s'étonner si certains sont plus criminels après avoir prononcé les vœux qu'ils ne l'étaient auparavant »<sup>869</sup>. L'hostilité à l'Église romaine de Théodore de Bèze est dans le droit fil de la critique érasmiennne.

## Paix de l'âme ou proximité de Dieu ?

Par la pratique de la vie solitaire que lui procure le cloître et/ou le retrait en soi-même (le *gaudium*), le fidèle met à l'écart les pensées qui viennent le tourmenter ou le tenter (les

---

<sup>867</sup> Augustin Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Genève, Droz, Travaux d'humanisme et Renaissance, 1998, Portail numérique Droz, p. 132.

<sup>868</sup> Jacques Chomarat, *Présences du latin – De Catulle à Montesquieu*, Genève, Droz, 1991, Portail numérique Droz, p. 70.

<sup>869</sup> Cité par *Ibid.*, p. 72, n. 17.

*perturbationes animi*)<sup>870</sup>. Il se dispose ainsi à atteindre un état de paix (*pax*) et de tranquillité (*tranquillitas*). Il était entendu que l'harmonie intérieure représentait une forme de prélude à la béatitude. Néanmoins, la fréquence de ces occurrences ouvre une nouvelle discussion sur la nature du mépris du monde chez Érasme. On peut se demander si le moine était à la recherche de la paix de l'âme, ou s'il aspirait plutôt à la proximité de Dieu. Comme le rappelle J.W. O'Malley, la vraie liberté du moine « n'est pas seulement la continuation chrétienne du fameux adage cicéronien « *pax est tranquilla libertas* », elle est aussi l'illustration du verset d'Esaiï : « *Non est pax impiis* »<sup>871</sup>.

Où se retirer dans le monde ?

En mettant en garde, en son chapitre 2, contre les dangers encourus à rester dans le monde, Érasme incitait à gagner le « chemin plus sûr et plus commode » de la vie monastique<sup>872</sup>. En d'autres passages de la lettre, cette retraite prend la forme d'une fuite, selon le motif traditionnel de la *fuga mundi*. Les termes *fuga* ou *fugere*, qui reviennent à plusieurs reprises, traduisent l'action de s'enfuir du monde. Ils sont soulignés par l'idée fréquente de se mettre à l'abri (*tutissimus*), en lieu sûr (*securior*)<sup>873</sup>. Ces termes, néanmoins, sont loin d'exprimer une fuite négative. Ils sont à comprendre, d'après J.W. O'Malley, dans la continuité des philosophes platoniciens et des Pères de l'Église, comme une nécessité préalable à la « véritable vie spirituelle »<sup>874</sup>.

Avant même de prendre le contrepied de l'exhortation à trouver refuge dans un monastère, et dans le dessein d'ajuster son argumentation auprès de son neveu, l'oncle Théodoricus anticipe la question susceptible de venir à l'esprit de son neveu, à savoir si « seuls les moines seront sauvés ? Tous les autres sont donc destinés à périr de male mort ? »<sup>875</sup>. Théodoricus admet, avant de poursuivre son argumentation sur l'opposition entre le monde comparable à une mer et le monastère assimilé au bon port d'attache (*retinacula*), qu'« il y a, ici-bas, des personnes dont les noms peuvent être inscrits dans le Livre de Vie »<sup>876</sup>. Dans la mesure où, inversement, les moines ne sont pas pour autant en sécurité ayant gagné le cloître,

---

<sup>870</sup> *De contemptu mundi*, p. 28 et 70.

<sup>871</sup> *De contemptu mundi*, p.28, n. 62 (Phil. II, 44, 173; Is. 48, 22; 57 :21).

<sup>872</sup> *De contemptu mundi*, p. 44 : *Periculosum est morari in mundo ; Quis (nisi prorsus oculis captus) non videat longe esse tutius, iucundius commodiusque per amoena atque virentia prata absque formidine iter agere quam inter tot mortis imagines perpetua cum anxietate versari ?* Trad. J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 192.

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 26 et p. 42 : *Fuga* ou *fugere* (l. 75 ; p. 65, l. 709 etc.) ; p. 26 : *securior* (l. 114),

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 44: *Usque adeone istic tuta sunt omnia? Itane soli seruabuntur monachi? Ergone perituti omnes caeteri ?* Trad. J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 192.

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 44 : *Non diffiteor et istic esse quorum nomina liber ille vitae teneat annotata, neque qui in monasterium commigrarunt ii continuo res suas ita in tuto collocavere ut plane securos vivere liceat.* Trad. J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 192.

c'est l'occasion pour Érasme de faire valoir, bien avant le chapitre 12, sa conviction affirmée en conclusion de son *Manuel du soldat chrétien* (1501) : « *Monachatus non est pietas* »<sup>877</sup>.

A l'inverse du propos soutenu dans les précédents chapitres, le chapitre 12 infléchit la traduction du dicton vers une interprétation renforçant l'idée que « la piété n'est pas liée [nécessairement] à l'état de moine ». Après avoir dénoncé les motifs fallacieux qui poussent un grand nombre de chrétiens à se faire moines, Érasme explique que cet état, loin de les mettre à l'abri des « désirs de ce monde », les éloignent encore davantage de Dieu que ceux qui, restés dans le monde, « aiment la vérité, la chasteté, la sobriété, la modestie, et qui manifestent et illustrent ces vertus par leur conduite »<sup>878</sup>. Car « c'est en vain que tu auras abandonné le monde, si tu le transportes avec toi dans le monastère lui-même »<sup>879</sup>. La « vraie religion » consiste avant de rejoindre une communauté, comme l'oncle Théodorice cherche à le faire comprendre à son neveu, à « avoir examiné de près tes dispositions naturelles, tes qualités physiques et morales, (...) découvert le mode de vie qui convient à tes projets »<sup>880</sup>.

Le mépris du monde n'en est pas pour autant nécessaire dans ces conditions. Il devient même d'autant plus exigeant que l'état monastique ne garantit pas une vie chrétienne et que celle-ci est possible en dehors du cloître, en fonction d'une opposition qui renvoie dos à dos non plus le monde au monastère (*mundus/monasterius*) mais le monde au chrétien purifié (*mundus/purus christianus*). A la faveur de ce renversement de l'ordre des valeurs, de nouvelles perspectives s'ouvrent alors au chrétien. Quand ce dernier est appelé à se faire moine dans le monde même, qui n'en reste pas moins pécheur mais qui voit s'estomper l'opposition traditionnelle entre les laïcs et les clercs, le mépris du monde évolue vers une nouvelle dimension. C'est dans cette acceptation qu'il faut du moins envisager sa réception par Théodore de Bèze.

Le motif du mépris du monde est omniprésent dans les œuvres d'Érasme concernées dans ce chapitre, le *De contemptu mundi*, le *Manuel du soldat chrétien*, *Comment on doit se préparer à la mort*. Comme Daniel Ménager l'a expliqué, cependant, « ce n'est plus le seul mépris du monde qui donne un sens à la vie chrétienne »<sup>881</sup>. Certes le monde est comparable à une vallée de larmes. Mais, d'après lui, chez Érasme, ce n'est pas le mépris du monde qui fait

---

<sup>877</sup> *Monachatus non est pietas sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile* (*Enchiridion*). La phrase, considérée dans son intégralité, est susceptible de nuancer le propos. Sur les discussions soulevées par la traduction et l'interprétation de cette expression fameuse, voir J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 12-14 ; Daniel Ménager, *Érasme*, Paris, Robert Laffont, 1992, article « Moines », p. CLXIX-CLXX ; Erika Rummel, « *Monachatus non est pietas* : Interprétations and misinterpretations of a dictum », *Erasmus Vision of the Church*, dir. Hilmar M. Pabel, *Sixteenth Century Journal Publishers, Inc*, vol. XXXIII, Kirksville, 1995, p. 41-55.

<sup>878</sup> J.C. Margolin, *Érasme, op. cit.*, p. 196.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>881</sup> Daniel Ménager, *Érasme*, Desclée de Brouwer, 2003, p. 143.

naître le désir de Dieu. » En fait, écrit-il, « le désir de Dieu est premier. C'est lui qui permet de regarder autrement les réalités transitoires. C'est grâce à lui que l'âme n'est jamais satisfaite en ce monde. Le christianisme d'Érasme obéit d'abord au principe d'inquiétude »<sup>882</sup>. Désir de Dieu et mépris du monde sont donc deux caractéristiques complémentaires de cet humanisme chrétien venu du nord rencontré auprès de Wolmar et qu'a reconnu Scott Manetsch chez Théodore de Bèze<sup>883</sup>.

## 2. Guillaume Budé sur son rocher

Guillaume Budé correspondait avec le grand Érasme<sup>884</sup>. Nommé par lui le maître des études grecques et latines, il n'a laissé aucun écrit en français<sup>885</sup>. Alors que son œuvre se préoccupe de former les mœurs et de contribuer à la dignité et au bonheur de l'homme, le mépris du monde paraît occuper une place essentielle dans sa pensée<sup>886</sup>. Sous cet angle, un point commun rapproche Bèze de Budé. Avec le verbe *Pétrarquiser* que Bèze inventa dans sa préface à *Abraham sacrifiant* pour dénoncer la vanité des poètes, le converti se faisait le relais d'une critique du pétrarquisme à laquelle Budé s'était livré quelques années auparavant, outré par les attraits qu'exercent les charmes de la vie mondaine dans une société qui se dit chrétienne<sup>887</sup>.

Lorsque « l'an mil cens quarante », par les premiers vers de cet épigramme, Bèze enregistra la mort de Budé, « le vingtdeuxiesme jour d'Aoust, estant aagé de septante trois ans »<sup>888</sup>, l'hommage du jeune poète pouvait passer pour un exercice rhétorique de circonstances. Sur une scène littéraire où Budé apparaissait comme un grand aîné pour toute une génération d'humanistes et d'hellénistes, sa disparition inspira aussitôt des « volumes pleins de poèmes endeuillés »<sup>889</sup>.

---

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>883</sup> Scott M., Manetsch, « Psalms before Sonnets... », *op. cit.*: « Dans les pays du Nord, un « humanisme chrétien » spécifique a prospéré, cherchant à réformer les maux de l'Église et de la société par l'étude critique de la littérature classique – y compris les Écritures et les livres de l'Antiquité chrétienne – dans leurs langues originales ».

<sup>884</sup> *Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, éd. M.-M. de la Garanderie, Paris, Vrin, 1967.

<sup>885</sup> Guillaume Budé, Bâle, 1557, 4 vol. fol. ; *Opera omnia* (repr. de l'éd. de Bâle, 1557), Farnborough, Gregg Press, 1966-67; Pour une brève bibliographie: Jean Lecoinge, « Ethos stoïque et morale stoïcienne... », *op. cit.*, p. 35- 58 ; J. Bohatec, *Budé und Calvin*, Graz, Böhlau, 1950 ; L. Delaruelle, *Guillaume Budé, les origines, les débuts, les idées maîtresses*, Paris, Champion, 1907 ; D., Mc Neil, *Budé and Humanism*, Genève, Droz, 1975 ; M.-M. de la Garanderie, *Christianisme et lettres profanes. Essai (...) sur la pensée de Guillaume Budé*, Paris, Champion, 1975 ; Jean, Plattard, *Guillaume Budé et les origines de l'Humanisme*, Paris, 1923, rééd. Paris, Les Belles-Lettres, 1966 ; G., Gueudet, « État présent de recherches sur Guillaume Budé », *Association Guillaume Budé*, Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès, Paris, Les Belles-Lettres, 1970.

<sup>886</sup> Voir : Guillaume Budé, *De contemptu rerum fortuitarum...*, 1520. Une édition ultérieure est citée dans ce chapitre : *De contemptu rerum fortuitarum libri tres cum brevi et erudita eorundem expositione*, 1528.

<sup>887</sup> Voir : Guillaume Budé, *De Transitu*, 1535 ; *Abraham*, p. 47.

<sup>888</sup> *Vrais portraits*, p.137.

<sup>889</sup> *Poemata* (1548), épitaphe VI, *Ejusdem / Du même : Budeum fleure homines, ploravit et aër./ Budaeus gelidis est quoque fletus acquis :/Sic fleure homines, ut plena uolumina moestis/ Carminibus quiuis Bibliopola terat.*

Agé d'une vingtaine d'année, Théodore de Bèze est alors en pleine phase d'affirmation littéraire. Les pièces dédiées à Budé sont au nombre de quatre. Elles devaient bientôt prendre place dans le Manuscrit d'Orléans de 1544. Les épitaphes et les épigrammes dédiés au grand savant dans les *Poemata* représentent pour Bèze autant d'opportunités d'affirmer la filiation humaniste dans laquelle il entend inscrire son œuvre de poète<sup>890</sup>. L'une des épigrammes est intégralement citée dans le portrait que Bèze, devenu théologien, a rédigé quarante ans plus tard pour placer le portrait de Budé aux côtés des *Vrais portraits des hommes illustres...*<sup>891</sup> Cet hommage fut aussi l'occasion pour le réformateur de reprocher à son aîné son défaut de « connoissance de la vraye Religion ». Cependant, bien que les pièces écrites dans les années 1540 paraissent exemptes de parti pris religieux, elles n'en participaient pas moins alors pleinement des choix moraux et religieux du jeune Bèze.

En dépit des apparences, le parcours intellectuel des deux hommes donne lieu à quelques rapprochements. Avant Bèze, Guillaume Budé avait fait son droit à Orléans. Tout comme Bèze s'est plaint de l'enseignement du droit à l'Université, Budé n'a pas de mots assez durs pour évoquer l'intempestivité de ses premiers apprentissages<sup>892</sup>. A l'instar du même modèle humaniste suivi par Bèze, Budé s'est converti à l'étude des *bonae litterae* grecques et latines. Il avait alors entretenu une relation épistolaire avec les autres maîtres de Bèze déclarés dans les *Poemata* : Érasme, Rabelais et Dolet. Pas plus pour Bèze que pour Budé, l'importance que les deux hommes accordent au grec ne leur font oublier la foi chrétienne. Certes, après l'affaire des Placards, les dispositions favorables de Budé pour l'évangélisme - car il semblait partager la

---

<sup>890</sup> *Ibid.*, épitaphe IV, *Guglielmi Budaei, viri nostrae aetatis doctissimi, qui Lutetiae obiit anno M.D.XL.XIII., cal. septemb.* / De Guillaume Budée, le plus savant homme de notre siècle, qui mourut à Paris l'an M.D.XL, le XIII des calendes de septembre : *Guilmi Budaei, viri nostrae aetat doctissimi* ; épitaphe 5, *Ejusdem* / Du même : *Unus Budaeus, terramque polosque hominesque* ; épitaphe VI, *Ejusdem* / Du même : *Budeum fleuere homines, ploravit et aër* ;

<sup>891</sup> *Vrais portraits*, p.137 : « Que l'on te voye maintenant, docte Budé, comme huissier de ton Roy, puis que sous l'autorité d'icelui, resveillé par ton sage conseil, la France & tous les François se reconnoissent obligez à ton erudition de la connoissance qu'ils ont de la langue Grecque. Ta louange fust parvenue à la perfection, si tu eusses conjoint à ce tien savoir incomparable, & à ta vie innocente, une plus grande connoissance de la vraye Religion. Les Muses Grecques, chassées d'Helicon, & reçues à Paris par ton moyen, t'ont pleuré, & regretteront ton trespas à jamais. J'ay souvenance d'avoir recueillie de leur bouche un epigramme, à l'imitation duquel a esté fait en François celui qui s'ensuit.

C'est dire vérité, si Budé l'on appelle  
 Du grec et du latin le Soleil gracieux.  
 Mais ce n'est pas assez dit : car le Soleil des cieux  
 Est moindre que Budé, qui d'une adresse belle  
 La clarté des esprits au monde a rapporté,  
 Et a donné lois à la mesme clarté.

Il mourut l'an mil cens quarante, le vingtdeuxiesme jour d'Aoust, estant aagé de septante trois ans. »

<sup>892</sup> *De contemptu rerum*, p. 5, f° II : *Hebescere marcescereq.* Les études sont assimilées à un lieu de pourrissement, de croupissement.

manière de voir d'Érasme, se sont compliquées par ses prises de position dans le *De Transitu* (1535)<sup>893</sup>.

Cependant, en dépit du durcissement des lignes de clivage, les œuvres écrites par Budé dans les années où Bèze atteignait sa maturité littéraire, que ce soit le *De studio litterarum*, de 1532, ou le *De transitu hellenismi ad christianismus*, de 1535, ne poursuivaient d'autre but que de « prouver que si les lettres sacrées révèlent Dieu, les lettres profanes – antiques – préparent à la compréhension de cette révélation »<sup>894</sup>. La piété de Bèze est à rapprocher de celle de Budé dans le sens où c'est une piété nourrie et éclairée par la sagesse des Anciens. Sous cet angle, le motif du mépris du monde vient rapprocher les deux hommes par-delà les frontières du clivage religieux au moment même où celui-ci se renforçait<sup>895</sup>. A partir de ce parallèle, j'ai cherché à mettre en relation le mépris du monde tel qu'il apparaît à travers les *Poemata* de Bèze avec une œuvre que Budé a consacré à ce motif en sa jeunesse : il s'agit de l'ouvrage *De contemptu rerum fortuitarum*, publié à Paris en 1520<sup>896</sup>. J'ai utilisé pour le commenter une édition datée de 1528, plus proche de la période de formation de Théodore de Bèze<sup>897</sup>.

Dans ce traité, Budé développe son propos sur une définition grecque du monde<sup>898</sup>. Celle-ci mettant en évidence l'idée que le monde est ornement, elle inspire à Budé une réflexion sur la mise en ordre des choses. Cette expression de « mise en ordre » provient de Sénèque. Elle repose sur la notion de connivence, selon l'idée que les choses peuvent travailler les unes avec les autres<sup>899</sup>. Les considérations observées parmi les phénomènes célestes sont à élargir dans le champ des comportements des hommes en société dans la mesure, notamment, où ces derniers sont reliés par la religion<sup>900</sup>. Dans cette perspective, il devient possible de supporter, voire de

---

<sup>893</sup> Dans un passage de *De transitu Hellenismi ad Christianismum*, dédié en 1535 à François Ier, il osa louer ce prince de l'horrible exécution faite à la suite des placards contre la messe, affichés à Paris en 1534. Voir : Isabelle Garnier Mathez, *L'épithète...*, op. cit., p. 35 : C'est pendant la période du tournant de la double affaire des placards que Budé durcit sa position.

<sup>894</sup> J.-P. de Beaumarchais, Daniel Couty, Alain Rey, art. « Budé, Guillaume (1468-1540) », *Dictionnaire des littératures de langue française*, p. 338.

<sup>895</sup> La veuve de Guillaume Budé, touchée par les principes évangéliques, pour pouvoir les professer ouvertement, se retira à Genève en 1549, accompagnée d'une de ses filles et de trois de ses fils, Louis, qui se voua aux lettres, Matthieu, qui plus tard remplit la chaire de professeur d'hébreu, et Jean, seigneur de Vêrace, qui devint membre des conseils de la République.

<sup>896</sup> Guillaume Budé, *De contemptu rerum fortuitarum, libri tres, ad Draconem Budaicum fratrem, praefectum scrinii regis sanctioribus*, Paris, 1520. L'ouvrage est repris dans le tome III des *Opera*.

<sup>897</sup> Guillaume Budé, *De contemptu rerum fortuitarum libri tres cum brevi et erudita eorum expositione*, 1528.

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 19, f°IX, n. (a) : (a) *Postremo ut mundus. Mundus grece κοσμος dicitur, id est ornatus, & rerum concinne appositumque constructarum decor.*

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 19, f°IX, n. (g) : *Per conniventiam Coniventia eorum*, et p. 20 : *ad quarum esse ctiones Providentiae plerumque patientiam miro quodam modi atque indeprehensio accomodat atque conniventiam, divinis ( m ) utique modulis attemperatam.* Et note (m) : (m) *Conniventiam divinis &c. id est : cuius modum & mensuram deus ipse novit solus : hoc est, quatenus libero « hominum arbitrio inique & scelerate agentium, & quamdiu, non ob stare sibi complacitum sit : Quod connivere est divinum. Nec tamen ideo aspirat incoeptis huiusmodi, que depravatis mentibus suscipiuntur : sed omnis est culpa hominum.*

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 20, f°IX : *Quis est enim adeo perditus, ita facinorosus, quem sanctitatis atque innocentiae nomen, non aliqua veneratione ac religione ita obstringat ( i )* et note (i) : (i) *Religione obstringi, est quod vulgo dicunt, conscientia remorderi, & deterri reverentia divina ab aliquo facinore. Verbum frequens apud Livium.*



prendre patience envers ceux qui sont accommodants. Dans la mesure où Budé en emploie ici lui-même le mot, il n'y a qu'un pas pour envisager à travers son propos une justification théorique de la dissimulation<sup>901</sup>.

De même que les *Poemata* brocardent les milieux du Parlement, le *De contemptu* fait la critique de la vie de cour, envisagée avec ironie comme une « officine de la vertu »<sup>902</sup>. En partant de l'hypothèse que le motif du mépris du monde puise dans les deux œuvres les contours à une commune source d'inspiration, la sagesse gréco-romaine et chrétienne, le rapprochement de l'œuvre de Bèze et de celle de son aîné met le lecteur sur une piste supplémentaire pour comprendre la reconfiguration humaniste du mépris du monde.

### La mort de Budé en 1540

La disparition de Guillaume Budé le 22 août 1540 retentit sans conteste comme un jour de deuil pour les cercles humanistes. Les épitaphes et les épigrammes dédiés au grand savant dans les *Poemata* représentent pour Bèze autant d'opportunités d'affirmer la filiation humaniste dans laquelle il entend inscrire son œuvre de poète<sup>903</sup>. Ainsi, à côté du vide créé par la disparition du maître et que cette série de pièces poétiques ne manque pas de faire ressentir, la mort de Budé est aussi l'occasion de faire vibrer les cordes du mépris du monde.

Le recueil des *Poemata* se fait l'écho de ces « volumes pleins de poèmes endeuillés » qui rendirent hommage au grand homme :

Budé, les hommes le pleurèrent, et le déplora aussi l'air  
Budé fut aussi pleuré par les eaux glaciales<sup>904</sup>.

Comme le suggère le titre de l'épitaphe 4, Budé était « le plus savant homme de notre époque »<sup>905</sup>. L'épitaphe 6 confirme la dimension de ce prestige hors du commun. Selon un lieu commun humaniste, la principale qualité reconnue à Budé dans les vers de Bèze est d'avoir, par l'étude du grec, « éclairé l'humanité » :

La clarté des esprits au monde a rapporté,  
Et a donné logis à la mesme clarté<sup>906</sup>.

---

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 19, f°IX, n. (g) : (g) *Per conniventiam Coniventia eorum, q summe reip. Presunt, taxatur : id est eorem ignavia, qui tantam indignitate in existimationem reip. Damissam non animadvertunt : vel animadversam negligunt, quasi non videant. Conniuentia enim est patientiam accomodantium, ac videre se dissimulantium.*

<sup>902</sup> *Ibid.*, p. 9, f°IV, note (s) : (s) *Officinam illam fortune. Haec dicta sunt de illecebris aulae.*

<sup>903</sup> *Poemata* (1548), épitaphe IV: *Guilmi Budaei, viri nostrae aetat doctissimi...*»; épitaphe 5 : *Unus Budaeus, terramque polosque hominesque* ; épitaphe 6: *Budeum fleuere homines, ploravit et aër* ;

<sup>904</sup> *Poemata* (1548), épitaphe VI. *Eiusdem/ Budeum fleuere homines, ploravit et aër,/ Budaeus gelidis est quoque fletus acquis :/Sic fleuere homines, ut plena uolumina moestis/ Carminibus quiuis Bibliopola terat.*

<sup>905</sup> *Ibid.*, épitaphe IV : *Guilmi Budaei, viri nostrae aetat doctissimi.*

<sup>906</sup> C'est l'épigramme citée par Théodore de Bèze dans la notice consacrée à Budé : *Les Vrais portraits*, p.137

Le motif est à mettre en rapport avec celui de mépris du monde dans la mesure où il présuppose que l'humanité demeure plongée dans les ténèbres de l'ignorance, aspect primordial du péché<sup>907</sup>. L'enseignement du grec en France avait accompli des progrès décisifs sous le règne de François Ier<sup>908</sup>. Sa pratique tirait néanmoins son prestige du fait qu'elle restait le fait d'une minorité d'élus parmi les apprentis humanistes. Selon un préjugé alors répandu, le grec souffrait d'une réputation qui pouvait attirer sur ses adeptes un soupçon d'affinité avec les hérésies. Les étudiants initiés en tiraient néanmoins un sentiment de fierté et de distinction qui renforçait leur sentiment d'appartenance à une catégorie de lettrés apportant sa part de lumière au monde.

On peut relever que l'occurrence des bienfaits du grec pour l'humanité se trouve précisément dans les vers en grec de l'épithaphe IV<sup>909</sup>. Ces derniers rendent hommage à l'helléniste en le qualifiant de « Phébus des deux langues »<sup>910</sup>. L'insistance avec laquelle Bèze souligne le rôle joué par Budé dans le progrès de l'enseignement du grec est essentielle pour comprendre comment le jeune poète affirme ainsi sa solidarité envers la communauté humaniste à laquelle il prétend s'intégrer. Il rappelle par-là l'apprentissage du grec qu'il a lui-même reçu auprès de son maître Volmar, tout en plaçant cet enseignement dans la filiation d'un savant prestigieux.

Le magistère qu'exerça Budé sur l'enseignement du grec ne fut pas le seul motif mobilisé par Bèze pour lui rendre hommage. Le sentiment de perte éprouvé pour le grand helléniste dans la cinquième épithaphe est l'occasion de rappeler ses qualités d'humilité et de simplicité. Loin d'être anodine, la mention de l'humilité prend ici un caractère éthique. Elle renvoie à la simplicité et à la modération qui, dans la filiation de la « sobriété » paulinienne, ressortissent des valeurs morales et spirituelles de l'humanisme évangélique. Les mêmes valeurs prévalent dans l'*Institution* de Calvin parue dès 1536, puis en 1540<sup>911</sup>. Sans qu'il soit besoin de rappeler que Bèze a lu les livres de Calvin à cette époque, il est permis de supposer qu'elles prennent une dimension particulière lorsqu'elles sont attribuées par Bèze à Budé tant leur évocation pouvait être une marque de reconnaissance entre les évangéliques. Elles

---

<sup>907</sup> Voir : Arthur Huiban, *La claritas scripturae* dans les espaces confessionnels de l'Europe moderne (XVIe-XVIIe siècles), Unige, IHR/Lettres.

<sup>908</sup> *Hist. eccl.*, p. 7 (p. 15 et suiv.), où Bèze insiste sur le rôle de Budé dans les progrès du grec: « Mais entre tous (...) Guillaume Budé (issu d'une des anciennes familles de Paris, & qui depuis Maître des Requestes) reluisoit comme un soleil entre les estoiles, (...) Pour revenir à Budé, il fut si heureux en son érudition, que de rencontrer un Roy d'excellément bon esprit, & grandement amateur des bonnes lettres, encores qu'il n'eust cognoissance que de sa langue maternelle ».

<sup>909</sup> *Poemata* (1548), épithaphe IV.

<sup>910</sup> *Poemata* (1548), épithaphe IV. Vers en grec : trad. : « Qui surnomma Budée le Phébus des deux langues, / Eut grandement raison de l'appeler Phébus./ Appellation encore insuffisante : car, il est plus grand que le soleil/ Celui qui, même après son coucher, éclaire encore l'humanité ».

<sup>911</sup> Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole...*, op. cit., p. 539.

expliquent enfin la pauvreté dans laquelle Budé semble avoir choisi de terminer sa vie, illustrant par là encore son parti pris de mépriser le monde :

Ainsi il est parti pauvre : en effet il ne s'était rien laissé pour lui-même  
Mais cette seule pauvreté vainc les fortunes<sup>912</sup>.

Dans les *Poemata*, Bèze revient plusieurs fois sur les vertus d'une vie simple. Il en vient ici, au sujet de Budé, à faire l'éloge de la pauvreté<sup>913</sup>.

Dans une autre épitaphe, Bèze appelle à s'abstenir de pleurer la mort du grand savant :

Mais puisque le ciel possède l'âme de Budé, la terre son cadavre,  
Je te le demande, quelle raison auraient-ils de pleurer<sup>914</sup> ?

La question ainsi formulée rejoint de près l'injonction adressée par Budé à son frère au début de son ouvrage *De contemptu...* de ne pas se plaindre de son sort. Devant les accidents de la fortune, nulle nécessité de se plaindre. Tandis qu'« une circonstance (*circumstantia*) est l'accident de l'acte d'un homme », un accident désigne, selon la définition scolastique qui prévalait alors, « tout ce qui est extrinsèque et n'émane pas de l'essence de l'acte [d'un homme] »<sup>915</sup>. Budé est désormais au ciel et à la terre. Cette attitude, en droite ligne avec l'enseignement stoïcien, est en accord avec un mépris de la mort. Dans la perspective d'une méditation sur la mort et l'attitude qu'il convient de suivre quand elle survient, le mépris de la mort est préconisé en lieu et place de l'expression de vaines lamentations<sup>916</sup>.

Dans son traité *De contemptu*, s'interrogeant sur sens lexical d'un terme juridique, Budé médite sur la mort en se rappelant de Cicéron :

Les heures s'écoulent, les jours, les mois, les années. C'est à dire : même si la mort n'est pas encore venue, le jour de la mort vient : à n'importe quelle heure, n'importe quel mois, l'homme peut mourir, et le temps de notre fin s'approche et nous presse.  
*Cedere diem* signifie d'abord devoir de l'argent, même s'il ne peut être rendu<sup>917</sup>.

---

<sup>912</sup> *Poemata* (1548), épitaphe V : Eiusdem, Unus Budaeus, terramque polosque hominesque/ Deuinxit magna providus arte sibi: / Caelo animum, terrae corpus donavit habendum:/At cerebi nobis dona superba dedit./Sic decessit inops, nam nil sibi liquerat ipse, / Verum haec paupertas unica uincit opes.

<sup>913</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, B, 2 : Le mépris des richesses.

<sup>914</sup> *Poemata* (1548), épitaphe VI, p. 62.

<sup>915</sup> Selon la définition donnée par Jacques Almain, cité par Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 118, n. 245.

<sup>916</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, C : Le mépris du monde au seuil de la mort.

<sup>917</sup> *De contemptu rerum*, p. 15, note (f) : (f) *Ut cuius dies &c Cedere diem : verbum est iuris, ut in titulo de verborum significatione in Pandectis. Sic Cicero de Senectute. Horae quidem cedunt & dies, & menses, & anni. Id est : Licet mors non venerit, tamen dies mortis cedit : etiam quacunque hora & mense homo mori potest : & tempus fati semper procedit & instat. Cedere em ? diem significat incipere deberi pecuniam , etiam si nondum peti possit.*

Une considération juridico-fiduciaire est ici l'occasion d'une morale sur l'inexorable consommation du cours des jours. La mort de Budé donne lieu ici encore à une méditation sur la fortune, qui fut justement le sujet de l'un de ses ouvrages.

### Une méditation sur la fortune

Le *De contemptu rerum fortuitarum* se présente comme une méditation sur la fortune. Par cet écrit sur la fortune qui se donne à lire comme un traité, Budé répond, « sur le ton d'une causerie à bâtons rompus », à une lettre de son frère qui se plaignait de son sort<sup>918</sup>. Budé reconnaît avoir été lui-même malmené par la fortune, avouant l'état déplorable de sa santé, qui ne l'a cependant pas arrêté dans ses travaux. Cependant, prévient-il : « Si je me lance à parler de la fortune, je crains que tu ne me prennes pour un fou »<sup>919</sup>. Le chantier que Budé entreprend apparaît en effet hors de toute mesure. Encore faut-il accepter la volonté de Dieu.

Il entend d'abord ne pas compter parmi ces gens qui passent leur temps à se plaindre, à récriminer le monde de vains reproches, comme ces grecs « récrimateurs du sort »<sup>920</sup> : « C'est pourquoi ni à contrecœur, ni sans hésitation », prétend-il, il entreprend de livrer « comme un témoignage de ce qui est mon sentiment sur les choses fortuites »<sup>921</sup>. Les choses fortuites désignent plus couramment les accidents de la fortune. Le savant se fait donc philosophe et tire les leçons des épreuves qui lui ont appris ce que c'est que la vie humaine.

Placé devant le cours des événements, le philosophe ne peut que constater son « ignorance épaisse »<sup>922</sup>. Il aimerait pouvoir anticiper les « choses futures » (*rebus futuris*)<sup>923</sup>. Il peut néanmoins confronter les notions de la fortune (païenne) et de la providence

---

<sup>918</sup> Un biographe de Guillaume Budé résume ainsi le contenu du premier livre : « Dans le premier, Budé commence par montrer qu'il est, lui aussi, maltraité par la fortune. Le mauvais état de sa santé. Cependant, il s'estime heureux d'avoir pu, en dépit de ses souffrances, continuer ses travaux, et il a appris en même temps à ne pas faire trop cas de la vie. Il faut savoir se résigner et se soumettre à la volonté de Dieu. Ici Budé s'abandonne à un beau mouvement, où il justifie éloquemment la Providence des maux qui pèsent sur l'humanité. Il compare l'homme à un athlète au milieu de l'arène, luttant avec des chances de défaite et de victoire. Mais quelles que soient leurs souffrances ici-bas, les soldats du Christ trouveront dans la vie future la récompense qu'ils auront méritée. D'ailleurs le fondateur du christianisme n'a-t-il pas été lui-même pauvre et persécuté ? Sachons nous résigner, et attachons-nous à des biens qui soient hors des atteintes de la fortune, c'est-à-dire à la science, à la philosophie. C'est ce que Budé a fait, et il s'estime heureux de vivre paisiblement au milieu de ses livres » (*Vie de Guillaume Budé, fondateur du collège de France (1467-1540)*, Slatkine Reprints, Genève, 1969, 300 p., p. 92).

<sup>919</sup> *De contemptu rerum*, 1520, p. 6, f° II

<sup>920</sup> *Ibid.* : *Nà cù his in literis obiter fortune meminisses*, que les Grecs appellent « μεμψιμοίρες », du grec : *moira* : sort ; *mempho* : blâmer.

<sup>921</sup> *Ibid.* : *faciendum mihi esse duxi, ut quasiapud acta tibi testatum relinquerem qui meus esset sensus de rebus fortuitis*.

<sup>922</sup> *De contemptu rerum*, p. 8, f°IV : *etià indulgentissi me consuluerat*.

<sup>923</sup> *Ibid.*, f°III : *videar de rebus futuris adhucq- ancipitibus*.

(chrétienne)<sup>924</sup>. Budé s'interroge<sup>925</sup>. S'il fonde ses espoirs en la Providence divine, il n'est cependant pas question d'en discuter les décrets<sup>926</sup>. En toute modestie, Budé reconnaît ne pas être le meilleur pour parler du sujet et en appelle à son indulgence<sup>927</sup>.

La méditation sur les accidents de la fortune se conçoit d'abord comme un travail sur soi-même : « Et je sais que c'est un gros travail », confie-t-il à son frère. Et tu sais que j'aurai à pousser une matière abondante »<sup>928</sup>.

« L'Odyssée des maux »

Budé développe sa réflexion sur l'homme dans la perspective d'une lutte incessante contre les maux de toutes sortes comme « l'orgueil, l'arrogance, l'insolence, la tyrannie, la perfidie... »<sup>929</sup>.

Et, pour ainsi dire, à partir de cette source de l'iniquité, [la fortune] a noyé sous le flot d'une si grande indécence, de la honte, de la laideur notre monde dans les affaires sacrées et les affaires profanes<sup>930</sup>.

De cette faute, de cette erreur, de cette origine a émergé l' « Iliade de tous les maux ». Budé se réfère ici à un proverbe grec, « une Iliade de maux », pour dire des maux innombrables. De la même manière, Budé dit une Odyssée : « L'Odyssée des maux, dirais-je, ces maux ont peu à peu grandi et progressé, comme nous le voyons »<sup>931</sup>.

---

<sup>924</sup> Jean Calvin oppose ces deux notions. Olivier Millet explique que « Calvin sépare le thème païen de la fortune comme hasard de l'idée d'une loi divine qui gouverne toute chose, à laquelle elle se rattache pourtant dans le stoïcisme qu'il critique ici à travers des allusions à Sénèque (*De tranquillitate animae*, 8 à 11) (Calvin, *Instit.*, ch. 17, p. 1678 et n.). Voir : J. Lecointe, « Ethos stoïque et morale stoïcienne... », *op. cit.*, p. 35-58.

<sup>925</sup> *De contemptu rerum*, p. 8, f°III: *Eat igitur ià fortuna : & se suàq- illi mirifica venditet potentià inter istos quibus literarù ipsi ignaros esse cotigit, & expertes philosophie : Ego ne ut rursus cù genio meo belligerere insistam, atq- oblectari Minerve ? ut officina illa fortune, illa constantie labé adeundà mihi iam esse puté & confectada ?*

<sup>926</sup> *De contemptu rerum*, p. 8, f°IV : *Espero Providentiam quasique persentisco consilù proposituq- meum approbaturam.*

<sup>927</sup> *Ibid.*, f°III: *Ac si mihi ipsa in hoc seculo nollet.*

<sup>928</sup> *Ibid.*, p. 6, f° II.

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 22, f°X, : *Quo figmento intellegi voluerunt animadversionem divinam, in eos vindicantem qui superbe, arroganter, insolenter, tyranice, scelerate, perfide aut proterue in vita versabantur : nomen ex eo fortitam ( r ) q nullus animadversionem eius vitare effugerequae possit.*

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 25, Fo.XII : (g) *Malorum omnium Ilias & c. Sicut apud Graecos proverbiale est, ιλιας κα..κόν, Ilias malorum, pro malis innumeris : Sic Budaeus dixit Odysseam errorum, pro errorum cumulo : quia in Odyssea errores Ulyxis domum suam & patriam repententis, a Poeta descripti sunt. [ en marge : Ilias molorum. Odyssees errorum ].*

<sup>931</sup> *Ibid.*, p. 24, f°XI : *Ex quo veluti fonte iniquitatis, tanta indecentie, dedecoris, foeditatis, indignitatisque colluio orbé nostrum inundavit in sacris & prophanis : ut iam virtus non plaudenda (f), non palmaris in teatro, sed deiecta & exacta exploratq3 esse videatur. Haec culpa, hic error, hoc caput, quo ex capite malorum omniu (g) Ilias, errorùq3 (ut ita dicam) Odyssea emanauere, incremētùq3 sensim habuere, & progressum quem videmus. Indidéq3 error ille ortus est, ut temeritas fortune & propudium (ut plane loquar) administrationis summe rerum, auctoritatem sibi mutuet e coelo quasi affinis Providentiae.*

C'est un « horrible et absolu carnage » qui accable « ceux qui sont plongés dans la tristesse, dans les camps entourés de fer, de peine et de calamités »<sup>932</sup>. Sur l'énumération des malheurs qui accablent les chrétiens en ce monde, Budé peut se référer à une double source, stoïcienne et paulinienne, dont on sait qu'elle inspirera aussi la réflexion de Calvin sur les tribulations<sup>933</sup>. Comme lui, Budé justifie la Providence des maux qui pèsent sur l'humanité en recourant au paradoxe de la condition chrétienne : les consolations divines font supporter les coups de la fortune et les souffrances ici-bas trouveront récompense dans la vie future.

### Une conscience aigüe du malheur...

Dès le début de l'ouvrage, le malheur associé à l'idée d'iniquité se rapporte à l'argument selon lequel les malheurs qui frappent l'homme juste sont comparables à la pointe acérée de l'iniquité<sup>934</sup>.

L'expérience du malheur est d'abord celle que procurent tantôt les afflictions tantôt les désordres, si nombreux en cette vie<sup>935</sup>. C'est une expérience de la douleur et de la plainte qui trouve son origine d'abord dans le vécu même de Guillaume Budé : « j'ai vécu le jour et la nuit, en m'acheminant la nuit vers la douleur et le dommage »<sup>936</sup>. Comme Budé le souligne en l'écrivant en grec, c'est un malheur saisi dans sa dynamique, et le mouvement est celui d'une accélération, d'« un malheur se précipitant »<sup>937</sup>.

Le malheur tient aux « choses accidentelles » (« *rerum eventis* »)<sup>938</sup>. Mais le mal sait aussi se dissimuler derrière des apparences car, fondamentalement, il est « dissimulé par un esprit méchant »<sup>939</sup>.

---

<sup>932</sup> *Ibid.*, p. 26, f° XII, *Extremaq3 & horrenda internicione, qui in castris labore ac (n) calamitate cinctis aera merent in moerore, ne ipsa quidem (o) ante psoluenda, q extrema perecta sint stypendia.*

<sup>933</sup> Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole...*, op. cit., p. 533. Sur les tribulations éprouvées selon Calvin par les vrais fidèles en ce monde, Olivier Millet a rapproché la liste des malheurs établie par Sénèque (*dolor, egestas, ignominia, carcer, exilium, mors*, dans Ep. 85,41) de celle des malheurs énumérés par Saint Paul (Rm. 8, 35) : « la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou le dénuement, ou le péril, ou l'épée » (Calvin, Institution (1541), p. 1687, n. 71.

<sup>934</sup> *De contemptu rerum*, p. 6, f° II : *iniquitatis*.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 14, f° VII : *Novi aequitatem ista animi, memini te alias fortune tragulis aliis atq3 aliis ictu, nec tamen unq vel afflictum, vel turbulenter cocuffum* ; voir : Journée d'étude : *Faire corps autour de l'affliction. Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIe siècle)*, Chrystel Bernat, Véronique Ferrer, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 14, f° VII, *Sciebas me annos iam plus quatuordecim ita valetudine conflictarum, vel conflictati potius, prope mesibus ut alternis animu desponderim : aliquot etiam annis in diem noctemque vixerim (b), dolore noxaque noctu grassante precipue, insomnisq3 interdum iugulum appetete tumultuose, sepe adeo ut postridie incolumé me mirarer, et nunc etiam mirer, nec inter [...].*

<sup>937</sup> *Ibid.*, p. 15, f° VI, (b) *in diem noctemquem, id est, ut in singulas noctes mortem expectarem. Alludit ad morem loquendi, cum dicimus, in diem vivere hoics nequitia preditos, & frugalitis expertes. [in diem vivere] Dolore grassante.i.seuiéte. Κατασκήπτοντος τοῦ δεινοῦ.*

<sup>938</sup> *Ibid.*, p. 8 f° IV.

<sup>939</sup> *Ibid.*, 13, fol° VI.

## Sur l'origine des maux

Cette prolifération des maux révèle l'absence de justice en ce monde. « De cette source, la justice distributive convenait à son autorité et à sa majesté et s'est longtemps conservé »<sup>940</sup>. Selon un lieu commun classique courant dans la littérature humaniste, la justice ne semble donc plus avoir cours en ce monde. Alimentée à la source de l'université et du pouvoir pontifical, la justice distributive s'est longtemps conservée à travers le droit civil. Cependant, pour Budé, c'est la fortune, avec tout ce qu'elle comporte d'arbitraire, qui s'en charge désormais : « Mais comme les choses humaines sont comparables à la nature et qu'elles tendent vers le pire, la fortune a retenu et gardé pour elle la plus large part de cette fonction »<sup>941</sup>. Cet état de fait, Budé l'explique par « la faute des premiers hommes »<sup>942</sup>.

## Mépriser l'assaut des malheurs

Car alors que la nature ne m'a pas donné une force d'âme assez forte pour vouloir mépriser l'assaut des malheurs et pour que la fortune ne me crée pas des embarras, il est nécessaire de sortir soi-même pour monter dans un lieu, lieu dans lequel ses javelots ont des coups moins assurés et moins forts et d'où dans le même temps je puisse me replier dans la forteresse de la philosophie<sup>943</sup>.

A défaut d'être insensible au malheur, Budé propose de mépriser celui-ci par un mouvement de sortie de soi-même en direction d'un refuge qui prend le nom de « forteresse de la philosophie ». Le terme de mépris est ici exprimé par le verbe latin *despicere*. Dans cette acception, il correspond exactement au détachement recherché dans la pratique monastique du mépris du monde, à la différence que ce mépris est ici accommodé à l'esprit de la tradition philosophique. Guillaume Budé engage ainsi ses lecteurs à l'étude de la philosophie. Elle est essentielle pour les aider à sortir victorieux de leur lutte contre les épreuves de la vie.

---

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 24, f°XI, *Ab his fontibus aequitas distributiva auctoritate sua maiestatemq3 & adepta est olim, & diu conservavit : Sed ut sunt res humane natura comparate, & in deterius proclive, potissimà huius functionis parté fortuna védicanit sibi & retinuit ; principù hominum culpa.*

<sup>941</sup> *De contemptu rerum*, p. 24, f°XI : *Sùma autem administrandi huius muneris, fungendiquae certaminis, cum in paemiorum poenarunq3 distributionibus duobus quasi cardinibus ( d ) rende huius universatis vertatur, disciplinam eam esse voluit summam & consecratam, que Pontificia iura uno ( e ) moievocantur, iuris civilis ac prisici quoad eius fieri potest aemula. Ab his fontibus aequitas distributiva auctoritate sua maiestatemq3 & adepta est olim, & diu conservavit : Sed ut sunt res humane natura comparate, & in deterius proclive, potissimà huius functionis parté fortuna védicanit sibi & retinuit ; principù hominum culpa.*

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 24, f°XI : *principù hominum culpa.*

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 26-27, f°XII : *Nam cum natura inferiores animi vires mihi dederit, q ut despiciere impetus adversarum rerum queam, nec fortuna facessere ( t ) mihi negocia desinat, ( taedia enim eius infesta pertuli prope iam exquo certo memini cum adolescentulus essem, creba, varia ornamentisque meis incommoda,) in locum quendam sane editum ipse ut conscendam necesse est : quem in locum minus certos ictus ac libratos habeant eius pila, simul unde mihi propior sit receptus ad praesidium philosophie.*

L'acclimatation des références gréco-romaines à l'univers chrétien se saisit bien dans le double mouvement de « sortie de soi-même » et de « montée » en direction d'un lieu plus élevé que ce « bas-monde ». Cette dynamique est une source d'inspiration inépuisable de la littérature mystique. Elle est aussi, comme on peut le rappeler ici, au cœur de la sanctification selon Calvin<sup>944</sup>. Pour s'en tenir à Budé, le mépris du monde s'exerce ainsi par une pratique des vertus pour atteindre « un état de constance et de tranquillité » duquel, à chaque fois qu'on en sort, il faut se mettre à l'abri dans les forteresses de la philosophie »<sup>945</sup>. Cette démarche ne s'inscrit pas moins dans une conception pleinement chrétienne, notamment pour l'explication des origines du mal.

« Comme un athlète dans une arène »

« La vie humaine ressemble tantôt à une lutte à mains nues, tantôt à une juste guerre et tient loin du combat... »<sup>946</sup>. L'homme est notamment comparé à un athlète au milieu de l'arène :

L'homme est né en même temps immortel et mortel, placé par Dieu dans le monde comme un athlète dans une arène<sup>947</sup>.

Son combat peut se solder par la défaite ou bien la victoire. Budé admet les échecs qu'il a lui-même déjà rencontrés dans un parcours conçu comme une suite de campagnes. Parce que dans la suite d'Érasme, Budé se conçoit comme un « soldat du Christ », ces campagnes s'entendent au sens militaire du terme. Elles sont conduites, à chaque fois, contre l'assaut des malheurs :

Malheur à moi, qui déjà lors de nombreuses campagnes n'ai pas pu obtenir ce que tu as jadis atteint (à ce qu'il me semble) dans l'apprentissage des situations peu favorables<sup>948</sup>.

Budé parle de l'équité des argonhètes, qui étaient les juges dans les concours sportifs.<sup>949</sup> Dans le « théâtre » du monde, Dieu est ainsi assimilé à un argonhète. Il instruit tout à la fois en tant

<sup>944</sup> Calvin, *Institution* (1541), I, p. 211, et n. 50 : « Combien qu'icelles vertus apparoissent là très clairement, souventesfois nous ne comprenons point où elles tendent, que c'est qu'elles emportent, et à quelle fin elles doivent estre entendues, jusques à ce que nous descendons en nous mesmes et considérons en quelle sorte Dieu demonstre en nous sa vie, sapience et vertu, et envers nous exerce sa justice, bonté et clémence ».

<sup>945</sup> *De contemptu rerum*, p. 6, f° III : *Nec vero te praeterit bona ex parte q inestis illa me telis adversorū casū labefactare, quadiu de statu graduq deiicere constatae atque tranquillitatis, quoad postremo (d) animo iam confirmatum, atq intra philosophiae praesidia vel tutum vel securum.*

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 25, f° XII : *vitam humanam partim pugilici certaminis instar esse partim iuste militiae similem, eosq longius a discrimine abesse.*

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 22, f° X : *Q3 si porro ( s ) conditionem hominis spectemus ex quo natura nostra cum divina consociari coepit, cum scilicet caligine ( t ) ignorantiae discussa veritas ipsa sese protulit : vianq3 nobis sapientiae tradidit & praeivit : inueniemus ( ut opinor ) hominē mortalem eundem & immortalem natum, ita in mundo statutu esse a Deo & editum, quasi athletam in arena.*

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 26-27, f° XII : *O me miserum, qui multis iam stypendiis id assequi nequeo, quod in rerum minus secundarum tyrocinio ( s ) olim tu adeptus ( ut memini, ) etiam nunc retines ut sentio.*

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 22, f° X : *ut aequitas agonothetarum ( x ) iudicumq3, aut rursus iniquitas imprudentiae fuerit, in hoc aut illud ipse certanem aut plura, in durum aut facilem obluctatorem incursum sit [...].*



qu'arbitre et juge<sup>950</sup>. Les élus, convoqués par les Saintes Écritures, sont appelés parmi les soldats de l'Église<sup>951</sup>. Qu'elle qu'en soit l'issue, les soldats du Christ peuvent espérer trouver consolation dans la vie future. L'instruction est ainsi conduite en un monde rendu aux récompenses et au châtements. Puisque le Christ a été pauvre et persécuté, il faut se résigner.

On peut encore relever ici qu'il s'agit d'un monde considéré comme inférieur ou, littéralement, « placé plus bas »<sup>952</sup>. Budé évoque les gonds de porte qui commandent l'ouverture et la fermeture des portes entre les deux mondes. Il s'attache à décrire les pensées qui commandent le monde inférieur.

Le mépris du monde est considéré comme un combat à mener de haute lutte dans le cadre de véritables campagnes menées par les soldats du Christ. Budé se demande s'il est permis, quand la dernière campagne est terminée, de se demander en quoi consiste le congé que ces derniers peuvent bien obtenir et, finalement, « de quoi pourrions-nous justement nous plaindre ? »<sup>953</sup>.

#### Le « rocher de la tranquillité »

Guillaume Budé parle du « rocher de la tranquillité » pour évoquer ce lieu où il est possible d'échapper aux assauts de la fortune<sup>954</sup>. Suivant l'adage cicéronien, « *pax est tranquillita libertas* », Sénèque proclamait l'importance de la *tranquillitas*<sup>955</sup>. L'idée de tranquillité de l'âme se retrouve dans les traités médiévaux du mépris du monde. Selon les mots d'Isaïe, il n'est de paix sans piété (« *non est pax impiis* »). Inversement, les *perturbationes animi* que les Stoïciens condamnent aussi bien que les auteurs patristiques, sont les pires indices de l'âme criminelle. Il s'agit donc pour le contempteur du monde de goûter à la *voluptas animis*. Le mépris du monde consiste, dans cette optique stoïcienne, à mépriser les perturbations de l'âme pour rechercher, par une opération de détachement intérieur, à atteindre la tranquillité du sage. Dans *De contemptu*, le « rocher de la tranquillité » se situe à l'horizon de la philosophie.

---

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 23, f°XI : *Huius porro certaminis & arene huiusmodi opifex est Providentia, architectiq3 rationem obtinens, Agonothetis etiam ipsa summa, reiq3 totius moderatrix. Hoc enim sibi theatrum instruxit Deus, in quo tanquam delectum copiarum suarum factitaret ( a ).*

<sup>951</sup> *Ibid.* : Comme l'indique Budé en note (a) de la citation précédente: ( a ) *Delectum copiarum : id est, eorum quos electos sacra scriptura vocat, in ecclesia militantes.*

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 24, f°XI : (a) *Cardinibus. Sicut ostium & fores & alie moles versatiles cardinibus reguntur : sic praemis & animadversionibus mundus inferior constituitur. Quare Democritus Beneficium & Poenam pro omni numine coluit, ut inquit Plinius in secundo historiae naturalis.*

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 26, f°XII : *Extremaq3 & horrenda internicione, qui in castris labore ac (n) calamitate cinctis aera merent in moerore, ne ipsa quidem (o) ante psoluenda, q extrema perecta sint stypendia, militesq3 CHRISTI sigillatim missionem obtinuerint, quam vix fas est ipsam flagitare : Quid est tandem quod queri iure possimus ?*

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 9, f°IV : *Illu iteru scopulù tranquillitatis atq- innocentie periclitandù ?*

<sup>955</sup> Voir : Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, dans *Les Stoïciens*, Pierre-Maxime Schuhl éd., op. cit., p. 657-691.

Persévérer dans cette voie est pour Budé le moyen d'éprouver le sentiment de vivre : « Il me semble vivre. Vivre signifie profiter de ce qu'offre la vie humaine »<sup>956</sup>. Il explique que « vivre », c'est profiter pleinement des bienfaits de la vie humaine, ce qui se passe plutôt dans une âme tranquille que dans une âme distraite et accaparée par des sensations déréglées.

Comme Budé le développe dans l'extrait suivant, la lutte constante dans laquelle le philosophe est engagé pour mépriser le monde l'engage très loin :

Ce n'est pas tant par ma prudence que par un tour de la fortune et peut-être les actions d'hommes qui n'étaient pas très attachés à mes intérêts, que j'ai été au beau milieu de la limite et comme en pleine assemblée pestilentielle, de sorte que je n'ai tiré aucun dommage de la contagion, de sorte que, pris dans la grande confusion de l'erreur, je ne me suis pas enfoncé dans la boue, là où de nombreux mortels prudents s'étaient enfoncés<sup>957</sup>.

Budé admet avoir « été au beau milieu de la limite et comme en pleine assemblée pestilentielle ». La limite, c'est celle qu'il trace entre le monde et le salut. Au-delà le philosophe se trouve « l'assemblée pestilentielle » composée, selon toute vraisemblance, de tous les éléments du monde, un lieu sans espoir de retour. Il est remarquable qu'il n'attribue pas son salut à sa prudence mais à des circonstances extérieures. Il n'empêche, par un exploit digne des récits chevaleresques, le philosophe est parvenu à s'extraire de la boue du monde où beaucoup semblent restés comme enlisés. Comme il le soutient ensuite, c'est la philologie qui lui a permis d'acquérir un esprit libre<sup>958</sup>.

Une sagesse chrétienne face aux « philosophes »

Budé préconise de cultiver la science et la philosophie, qui sont des biens situés hors des atteintes de la fortune. C'est ainsi en homme heureux qu'il vit parmi ses livres. Le rocher de la tranquillité est-il celui dont se prévalaient les stoïciens ? Les stoïciens affirment que le bonheur de l'homme est situé dans sa propre sagesse et ne dépend pas de Dieu<sup>959</sup>. C'est donc en agissant « avec prudence » et selon la vertu et d'après une règle droite que l'on « apprend à faire de la philosophie »<sup>960</sup>. En précisant, qu'à la différence de son frère, il ne «

---

<sup>956</sup> *De contemptu rerum*, p. 9, f° IV, n. (q) : (q) *Videar mihi vivere. Vivere intelligit, vitae humanae muneribus plane frui : quae potiora sunt in animo tranquillo, q affectibus immodicis distracto atq- interpellato. Esse autem in vita, est inter superstites adnumerari.*

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 10, f° IV.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 11, f° V : *Ut huius sententiae princeps Philologia illa mea fuerit : cuius pro grativà opinioné eisq3 germane Philosophie auctoritatem, ... Cum mihi libero & feriato uti frui liceat ingenii punctu.*

<sup>959</sup> *Ibid.*, p. 13, f° VI, n. (y) : *Stoica vanitatis. Stoici felicitatem hominis in sapiente suo sitam esse affirmabant ; nec a deo pendere.*

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 16, f° VII : *Ad hoc cum recte atquem ordine facere philosophia doceat (cela nous apprend à faire de la philosophie) & profiteatur, nimirum eam nos colere omnifariam atquem observa re debemus.*

règle pas ces choses sur la règle de la philosophie inspirée et celles trahies par les oracles », il affirme se référer à « la conception commune de la prudence, que les hommes cultivés aussi maîtrisent et connaissent »<sup>961</sup>. La conception de la prudence prônée par Budé lui offre une nouvelle opportunité de se démarquer des philosophes<sup>962</sup> :

Car ceux parmi nos philosophes qui construisent leurs décrets sur la sagesse authentique, de même que chacun donne des consultations (*responsitare* = donner des consultations de droit) sur le droit divin avec autorité et avec l'accord absolu de la sainte école, de même il juge le nom du plus heureux et du plus fortuné d'être de mauvais augure<sup>963</sup>.

Budé dénonce le caractère ritualiste des pratiques de ses contemporains. La manière dont ils interprètent le « droit divin » en donnant des consultations de droit (*responsitare*) les aveugle sur la vraie nature du bien.

Une autre qualité particulièrement recherchée est la constance, telle que Cicéron la recommandait à chacun. Cultiver les vertus de prudence et de constance est à la portée des hommes sages. Encore faut-il que ces derniers ne s'encombrent pas de prétentions vaines à percer les mystères des choses divines, comme c'est l'objet de la « philosophie inspirée », c'est-à-dire « la science inspirée et la connaissance des choses divines fournie par les oracles, qui n'est pas suscitée ou saisissable par l'esprit humain »<sup>964</sup>.

Budé s'en prend à la prétention des philosophes à faire preuve d'un courage remarquable. Cet effort en arrive à un point qui ne relève pas tant du courage humain que de l'arrogance et de la vanité stoïcienne<sup>965</sup>. Alors qu'une critique des philosophes affleure sous la plume de Budé, il fait allusion, plus loin, au fait que ce ne sont pas les gens les plus sages qui finissent le mieux leur vie (les Socrate et les *Phociones*), surtout quand ces derniers meurent

---

<sup>961</sup> *Ibid.*, p. 26-27, f°XII : *Neque nunc ista ad normam inspiratae philosophiae (z) exigo oraculisque proditae : cuius tu in primis dogmata veneraris & amplectere. Loquor ipse ad captum communis prudentiae (a), cuius expertes quoque homines literarum compotes sunt & capaces.*

<sup>962</sup> *Ibid.*, p. 28, f°XII, nota (a) : (a) *Ad captum communis prudentiae. Communis prudentia, est recta rerum animadvertio atque aestimatio : qualis esse solet in animis hominum natura recte constitutis. Sic enim communis prudentia, ut sensus communis. Ut runque fatis explicuit ipse in annotat. in Pande.*

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 28, f°XII : *Nam nostrorum philosophorum qui ex germanae sapientiae astruunt sua decreta, ut quisque maxima cum auctoritate summoque scholae piae assensu de iure divino responsitavit, ita ominosum esse maxime fortunae fortunatorumque nomen censuit & infaustum (b).*

<sup>964</sup> *Ibid.*, p. 28, f°XII : (z) *inspirate philosophie. Inspirata scientia est rerum divinarum notitia oraculis prodita : non ingenio humano excogitata & deprehensa.*

<sup>965</sup> *Ibid.*, p. 13, f°VI, *quod non tam humanae virtutis, quod arrogantis est & Stoicae vanitatis.* Voir : Jean Lecoq, « Ethos stoïque et morale stoïcienne... », *op. cit.*, p. 35-58.

sous le coup de la peine capitale<sup>966</sup>. Ainsi, « quelqu'un peut être très estimé, très abondant, autant qu'il peut être étranger à l'érudition et à la probité »<sup>967</sup>.

Ces réflexions de Budé sur l'iniquité dans la distribution des malheurs et des peines rappelle une question posée de manière récurrente par les écrivains de l'Antiquité : pourquoi les sages peuvent être victimes de malheur alors que les méchants mènent une vie tranquille ? Ce constat atteint la conception élémentaire de la justice : est-ce qu'il y a une justice immanente ? Cela questionne la vie individuelle. Christ a une valeur rédemptrice. Malgré cela, la question se pose du rapport entre le rachat permis par le Christ et l'attitude personnelle. Ici, Budé vient souligner ce fait qui paraît scandaleux déplorant « qu'il y ait des sciences mais aussi des abrutis »<sup>968</sup>.

La critique des philosophes se développe ensuite sous l'angle d'une dimension politique plus large :

Ils régissent les destins du monde et règlent très souvent les choses et qu'ils les tourment selon leurs jugements, ceux qui ne connaissent pas les arts civils et les choix des hommes<sup>969</sup>.

C'est le pouvoir que représente la philosophie scolastique qui est dénoncée. Ces philosophes ne s'intéressent pas aux vrais besoins des hommes, auxquels seule une philosophie véritablement morale et civique pourrait répondre. Du registre politique, ou civique, Budé glisse insensiblement vers le registre religieux : il voit derrière « le cortège des doctrines élégantes et dignes, la constitution des mœurs, la charité de la république » des cérémonies juste « acceptables et commodes pour exercer les honneurs, profanes, religieux »<sup>970</sup>.

Dans de telles conditions, le regard pessimiste que jette Guillaume Budé sur le monde de son temps n'a rien de surprenant :

De sorte que le monde, qui tire son nom grec de l'ordre, de l'ornement et de la différence des choses, organisée en un ordre assuré, calculé et exact, a perdu ce beau nom qui est le sien par une si grande indignité, une si grande licence, une si

---

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *Ita ne vero ut etiam extorres sint Aristides (x), & esuriant ? Socrates & Phociones supplicis extinguantur capitalibus ?*

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *Ut hodie tam sit quisquem fere copiosissimus atquem existimatissimus, quam est ab eruditione morumquem probitate alienissimus ?*

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *Scientia & facundia Herculeo ses nodo complexe, (e).*

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *ut ii fata mundi regant, summamquem rerum saepissime moderentur, & pro arbitrato suo versent, qui nec artes civiles noverunt, nec hominum virorumque delectum ?*

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *deniquem ut doctrinae elegantis & decorae prosession, morum constitutio, reipublicae charitas, nullo loco sint, nullo numero, hactenus quidem certe ut ad gerendos honores commodaquem accipienda, prophana, sacra religiosa valeant ?*

grande dépravation, par une indigne perversion de l'ordre ; ce n'est plus le monde, mais une terre sans énergie et confuse : surtout en ce qui concerne son centre<sup>971</sup>.

Budé tire tout le parti de l'origine étymologique du mot « monde » (*kosmos, mundus*), qui le conçoit comme un ordre (« calculé et exact »), pour l'opposer au désordre du monde tel qu'il lui apparaît dans la réalité. Le mot « terre » est convoqué pour résoudre cette insoutenable contradiction. Ce monde se manifeste par son « indignité », sa « licence », sa « dépravation ». Le jugement moral que Budé porte sur le monde est profondément marqué par l'idée du péché. Par définition, le péché est une perversion de l'ordre. La conception que Guillaume Budé se fait du monde est le résultat d'un savant mélange entre héritages antique et gréco-romain, étape essentielle dans la reconfiguration humaniste du mépris du monde et sa réception par Théodore de Bèze.

---

<sup>971</sup> *Ibid.*, p. 18, f°IX : *Postremo ut mundus (a) qui graece nomen habet ab ornatu & ordine, & rerum distinctione, certis, ratis, concinnis ordinibus descripta, tanta iam indignitate, licentia, deformitate, indecora ordinum perversione nomen illud suum decorum amiserit & augustum, nec iam mundus, sed orbis iners (b) sit & inconditus : dumtaxat quod ad centrum (c) eius pertinet ?* La même idée est développée peu après : « *Moribus consentaneis condite & expolite, ingenia excellentia, numeris compluribus excula & locupletata nature & doctrine pro cuiusquem seculi regionisquem captu, inter inertes, plebeios, in ordinesquem coactos fere iacent per factionem paucorum, ne in classibus quidem ultimis locum habent, nisi tot tantaquem vir tutis naturessquem insignia turpiter, obnoxie, supparasitabunde fascibus submiserint improbem insolescentisquem potentiae ?* »

## CHAPITRE 3. MEPRISER LE MONDE EN TROIS ACTES

Avant de réévaluer l'évolution de la pensée religieuse de Bèze en mettant le mépris du monde au centre du propos, il est utile de revenir sur la question posée par Henri Meylan et qu'il jugeait « pressante » dans son article essentiel sur la conversion de Théodore de Bèze : « comment se fait-il qu'il ait pu rester si longtemps dans une situation équivoque, ne croyant plus au pape ni à la messe, marié en secret à la femme qu'il aimait, conservant cependant ses bénéfices, attaché extérieurement à cette Église dont il était intérieurement détaché ? ». La question, ainsi formulée, était grosse des présupposés qui caractérise l'empressement des historiens à voir Bèze rejoindre Genève et endosser la fonction qu'il a remplie par la suite pour l'historiographie protestante. Du moins, cette situation équivoque demande à être interrogée au plus près de réalités qui ont été mises en évidences par l'histoire religieuse ; en particulier pour l'évangélisme et les questions soulevées par la dissidence ou le nicodémisme. Ces acquis invitent à reconsidérer ce que le critique Henri Meylan appelait « les chemins de traverse » dans la trajectoire de Bèze. De plus, démonstration est faite, désormais, que Bèze a lu Calvin avant son exil. Ces acquis invitent, en outre, à reconsidérer le rôle de Calvin dans la « découverte réformatrice » de Bèze et l'élaboration de son projet d'exil.

En dépit de telles avancées pour la compréhension du contexte et de la sensibilité religieuse de Bèze, il manquait une donnée essentielle aux interprétations possibles de sa conversion : le mépris du monde. Le mépris du monde bien défini peut être ainsi considéré comme l'organe névralgique ou bien le nœud même de cette conversion. Le mépris du monde de Théodore de Bèze en ses jeunes années résulte de la réception du *contemptu mundi* non pas dans sa forme traditionnelle, dont j'ai tenté plus de faire apparaître les principales variantes, mais tel qu'il a été reconfiguré par Érasme et Budé ainsi que par l'enseignement de maître Wolmar. Le mépris du monde dont il s'agit ici fait entrer en contact la dimension éthique issue de la philosophie morale profane avec la dimension théologique propre à la tradition chrétienne. Cette dernière est, en outre, considérée dans sa foi la plus pure dans la mesure où elle renouvelée par l'évangélisme. Le mariage que réalise le mépris du monde entre traditions païenne et chrétienne appelle toutes les énergies des jeunes gens qui, à l'instar de Bèze, se trouvent impliqués dans cette réforme des études. Elle représente, à elle-même, tout un programme puisqu'elle est supposée apportée à l'humanité une sagesse qui consiste en une philosophie

chrétienne. Or, une lecture morale des *Poemata* permet de mettre en évidence une pensée de Bèze acquise à la *reformatio*, au service d'une posture et d'un programme réformateur.

Il s'agit non seulement d'en rappeler la nature, mais d'en tirer toutes les implications morales pour une posture qui peut se segmenter en trois actes.

Bien que l'influence de Calvin sur Bèze n'ait pu s'exercer que discrètement à la pension Wolmar où ils se croisèrent sans se rencontrer, elle a sans doute été plus précoce et plus importante qu'on ne l'a dit. Dès 1536, en latin puis en français, Calvin propose une synthèse de l'humanisme et de la foi innervée par un puissant mépris du monde. Elle n'a pu passer inaperçue aux yeux de son cadets, non plus que ses appels à se convertir et à quitter la France. En attendant de répondre ouvertement à cet appel, il s'agit d'épouser le mouvement des tensions existentielles dans lesquelles le plongèrent ses études. Dans un sens, celles-ci le laissaient non pas seulement « entre deux chaires », Paris et Genève, mais comme « entre deux eaux », entre philosophie profane et tradition chrétienne. C'est, finalement, le temps des Feux qui a marqué l'inflexion décisive et poussé le contempteur du monde à se libérer des mauvais liens.

## I. Calvin pour aiguillon

Il est permis de supposer que Théodore de Bèze avait perdu de vue son aîné Calvin à la pension de Bourges vers 1534-35, au moment où Wolmar gagnait l'Allemagne au lendemain de l'affaire des Placards. Ses souvenirs datés de la lettre-préface à la *Confession de foi* attestent de l'influence qu'il exerça sur lui :

Cependant, toutes ces mêmes choses que j'ai rapportées ont déjà été déclarées de manière très heureuse par d'autres avant moi, et notamment, parmi elles, par le grand Jean Calvin, un autre de mes pères, qu'il a expliqué de manière éloquente dans son Institution, et de façon plus resserrée, dans le catéchisme de son Église, livres dont nous avons tiré le plus grand profit<sup>972</sup>.

Avant qu'il ne le retrouve à Genève, cependant, s'était engagée pour Bèze une période de maturation de sa pensée. Encouragé par les acquis historiographiques d'après lesquels Bèze avait bien lu Calvin avant de le rejoindre, je forme l'hypothèse que tout au long de cette période, Calvin est resté pour Bèze au centre de ses attentions et de ses lectures. Mieux, il a été pour lui

---

<sup>972</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 48 : *Sunt tamen haec eadem, fateor, a multis, hoc nostro praesertim saeculo, feliciter declarata, et quidem in primis (dicam enim quod res est, ut crepet invidia) a magno illo Joh. Calvino altero meo parente, qui et in sua Institutione copiosissime, et in hujus Ecclesiae Catechismo brevissime quidem sed accuratissime omnia ista pertractavit, ex quibus etiam libris haec a nobis profiteor desumpta.*

comme un aiguillon dans la réception du mépris du monde par l'humanisme chrétien au miroir duquel Bèze se reconnaissait. Si Bèze n'a jamais connu cette situation intermédiaire que Calvin qualifiait d'« entre deux eaux », éventualité qu'il faut néanmoins ménager à défaut d'indices suffisants, comment est-il passé à ce « nous » dans lequel Calvin incluait tous ceux qui ont choisi la conversion ?<sup>973</sup>

## A. Calvin depuis sa conversion

Le « phénomène Calvin », ainsi que Denis Crouzet l'a qualifié, est exactement contemporaine de la conversion de Bèze<sup>974</sup>. Aucune source, ni *L'Histoire ecclésiastique*, ni la *Vie de Calvin*, ne laissent entrevoir les circonstances dans lesquelles Bèze recevait les nouvelles de son aîné dans les années qui ont suivi leur scolarité auprès de Wolmar. Il y eut d'abord Orléans où il se trouvait en 1534. D'après la *Vie de Calvin*, le réformateur rédigea un livre intitulé *Psychopanychia*, sur le repos des âmes<sup>975</sup>. Puis on retrouve Calvin dans *L'Histoire ecclésiastique*, « au retour de ses études de Droict, Paris ». L'année 1532, où Calvin entra au collège de Fortet et écrivit le *De Clementia*, fut aussi celle à laquelle il a daté sa subite conversion (*conversio subita*)<sup>976</sup>.

Olivier Millet montre que Calvin s'est appuyé sur la Bible et s'est inspiré de Luther pour redéfinir « la pénitence-repentance comme une conversion répondant à la grâce divine »<sup>977</sup>. Calvin, formé lui aussi à l'humanisme, savait que la conversion, pour les grecs, signifiait « changement de conseil et de volonté ». Il tenait cependant à rapprocher le terme de conversion et celui de pénitence, jusqu'à les confondre<sup>978</sup>. Pour lui, « la somme de Penitence est que, nous

---

<sup>973</sup> Voir Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole...*, *op. cit.* : « Païens et chrétiens, vieux croyants et évangéliques, pécheurs et repentis sont également impliqués par ce « nous » majestueux qui sert à décrire la condition humaine : « un monde de toute misère », incité par sa misère même à recourir à la grâce divine (I,39) », p. 533.

<sup>974</sup> Denis Crouzet a mis en évidence les principales interprétations du « phénomène Calvin » dans *La Genèse de la Réforme française 1520-1562*, p. 241 sq. et *Jean Calvin, op. cit.*

<sup>975</sup> Théodore de Bèze, *L'histoire et la vie et mort de feu M. Jean Calvin, fidele Serviteur de Jésus Christ*, Genève, Pierre Chouët, 1564, adaptation moderne Europresse, 1993, p. 15. « Il y réfutait l'erreur semée par certains pour qui l'âme après sa séparation du corps, dort jusqu'au jour du jugement dernier. »

<sup>976</sup> Heiko A. Oberman, « *Subita conversio*. The Conversion of John Calvin », *Reformiertes Erbe* {Mélanges en l'honneur de G.W. Locher}, Zurich, Theologischer Verlag, 1993, p. 279-295.

<sup>977</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t.I, p. 713. O. Millet parle d'une « une réorientation radicale de sa vie intellectuelle et spirituelle qui se situe vers 1533-1534 » (*Ibid.*, t. I, p. 7 et note 2). Il relève que c'est par ce terme que Calvin a qualifié son propre choix soudain pour la Réforme, dans la préface à son *Commentaire des psaumes*, de 1557 (CO 31,21 : *subita conversione*). Note 3 : Sur la manière érasmienne de traduire le terme grec de *metanoia*, non par *poenitentia* mais par des termes signifiant le retour à soi/au sens, voir G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976, p. 171-172. Lefèvre, sans changer la traduction traditionnelle, enregistre le sens signalé par Érasme : changement d'orientation de vie, retour à Dieu, et non mortification au moyen des œuvres.

<sup>978</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p.726.



estans retirez de nous-mesmes, soyons convertiz à Dieu, et ayans délaissé nostre premiere cogitation et volonté, en prenions une nouvelle »<sup>979</sup>. Calvin explique encore la conversion ainsi :

« C'est une vraye conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voye qu'il nous monstre, procedante d'une crainte de Dieu droicte et non feincte, laquelle consiste en la mortification de nostre chair et nostre vieil homme, et vivification de l'Esprit »<sup>980</sup>.

A l'exemple des prophètes et des apôtres, les chrétiens sont invités à s'humilier, se prosterner, et se « retirer en la droicte voye ». Le terme de conversion avait été employé par Calvin pour qualifier le changement profond et radical qui l'a soudainement affecté vers 1533-1534. Olivier n'exclue pas que cette « conversion » s'explique par le contexte des persécutions<sup>981</sup>. Il peut encore affirmer, en accord avec les travaux de Denis Crouzet, que « la conversion de Calvin à l'évangélisme ait répondu comme une libération à une expérience personnelle de l'angoisse devant la culpabilité du péché, à laquelle les rites de la confession et de l'absolution auraient été incapables d'apporter une solution satisfaisante »<sup>982</sup>.

Après cet épisode, d'après *l'Histoire ecclésiastique*, Calvin « accreut grandement l'œuvre du Seigneur non seulement enseignant la vérité, mais aussi s'opposant aux hérétiques »<sup>983</sup>. Déjà, ici, se profile l'ombre de Michel Servet. La rencontre avec Jacques Lefèvre d'Étaples à Nérac est mentionnée dans la *Vie de Calvin*<sup>984</sup>. Vint ensuite, en 1536, la rédaction de « ce livre incomparable intitulé *l'Institution*, dédié au Roy mesme »<sup>985</sup>. C'est le point de départ d'une œuvre polémique destinée à attirer l'attention des humanistes, avec ses sorties contre « l'esprit d'erreur » des libertins spirituels d'une part et, d'autre part, contre la Sorbonne. Comme l'explique Nathalie Szczech, avec la publication de sa *Psychopannychia* (1534), Jean Calvin avait recherché à adopter une posture pour se faire admettre dans le champ de réception d'une communauté savante d'humanistes<sup>986</sup>. C'est à partir de la publication de *l'Institution*, d'abord publiée à Bâle (1536) et des écrits qui lui succédèrent (de 1537 à 1544) qu'il est permis de poser

---

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 726.

<sup>980</sup> *Ibid.*, p. 727.

<sup>981</sup> *Ibid.*, t. I, p. 40.

<sup>982</sup> *Ibid.*, t. I, p. 712 et note 2 : Cf. : H.A. Oberman, « *Initia Calvini* : The Matrix of Calvin's Reformation », dans *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Congrès international des recherches calviniennes, 1990), éd. W.H. Neuser, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1994, p. 136, sq.; Denis Crouzet, *La Genèse de la Réforme*, 1996 ; Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990.

<sup>983</sup> *Hist. eccl.*, p. 14. Voir aussi : p. 9, 21, 22.

<sup>984</sup> *Vie de Calvin*, p. 26 : « Calvin fit le voyage de Nérac pour rencontrer Jacques Lefèvre d'Étaples, homme bon et fort âgé, qui était resté précepteur des enfants du roi François. Cet homme, en raison de la persécution de la Sorbonne, s'était retiré dans la région de Gascogne. Le bon vieillard se réjouit grandement de voir Calvin et de discuter avec lui ».

<sup>985</sup> *Hist. eccl.*, p. 22.

<sup>986</sup> Nathalie Szczech, *Calvin en polémique – Une maïeutique du verbe*, Paris, 2016, p. 113-122.

la question de la découverte réformatrice du jeune homme et, précisément, de l'influence que put exercer Calvin sur Bèze. Avant de pousser plus loin cette enquête centrée sur la réception par Bèze du mépris du monde de Calvin dans les années 1540, il faut rappeler qu'elles furent cruciales pour Calvin lui-même.

Après l'*Institutio*, l'expérience fondatrice de la Réforme à Strasbourg sous l'égide de Bucer fut précédée de la rencontre de Clément Marot à Ferrare, « pôle dans la géographie évangélique »<sup>987</sup>. Il s'efforçait d'une part de dépasser le conflit eucharistique qui opposait luthériens et zwingliens et, d'autre part, de convaincre les évangéliques français. En 1541, il fut invité à participer aux conférences impériales de Worms et de Ratisbonne et se lia d'amitié avec Melancthon<sup>988</sup>. Après les déceptions évangéliques consécutives à l'affaire des Placards, Calvin disposait des moyens d'offrir une alternative en réponse à la crise religieuse. Il était aussi parfaitement en mesure d'atteindre le public lettré auquel il s'adressait. Dans son épître au roi, méprisant le monde, ne se présentait-il pas comme « nu de toute vertu mais vêtu de Dieu – vide de tout bien mais empli par lui »<sup>989</sup> ?

## B. Une « découverte réformatrice » bézienne ?

Je reprends à propos de Bèze, en forme d'hypothèse, la notion de « découverte réformatrice »<sup>990</sup>. La réflexion que Bèze a nécessairement menée sur les écrits de Calvin est sans doute à replacer, au moins autant que la découverte de Bullinger, au centre de sa conversion<sup>991</sup>. Calvin, « l'aiguillon », est à mettre au centre de tout ce « monde d'idées » qui, selon Mario Richter, « préparait la conversion définitive de 1548 », et sans doute plus tôt que ne le dit le critique.

Bèze lisait Calvin avant son exil. Le fait est d'importance pour le souligner car il lève sur les recherches concernant le parcours intellectuel de Théodore de Bèze une hypothèque

---

<sup>987</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>988</sup> *Vie de Calvin*, p. 15. « Philippe Melancthon, par exemple, le prit dès lors en étroite amitié, et lui faisant l'honneur particulier de l'appeler le Théologien. (...) Calvin composa à Worms, le premier jour de l'an, un Chant de victoire en vers latins à l'honneur de Jésus-Christ. »

<sup>989</sup> Jean Calvin, *Epître au roy, Institution...*, *op. cit.*, p. 139-180.

<sup>990</sup> L'expression m'est inspirée par Olivier Millet d'après Calvin, *Institution (1541)*, p. 40 et 121. L'éditeur l'emploie pour désigner d'abord l'œuvre de désolidarisation, illustrée par l'épître au roi, de Calvin d'avec les évangéliques tout en s'efforçant de ne pas les amalgamer avec les « sacramentaires » (les radicaux) au lendemain de l'affaire des Placards. Il voit dans le « caractère bouleversant de cette découverte une des sources de la véhémence calvinienne ». Bèze aussi a dû rompre avec les évangéliques, sans pourtant les avoir associés aux « sacramentaires ».

<sup>991</sup> On sait, par la lettre du 18 août 1568, que la première lecture qui amena Bèze à la Réforme fut celle du *De origine erroris in divorum ac simulachrorum cultu*, de Bullinger, lu en 1535 chez Volmar à Bourges, quand Bèze avait 16 ans (*CB*, t. 9, n° 625, Bèze à Bullinger, 18 août 1568, p. 121 et n. 18).

majeure<sup>992</sup>. Il faut ici l'affirmer clairement car le doute a longtemps été entretenu sous l'effet de deux facteurs. Le premier est l'absence de preuves tangibles jusqu'à une date récente. Certains indices pouvaient néanmoins conduire à le faire penser. Ainsi, en février 1550, Bèze écrivait à Bullinger : « Puis vint DD. L'amitié de Calvin, Vireti, Muscle et Haller ». D'après cette allusion, les éditeurs des correspondances suspectent qu'« il est difficile d'admettre qu'il n'ait rien lu de leurs écrits avant cette date », c'est-à-dire celle de son arrivée à Genève en 1548<sup>993</sup>. Le second facteur est la représentation qui s'est répandue au sujet de la période parisienne de Bèze, influencée par la polémique qui voulait faire de Bèze un poète léger. La tradition réformée porte aussi sa part de responsabilité dans cette représentation puisqu'elle soulignait volontiers le contraste entre la période d'avant et celle d'après la conversion.

C'est donc un acquis essentiel de la recherche récente qui mérite d'être souligné. La lecture de Calvin par Théodore de Bèze a été finalement prouvée par l'établissement de l'édition de la *Réponse au gentilhomme savoisien* par Alain Dufour. Il y est écrit, sous la plume du réformateur âgé de près de 80 ans en 1598 : « ayant apporté tesmoignage de tout ce que dessus à feu Monsieur Calvin, par les livres et les lettres duquel il avoi testé vrayement instruit auparavant et induit à se retirer en la vraye Église »<sup>994</sup>. Cette preuve a confirmé l'intuition qui avait été jadis formulée par Henri Meylan et relayée par les éditeurs de l'*Abraham sacrificiant* de 1967<sup>995</sup>. On sait maintenant avec certitude que Théodore de Bèze a lu les livres de Jean Calvin pendant la période parisienne, avant de quitter la France en 1548. A la lumière de cet acquis, il est possible de revenir sur les écrits de Calvin et de se demander en quoi ils pouvaient contribuer à la conversion de Bèze, en particulier en ce qui touche le motif du mépris du monde.

Dans la mesure où la lecture par Bèze des livres de Calvin est désormais attestée de manière certaine, il n'est pas inutile de reprendre en main les éléments apportés par les éditeurs

---

<sup>992</sup> Les jeunes années de Théodore de Bèze souffrent d'une réputation de légèreté dans les calomnies exprimées par les contemporains de Bèze dans le cadre des développements de la « querelle des *Juvenilia* ».

<sup>993</sup> *CB*, vol.1, n° 14. Bèze à Bullinger, 16.02.1550 : *Deinde accessit DD. Calvini, Vireti, Musculi, Halleri amicitia*, p. 58. Pour la citation d'Henri Meylan, p. 60, n. 4.

<sup>994</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 122 et n. 117.

<sup>995</sup> *Ibid.*, p. 117 : Détaillant le récit de ses noces clandestines avec Claudine Denosse, Bèze a écrit : « tesmoignage de tout ce que dessus à feu Monsieur Calvin, par les livres et lettres duquel [Théodore de Bèze] avoit esté vrayement instruit auparavant et induit à se retirer en la vraye Église », *Ibid.* p. 122. Dans leur édition d'*Abraham sacrificiant* de 1967, Keith Cameron, Kathleen M. Hall et Francis Higman, se sont fait les relais de l'intuition de Henri Meylan formulée dans son fameux article sur les hésitations de Bèze. Alain Dufour peut enfin écrire : « nous apprenons ici que lettres et livres de Calvin ont contribué à la décision pendant la période parisienne », n. 117 p.

122. *Abraham*, p. 12. Les éditeurs évoquent la peinture que Théodore de Bèze pouvait admirer pendant ses séjours chez son oncle Claude en Picardie, hypothèse adoptée par E. Droz (« Notes sur Théodore de Bèze », p. 600). Ils abordent aussi le sujet des versions théâtrales de l'histoire que Bèze aurait pu connaître à Paris. Ils proposent de mettre en évidence la lecture probable par Bèze des textes de Calvin contre les Nicodémites dans les années 1544 et 1545, hypothèse étayée par les travaux récents d'Alain Dufour. Elle est construite sur l'idée que nous poursuivons d'un rapport étroit « entre l'œuvre de propagande dirigée de Genève à cette époque, la conversion de Bèze et l'*Abraham* », p. 16. Selon les mêmes éditeurs, la lecture précoce de Calvin par Bèze expliquerait aussi son choix de Genève pour s'exiler.

d'*Abraham sacrificiant* pour souligner, sur la base d'intuitions largement partagées, des liens étroits existant entre la diffusion des œuvres de Calvin et la conversion de Théodore de Bèze. Celui-ci traversait en ses jeunes années un « état de tension spirituelle ». Il était pris en étau entre ses aspirations évangéliques et les raisons qui le poussaient à les dissimuler, il pouvait se sentir particulièrement concerné par les traités que publia Jean Calvin depuis Genève entre 1543 et 1545, notamment le *Petit traicté* puis l'*Excuse à MM. les Nicodemites* (1544).

En rappelant que Bèze tirait ses revenus des bénéfices ecclésiastiques hérités de l'un de ses oncles, Il convient de mentionner d'abord les deux épîtres que Calvin rédigea en 1537, le premier à l'intention de son ami Nicolas Duchemin, qui venait d'accepter une nomination ecclésiastique dans le diocèse du Mans et le second à Gérard Roussel qui venait d'être sacré évêque d'Oléron<sup>996</sup>. La question de savoir si un homme peut accepter une position ecclésiastique dans l'Église papistique ne pouvait laisser Bèze indifférent. Les publications de Calvin dans les années 1540, alors qu'il a conforté son statut de réformateur en tant que pasteur à Genève, et qu'il « parle avec une autorité nouvelle » (Bernard Roussel), ont pu être décisives pour la conversion de Théodore de Bèze.

Le premier était le *Petit traicté*, qui réunit les arguments de Calvin<sup>997</sup>. Dans les éditions suivantes, cet ouvrage est assorti de « Conseils » de Melanchthon, de Bucer et de Pierre Martyr. Il est, dans une impression suivante (1545), accompagné d'une deuxième édition de l'*Excuse de Jean Calvin à MM. Les Nicodémistes* parus en 1544<sup>998</sup>. Le dispositif éditorial parle à lui seul de la campagne menée par Calvin auprès des humanistes et des évangéliques pour tenter de les entraîner à refuser toute compromission avec les papistes et de se préparer à tout quitter pour suivre le chemin de la croix.

Vient ensuite, comme en réponse aux questions soulevées par le *Petit traicté*, l'*Excuse à MM. les Nicodemites* (1544)<sup>999</sup> qui mettait résolument en demeure les fidèles de déclarer ouvertement leur vraie foi. Bèze ne pouvait que se sentir visé dans l'opposition que Calvin mettait en exergue entre une démarche intellectuelle qui était celle dans laquelle pouvaient se reconnaître les humanistes et l'engagement sincère et entier derrière la croix auxquels appelaient Calvin comme Bucer. Ce dernier était moins radical dans les conséquences à tirer de

---

<sup>996</sup> Calvin, *Duae Epistolae*, 1537, Bâle, Thomas Platter et Balthasar Lasius. *Oeuvres*, éd. F. Higman et B. Roussel.

<sup>997</sup> Calvin, *Petit traicté, monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la vérité de l'evangile : quand il est entre les Papistes*, 1543, Jean Girard, *Oeuvres*, éd. F. Higman et B. Roussel, p. 505-550.

<sup>998</sup> Calvin, *Excuse de Jean Calvin à MM. Les Nicodémistes*, 1544, *Oeuvres*, éd. F. Higman et B. Roussel, p. 552-572.

<sup>999</sup> Calvin, *L'Excuse de Jehan Calvin, a Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand' rigueur*, 1544.

la conversion car il prenait en considération les liens qui attachent les hommes à leur famille et à leur travail. Bèze pouvait se sentir concerné au premier chef dans cette catégorie de gens

[...] qui convertissent à demi la chrétienté en philosophie, ou pour le moins ne prennent pas les choses fort à cœur, mais attendent sans faire semblant de rien voir s'il se fera quelque bonne réformation. De s'y employer, en tant qu'ils voient que c'est chose dangereuse, ils n'y ont point le cœur. [...] Cette bande est quasi toute de gens de lettres. [...] C'est bien assez qu'ils connaissent Dieu, et entendent quel est le droit chemin du salut, et considèrent en leurs cabinets comment les choses doivent aller ; au reste, qu'ils recommandent à Dieu en secret d'y mettre remède, sans s'entremêler ni empêcher, comme si cela n'était pas leur office<sup>1000</sup>.

Tout se passait comme si deux ordres entraient en conflit, d'une part celui du droit, l'ordre juridique, qui est tension constante avec l'ordre de la conversion. Nous verrons comment ce conflit entre deux ordres se traduit par l'expression d'une morale pour, finalement, trouver sa résolution dans l'exil. Dans sa *Vie de Calvin*, Bèze est revenu sur ces questions qui traversaient ses jeunes années :

Cette pauvre cité (...) fut assaillie au-dedans par plusieurs rebelles et desperados excités, tourmentée au-dehors de cent mille manières, menacée des plus grands rois et princes de la chrétienté en raison du fait qu'elle recueillait en refuge et défendait les pauvres enfants de Dieu persécutés en France, Italie, Espagne, Angleterre ou ailleurs. Bref, il pouvait bien dire avec l'apôtre Paul : « Qui vient à tomber, que je ne brûle ? » (2 Corinthiens 11, 29) on avait de bonnes raisons d'aller trouver refuge auprès de lui, car Dieu lui avait départi tant de prudence et de discernement que jamais quiconque ne se trouva mal d'avoir suivi son avis. A l'inverse, j'en ai connu trop qui se sont jetés dans d'extrêmes difficultés pour avoir méprisé ses conseils<sup>1001</sup>.

Théodore de Bèze, concerné au premier chef, avait aussi « de bonnes raisons d'aller trouver refuge auprès de lui ». Les écrits de Calvin, il les lisait ou les entendait commenter dans les débats du temps. D'autant qu'il est désormais assuré que Bèze ait lu ces ouvrages, comment ne pouvait-il pas se reconnaître parmi ces « quelques uns de aians cognoissance de la vérité, à Paris »<sup>1002</sup> ?

---

<sup>1000</sup> *Traité des reliques suivi de l'Excuse à Messieurs les Nicodémites*, éd° par Albert Autin, Paris, Editions Bossard, 1921, pp. 219-220. Cité par Philippe de Lajarte, *L'humanisme en France au XVIe siècle*, Paris, p. 26-27 <sup>1001</sup> *Vie de Calvin*, p. 137.

<sup>1002</sup> Jean Calvin, *Petit traité, Calvini Opera quae supersunt omnia*, éd. Baum, Cuntiz, Reuss, Tome VI, 570-571. Cité par K. Cameron, K. M. Hall, F. Higman (éd.), *Abraham sacrifiant*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1967, p. 15. Les éditeurs citent encore cet extrait du *Petit traité*, significatif pour la réception que put en faire Théodore de Bèze: « Que adviendrait il si chascun se vouloit declairer pour servir Dieu purement ? Je respons en un mot : que s'il plaisoit à Dieu, il s'en pourroit ensuyvre beaucoup de persecutions : et que les uns seroyent contrainctz de s'en fuyr, quittans tous leurs biens, les autres seroyent monstrez au doigt, les autres mis en prisons, les autres banniz, les autres mesmes laisseroyent la vie. J'entens, comme j'ay dict, si Dieu le permettoit. Mais nous devrions faire cest honneur à Dieu, de luy commettre ce qui en pourroit advenir : espérant qu'il y donneroit tel ordre, que le mal que nous craignons n'advieroit pas. Car c'est le refuge où nous meine par son exemple nostre père Abraham : lequel ayant le commandement de tuer son propre filz, quand il est interrogué en chemin de ce qu'il veut faire, dit : Le Seigneur y provoira. »

S'il est bien un écrit, pourtant, dont on peut faire l'hypothèse qu'il fut au cœur de la réception bézienne du mépris du monde, c'est l'*Institution de la religion chrestienne*, en particulier son chapitre XVII.

### C. Le mépris du monde selon Calvin

Il n'est pas dans l'objet de cette première partie, à caractère prioritairement biographique, d'exposer les tenants et les aboutissants du mépris du monde selon la Réforme. Dans la perspective qui est la nôtre, pourtant, si l'on s'en tient à montrer ce qui dans les premiers écrits de Calvin a pu toucher Bèze concernant le mépris du monde, quelques éléments fondamentaux requièrent d'être brièvement exposés ici.

Le chapitre XVII de l'*Institution* s'intitule *De la vie chrétienne*. D'emblée le réformateur entreprend, c'est la première ligne du chapitre, de « former la vie de l'homme Chrestien »<sup>1003</sup>. Pour atteindre cette ambition, Jean Calvin veut s'en tenir à « monstret quelque ordre par lequel l'homme Chrestien soit conduit et dirigé à un droit but de bien ordonner sa vie ». Plaçant son dessein sur le plan de l'éthique, Calvin entend d'abord démontrer la supériorité de l'Écriture en ce domaine sur les « Philosophes ». Il faut bien prendre en considération ce qu'on dit Aristote et Cicéron de la morale, mais c'est pour aussitôt inviter le chrétien à mépriser l'ordre et la méthode dans lesquels ils l'ont exposée. Seule la sanctification apportée par l'Écriture peut rassembler les chrétiens comme « brebis esgarées par le laberynthe de ce monde » et les délivrer « de l'ordure et pollution en laquelle nous estions plongez »<sup>1004</sup>. La recherche stoïcienne de se conformer à la nature ne suffit pas : « L'Escriture nous meine bien en une meilleure fontaine d'exhortation »<sup>1005</sup>. L'exemple du Christ qu'elle offre en modèle nous invite à « nous démettre de toute affection mondaine, pour aspirer de tout nostre cœur à la vie céleste »<sup>1006</sup>. C'est alors au « profond du cœur » s'opère « rénovation d'entendement »<sup>1007</sup> voulue par Paul, qui éloigne définitivement le disciple de « tous hommes du monde »<sup>1008</sup>. Cette mutation atteste que « nous ne sommes point nostres »<sup>1009</sup>. Aux philosophes Calvin oppose donc la « Philosophie

---

<sup>1003</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 784.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 1655.

<sup>1005</sup> *Ibid.*, p. 1656.

<sup>1006</sup> *Ibid.*, p. 1657.

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 1661.

<sup>1008</sup> *Ibid.*, p. 1659.

<sup>1009</sup> *Ibid.*, p. 1661.

Chrestienne »<sup>1010</sup>. Le renoncement à l'amour de soi (philautie), qui est « abnegation de nous memes », est le premier jalon de ce mépris du monde qui, sur le plan éthique, est aussi la condition de la charité.

Le renoncement à soi-même ne peut cependant s'accomplir que par une bonne connaissance de soi. Celle-ci faisait l'objet, avec la connaissance de Dieu, du Livre I de *l'Institution*<sup>1011</sup>. De même que Bèze a repris la formule du « Connais-toi toi-même » dans son épigramme VI, Calvin insiste sur cet impératif en de nombreux passages<sup>1012</sup>.

Au regard de Dieu, il faut voir combien « un chascun porte sa croix » en ce monde où les afflictions donnent justement l'occasion de « communier à la Croix »<sup>1013</sup>. Les souffrances ont un sens et, au contraire des philosophes comme Sénèque qui voulaient les anéantir, elles éprouvent la patience et instruisent à obéissance. Face aux peurs suscitées par le déferlement des persécutions, Calvin opposait la promesse du salut : « Car il nous viendra Redempteur (...) après nous avoir retirez de ce gouffre de tous maux et miserres. Il faut que tous fidèles, cependant qu'ilz habitent en terre, soyent comme brebis destinées à la boucherie afin d'estre faictz conformes à leur Chef Jesus Christ. »<sup>1014</sup> Ces propos de Jean Calvin, qui sont à rapprocher de la fin de l'épître au roi, sont révélateurs, selon Olivier Millet d'une évolution de sa position : « On passe de la misère de la condition humaine à la vocation au martyr des chrétiens. C'est sur ce point que le propos de Calvin se distingue des points de vue philosophiques qu'il a jusqu'ici utilisés et amalgamés à l'inspiration biblique ; c'est aussi ici qu'il fait entendre la voix particulière de l'évangélisme français, exposé aux persécutions »<sup>1015</sup>.

---

<sup>1010</sup> Olivier Millet indique que « l'expression et l'idée remontent aux Pères de l'Église, mais venaient aussi d'être mises en l'honneur par Érasme dans sa *Paraclesis, id est adhortatio ad Christianae philosophiae studium* (1516), qui situe cette philosophie, contre les abstractions rationnelles de la théologie scolastique, dans une sagesse existentielle. Pour Calvin, selon Olivier Millet, la philosophie chrétienne vise à édifier la *pietas* et se caractérise par son inspiration scripturaire » (Calvin, *Institution* (1541), note 4 p. 108).

<sup>1011</sup> Cette double exigence de Calvin nuance le clivage entre l'ascèse des Anciens (*Askêsis*) et l'ascèse chrétienne telle que la présentait Foucault : « Quand on parle d'ascèse, il est évident que, vu à travers une certaine tradition, d'ailleurs elle-même fort déformée, (...) [nous entendons une] certaine forme de pratique, qui doit avoir, pour élément, pour progrès successifs des renoncements de plus en plus sévères, avec, pour point d'emire et passage à la limite, la renonciation à soi. (...) Je crois que l'ascèse (*askêsis*) chez les Anciens avait un sens profondément différent. D'abord parce qu'il ne s'agissait évidemment pas d'arriver, au terme de l'ascèse comme à son point de mire, à la renonciation à soi. Il s'agissait au contraire, par l'*askêsis*, de la constitution de soi-même. Ou disons, plus exactement : il s'agissait de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant, et susceptible de produire cette transfiguration à soi qui est le bonheur qu'on prend de soi à soi ». (Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, p. 305).

<sup>1012</sup> *Poemata* (1548), épigr. VI : *In quendam asinorum encomiasten*, où la formule est donnée en grec. Calvin, *Institution* (1541), t. I, p. 211 : « combien qu'icelles vertus apparoissent là très clairement, souventesfois nous ne comprenons point où elles tendent, que c'est qu'elles emportent, et à quelle fin elles doibvent estre entendues, jusques à ce que nous descendons en nousmesmes et considérons en quelle sorte Dieu demonstre en nous sa vie, sapience et vertu, et envers nous exerce sa justice, bonté et clémence ».

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 1679.

<sup>1014</sup> Calvin, *Institution* (1541), t. II, p.1700 et n. 109 : La citation s'appuie sur Rm 8, 36 (citant Ps 44, 23). cf. Is 25, 4-8 et Ap 7, 17 et 21,4

<sup>1015</sup> *Ibid.*, t. II, p.1700, note 109.

Comme Paul l'affirmait, le Seigneur cherche à « nous délivrer de la condamnation de ce monde »<sup>1016</sup>. « Porter patiemment la croix »<sup>1017</sup> peut, certes, avoir pour conséquences d'« encourir hayne et indignation du monde »<sup>1018</sup>, mais implique de mépriser le monde en retour :

Outre plus, de quelque genre de tribulation que nous soyons affligés, il nous faut toujours regarder ceste fin de nous acoustumer au contemnement de la vie presente, afin par cela d'estre incitez à mediter la vie future. Car, pour ce que le Seigneur congnoist très bien comme nous sommes enclins en un amour aveugle, et mesme brutal, de ce monde, il use d'une raison fort propre pour nous en retirer et resveiller nostre paresse, afin que nostre cœur ne s'atache point trop en une telle fole amour<sup>1019</sup>.

L'invitation à la méditation de la vie future s'éclaire à la lumière d'une citation du chapitre III : « Toute la vie du chrétien doit estre une meditation et un exercice de piété ». Au sens où Calvin l'emploie, les chrétiens sont invités à s'exercer personnellement, au sens d'ascèse, à éprouver existentiellement la vérité des Écritures. Comme l'explique Olivier Millet, « dans le contexte notamment des années 1530-1540, l'appel calvinien à cette méditation constitue plus précisément une invitation à s'armer en vue de la confession, si nécessaire publique, de la foi, afin d'affronter éventuellement les sacrifices et le martyre que cette confession pouvait impliquer »<sup>1020</sup>.

« Contemner la vie présente », explique Calvin plus loin, après avoir décliné le motif sous toutes ses formes, est la voie la plus certaine et la plus courte. Elle consiste, selon l'exhortation de Saint Paul, à user du monde comme n'en usant point, et à faire preuve de mesure dans la pauvreté comme dans l'abondance<sup>1021</sup>.

A rebours de la démarche de prudence qui a prévalu dans la critique, il est désormais pertinent, à la faveur des preuves qui ont été apportées de la réception précoce qu'en a fait Bèze, de rapprocher sa pensée de celle de Calvin. Certes, Théodore de Bèze jouissait d'une liberté intellectuelle qui ne l'inféodait pas encore au réformateur. En revanche, les éléments de la réception du mépris du monde par Bèze étaient en place quand il était à Paris. Leur connaissance aurait été déterminante dans la recherche de la meilleure conduite à suivre.

---

<sup>1016</sup> *Ibid.*, p. 1685. Manch. 1 Co 11, 32

<sup>1017</sup> *Ibid.*, p. 1689.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, p. 1686.

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 1695.

<sup>1020</sup> Calvin, *Institution*, t. II, p. 1646.

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 1711.



## II. Mépriser le monde « entre deux eaux »

« Entouré à Paris de tout ce qui pouvait l'égarer, aimable, riche, plein d'esprit, il vécut en homme du monde, publia un volume de poésies légères sous le nom de *Juvenilia*, et contracta un mariage secret ».

Paul de Felice, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 97.

L'expression « entre deux eaux » est empruntée à Calvin pour désigner la situation d'indétermination dans laquelle se trouvait un grand nombre de chrétiens du royaume dans les années de polarisation confessionnelle qui ont suivi l'affaire des Placards. Le jeune Théodore de Bèze, nouvellement licencié en droit, pouvait-il se reconnaître dans cet état d'esprit que Thierry Wanegffelen qualifie d'« entre-deux confessionnel » ?<sup>1022</sup> S'il est permis d'affirmer que Bèze adoptait une attitude de dissimulation, est-ce que cela suffit à un faire un nicodémite ?<sup>1023</sup> Telles sont les questions que je me suis posées, mais les sources sont minces pour répondre. Seule une analyse attentive des *Poemata* permet de dégager quelques traits qui suggèrent une réponse en des termes plus complexes à ces questions. Ces caractéristiques laissent finalement moins de place que prévu à la seule expression d'une « religion du privé »<sup>1024</sup>. Interroger la conversion de Théodore de Bèze revient nécessairement à explorer ce que l'historiographie s'accorde à désigner, avec plus ou moins de bonheur, comme le « for privé »<sup>1025</sup>.

Afin de comprendre ce qui s'est passé pour Bèze et, à son exemple, pour de nombreux humanistes parmi ses pairs, je postule qu'il est utile de prendre en considération la variable du mépris du monde. Par la relation spécifique et globale qu'il implique dans le rapport du sujet considéré avec le monde, il est en lui-même une forme d'être au monde. Il possède ses propres logiques d'engagement ou de non-engagement. Dans le cas de Bèze, initié au mépris du monde dès sa prime jeunesse chez son précepteur Wolmar, il est une donnée qu'il est utile de considérer

---

<sup>1022</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève*, *op. cit.*, p. XVI : « j'ai postulé l'existence d'un entre-deux confessionnel ».

<sup>1023</sup> Le terme fait référence au personnage de Nicodème dont parle le début du chapitre III de l'Évangile selon Jean. C'est, comme l'explique Thierry Wanegffelen, « un disciple honteux de Jésus, un Pharisien dont le groupe est hostile à Jésus mais qui adhère, lui, à titre personnel, à son message, sans oser toutefois l'affirmer au grand jour ». (Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, *op. cit.*, p. 35).

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 36. Selon la thèse de Carlo Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turin, 1970, le nicodémisme est une « religion du privé » qui désigne non une réaction de peur face aux persécutions mais l'adhésion consciente à un système de « simulation ». Ce serait un phénomène européen apparu dans les années 1520 et qui aurait conservé son unité jusque dans les années 1550-60. Les idées nicodémistes se seraient répandues en France depuis Strasbourg par le truchement de Lefèvre d'Étaples.

<sup>1025</sup> Le for privé est d'autant plus intéressant à être décodé que les sources n'ont pas vocation à parler de soi (Mémoires). Comme l'a montré Denis Crouzet pour Charles V, la difficulté est d'étudier le for privé chez un acteur pour qui le for privé n'existe pas.

dans son évolution intellectuelle au cours des années de crise religieuse qu'il traverse. La réception du mépris du monde par les humanistes contribue à la compréhension de ce qui se produit dans le cœur et la pensée de tous ces hommes qui se trouvaient non seulement entre deux chaires mais encore entre deux océans, celui de la philosophie profane et celui de la tradition chrétienne.

Parmi les sujets qui préoccupaient Bèze, j'ai cherché à les rapporter à la problématique du juste milieu qui intéressait les humanistes lecteur d'Aristote. Je me suis donc demandé comment situer chacun d'eux entre deux points extrêmes : le mariage ou le célibat d'une part, pour se consacrer à la philologie et, d'autre part, l'ascèse solitaire ou la communauté d'amis (au risque de la mondanité). Puis, en m'efforçant d'adopter le point de vue de Bèze, j'ai recherché, d'une part, où se situerait le juste milieu (selon un idéal aristotélicien) et, d'autre part, vers quelle position l'entraîne l'appel à une conversion religieuse plus radicale (motivée par un mépris du monde judéo-chrétien). A chaque fois, je me donne à examiner dans ce jeu de tensions les points de bascule possibles vers l'une ou l'autre orientation qui se traduit par le choix de s'exiler ou non. Pour Théodore de Bèze, l'alternative semble s'imposer avec force à mesure que les tensions s'accroissent.

Dans la perspective humaniste que j'ai choisie pour mettre en évidence le mépris du monde tel qu'il se met en place dans la pensée de Bèze, il fallait encore inscrire sa trajectoire dans le débat entre vie active et vie contemplative. Le mépris du monde humaniste ne saurait admettre la primauté de la seconde sur la première sans multiplier les compromis dans le cas d'un intellectuel manifestement davantage passionné par l'étude que par l'action.

## A. Mariage, amitié ou philologie ?

L'alternative entre mariage et philologie, telle qu'elle est formulée par Bèze au détour d'un échange épistolaire avec son ami Maclou Popon au printemps 1542, a de quoi surprendre<sup>1026</sup>. Elle n'en est pas moins essentielle pour comprendre les contours d'un mépris du monde intramondain qui s'affirme par le choix de renoncer à une forme particulière

---

<sup>1026</sup> CB, t. 1, n°9, Bèze à Popon, 7 mai 1542 : *Caeterum, quod ad res meas attinet, una est nobis uxor philologia, quae quidem illud non habet ubi vos marit gaudia vestra expletis, sed id quoque secum non adfert, unde tot videmus nata esse divortia, pertinaciam dico, et caetera id genus.* / « Pour le reste, en ce qui nous concerne, je n'ai qu'une épouse la philosophie, qui n'a pas ce qui fait que, vous jeunes mariés, êtes remplis de vos joies, mais qui n'apporte pas non plus avec elle ce que nous voyons aboutir à des divorces et à d'autres choses de la sorte ».

d'engagement dans la vie active, le mariage, au profit d'une vie contemplative dédiée aux études<sup>1027</sup>.

## 1. « J'ai pour épouse la philologie ! »

Bèze a prétendu que ses amis le qualifiaient de « philosophe ». En parlant de philosophie morale au sujet des *Poemata*, il faut souligner que cette discipline est loin d'être une matière académique. Elle se conçoit plutôt comme une méthode de sagesse, de bonheur, faisant partie intégrante de la vie du poète. Il l'exerçait aussi bien quand il déambulait sur le forum que lorsqu'il s'enfermait dans son *studiolo* d'écriture pour y chercher les mots de ses oraisons amoureuses, lors des banquets entre amis ou bien encore en se rendant à l'église St Merry pour y méditer les sermons de d'Espence. C'étaient là autant d'occasions d'exercices spirituels tels qu'ils s'offrent à la vie d'un poète humaniste.

### Le temps du mariage ou celui de la philologie

En ce printemps 1542, Bèze a de quoi se sentir assailli par une conjonction de nouvelles le touchant de près. Dans les correspondances avec ses amis, Bèze signale toujours le mariage de l'un d'eux comme un événement remarquable<sup>1028</sup>. A la nouvelle du mariage de son ami Maclou Popon viennent s'ajouter les démarches pressantes entreprises par ses proches pour trouver un débouché à ses études. Celles-ci n'ont qu'un temps et il n'est plus l'heure de la perplexité : tandis que les amis trouvent une épouse, le moment est venu pour Bèze de se décider. Des circonstances comme celles du mariage de son ami lui offrent l'opportunité de faire entendre ses choix personnels de manière plus tranchée. Il félicite tout d'abord son ami pour le « genre de vie » qu'il a choisi<sup>1029</sup>. Implicitement, il signifie ce que n'est pas celui que Bèze entend mener. Lorsqu'il déclare, par exemple, à Popon : « je n'ai qu'une épouse, la

---

<sup>1027</sup> La tradition chrétienne s'est distinguée pour sa préférence pour le célibat, depuis les exhortations de Paul (I Cor., VII, 1) jusqu'à la propagande ascétique de Saint Jérôme avec sa polémique contre le mariage.

<sup>1028</sup> Dans une lettre, Bèze signale que « Berganius s'est marié » (CB, t. 1, n° 1, Bèze à Alexis Gaudin, septembre-décembre 1539, p. 27). Dans une autre, il impute au mariage le changement de comportement d'un autre ami, Ludovicus Bernagius : CB, t.1. n°2, Bèze à Maclou Popon, Paris 1539, p. 29 : *Ludovicus Berganius hic agit, quem si videas profecto exclames Virgilianum illud : quantum mutatus ab illo* / « Ludovicus Berganius est ici, si vous le voyez, vous vous exclamerez sûrement ce vers Virgilien: comme il a changé ! ». Ludovicus Bernagius était peut-être parent de Nicolas du Bernay, qui épousa en 1540 la fille de Charles, frère du duc d'Alençon, cette Anne célébrée par Marot. Bèze déplore un changement de sa part, qui serait dû au mariage ? n. 3 p. 29.

<sup>1029</sup> CB, t. 1, n° 9, Bèze à Popon, 7 mai 1542, p. 43 : *Audio te neogamon esse, eoque nomine tibi gratulator, quippe ea te prudentia esse scio, ut non nisi multis eoque nomine tibi gratulator, quippe ea te prudentia esse scio, ut non nisi multis et gravibus causis motus, ad id genus vitae convolaris* / « J'ai entendu dire que tu es jeune marié et à ce titre te félicite. Et te sais une telle prudence que tu n'as pas volé vers ce genre de vie sans des motifs sérieux et nombreux ».

philologie »<sup>1030</sup>, il faut le comprendre comme l'expression de son engagement résolu dans une forme de vie contemplative. La forme en est pour le moment celle d'un *otium* cultivé, à la manière de ses modèles humanistes qui s'émancipent des esclavages ordinaires en vivant de leur plume. De la part d'une jeune personne aspirant à mettre sa conduite de vie en accord avec un idéal de piété, il est permis d'y déceler le sens d'une inclination au mépris du monde. Cette déclaration en forme de profession de foi est à considérer, d'une part, en rapport avec le mariage de Popon, et, d'autre part, avec les démarches familiales entreprises pour son intégration mondaine. Il conviendra de revenir ensuite sur ce modèle de vie que représenter la revendication d'épouser la philologie.

L'ami Maclou Popon lui a d'abord fait part de son prochain mariage à Dijon. Il scelle par là une entrée honorable dans la vie active, puisqu'il s'établit aussi dans cette ville en tant que juriste. Par sa réponse du 7 mai et selon l'usage, Bèze ne tarde pas à féliciter son meilleur ami dans des termes les plus chaleureux : « C'est pourquoi ton mariage m'est agréable, de sorte que je ne cesse pas de te souhaiter une félicité toujours égale »<sup>1031</sup>. Cependant, les encouragements appuyés de Bèze sont pour lui l'occasion, d'exprimer assez fermement à son ami son intention de ne pas suivre son exemple et de ne pas se marier. Non sans une pointe d'espièglerie, il fait valoir à Popon les avantages que lui procure le style de vie qu'il privilégie. Comme il l'écrit, le mariage avec la philologie « n'a pas ce qui fait que, vous jeunes mariés, êtes remplis de vos joies, mais qui n'apporte pas non plus avec elle ce que nous voyons aboutir à des divorces et à d'autres choses de la sorte »<sup>1032</sup>. Sans doute faut-il lire dans cette résolution plus loin que le dépit inspiré par l'inéluctable distanciation des liens d'amitié que représente pour lui l'annonce de mariage. En déclarant qu'il se consacre tout entier à l'étude de « l'hébreu et des mathématiques »<sup>1033</sup>, il ne peut lui exprimer plus clairement son programme.

### Un programme humaniste

L'hébreu correspond à l'évidence au projet humaniste de réhabiliter les langues anciennes dans le sillage ouvert par Guillaume Budé avec le collège des trois langues. Le projet ne s'arrêtait pas à l'étude des langues pour elles-mêmes ou pour l'éclairage qu'elles apportaient

---

<sup>1030</sup> *Ibid.*, p. 43 : *Caeterum, quod ad res meas attinet, una est nobis uxor philologia, quae quidem illud non habet ubi vos marit gaudia vestra expletis, sed id quoque secum non adfert, unde tot videmus nata esse divortia, pertinaciam dico, et caetera id genus.*

<sup>1031</sup> *Ibid.*, p. 43 : *Itaque meum mihi tam gratum est conjugium, ut parem tibi felicitatem precari non desinam.*

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 43 : *vos marit gaudia vestra expletis, sed id quoque secum non adfert, unde tot videmus nata esse divortia, pertinaciam dico, et caetera id genus.*

<sup>1033</sup> *CB*, t. I, n° 9, Bèze à Popon, 7 décembre 1539, p. 35 : *Nonnunquam hebraicis literis aliquot horas incumbo aut mathematicae* / « Quelquefois, je m'applique pendant quelques heures sur les lettres hébraïques ou sur les mathématiques ».

à l'Antiquité, mais il s'intégrait plus largement dans une quête de sagesse chrétienne<sup>1034</sup>. Guillaume Budé parlaient des « diverticules variés » (*varia diverticula*) pour évoquer les multiples voies et « sinuosités du chemin » (*anfractus viae*) que l'étude des langues et des lettres profanes offrent à celui qui s'y adonne<sup>1035</sup>. Elles comportent donc aussi des risques de s'égarer que l'enthousiasme de Théodore de Bèze semble ici omettre.

Etudier les mathématiques ne se réduit pas, dans un esprit vulgaire, à s'attacher au calcul. Il s'agit plutôt, suivant la prescription que fait Platon dans le Phédon, de contempler par la seule intellection, la nature des nombres<sup>1036</sup>. Platon plaçait les mathématiques entre le ciel et les idées. Comme l'explique l'essayiste Olivier Rey, leur vertu était ascendante : par elles, l'âme apprenait à se détacher du sensible pour se tourner vers l'intelligible, à quitter les apparences pour rejoindre les idées. Les mathématiques ainsi conçues s'apparentaient à des exercices spirituels<sup>1037</sup>.

Quant à son père et ses oncles, les voici qualifiés, dans la lettre du 7 décembre 1539, de « furies », c'est-à-dire à des démons du monde infernal<sup>1038</sup>. Car Théodore de Bèze ne fait « rien moins que ce que soupçonnent mes furies », c'est-à-dire ses études de philologie, de mathématiques, de poésie. Les furies sont donc ces monstres mythologiques qui le poursuivent pour faire peser sur son destin, contre sa volonté, une voie professionnelle considérée comme une malédiction, lui qui entend se consacrer à la poésie. En cette année 1542, après la mort de son frère, Audebert, et tandis que l'étudiant se voit assurer un revenu de 400 livres annuelles, Pierre de Bèze prend acte de son aversion pour le droit mais rappelle son fils à ses devoirs : il peut persévérer dans la voie qu'il a choisie, mais doit entrer dans la « clientèle » d'un grand. Théodore de Bèze se cabre de toute son énergie, comme en témoigne la lettre écrite à Popon le 19 juillet 1542 :

---

<sup>1034</sup> Voir l'épithaphe à François I dans les *Icônes*, 133: « Ne sois marri, ô Roy trespuissant... de ce que tu es, & non plustost, mis en ce livre, dedié seulement à ceux auxquels tu as esté tant contraire en ta vie : & toy, lecteur chrestien, ne te fasche point de voir ici cest adversaire de la pure doctrine. Certainement il m'a semblé que ie ne devois laisser en arriere ce Prince, ci qui a remises en honneur les langues Hebraique, Grecque [,] Latine, & les bonne sciences, pour estre les portieres du temple de la vraye Religion, & qui a chassé l'ignorance laquelle empeschoit la vérité de venir en avant ».

<sup>1035</sup> Louise Katz, « Image et imaginaire de lecture », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 104 et n. 240.

<sup>1036</sup> Rép. VII, 525 bc. Cit. par R. Bultot, *La doctrine, op. cit.*, p. 59.

<sup>1037</sup> Voir : Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre*, Stock, coll. « Les essais », 2016.

<sup>1038</sup> CB, t. 1, n° 5. Bèze à Popon, 7 décembre 1539, p. 35 : *Denique nihil minus ago quam quod suspicantur meae furiae*.

Mon père pensait que j'étais attaché au palais comme à la glèbe; mais comme ni mon éducation ni ma nature ne le permettaient, je n'ai jamais pu être amené à songer à abandonner mes études de philosophie pour un profit aussi sordide<sup>1039</sup>.

La glèbe évoque le servage. L'humanisme, ici encore, est libérateur. C'est dans ces circonstances que des démarches ont abouties auprès de la cour de l'évêque de Coutances<sup>1040</sup>. Heureusement pour Théodore, elles n'aboutirent pas en raison de la reprise de la guerre contre Charles V. Dans la même lettre à Popon, où l'on trouve le détail de ces démarches, l'intervention de son oncle qui plaida en sa faveur. Intégrer la clientèle d'un grand pouvait lui permettre d'espérer, explique-t-il, de partager ses travaux. Ses réticences pour la cour de l'évêque sont l'occasion de mettre en évidence un « mépris de la cour » qui n'est pas sans écho avec une littérature anti-aulique à la mode<sup>1041</sup>. Théodore de Bèze, cependant, met en avant le bonheur qu'il tire de s'être consacré aux études qu'il a choisies :

Ainsi vécu-je un an ou deux, loin, je pense, très heureusement, car je ne manquais ni de loisirs, ni de professeurs quelconques, ni de beaucoup de sots, ni, en somme, de courage pour entreprendre ces études qui, comme les nôtres, m'ont toujours plu le plus<sup>1042</sup>.

Il demande alors à son ami Popon s'il est de ceux qui ont appris à faire semblant ou à flatter :

D'après vous, quelle était mon humeur à ce moment là, mon Popon ? Suis-je de ceux qui n'ont appris ni à faire semblant, ni à flatter ? Devrais-je embrasser ce genre de vie, sujet à tant de tumultes, moi qui espérais vivre dans des occupations si honorables<sup>1043</sup> ?

Il faut relever dans l'extrait ci-dessus que Bèze se défend d'être un dissimulateur. Faut-il y voir une allusion à sa sensibilité religieuse. A-t-il déjà pris une décision ferme en 1542 ? La lettre semble attester que si telle n'est pas le cas, la décision se trouve en incubation dans cet

---

<sup>1039</sup> CB, t. 1, n° 10, Bèze à Popon, 19 juillet 1542, p. 45: [...] *cogitabat pater futurum ut me statim Palatio velut glebae adscriptum videret, verum quum id nec educatio nec natura mea pateretur, nunquam adduci potui ut sordidi istius lucri gratia philosophiae studium meum deserendum putarem.*

<sup>1040</sup> L'évêque de Coutances était alors Philippe de Cossé-Brissac, grand aumônier du Dauphin, l'un des mécènes de Salmon Macrin.

<sup>1041</sup> Le mépris du monde est à différencier de la veine littéraire des traités du mépris de la cour. Étienne Dolet connaissait bien ce genre pour avoir publié *Le Mépris de la vie de cour et l'éloge de la vie rustique*, œuvre utopique de l'espagnol Antonio de Guevara. L'objet principal de cette littérature n'est pas la piété mais la diatribe contre un milieu, un mode de vie. Non dépourvu d'une dimension morale, le mépris se fixe un objet : la cour, ce qui détourne l'objet du mépris du monde. Voir : « Le mépris de la cour : la littérature anti-aulique en Europe (XVIe-XVIIe siècles), *Cahiers V.L. Saulnier*, n° 35, PUPS, Paris, 2018.

<sup>1042</sup> CB, t. 1, n° 10, Bèze à Popon, 19 juillet 1542, p. 45 : *Ita unum atque alterum annum vixi, longe, ut opinor, beatissime, quum nec ocium mihi deesset, nec praeceptorum ullum genus, nec boborum copia nec denique animus ad ea studia capessenda, quae mihi, ut nostri, summe semper placuerunt.*

<sup>1043</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Quid tum mihi putas animi fuisse, mi Pomponi ? Egone in Aulam qui nec simulare, nec adulari didici ? ego hoc vitae genus tot tumultibus obnoxium amplectar, qui in tam honesto ocio victurum me sperebam?*

investissement massif pour les études. Les « occupations si honorables » qui le retiennent en attendant montrent bien l'intention du jeune homme de se détacher des contingences. Mais ce n'est précisément pas un mépris du monde motivé ici pour des raisons de piété personnelle. Ce qui n'est pas non plus incompatible avec l'idéal de vie du loisir cultivé (*l'otium*).

### Vers une gnosie

Dans sa lettre du 19 juillet 1542, Bèze évoque ses études de philosophie (*philosophiae studium*) tandis que dans celle datée du 7 mai, il parlait d'épouser la philologie. Sans être identiques, les deux termes se recoupent en partie. Ils sont tous deux à rapporter à la suprématie du modèle que représente alors Guillaume Budé pour Théodore de Bèze qui, par ce lexique, se fait incontestablement son meilleur disciple. La philosophie est une des parties de l'encyclopédie qui était chère à Budé. En dépit du champ d'acceptation très large que recouvre le terme de *philologia*, il garde son sens courant d'« amour de la sagesse ». Par « études de philosophie », Bèze désigne tout aussi bien les textes païens de Platon, d'Aristote ou de Cicéron qui transmettent la sagesse des Anciens.

En l'occurrence, comme l'explique Louise Katz, Budé mettait en garde de les « considérer que comme un exercice propédeutique et non comme une fin en soi »<sup>1044</sup>. La philologie, qui désigne plus spécifiquement l'études des langues anciennes, recouvre un ensemble de méthodes propres à l'humanisme<sup>1045</sup>. Dans le *De Transitu* (1532), Guillaume Budé distinguait la *Philologia minor* de la *major* pour distinguer l'étude des lettres profanes et sacrées. Dans le *De Philologia* (1532), publié conjointement avec le précédent, il continuait d'affirmer que son destin était de mourir dans les bras de la Philologie<sup>1046</sup>. Lorsque Bèze dit épouser la philologie, il déclare son intention d'embrasser l'ensemble des disciplines qu'elle mobilise, dont la philosophie ou l'histoire. A l'exemple de Budé son modèle, le philosophe-philologue parvient à s'extraire de la boue du monde où beaucoup semblent restés comme

---

<sup>1044</sup> Louise Katz, « L'art de lire de Guillaume Budé », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 62, n. 122. Budé expliquait qu'« on ne doit les regarder que comme le berceau de la philosophie authentique, des sortes de préludes à l'étude de la sagesse que nous sommes convenus d'appeler « philothéorie », dans *De studio*, éd. crit., p. 146, cit. par L. Katz, *Ibid.*, p. 146.

<sup>1045</sup> Denis Crouzet fait part de ces réflexions à propos de la philologie et de Guillaume Budé : « La sagesse humaine n'est qu'une sagesse en pointillé ». Il est question, pour la philologie majeure que privilégiait Budé, d'une parole harmonique « supportée par la foi », « qui élève vers le ciel les mortels », « une parole philosophique apprise du Christ ». Denis Crouzet poursuit : « Dans un monde donc chargé d'un sens dramatique qui à beaucoup, pourtant, donnait à croire que le faire devait primer sur le dire, dans un monde toujours en tension d'assombrissement sous l'effet des assauts implacablement violents de la mort et de la violence, une épistémologie politique voulut tenter de proposer un apaisement, une forme de consolation. Sur un mode empirique. Une philosophie de l'esprit cherchant à rendre grâce à l'Esprit divin dans la dispensation d'une parole à la fois apaisante et unifiante » (*Le haut cœur de Catherine de Médicis*, Paris, 2005, p. 39). Voir aussi : Martianus Capella, *Les Noces de Philologie et de Mercure*.

<sup>1046</sup> Louise Katz, « Images et imaginaire de la lecture », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 95 et n. 215.

enlisés. Comme Budé le proclamait avant lui, c'est la philologie qui lui a permis d'acquérir un esprit libre<sup>1047</sup>.

Le terme est donc employé par Bèze dans son acceptation la plus large : elle recouvre, une méthode, des disciplines mais aussi l'ensemble du programme humaniste, c'est-à-dire l'étude, encore une fois des lettres profanes. Il n'y a donc rien d'étonnant, de la part de Bèze, de chercher pour embrasser le tout malgré le risque mortel d'être contaminé par le poison que recèlent les textes païens. Bèze le sait mais, emporté par son enthousiasme préfère l'ignorer tant que ces derniers lui permettent de mépriser le monde.

La découverte du potentiel herméneutique contenu dans la pratique de la philologie, met le mépris du monde selon Bèze sur le plan de la gnosie. Le terme de « gnosie » est emprunté aux analyses de M. Weber concernant la rationalisation du monde sous l'effet des grandes prophéties rationnelles<sup>1048</sup>. La comparaison avec le mode de connaissance hindoue présente néanmoins l'intérêt de situer la conversion de Bèze dans un chemin où son appropriation de la philologie apparaît essentielle. Cette étape-pivot s'inscrit dans le sillage de la formation du poète, mais précède, soit qu'elle l'anticipe, soit qu'elle l'accompagne, l'adhésion à la Réforme calvinienne proprement dite. Ces considérations wébériennes placent l'analyse dans le domaine de la morale. En mobilisant les notions de vertu, de souverain bien, elles mettent sur la voie du perfectionnement et de la sagesse.

En résumé, on le voit, le mépris du monde implique de couper avec un certain nombre d'attaches, de liens avec le monde. Il n'en demeure pas moins que le chrétien se voit encouragé à en cultiver d'autres comme ceux de l'amitié ou du mariage. A leur manière ils apportent aussi leur contribution au patient travail de détachement d'avec les mauvais liens.

---

<sup>1047</sup> *De contemptu rerum* : p. 11, f° V : *Cum mihi libero & feriato uti frui liceat ingenii punctu.*

<sup>1048</sup> Voir M. Weber, « Hinduismus und Buddhismus », « Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen », *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988. Cité par Edouardo Weisz, « Le judaïsme antique aux origines de la modernité », dans Michael Löwy (Dir.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012, p. 31-32. Précisément, Max Weber désigne par ce terme « le mode de connaissance réservé à la caste aristocratique de l'hindouisme. La connaissance de la gnose offre à ses bénéficiaires des outils et des méthodes qui leur permettent de développer des interprétations à partir de l'exercice d'un esprit critique. La philologie des humanistes présente sur ce plan quelques similitudes avec la gnosie hindoue. Il est permis d'en déduire qu'elle contribue, par l'exercice de la raison, à l'affirmation d'une conduite de vie ». D'après l'auteur de l'article, « cette comparaison pourrait sans doute apparaître excessive aux yeux des spécialistes de l'hindouisme. Pour suivre l'interprétation générale wébérienne, en mettant ses initiés à l'écart de la religion populaire, la philologie accomplit à son plus haut point le degré d'affranchissement de la magie. L'autre intérêt qui se dégage est de rapporter cette évolution biographique au schéma wébérien en soulignant qu'avec la Réforme, la démarche élitaine trouve une pleine inscription sociale et historique. Avec la Réforme, la rationalisation de la conduite individuelle peut en effet s'adresser aux masses ».



## 2. Le mariage secret

Qu'est-ce que représente le mariage pour un étudiant en droit, un poète, un humaniste ? Pour le jeune étudiant en droit, le mariage est son destin social<sup>1049</sup>. Le mariage est significatif de l'engagement dans une vie active que refuse le poète Théodore de Bèze<sup>1050</sup>. C'est un pas vers le mépris du monde dans la mesure où il est attaché à un autre ordre, qui est celui de la contemplation des idées, jugé incompatible avec un engagement conjugal et professionnel.

### La question du mariage

Bèze, sans doute, se méfiait-il du mariage. Sans doute pressentait-il qu'entre « l'héroïsme de la conversion et l'ordre social du mariage sanctionné par le droit, les voies sont en effet incompatibles »<sup>1051</sup>. Rapportée au mépris du monde, la question se présente de deux manières. En tant qu'institution, le mariage est l'œuvre du monde. En même temps, en tant qu'acte solennel d'engagement d'un être pour un autre, a fortiori comme sacrement, le mariage est supposé protéger les époux du monde. C'est sous cet angle qu'il convient d'interroger l'obsession dont Bèze faisait preuve pour la question du mariage, comme en témoignent ses œuvres de jeunesse. Dans une lettre à Popon, il se demande si le changement de comportement d'un de leur ami commun ne serait pas dû au mariage<sup>1052</sup>. Dans une épigramme, il se rend le mariage responsable de lui dérober ses amis<sup>1053</sup>. La pratique de la philologie n'était pas incompatible avec le mariage si l'on s'en réfère à l'exemple d'Étienne Dolet qui célébra publiquement le fruit de son union avec sa femme Louise lorsque naquit son fils Claude<sup>1054</sup>. D'où qu'il se tournait, le jeune homme faisait face à des conceptions concurrentes. Pour un Rabelais, la perspective du mariage rendait Panurge perplexe, car il fréquentait les cocus. Quant

---

<sup>1049</sup> « La couche nuptiale où le Destin unit l'homme et la femme est sous la sauvegarde d'un droit plus fort que celui du serment » (Eschyle, *Les Euménides*, dans *Tragédies*, trad. P. Mazon, Gallimard, coll. « Folio », 1982, p. 389.)

<sup>1050</sup> Il faut prendre garde à l'illusion rétrospective qui relègue les affaires privées dans une sphère privée qui a été hypertrophiée au XIXe et qui conduirait à minorer ces questions. Ces questions ont, en outre, une importance cruciale dans la définition du mépris du monde, puisqu'il s'agit du rapport à la chair, aux biens, à l'héritage, etc.

<sup>1051</sup> Voir : Charles de Mirmon, « La guerre des récits : autour des « moniages » du XIIe s. », Michel Lauwers, *Guerriers et moines, conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval*, APDCA, pp. 589-636, 2002, p. 611).

<sup>1052</sup> CB, t.1. n°2, Bèze à Maclou Popon, Paris 1539, p. 29 : *Ludovicus Berganius hic agit, quem si videas profecto exclames Virgilianum illud : quantum mutatus ab illo* / «Ludovicus Berganius est ici, si vous le voyez, vous vous exclamerez sûrement ce vers Virgilien: comme il a changé ! ». Ludovicus Bernagius était peut-être parent de Nicolas du Bernay, qui épousa en 1540 la fille de Charles, frère du duc d'Alençon, cette Anne célébrée par Marot. Bèze déplore un changement de sa part, qui serait dû au mariage ? n. 3 p. 29.

<sup>1053</sup> *Poemata* (1548), épigramme XCVIII. Contre les noces de Janus Garnier et de Marguerite Uranie. Voir aussi l'ironie mordante de l'épigramme XCVI. Contre un quidam, à Posthume ; et les désagréments du mariage évoqués dans l'épigramme LXXXVIII, A A Callartius, juriste (d'Orléans).

<sup>1054</sup> Étienne Dolet, *L'Avant-Naissance de Claude Dolet, fils d'Étienne Dolet*, 1539, transcrit en orthographe moderne par l'auteur. « Le joyeux fruit que donne le mariage / Par ses ébats, et par son doux usage, / J'ay ja reçu : et pour plus d'avantage / C'est un beau fils ». Cité par C. de Coninck, *Étienne Dolet, humaniste insoumis*, 2019, p. 180.

aux stoïciens, ils s'accoutumaient de l'amour conjugal dans la mesure où les sentiments qui le caractérisent s'accordent avec les institutions. La question du mariage (*quaestio de matrimonio*) passionnait les humanistes qui gardaient à l'esprit les colloques d'Érasme<sup>1055</sup>. Sur le modèle de ses dialogues, Théodore de Bèze a composé une double épigramme ou Ponticus argumente contre le mariage dans la première et où Cornélius lui répond en faveur du mariage dans la seconde<sup>1056</sup>. La question de l'opportunité de se marier est rapportée à la recherche, vaine ou non, du juste milieu, afin de trouver « quelque sentier de vie heureuse »<sup>1057</sup>.

Avec les vers en l'honneur d'André Tiraqueau dans les *Poemata*, en revanche, Bèze célébrait l'institution du mariage comme un gage de postérité<sup>1058</sup>. Les vers des *Poemata* ne sont qu'une partie de deux autres strophes, en grec et en latin, qui figuraient en tête de l'ouvrage de *legibus connubialibus* (1546) que ce jurisconsulte avait consacré au mariage, un pavé de plus avait été jeté dans la « querelle des femmes » qui divisait le monde littéraire<sup>1059</sup>. Il faut dire que

<sup>1055</sup> Voir : Érasme, *Eloge de la folie*, *op. cit.*, p. 17 : « Quel homme, je vous le demande, tendrait la bouche à la muselière du mariage, si, comme font les sages, il calculait préalablement les inconvénients d'une telle vie ? » et, p. 31 : « C'est grâce à [la Folie] que la femme plaît à son mari, le mari à sa femme, que la maison est tranquille et que le lien conjugal se maintient ».

<sup>1056</sup> Bèze, *Poemata*, XCI. Ponticus à Cornélius, contre le mariage et XCII. Cornélius à Ponticus, en faveur du mariage, Ponticus Cornelio, *de uxore non ducenda* Cornélius Pontico, *de uxore ducenda* *Vxorem cupiam cum ducere*. p. 238-243. Ces diatribes contre le mariage s'inscrivent dans un discours d'opposition avec les modèles de son temps : il était enseigné que « tout mariage est un *sacramentum* », non pas au sens où il serait cause instrumentale de la grâce (mariage sacramentel), mais au sens où, institué au commencement, survivant de la Chute et du Déluge, il demeure le signe de l'alliance de Dieu avec sa créature. Il faut aussi placer ces propos dans une tradition misogyne médiévale (cf. : Thierry Lassabatere, « Le Miroir de mariage d'Eustache Deschamps et ses sources. Exemple de transmission et d'utilisation de la culture au Moyen Age », Ludmilla Evdokimova, Alain Marchandisse, Dir., *Le Texte médiéval dans le processus de communication*, pp. 425-448, 2019, Classiques Garnier. Dans le *Miroir de Mariage* s'articulaient différentes sources : Hugues de Fouilloy, Saint Jérôme, relais du discours de Théophraste sur le mariage. Influence de Jean de Mun. Pour conclure, le *Miroir* s'inscrit dans une tradition longue du discours misogyne, qui se prolongera jusqu'à Villon et au Tiers Livre de Rabelais Miren Lacassagne, « Rabelais, lecteur de Deschamps : le Miroir de mariage et le Tiers Livre », dans Eustache Deschamps, *témoin et modèle, Littérature et société politique (XIVe-XVIe s.)*, *op. cit.*, p. 203-220.

<sup>1057</sup> *Poemata* (1548), épigramme XCII, Cornélius à Ponticus, en faveur du mariage, p. 241-242 : « Etroit est le sentier de la vertu, si le proverbe dit vrai : / Etroite aussi, Ponticus, la voie que je cherche. »

<sup>1058</sup> *CB*, t. 1, Annexe IV, p. 194-195 : Vers de Bèze en l'honneur de Tiraqueau (1546) – sur le mariage. Ces vers grecs et latins figurent en tête (f.n.ch.7 v°) de l'ouvrage de Tiraqueau, *Ex commentariis in Pictonum consuetudines... sectio de legibus connubialibus*, Paris, J. Kerver, 1546, in-fol. (un ex. à la B.N.F., F 1223). C'est un recueil sur les lois du mariage. La seconde pièce latine, seule, a été reprise dans les *Poemata* de Bèze (éd. 1548, p. 92). C'est l'épigramme LXXXVI, qui apparaît dans les *Poemata* de Bèze, éd. de 1548, p. 92, précédée de ce titre : *In Andream Tiraquellum, senatorem Parhisium, alterum nostri seculi Varronem*. De même dans les éditions suivantes (éd. de 1597, p. 165).

<sup>1059</sup> Il s'agit de l'édition de 1546 du *De Legibus connubialibus* de André Tiraqueau. André Tiraqueau, humaniste et jurisconsulte, sénéchal à Fontenay-le-Comte (Poitou), fréquentait les humanistes du « cercle de Fontenay-le-Comte », lié avec Rabelais et Salmon Macrin. Il fut nommé conseiller au Parlement de Paris par François Ier. Nombreux humanistes du temps composèrent des vers pour orner l'édition de 1546 : Jacques Spifame (réformé), M. de L'Hospital, Peletier du Mans, Salmon Macrin, ... Le succès de son *De legibus connubialibus*, l'avait fait remarquer du chancelier M. de L'Hospital qui le voulut nommer conseiller au Parlement de Bordeaux. Adversaire de la Réforme, il n'en était pas moins ami de Bèze et de Spifame. Dans sa première version, le *De legibus* se présente sous forme de commentaire fictif à la coutume de la région du Poitou, par lequel il ajoute la voix d'expert en droit à celle d'innombrables auteurs qui se sont consacrés à développer le thème de l'opportunité de contracter mariage. Cette question est analysée à partir de la prétendue infériorité psycho-physique de la femme et donc de sa nécessaire subordination au mari au sein de la famille. Il s'est marié récemment (1512) et a retrouvé le manuscrit

cette année-là, 1546, fut celle que Bèze choisit pour se marier. La lecture du traité de Tiraqueau n'a-t-elle pas ébranlé Bèze et ne l'a-t-elle pas poussé à partir en Suisse ? S'il a opposé dos à dos le mariage et la philologie, Bèze s'est marié, et clandestinement.

### Le mariage clandestin

Les faits d'abord, puisqu'ils finirent par sortir de l'ombre avec la *Préface à la Confession de foi* de 1560:

Pour ne pas être vaincus par les mauvais désirs, je me suis marié mais clandestinement, n'ayant mis dans le secret qu'un ou deux amis qui partageaient mes convictions, à la fois pour éviter le scandale et pour ne pas perdre ce maudit argent (*scelerata illa pecunia*) que je retirais de mes bénéfices<sup>1060</sup>.

Les faits sont présentés succinctement, mélangés aux motivations, essentielles pour comprendre un mépris du monde élaboré rétrospectivement à la faveur du récit de vie. Il n'existe cependant aucune autre trace de cette cérémonie clandestine qui tourne résolument le dos au monde.

Théodore de Bèze s'engage auprès de Claudine Denosse, de parents bourgeois de Paris, mais orpheline<sup>1061</sup>. La *Response à un gentilhomme* (1598) la qualifie ainsi :

Combien que de petit lieu, toutesfois tres honneste, ayant la cognoissance de Dieu, fille de chambre chez une damoiselle alliée [d'iceluy], de très honorable qualité au parlement de Paris ; laquelle il fiança en la presence de personnages honorables,

---

du *De re uxoria* de l'humaniste vénitien Francesco Barbaro dont il publie en 1513 l'édition imprimée (F. Barbaro, *De re uxoria libelli duo*, Paris, J. Bade, 1513). Il ne cesse de s'intéresser à la « querelle des femmes », à la nature féminine, à la *quaestio de matrimonio* : il se renforce dans l'idée que ce n'est qu'en attribuant au mari puissant sur sa femme que la famille ne peut fonctionner correctement et constituer un pilier solide de la *respublica*. Une nouvelle édition augmentée de l'ouvrage est imprimée à Paris en 1524. Elle répond à l'attaque de son ami Amaury Bouchard, habitué du cénacle de Fontenay-le-Comte, qui écrit une *Apologie du sexe faible* (1522) sur la base d'une approche néoplatonicienne. Cf. : Giovanni Rossi, « Un manifeste de l'humanisme juridique naissant, L'épître *Studiosis* (1524) en préface du *De legibus connubialibus et iure maritali* d'André Tiraqueau », Stéphan Geonget, *Bourges...*, *op. cit.*, p. 227-255.

<sup>1060</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Primum enim, ne a turpibus illis desideriiis superarer, uxorem mihi despondi, sed clam, id tamen fateor, et uno tantum et altero ex piis amicis conscio, partim ne caeteros offenderem, partim quod adhuc non satis possem a scelerata illa pecunia quam ex sacerdotiis, de quibus ante dixi, percipiebam, ut impurus canis ab uncto corio absterreri.* / « Pour ne pas être vaincu par les mauvais désirs, je me suis marié mais clandestinement (*uxorem mihi despondi*), n'ayant mis dans le secret qu'un ou deux amis qui partageaient mes convictions, à la fois pour éviter le scandale et pour ne pas perdre ce maudit argent, que je retirais de mes bénéfices ».

<sup>1061</sup> [...] « née de bons et honnestes parens bourgeois et marchands de Paris » d'après un acte notarié de 1579 cité par GEISENDORF, p. 28

jusques au nombre de quatre, tous lesquels depuis se sont tost après aussi rendus en ceste Église, et y sont decedés, laissant tres heureuse mémoire d'eux<sup>1062</sup>.

Bèze se souvient dans la lettre écrite à André Dudith que les fiançailles (*despondere*) eurent lieu à Paris en 1546, « environ quatre ans avant mon émigration volontaire »<sup>1063</sup>. Bèze tenait à préciser :

Il a été ajouté, cependant, qu'une promesse a été exprimée à la fiancée que je ferais dans un premier temps, rejetant tous les obstacles, la prendre dans l'Église de Dieu et confirmer publiquement le mariage avec elle<sup>1064</sup>.

Cette clause que Bèze avait pris le soin de mentionner dès la préface à la *Confession de foi* (1560), avait prit effet à Genève, peu après l'arrivée des deux amants, le 11 novembre 1548.

Les faits sont encore relatés dans le testament que Théodore de Bèze rédigea en 1566<sup>1065</sup>. Sans surprise, le mariage est attribué explicitement à la dissidence religieuse, ce qui signifie que Bèze admet s'être converti bien avant 1548<sup>1066</sup>. La lettre à son ami l'humaniste André Dudith, après la lettre-préface à la *Confession de foi*, confirme que le mariage lui a offert une manière d'échapper au lien qui le rapprocherait de l'Église romaine. Il lie, en effet, son engagement dans le mariage à son refus de prendre les ordres ou de s'engager dans l'Église romaine. La préface à la *Confession de foi* désignait explicitement les revenus associés à ses bénéfices ecclésiastiques comme les principales entraves à son départ (« *scelerata illa pecunia* »).

Mes fiançailles furent si secrètes que seuls deux de mes amis [Laurent de Normandie et Jean Crespin] les connaissaient, partie afin de n'être en scandale à autrui, partie parce que je n'étais pas encore libéré du maudit argent que je retirais de mes bénéfices ecclésiastiques. Je lui fis cependant, lors de nos fiançailles, la promesse formelle de l'amener à moi dans l'Église de Dieu et légaliser notre union dans le plus proche délai, au mépris de tous les obstacles ; en attendant, je pris la

---

<sup>1062</sup> *Réponse au gentilhomme*, p.121 et n. 115 : dans la préface à Volmar de 1560, il ne cite que deux témoins ; ici, il en mentionne quatre. Les deux étaient Laurent de Normandie et Jean Crespin (d'après la *Vie de Bèze* d'Antoine La Faye).

<sup>1063</sup> *Lettre à Dudith*, p. 91 : *quatuor circiter annis ante voluntarium meum exilium despondi*.

<sup>1064</sup> *Ibid.*, p. 91 : *Addita tamen est sponsalibus expressa promissio fore ut illam primo quidem tempore, rejectis impedimentis omnibus, in Ecclesiam Dei abducerem et palam cum ea matrimonium confirmarem*.

<sup>1065</sup> *CB*, t. VII, 1566, annexe XI : *Testament de Théodore de Bèze*, Genève, 1<sup>er</sup> octobre 1566, p. 355-356 et n. 2.

<sup>1066</sup> *Ibid.*, « Claude Des Noz sa très chere et bien aymee femme, lhors que promesses de mariage furent faictes en la ville de Paris entre eulx deux lhors y estans habitans l'an mil cinq cens quarante six, et ce à cause qu'ilz ne pouvoient seurement publier ny declarer leursdictes promesses de mariage pour les empeschemens qui lhors estoient tous notoires à cause et en hayne de la religion, toutesfoys en contemplation dudict mariage despuys publiquement celebré et consummé en ceste Église l'an mil cinq cens quarante huit, l'unzieme de novembre, il a receu de sadicte femme, et à cause d'elle la somme de quatre cens livres, tant en argent que meubles », Cité par GEISENDORF, et n. 1, et p. 35, n. 2.

résolution de ne recevoir aucun ordre ou dignité papistique, ce que j'observais fidèlement<sup>1067</sup>.

D'après ce plaidoyer *pro domo*, le projet d'émigration était déjà en place en 1546. C'est ce que semble aussi indiquer la présence des deux amis en tant que témoins aux fiançailles, qui n'étaient autre que Laurent de Normandie, ami de Calvin, et Conrad Badius.

Bèze revient encore longuement sur les reproches qu'on a fait à sa poésie et aux liens du mariage dans la *Réponse au gentilhomme savoisien*<sup>1068</sup>. Il s'agit pour lui de poursuivre avec le mariage le travail d'expurgation qu'il a commencé : « Et quand de Besze auroit esté tel et ainsi corrompu tandis qu'il estoit entre vous autres (ce qu'à Dieu ne plaise qu'il soit vray), ne luy seroit-ce point louange d'avoir renoncé à telles pollutions, en se séparant d'avec vostre bande ? »<sup>1069</sup>. Il détaille les conditions qui, « contraint de dissimuler », l'ont « empêché » d'agir selon sa volonté :

C'est assavoir qu'estant iceluy en aage de vingt cinq à vingt et six ans bien empestré, et en beaucoup de sortes, parmi le désert de cette Église Romaine, et n'estant encores courageux jusques là de pouvoir, comme il a fait à la fin, couper ce nœud, qu'il taschoit de deffaire peu à peu, les feux bruslant de tous costés, nommement à Paris, où il estoit bien empesché, tant à cause de la Religion, qu'il estoit contraint de dissimuler, que pour la difficulté qu'il sentoit en soy de pouvoir en cest aage et en telle ville, et avec tels moyens, se porter purement et chastement sans le mariage : le Seigneur, par sa grace, luy adressa une jeune femme, combien que de petit lieu, toutefois tres honneste, ayant la cognoissance de Dieu<sup>1070</sup>.

Bien des années après avoir fait le récit de son mariage avec Claudine Denosse, Bèze revient sur cet événement. Évoquant non sans tendresse la rencontre avec cette « jeune femme », c'est le champ lexical de la rupture avec les mauvais liens qui s'impose avec toute la force d'un mépris du monde nourri de longue date. L'homme était « empestré », il lui fallait

---

<sup>1067</sup> Lettre-préface *Confessio*, cit. par GEISENDORF, p. 27 : *Primum enim, ne a turpibus illis desideriis superarer, uxorem mihi despondi, sed clam, id tamen fateor, et uno tantum et altero ex piis amicis conscio, partim ne caeteros offenderem, partim quod adhuc non satis possem a scelerata illa pecunia quam ex sacerdotiis, de quibus ante dixi, percipiebam, ut impurus canis ab uncto corio absterreri. Addita tamen est omnibus in Ecclesiam Dei abducerem et palam cum ea matrimonium confirmarem ; atque etiam interea nullo ex sacris illis papisticis ordinibus initiarer, quod utrumque postea sancte praestiti.*

<sup>1068</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 118-119, n. 105 à 110. Théodore de Bèze poursuit : « Tel a esté le premier mariage dudit Besze, auquel luy et sa femme ont, par la grace de Dieu, tres paisiblement et heureusement en toutes sortes vescu jusques à l'an 1588. Et appellerez vous cela, Monsieur le Gentilhomme, paillardise ou concubinage, ou espece aucune de conjonction illicite, quand mesmes il vous seroit accordé que le mariage doit estre compté entre les sacrements ? Car vous advouez, en vos Ecoles, que c'est le mespris, et non pas le défaut actuel du baptesme, qui rend l'homme condamnable, comme s'il n'avoit point esté baptisé [n. 118 p. 123 Thomas d'Aquin], ne pouvant estre dit que celui qui mesprise le baptesme ou le mariage qui, dans sa coulpe et faute, ne le peut solenniser en l'Église. Et quand mesmes vostre calomnie seroit bien fondee, seroit-ce chose nouvelle en vostre Église mesmes, de ratifier, voire legitimer, par ordinaire publication, ce qui auroit esté si mal commencé ? »

<sup>1069</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>1070</sup> *Ibid.*, p. 119.

« couper ce nœud » qui l’attachait à l’Église romaine vécue comme un « désert ». Le mariage lui permettait à la fois de sortir de la dissimulation et de s’engager dans une vie chaste.

## La chair

Selon le mot de Tertullien, « la chair est la charnière du salut »<sup>1071</sup>. Après avoir évoqué les motifs de l’argent ou de l’ambition littéraire dans la préface à la *Confession de foi*, il faut souligner que le premier des motifs invoqués par Bèze dans ces souvenirs sont les tentations de la chair: il affirme en premier lieu s’être marié « Pour ne pas être vaincu par les mauvais désirs ».

Au mariage, en effet, s’opposent les plaisirs de la chair :

Paris détient tes amours ;  
Orléans possède tes plaisirs :  
Et toi, tu persistes à demeurer  
à Vézelay,  
Loin de ta mignonne Candide  
et de tes amours,  
Et loin de tes plaisirs et de ton  
mignon Audebert<sup>1072</sup> !

*Tenent Parisii tuos amores,  
Habent Aurelii tuos lepores,  
Et tu Vezeliis manere pergis,  
Procul Candidulaque,  
amoribusque,  
Et leporibus,  
Audebertuloque ?*

Le mariage aurait alors pour vertu d’isoler le couple de la vie dissolue et des dangers du monde. Mais comme le dit la lettre-préface à la *Confession de foi*, les mauvais désirs sont les premiers des « triple lacs de Satan ». Une épigramme de Bèze l’avait déjà exprimé à propos des « filets » (*plagae*) que figurent la chevelure de Candide au zéphyre:

Ces crins qui te semblent si  
tendres,  
Ne sont, crois-moi, ni crins ni  
cheveux,  
Mais bien plutôt filets, dont  
ce scélékrat  
D’Amour enveloppe les  
malheureux amants<sup>1073</sup>.

*Quae molles adeo comae  
videntur,  
Non sunt, crede mihi, comae  
aut capilli :  
Sunt plagae potius, quibus  
scelestus (v. 20)  
Irrerit miseros Cupido  
amantes,*

Entre le mariage et la vie dissolue, les poèmes à Candide évoquent un autre état, celui où l’amant-poète vit son amour dans un état de consommation sous l’effet des tourments qui l’éprouvent. Tandis que le monde est soumis, on l’a vu à une forme de consommation, le poète

---

<sup>1071</sup> Tertullien: *Caro salutis cardo*. (Tertullien, *De resurrectione carnis*, 8, 2, traduit sous le titre *La Résurrection des morts*, DDB, 1980, p. 54. Cité par F.Hadjadj, *La profondeur des sexes – Pour une mystique de la chair*, Paris, Seuil, 2008, p. 116.

<sup>1072</sup> *Poemata* (1548), épigramme XC, *Theodorus Beza, de sua in Candidam et Audibertum benevolentia*, p. 234.

<sup>1073</sup> *Poemata* (1548), épigramme XCV, *De coma Candidae ad zephyrum*, p. 246.

touche au sentiment de finitude à travers l'épreuve amoureuse. Cependant, ces souffrances sont un aveu de faiblesse, elles ramènent bien à l'humilité, et créent un lien avec la grâce, le salut. On est bien à côté de la Loi, mais pas hors-la-loi. Cet état de grâce recherché par le poète dans le sentiment amoureux le rapproche de la piété. On retrouve le « *caro salutis cardo* » de Tertullien. Cet état du poète est illustré par l'extirpation du lien avec la chair telle qu'elle est présentée dans les élégies. Après avoir fait état de ses tourments dans l'élégie IV, l'élégie V commence par :

Fuis le corps aimé de celle  
que tu aimes, quelle qu'elle  
soit, si tu veux être libre, loin  
du brasier aveugle : c'est ce  
que tout le monde dit.  
Malheureusement, combien  
de fois je t'ai fui, ma Candida  
! J'ai fui, mais l'amour  
régnait toujours dans mon  
cœur.  
Et voici qu'encore une fois, je  
t'ai fuie, Candida, je l'avoue.  
J'ai pu dire la vérité – et je  
pourrai toujours la dire – je  
t'aime<sup>1074</sup>.

*Quiquis amas (aiunt cuncti)  
fuge corpus amatum,  
Vivere si caeco liber ab igne  
cupis.  
Hei mihi, te quoties fugi, mea  
Candida ! fugi :  
Semper at in nostro pectore  
regnat amor.  
Ecce iterum, fateor, fugi te,  
Candida : verum  
Et potui, et possum dicere  
semper, amo.*

Une tradition polémique a voulu associer Claudine Denosse avec le personnage de Candide qui occupe le premier rang du recueil des *Poemata* qualifiés de « *Juvenilia* » (erreurs de jeunesse)<sup>1075</sup>. Qui était la Candida de ses épigrammes ? Une figure emblématique de femme aimée, comme la Délie de Maurice Scève. Peut-être cette jeune femme liée au cercle d'Orléans dont il fut meurtri par la mort prématurée. Les polémistes prennent pour cible Claudine Denosse, qui de surcroît n'était pas de son rang, pour dégrader une relation d'amour véritable puisqu'il lui promit le mariage devant deux témoins : Laurent de Normandie et Jean Crespin, futurs compagnons de Genève. Bèze s'en défendait encore dans sa *Réponse* en 1598 en citant Martial : « si mon livre est lascif, ma vie est honnête »<sup>1076</sup>. Henri Meylan relève que la personne qui a inspiré la promesse de mariage de 1546 avait suscité « une passion assez forte pour aller contre tous ses intérêts temporels qui a libéré Bèze des servitudes de l'amour chanté par les poètes et qui a contribué à le détacher des liens dorés qui le liaient au système romain »<sup>1077</sup>.

<sup>1074</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* V, trad. L. Ollagnier.

<sup>1075</sup> *Poemata* (1548), p. XI-CXXIV.

<sup>1076</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 121 et n. 107.

<sup>1077</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 111. Le point de vue de Meylan peut être aussi bien inversé.



En résumé, par le mariage clandestin, il s'agissait bien de « rompre les liens ». Ces noces peuvent donc se comprendre comme une forme de traduction du mépris du monde en acte de la part de Théodore de Bèze. Dans la mesure où le projet de mariage a été formulé aux bras d'une roturière, qui plus est une roturière acquise à la cause des huguenots, Théodore de Bèze provoquait l'honneur familial, une manière pour lui de s'affranchir de ses liens patrimoniaux.

### 3. Mépriser le monde entre amis : un rêve de communauté

« Vers ce même temps (début du règne de Henri II), estoit Theodore de Bèze, brave Poète Latin et François »<sup>1078</sup>. C'est ainsi qu'Estienne Pasquier présente Théodore de Bèze. Mais que serait le poète sans les réseaux d'amis qu'il a patiemment tissés depuis la pension de bourges ? La sociabilité humaniste dans laquelle Bèze est insérée dès son plus jeune âge se fonde sur les liens fédérateurs de l'amitié humaniste (*amicitia*). En ce qu'ils resserrent les solidarités d'un groupe sur des pratiques de type communautaires, ces liens amicaux peuvent être, en un sens, considérés comme favorable au mépris du monde s'ils prennent sens autour d'une forme de piété partagée. Dans la mesure où cette amitié se distingue aussi par des pratiques mondaines comme les banquets et les échanges symboliques de toute nature, elle n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Le mépris du monde dans sa réception humaniste, entre piété et mondanité, est révélateur des ambiguïtés de la figure du poète.

#### Entre amitiés philosophique et mondanités

Depuis Paris où il est accueilli chez son frère Audebert, rue Saint Jacques de Beauvais, Théodore de Bèze adresse ses vœux de nouvelle année à Truchy et à Dampierre<sup>1079</sup>. Tandis qu'il entretient ainsi ses liens avec ses amis d'Orléans, il intègre rapidement de nouvelles sodalités formées d'humanistes influents de la capitale. Sa bibliothèque s'enrichissait de nombreux auteurs antiques<sup>1080</sup>. Il était, d'après le portrait que dressa de lui Jacques Peletier, comme « bien vu... ».<sup>1081</sup> Puisqu'il acquérait auprès de ses amis « le premier rang parmi les auteurs d'épigrammes »<sup>1082</sup>, Bèze apprécia sans doute la faveur que lui fit son ami Audebert de

---

<sup>1078</sup> Estienne Pasquier, *Recherches* (livre VII, chap. VI). Cité par E. Droz, *notes, op. cit.*, p. 410.

<sup>1079</sup> *Poemata* (1548), p. 143. Epigramme XXX. *Xenium Truchio et Dampetro*. Cette épigramme correspond à la pièce 77 du manuscrit d'Orléans. Voir : *Poemata* (1544), p.185, n. 77. Ces vœux furent bien accueillis par Truchy et Dampierre, ainsi que nous l'apprend une note de Bèze dans son exemplaire des *Poemata* de 1597.

<sup>1080</sup> *Poemata* (1548), *Ad Bibliothecam*. cit. par Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 51.

<sup>1081</sup> Jacques Peletier, *Ortografe*, cited in Natalie Davis, « Peletier & Beza Part Company », *Studies in the Renaissance XI* (1964), p. 193.

<sup>1082</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90, [...] *uno consensu primas praeceptoris de me*.

rassembler ses pièces en un premier recueil qui permettrait d'entrevoir une future publication<sup>1083</sup>.

Afin de suivre le fil ténu de la formation d'une pensée du mépris du monde chez le futur Réformateur, il importe d'accorder une attention particulière aux différents réseaux d'amis dont Bèze su gagner l'estime. Ce travail commença dès les années orléanaises à partir de la pension de son maître Wolmar. Gagnant peu à peu en notoriété, il se poursuivit lors de son second séjour à Paris. La publication de ses *Poemata Juvenilia* en 1548 fut le point d'orgue de cette évolution, qui le consacra comme auteur. Or c'est justement l'année où Bèze s'est forgé le nom pour lequel il avait œuvré jusque-là qu'il prit parti de renoncer à ce nom tout en abandonnant le dessein de gloire littéraire auquel il l'associait<sup>1084</sup>. Réfléchir à la mutation de l'identité que Bèze entend donner à sa renommée à l'aune de sa conversion, dans le sens littéral de «re-nommée», revient à s'interroger sur l'énigme de la métamorphose du poète en théologien.

Comme à Orléans, où il s'était fait nommer procureur de la nation bourguignonne à l'université, Bèze développa dans la capitale du royaume une riche sociabilité tant dans les milieux littéraires que juridiques.<sup>1085</sup> Une fois installé dans la « *populosia Lutetia* » évoquée dans les dernières pièces de l'édition de 1548, Bèze s'attache à entretenir avec loyauté les liens de l'*amicitia*. C'est le sujet de l'épigramme adressée à Wolmar à l'occasion de sa visite dans la capitale<sup>1086</sup>. Dans le même temps, les lettres écrites de Paris à Maclou Popon témoignent de sa fidélité aux amis d'Orléans.

Les réseaux que constituent ces sodalités peuvent être identifiés notamment à partir des épitaphes et des dédicaces que s'adressent les poètes. C'est ainsi qu'en début d'un ouvrage sur les lois du mariage publié en 1546 par André Tiraqueau, par exemple, se mêlent une quantité de feuillets préliminaires. Ils ornent l'ouvrage en rassemblant les signatures d'un réseau aussi prestigieux qu'il rassemble les noms de, aux côtés de celui de Bèze, de Jacques Spifame, Robert Ribauveau, Michel de L'Hospital, Nicolas Quélain, Alexandre Goenrot, J. Peletier du Mans, Nicolas Tiraqueau<sup>1087</sup>.

L'*amicitia* y est cultivée par des jeux d'échanges symboliques reposant sur le principe hiérarchique et sur la circulation à double sens du don et du contre-don. Théodore de Bèze prend

---

<sup>1083</sup> Voir : Sylvia D'Amico, « Etude sur Germain Audebert d'Orléans, 1518-1598 » [titre à vérifier], J.-E. Girot (éd.), *Le poète et son œuvre, de la composition à la publication* : acte du colloque de Valenciennes, 20-21 mai 1999, Cahier d'Humanisme et Renaissance, 68, Genève, Droz, 2004 ; *Poemata* (1544).

<sup>1084</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>e</sup> partie, chapitre 2, I, B, 3 : Le mépris de la gloire.

<sup>1085</sup> Cf. *Supra* : sur le cercle d'amis parisiens (Denis Sauvage, Pierre Martins, Jacques Pelletier du Mans).

<sup>1086</sup> *Poemata* (1548), Epigramme XVI, *Ad sodales, de Melchior Volmarii, praeceptoris charissimi, adventu in Galliam*.

<sup>1087</sup> *CB*, t.1, Annexe IV: Vers de Bèze en l'honneur de Tiraqueau, 1546, p. 194-195.

pleinement sa place, aux différentes étapes de son parcours, à plusieurs cercles successifs de plus en plus larges<sup>1088</sup>.

Les lettres écrites de Paris à Maclou Popon témoignent de sa fidélité aux amis d'Orléans. A la fin d'une lettre datée de novembre 1539, soit peu après son déménagement de Orléans à Paris, Bèze délivre une liste de noms d'amis qu'il charge Popon de faire saluer de sa part<sup>1089</sup>. Il énumère Aquilis, dont le nom s'apparente aux frères de l'Aigle. Alberto est inconnu. Magdunaeo peut désigner un ami de Meung. Brassicano était peut-être un humaniste allemand. Une place est faite, enfin, à Dionysio, qui n'est autre que Denis Sauvage. On constate ainsi que le réseau s'est élargi avec des personnalités notables telles que Denis Sauvage, proche du poète évangélique Charles Fontaine<sup>1090</sup>.

Dans ce milieu caractérisé par une « joyeuse émulation créatrice »<sup>1091</sup> ont pris naissance de nouvelles pièces poétiques qui viennent bientôt se joindre au recueil de pièces manuscrites réunies par Audebert<sup>1092</sup>.

J'avais du reste déjà composé un certain nombre de pièces de ce genre selon que se présentaient diverses occasions propres à libérer l'esprit des études plus sérieuses ; ces poèmes (soit dit sans offenser personne) avaient été appréciés par les hommes les plus doctes de cette académie, hommes que je comptais parmi mes amis les plus chers (il s'agissait alors de Jean Strazeel, Adrien Turnèbe, George Buchanan, Jean Tevius, Antoine de Gouvea, Mellin de Saint-Gelais et Salmon Macrin), au point qu'ils m'avaient attribué à l'unanimité, si mes souvenirs sont bons, alors que je venais de terminer l'Horoscope de François II [il s'agit de la 47<sup>e</sup> pièce des épigrammes dans les *Poemata* de 1548. François II était né en 1544], le premier rang parmi les auteurs d'épigrammes<sup>1093</sup>.

Fidèle de nature, Bèze n'hésite pas à témoigner sa reconnaissance envers ses compagnons de jeunesse. Il insiste sur leurs qualités, les ressources qu'ils ont pu apporter à sa formation, le potentiel d'apprentissage qu'ils ont pu représenter pour lui. Ainsi dit-il dans la lettre à Dudith à

---

<sup>1088</sup> Voir, par exemple, les vers de Bèze : *En l'honneur de Tiraqueau*, 1546, dans *Corr.*, vol. III, annexe IV, p. 194.

<sup>1089</sup> *CB*, t.I, n° 3, Bèze à Popon – Paris, novembre 1539, p. 30 : *Si quid Biturigas scripseris, rogo ut salutationem meam inseras. Rursus si quid litterarum ad Alexin dederis, dices illi meo nomine plurimam salutem. Aquilis, Alberto, Magdunaeo, Brassicano, Dionysio, nostris cupio esse commendatissimus*. Les renseignements qui suivent au sujet de ces personnes sont fournis par les éditeurs.

<sup>1090</sup> *CB*, t. I, n° 4, Bèze à Popon, Début décembre 1539, p. 33 et n. 13 à 15. Pour Denis Sauvage, voir : *CB*, t. I, n° 3, n. 12 p. 31.

<sup>1091</sup> GEISENDORF,

<sup>1092</sup> Voir : Sylvia D'amico, « Etude sur Germain Audebert d'Orléans, 1518-1598 », J.-E. Girot (éd.), *Le poète et son œuvre, de la composition à la publication* : acte du colloque de Valenciennes, 20-21 mai 1999, Cahier d'Humanisme et Renaissance, 68, Genève, Droz, 2004. Cit. par *Poemata* (1544),

<sup>1093</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Reversus enim Aurelia Lutetiam, ibique velut in gymnasio totius orbis florentissimo, nactus quibuscum in omni studiorum genere me exercerem, prout sese variae offerebant animi a gravioribus studiis relaxandi occasiones, quaedam praeterea ejusmodi scriptitaram ; ita quidem (absit verbo invidia) doctissimis illius academiae hominibus, quos amicissimos habebam, comprobata (cujusmodi tum erant Joannes Goveanus, Mellinus Sangelasius, Salmonius Macrinus), ut eos meminere, quum Francisci secundi Genethliacon scripsissem, uno consensu primas in epigrammate scribendo ultro mihi tribuisse.*

propos de ses frères en poésie, qu'il a « fait la connaissance de personnes avec qui je pouvais me former dans n'importe quelle discipline »<sup>1094</sup>.

Cependant, l'aptitude de Bèze à pouvoir compter sur sa parenté et ses réseaux, à construire des amitiés nouvelles n'est pas dépourvue d'ambiguïté au regard de son cheminement de conversion. Le souvenir que laisse Jacques Pelletier du Mans du rôle joué par Bèze dans le cercle d'amis de la rue Saint Jacques est emblématique d'un caractère doué pour se faire apprécier et entretenir avec aisance des relations sociales, comme il l'avait montré à Orléans. Cette sociabilité est attestée par un témoignage tardif où il évoque ses souvenirs à la troisième personne :

Qu'estant de là venu à Paris parmi ses amis et ses parents et alliés de bonnes et grandes qualités, il y a vescu, par la grace de Dieu, non seulement sans reproches aucune, mais au contraire en amitié avec tous les hommes celebres pour lors en erudition<sup>1095</sup>.

L'importance de ses réseaux familiaux et amicaux est encore évoquée avec insistance dans la lettre-préface à la *Confession de foi* :

Voici qu'en arrivant à Paris, je trouvai tout d'abord une foule de gens du Parlement, les uns parents ou alliés, les autres vieux amis de notre famille, fort bien disposés à mon égard, parce qu'ils avaient conçu je ne sais quelle espérance à mon sujet, d'après les dires de quelques-uns<sup>1096</sup>.

Dans cet extrait, cependant, cette parenté et ces amitiés nombreuses y sont même perçues rétrospectivement comme autant d'obstacles qui retardèrent les choix consécutifs à la conversion.

### Un rêve de communauté

Dans sa *Confession* de 1560, Bèze admettait que ses réseaux d'amis avaient pu constituer des obstacles sur le chemin de sa conversion. D'autres, cependant, étaient pieux et religieux. Ils le mirent sur la bonne voie :

Mais combien n'est-il pas à notre avantage d'avoir des amis riches et loyaux, mais aussi pieux et religieux. Et je n'ai jamais été aussi près du fait que ceux qui voulaient m'être vraiment utiles me conduisaient à ma perte<sup>1097</sup>.

---

<sup>1094</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>1095</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 115.

<sup>1096</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Ecce enim, quum Lutetiam venissem, primum omnium multos praesertim ex Senatu, partim cognatos et affines, partim nostrae familiae veteres amicos invenio, et eos quidem valde mihi privatim benevolos, quod nescio quam spem de me, quorundam opinione, concepissent.*

<sup>1097</sup> *Ibid.*, p. 46 : *Sed, Deus bone, quanti nostra interest, ut non tantum divites et fidus, verumetiam vere pios ac religiosos amicos habeamus ? Nam profecto nihil propius factum est quam ut ii me perderent qui mihi maxime prodesse volebant.*

L'épigramme XVI des *Poemata* rappelle le banquet que Bèze organisa à Paris pour recevoir la visite exceptionnelle de Wolmar, qui se rendait en mission diplomatique en France à l'automne 1539, aux côtés du comte Guillaume de Furstemberg et de Christophe de Wenningen. Elle rassembla des membres du *solidatium* qui s'était formé autour de lui quand il enseignait à Orléans<sup>1098</sup>. « *Audite, o lepidi mei Sodales* » se traduit par « Ecoutez, ô mes aimables Amis » dans le premier vers de l'épigramme XVI.<sup>1099</sup> Parmi les « gais convives » invités au banquet, « qui sont de bons poètes », sont nommés Rillerius, Jobertus et Claudius qui avaient tous trois fait partie du groupe d'Orléans.<sup>1100</sup> Dans l'édition des *Poemata* de 1569, Bèze ajoutera au sujet de Jobertus le qualificatif d'« *amicus integerrimus* », c'est-à-dire pur, intègre, dont la nature n'a pas été entamée, faut-il penser, par les assauts de ce monde.

Les circonstances de la réunion lui confère une signification qu'il convient d'interpréter à travers une grille politique et religieuse, voire éthique. Les amis qui se réunirent autour de Wolmar quatre ans après son exil en Allemagne ne s'en tenaient pas, en effet, à célébrer les retrouvailles de leur professeur. Wolmar était parti parce que la situation était devenue dangereuse, pour lui, au lendemain de l'affaire des Placards. L'évangélisme était menacé par la vague de répression qui continuait de s'abattre sur le royaume. Le retour de Wolmar doit s'apprécier à la faveur de la mission diplomatique à laquelle il participait. Sa mission prenait sens pour tous ceux qui entretenaient l'espoir de voir évoluer les conditions dans un sens plus favorables pour la piété évangélique.

Les poètes venus au banquet donné en l'honneur de Melchior Wolmar en cette année 1539, tel qu'il est célébré par l'épigramme XVI de Théodore de Bèze, entretiennent donc le projet communautaire des humanistes qui se sont reconnus, peu ou prou, dans la ferveur évangélique.

---

<sup>1098</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, A, 2 : Le monde d'Orléans.

<sup>1099</sup> *Poemata* (1548), p. 123-126; *Poemata* (1544), p. 180-181, n. 53.

<sup>1100</sup> *Poemata* (1548), p. 123-126 ; *Poemata* (1544), p. 180-181, n. 53 : Claudius est probablement Claude Framberge, qui avait fait partie comme les autres du groupe d'Orléans. De « Rillerius », qui figure déjà dans l'« Eloge » du Berry, on sait fort peu de chose. Deux lettres de lui sont conservées, l'une déclare son intention de suivre son maître Wolmar à l'étranger (Bibl. de Berne, ms. 141, n° 221), l'autre à Maclou Popon, de Bourges également, « die Palmarum » (Bibl. Nat., ms. lat. 8585, fol. 110). Quant à Jobertus, c'est probablement Jacques Joubert, seigneur de Soupize, qui sera plus tard lieutenant criminel du Berry et dénoncé comme protestant en 1562. On a de lui des vers latins pour la représentation des Actes des Apôtres à Bourges en 1536 (cf. R. Lebègue, *Le mystère des Actes des Apôtres*, Paris, 1929, p ; 95). Jacques Joubert fait l'objet de la pièce 73 du manuscrit d'Orléans (*Poemata* (1544), p. 184, n. 73).

## Entre amour sensuel et amitié

L'épigramme XC sur l'affection que porte Bèze pour Candide et Audebert est fameuse pour l'interprétation érotique qui en a été donnée par la querelle des *Juvenilia*.

Théodore de Bèze, son  
affection pour Candide et  
Audebert  
Absente est Candide : Bèze,  
pourquoi rester ?  
Audebert est absent :  
pourquoi rester ici ?  
Paris détient tes amours ;  
Orléans possède tes plaisirs :  
Et toi, tu persistes à demeurer  
à Vézelay,  
Loin de ta mignonne Candide  
et de tes amours,  
Et loin de tes plaisirs et de ton  
mignon Audebert<sup>1101</sup> !

*Theodorus Beza, de sua in  
Candidam et Audebertum  
Benevolentiae  
Abest Candida : Beza, quid  
moraris ?  
Audebertus abest : quid hic  
moraris ?  
Tenent Parisii tuos amores,  
Habent aurelii tuos lepores  
Et tu vezeliis manere pergis,  
Procul Candidulaque,  
amoribusque,  
Et leporibus, Aubertuloque ?*

Opposés à la conversion de Bèze, ces vers donnèrent lieu de la part de ses adversaires à une intense et tenace campagne polémique dont Alexandre Machard a établi les éléments<sup>1102</sup>. Aux accusations d'outrepasser la licence, ils dénonçaient en outre son homosexualité<sup>1103</sup>. Bèze a réfuté ces accusations<sup>1104</sup>. D'après Léonie Ollagnier, l'interprétation érotique qui a été donnée de cette épigramme depuis la querelle des *Juvenilia* est réductrice. De plus, cette interprétation erronée est susceptible d'être entretenue par la traduction même d'Alexandre Machard. Il faut d'abord considérer, d'après la critique, que le suffixe *-ulus* (de *Candidula* et *Aubertulo*) peut être compris dans un sens uniquement affectueux pour l'ami d'enfance Audebert. Ensuite, le thème *lepos-oris*, traduit par « plaisir » par l'éditeur, se comprend aussi, eu égard à la poésie de Catulle, par « esprit » ou « enjouement ». En considérant enfin l'activité littéraire de Germain Audebert, il faut lire les *amores*, conçus comme plaisirs littéraires, par opposition aux *leporis* :

<sup>1101</sup> *Poemata* (1548), épigramme XC, *Theodorus Beza, de sua in Candidam et Audebertum benevolentia* / Théodore de Bèze : son affection pour Candide et Audebert, p. 234-237.

<sup>1102</sup> *Poemata* (1548), p. XI-LXXIV.

<sup>1103</sup> Ainsi, le réformateur luthérien Nikolaus Selnecker en voyait la preuve dans ce jeu poétique mettant en scène une fausse rivalité entre l'amante et le meilleur ami. Voir : H. Genton, « Histoire des reproches adressés aux *Poemata* de Bèze par les polémistes luthériens », *Colloque Bèze*, p. 171.

<sup>1104</sup> *Lettre à Dudith*, p. 91 : « J'eus alors, dans le nombre, à Paris un ami très intime, [...] Germain Audebert, d'Orléans [...]. Il m'arriva de lui écrire de Vézelay, en me jouant, quelques hendécasyllabes, où j'exprimais un vif désir de le voir et de retrouver mes amours (ainsi avions-nous l'habitude de badiner entre nous dans ces jeux poétiques) » / *Habui tum mihi, ut et alios multos, Lutetiae conjunctissimum sodalem [...] Germanum Audebertum, Aureliae [...]. Scripsi ad eum forte Vezeliis ludibundus aliquot hendecasyllabos, quibus singulare illius vivendi et repetendorum scilicet meorum amorum desiderium (ita enim inter nos ludere poeticis istis jocis consueveramus)*

*declarabam.*

plaisir charnel. L'épigramme est donc à interpréter, d'après Léonie Ollagnier, comme « le moyen, pour l'auteur, d'affirmer la suprématie de l'amitié sur les plaisirs littéraires, y compris ceux que lui procurent sa maîtresse de papier, Candida »<sup>1105</sup>.

La traduction d'Alexandre Machard, focalisée par la tradition polémique à laquelle le recueil est attaché, a pu passer à côté de sa dimension spirituelle et morale à laquelle s'attache, au contraire, mon propos. Toutefois, il serait judicieux de ne pas verser dans l'excès inverse qui consisterait, en mettant en évidence la portée méta-poétique du texte, de lui ôter sa valeur érotique propre. Autrement dit, il n'est pas dans mon propos de nier l'inspiration érotique du poème ou même l'homosexualité de Bèze<sup>1106</sup>. En revanche, s'il est possible de percevoir à travers ces jeux de la chair et de l'esprit une pluralité d'interprétations « à plus haut sens », il est alors permis de concevoir celles-ci comme autant d'indicateurs renseignant le lecteur sur l'existence d'un processus de distanciation envers les différents attraits de ce monde. C'est sous cet angle qu'il prend sa place dans le parcours spirituel du poète.

L'androgynéité est un des autres thèmes qui, dans les Épigrammes, donne lieu à un jeu d'esprit avec les réalités de la Chair. Le *topos* amoureux de l'échange des âmes est lui aussi susceptible d'alimenter la polémique au sujet d'une interprétation bisexuelle des *Poemata*.

[...]  
Alors que je ne suis qu'un  
homme seul, je vis cependant  
ma vie  
En deux lieux différents,  
comme si mon âme  
Était séparée en deux parties  
jumelles :  
L'une vit en moi, mais l'autre  
Vit en mon cher Truchy<sup>1107</sup> !

[...]  
*Cum simu unus, tamen in  
locis duobus  
Vitam vivo simul, velutque  
nostra  
In partes geminas secata  
mens est :  
Apud me altera vivit, altera  
autem  
Vivit in Truchio meo.*

Truchy, ou Jean Truchon, était des premiers amis de Bèze<sup>1108</sup>. Il faisait partie avec Louis Vaillant des amis du cercle d'Orléans réunis autour de Jean Dampierre<sup>1109</sup>. En suivant une

<sup>1105</sup> Léonie Ollagnier, *Traduction commentée...*, op. cit., p. 6.

<sup>1106</sup> Sur l'homosexualité romaine, qui tenait lieu de modèle à celle des contemporains de Théodore de Bèze, on peut se référer aux conclusions de Paul Veyne, qui distinguait « une forte minorité de convaincus exclusifs » (Tibulle) et « une majorité de gens qui goûtaient aux deux amours, mais en ne prenant avec les garçons qu'un plaisir tout épidermique, sans passion » (Properce). Dans *L'élégie érotique romaine...*, op. cit., p. 245-246.

<sup>1107</sup> *Poemata* (1548), épigramme XI, *De amitia cum Truchio inita* - A propos des débuts de son amitié avec Truchy, texte établi et traduit par Léonie Ollagnier.

<sup>1108</sup> Jean Truchon (1507-1578), Né à Montfort l'Amaury, il fit sa carrière au Parlement de Chambéry dès 1543, puis au Parlement de Grenoble dont il devint le Président en 1554. (Cf. Herminjard, t. VI, p. 10).

<sup>1109</sup> *Lettre à Dudith*, p. 89: *Inde circiter annum aetatis decimum septimum, quum ex patris voluntate Aureliam venissem juri civili operam daturus, ibique nonnullos eruditos homines eodem studio flagrantem, sed judicio jam confirmatos et eruditione praestantes invenissem, Io Dampetrum, felicissimum hendecasyllabon poetam, (...) Antonium Agianthum, (...), Joannem Truchium, Macutum Pomponium, Ludovicum Validum [...] / « Lorsque à*



lecture débarrassée des querelles passées et préoccupée uniquement par le travail spirituel qui conduit à la conversion du poète, ces pièces mettent l'accent sur la puissance de détachement et, à nouveau, sur la valeur de l'amitié. C'est ce que montre encore cette autre épigramme sur Truchy:

J'en appelle à vous, Manes du divin Platon,

Par les œuvres duquel fut connu un Amour pur.

Dites-moi, non pas pourquoi les amants meurent dans les bras l'un de l'autre,

Ou pourquoi ils vivent, l'âme de l'un reposant dans l'âme de l'autre ;

Ou bien quels amis nous pouvons à bon droit compter comme nôtres,

Ou bien quel est le véritable ingrédient d'un amour durable<sup>1110</sup>.

*Vos ego diuini Manes appello Platonis,*

*Integer est cuius munere notus Amor.*

*Dicite, non curiam in sese moriantur amantes,*

*Curue anima uiuant alter in alterius :*

*Aut quales merito nobis dicamus amicos,*

*Aut solidi uerum quod sit amoris opus.*

D'emblée, en s'adressant aux « Manes du divin Platon », l'épigramme précise son objet, qui est « l'Amour pur » (v. 2), ou au moins « durable » (v.6). Elle affirme plus loin, en une sorte de manifeste néoplatonicien le topos de l'échange des âmes. Le poète fait état de l'expérience subjective de son identité multiple. Il éprouve et joue de ressentir en son être tout à la fois la présence de ses amis et de son propre cœur. A moins qu'il ne ressente plutôt la présence de son âme dans l'enveloppe corporelle de son ami, comme dans l'épigramme précédent. La dissociation platonicienne entre le corps et l'âme est essentielle pour suivre la reconfiguration du mépris du monde par l'humanisme. Platon est ici ouvertement revendiqué pour présider à l'expérience philosophique de la sortie de l'âme du corps. Les bases sont posées d'une désolidarisation de la matière et de l'esprit, rendant possible le détachement. Le sujet entre en lui-même pour y faire la rencontre d'âmes amies. C'est au nom de cette amitié qu'il se rend aussi capable de sortir de lui-même, guidé par l'unique objet de poursuivre un Amour pur. Du sentiment des liens de l'amitié au mépris du monde qui balise la quête collective d'un idéal commun, il n'y a qu'un pas. Pour le moment, l'expérience semble s'en tenir à la jouissance de sa traduction poétique.

---

seize ans environ, je me rendis à Orléans et suivant la volonté de mon père étudia le droit civil et que je rencontrais des gens de goût et de science comme Jean Dampierre, Antoine Agicuthus, Jean Truchy, Maclou Popon, Louis Vaillant, ... ».

<sup>1110</sup> *Poemata* (1548), épigramme XLI, De Truchio et Valido, Sur Truchy et Vaillant. Trad. Léonie Ollagnier.

Dans cette dernière épigramme, Théodore de Bèze recourt encore à ce topos de l'union des âmes pour évoquer l'amitié qui le lie à Truchy et à Jean Dampierre :

Autrefois un sincère amour  
vous a uni en un seul esprit :  
Bien que vous soyez deux, il  
convient donc que vous  
n'ayez qu'un seul cadeau<sup>1111</sup>.

*Vos pridem sincerus amor  
conjunxit in unuum :  
Unum igitur decuit munus  
habere duos*

En revanche, comme l'observe Léonie Ollagnier, ce topos n'apparaît dans aucune des épigrammes ayant Candida pour sujet. Cela indiquerait que, pour Théodore de Bèze, l'amitié réelle entretenue avec ses contemporains est plus importante que l'amour fictif qu'il chante pour Candida.

L'élégie 8 est une autre des grandes pièces consacrées à l'amitié, en particulier à celle que Bèze consacra à Louis Vaillant, tombé malade. L'ami Louis était déjà apparu dans l'élégie 4, mais c'était pour représenter les valeurs de l'amitié vaincues par la puissance de la maîtresse élégiaque. Le lecteur peut s'attendre à une nouvelle élégie érotique, au moins jusque dans la première partie du poème, où l'orant tente d'attirer la pitié des dieux en insistant dans ses prières sur son dénuement :

Si la misère du sort humain  
touche quelqu'un,  
Si quelque souci des hommes  
peut toucher les dieux<sup>1112</sup>.

*Humanae si quem tangit  
miseratio sortis ;  
Si qua potest hominum  
tangere cura Deos*

Mais le ton demeure grave cette fois et c'est pour mieux mépriser le monde, l'injustice des dieux et l'inconstance du destin que l'amitié triomphe cette fois.

Moi, je ne réclame pas de  
richesses, ou l'or de Crésus,  
Je ne demande pas à être le  
mari d'une belle femme,  
Ce que je demande, si  
quelque soin d'une pieuse  
affection vous atteint,  
C'est que soit rendue à mon  
cher Vaillant sa vie  
d'avant<sup>1113</sup>.

*Non ego diuitas posco,  
Croesiue talenta,  
Non peto formosae conjugis  
esse uirum :  
Hoc petro, si qua pii uos cura  
attingit amoris,  
Reddatur Valido pristina uita  
meo.*

---

<sup>1111</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXX, *Xenium Truchio et Dampetro*, Etrences à Truchy et Dampierre. Trad.

Léonie Ollagnier.

<sup>1112</sup> *Ibid.*, *Elegia VIII*. Trad. Léonie Ollagnier.

<sup>1113</sup> *Ibid.*, *Elegia VIII*.

L'élégie prend une valeur particulièrement morale puisque Vaillant, rapprochée de Pallas (v. 36), s'y trouve paré d'un manteau de vertus :

Elégie VIII. Texte établi et traduit par Léonie Ollagnier

C'est lui qui, dévoué aux dieux, leur a rendu les honneurs. (v. 19) [...]  
Cependant ma cause est d'autant meilleure qu'elle est plus pure :  
Cette cause s'est appuyée sur le poids de sa chasteté. (v. 25-26)  
Donc, Vaillant, pour éviter les fautes auxquelles tu pousses, Bacchus,  
N'a pas eu honte de te préférer l'eau (v. 31-32)  
Qu'un esprit sage ait été versé en lui, à quoi cela lui a-t-il servi,  
S'il faut qu'une mort inattendue empêche que l'on profite de cet esprit ? (v.41-42)<sup>1114</sup>.

*Ille est, qui Superum coluit studiosus honores* (v.19)

*Causa tamen nobis melior, quo castior haec est: Causa pudicitiae pondere nixa suae.* (v. 25-26)

*Ergo ut uitaret Validus tua crimina, Bacche, Non puduit lymphas praeposuisse tibi.* (v. 31-32)

*Ingenium infudisse sagax quid profuit<sup>1115</sup> illi, Si uetet ingenio mors inopina frui ?* (v. 41-42)

A Pallas, surnom d'Athéna, déesse de la sagesse, est vigoureusement opposé « cette perverse de Vénus »<sup>1116</sup>.

Cette perverse de Vénus conduit les esprits captifs des hommes :  
de là est né le cortège monstrueux des crimes. (v. 33-34)<sup>1117</sup>.

*Captiuos hominum ducit Venus improba sensus : Hinc scelerum nata est prodigiosa cohors.* (v. 33-34)

L'adjectif « *improba* » vient ici qualifier une Vénus prostituée, qui rappelle le topos élégiaque de la *lena*, type de vieille femme prostituée, laide et méprisée<sup>1118</sup>. Elle représente ici

<sup>1114</sup> *Ibid.*, *Elegia VIII*.

<sup>1115</sup> D'après le commentaire de Léonie Ollagnier, l'expression « *Quid profuit* » rappelle l'élégie IV, 11, v. 11-12 de Propertius : Cornélia, aux enfers, se rend compte de la vanité des richesses dont elle a joui et ne garde, comme seul motif de gloire, ses vertus. Avec le thème des regrets et de l'égalité de tous face à la mort, Théodore de Bèze nous propose une élégie en forme d'épithaphe. (L. Ollagnier, *Traduction commentée...*, op. cit., p. 50, n. 14).

<sup>1116</sup> Léonie Ollagnier relève, dans ce même commentaire que Horace disait déjà, en son Ode I, 33, que « Vénus est une déesse perverse unissant des êtres qui ne sont pas faits l'un pour l'autre ». (*Ibid.*, p. 50).

<sup>1117</sup> *Poemata* (1548), *elegia* VIII.

<sup>1118</sup> C'est le sujet de l'élegie 9. Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, A, 1 : Le couple hors du monde.

tout particulièrement les vices charnels auxquels, en contempteur du monde, Théodore de Bèze veut voir échapper son vertueux ami.

Après avoir envisagé Bèze dans la conception qu'il se fait de ses relations interpersonnelles à travers l'amitié et un éventuel projet de mariage, plutôt avec la philologie, il paraît judicieux de se demander, désormais, quels rapports il entend entretenir, au sens large, avec la Cité.

## B. Entre juste milieu et mépris du monde

A première vue, le caractère de Théodore de Bèze était de nature sociable et tempéré, du moins tel que les descriptions de ses contemporains permettent de se représenter son caractère<sup>1119</sup>. Dès lors, il ne se trouve rien de commun avec les variations extrêmes par lesquelles Lucien Febvre caractérisait l'instabilité de la vie spirituelle au XVI<sup>e</sup> siècle, avec ces passages « de la sagesse à la folie, de la modération contenue aux pires excès ». L'historien évoquait cette « piété d'hommes mal équilibrés, oscillant entre des jouissances forcenées, des plaisirs dangereux, des triomphes et de brusques besoins d'humilité, de retraite, de silence »<sup>1120</sup>. Ce sont pourtant là autant de traits qui se retrouvent dans les différents états d'esprit de l'amant (dit élégiaque) à travers élégies et épigrammes tout au long du recueil des *Poemata*. Les *Poemata* recèlent d'ailleurs le poison et l'antidote aux passions puisque le même recueil incite le lecteur à rechercher en toute chose le juste milieu. Cette prescription, plus qu'une ancienne recette, est au cœur de l'enseignement moral que Théodore de Bèze entend dispenser. L'éloge qu'il fait de la modération, tel est précisément le titre qu'il donne à sa deuxième élégie, mobilise pour Bèze et son public, une ancienne tradition moraliste qui, d'Aristote à Horace, couvre l'ensemble du champ de la pensée antique. La recherche du juste milieu comme démarche garante du bonheur est un motif antique que Bèze a revisité en plusieurs pièces poétiques du recueil pour en faire l'éloge. Il y a d'une part deux épigrammes : l'épigramme LX, *Contre Dédale* et XCI, *Ponticus à Cornelius*, où il y est fait allusion de manière licencieuse. D'autre part, une élégie fait l'éloge du juste milieu dans chacun des recueils de 1544 et de 1548. L'éloge de la vie moyenne du recueil de 1548 (élégie II) répond à la première élégie du manuscrit de

---

<sup>1119</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, A, I.

<sup>1120</sup> Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, p. 229. Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, p. 223 : « Les brusques revirements des hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, la rapidité presque insensée avec laquelle nous les voyons passer – de leur propre aveu et quand ils se racontent – de la sagesse à la folie, de la modération contenue aux pires excès, de ce qui pour nous est l'humanité d'un homme civilisé à la bestialité d'une brute déchaînée ».

1544, qui porte le même titre. Dans quelle mesure le mépris du monde humaniste s'accommoderait-il du juste milieu pour, en fin de compte, en atteindre ses limites ?

Le questionnement des rapports entre mépris du monde et juste milieu peut être conduit en s'interrogeant d'abord sur la signification que prend le juste milieu pour Bèze et dans quelle mesure il se concilie avec le mépris du monde puis, dans un second temps, sur les arbitrages qui sont donnés dans les différents identifiés entre philosophie païenne et message évangélique. Enfin, l'existence de l'extrait d'une pièce poétique qui vient faire écho à un passage de la deuxième élégie permet d'orienter la réflexion du plan de l'éthique vers celui du politique.

## 1. Affinités électives, entre mépris du monde et juste milieu

### Mépris du monde et juste milieu

En son colloque n° 16, Érasme mettait en scène deux campagnards, Eusèbe et Timothée, pour louer la modération par le biais des qualités d'une vie simple<sup>1121</sup>. Rien n'est pourtant plus étranger à cet univers rustique, et encore moins à celui des Îles fortunées auxquelles Eusèbe fait allusion, que les *Poemata* de Théodore de Bèze. Non que le poète humaniste n'ait pas été accoutumé aux aménités d'une vie simple entre ses frères et sœurs aux tables familiales de Vézelay. Il apprécie d'ailleurs de s'y rendre afin de se mettre congé de ses affaires<sup>1122</sup>. Son intérêt pour les livres et tout le monde d'idées dont ils sont porteurs ne le poussent pas davantage à fuir le monde dans les retranchements d'une *République* idéale. Théodore de Bèze semble décidé, en revanche, à connaître la vie heureuse, entourée d'amis et nourrie par des relations multiples avec la société de son temps. Il cultive à cette fin un véritable art de vivre enseigné par les philosophes et fondé sur la vertu<sup>1123</sup>. Or, l'une des principales qualités de la vertu est la

---

<sup>1121</sup> Érasme, éd. C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, Paris, 1992, Colloque « Le banquet religieux », p. 223 : « Eusebius. - On ne servira que des légumes : c'est un menu économique comme dit Horace. Le vin vient du domaine ; quant aux pastèques, melons, figues, poires, pommes, noix, les arbres les offrent presque d'eux-mêmes, comme dans les îles Fortunées, si nous en croyons Lucien ». Les éditeurs rapportent que d'après l'*Histoire Vraie* de Lucien, les îles Fortunées, situées dans l'Océan Atlantique, jouissent d'un âge d'or. La nature abonde en ressources au profit d'habitants à l'aspect d'esprits sans corps matériel et perpétuellement heureux. Lucien observe que Platon s'est exclu de ce lieu idyllique pour vivre seul dans la *République* (*Ibid.*, p. 223 et n. 2).

<sup>1122</sup> Voir, par exemple, *Poemata* (1548), épigramme LXXXVIII, *Callartio jurisconsulto* / A Callartius, jurisconsulte, p. 231-232.

<sup>1123</sup> Pour une discussion scolastique autour de la notion de vertu : « La vertu est ainsi définie par Aristote dans le passage susdit : « La vertu est une disposition résultant d'un choix, consistant en une moyenne déterminée par la raison selon que l'homme prudent la déterminera ». Une autre définition, celle d'Augustin : « la vertu est la bonne qualité de l'esprit par laquelle on vit bien, dont personne ne fait mauvais usage, par laquelle Dieu opère en nous et sans nous. ». La première définition, donnée chez Aristote, peut être ainsi exposée, telle qu'elle apparaît chez Martin Le Maistre : « La vertu est une disposition résultant d'un choix », c'est-à-dire qu'elle incline à un acte moyen entre des actes vicieux, je veux dire à un acte moyen conforme à la droite raison. Par conséquent, le fait que la vertu consiste dans le juste milieu se comprend de deux façons. D'une part, elle consiste dans le milieu relatif à l'acte proprement dit ; et c'est ainsi qu'on expose la définition des vertus [...] » Cité par Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 69.



modération. Elle consiste en une aptitude à éviter les excès et, en toutes choses, à choisir la voie moyenne. En se figurant une ligne, celle-ci serait située au point qui se trouve entre deux extrémités, la position du juste milieu.

A l'exemple de Grandgousier dans l'univers de Rabelais, c'est en vertu de la modération dictée par les Évangiles et la Raison que le poète Théodore de Bèze semble entretenir des relations pacifiques avec la société de son temps. Car si c'est aussi une vertu du bon chrétien d'éviter de verser dans les péchés capitaux, il ne s'agit aucunement d'indifférence envers le siècle. Au contraire, le projet moral incubé dans l'écriture, les unes après les autres, des pièces poétiques qui prennent place, progressivement, dans les recueils de 1544 et de 1548, paraît tout entier tourné vers le monde. C'est un miroir qui est tendu au monde afin qu'il puisse se mirer au dedans et se réformer en profondeur. Comme l'expliquait Paul Veyne, « la théorie du juste milieu n'était pas une recette pratique, mais une anthropologie générale »<sup>1124</sup>. Comme le mépris du monde, il prend acte que le monde n'est pas comme il devrait être, qu'il est « en l'homme une vocation au malheur, produit d'une fausseté fondamentale, qui a pour seul remède les exercices spirituels laïques de la sagesse »<sup>1125</sup>.

Le mépris du monde est-il alors identifiable à un juste milieu ? Selon l'hypothèse suivie par ce travail, le mépris du monde est à rechercher dans les interstices d'une culture humaniste dont les *Poemata* sont particulièrement représentatifs. Le juste milieu paraît y revêtir, jusque dans une certaine mesure, une part du vieux mépris du monde dans ses contenus moraux. Le projet des *Poemata*, sous la parure de l'antique, prend la forme d'un appel à la pénitence dans un monde où s'accumulent les motifs de s'en détacher et de le mettre à distance avec mépris. Le mépris du monde n'est pas loin, il prend les habits de l'antique pour appeler tous ceux qui veulent bien entendre que le temps est venu de la conversion.

Une des questions qui ont, dès lors, retenu tout l'intérêt des humanistes, est de tenter de concilier le juste milieu avec le christianisme<sup>1126</sup>. A partir de l'hypothèse d'après laquelle le mépris du monde de Théodore de Bèze résulte d'une reconfiguration par les humanistes de la tradition ascétique et d'origine cléricale, il apparaît crucial de se demander quels rapports existent entre le mépris du monde et la

---

<sup>1124</sup> Paul Veyne rappelle que « Horace dit que la quasi-totalité des hommes ne vit pas comme on devrait vivre, qu'un impérialisme les pousse toujours plus avant, sans limites, et que le spectacle de l'humanité est celui d'un asile de fous, où ambition et cupidité produisent malheurs sur malheurs chez les individus et les peuples. Les hommes font un excès de tout et, s'ils cessent d'être trop cupides, c'est pour exagérer en l'autre sens et être trop avarés. Il y a en l'homme une vocation au malheur, produit d'une fausseté fondamentale, qui a pour seul remède les exercices spirituels laïques de la sagesse. Cette anthropologie d'Horace, et aussi des épicuriens, des stoïciens, était donc une de ces doctrines qui, à travers l'histoire, ont été mécontentes du monde comme il va, le trouvaient mal fait, vivaient en état de chagrin et condamnaient la réalité » (Paul Veyne, *L'Élégie...*, *op. cit.*, p. 270)

<sup>1125</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>1126</sup> Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, *op. cit.*, p. 86-89

philosophie du juste milieu. Dans une certaine mesure, les deux approches se recoupent sur le plan éthique puisqu'il s'agit, dans l'une comme dans l'autre, de mettre en garde contre les excès de toute nature. Dans une optique paulinienne du mépris du monde, il s'agit de ne pas abuser du monde et de vivre « avec sagesse »<sup>1127</sup>. Du point de vue des moralistes antiques, l'idée générale est de suivre en toute chose un principe de modération. En revanche, la comparaison vient à rencontrer de sérieuses limites aussitôt que le message des Évangiles est considéré dans la perspective de la conversion radicale que le Christ appelle à accomplir de la part de ses disciples<sup>1128</sup>. Comme l'expriment un certain nombre de ses prises de positions, Sa Parole ne saurait s'assimiler à un juste milieu<sup>1129</sup>. Théodore de Bèze pouvait s'inspirer des tentatives humanistes antérieures, notamment les travaux de Jacques Lefèvre d'Étaples, pour concilier l'*Ethique à Nicomaque* avec les Écritures saintes<sup>1130</sup>. Dans la décennie qui précède son exil à Genève, il convient de se demander quels arbitrages apportent ses pièces poétiques à cette réflexion afin d'évaluer la nature et l'étendue de sa réception du mépris du monde. Car il ne faut pas perdre de vue le processus de conversion que traverse le poète pendant cette période. En ce qui concerne sa trajectoire personnelle, il convient de se garder d'une vision téléologique qui serait induite par la connaissance des circonstances qui le décident, en 1548, à prendre le chemin de l'exil. Il n'en demeure pas moins, en définitive, que c'est sous l'effet d'une conversion toujours plus exigeante que Bèze se place désormais, par un acte radical, dans les pas du Christ.

### La vie moyenne dans les élégies

L'éloge du juste milieu est l'objet de la première élégie dans le recueil de 1544. Tandis que le titre reste identique, elle devient, sensiblement modifiée, la deuxième élégie dans le recueil de 1548. Dans *L'éloge de la modération* du recueil de 1544, comme l'indique avec espièglerie le dernier vers de l'élégie, il n'y a que l'excès d'éloges de la vie modérée qui puisse mettre fin à l'éloge d'une telle vertu (v. 25). Après avoir rappelé que :

Ce n'est pas en vain que  
l'antiquité pleine de sagesse  
loua le juste milieu (v. 1-  
2)<sup>1131</sup>

*Non frustra medium laudavi  
docta uetustas :  
Nam nil laudari dignius orbis  
habet.*

<sup>1127</sup> Voir : 1 Co 7.31 « et ceux qui usent du monde comme s'ils n'en usaient pas réellement, car ce monde, tel qu'il est formé, passe ». Tt 2.12 « Elle nous apprend à renier l'impiété et les désirs de ce monde, et à vivre dans le temps présent d'une manière pondérée, juste et pieuse ». Nouvelle Bible Segond.

<sup>1128</sup> Voir : 1 Jn 2.15 « N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui ». Nouvelle Bible Segond.

<sup>1129</sup> Voir : Mt 16-26 « Et à quoi servira-t-il à un être humain de gagner le monde entier, s'il perd sa vie ? Ou bien, que donnera un être humain en échange de sa vie ? » ; Col 3.2 : « Pensez à ce qui est en haut, et non à ce qui est sur terre ». Nouvelle Bible Segond.

<sup>1130</sup> Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 72 et suiv.

<sup>1131</sup> *Poemata* (1544), *Elégia I, In mediocritatis laudem* / *Elégie I, Eloge de la modération*. Trad. L. Ollagnier.

Le poète énumère tous les motifs de préférer une vie moyenne à toute autre car :

Dans le juste milieu réside la  
vertu : de part et d'autre est  
trompeur  
Tout chemin vers la gauche et  
tout chemin vers la droite.  
(v.3-4)<sup>1132</sup>

*In medio posita est uirtus :  
hinc indeque fallax  
Tota sinistra uia est,  
totaque dextra uia est*

La clé de tout est la mesure. Le poète se réfère aux exemples antiques pour démontrer que :

Celui qui garde la juste  
mesure, celui là seul sera  
stable. (v. 10)<sup>1133</sup>

10 *Quae medium seruat,  
sola perennis erit.*

La vie moyenne est garante de la vie heureuse parce qu'elle se conforme à la vertu des sages qui préféreraient le « repas de Caton » (*cena Catonis*) aux « festins d'Antoine » (*Antoni mensas*, v. 19). Le bonheur réside dans la stabilité que procure le souci d'éviter les extrêmes. La pointe du poème est poétique ; c'est une poétique de la mesure. Le mépris du monde semble particulièrement indiqué pour suivre cette voie. C'est ce que confirme l'élégie II du recueil de 1548, intitulée « Eloge de la vie moyenne » :

Jupiter lui-même souhaite  
n'être ni trop adoré, ni trop  
dédaigné ;  
Au contraire, un esprit  
modéré plaît davantage aux  
dieux<sup>1134</sup>.

*Nec nimis ipse coli, nec  
sperni Juppiter optat ;  
Sed magis una iuuat mens  
moderata deos.* (v. 15)

Par comparaison avec la précédente, qui était adressée au lecteur, celle-ci contraste aussi par son sujet. Tandis que la première brosse le portrait de l'amant élégiaque, par définition en proie à toutes formes d'excès, cette pièce transgresse avec le genre de l'élégie d'abord par sa valeur programmatique : il s'agit, comme dans l'élégie du recueil de 1544, de prendre pour modèle « l'antiquité pleine de sagesse [qui] loua le juste milieu » (*medium laudauit docta uetustas*, v.1). De plus, au lieu de mettre au centre un amoureux épris de sa *puella*, le sujet de l'élégie sujet porte ici sur un idéal de vie. Le personnage principal en est la Modération (*medium*, v.1, *Modus*, v.26). Elle est donc le lieu, pour Théodore de Bèze, de poser le cadre philosophique et moral de cet idéal. Tout de suite après avoir pris à témoin son public, dans la première élégie, de son dérèglement intérieur, en

<sup>1132</sup> *Ibid.*

<sup>1133</sup> *Ibid.*

<sup>1134</sup> *Poemata* (1548), p. 31-32, *Elegia II, In mediocritatis laudem* / *Elégie II, Eloge de la vie moyenne.*

lui montrant l'exemple qu'il ne faut pas suivre, il l'invite néanmoins le lecteur à se rapporter, dans cette deuxième pièce, au modèle de sagesse de modération et d'équité que lui a inspiré sa formation humaniste et juridique. A l'instar des traités du mépris du monde, où un narrateur prescrit au lecteur ce qu'il faut faire et ne pas faire, les deux premières élégies qui ouvrent le recueil lui confèrent une forte dimension morale.

Certes, le juste milieu ne s'identifie pas au mépris du monde, mais c'est dans « l'antiquité pleine de sagesse » (v.1) que ces théories trouvent leurs origines. Le juste milieu connaît lui-même une définition plurielle à la mesure des différentes expressions éthiques qu'il a inspiré depuis l'Antiquité. Par sa formation, Bèze peut puiser à une double tradition grecque et romaine, revigorée par les humanistes. La source prédominante est la pensée morale d'Aristote, que le Moyen Âge avait érigé en doctrine<sup>1135</sup>. L'étude de *l'Éthique à Nicomaque* a fait l'objet d'un regain d'intérêt avec les travaux que lui consacra Jacques Lefèvre d'Étaples dans son *Ars moralis introductoria* (1494) ainsi que les commentaires qu'en donna son disciple Josse Clichtove (1502)<sup>1136</sup>. Telle qu'elle ressort du modèle aristotélicien, l'éthique du juste milieu s'apparente à la recherche de la sobriété (*frugalitas*) qui figurait parmi les principales vertus de l'homme sage, mises en valeur à Athènes comme au siècle augustinien du *mos majorum*, et qui valait encore pour les hommes de la Renaissance. C'est dans ce sens, pour sa sobriété, qu'est louée la sagesse de Platon dans l'épigramme XXII des *Poemata* : « A jeun tu me vantais la sobriété / De Platon et prêchais la sagesse » (v. 1-2)<sup>1137</sup>. En l'occurrence, l'unique œuvre citée de Platon dans le recueil est le *Timée*, où le mépris platonicien du monde est particulièrement décrit<sup>1138</sup>.

Le poème nomme les figures d'Auguste (v. 13) et de Caton (v. 19) comme deux exemples de perfection dans la mise en œuvre du juste milieu. L'empereur Auguste est surtout connu, en tant que protecteur de Mécène et de son cercle littéraire composé de Virgile, Tite-Live et Horace, pour avoir insufflé à Rome un âge d'or des lettres. L'hommage que lui rend

---

<sup>1135</sup> Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 23.

<sup>1136</sup> Jacques Lefèvre d'Étaples : *Jacobi Fabri Stapulensis Ars moralis introductoria*, Paris, A. Caillaut, 1494, in-4°. Cette méthode connut trente-cinq éditions. Josse Clichtove : *Artificialis introductio per modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adjectis commentariis*, Paris, Wolfgang Hopyl et Jean Higman, 1502, in-2°. Tristan Vigliano indique une réédition de 1545 de la *Moralis in Ethicen introductio*, de Lefèvre d'Étaples et Clichtove, Paris, Simon de Colines. Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 76-77, n. 105, 106, 107.

<sup>1137</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXII, *In Lupum : Jejunos sobrium mihi Platonem / Laudabas, Sophiamque praedicabas*.

<sup>1138</sup> *Timée* ou *De la nature*, œuvre de Platon (428 ?-437 av. J.-C.). Ce dialogue, à sujet cosmologique, appartient à la dernière période de l'œuvre de Platon. Les amis de Socrate, Timée de Locres, Hermocrate de Syracuse, Critias et un quatrième complètent la description inaugurée la veille par Socrate d'un État parfait. Platon proposait dans le *Timée* comme dans ses dernières œuvres, le *Philèbe* et le *Phédon*, une définition du bien qui n'impliquait plus le détachement socratique du monde sensible, mais une vie mêlée d'intelligence et de plaisir (Article « *Timée* », *Dictionnaire des œuvres*, Paris, 1987, t. VI, p. 432).

Bèze s'inscrit dans la tradition des éloges des poètes à leur protecteur. Il désigne aussi bien l'idéal de vie simple que l'idéologie impériale remettait à l'honneur. Le « dîner de Caton » (v.19) évoque une autre figure de cet idéal, incarnée par Caton d'Utique qui, comme son arrière-grand-père, Caton l'Ancien, était apprécié pour sa morale stoïcienne stricte<sup>1139</sup>. Par ces références aux Anciens, Théodore de Bèze énonce un projet littéraire par lequel il affirme s'inspirer de la modération qu'ils ont su observer leur vie durant.

Caton place l'éloge de la modération sous l'influence des stoïciens, chez qui la modération est très présente. Pour Diogène, la modération est comprise, avec la prudence, le courage et la justice, parmi les vertus premières<sup>1140</sup>. Cicéron, autre figure tutélaire pour Bèze, faisait l'éloge de la modération dans son traité sur les *Devoirs*, en déclarant que « dans la plupart des cas, la modération est la meilleure conduite à tenir »<sup>1141</sup>. C'est donc à bon escient que l'élégie de Bèze est intitulée *Eloge de la modération (In mediocritatis laudem)*. Comme le suggère le choix du mot « *mediocritas* », utilisé plutôt que celui de *moderatio*, de *sobrietas* ou de *frugalitas*, Bèze semble s'inspirer davantage d'une tradition issue de ses modèles philosophiques et poétiques du siècle d'Auguste, dans les parages de Cicéron et des élégiaques, et plus particulièrement auprès de l'« *aurea mediocritas* » d'Horace (ode 10 du livre II). L'élégie de Bèze se situe assurément dans cette conception horatienne de la modération, en affinité avec le mépris du monde.

Au terme de cette première approche, trois caractéristiques partagées par le mépris du monde, d'une part, et le juste milieu, d'autre part, concourent à situer le mépris du monde de Bèze dans un processus de reconfiguration humaniste. La première consiste dans la prescription de l'une et l'autre doctrine d'éviter les écueils que représentent les extrêmes. La seconde porte réside dans leurs potentialités, de la part de ceux qui les mettent en œuvre, de porter un regard exigeant et critique sur les mœurs de leur temps (« *Ô tempora, ô mores !* »<sup>1142</sup>). La troisième caractéristique commune au juste milieu et au mépris du monde implique, de par les rapports étroits que ces doctrines entretiennent avec elle, une réflexion sur la piété.

Le juste milieu se rapproche du mépris du monde d'abord en ce que ce qu'il propose une voie à suivre entre deux excès. Le mépris du monde, tout comme la théorie du juste milieu,

---

<sup>1139</sup> Voir : Plutarque, *La Vie de Caton d'Utique*, chapitre LXVII. Caton d'Utique convoqua ses amis à un banquet le jour de son suicide. À travers lui, Bèze fait aussi référence à Caton l'Ancien et à ses écrits. L'idéal de vie rejoint l'idéal littéraire.

<sup>1140</sup> Diogène Laërce, *Vie et doctrine des Stoïciens*, R. Goulet (éd.), Paris, 2006, p. 93.

<sup>1141</sup> Cicéron, *Des Devoirs*, livre I, § 36. Dans ce traité, Cicéron explique que la vertu réside en trois conduites. La première est de régler avec tact nos rapports avec nos associés grâce à qui nous sommes comblés de ce qu'exigent nos besoins naturels, de faire obéir nos inclinations à la raison (*hormai*) en contenant les troubles de l'âme (*pathé*), de se faire, enfin, sur chaque question, des idées vraies et nettes, et de bien voir leur cohérence entre elles.

<sup>1142</sup> Cicéron, *Catilinaires*, I, 1. Voir aussi : *Poemata* (1548), épigramme LVIII, *In Bergede / Contre Bergedé*, v. 5-6 : Tu oses t'écrier : « O Temps, ô Mœurs ! » toi, / L'illustration la plus haute entre tous les chiens philosophes ».

préconise une consommation modérée du monde<sup>1143</sup>. Pour cela, en accord avec le juste milieu, il s'agit d'appliquer un principe de modération consistant en premier lieu à éviter les extrêmes.

Comme l'illustre la deuxième partie de l'épigramme II du recueil de 1548, le poète décrit l'équilibre précaire où se trouve l'état des choses présentes. Les réalités sociales oscillent constamment entre des excès blâmables, entre le « trop » et le « trop peu ». Au vers 11, le poète déplore : « ta trop grande clémence te perdit, ô descendant d'Iule »<sup>1144</sup> ; au vers 12, il lance un avertissement : « ta sauvagerie te tuera, Néron »<sup>1145</sup> ; au vers 17, il est question de « l'homme prodigue de ses richesses » et de « l'avare » ; au vers 21 apparaît le contraste entre les « frêles » (*gracilis*) et les « grossiers » (*crassa*) ; au vers 23, il est rappelé que « les médicaments soignent à petite dose », « mais demandés trop souvent, ils nuisent »<sup>1146</sup>. Comme l'explique Paul Veyne, l'épigramme romaine correspondait à une « morale de suppression des excès »<sup>1147</sup>.

Au regard de cette réalité, la modération représente le dépassement de ces situations extrêmes. De même que le mépris du monde est une voie à suivre vers un idéal de perfection, le juste milieu est un véritable style de vie. Elle est un chemin au sens propre :

Est trompeur / tout chemin  
vers la gauche et tout chemin  
vers la droite<sup>1148</sup>.

*hinc indeque fallax /  
Tota sinistra uia est, totaque  
dextra uia est,  
v. 3-4*

Elle est un chemin « entre les deux » (*inter utrumque*, v. 5 – *utrumque* porte sur le vers précédent : *via dextra* et *via sinistra*). La voie à suivre se trouve donc « au milieu du sentier » (*medio calle*, v. 7). Le juste milieu est à ce point porté vers l'idéal qu'il est la qualité que Jupiter préfère voir dans les hommages que lui rendent les mortels :

Jupiter lui-même ne souhaite  
pas être trop vénéré, ni trop  
méprisé, mais un seul esprit

*Nec nimis ipse coli, nec  
sperti Juppiter optat Sed  
magis una iuuat mens  
moderata deos.  
(v. 15-16).*

---

<sup>1143</sup> Voir : Paul, 1 Co 7, 29-31. Pour une réflexion sur cet extrait, voir notamment : Véronique Wiel, *Usage du monde et liberté à l'Âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2017. D'après Véronique Wiel, La pensée de Paul reprend celle des stoïciens (p. 94) augmentée de l'élément majeur que constitue la foi ce que souligne la Première Épître aux Corinthiens (1 Co 7, 29-31) qui exprime « une tension à l'intérieur d'une même action » (p. 95). Paul souligne la disposition intérieure du chrétien qui repose sur un paradoxe, celui de l'engagement / désengagement. Tout en prônant la réserve d'Épictète, l'apôtre déplace le point d'ancrage, la Foi se substituant à la Raison. C'est elle qui permet la distanciation, la liberté, la capacité à « faire usage tout en n'usant pas ». L'homme ne pouvant maîtriser son salut, il s'en remet à Dieu et à la grâce offerte à tous les hommes. Cit. par : Christabelle Thouin-Dieuaide, « Comment user du monde ? La méthode de quatre auteurs classiques », *Acta fabula*, vol. 20, n° 8, Notes de lecture, Octobre 2019, URL : <http://www.fabula.org/revue/document12435.php>, page consultée le 22 juillet 2023. DOI : 10.58282/acta.12435.

<sup>1144</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* II, p. 32, v. 11 : *Nimia, o Juli, clementia perdidit.*

<sup>1145</sup> *Ibid.*, p. 32, v. 12 : *Occidit feritas te [...] Nero.*

<sup>1146</sup> *Ibid.*, p. 32, v. 23-24 : *moderata iuuat pharmaca [...] saepe petita nocent.*

<sup>1147</sup> Paul Veyne, *L'épigramme...*, op. cit., p. 272.

<sup>1148</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* II, p. 31, v. 3-4.

très modéré plaît aux  
dieux<sup>1149</sup>.

Le juste milieu est porté au pinacle des valeurs humanistes quand le mépris du monde devient, dans l'optique chrétienne, la condition du salut.

Ayant fait l'éloge de la modération, l'auteur ajoute, pour finir son poème, que la modération n'a pas besoin de louanges :

La mesure elle-même ne  
supporte pas d'être exaltée  
par une louange excessive<sup>1150</sup>

[...] *nam laude nequaquam*  
*Efferrī immodica sustinet*  
*ipse Modus* (v. 26)

Par cette pointe, qui rappelle le procédé des épigrammes, Bèze indique un écart qui, sans remettre en question son propos, induit un recul critique sur lui-même. Il invite par là le lecteur à ne pas se prendre trop au sérieux, à se rappeler que le premier dont il doit se méfier est lui-même, même si le juste milieu est aussi un regard critique porté sur les mœurs.

Le mépris du monde remet profondément en question l'ordre social séculier, dans ses fondements comme dans ses apparences. De même, l'idéal horatien de la modération n'exclue pas l'expression, par le biais de la satire notamment, d'une critique morale rigoureuse des mœurs de son temps. Dans une de ses satires, Horace affirmait que « les choses ont une mesure, en un mot il existe des limites certaines »<sup>1151</sup>. Quelques années avant de se livrer lui-même au genre satirique, Bèze s'appuie sur l'élégie pour brosser un tableau critique de son temps. Comme le souligne Léonie Ollagnier, c'est une caractéristique de l'élégie que « de définir une nouvelle éthique, souvent en désaccord avec la morale de l'époque »<sup>1152</sup>. La réflexion intervient ici à partir de références mythologiques à Icare et à Phaeton. Tous deux s'étaient rendus coupables du pire des crimes qui, chez les Anciens, se nommait *hybris*, orgueil démesuré faisant de l'homme un égal des dieux et qui, par-là, le conduit à sa perte. A l'*hybris* grecque correspondent les termes de philautie, ou de *cuyder*, largement répandus dans l'usage humaniste contemporain de Bèze<sup>1153</sup>. Ni Phaeton, ni Icare, n'a su choisir le chemin au milieu des cieux (*medio calle*, v. 7). Par orgueil, le premier (*superbus*, v. 7) a voulu conduire le char de son père et le second, ignorant le conseil de son père, a volé trop près du soleil. Bèze était conscient que ces deux drames, d'après les récits qu'en donne Ovide, avaient pour origine commune la malédiction qu'avait prononcée Vénus contre le soleil parce que celui-ci avait révélé à Vulcain le secret de

---

<sup>1149</sup> *Ibid.*, p. 32, v. 15-16.

<sup>1150</sup> *Ibid.*, p. 32, v. 26.

<sup>1151</sup> Cité par Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, op. cit., p. 129, et n. 268.

<sup>1152</sup> L. Ollagnier, *Traduction...*, op. cit. p. 29.



<sup>1153</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>e</sup> partie, chap. 2, II.B.b.

son adultère avec Mars<sup>1154</sup>. Une troisième référence à demi mythologique cette fois, est faite au vers 11 : *o Iuli*. Ce terme désigne Caius Julius Caesar, dont la famille passait pour avoir été fondée par Iule, le fils d'Enée, lui-même fils d'Aphrodite et de Anchise. Bèze rappelle ainsi les ancêtres mythiques du consul pour mieux attirer la commisération sur les sénateurs qui se sont rendus coupables de son assassinat, en particulier Brutus, son fils adoptif<sup>1155</sup>. Puis, l'exemple tristement humain de Néron rappelle la déchéance dans laquelle sa « sauvagerie » (*Feritas*, v.12) le firent sombrer, corps et âme<sup>1156</sup>. Les tables d'Antoine (*Antoni mensas*, v. 19), enfin, sont une allusion à la *molitia* de Marc-Antoine, qui tomba amoureux de Cléopâtre et adopta ses coutumes orientales, associées à la débauche pour les Latins<sup>1157</sup>. Il est remarquable que la déploration suive un ordre qui prend pied dans le monde des dieux pour descendre vers l'horizon plus trivial des hommes.

Cependant, Bèze ne pouvait ignorer toute la portée du juste milieu aristotélicien, qui ne se contente pas de prescrire une morale favorable à la stabilité des mœurs. De même que le mépris du monde prescrit de ne pas se satisfaire du monde tel qu'il est, l'éthique d'Aristote porte en son sein une dimension critique de l'état des mœurs de la Cité. Comme le fait valoir Tristan Vigliano dans la thèse qu'il a consacré au retour de l'idée de juste milieu au XVI<sup>e</sup> siècle, les humanistes italiens Pic de la Mirandole et Marsile Ficin ont inspiré à Lefevre d'Étaples que « le juste milieu n'est pas seulement ce point dans lequel réside la vertu, et qu'il peut être aussi une certaine ouverture d'esprit, soucieuse de ne pas se laisser enfermer dans un système unique »<sup>1158</sup>. Ce n'est pas le moindre aspect qui, de manière similaire au mépris du monde, autorise une lecture critique du monde tel qu'il se présente au moraliste. C'est ce qui peut expliquer l'intérêt des élégiaques pour la modération, tandis qu'ils critiquaient la morale trop rigide du règne d'Auguste. L'intérêt de Bèze pour cet idéal n'est-il pas motivé par les partis pris excessivement orthodoxes de la monarchie de François I<sup>er</sup> ?

Tandis que le mépris du monde se construit consubstantiellement, dans sa version chrétienne, au sentiment de pénitence, le juste milieu n'est pas sans entretenir des relations

---

<sup>1154</sup> Ovide, les *Métamorphoses*, I, v. 751 et suivants, II, v. 34 et suiv. et VIII, v. 183-235; Ovide, *Les Amours*, I, 4 et III, 4 ; Ovide l'*Art d'aimer*, II, v. 561 suiv. Cit. par L. Ollagnier, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1155</sup> Marcus Junius Brutus est le fils adoptif de Jules César. Il le trahit en s'alliant à la conspiration qui vise à l'assassiner. L'oraison funèbre prononcée par Marc Antoine dénonce ce crime en faisant lire le serment prêté les sénateurs de défendre sa vie.

<sup>1156</sup> Néron (54 à 68) est le dernier empereur de la dynastie julio-claudienne. Sa réputation de démence se fonde sur la base de faits tyranniques et de nombreux scandales (meurtrier de sa propre mère, Agrippine, probablement de Britannicus, incendie de Rome).

<sup>1157</sup> Antoine est réputé pour apprécier les plaisirs du monde, plus particulièrement les « mœurs orientales » telles que les décrit Plutarque dans sa *Vie*. Cléopâtre, reine d'Égypte, cherche à flatter sa vanité en l'invitant à un somptueux banquet donné à la veille d'une campagne contre les Parthes.

<sup>1158</sup> Tristan Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, *op. cit.*, p. 74.

étroites avec la piété. L'élégie deuxième met sur la voie des arbitrages du poète humaniste en matière religieuse.

## 2. Arbitrages entre juste milieu et mépris du monde

Au vers 15 de l'élégie I du recueil de 1544, Théodore de Bèze aborde la question de la pratique de la religion : « Jupiter lui-même souhaite n'être ni trop adoré, ni trop dédaigné » (*Nec nimis ipse coli, nec sperni Juppiter optat*, v. 15). Dans la mythologie, il n'est guère de récit où Jupiter ait à se plaindre d'être trop adoré par les mortels. C'est pourquoi le vers de Bèze doit être compris comme une allusion directe à la situation religieuse de la France du premier seizième siècle. Le verbe utilisé pour le cas où Dieu manquerait d'être adoré est *spernere* (mépriser). C'est un terme couramment utilisé depuis les plus anciennes versions latines de l'Ancien Testament pour dénoncer l'oubli de Dieu, l'insuffisance des rituels et des gestes accomplis par les fidèles pour témoigner de leur première alliance. Par extension, il désigne toute attitude qui s'écarte d'une ligne de conduite définie comme pieuse par telle ou telle Église ou par l'un de ses porte-paroles. Au XVI<sup>e</sup> siècle, n'importe qui peut être accusé de mépriser Dieu pour peu qu'il ne se comporte pas selon la conception définie par le procureur-prophète. En l'occurrence, c'est un mot abondamment utilisé par Jean Calvin dans l'*Institution*.

A l'inverse, le terme peut être retourné contre le monde dans la mesure où celui-ci, par l'entremise d'une Église ou d'une communauté, est accusé d'adorer Dieu par excès. Cette critique, qui s'inscrit dans une longue tradition de dénonciation des abus, est une reprise des pièces poétiques de Bèze où le clergé est dénoncé pour ses pratiques ostentatoires et vaines (parures de la prêtrise, pèlerinages, ...) <sup>1159</sup>. Dans cette acceptation, le mépris du monde se construit à la faveur des mauvaises pratiques du clergé. Par l'opération qui place les dissidents et hérétiques accusés de mépriser Dieu en contempteurs de ceux qui l'adorent trop, il se produit un renversement qui substitue un mépris du monde passif à un mépris du monde actif <sup>1160</sup>. Le renversement de position tel qu'il se produit à la faveur du mépris du monde n'est pas permis dans la théorie du juste milieu qui reste prisonnière d'une inaccessible relation de symétrie.

Cependant, par l'affirmation incluse dans le vers suivant, d'après laquelle « un esprit modéré plaît davantage aux dieux » (*Sed magis una juuat mens moderata deos*, v. 18), recentre le lecteur dans la démarche du juste milieu. Qu'est-ce que Bèze entend donc par « esprit modéré » en matière de religion ? Il s'agit d'une part de marquer la distance prise avec l'Église romaine. Il s'agit aussi de prendre garde aux esprits trop audacieux qui, par manque de foi ou

---

<sup>1159</sup> Cf. : *Infra* : 1re partie, Chapitre 1, II, C, 2.

<sup>1160</sup> Voir : Paul, 1 *Co* 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous, jusqu'à maintenant ». Cf. : *Supra* : Introduction générale.

trop de *cuyder* prennent des chemins de traverse. Ils étaient nombreux autour de Théodore de Bèze les spiritualistes et les libertins de tout poil. La question demeure à présent de savoir si, aux yeux de Bèze, Calvin comptait parmi ces esprits immodérés, ou bien s'il ne penchait pas toujours davantage en faveur de la dénonciation de ses esprits qui « clochent entre deux »<sup>1161</sup>.

De ce point de vue, plus que le juste milieu, le mépris du monde correspond davantage aux préoccupations des évangéliques qui, dans le cours des années 1540, perdent progressivement les espoirs qu'ils avaient formés de voir l'Église romaine se réformer de l'intérieur mais aussi dans la manifestation de ses attributs extérieurs. Pour ces chrétiens qui n'attendent pas les changements qui pourraient provenir de la tenue d'un concile, pour eux mais aussi pour tous ceux qui ont déjà basculé dans un processus de radicalisation, le mépris du monde remplit justement la fonction de recentrer la piété sur l'essentiel d'une foi simple et sincère, tel que le Christ appelle ses disciples à la vivre.

Cependant, à l'heure où il écrivait son éloge de la modération, Bèze réussit le mariage des deux pôles de sa vie intellectuelle, la philosophie païenne et le christianisme. C'est du moins ce qui semble ressortir de la lecture des deux vers suivants :

On ne loue ni l'homme  
prodigue de ses richesses, ni  
l'avare<sup>1162</sup>.

*largus opum nullus, nullus  
laudatur, (v. 17).*

Un certain nombre de passages des Évangiles illustrent les paroles du Christ sur ces extrémités. D'après le vers 18, cependant, « il est grand, celui qui a pu garder la mesure en cela » (*Magnus, in his potuit qui tenuisse modum, v. 18*), Bèze semble plus attentif à Horace pour qui, s'il ne faut accepter l'or des palais, il ne faut pas non plus vivre pauvrement. Il se trouve pourtant, ici précisément, en contradiction avec d'autres pièces des *Poemata* où il loue la pauvreté, à propos de Budé, ou bien de l'allégorie de la Vertu<sup>1163</sup>. Ces contradictions suggèrent que les maximes morales que Bèze est amené à formuler dans ce poème sont dictées par l'objectif qu'il se donne d'exposer la doctrine du juste milieu telle que la sagesse antique l'a léguée aux humanistes. Il démontre par là son attachement profond à une éthique qui ne l'empêche pas, par ailleurs de mettre en avant ses orientations d'humaniste chrétien.

---

<sup>1161</sup> *Poemata* (1548), Elégie II, p. 32.

<sup>1162</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>1163</sup> Cf. : *Infra* : 1re partie, chapitre 2, II, 2 : La mort de Budé ; 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, B, 2 : Le mépris des

richesses.

### 3. Une synthèse impossible ?

Pour prolonger le questionnement, il existe un autre poème que Bèze a consacré au juste milieu mais qui est resté à l'état de manuscrit. Il dévoile que, dès avant 1544, le poète était conscient des contradictions qui existaient entre la philosophie de la *via media* et le christianisme. Cette pièce, issue du manuscrit d'Orléans (1544), est intitulée *Fictum carmen in eruditorum laudem*<sup>1164</sup>. Elle est plus brève encore que sa sœur des élégies. Comme au début des élégies, Bèze y évoque d'abord les philosophes de l'Antiquité. Ce n'est pas, cependant, pour y louer leur sagesse. Comme le poète le relève, « les Anciens pensaient qu'il n'y avait qu'un seul monde » ("*unum qui modo censuere mundum*"). Cette conception unitaire du monde renvoie en particulier aux philosophes grecs de la *Stoa*. Ainsi, Diogène Laërce s'appuyait déjà sur les traités anciens pour affirmer que « le monde est un et il est limité, ayant une forme sphérique »<sup>1165</sup>. Bèze avait été initié en son plus jeune âge à ces conceptions anciennes du monde, qui avaient pu développer en lui un sens de la relativité. Son maître Wolmar ne lui avait-il pas permis d'entrer en contact avec l'œuvre de Diogène Laërce au détour d'une lecture de l'incontournable Plutarque, en sa *Vie d'Alexandre*, par exemple ?<sup>1166</sup> Plus certainement, Cicéron était l'une de ses lectures favorites, cité parmi les meilleurs amis de sa bibliothèque<sup>1167</sup>. Cependant, lui, Bèze, choisit plutôt « la voie médiane » (« *mediam viam* »). Elle permet ici au poète d'inscrire ce qu'il appelle le juste milieu dans une conception chrétienne du monde. Elle suppose que « le monde est double » (« *mundum geminum* ») et que « le plus haut » (*supremo*), dominé par « Dieu et Père » (*Deo et parente*) est « le plus grand » (*amplior*).

Cette conception qui renvoie à une cosmologie peut aussi être interprétée sous l'angle de la dimension morale des deux règnes. D'origine augustinienne, l'idée rencontre à l'époque où écrit Bèze une reformulation sous la plume de Jean Calvin. Dans le chapitre XIV de *l'Institution*, il en présente une lecture

---

<sup>1164</sup> *Poemata* (1544), p. 164-191 et 257-294: *Fictum carmen in eruditorum laudem. Fuerunt aliquot vetustiores, / Mundorum omnia plena qui putarent, / Docti illi, arbitror, et bene eruditi, / Sed quorum nequeo probare mentem, / Ut nec hos etiam probare possum / unum qui modo censuere mundum. / Nos ergo mediam viam sequentes, / Nec mundum esse modo putamus unum, / Nec mundis variis referta cuncta, / Sed mundum geminum arbitramur esse, / Quorum est amplior alter a supremo / Illo qui regitur Deo et parente.*

<sup>1165</sup> Diogène Laërce écrit à ce sujet : « En dehors du monde est répandu le vide infini, lequel est incorporel. (...) le monde est corruptible, dans la mesure où il est engendré, par analogie avec les êtres conçus par l'intermédiaire des sens : ce dont les parties sont corruptibles, la totalité l'est aussi ; or les parties du monde sont corruptibles ; elles se transforment en effet les unes dans les autres ; donc le monde est corruptible. Et si un être accepte le changement vers le moins bien, il est corruptible ; or c'est le cas du monde : de fait il est soumis à évaporation et se dissout en eau » (Diogène Laërce, *Vies...*, *op. cit.*, p. 122-124).

<sup>1166</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, B, 2 : Le regain des stoïques.

<sup>1167</sup> *Poemata* (1548), épigramme *Ad bibliothecam* / A ma bibliothèque, p. 121-122. Dans *Vies et opinions des philosophes*, Diogène Laërce dresse l'inventaire des conceptions du monde depuis Zénon. Plutarque aborde le sujet dans *Des notions communes*. Cicéron développe plusieurs chapitres sur le monde dans *De la nature des dieux*. Voir : Pierre-Maxime SCHUHL (éd.), *Les Stoïciens*, Bibliothèque NRF de la Pléiade, p. 61 [Diogène Laërce], p. 166-167 [Plutarque], p. 419-422 et 424 [Cicéron].

légèrement différente en parlant d'un « double régime » en l'homme : « Il y a deux mondes en l'homme, lesquelz se peuvent gouverner et par divers Roys et par diverses loix »<sup>1168</sup>. Il distingue ainsi un « Royaume spirituel », où siège l'âme intérieure, d'un « Royaume civil » qui instruit les mœurs extérieures.

Dans la mesure où elle s'inscrit dans une conception où l'ici-bas s'oppose au monde céleste, la théorie du juste milieu s'accorde avec le mépris du monde en tant que doctrine chrétienne. Le juste milieu est alors à rechercher non pas dans les écarts mesurables sur cette terre mais dans ceux qui séparent la cité terrestre à la cité céleste. Bèze livre ainsi quelques éléments importants sur la conception chrétienne qu'il se faisait du monde à partir d'une philosophie de la « voie médiane » qu'il s'était employé à christianiser.

Dès lors, en suivant la démarche de Bèze, la théorie du juste milieu peut entrer en accord avec celle du mépris du monde. Cependant, par le fait même que les deux théories s'accordent sur une vision augustinienne du monde, selon les deux Cités, les conditions sont créées pour que la première cède la place à la deuxième, inéluctablement. La prise de relais du juste milieu par le mépris du monde chrétien jette les bases d'une conception plus pessimiste du monde. Le mépris du monde prend en effet en charge une méfiance viscérale de la nature humaine qui ne semblait pas obséder les théoriciens juste milieu. Aussi hostile cette doctrine se déclarait-elle envers tous les excès, elle semblait reposer sur une relative confiance en l'homme, par la raison, à maîtriser la fortune en choisissant la voie médiane entre des extrémités. Le mépris du monde part, à l'opposé, du constat que le choix ne peut se réaliser dans la mesure où il est vicié dès le départ par le péché originel.

Contrairement aux apparences, l'élégie constitue un genre privilégié pour parler du péché à un public chrétien et instruit aux humanités. A l'opposé de l'épopée, elle s'attache aux réalités quotidiennes, aux vicissitudes et aux imperfections des relations humaines. La description des pratiques sociales telles qu'elles sont évoquées dans les élégies ou les épigrammes se prêtent tout particulièrement à la mise en évidence des défauts que les contemporains devraient apprendre à corriger pour vivre des relations plus harmonieuses. Tout n'est pourtant pas à mépriser sur cette terre puisque, comme l'affirme Bèze dans le vers suivant, s'y trouve une théorie capable de se tenir à distance des dangers qu'elle recèle et où réside la vertu. Cependant, si la voie du juste milieu est indiquée, elle semble très escarpée pour beaucoup. C'est la leçon qui peut être tirée du dérèglement intérieur dans lequel est plongé l'amant élégiaque sous l'effet des illusions que lui envoient l'amour par le biais de sa *puella*. Aussi existe-t-il, pour les hommes qui admettent que pour sortir des logiques peccamineuses à

---

<sup>1168</sup> Calvin, *Institution (1541)*, « De la liberté chrestienne », IV, 147. Voir P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1977.

l'œuvre en ce monde, il existe un chemin fait d'exercices et de lutte pour, dans ce monde même, assurer son salut. Si la synthèse est difficile, elle est possible à condition de considérer, avec Calvin, ce monde comme un pèlerinage<sup>1169</sup>.

Il est frappant que les vers de l'élégie rappellent, dans le ton et la forme, les moyens courants dont usaient les humanistes pour mettre en œuvre les règles morales qu'ils s'étaient donnés de suivre. De même que les paraboles ou les maximes qui se trouvent dans les Écritures, les poèmes moraux visaient à l'intériorisation de leur message. Le vers 17 de l'élégie II sur la modération, par exemple, « On ne loue ni l'homme prodigue de ses richesses, ni l'avare », semble conçu, par le rythme de son énonciation, pour être mémorisé et médité en une conversation intérieure. Le contraste rythmique, de ce vers au suivant, plus léger, n'en favorise pas moins la restitution du propos dans les circonstances de la vie ordinaire. L'élégie s'apparente donc, dans sa vocation comme dans sa forme, aux traités de civilités. Ces ouvrages relèvent d'un genre spécifique qui connaît un nouvel essor à la faveur de l'humanisme et dont Norbert Elias a montré l'influence dans la culture européenne<sup>1170</sup>. On a vu plus haut le rôle que les distiques de Caton (*Disticha Catonis de moribus*), par exemple, pouvaient jouer dans la transmission du motif du mépris du monde<sup>1171</sup>.

En attendant, l'intellectuel que Bèze est devenu en se positionnant ainsi dans la vie publique, n'est pas sorti d'un autre dilemme, qui comporte aussi des extrémités, à savoir la dialectique entre vie active (*vita activa*) et vie contemplative (*vita contemplativa*).

### C. Entre vie contemplative et vie active

---

<sup>1169</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1707, chap. 17, n. 115, avec références à Hébreux 11, Hébreux 13 : « Il faut donc tenir quelque mesure, à ce que nous en usions en pure et saine conscience, tant pour nostre necessite comme pour nostre delectation. Ceste mesure nous est monstrée de Dieu quand il enseigne que la vie presente est à ses serviteurs comme un pèlerinage par lequel ilz tendent au Royaume celeste. (...) Il y a eu d'aucuns bons personnages et saintz, lesquels voyans l'intemperance des hommes se débordent tousjours comme à bride avalée sinon qu'elle soit severement restraincte, voulant d'autre part corriger un si grand mal, n'ont permis à l'homme d'user des biens corporels sinon entant qu'il seroit expedient pour sa nécessité ».

<sup>1170</sup> Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, 1939, trad. fr. 1973.

<sup>1171</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, B, 1 : Une « *païadeia* » du mépris du monde. Voir : E. Garin, *L'Education de l'homme moderne*, p. 30). Cité par T. Vigliano, *Humanisme et juste milieu...*, *op. cit.*, p. 147. « En dehors de l'Université, l'école était, précisément, à la fin du Moyen Âge, celle que célébrait Dominici : les enfants apprenaient à compter et à épeler ; puis, l'alphabet et le psautier, qu'ils lisaient en latin sans le comprendre... Venait ensuite l'étude du « *Donatus minor* » ou de quelque grammaire élémentaire, avec des exercices dirigés d'après des textes comme les *Disticha Catonis* »



S'adressant aux Muses, le poète déclare que leur plaisir est son « unique étude »<sup>1172</sup>. Sa vocation voulut qu'il sacrifia tout à la poésie, mais elle n'en était pas moins partagée entre idéaux mondains et idéaux ascétiques. Ces positionnements esquissent un éthos, celui du poète mais pas seulement. Les sillons dans lesquels viennent prendre sens les leçons du mépris du monde se tracent dans ces postures du poète de la prime jeunesse.

Le mépris du monde résulte d'une mise à distance du monde pour laisser place à la connaissance (*contemplan*), il n'exclue pas pour autant la mise en œuvre d'une action destinée à agir sur lui. La réception humaniste du mépris du monde s'inscrit ainsi dans le débat ancien entre la vie contemplative et la vie active<sup>1173</sup>. D'après Olivier Millet, la dialectique entre *vita contemplativa* et *vita activa* est le « thème fondamental de la tradition chrétienne dans son dialogue avec la culture humaine, c'est-à-dire antique et païenne, représentée dans ses formes plus éminentes par la philosophie »<sup>1174</sup>.

Le mépris du monde humaniste se définit à la lumière de la redéfinition de la vie contemplative telle qu'elle est sortie du cadre des monastères depuis le XVe siècle. C'est donc dans les conditions de la vie pratique qui constituait le quotidien partagé par Théodore de Bèze et ses semblables qu'il faut chercher les éléments d'une recombinaison intramondaine du *contemptu mundi*, dans les circonstances de la crise religieuse du règne de François Ier. Il s'agit de se demander dans quelle mesure l'ascèse intramondaine est-elle incluse dans la mutation de la vie contemplative qui s'opère à la faveur des humanistes de la Renaissance et en quoi cet otium mixte les incline-t-il, éventuellement, à mépriser le monde ?

Les *Poemata* de Théodore de Bèze illustrent l'implication d'un humaniste dans la cité et les mœurs de son temps. Ils proclament ouvertement les mérites et les valeurs du citoyen et de son activité au service de la cité. En même temps, ils témoignent de la coexistence de différentes manières de vivre. Et le choix entre ces manières revient à la personne particulière, même si le poète énonce un jugement moral sur la « bonne vie ».

---

<sup>1172</sup> *Poemata* (1548), épigr. XXXV *Ad Musas* / Aux Muses, [...] *quibus placere / Est unum studium mihi, omnibusque*, p. 151.

<sup>1173</sup> Philippe Desan, Véronique Ferrer, *Penser et agir...*, *op. cit.*, p. 9, note 4. Voir : David A. Lines, « Action and Contemplation in Renaissance Philosophy », à paraître dans *Encyclopédia of Renaissance Philosophy*, éd. Marco Sgarbi, Dordrecht, Springer. Voir aussi : Paul Oskar Kristeller, « The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism », *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996, vol. 4, p. 192-213.

<sup>1174</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 42, et note 77 p. 41 pour des indications bibliographiques, notamment : M.-M. de La Garanderie, *Christianisme et lettres profanes. Essai sur l'Humanisme français (1515-1535)*, Paris, Champion, 1995 et, pour les débats autour de la vie contemplative et active: M. Kraye, « Moral Philosophy », pp. 335-339.

## 1. Point sur le débat avec Kristeller

La réflexion sur la manière dont le mépris du monde s'inscrit dans ce dilemme entre l'action et la contemplation prend pour point de départ un article de référence de Paul Oskar Kristeller<sup>1175</sup>. Le savant s'attache d'abord à montrer, avec Montaigne dans son essai sur la solitude (*Essai* I, 38), les limites de la distinction entre vie privée et vie publique pour rendre compte du clivage vie active/contemplative<sup>1176</sup>. Il insiste sur le fait que la vie contemplative n'est pas seulement une vie de loisir et de solitude, « mais d'étude et d'éducation de l'esprit et de l'intellect, de la connaissance et de la méditation »<sup>1177</sup>. D'après les revendications exprimées par Bèze de se consacrer aux lettres, il apparaît que cette définition de la vie contemplative lui conviendrait parfaitement. Cependant, il se trouve que la notion hérite d'un double héritage. Il faut aussi tenir compte que les humanistes du XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles étaient confrontés au double héritage de l'Antiquité gréco-latine et du Moyen-Âge. L'idéal de la vie contemplative était déjà présent chez les présocratiques, mais c'est Platon et Aristote qui distinguent clairement la connaissance et l'action. Comme le rappelle Paul O. Kristeller, l'idéal contemplatif trouve ses racines dans la philosophie grecque qui, à l'instar de Platon, conciliait la vie pratique et la vie contemplative tandis que, dans la perspective augustinienne, la Cité de Dieu s'opposait nettement à la Cité des hommes. Cependant, durant tout le Moyen Âge, la vie contemplative était étroitement associée à la clôture monastique ou des mouvements dits mystiques. Pour Platon, cependant, la théorie et la pratique n'étaient pas deux modes de vie alternatifs mais deux aspects complémentaires. Les croyances chrétiennes ont ajouté au contenu de la contemplation la prière à Dieu et la philosophie néo-platonicienne tandis que *La Cité de Dieu* d'Augustin voyait dans l'Église, plutôt que dans l'État, l'entité dans laquelle pourraient se réaliser les enseignements du christianisme. Tout au long du Moyen-Âge, la solitude et la vie contemplative ont été étroitement associés à l'institution des monastères. C'est dans le cadre

---

<sup>1175</sup> Paul Oscar Kristeller, « Arbeit Musse Meditation. *Vita activa – Vita contemplativa* », hrsg B. Vickers, Zürich, 1985, pp. 133-152; « The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism » in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. IV, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1996, 631 p., (coll. Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi ; n°193), n° 12. Pour aller plus loin sur ce sujet, voir aussi : F. Schalk, « Il tema della vita activa et della vita contemplativa nell'Umanesimo italiano », in *Umanesimo e scienza politica*, ed. E. Castelli, Milan, 1951, pp. 101-118; « Aspetti della Vita contemplativa nel Rinascimento italiano », in *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, ed R.R. Bolgar, Cambridge, 1971, pp. 225-238 ; « Zu Sperone Speronis *Dialogo della Vita Contemplativa* », in *Renatae Litterae, Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance*, August Buck zum 70. Geburtstag am 3.12.1971 dargebracht, ed. K. Heitmann and E. Schroeder, Frankfurt 1973, pp. 207-216; Frances A. Yates, *The French Academies of the Sixteenth Century*, London, 1947, pp. 112-115. Voir aussi: P.O. Kristeller, *Medieval Aspects Of Renaissance Learning*, ed. E.P. Mahoney, Durham, N.C. 1974, pp. 95-158.

<sup>1176</sup> *Ibid.*, p. 198 : « parce qu'elle ne correspond pas à la distinction entre l'extérieur et l'intérieur, la vie en société et la vie solitaire, ou la vie active et la vie contemplative ».

<sup>1177</sup> *Ibid.*, p. 198 : « of study and education, of the spirit and intellect, of knowledge and meditation. It is distinct from the life of outer activities, but it is in itself diversified and includes such different dimensions as education and literature scholarship and science, religion and philosophy ».

clérical et ascétique que s'est transmis la doctrine du mépris du monde. De même, celle-ci a été portée par des courants mystiques urbains, tel que l'illustre le succès de *L'Imitation de Jésus Christ* de Thomas à Kempis. On le constate, la vie contemplative a pendant des siècles partie liée avec le mépris du monde.

C'est contre ce double legs, classique et médiéval que les humanistes de la Renaissance, particulièrement ceux du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle, ont redéfini leur attitude devant la vie active et contemplative.

Dans la mesure où les humanistes mettaient en avant une culture pratique, impliquée dans la vie de la cité, il n'est pas surprenant de retrouver parmi eux une sévère critique de l'idéal monastique. Lorenzo Valla anticipait à maints égards l'attitude d'Érasme et celle de Luther. Cependant les humanistes ne s'exprimèrent pas sur ce sujet d'une même voix. Pétrarque écrivit un traité sur la vie monastique. Coluccio Salutati, chancelier de la République florentine, fit de même. Ces deux cas suffisent à réfuter l'idée selon laquelle les humanistes étaient dévoués de manière univoque à la vie de la Cité. Il faut se confronter au fait que dans l'Italie du XV<sup>e</sup> siècle, la vie cléricale et monastique était encore une alternative répandue devant la vie du citoyen.

A partir d'une critique de la vie monastique, inaugurée par Lorenzo Valla, notamment, les humanistes italiens ont remis à l'honneur la vie pratique et politique, à l'origine du courant qualifié d'« humanisme civique » par Hans Baron<sup>1178</sup>. Le mépris du monde se trouvait, dans ces conditions, comme banni de la cité. Il n'en refaisait pas moins régulièrement surface à travers une tradition de prophétie apocalyptique, de messianisme des pauvres et de dissidence religieuse, dans les sermons d'un Savonarole, par exemple<sup>1179</sup>. Il se produisait, dans le même temps, un transfert de l'idéal solitaire du moine vers l'homme de lettres. L'historien Kristeller parle de « la sécularisation du rejet de l'idéal monastique, c'est-à-dire dans le transfert de l'idéal de vie solitaire du moine ou de l'ermite en direction de l'homme d'études »<sup>1180</sup>. Les traités *De otio* et *De vita solitaria* de Pétrarque illustrent particulièrement cette attitude où se pose

---

<sup>1178</sup> Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, rev. ed. Princeton, Princeton University Press, 1966. Voir aussi : James Hankins, « The "Baron Thesis" after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni », *Journal of the History of Ideas*, 56/2, 1995, p. 309-338; James Hankins, *Renaissance Civic Humanism : Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Scott Baker, Nicholas Mxson, Brian Jeffrey, *After Civic Humanism : Learning and Politics in Renaissance Italy*, Toronto, CRRS, 2015.

<sup>1179</sup> Voir Norman Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse*, Paris, Payot, 1983. Pour expliquer la perpétuation du millénarisme dans l'Europe du Moyen Âge, Norman Cohn explique que depuis l'établissement de son hégémonie au IV<sup>e</sup> siècle, le christianisme avait pris ses distances à l'égard des théories chiliastiques. La Cité de Dieu affirmait que l'Apocalypse devait être interprétée comme une allégorie spirituelle. Quant au Millénium, la naissance du christianisme en avait marqué l'avènement et l'Église en était la réalisation. Ces croyances furent donc condamnées au concile d'Ephèse en 431. Malgré ces dispositions, la tradition apocalyptique a survécu dans le monde de la religion populaire. Elle a notamment donné naissance, à côté de l'eschatologie dérivée de l'Apocalypse, à l'eschatologie sibylline, qui puisait dans les livres sibyllins, des textes apocalyptiques du judaïsme hellénisé conservés à Rome et prétendant transcrire le discours de prophétesses, les oracles sibyllins.

<sup>1180</sup> *Ibid.*, p. 204

l'ambivalence entre l'amour de Dieu et l'amour pour les études<sup>1181</sup>. En se transportant de l'Italie du *Cinquecento* au Paris de François Ier, c'est dans ce mouvement de sécularisation de l'idéal monastique médiéval en idéal pour les lettrés et philosophes que se reconnaissent Théodore de Bèze et de ses collègues néolatins.

C'est à la faveur du transfert d'idéal que se comprend le transfert culturel du motif du mépris du monde depuis le monachisme où il s'est perpétué pendant des siècles en direction de la culture lettrée des humanistes et des réformateurs. En réactivant à sa manière le débat vie active/contemplative au cours de ses jeunes années d'apprentissage, le poète tiraillé entre la philologie et le droit se réapproprie les éléments constitutifs d'un *contemptu mundi* séculier. Evidemment, le mépris du monde est d'autant plus manifeste que l'accent est mis sur la vie contemplative au détriment de la vie pratique. Dans le propos de Bèze, l'ambiguïté demeure néanmoins pour savoir, à considérer que la vie contemplative soit supérieure à la vie active, quelle importance respective accorder à l'une et l'autre en ce qui concerne la vertu. Selon la lecture qui est faite par les humanistes du livre X de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, par exemple, l'interprétation peut mettre en avant la supériorité de l'action sur le repos, ou de l'action sur le discours. C'est en l'occurrence ce qui ressort du commentaire qu'en donnait Clichtove en 1502, à rebours de ses collègues de la Sorbonne<sup>1182</sup>. Il s'agissait pour lui d'apprécier la valeur des règles morales à la condition qu'elles soient appliquées. Rapporté à cette lecture, le mépris du monde serait vidé de sens s'il ne reposait pas, en effet, sur un certain nombre d'exercices qui le constituent en tant qu'ascèse. Selon une autre tradition, mise en évidence par P.-O. Kristeller et qui remonte à l'Académie platonicienne de Marsile Ficin, la vie contemplative est au centre car c'est elle qui est à l'origine de toutes les actions valables et désirables<sup>1183</sup>. A partir de cette interprétation intellectuelle et morale, le *contemptu mundi*

---

<sup>1181</sup> « Soit nous voulons servir Dieu... ou cultiver notre esprit à travers les arts libéraux ... ou laisser quelque mémoire sur nous-mêmes à la postérité en pensant ou en écrivant quelque chose, et ainsi en arrêtant la course des jours et en sortant de l'empan étroit de cette vie, ou bien nous espérons achever toutes ces choses ensemble, nous laisser libres, au moins, et passer le peu de temps qu'il nous reste dans la solitude » / *Sive itaque Deo servire volumus... sive artibus bonis ingenium colore, ... sive aliquid meditando et scribendo nostri memoriam posteris relinquere, atque ita dierum fugam sistere et hoc brevissimum vite tempus extendere, sive simul hec omnia prestare propositum est nobis, fugiamus, oro, iantandem et id quantulumcunque quod superest in solitudine transigamus*, Pétrarque, *De vita solitaria*, book II, *Prose*, ed. G. Martellotti and others, Milan-Naples 1955, p. 568. Cité par P.O. Kristeller, « *The Activa...* », *op. cit.*, p. 204.

<sup>1182</sup> Tristan Vigliano, *Humanisme et Juste milieu...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>1183</sup> P.O. Kristeller rapporte que dans un commentaire du *Philèbe* de Platon adressé à Lorenzo de Médicis, Ficin joue des différents styles de vie, la contemplative, l'active et la voluptueuse, représentées respectivement par les allégories de Minerve, Junon et Vénus. Le choix de cette dernière par Paris lors de son jugement fut catastrophique. Hercule choisit Junon et sa vie fut plus laborieuse, atteignant le bonheur seulement après sa mort. Socrate choisit Minerve mais fut puni par les deux autres. Philèbe, le personnage du dialogue, lui, eut à choisir entre le plaisir et la connaissance. En adressant cette fable à Médicis, il lui recommande de cultiver successivement les bienfaits de l'un et de l'autre des styles de vie. Autrement dit, note P.-O. Kristeller, il admet que chacun de ces styles de vie a ses propres mérites et qu'il est possible de les combiner entre eux au lieu d'en suivre un à l'exclusion des autres (Paul Oscar Kristeller, « *The Activa...* », *op. cit.*, p. 209).

retrouve, à côté d'indispensables exercices, l'expérience intérieure qui lui donne tout son sens, en visant à détourner les perceptions et les désirs du sujet du monde extérieur en direction de sa propre intériorité.

En définitive, que l'accent soit porté sur l'une ou l'autre des catégories, P.-O. Kristeller met en garde ses lecteurs contre le danger que représente une simplification abusive de leur opposition, qui conduirait notamment à accréditer l'idée d'après laquelle la vie contemplative se serait trouvée comme détrônée par les humanistes florentins. Pour revenir aux *Poemata*, il faudrait plutôt se rallier à l'idée que c'est dans les cadres de l'idéal d'une vie mixte, qui fait sa part à l'un et l'autre style, que doit être recherchée la reformulation humaniste du mépris du monde. Incontestablement, la revendication de Bèze est celle d'une distance qu'il estime nécessaire d'établir entre les aspirations de sa vie intérieure et les demandes pressantes de la vie quotidienne, de son environnement familial et professionnel.

## 2. Le mépris du monde mixte des *Poemata*

A parcourir les pages du recueil des *Poemata*, il n'est guère de loisir pour le repos et la vie solitaire. Les sujets traités par les pièces poétiques semblent, au contraire, témoigner de la passion de Bèze pour les affaires de la cité. Les épitaphes sont dédiées aux grands noms de l'époque, des hommes de lettres renommés (Budé, Dolet, ...), des professeurs d'université (P. Stella), des membres de la famille royale (François de Valois), des amis plus intimes, aussi, mais investis dans l'espace civique (Maclou Popon, Jean Dampierre). Les épigrammes regorgent de pièces consacrées à une vie civique houleuse, remplie de bruits de couloirs, de quolibets et de brocards échangés entre ennemis intimes et rivaux jaloux. On y retrouve le monde de la basoche fréquenté par l'étudiant en droit, mais aussi les amis fidèles, resserrés autour de deux ou trois maîtres à vivre : Wolmar, Dampierre, auxquels se joignent les grandes figures tutélaires de Budé, Érasme, Marot... Enfin, et ce n'est pas la moindre part du recueil, surtout si l'on y ajoute les élégies, il faut compter le temps passé avec Candide à travers le « populeux Paris » (un cinquième des épigrammes).

Cette vie affairée n'empêche pas le poète, comme le suggère l'épigramme XXXV, adressée aux muses, de s'inscrire en rupture avec le monde. Le narrateur assure aux muses que leur « plaire est [son] unique souci » (*unum studium mihi*, v. 7). En gage de sa bonne foi, il se demande néanmoins quel sacrifice il leur doit. Le poète se déclare prêt à renoncer à quelque

chose, mais à quoi ? Dans la traduction d'Alexandre Machard, le terme d'hostie est conservé au sens littéral pour souligner l'idée du sacrifice : « Quelle hostie dévouer ? (v. 4) »<sup>1184</sup>.

Pourquoi, justement,  
Calliope, n'apporterais-je pas  
d'offrandes (v.5)  
A toi et à tes sœurs, à qui  
plaire  
Est mon unique souci, et celui  
de tous ceux  
Qui veulent être comptés au  
nombre des poètes ?  
Alors on doit vous apporter  
des offrandes, Muses<sup>1185</sup>.

*Quid ni, Calliope, tibi,  
tuisque (v.5)  
Iure sacra feram, quibus  
placere  
Est unum studium mihi,  
omnibusque  
Qui Vatum e numero uolunt  
haberi ?  
Vobis ergo ferenda sacra,  
Musae.*

Une autre épigramme est consacrée par le poète à sa propre bibliothèque. Il y salue un à un ses « chers livres » : Cicéron, Catulle, Virgile, ...<sup>1186</sup> Il rappelle par là à quel point sa conception morale est redevable aux Anciens. En fait, c'est surtout à partir de la philosophie grecque que se développa une pensée de la vie contemplative en rapport avec la vie pratique. Cet idéal est présent chez les philosophes présocratiques avant d'être théorisé par Platon. Parmi les noms cités dans la bibliothèque de Bèze figurent d'éminents représentants de la littérature latine qui, dans la poésie comme dans la réflexion morale, déclinent sous la forme de différentes combinaisons les rapports distincts ou complémentaires des deux styles de vie. Pour ce qui est de la réception du problème à la Renaissance, Françoise Joukovsky fait observer qu'« à certains égards, la poésie antique ne pouvait que renforcer en eux [les hommes de la Renaissance] l'idée de la supériorité de la vie contemplative »<sup>1187</sup>.

Il est une épigramme qui se rapproche au plus près du portrait que Bèze peut donner de ce qu'il est possible de qualifier de vie contemplative. Il s'agit de l'épigramme consacrée au portrait de la Vertu<sup>1188</sup>. Surtout, cette pièce vient étayer l'hypothèse selon laquelle le mépris du monde est en accord avec l'aspiration à la vie contemplative exprimée par le poète. La vertu est personnifiée sous les traits d'une femme « vêtue d'une robe en lambeaux » (v.1). Elle s'identifie à la vertu telle que « l'antique sagesse a tant rehaussée », (v. 2). Aux questions que lui posent le narrateur sur son apparence extérieure singulière, ses « vêtements vils » (v. 3), ce « double visage » (v. 4), « ce frein » (v.5), « un rateau » (v. 6), « des ailes » (v.7), elle apporte des

<sup>1184</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXV, *Ad musas / Aux Muses*, p. 151-152, v. 11.

<sup>1185</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>1186</sup> *Poemata* (1548), épigramme XV, *Ad Bibliothecam*, p. 122. Voir Kirk M. Summers, « The Classical Foundations... », *op. cit.*, *Colloque Bèze*, p. 372.

<sup>1187</sup> François Joukovsky, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVIe siècle*, p. 68.

<sup>1188</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio virtutis* / Portrait de la vertu, p. 144.

réponses laconiques, mais qui ne laissent pas douter qu'elle méprise le monde. Ses attributs lui servent à mettre en œuvre ces principes : le frein (*frenum*, v.5), le râteau (*rastras*, v.6), les ailes (*volucris*, v. 7). Tandis que les ailes lui permettent de s'élever « au-dessus des astres », le râteau et le frein sont les instruments par lequel le candidat à la vertu accomplit l'ascèse, c'est-à-dire les exercices qui, seuls, assurent le bonheur. Or, celui-ci ne siège pas en ce monde car, comme le rappelle le dernier vers (*Nescio sola mori*, v. 8), il est surtout question de se préparer à mourir. Cette pièce est d'une importance capitale dans la mesure où l'aspiration à la vie contemplative chez le poète coïncide exactement avec la doctrine du mépris du monde.

C'est surtout dans la correspondance, à laquelle Bèze consacre une partie notable de son temps, qu'il est permis de trouver l'expression de sa vocation intime pour la solitude que requiert la création, les idées et la méditation.

### 3. Bèze dans ce débat

Dans quelle mesure le cas de Théodore de Bèze illustre-t-il l'hypothèse d'une « conception séculière de la vie contemplative » ? De Pétrarque aux observations de Montaigne sur la vie solitaire, on relève la même tendance à transformer l'idéal de vie monastique médiéval en un idéal séculier pour l'homme d'études ou le philosophe. Loin de l'image de l'homme d'étude replié dans l'espace de son *studiolo*, Bèze, à la fois en tant que juriste et pourvu du recul de l'homme d'étude, est pleinement concerné par la vie civique. Il demeure, même avant 1548, tout à fait impliqué dans la vie active, même s'il s'en défie. Il est en cela aussi l'héritier de ce que Hans Baron a nommé « l'humanisme civique » pour la Florence du XV<sup>e</sup> siècle<sup>1189</sup>. Le modèle de Florence s'est nécessairement répandu en Europe, apportant une transformation significative dans le style d'éducation et d'apprentissage, d'écriture et de pensée.

Le problème de la vie active et contemplative était pourtant entièrement différent pour l'Académie platonicienne qui domina la vie florentine dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> s. Dans la pensée de Ficcin, la vie contemplative occupe la place centrale. Sans être supérieure à la vie active, elle est la source de toutes les activités qui soient valables et désirables.

Les deux formes de vie ont été comparées par l'humaniste Alberti aux figures de Leah et Rachel, de Marthe et de Marie dans la Bible. Il recommandait de combiner les deux formes de vie. Les historiens ultérieurs ont critiqué l'académie platonicienne de Florence comme un mouvement apolitique ou même un mouvement antipolitique au service des Médicis. Les humanistes ont proclamé le bien-fondé de la vie active des citoyens, hommes d'affaires et des

---

<sup>1189</sup> Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, rev. ed. Princeton, Princeton University Press, 1966.



familles de notables par contraste avec les idéaux monastiques du Moyen-Age, de même que l'homme d'État Cicéron, homme de loi et orateur avait défendu les avantages de la vie active face à l'enseignement des philosophes grecs.

Pour P.O. Kristeller, « l'action et la contemplation sont complémentaires et non exclusives l'une de l'autre, et elles sont les deux aspects indispensables d'une vie humaine et d'une civilisation pleinement vécue. »<sup>1190</sup> Théodore de Bèze semble avoir incarné ce modèle à la fois dans ses tensions et dans leur dépassement par l'élaboration d'une œuvre singulière. D'abord poétique, son œuvre s'est ensuite développée de manière exponentielle et dans de multiples directions en même temps qu'il s'impliquait davantage dans les responsabilités civiques et ecclésiastiques.

Le *De Transitu* de Guillaume Budé, paru en 1535, illustre le caractère redevenu problématique du débat entre action et contemplation chez les humanistes dans le contexte de crise religieuse. Guillaume Budé invite ses contemporains « à porter leur regard de la terre et de la philosophie humaine vers le ciel et la contemplation chrétienne, qui porte sur la philosophie sacrée révélée dans la Bible »<sup>1191</sup>. A ce stade de sa formation, Bèze à la différence de Calvin qui rédige l'*Institution* n'a pas tranché pour savoir si, en ce monde, à l'exemple de Budé, l'Écriture devait être considérée comme la seule source de sagesse et de sainteté.

On voit, en revanche, et dès son plus jeune âge sous l'aile de Wolmar, que son engagement dans l'hellénisme, c'est-à-dire les lettres profanes en tant qu'elles sont distinctes des lettres sacrées, est très avancé. Il ne saurait donc échapper au questionnement que Calvin a, par ailleurs, déjà tranché. En même temps, bien que son parcours ne soit pas exempt de contradictions, Bèze semble bien encore quelque peu empêtré dans les soucis mondains qui détournent de l'essentiel. Les « perplexités mondaines », comme les qualifie Stefan Geonget, le retiennent de se vouer entièrement à l'amour qu'il porte à son créateur<sup>1192</sup>.

Que signifie, dans ces conditions, l'expression de « nouveau philosophe » par laquelle est désigné, sans doute ironiquement, Bèze par ses amis ?

---

<sup>1190</sup> P.O. Kristeller, «The Active...», *op. cit.*, p. 212.

<sup>1191</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 42.

<sup>1192</sup> Stéphan Geonget définit ainsi la notion de perplexité : « La perplexité désigne le « discord » qui, depuis la Chute, oppose en l'homme deux lois, celle de la Chair et celle de l'Esprit et deux mondes, la cité terrestre et la cité céleste. Ici-bas les deux cités sont emmêlées, ou, pour le dire avec Saint Augustin, Marguerite de Navarre, Pierre Du Val et bien d'autres, « perplexae ». Rien ne permet de les distinguer et l'aventure humaine se joue au beau milieu de cet affrontement qui ne prendra fin que dans l'autre monde. Avec Jean Lemaire de Belges, Calvin ou Théodore de Bèze, on peut voir dans ce donné la marque évidente de la misère humaine. On peut aussi y lire avec Clément Marot ou Guillaume de La Perrière le signe d'un désir de Dieu et la considérer comme une « *felix perplexitas* » car elle rappelle à l'homme sa nature « fragile » et lui fait souvenir de Dieu. Elle est en tout cas la marque essentielle de la vie terrestre. Elle désigne alors toute souffrance intérieure qui déchire l'homme entre Dieu et le diable comme, par exemple, celle de Faust, tenu par le respect, diabolique, de son serment et souhaitant pourtant revenir à Dieu » (Stéphan Geonget, *La Notion de perplexité...*, *op. cit.*, p. 437-438).

Le même père très clément fit en sorte que je rejette avec fermeté cette gloriole et les honneurs qui m'étaient proposés. Certains amis se sont étonnés mais aussi beaucoup me l'ont reproché et mon appelé par jeu nouveau philosophe.<sup>1193</sup>

Les souvenirs du narrateur sont précis: c'est parce qu'il rejetait les honneurs qui se présentaient à lui que le jeune Bèze se vit affublé du nom de « nouveau philosophe ». Ce qui passe pour un quolibet pour ses amis n'est pas neutre. Le mot « philosophe » peut passer pour péjoratif dans la bouche même de Bèze. Accusant Bergedé de faire de la morale à bon compte, dans l'épigramme LVIII, il le compare aux « chiens philosophes »<sup>1194</sup>. On connaît, par ailleurs, l'ambivalence que pouvait susciter le terme de philosophe sous la plume de Calvin<sup>1195</sup>. On peut déduire ici une disposition d'esprit qui, de la part de Bèze, le tient à distance du monde et des appétits communs. Bèze passe pour un intellectuel auprès de ses amis. Le recueil des *Poemata* témoigne à son tour dans en faveur de l'adoption par le poète d'une telle posture.

Certaines pièces du recueil semblent même donner un reflet fidèle de sa pensée naissante. Il faut d'abord partir de cet extrait d'une lettre à son ami Popon, où il déclare :

« Je viens souvent au Palais m'acquitter de mes devoirs. Dans ces lieux, je porte mon regard sur les mœurs de tous les hommes comme en un grand théâtre »<sup>1196</sup>.

On peut dire que Bèze offre de ses fréquentations du Parlement, selon l'expression qui est due à Sénèque, une vue comme prise « depuis le Palatin »<sup>1197</sup>. De cette « vue prise depuis le Palatin » sur le théâtre du monde se dégage une authentique philosophie morale.

La première proposition de la phrase, désignant la fonction civique que remplit le citoyen soucieux de s'acquitter de ses devoirs envers la cité, répond à la préoccupation de l'humanisme civique, consistant pour l'individu à s'impliquer dans le corps social auquel il appartient. En signifiant qu'il vient s'« acquitter de [ses] devoirs », Bèze marque une distance entre les activités du Palais dans lesquelles il est impliqué par devoir et l'espace de son intériorité, dévolu à la poésie. La phrase suivante, qui commence par le démonstratif « ces »

---

<sup>1193</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Gloriolam autem illam et propositos honores ut pertinaciter rejicerem idem clementissimus Pater effecit, amicis non modo mirantibus, sed etiam reprehendentibus plerisque, et novum philosophum per jocum appellantis.*

<sup>1194</sup> *Poemata* (1548), épigramme LVIII *In Bergede* / Contre Bergedé, v. 5-6 : « Tu oses t'écrier « O Temps, ô Mœurs ! » toi, / L'illustration la plus haute entre tous les chiens philosophes ».

<sup>1195</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>e</sup> partie, chapitre 2, I.C : Pour une sagesse chrétienne.

<sup>1196</sup> *CB*, t. I, n° 5, Bèze à Popon – Paris, 7 décembre 1539: *Si quid agam gratia in Palatium ventito. Ibi omnium hominum mores velut in amplissimo teatro intueor. Nonnunquam hebraicis literis aliquot horas incumbo aut mathematicae.* / « Je viens souvent au Palais m'acquitter de mes devoirs. Dans ces lieux, je porte mon regard sur les mœurs de tous les hommes comme en un grand théâtre ».

<sup>1197</sup> Sénèque, *Entretiens*, X.

lieux, où il « porte [son] regard » introduit une dimension spatiale significative d'un détachement qui conforte l'hypothèse du mépris du monde.

Par la deuxième proposition, le citoyen se fait moraliste, mobilisant le motif ancien du *theatrum mundi* pour, tout en marquant sa distance avec la scène publique, suggérer qu'il s'intéresse à ce qui s'y déroule<sup>1198</sup>. L'image à laquelle Bèze a recours, qui est celle du « grand théâtre », est un topos de l'attitude contemplative. L'objet de cette contemplation demeure « les mœurs de tous les hommes ».

Selon ce critère, Bèze pose les premiers jalons de son appartenance à la catégorie « ceux qui font le métier de penser et d'enseigner leur pensée »<sup>1199</sup>. Son positionnement intervient en effet en un temps où se redéfinit les rapports de la pensée et de l'action. Comme l'écrit Philippe Desan, « L'image du penseur ou du savant, distant du tumulte du monde, retiré dans son cabinet et étudiant les textes classiques, est fortement remise en cause. Pour certains, l'écriture est un engagement, pour d'autres un refuge ; mais dans tous les cas, la pensée se définit presque toujours par rapport à des actions sur le terrain qu'il est impossible d'ignorer »<sup>1200</sup>.

Situé dans cette approche qui valorise la place nouvelle de la philologie et de l'imprimé bouleversent les modalités de l'engagement dans la cité, on peut dire que dès lors que Bèze s'est formé à la philologie, situé dans les milieux humanistes, prémédité de longue date une carrière d'auteur humaniste, il se situe pleinement dans ce bouleversement des modalités de l'engagement dans la cité. La cité, c'est Lausanne, les rives du Léman, où une carrière de réformateur se prépare, mais en tant qu'intellectuel humaniste.

Déjà, dans l'*Eloge de la folie*, Érasme prêtait à celle-ci la distraction d'« examiner l'existence des hommes » vue depuis la lune, comme autrefois Ménippe : « Quel théâtre ! » s'esclaffait-elle<sup>1201</sup>. Ce que dit Érasme des hommes, qui « passent les heures sobres de la matinée aux contestations procédurières et à l'audition des invocations » n'est pas loin de rappeler ce que Bèze dit de ses contemporains affairés au Palais dans les *Poemata*. La série de portraits dressée par les épigrammes n'est pas sans similitudes avec l'inventaire issu des observations rapportées par la folie<sup>1202</sup>. Celui-là « meurt pour une fille et, moins elle l'aime,

---

<sup>1198</sup> Voir Lynda G. Christian, *Theatrum mundi. The History of an Idea*, New York et Londres, Garland, 1987 ; Marian Hobson, « Du *theatrum mundi* au *theatrum mentis* », *Revue des sciences humaines*, n° 167, juill.-sept. 1977, p. 379-394. Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 4, C, 2, a.

<sup>1199</sup> Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, cit. Philippe Desan, Véronique Ferrer, *Penser et agir à la Renaissance*, Droz, 2020 (coll. Chicago, 2017), p. 8.

<sup>1200</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>1201</sup> Érasme, *Éloge...*, *op. cit.*, p. 84-85. Sur Ménippe, qui contemple la vie des mortels assis sur la lune, voir *idem*, p. 88, note 48.

<sup>1202</sup> Érasme, *Éloge...*, *op. cit.* pp. 85-86.

plus il est éperdu. », comme dans bon nombre des pièces adressées à Candide. Plus loin, un autre part en pèlerinage à Rome, où il n'a rien à faire (épigramme LXXXVII, Contre Spurina<sup>1203</sup>) tandis qu'un autre « offre à son petit ventre tout ce qu'il peut récupérer » (épigramme LV, Contre Paulin<sup>1204</sup>). Pendant ce temps, « Bon nombre intentent des procès sans fin » (épigramme LX, Contre Dédale<sup>1205</sup>). Les *Poemata* se donnent bien à lire comme une satire sur l'agitation des hommes.

Le détachement dont Bèze fait preuve suit bien une logique contemplative, puisqu'on sait que son véritable intérêt se porte sur les *studia humanitatis*. Il n'en permet pas moins un recul critique qui est mis au service d'une réflexion sur la vie en société, comme l'illustre la riche matière des *Poemata*.

Les premiers vers de la deuxième élégie sur la modération marquaient une distance vis-à-vis des activités courantes de la cité. Un trop grand dévouement à la manipulation des « remèdes d'Hippocrate » (la médecine), aux lectures sacrées (la théologie) et aux études profitables (le droit, la justice...), exposent, on l'a vu, le poète aux esclavages de la vie active<sup>1206</sup>. En accord avec la substance de ce message adressé au lecteur, Théodore de Bèze déclarait par ailleurs, dans une lettre adressée à son ami Maclou Popon, que la seule activité qui valait de lui consacrer tout son temps était la philologie. Le juriste et poète était-il conscient de réactiver par là, en reprenant à son compte personnel les termes du débat tels que les humanistes s'en sont emparés, la très ancienne dialectique entre vie active (*vita activa*) et vie contemplative (*vita contemplativa*) ?

### III. Mépriser le monde « au grand péril »

Dans le souvenir qu'il mobilisa dans la lettre à l'attention de son ami Dudith, Théodore de Bèze explique que s'il avait été « éveillé par Dieu » et que s'il éprouvait un « brûlant du désir de déclarer publiquement [son] attachement à une religion plus pure », un tel parti ne pouvait alors se faire en France « sans mettre sa vie en grand péril »<sup>1207</sup>. La conversion de Bèze s'est affirmée à la faveur des réflexions que les persécutions lui inspirèrent pendant les années 1530.

---

<sup>1203</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXVI, In *Spurinnam*, Contre Spurinna, p. 229-230.

<sup>1204</sup> *Ibid.*, épigramme LV, In *Paulinum* / Contre Paulin, p. 181, v. 3.

<sup>1205</sup> *Ibid.*, épigramme LX, In *Daedalum* / Contre Dédale, p. 186-187, v. 2.

<sup>1206</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I : *Poemata*.

<sup>1207</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Eo ipso tempore a Deo expergefactus, et (quod tum in Gallia facere sine certo vitae discrimine non licebat) purioris profitendae religionis studio inflammatum, omnibus, ut Christum vocantem sequer [...]*

Comme un certain nombre d'indices le signalent dans sa trajectoire, l'inflexion majeure a certainement eu lieu au début des années 1540. A cette date, les frontières confessionnelles étaient encore poreuses et incertaines. Fait essentiel, la réception humaniste du mépris du monde s'est donc produite dans un temps d'incertitude confessionnelle, entre un évangélisme multiforme et un nicodémisme incertain, tandis que sur la scène de la controverse pointait l'alternative Calvin. Les tensions éprouvées par Bèze s'expliquent d'une part par la recherche d'un juste milieu introuvable entre des excès contraires et menaçants (la politique de répression, les désillusions d'une réforme) et, d'autre part, d'une tentation de radicalisation qu'il éprouve à la faveur d'une conversion toujours plus pressante.

Théodore de Bèze se rattache au courant informel de l'humanisme chrétien<sup>1208</sup>. Poser l'hypothèse de son assimilation précoce du mépris du monde à la lumière de l'humanisme déplace la question du schéma de « l'entre-deux confessionnel » auquel il est tentant de rapporter son engagement ou son non-engagement. En réalité, le mépris du monde d'inspiration stoïcienne et chrétienne apporte un élément d'explication pour comprendre que Bèze ait sciemment tardé à partir, surtout aux yeux d'une certaine historiographie protestante. Il relevait aussi de la liberté chrétienne de Bèze de ne pas précipiter une décision en accord avec la logique interne du mépris du monde, de ne pas se conformer aux schémas du monde dont fait aussi partie l'alternative engagement / non-engagement. Le mépris du monde le plaçait jusqu'à un certain point au-dessus des frontières confessionnelles quand celles-ci se dessinèrent avec plus de netteté. Il faut admettre que le processus de décision a évolué rapidement dans le contexte des années 1540 pendant lequel le mépris du monde s'est confronté à la répression comme aux angoisses eschatologiques. Le mépris du monde avait d'abord été reçu et conçu comme une réponse au malaise suscité par une situation indéterminée. Il apparaît comme un élément moteur dans le dispositif de décision à mesure que le contexte confessionnel se présente comme de plus en plus bipolaire.

## A. Sortir du mensonge

C'est dans les entrelacs d'un contexte de syncrétisme et de grande diversité des expressions religieuses que le mépris du monde se fraie un chemin entre humanisme et évangélisme. L'évangélisme de Marguerite de Navarre apporte une teinte particulière à ce mépris du monde médiéval. Il rencontre cependant bientôt ses limites sous l'effet de multiples facteurs liés à la crise religieuse, et notamment les appels à la conversion lancés depuis Genève par Calvin.

---

<sup>1208</sup> Cf. : *Supra* : Introduction générale (sur la notion de « courant informel ») ; 1<sup>re</sup> partie : *passim*.

L'intérêt de ce travail est de mettre en évidence des points de contact aux endroits où les deux traditions se rencontrent et se confondent, tissant ainsi le canevas de l'évolution du mépris du monde dans la première modernité. Cette reconfiguration humaniste donne lieu ensuite, à son tour, à d'autres reconfigurations dans l'univers calviniste. A chaque fois qu'il est possible de le faire, je tenterai de dégager les types de mépris du monde qu'il est possible d'identifier dans un milieu et un temps donné.

L'hypothèse sur laquelle repose cette première partie est que le mépris du monde propre à l'univers religieux du jeune Théodore de Bèze est à mettre en relation, non seulement avec l'évangélisme, mais avec les différentes sensibilités religieuses de son temps. A chaque étape de cette progression dans l'univers culturel et religieux de Théodore de Bèze, je m'efforce de redéfinir le mépris du monde tel que Bèze en fait une modalité de sa relation au monde qui l'entoure.

## 1. D'un évangélisme l'autre

Les appels à la conversion touchent l'humanisme à travers l'évangélisme. C'est donc par le biais des appels à la conversion que se produit une jonction entre mépris du monde humaniste et mépris du monde biblique.

Il faut rappeler que le cheminement spirituel de Théodore de Bèze s'est effectué dans le contexte d'une religiosité hybride et composite. Comme je l'ai montré au début de cet essai, l'évangélisme de Wolmar et de Marguerite de Navarre sont au départ de la réflexion sur la réception humaniste du mépris du monde telle qu'elle a pu s'opérer chez Bèze. C'est bien dans les « parages de l'évangélisme », selon l'expression d'Henri Meylan que s'est produit le transfert culturel de grande amplitude du *contemptu mundi* traditionnel<sup>1209</sup>. celui que pratique encore Marguerite de Navarre à la fin de ses jours, et le mépris du monde humaniste né du mariage de la philosophie morale antique et du christianisme. Avant de comprendre comment Bèze a convertit les idées des évangéliques jusqu'à leur rendre impossible le mépris du monde, il faut considérer que l'évangélisme n'était pas d'un seul bloc et qu'il perdit en puissance après 1534.

Une des dernières percées de l'évangélisme, s'il faut le rappeler, fut le retour de Nicolas Cop dans les faveurs du roi et, surtout, son intervention en tant que Recteur au nom de sa Majesté. C'est sur la question de la messe que devait se fixer le point ultime des tensions. Nicolas Cop, nouveau recteur de la l'Université, Bâlois, proche d'Érasme et de Budé, était

---

<sup>1209</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 117.

favorable aux thèses réformistes. Le 1<sup>er</sup> novembre 1534, son discours, saluant la rentrée universitaire des Cordeliers, sonnait comme un plaidoyer en faveur de l'esprit nouveau. Le nom de Calvin fut d'ailleurs longtemps associé à sa rédaction<sup>1210</sup>. La prédication accordait non seulement à Jésus Christ une place centrale, selon une perspective érasmiennne, mais elle mettait aussi en avant la version des Béatitudes dans l'évangile de Matthieu à la lumière de l'épître aux Romains. Les thèmes luthériens du salut par la foi et la valorisation de la grâce n'étaient pas loin, du moins au point de vue de la réception du discours<sup>1211</sup>. L'émoi fut tel qu'il provoqua le départ de Cop pour Bâle et la fuite de Calvin.

La piété évangélique reposait sur trois critères : une piété christocentrique (*sola Christus*), la justification par la foi (*sola fide, sola gratia*), la primauté à la Bible comme source de la Parole (*sola scriptura*). C'est par le biais de l'importance conférée à la pénitence que l'évangélisme cultive la sensibilité au mépris du monde. Cependant, l'évangélisme était loin de présenter un aspect monolithique. Pour s'en tenir au courant évangélique humaniste, il comptait au moins les Bibliens, les évangéliques et les spiritualistes<sup>1212</sup>. La présence de ces derniers dans l'entourage de la reine n'avait probablement pas laissé Bèze indifférent, même son opinion ne fut pas, à ce moment-là, si tranchée qu'elle n'éclate dans l'*Histoire ecclésiastique*<sup>1213</sup>. Comme le flou entretenu par la formule d'Henri Meylan (« parages de l'évangélisme ») pour situer la conversion de Bèze autorise des interprétations plurielles. Pour Denis Crouzet, en l'occurrence, « il n'y a pas un

---

<sup>1210</sup> Bernard Cottret est défavorable à cette attribution : « Théodore de Bèze, qui découvre sans doute un fragment du texte parmi les papiers de son ami, n'arrive timidement à cette conclusion qu'en 1575 ». Selon lui, « Calvin aurait participé au texte, ce qui ne signifie pas qu'il en aurait été l'auteur. Plusieurs indices troublants montrent clairement l'engagement de Calvin aux côtés de Nicolas Cop. (...) Que, par contre, Calvin ait participé à sa rédaction, voire qu'il ait exercé une influence amicale sur Nicolas Cop paraît plus acceptable » (B. Cottret, *Jean Calvin, op. cit.*, p. 86).

<sup>1211</sup> Si le geste n'avait rien de révolutionnaire pour un biographe catholique de Calvin comme A. Ganoczy (Le jeune Calvin, Genèse et évolution de sa vocation réformatrice, Wiesbaden, F. Steiner, 1966), cité par B. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 385 et qu'il est erroné de voir dans le discours de Nicolas Cop « la première manifestation du protestantisme français », l'historien se demande comment expliquer, cependant, les poursuites engagées contre Cop et Calvin. (B. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 385).

<sup>1212</sup> Voir : Philip Benedict, Silvana Seidel Manchi, Alain Tallon (Dir.), *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Actes du colloque de Rome, 2005, 2007. Voir en particulier les contributions de: Jean-François Gilmont, La diffusion des idées évangéliques et protestantes, c. 1520- c. 1570, p. 69-84 ; Jonathan Reid, « French evangelical networks before 1555 : proto-churches ? », p. 105-124 ; Hugues Daussy, « les élites face à la Réforme dans le royaume de France (ca. 1520-ca. 1570) » ; Alain Tallon, « Le « parti français » et la dissidence religieuse en France et en Italie », p. 381-399.

<sup>1213</sup> *Hist. eccl.* p. 22: « Il y en eu d'autres qui en la même saison, qui tachèrent d'esmouvoir la Royne de Navarre contre ceux de la Religion, prenans occasion de ce que J. Calvin refutant les blasphèmes & impiétés des Libertins avec cette sainte liberté & efficace de l'esprit que Dieu avoit donné à ce grand personnage entre tous ceux de notre temps, avoit nommé Quintin & Poques, deux principaux Docteurs de ceste maudite secte, & qui avoient eu plus de credit envers ladite Royne qu'il n'estoit expedient. Mais Calvin luy en satisfait tellement, qu'onques depuis elle ne s'en plaignit ».

évangélisme, mais des évangéliques »<sup>1214</sup>. La rencontre du mépris du monde et de l'humanisme se produit, pour Théodore de Bèze, dans un temps d'hybridation religieuse. Nathalie Szczech insiste, pour comprendre la trajectoire de Calvin, qui est proche, sur « l'importante plasticité du milieu hétérodoxe français dans les années 1530 »<sup>1215</sup>. Sur ce terrain hétérogène, il est permis d'envisager la réception du mépris du monde comme un facteur de coalescence entre des sensibilités qui peuvent relever de différents courants. Le motif remplirait une fonction de dénominateur commun à travers des lignes confessionnelles encore incertaines. Pour aller jusqu'au bout de cette hypothèse, le mépris du monde serait décisif dans le basculement dans la radicalité de la conversion. L'influence de telle ou telle personnalité dans ce processus est décisive.

Clément Marot, comme en témoignent les *Poemata*, apparaissait comme un modèle aux yeux de Bèze. Il pouvait être identifié comme un chef de file des évangéliques. Il a certainement joué un rôle important auprès de Bèze pour que celui-ci se reconnaisse dans l'évangélisme navarrais. Il serait même tentant d'établir un parallèle entre les deux trajectoires qui s'unissent finalement dans la traduction des psaumes. Cependant, la suite du parcours de Clément Marot tranche avec celui de Bèze du point de vue de son engagement moral à Genève, comme l'atteste l'*Histoire ecclésiastique*<sup>1216</sup>.

La philosophie morale propre à la culture humaniste était le relais indispensable à l'évangélisme pour assurer la réception humaniste du *contemptu mundi*. On peut donc avancer que sur le plan doctrinal, qu'il s'agisse de la grâce ou de la christologie, l'évangélisme français avait préparé le terrain à la réception humaniste du mépris du monde. Cependant, nombreux

---

<sup>1214</sup> Denis Crouzet, *La genèse...*, *op. cit.*, p. 317 : « Il n'y a pas un évangélisme, mais des évangéliques, ce qui est logique, parce qu'avec leurs démarches mêmes, la religion est individualisée en un rapport particulier à Dieu ». Un bilan historiographique sur l'évangélisme dans Isabelle Garnier Mathez, *L'épithète...*, *op. cit.*, p. 27-28. L'auteur explique que la conception d'un évangélisme marqué par l'individualisation de la religion et sa dépendance de la personne qui la professe, explicitée en référence à la date de 1534 qui renvoie à l'affaire des Placards correspond à une certaine orientation de la critique, exploitée notamment par Michael Screech, *L'évangélisme de Rabelais : aspects de la satire religieuse au XVIe s.*, Genève, Droz, 1959, et *Marot évangélique*, Genève, Droz, 1967. L'auteur conclut que « La variété des qualificatifs employés par les historiens pour restreindre l'extension du substantif évangélisme prouve que la notion n'est pas réductible à un contenu strictement circonscrit ; concurrentement avec le terme évangélisme, les analystes emploient celui de biblisme, dérivé de la dénomination de bibliens qui qualifiait les ressortissants de ce courant de la première heure (...) Quelles qu'elles soient, humaniste, spirituel, fabriste, les épithètes retenues n'ont pas vocation à dénoter un contenu doctrinal précis. Tout au plus traduisent-elles une orientation qui manifeste un rapport aux textes et à Dieu, dynamisé par l'action d'un théologien de premier plan qui, à l'égal d'Érasme et de Luther, - mais déjà distingué d'eux - contribue à l'effervescence intellectuelle et religieuse du début du XVIe siècle en Europe : Jacques Lefèvre d'Étaples ».

<sup>1215</sup> « Quand bien même des groupes ou des réseaux font jour, poursuit-elle, ils sont loin de canaliser en un même sens l'ensemble des désirs de réforme religieuse, dont l'hétérogénéité demeure alors la marque » (Nathalie Szczech, *Calvin en polémique...*, *op. cit.*, p. 358).

<sup>1216</sup> *Hist. eccl.* p. 33 : « Retraite à Genève où il [Clément Marot] en traduit encore vingt. Mais aians toujours nourry en une tresmauvaise escolle, & ne pouvant assubiectir sa vie à la reformation de l'Évangile, il s'en alla passer le reste de ses jours en Piemont, alors possédé par le Roy, où il usa sa vie en quelque seureté sous la faveur des Gouverneurs ».



étaient les humanistes qui, comme Bèze, n'ont pas attendu la mort de Marguerite de Navarre en 1549 pour comprendre que l'évangélisme, dans ses derniers feux, montrait ses limites.

L'évangélisme après l'affaire des Placards s'était d'abord converti en un réformisme prudent qui ne pouvait plus désaltérer la soif spirituelle de personnalités éprises d'absolu. Ensuite, la piété de la sœur du roi pouvait troubler certains. Le goût pour le *contemptu mundi* de la sœur du roi s'était notamment caractérisé, vers la fin de sa vie, par la multiplication des visites dans les monastères. Or, et c'était bien là le seuil tracé de manière toujours plus nette par la Réforme : avec l'abolition du statut des clercs, le mépris du monde s'adressait dorénavant à tous les laïcs. La démarche pénitentielle pouvait s'enraciner dans la plus profonde conviction de la misère de l'homme et de son péché. Cette conception n'avait plus rien à envier à celle qui s'était développée sous la plume de Calvin. Les appels à la conversion du réformateur de Genève avaient réussi à se faire entendre distinctement auprès des jeunes gens tels Laurent de Normandie, Jean Crespin, Conrad Badius, François Hotman. Bèze s'en était trouvé saisi sur un terrain préparé par les évangéliques, mais qui, pris en étau dans un conflit de loyauté, les en détournait définitivement, et pas seulement pour des raisons spirituelles et cosmologiques.

L'évangélisme est différent de la doctrine revendiqués par les partisans de l'Évangile selon Genève. Le mépris du monde de Théodore de Bèze se définit à l'intérieur de cette dissociation entre l'évangélisme navarrais et l'hostilité déclarée de Calvin à l'évangélisme réformateur. Une transition s'opère d'un univers religieux vers un autre. Un autre univers religieux se dessine avec l'affirmation de la doctrine calviniste. Le mépris du monde issu de l'évangélisme navarrais est différent du mépris du monde qui se forme avec Calvin. L'évangélisme navarrais était proche d'un platonisme dont les ressorts sont biblicistes. La foi des évangélistes se manifeste comme une foi tournée vers l'intérieur. Sa foi et ses pratiques demeurent plus individualistes. Dans la pensée de Calvin, la foi conduit le fidèle à se tourner vers les autres dans une logique communautaire. Dans cette perspective, paradoxalement, on peut dire que le mépris du monde calviniste conduit davantage à la consolidation de la communauté chrétienne (*communauta christiana*) autour des nouvelles églises.

Dans son article sur la conversion de Théodore de Bèze, Henri Meylan avait proposé une clé pour comprendre pourquoi Bèze avait différé si longtemps son engagement dans la Réforme. Il avait cru trouver dans le spiritualisme « l'échappatoire qui a longtemps permis à Bèze de demeurer dans les cadres de l'Église romaine »<sup>1217</sup>. Le spiritualisme aurait eu un effet « volatilisant » sur Bèze. En effet, la situation équivoque dans laquelle Bèze se trouvait pouvait s'expliquer, toujours selon le critique, par l'attraction qu'exerçait sur lui les idées spiritualistes,

---

<sup>1217</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 122-123.

comme il le reconnaît lui-même dans une lettre plus tardive. Dans cette lettre rédigée en 1566 à un juriste italien de Lyon, Ludovico Alamani, il lui reproche de troubler l'Église<sup>1218</sup>. Il dénonce sa conception spiritualiste touchant la sainte cène, c'est-à-dire de ne concevoir dans le sacrement ni présence matérielle, ni spirituelle. D'après les recherches d'Henri Meylan, la position des « spiritalia » comportaient de larges accommodements avec la pratique du catholicisme romain<sup>1219</sup>. C'est alors qu'à la fin de son argumentation, il cède être lui-même passé par ces sentiers sinueux (*diverticula*): « puisque j'ai parcouru ces passages mêmes dans lesquels je vous vois errer »<sup>1220</sup>.

Au terme *diverticula*, comme Bèze l'y incite lui-même, Henri Meylan donne une signification très péjorative<sup>1221</sup>. Sans dénier à la pensée de Bèze d'avoir poussé aussi loin que lui permettait son esprit et les cadres mentaux de son époque (L. Febvre) la liberté de concevoir une cène sans présence de Dieu, Bèze est considéré dans ces conditions comme ayant été captif d'une « spiritualisme dangereux »<sup>1222</sup>. C'est pourquoi je préfère traduire « *diverticula* » par « sentiers sinueux » qui, paradoxalement, accorde une plus grande liberté à Bèze. J'ai indiqué plus haut que le mot *diverticula* était à rapprocher de l'emploi qu'en faisait Guillaume Budé, c'est-à-dire qu'il désignait pour le philologue l'étude des lettres profanes<sup>1223</sup>. Sous cet angle, il n'est pas impossible que ces études, auxquelles Bèze identifiait son idéal, l'eût poussé comme il l'affirme en 1566 dans les conceptions dites spiritualistes, qui sont à rapprocher de celles des anabaptistes. Le sens qu'il convient d'appliquer à la réalité vécue des années parisiennes et lettrées de 1540 me paraît beaucoup plus large. C'est le sens auquel, me semble-t-il, Olivier Millet a donné à l'humanisme chrétien : « Conformément à l'idéologie du christianisme humaniste d'un Érasme ou d'un Melancthon, cette religion est envisagée non comme objet d'un savoir théorique ou spéculatif, mais comme apprentissage à effectuer, formation à embrasser, sagesse à approfondir. C'est là un premier trait humaniste majeur de la pensée et de l'œuvre calviniennes, si l'on veut bien définir l'humanisme de la Renaissance comme une récupération de la culture antique (profane ou chrétienne) gouvernée par la valorisation de l'idée, morale et pédagogique, de formation de l'homme ». L'étude des lettres profanes, comme Budé lui-même le mettait en garde, pouvait certes conduire à de mortels égarements, si l'on

---

<sup>1218</sup> CB, tome VII (1566), n° 471, Bèze à Ludovico Alamanni, 2 juin 1566, p. 111-123.

<sup>1219</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.* p. 122 et n. 48. D'après un adversaire des spiritualistes cités par Meylan, « il est permis aux chrétiens, lorsqu'ils sont spirituels, de s'agenouiller avec des statues et des simulacres, de participer à des cérémonies sacrées, et enfin de se contaminer de toutes sortes d'idolâtrie ».

<sup>1220</sup> CB, tome VII (1566), n° 471, Bèze à Ludovico Alamanni, 2 juin 1566, p. 118 et n. 34 p. 123: *et quoniam per ea ipsa diverticula ambulavi in quibus te errare video.*

<sup>1221</sup> Il est question de « chemins de traverse » qui éloignent de la bonne route, de « divertissements » au sens de Pascal, de « voies dangereuses du spiritualisme radical » et « volatilisant » (Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 122-123).

<sup>1222</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>1223</sup> Louise Katz, « Image et imaginaire de la lecture... », *op. cit.*, p. 104 et n. 240.

s'en tient à une interprétation confessionnelle. Du point de vue de sa propre démarche, qui recoupe le mépris du monde, il transcende ces frontières.

Cette idée d'égarement, cependant, semble donc devoir être relativisée. Elle ne prend pleinement son sens qu'aux yeux d'une historiographie confessionnelle et d'une orthodoxie déjà établie. Il faut prendre garde aux illusions rétrospectives. Ce n'est pas réduire la liberté de Bèze que de poser pour hypothèse qu'en vertu d'une pensée du mépris du monde déjà bien élaborée, sa pensée religieuse soit alors déjà à situer comme beaucoup plus proche de l'évangélisme, voire de Calvin qu'il n'y paraît. Cependant, comme l'influence de l'humanisme a été démontrée dans la pensée religieuse naissante de Calvin, la tendance est encore plus ancrée pour Bèze dans l'humanisme par sa pratique de la poésie latine et de ses études « philologiques ». C'est dans cette culture que Bèze a trouvé les ressources pour mettre en œuvre un mépris du monde de résistance à son environnement qui n'impliquait pas immédiatement l'exil mais permettait de ménager une voie entre dissimulation, nicodémisme et calvinisme.

## 2. Les sermons de d'Espence

« Quelle est la meilleure conversion possible ? » ( *Ubi mutatio in melius ?* ) demande Bèze dans la lettre qu'il adresse en 1550 depuis Lausanne à Claude d'Espence, le théologien catholique de la *via media*<sup>1224</sup>. Il lui rappelle en particulier le temps où, au début des années 1540 à l'église Saint-Merry à Paris, il allait l'entendre prêcher la justification par la foi : « Je vous ai entendu prêcher cent fois à Paris, alors que le curé de Sainte-Croix chantait de viles palinodies. J'ai entendu, dis-je, beaucoup parler de vous à cette époque, et j'aurais aimé que vous gardiez toujours ce cap. Car vous vous seriez déjà arrêté au port, ou du moins vous en auriez été plus près ».<sup>1225</sup> Le contexte était celui de l'intransigeance montante. Au printemps 1543, le curé de Sainte-Croix-en-l'Île, François Landry, protégé de la reine de Navarre, dut se rétracter... Or, résume *l'Histoire ecclésiastique*, d'Espence « preschoit aussi un peu plus librement que les autres... parlant de la *Légende dorée*, de l'appeler Légende ferrée, il en fut censuré, contraint de s'en desdire. ». Les sermons de d'Espence valurent en effet à leur auteur d'être convoqué par la Faculté de théologie et poussé à l'abjuration publique en chaire dans la

---

<sup>1224</sup> CB, t. I, n°16, Bèze à Claude d'Espence, mai 1550, p. 63-64.

<sup>1225</sup> *Ibid.*, p. 63 : *Audivi te centies Lutetia concionatam quo tempore parochus a Santa Cruce turpem illam pallinodiam cecinit, audivi inquam, iis temporibus de te multa, atque utinam eum semper cursum tenuisses. Jam enim in portu consisteres, aut ab eo certe propius abesses.*

même église le 22 puis le 29 juillet de cette année<sup>1226</sup>. Dans *l'Histoire ecclésiastique*, Bèze présente d'Espence comme un « homme de très grande lecture mais fort peu résolu ». On peut se demander justement ce que signifie être un homme résolu dans un temps qui a pu se caractériser par « l'hybridation religieuse » et de quelle manière il est possible de situer Bèze dans cette définition. Pour répondre à cette question, il est utile de rappeler ce qui dans les sermons de d'Espence pouvait correspondre aux idées de Bèze et si, parmi elles, certaines favorisent particulièrement le motif du mépris du monde.

Thierry Wanegffelen a montré l'importance qu'avait déjà sur donné d'Espence à l'humilité et de la pénitence d'après un sermon donné à Notre-Dame-de-Paris le 19 mars 1537 sur l'ablution des pieds<sup>1227</sup>. Donner comme Pierre ses pieds à laver à Jésus, c'est vivre pleinement, avec foi et confiance, le salut qui ne vient que du Christ. La pénitence était le premier jalon, pour le fidèle, pour adopter une démarche de mépris du monde susceptible de le préparer à recevoir l'eucharistie.

Incontestablement, le point d'orgue des sermons de d'Espence portait sur la justification par la foi seule<sup>1228</sup>. Prêcher la justification de la foi seule revenait à prêter le flanc aux accusations d'hérésie. Ce point pouvait en soi faire passer le docteur pour un homme résolu<sup>1229</sup>. Julien Ferrant a montré que la réforme rénovatrice pour l'Église qu'il préconisait était « un programme modéré de restauration que les intransigeants ont caricaturé »<sup>1230</sup>. Il ne souscrit pas à l'argument de Thierry Wanegffelen qui a voulu voir en lui un nicodémite<sup>1231</sup>. D'Espence ne l'était pas au sens où Calvin avait désigné par ce terme ceux qui n'osent pas se déclarer publiquement et restent par lâcheté dans l'Église romaine<sup>1232</sup>. Il est probable, à ce moment-là, que le terme s'applique mieux à Bèze qu'à D'Espence. Pourtant, son âge le poussait déjà, on

---

<sup>1226</sup> Sur l'affaire de l'abjuration, voir article de Marc Vénard « L'affaire de l'abjuration de Calude d'Espence » dans Actes du colloque de Strasbourg, *Les dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, (5-6 février 1982), Marc Lienhard (éd.), Baden-Baden, 1983.

<sup>1227</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, op. cit., p. 189 et n. 3. Il s'agit du sermon fait à Notre-Dame-de-Paris le 19 mars 1537, traitant du lavement des pieds des apôtres par le Christ avant la Cène. Espence évoque la préparation du fidèle à la réception de la « sainte et sacrée eucharistie », c'est-à-dire du vrai corps et du vrai sang du Christ. Thierry Wanegffelen explique que le sermon lie piété eucharistique et insistance sur la Passion et la mort du Christ, d'où provient tout salut. C'est la contemplation de la Croix qui lave de ses péchés le fidèle qui va communier, comme c'est le Christ lui-même qui a lavé les pieds des apôtres avant la Cène. Pour Espence, c'est le sacrement de pénitence qui met le fidèle en telle disposition qu'il lui est possible, comme l'a fait Pierre, de donner ses pieds à laver à Jésus, autrement dit de vivre pleinement, avec foi et confiance, le salut qui ne vient que du Christ.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p. 75. D'après Thierry Wanegffelen, Espence a affirmé la justification par la foi seule, même après 1543.

<sup>1229</sup> Si d'Espence n'était pas un hérétique du point de vue de *l'Histoire ecclésiastique*, c'est qu'à la différence de Bèze, le théologien est resté dans l'idéologie de la *via media* par la suite.

<sup>1230</sup> Julien Ferrant, « Claude d'Espence face au catholicisme intransigeant », Alain Tallon (Dir.), *Un autre catholicisme au temps des réformes ? Claude d'Espence et la théologie humaniste à Paris au XVIe siècle - Etudes, inédits et catalogue de ses éditions*, Paris, Musée de la Maison d'Érasme, Brepols, 2010, p. 45]

<sup>1231</sup> Lors de son procès, Martial Mazurier serait intervenu pour qu'il adopte une attitude de dissimulation.

<sup>1232</sup> En 1544, Calvin fait publier un opuscule intitulé *Excuse à Messieurs les Nicodémistes* dans lequel il désigne d'une façon méprisante tous ceux qui sont attirés par la Réforme mais qui cachent leurs convictions et restent dans l'Église romaine.

l'a vu, à un certain nombre de prises de position à travers son œuvre poétique. Mais c'est peut-être déjà par mépris qu'il opposait au monde plus que par dissimulation que Bèze semble tarder à s'engager.

C'est en érasmien que D'Espence s'était exprimé sur le mépris du monde. Quelques extraits prélevés dans le texte de sa défense permettent de préciser sur ce point le rapprochement des idées de D'Espence avec celles de Bèze<sup>1233</sup> : « Fuir ce monde ce n'est pas seulement se retirer en un cloître, n'aller point au palais ». Voilà une phrase qu'aurait pu prononcer le licencié en droit ! « Fuir ce monde », précise D'Espence, consiste à « ne communiquer point avec les mondains, *id est*, les pecheurs, ny à eux consentir ». Voici encore un extrait très proche de la sensibilité de Bèze. D'Espence ajoute : « J'ay dit aussi nous sommes tous religieux ayant un même Abbé pere Dieu... » Bien qu'il se défende de dire que « nous sommes tous moines » et qu'il affirme « qu'avec cette grande et generale Religion il y en a une autre appelée vie monastique, ou solitaire », D'Espence s'est montré par-là, très proche des idées d'Érasme telles que j'ai tenté de les mettre en évidence dans la réception que Bèze avait pu en faire lui-même.<sup>1234</sup>

### 3. Sortir de la dissimulation

L'examen des *Poemata* et de la correspondance atteste que Bèze était contraint à une attitude de dissimulation pendant cette période.

Peu après son installation à Paris, Bèze exprime à son ami Popon resté à Orléans la confiance qu'il lui fait ainsi que ses contrariétés au sujet des livres qu'il cherche à se faire livrer en provenance de cette ville :

Quel que soit ce qui va être décidé, je ferai en sorte que tu comprennes cela, car quelqu'un à qui je devrais confier cela, je n'ai personne à part toi. Je m'étonne du retard pris par le transport de mes livres<sup>1235</sup>.

Popon était chargé de trouver quelqu'un pour le transport de ses livres à bon prix, mais la situation semblait incertaine :

Je me demande si tu as reçu de la part de F. Aurelio, car je lui ai donné satisfaction pour les lettres de son frère, et si dans le même temps tu as convenu avec un

---

<sup>1233</sup> Défense de Claude D'Espence. Cité par Julien Ferrant, « Claude d'Espence face au catholicisme intransigent », in Alain Tallon (Dir.), *Un autre catholicisme...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>1234</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, II, B, 1 : Érasme. Il importe de rappeler que les œuvres d'Érasme étaient à l'Index et que la dissimulation des opinions était souvent une question de vie ou de mort.

<sup>1235</sup> *CB*, t.1. 3. A Popon – Paris, nov 1539, p. 30: *Quicquid constitutum fuerit in ea re, id faciam ut intelligas, nam cui haec committere debeam, habeo praeter te neminem. Miror quid remoretur librorum meorum vecturam.*

transporteur digne de confiance du prix du voyage. Quelque soit ce que tu as convenu avec lui, il m'en sera rendu<sup>1236</sup>.

Il n'est pas exclu, d'après les éditeurs, que ce F. Aurélio soit François Daniel, un évangelique. Des interrogations et des inquiétudes sont perceptibles dans le ton de la lettre. La menace se précise quand Bèze écrit : « Ici sont les druides », mot qui désigne les prêtres<sup>1237</sup>. Cette affirmation sonne comme un sérieux avertissement. Elle signifie de ne pas oublier que nous avons les druides à Paris, c'est-à-dire les docteurs de la Sorbonne, dont la censure peut conduire au bûcher. Il adresse alors une recommandation à son ami sous la forme d'une phrase en latin transcrite en alphabet grec :

A propos de ce que je t'ai envoyé, veille à n'en faire aucune mention dans tes lettres. Quand il sera temps, je t'écrirai pour que tu me les envoies<sup>1238</sup>.

Bèze a écrit en alphabet grec la phrase où il recommande à son ami de ne pas parler des livres qu'il lui a remis. Comme le précise Herminjard, on ne peut expliquer cette recommandation qu'en supposant qu'il s'agissait de livres luthériens laissés en dépôt chez Maclou Popon<sup>1239</sup>. Baum avait aussi supposé qu'il s'agît de livres réformés que Bèze aurait reçu de Volmar<sup>1240</sup>. Bèze en avait lu à Bourges, comme il nous l'apprend dans sa lettre à Bullinger du 18 août 1568 :

Le vôtre, autrefois un petit livre, mais maintenant un grand livre, m'a été d'autant plus agréable, mon père, qu'il a renouvelé en moi le souvenir de l'ancienne vie et de son incomparable bonté. Pour le fait que je reconnais le Christ aujourd'hui, c'est-à-dire que je vis, je confesse que je ne dois pas la moindre partie de moi-même à votre livre, qui une fois, c'est-à-dire en l'an du Seigneur 1535, à Bourges avec le meilleur homme de pieuse mémoire, le professeur D. Melchior Volmar. Alors le Seigneur m'a ouvert les yeux surtout dans la partie où les commentaires de Jérôme sont réfutés, afin que je puisse regarder dans la lumière de la vérité. C'est ainsi que j'ai déjà commencé à vous devoir tout ce qui peut m'être dû, qu'il me fait plaisir de vous offrir à nouveau, afin que vous puissiez continuer à m'aimer et à m'aider<sup>1241</sup>.

---

<sup>1236</sup> *Ibid.*, p. 30: *Quaeso ut a Francisco Aurelio recipias apocham, nam ei litteris fratris satisfeci, simulque convenias cum fideli aliquo auriga de vecturae precio. Quicquid conveneris cum eo, id ratum a me habebitur.*

<sup>1237</sup> *Ibid.*, p. 30 et n. 6: *Hic sunt Druydae.* Le mot désigne les prêtres d'après l'usage qui en est fait par le discours de Mercure dans le *Cymbalum Mundi*. C'est par une autre expression, celle de « scribes et pharisiens » que Claude D'Espence, dans ses sermons, désignait les docteurs de la Loi et les laïcs qui leur sont attachés, marqués par un grand formalisme religieux et présentés dans l'Évangile comme ceux qui « disent et ne font pas ».

<sup>1238</sup> *Ibid.*, p. 30: « Δε ιις quae χομμισι tibi χαβε νε ονλλαμ μεντιονεμ φαχιας ιν τονις αδ με λιτερις, ναμ χουμ τεμπους εριτ, τοννχ αδ τε ρεσχιβαμ ουτ μιττας ».

<sup>1239</sup> Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, tome 6, 837, Bèze à Maclou Pompon à Orléans, Paris, novembre 1539, note 9.

<sup>1240</sup> Baum, I, p. 43, mentionné par P.-F. Geisendorf. En désaccord avec Geisendorf pour qui le fait que ces livres soient restés à Orléans prouverait qu'ils ne soient plus la lecture de chevet de Bèze.

<sup>1241</sup> *CB*, t. IX, Bèze à Bullinger, Genève, 18 août 1568 et notes 18 et 19: *Tuus autem olim quidem libellus, nunc justae molis liber eo mihi fuit gratior mi pater, quod mihi veteris ui in me et incomparabilis plane beneficii memoriam mihi renovavit. Quod enim hodie Christum agnosco, idest quod vivo, id ego non minima ex parte debere me tuo illi libro profiteor, quem quum olim, idest anno Domini 35 Biturigibus apud optimum virum piaie memoriae*

Théodore de Bèze fait plus particulièrement allusion à l'ouvrage écrit par Heinrich Bullinger, *De origine erroris*, mais il est permis de comprendre que d'autres livres passèrent dans ses mains. Parmi ces livres, est-il tentant de suggérer, ceux de Calvin ne trouvèrent-ils pas leur place ?

Théodore de Bèze pouvait se reconnaître parmi ceux qu'il décrit plus tard, dans l'*Histoire ecclésiastique*, comme « entré en quelque cognoissance de la verité »<sup>1242</sup>. La question de savoir si Bèze dissimulait ses convictions comme Nicodème se pose à partir de la contradiction fondamentale qui existe entre l'amour du monde et celui du Christ. C'est un aspect du problème devant lequel se trouvait le personnage décrit dans l'Évangile de Jean<sup>1243</sup>.

En même temps, le mépris du monde est une attitude de mise à distance avec le monde. En ce sens, il diffère l'engagement. Le mépris du monde semble donc pouvoir s'accommoder d'une certaine dissimulation des convictions religieuses, mais jusqu'à quel point Bèze a-t-il pu le supporter ? C'est sur ce point que se trouve réactivée la dialectique entre un mépris du monde d'origine stoïcienne qui privilégie une attitude de recul et le mépris du monde qui ressort d'une lecture radicale des Évangiles et qui pousse à l'engagement.

Dans la lettre qu'il adresse à Maclou Popon le 19 juillet 1542, Bèze dit n'avoir « appris ni à feindre, ni à aduler »<sup>1244</sup>. Pourtant, Wolmar avait dû fuir en Allemagne. Les évangéliques sont contraints à la dissimulation, limitant leur religion à l'horizon du privé, afin d'échapper aux persécutions. Le contexte répressif n'avait pas empêché Théodore de Bèze d'adresser des vers au juriste André Tiraqueau (1488-1558)<sup>1245</sup>. Celui-ci, devenu conseiller au Parlement de

---

*D. Melchiorum Volmarium, observandum mihi praeceptorem, [I]erem, aperuit tum mihi Dominus oculos ea praesertim parte qua Hieronymi commenta refutas, ut in lucem veritatis intuerer. Itaque tantum coepi jam tum tibi debere quantum deberi potest aeternae mihi felicitatis organo et instrumento, quod iterum apud te mihi gratissimum est profiteri, ut me porro et amare et juvare pergās.* Bèze fait allusion au *De origine erroris, in divorum ac simulachrorum cultu* de Bullinger, paru à Bâle en 1529. C'est le « libellus » que Bèze avait lu à Bourges. Bèze remercie ici Bullinger pour l'édition de 1568, retravaillée et augmentée. C'est un des rares passages où Bèze fait allusion à son évolution personnelle. A ce sujet, voir : H. Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 154 et : « Bèze et les Italiens de Lyon », dans *D'Érasme à Théodore de Bèze*, Genève, 1976, p.188.

<sup>1242</sup> *Hist. eccl.*, p. 48.

<sup>1243</sup> Le terme fait référence au personnage de Nicodème dont parle le début du chapitre III de l'Évangile selon Jean. C'est, comme l'explique Thierry Wanegffelen, « un disciple honteux de Jésus, un Pharisien dont le groupe est hostile à Jésus mais qui adhère, lui, à titre personnel, à son message, sans oser toutefois l'affirmer au grand jour » (T. Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, *op. cit.*, p. 35). Voir aussi comment Bèze présente la « Différence des Nicodémistes » dans *Hist. eccl.*, p. 48-49. Cf. *Infra* : 1<sup>ère</sup> partie, chapitre 3, II, introduction.

<sup>1244</sup> *CB*, t.1, n° 10, Bèze à Maclou Pompon, 19 juillet 1542, p. 45-46 : « Que penses-tu que fut ma réaction, moi qui n'ai appris ni à feindre, ni à aduler ? Moi qui espérais vivre dans un loisir serein et sans souci, me jeter dans une vie si pleine de tumulte et d'agitation ? » / *Qui tum mihi putas animi fuisse, mi Pomponi ? Egone in Aulam qui nec simulare, nec adulari didici ? Ego hoc vitae genus tot tumultibus obnoxium amplectar, qui in tam honesto ocio victurum me sperabam ?*

<sup>1245</sup> Vers de Bèze en l'honneur de Tiraqueau. Vers grecs et latins figurant en tête de *De legibus connubialibus*, Paris, J. Kerver, 1546, in-fol. (un ex. à la BN, F 1223), retranchés des éditions suivantes. La seconde pièce latine, seule, a été reprise dans les *Poemata* de 1548 (épigr. 86). L'ouvrage était aussi orné de vers et d'épîtres de Jacques Spifame, Robert Ribaudeau, Michel de l'Hospital, Nicolas Le Clerc, Barthélemy Faye, Jacques Verjus, Salmon Macrin, Claude Cottreau, Nicolas Quélain, Alexandre Goenrot, Jacques Peletier du Mans, Nicolas Tiraqueau. André Tiraqueau faisait partie du « cénacle de Fontenay-le-Comte » où il s'était lié d'amitié avec Rabelais et Macrin. (*CB*, t. I, Annexe IV, p. 194 et notes).

Paris en 1541, se fit rapporteur l'année suivant dans la poursuite dirigée contre Antoine Lenoir, imprimeur de l'*Institution* de Calvin. En dépit des qualités de tolérance que lui concède son biographe, pour avoir admis Bèze ou Spifame dans ses cercles d'amis, le juriste consulte n'en restait pas moins un adversaire redoutable de la Réforme<sup>1246</sup>.

D'une certaine manière, dans le sens où Thierry Wanegffelen parlait de nicodémisme, Bèze a dissimulé. Il y avait ces livres cachés, ces lettres codées, et bientôt ce mariage clandestin. D'un autre côté, Bèze s'est aussi tôt engagé dans des actes concrets : il suit les prêches de d'Espence, participe au banquet de Dolet, prépare son départ. Sur le plan des écrits, le Premier Recueil de 1544 révélait déjà pour ses lecteurs choisis une piété évangélique affirmée dans un contexte répressif impliquant la dissimulation<sup>1247</sup>. Il est vrai qu'il ne fut pas publié, mais il annonçait l'impression des *Poemata* en 1548, dans la foulée de l'exil.

S'il y a bien eu dissimulation de la part de Bèze, bien qu'il ait cherché à s'en défendre et à en sortir, il faut tenir compte du sentiment de culpabilité que cette dissimulation a pu nourrir dans sa sensibilité religieuse. A voir d'autres s'engager, parfois des proches, et les voir payer de leur liberté ou de leur vie leur engagement, se dissimuler représente assurément une source de culpabilité. D'après les Évangiles, c'est de nuit que Nicodème a rendu visite au Christ<sup>1248</sup>. La culpabilité née de la dissimulation des véritables sentiments religieux faisait l'objet d'une discussion entre Calvin et Bucer. Comment rester inactif en pensant au geste de Luther ou à la mort de Zwingli ? Il faut bien convenir que Bèze, comme beaucoup d'autres évangélistes, fut contraint par prudence à l'hésuchisme. Il est des cas, comme le rappelle V.L. Saulnier au sujet de Rabelais, « où la sagesse elle-même conseille d'attendre, et de remettre »<sup>1249</sup>. Devant la répression violente, Bèze adopte une attitude similaire à son modèle : « Se cacher, veiller, et attendre. Agir toutefois, mais non sans prudence »<sup>1250</sup>.

En même temps, dans la mesure où ce sentiment alimente la pénitence, parce qu'il est insoutenable de se rapprocher de Nicodème plutôt que du Christ, le sentiment de culpabilité issue de la dissimulation de sa foi est source de cristallisation du mépris du monde. Il faudrait

---

<sup>1246</sup> M. Jacques Brejon, *André Tiraqueau, 1488-1558*, thèse de droit de Poitiers, 1937, p. 34. Cité par CB, t. I, Annexe IV, p. 194. En 1553, il fut parmi ceux qui condamnèrent au supplice les Cinq escoliers de Lausanne. *Ibid.*, p. 195.

<sup>1247</sup> *Poemata* (1544).

<sup>1248</sup> *Hist. eccl.* p. 48-49: « Il s'esmeut aussi lors une question entre quelques uns de qualité aians cognoissance de la vérité, à Paris : à l'occasion de ce que J. Calvin, sachant combien il y en avoit qui se flatoient en leurs infirmités, jusques à se poluer ès abominations manifestes de l'Église Romaine, les avoit taxés en un certain écrit trop aigrement à leur appétit. Les uns donc qu'on appela depuis Nicodémistes, maintenoient qu'on pouvoit aller à la Messe, pourveu que le cœur n'y consentit point, & et avec je ne say quelles conditions, les autres au contraire disoient, qu'il falait servir Dieu purement de cœur & de corps, & se garder de toutes polutions ».

<sup>1249</sup> V.L. Saulnier, *Le Dessein de Rabelais*, Paris, S.E.D.E.S., réimpr. 1983.

<sup>1250</sup> *Ibid.*



prendre en considération cette forme particulière de culpabilisation dans la convocation du *contemptu mundi* dont le poète évangélique charge de sens sa conversion.

L'obstination avec laquelle Théodore de Bèze se tourne vers son maître m'a conduit à poser l'hypothèse d'un écart initial entre le maître et l'élève, une faille qu'il s'agirait ensuite de combler par un verbe intarrissable, comme le tonneau des Danaïdes ? Et s'il y avait eu, effectivement, comme un désaccord à réparer entre Bèze et Wolmar, le père spirituel et le disciple ? Est-ce que cela ne serait pas à rentrer en ligne de considération depuis que les deux hommes se sont séparés en 1535 ? Comment ne pas penser, à force de les ressasser, que la fidélité inlassablement proclamée de Bèze aux idées de Wolmar ne vienne pas révéler et tenter de réparer l'existence d'un écart insondable entre les deux hommes ? La faille, si elle se fit jour, fut certainement de nature éthico-religieuse, sinon pourquoi Bèze aurait-il érigé Wolmar en précurseur de la Réforme, lui confiant une place éminente dans la galerie de portrait de ses icônes ? On peut se demander, aussi, si la série des lettres-préfaces (des *Poemata* jusqu'à la *Confession fidei*), n'est pas une manière de rechercher un dénominateur commun au maître et à l'élève, par-dessus les dissensions ou les malentendus qui auraient pu survenir au cours de ces années, au point peut-être, de les éloigner ? La documentation atteste de l'engagement confessionnel avancé de Wolmar dans la réforme évangélique telle qu'elle hérite de la Suisse et se développe en Allemagne. Il s'agit donc d'un engagement dont l'obédience est d'origine zwinglienne et qui se serait ensuite reconnue dans la sensibilité d'un Melanchthon. La situation du jeune Bèze se présente de manière sensiblement différente. Son attitude met d'abord en veilleuse une adhésion déclarée à une confession ou à une autre. Ayant été initié à la lecture de Bullinger, comme on l'a vu, le jeune homme s'est reconnu dans les contours d'une mouvance évangélique dont les vellétés d'expression ont bien vite été réprimées. Bèze était contraint de différer ses choix parmi une offre qui comptait bientôt, dans le champ confessionnel, avec la diffusion des écrits de Calvin. Le nicodémisme permettait à Bèze de remettre à plus tard son engagement confessionnel. En fin de compte, il répond à l'appel de Calvin et pas à celui des Luthériens allemands vers lesquels Wolmar s'en est retourné quand il avait dû échapper à la répression en s'exilant en Allemagne. Il y aurait bien eu, dans ces conditions, un temps d'hésitations de la part de Bèze, mais pas, comme le suggère Meylan, entre l'évangélisme et un le spiritualisme, mais entre un évangélisme de nature alémanique (Melanchthon) et helvétique (Bullinger) d'une part, et, d'autre part, l'alternative calvinienne qui apparut distinctement avec la publication de l'*Institution de la religion chrétienne* en 1536. Dans la mesure où le mépris du monde humaniste constituerait le point commun de ces deux sensibilités religieuses, il serait aussi une clé pour comprendre la nécessité, pour Bèze, de recharger inlassablement par ses écrits le sens profond de son amitié avec Wolmar.

Le mépris du monde convenait donc particulièrement à un temps d'hybridation religieuse pendant lequel les confessions n'étaient pas encore nettement séparées. C'est ce temps de transition qui était nécessaire au mépris du monde pour accomplir son transfert d'une tradition cléricale à une confession renouvelée qui fait de chaque laïc un « moine dans le monde ». En attendant que cette alternative se précise aux yeux de Bèze, le mépris du monde opposait à l'indétermination et à la dissimulation un socle ferme, solidement établi sur l'héritage classique que les humanistes avaient remis à l'honneur en temps de crise.

## B. Le mépris du monde au secours de Dolet

Le Livre deuxième de l'*Histoire ecclésiastique*, commencé à partir du règne de Henri II en 1547, s'ouvre par une introduction qui situe les persécutions comme un aspect de la « guerre de ce monde » et entend démontrer que malgré leurs assauts contre la religion réformée, « jamais son église ne triomphe mieux que sous la croix »<sup>1251</sup>. « Les feux furent allumés plus que jamais »<sup>1252</sup>. Pierre Liset en tant que président du Parlement de Paris encourageait la chambre ardente de remplir son office. « L'iniquité des temps maintenait les persécuteurs alors autant que jamais »<sup>1253</sup>.

Le spectacle des autodafés a certainement, tout autant que celui des bûchers, joué un rôle déterminant dans la conversion de Théodore de Bèze. La place Maubert était située en plein quartier des imprimeurs. Il est très probable qu'il ait assisté aux exécutions qui s'y tenaient de plus en plus fréquemment dans les années où Bèze le fréquentait assidument<sup>1254</sup>. Le sens du mépris du monde évolue sous l'effet des persécutions, au fur et à mesure qu'un certain nombre de personnes exécutées prennent la figure de martyrs, c'est-à-dire que leur mort témoigne de la défense d'une cause<sup>1255</sup>. Comme le travail pionnier de Aurélien Bourgaux l'a mis en évidence, il est possible de faire remonter l'étude des martyrs à la figure de Théodore de Bèze avant même

---

<sup>1251</sup> Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France*, Classic reprint series, London, 2015, vol. I, p. 43.

<sup>1252</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>1253</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1254</sup> Voir : N. Weis, « Le rôle de Théodore de Bèze en France, au XVI<sup>e</sup> siècle », Troisième centenaire de la mort de Théodore de Bèze. Actes du colloque de Genève (novembre 1905), Genève, Atar, 1906, p. 35-61.

<sup>1255</sup> Sur la terminologie du martyr, voir : Aurélien Bourgaux, *Martyr et anti-martyr dans l'œuvre de Théodore de Bèze au Temps des Feux (1548-ca 1560)*, Mémoire de Master sous la dir. d'Annick Delfosse, Université de Liège, 2019, p. 20-23. Le martyr est avant tout un témoin et le martyre, l'action de rendre ce témoignage. Etymologiquement, « martyr » vient de *martus* (μάρτυς) et signifie « témoin ». A l'origine, le terme relève du domaine juridique.

les grands écrits qu'il produit sur le sujet après son passage à la Réforme<sup>1256</sup>. La signification du mépris du monde peut être précisée en recherchant dans l'épithaphe à Dolet des *Poemata* de 1548 les « prolégomènes du discours martyrologique ». Ces prolégomènes peuvent même être situés à une date antérieure, je le montrerai, avec les strophes de la *Complainte au nom d'une dame*<sup>1257</sup>.

C'est à l'automne 1545 que Bèze rédigea la *Complainte au nom d'une dame*, dans laquelle il utilise pour la première fois le terme de martyr<sup>1258</sup>. Il s'agit d'abord, dans la bouche de Marguerite de Navarre, de la souffrance qu'elle éprouve pour la mort de son neveu Charles d'Orléans. A travers le projet de paix et de réforme que la déploration faisait porter sur les épaules du prince, le sens du mot prend, à la lumière d'une lecture attentive le martyr enduré par la reine devant le cours des événements. Car depuis, que les persécutions avaient commencé, elles n'avaient jamais été aussi intenses qu'en ces années 1544-1545. Surtout, aux yeux des évangéliques qui l'avaient soutenu, il fallait faire le deuil des espoirs de réforme religieuse. Partageant l'état de sidération dans lequel les ont plongés la répression, Bèze manifeste sa participation à leur souffrance collective tandis que l'audace d'un nombre de plus en plus élevé d'entre eux était payée de leur vie sur le bûcher. Par-dessus tout, l'emploi du mot martyr rappelle le supplice de la Passion. Le Christ sur la Croix s'est donné en sacrifice pour le monde. Mais c'est le péché du monde qui a rejeté sa Parole. De même, comme le montrent les persécutions contre les tenants de la vraie foi, la Parole n'est toujours pas entendue. C'est donc bien pour signifier sa compassion envers les victimes que Bèze prête à Marguerite de vivre le martyr.

Le tournant de l'Affaire des Placards fut d'autant plus durement ressenti que le roi François I<sup>er</sup>, dans un premier temps, avait fait preuve de bienveillance avec l'expression de nouvelles sensibilités religieuses<sup>1259</sup>. Il voyait d'un œil favorable l'action de sa sœur, Marguerite

---

<sup>1256</sup> Aurélien Bourgaux, *Martyr...*, *op. cit.*, p. 10-12. Aurélien Bourgaux dresse le bilan historiographique de l'étude des martyrs au XVI<sup>e</sup> siècle en rappelant que ce furent les chercheurs Belges qui, les premiers, s'intéressèrent au sujet, en particulier avec les contributions d'Alfons Verheyden au milieu du siècle dernier. Le martyrologue de Jean Crespin faut aussi privilégié par la recherche, notamment avec la thèse de Jean-François Gilmont. Une école anglo-saxonne s'est plus particulièrement attachée au martyr dans le cadre de la question de l'État. Quant à l'école française, ses deux grands représentants en sont David El Kenz et Franck Lestringant. Voir David El Kenz, *Le martyr dans le XVI<sup>e</sup> siècle français. Etude à partir des traités, pamphlets, occasionnels et gravures*, Thèse de doctorat en Histoire inédite, Paris XIII, 1995, n.c. ; David El Kenz, *Les bûchers du roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Champ Vallon, Seysell, 1997 ; Franck Lestringant, *Lumières des martyrs. Essai sur le martyr au siècle des Réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004.

<sup>1257</sup> Cf. *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 4, B, 1, b : Martyrs de ce monde. L'apparition du mot est donc antérieure à celle indiquée par Aurélien Bourgaud à cette page. Aurélien Bourgaux, *Martyr...*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1258</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, C, 3 : « Contre la mort, la mort j'invoqueray ».

<sup>1259</sup> Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossmann, J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001 [1978], p. 617.

d'Angoulême, qui protégeait les évangéliques dans la diversité d'expression de leur foi exprimée par cette étiquette.

## 1. Les persécutions, terreau du mépris du monde

L'affaire des Placards mettait fin à l'optimisme fondé sur l'espoir d'une « alliance entre la Couronne et l'humanisme »<sup>1260</sup>. Plus particulièrement pour les évangéliques, elle sonnait comme la fin des illusions. L'immense déception qui s'installa dans les esprits en constatant le nouveau virage donné aux persécutions est un facteur déterminant dans la réception nouvelle que firent les humanistes du mépris du monde. Il convient d'estimer dans quelle mesure la conversion de Bèze, suivant un processus similaire à celle de Calvin, a été « provoquée par les persécutions et les réflexions que celles-ci firent mûrir progressivement dans son esprit au cours des années 1530 »<sup>1261</sup>.

## 2. Le mépris du monde et l'affaire des Placards

La réception du mépris du monde par les humanistes connaît un tournant majeur à la faveur de l'affaire dite des Placards<sup>1262</sup>. Pour le jeune homme d'une quinzaine d'années, elle constitue, à n'en pas douter, le nœud d'un drame intérieur lourd de conséquences. L'affaire des placards est le point culminant d'une série de tensions qui, au tournant des années 1530, mettaient aux prises les évangélistes français aux défenseurs de l'orthodoxie<sup>1263</sup>. Replacer la relation particulière qui unit le jeune Bèze à son maître Wolmar dans ce moment crucial revient, d'une certaine manière, à tenter de « comprendre la rencontre qui s'opère entre l'humanisme et le salut »<sup>1264</sup>. Prenant en considération sa sensibilité religieuse et humaniste, en tant qu'helléniste, mais aussi la situation dans laquelle l'avait placée sa protectrice Marguerite de

---

<sup>1260</sup> L'expression est de Marc Fumaroli dans la préface à J.K. Farge, *Le parti conservateur au XVI<sup>e</sup> siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992. Préface de Marc Fumaroli, p. 13-14. Cité par Bernard Cottret, *Calvin*, p. 68.

<sup>1261</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 40; voir H. O. Oberman, *Initia Calvini, The matrix of Calvin's reformation*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 1991.

<sup>1262</sup> Les historiens précisent qu'il y eut plutôt une « double affaire » des Placards en 1534-1535. Sans entrer dans les détails, cette crise exprime surtout les contradictions de la monarchie en matière de réforme religieuse. La politique d'équilibre jusque-là recherchée entre les tendances novatrices incarnées par la sœur du roi, Marguerite de Navarre et les partisans de la stricte orthodoxie religieuse, défendue notamment par la Faculté de Théologie de l'Université de Paris, s'infléchit résolument du côté de la répression.

<sup>1263</sup> Le discours de Nicolas Cop le 1<sup>er</sup> novembre, l'affaire de la *Confession et raison de la foy de Maître Noël Bèze* et les deux bulles papales du 19 décembre 1533 furent les événements marquants de ce tournant politico-religieux majeur pour le royaume de France. Voir, par exemple : Guillaume Berthout, « La « Confession » de maître Noël Bèze... », *B.H.R.*, XXIX, 1967, p. 373-397.

<sup>1264</sup> Bernard Cottret, *Calvin...*, *op. cit.*, p. 68: « La Réforme religieuse, dans sa pluralité, est étroitement tributaire d'une théologie du salut ». Plus loin : « Seule l'expérience fait le théologien » : cet aphorisme de Luther en 1531 dit assez l'importance de l'histoire individuelle dans le projet réformateur. Cf. : Claude Blum sur la conception comparée de la mort entre luthériens, évangéliques et calvinistes.

Navarre, il est certain que Wolmar s'intéressait de près aux événements. Ces derniers semblaient justement donner le vent en poupe aux réformateurs depuis la création, en 1531, des lecteurs royaux sous l'égide de Guillaume Budé<sup>1265</sup>. En janvier 1534, ces professeurs en langues anciennes étaient sortis encouragés par un jugement royal donné à la suite d'un procès que leur avaient intentés les théologiens de la Sorbonne. Considérant que l'interprétation de l'Écriture sainte était une affaire de théologie et non de linguistique, les conservateurs avaient cherché à « interdire aux Lecteurs de se servir de textes grecs ou hébreux dans leurs conférences »<sup>1266</sup>. L'année suivante purent être organisées des « lectures ordinaires du Vieil et du Nouveau Testament ». Cependant, les persécutions avaient décidé Wolmar à quitter la France.

La pension de Wolmar à Bourges avait sans doute d'abord été touchée par le scandale qui éclata sur sa protectrice quand, en octobre 1533, les élèves du collège de Navarre avaient monté une pièce pleine d'allusions perfides au *Miroir de l'âme pécheresse*<sup>1267</sup>. Réédité sans nom d'auteur et sans autorisation préalable, le *Miroir* venait d'être condamné par les théologiens de la Sorbonne. Noël Bédacq, que Etienne Dolet appelait « le bossu et le scrofuleux », était devenu le visage de la répression. A la tête de l'Université, il joua de toute son influence pour faire condamner l'ouvrage de Marguerite d'Angoulême mais aussi le *Pantagruel* de Rabelais<sup>1268</sup>. Il s'en prit surtout à son imprimeur Antoine Augereau, qui ne sut garder l'anonymat en publiant les *Colloques* d'Érasme et fut exécuté pour avoir été accusé – à tort, d'avoir participé à l'impression des placards.

Suite au retentissement du discours de rentrée universitaire prononcé par le nouveau recteur de l'université Nicolas Cop le 1<sup>er</sup> novembre 1533 sur la nécessité d'une réforme de l'Église, celui-ci devait fuir à Bâle tandis que Calvin gagnait Angoulême<sup>1269</sup>. Il faut rappeler que lors d'une entrevue que François Ier avait eu avec le pape Clément VII en octobre 1533 à Marseille, le roi s'était engagé à une politique de rigueur à l'égard des dissidents, « Luthériens

---

<sup>1265</sup> Olivier Millet parle d'une « victoire momentanée des humanistes » dans le Paris du début des années 1530 (Olivier Millet, *Calvin et la dynamique...*, op. cit., p. 115).

<sup>1266</sup> J. K. Farge, *Le parti conservateur au XVI<sup>e</sup> siècle. Université et Parlement de Paris à l'époque de la Renaissance et de la Réforme*, Paris, Collège de France, 1992. Préface de Marc Fumaroli, p. 13-14. Cité par Bernard Cottret, *Calvin...*, op. cit., p. 67.

<sup>1267</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 1 : Bourges, foyer évangélique. En octobre 1533, il y eut quelques représentations au collège de Navarre, d'une sortie dite La Mégère, dans laquelle la reine de Navarre, sur les conseils d'une mégère, abandonnait aiguille et fuseau pour lire l'Évangile et s'attaquait aux innocents qu'étaient les théologiens de la Sorbonne.

<sup>1268</sup> Depuis 1534, la période de difficultés dans laquelle Marguerite de Navarre était entrée avec François Ier, ne l'avait pas découragé de publier sur Le Discord estant en l'homme par la contrariété entre l'esprit et la chair (1531, 1533, 1535). En 1536, elle engagea le poète Bonaventure des Périers. Originaire du Morvan comme Bèze, il avait pris parti pour Marot avec les poètes de Lyon et collaboré à la Bible française de Calvin et d'Olivetan auprès des humanistes de Neuchâtel.

<sup>1269</sup> Voir : Arlette Jouanna, et al., *La France de la Renaissance, Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, Bouquins, 2001, « La déchirure religieuse », p. 313 et dictionnaire, art. « Cop, famille », p. 729.

et autres sectes qui pullulent dans le royaume »<sup>1270</sup>. L'idée se répandait qu'il revenait au roi de réaliser l'unité chrétienne. Dans ce contexte, la pension de Bèze à Bourges peut compter parmi les « oasis spirituelles » (Lucien Febvre) pour les évangéliques du royaume, avec Angoulême où se réfugie Calvin, et Nérac, exil de Marot.

Bourges se trouve définitivement ébranlée par l'affaire des Placards. Dans la nuit du 17 et 18 octobre 1534, Antoine Marcourt, pasteur aux idées proches d'Ulrich Zwingli des placards imprimés à Neuchâtel dénoncent en des termes violents les « insupportables abus de la Messe papale ». Ils sont affichés aux carrefours de Paris et de cinq autres villes du royaume, jusque sur la porte du château de Blois (ou d'Amboise ?). C'était à la fois un crime de lèse-majesté divine et royale. De novembre 1534 à décembre 1535, le royaume connut par conséquent une importante vague de persécutions<sup>1271</sup>.

L'événement consacre la rupture entre les réformateurs d'inspiration érasmiennne, qui souhaitent voir l'Église se réformer de l'intérieur, et les réformateurs radicaux, nommés sacramentaires parce que, influencés par Guillaume Farel et Zwingli, ils n'acceptent plus le dogme de la transsubstantiation romaine. Dans le parti des premiers les options étaient nombreuses, affectant l'Église dans toutes ses parties, mais le débat se focalisait le plus souvent sur la justification par la foi<sup>1272</sup>. Comme l'explique Denis Crouzet, dans ce nouveau contexte, « le centre des débats se trouve donc déplacé, de la gratuité du salut vers le refus de la présence réelle du Christ. L'enjeu est différent et s'établissent des frontières entre les croyants qui vont s'avérer infranchissables »<sup>1273</sup>. C'est pourtant à ce point précis que, pour beaucoup d'humanistes, d'évangéliques formés aux bonnes lettres, de philosophes chrétiens, la réception du mépris du monde remplit son sens en permettant d'entrevoir un horizon situé au-dessus de ces nouvelles frontières confessionnelles en formation.

---

<sup>1270</sup> L'alliance avec le pape fut consacrée par la célébration du mariage d'Henri duc d'Orléans avec Catherine de Médicis le 28 octobre.

<sup>1271</sup> Nicolas Le Roux, *Les guerres de Religion...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1272</sup> Ainsi, Claude Guillaud, théologal d'Autun, est sanctionné par la Faculté de théologie de Paris pour les éditions qu'il a données, en 1542 et 1543, d'un ouvrage sur les épîtres pauliniennes, où s'affirmait un choix doctrinal proche de la croyance en la justification par la foi seule. Guillaud corrige son livre. Son cas a été étudié par B. Roussel, qui relevait que Guillaud participait activement à la répression d'une version provinciale de l'affaire parisienne des placards. Thierry Wanegfellen dépasse l'analyse de B. Roussel pour qui il s'agit de défendre « un rite relevant du code social, fixé et accepté » : il s'agit aussi de piété et d'appartenance, qui explique aussi pourquoi Guillaud abandonne aisément ses déclarations en matière de justification, quand on lui montre les conséquences ecclésiales qu'en tirent les protestants.

<sup>1273</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes...*, *op. cit.*, p. 104.

### 3. Bèze et la montée des persécutions

Le contexte apparaît décisif dans l'enchaînement progressif des décisions personnelles qui conduisent Bèze à préparer son départ. Le mépris du monde offrait une réponse aux angoisses eschatologiques exaspérées par la montée des persécutions. Il compensait aussi l'inaction imposé par l'attitude assumée de dissimulation. La répression s'est d'abord rendue plus systématique avec la publication d'édits royaux contre l'« hérésie ». Elle évolue aussi par délégation des autorités religieuses envers les autorités séculières<sup>1274</sup>. Le 1<sup>er</sup> août 1540, par suite de l'édit de Fontainebleau qui organisait la répression, une ordonnance avait été prise contre la propagation de la Réforme par les libraires et les imprimeurs<sup>1275</sup>. Pourtant, dans son épître « Au Roy » de l'été 1535, Clément Marot avertissait François I<sup>er</sup> qu'il existe ailleurs une autre juridiction que la sienne<sup>1276</sup>. Les bûchers se multiplient en même temps que les départs de plus en plus nombreux sur les routes du refuge, en direction de Strasbourg ou de Genève. Aussi bientôt se fait entendre une autre épître au roi. Celle écrite par Jean Calvin identifiait les persécutés avec la véritable Église : « Car il nous viendra Redempteur (...) après nous avoir retirez de ce gouffre de tous maux et miseres. Il faut que tous fidèles, cependant qu'ilz habitent en terre, soyent comme brebis destinées à la boucherie afin d'estre faitz conformes à leur Chef Jesus Christ »<sup>1277</sup>.

C'est l'ensemble des milieux lettrés qui fut touché, dans une mesure qui dépassait tel ou tel groupe en particulier, les luthériens ou bien les évangélistes, aussi difficile était-il alors de démarquer des limites confessionnelles. En dépit de la position extrêmement humble qu'il occupait dans ces milieux, Théodore de Bèze n'exprimait pas moins dans ses poèmes des positions courageuses. Certes, les *Poemata* n'étaient pas encore publiés, mais ils circulaient de main en main dans l'entourage de Bèze, comme l'atteste la composition du recueil de 1544 par son ami Audebert. L'attitude du poète a été décrite comme relevant de la dissimulation. Il ne se

---

<sup>1274</sup> Edit de Fontainebleau du 1<sup>er</sup> janvier 1540, édit de Châteaubriand du 27 juin 1551, édit d'Ecouen du 22 juin 1552. Dès son avènement en 1547, Henri II instaure un tribunal extraordinaire relevant du Parlement de Paris chargé d'instruire les crimes à l'encontre de la personne royale et donc l'hérésie, crime de lèse-majesté divine. Le tribunal spécial de la Chambre ardente prononce 39 condamnations au bûcher sur 557 arrêts en trois ans de fonctionnement. Voir : N. Leroux, *Les guerres de religion. 1559-1629*, Paris, Belin, 2010, p. 14.

<sup>1275</sup> Le monde du livre subissait particulièrement la répression. A Paris, suite à l'Affaire des Placards en 1534, le quartier des imprimeurs avait déjà été frappé par les perquisitions et les arrestations consécutives à la chasse aux hérétiques. Le libraire-relieur Jérôme Denis, rue Saint Jacques à l'enseigne de la Croix blanche, accusé d'être luthérien, avait péri sur le bûcher. Le libraire André Vincard, recherché pour hérésie, avait disparu. Simon Dubois, un imprimeur voisin de Nicolas Berauld, s'était réfugié à Alençon, auprès de Marguerite d'Angoulême.

<sup>1276</sup> Clément Marot, *Œuvres poétiques*, Gérard Defaux éd., Paris, 1993, t. II, Epistre au Roy, du temps de son exil à Ferrare, p. 80 et n. 18 p. 860. Au centre du poème, explique Gérard Defaux, Clément Marot change subitement d'interlocuteur (« Ô seigneur Dieu »), comme pour montrer au roi qu'il en existe un Autre – un Autre dont la juridiction et le pouvoir sont beaucoup plus redoutables que les siens. Voir aussi dans son épître « A deux sœurs savoisiennes » : « le nom des vrais amans de vérité / Sonne tant mal aux oreilles de ceulx / Qui de l'oyr sont plus que paresseux, / Qu'en plusieurs lieulx de ce fol monde icy / On ne les veult oyr ne voir aussi. ».

<sup>1277</sup> Calvin, *Institution (1541)*, Epistre au roy, p. 139-186.

manifestait pas moins par des écrits qui ne l'exemptaient pas de tout risque. Dans une lettre à son ami Maclou Popon, Bèze fait allusion à des livres compromettants qu'il sied de dissimuler. Il lui écrit en grec pour échapper aux éventuels regards indiscrets<sup>1278</sup>. Dans une épigramme des *Poemata*, par exemple, Bèze s'est montré favorable à François Rabelais :

Qui triomphe, en badinant,  
des auteurs sérieux,  
Ecrivains sérieux, combien  
serait-il grand, n'est-ce  
pas<sup>1279</sup> ?

*Qui sic nugatur, tractantem  
ut seria vincat,  
Seria cum faciet, dic, rogo,  
quantus erit ?*

Elle se trouvait déjà dans le manuscrit d'Orléans daté de 1544<sup>1280</sup>. L'année précédente, le Gargantua et le Pantagruel se trouvaient dans la liste des 65 livres mis à l'index par un formulaire de la foi prononcé par la Sorbonne. Un autodafé eu lieu sur le parvis de Notre-Dame.

Pendant cette période où Bèze réservait ses convictions personnelles, il ne fut pas moins le témoin direct de la montée en intensité des persécutions. Les vers de cette épigramme sur l'amour de Phillis pour Damon ne témoignent-ils pas d'une sensibilité aiguë par le spectacle des bûchers ?

Tu serais heureux, Damon, si  
les destins t'eussent permis  
de vivre de sa vie, ou de  
mourir de sa mort.  
il dit, et tombe inanimé. Ainsi  
les corps des deux amants  
furent, ou peu s'en faut,  
brûlés sur le même  
bûcher<sup>1281</sup>.

*Felix Damon eras, hac si tibi  
fata dedissent  
Vivere vel viva, vel moriente  
mori.  
Dixit, semianimis cadens  
perfecit, ut ambo  
Corpora sint uno pene  
cremata rogo.*

<sup>1278</sup> CB, t.1, n°3, Bèze à Popon, novembre 1539, p. 30 : Δε iis quae χομμισι tibi χαβε νε ονλλαμ μεντιονεμ φαχιας ιν τοις αδ με λιτερις, ναμ χουμ τεμπους εριτ, τουνχ αδ τε ρεσχηριβαμ ουτ μιττας / « A propos de ce que je t'ai envoyé, veille à n'en faire aucune mention dans tes lettres. Quand il sera temps je t'écrirai pour que tu me les envoies ».

<sup>1279</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXIII, *De Francisco Rabelaeso* / Sur François Rabelais, p. 135.

<sup>1280</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 121 et n. 44 (au sujet de Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, 1947, p. 111 et 129). Le distique de Bèze est cité, p. 148, note.

<sup>1281</sup> *Poemata* (1548), épigramme XCIII, *De Phillide et Damone* / Phillis et Damon, p. 243. Cette fin est sensiblement différente de celle rapportée par les récits mythologiques de l'amour entre Démophon et Phyllis, qui ne comportent pas le bûcher mentionné par Théodore de Bèze. Voir : Pierre Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, 1999, p. 121, 375. D'après ces récits, l'athénien Démophon, de retour de Troie, s'arrêta en Thrace où il épousa la fille du roi, Phyllis. Cependant, Démophon voulait retourner à Athènes. Il promit à Phyllis de revenir. Phyllis l'accompagna et, en le quittant, lui donna un coffret, contenant des objets consacrés à la Grande Mère, Rhéa. Elle ne lui recommanda de l'ouvrir que lorsqu'il aurait perdu tout espoir de retourner auprès d'elle. Démophon partit et s'installa à Chypre. Lorsque le temps fixé pour son retour fut passé, Phyllis resta seule. Neuf fois, elle descendit de la ville au port, voir si le bateau de son amant arrivait. Mais ce fut en vain. En souvenir de ces neuf voyages, on appela l'endroit « les Neuf Routes ». Quand elle désespéra de jamais retrouver celui qu'elle



aimait, Phyllis se pendit. Le même jour, Démophon ouvrit le coffret et fut frappé de terreur devant le spectre qui en sortit. Son cheval s'emporta et, tombant, il se blessa mortellement sur son épée.

Théodore de Bèze prêche un soudain sentiment de repentir à Damon quand il apprend le trépas de Phillis, qui l'avait longtemps attendu en vain. Par sa propre mort, l'amant rachète sa faiblesse et permet la poursuite de l'union dans une mort commune, que Bèze imagine « sur le bûcher ».

Les persécutions touchèrent Bèze de près en s'acharnant sur son ami Etienne Dolet. Depuis 1542, Dolet avait dû trouver refuge en Piémont face aux nouveaux principes d'une répression prescrite par le roi : les sacramentaires devaient être frappés d'une « punition corporelle » ; ceux qui avaient « dogmatisé » contre l'eucharistie devaient faire abjuration publique, mais ceux qui ont simplement « commis quelques fautes légères ne sont astreints qu'à une confession ». Au cours de l'année 1543, Théodore de Bèze appréciait de se rendre à l'église Saint Merry pour écouter les sermons qu'y prononçait Claude d'Espence. Ce docteur de la Sorbonne qui avait été recteur mettait en avant la justification par la foi et critiquait le culte des saints et le jeûne du carême. En juillet de cette année, par une formule de détestation la Sorbonne le contraignit à se rétracter<sup>1282</sup>.

Le 1<sup>er</sup> juin 1543, la participation de Bèze à un banquet donné par Etienne Dolet pour fêter son amnistie illustre son intégration dans la sociabilité des élites de son temps. Elle montre aussi sa capacité à se compromettre. Le 15 octobre 1543, comme il sortait de la Conciergerie grâce aux lettres de rémission de François Ier, il venait d'échapper de peu à la condamnation à mort qui s'était abattue sur lui<sup>1283</sup>. Guillaume Budé et Guillaume Du Bellay étant décédés, ils ne pouvaient plus lui servir de protecteur à la Cour<sup>1284</sup>. Il pouvait tout juste compter sur la clémence du roi. Cependant, la répression s'était intensifiée. Elle était désormais incarnée par Pierre Lizet, le président du Parlement. Dolet se trouvait bientôt isolé quand ordre fut donné de l'arrêter alors qu'il fêtait l'Épiphanie ce 6 janvier 1544. Après une ultime fuite en Piémont, son retour en France lui fut fatal. C'est de cette séquence éprouvante que datent les écrits les plus sombres. A la veille de son arrestation, il cherchait à imprimer le recueil de ses lettres pour témoigner de l'injustice qui le poursuit<sup>1285</sup>. L'ouvrage incluait notamment : *Axiochus ou du mépris et contemnement de la mort*<sup>1286</sup>. C'était l'un des deux dialogues attribués à Platon qu'il

---

<sup>1282</sup> Cf. *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III.A.2 : Les sermons de Claude d'Espence. Le contenu des sermons qu'il prononça à Saint-Mery est connu par la formule de détestation que la Sorbonne lui impose en juillet 1543. Voir Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.* p. 122 et n. 46.

<sup>1283</sup> Lettres de rémission du roi François Ier, Villers Cotterets, juin 1543, *Procès d'Estienne Dolet, imprimeur et libraire à Lyon*.

<sup>1284</sup> C'est l'évêque de Tulle, Pierre Du Chastel, qui joua ce rôle, après avoir persuadé le roi de gracier les hérétiques vaudois du Lubéron, condamnés par le Parlement d'Aix. Voir : *Hist. eccl.*, p. 35 et suiv.

<sup>1285</sup> Étienne Dolet est arrêté à la fin du mois d'août 1544 à Troyes où il s'était rendu pour confier à son ami imprimeur Nicole Paris une copie du *Second Enfer* et des pièces de Marot écrites en prison.

<sup>1286</sup> Voir : Étienne Dolet, *Cantique d'Estienne Dolet, prisonnier à la Conciergerie de Paris, sur sa désolation et sur sa consolation*, en vers, 1546. Réimprimé à Paris, chez Testu, pour Techener, 1830 ; Étienne Dolet, *Le Second Enfer*, 1543, introduction, traduction et note par Claude Longeon, Genève, Droz, 1978 ; Étienne Dolet, *Axiochus ou du mépris et contemnement de la mort*, dans le *Second Enfer*, Lyon, 1544.

avait traduit à l'attention du roi : « L'un intitulé *Axiochus* Qui est des misères de la vie humaine et de l'immortalité de l'âme. Et par conséquent du mépris de la mort. Item un autre intitulé *Hipparchus* qui est de la convoitise de l'Homme touchant la lucrative. »<sup>1287</sup> Il eut encore le temps d'écrire le *Cantique sur la désolation et la consolation*.

L'arrestation de Dolet eut lieu pendant la plus intense séquence de répression de la période, avec 115 exécutions entre 1544 et 1549<sup>1288</sup>. Elle coïncide avec le massacre des Vaudois, déclenché l'année suivante<sup>1289</sup>. Le supplice de Dolet eut lieu le 3 août 1546, place Maubert. Il avait fait amende honorable, il est pendu et son corps livré aux flammes<sup>1290</sup>. Il aurait prononcé ces mots avant de mourir : « Ce n'est pas Dolet qui souffre, c'est la foule pieuse »<sup>1291</sup>.

Après ce banquet, une épigramme de Théodore de Bèze a rendu hommage au martyr de l'imprimeur trop audacieux.

#### 4. Bèze et Dolet : un mépris cicéronien du monde

C'est à Orléans où il était né que Bèze put faire la connaissance d'Étienne Dolet, de dix ans son aîné<sup>1292</sup>. Le jeune juriste et poète néolatin fuyait Toulouse où il avait déjà subi des persécutions<sup>1293</sup>. Il devait s'installer ensuite à Lyon comme imprimeur<sup>1294</sup>. Encore jeune, Bèze pouvait s'intéresser aux affaires qui touchaient tant le retour en France de Clément Marot à la suite de son bannissement que la grâce accordée par le roi à Dolet le 19 février 1537. Un banquet philosophique fut donné à cette occasion. Guillaume Budé, Clément Marot, et Rabelais en

---

<sup>1287</sup> Étienne Dolet, *Le Second Enfer*, Troyes, 1544. Au lecteur.

<sup>1288</sup> Comme William Monter l'a montré, c'est pendant cette période, et non la suivante, que la répression fut la plus intense. Voir : William Monter, *Judging the French Reformation, Heresy trials by sixteenth-century parlements*, Harvard University Press, 1999.

<sup>1289</sup> Voir : *Hist. eccl.*, p. 35 et suiv.

<sup>1290</sup> Il fut étranglé avant d'être brûlé. Le bourreau le pria de se taire au risque d'avoir la langue coupée. La pendaison lui avait été promise s'il se repentait publiquement. Voir : J. Lalouette, « Du bûcher au piédestal. Étienne Dolet, symbole de la libre pensée », *Romantisme*, t. 64 (1989), p. 86.

<sup>1291</sup> *Non dolet ipse Dolet, sed pia turba dolet*, cité par Aurélien Bourgaux, *Martyr et anti-martyr...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1292</sup> Copley Christie, Richard, *Étienne Dolet. Le Martyr de la Renaissance, 1508-1546 : une Biographie*, trad. Casimir Stryiński, Fischbacher, 1886, reprint Slatkine, 1972 ; Christine De Coninck, *Je suis Étienne Dolet*, Jacques André, 2013 ; Claude Longeon, *Documents d'archives sur Étienne Dolet*, Université de Saint-Étienne, 1972 ; Marcel Picquier, *Étienne Dolet, imprimeur et humaniste*, Université de Lyon 2 ; Pierrette Turlais, *Le Second Enfer, 1543, Autodafé d'un choix*, Artulis, 2012.

<sup>1293</sup> Étudiant en droit à Toulouse, Dolet s'y était insurgé publiquement contre l'exécution de Jean Caturce et la condamnation injuste de Jean de Pins.

<sup>1294</sup> Voir : Étienne Dolet, *Orationes duae in Tholosam*, chez Sébastien Gryphe, 1534, fac-sim., introduction, traduction et notes de Kenneth Lloyd-Jones et Marc Van Der Poel, Genève, Droz, 1992 ; Étienne Dolet, *Carmina*, 1538, édition traduite et annotée, précédée d'une introduction sur sa poétique par Catherine Langlois-Pézeret, Droz, 2009 ; Étienne Dolet, *L'Avant-naissance de Claude Dolet, fils d'Estienne Dolet*, chez Étienne Dolet, 1539.

étaient<sup>1295</sup>. Bèze était trop jeune pour y participer mais Jean Dampierre y pris part, qui était à la tête du cercle des poètes de Bèze<sup>1296</sup>.

Auteur comme lui d'épigrammes latines, car Dolet publia des *Carmina* après sa grâce, Bèze le connaissait pour être ami de Marot et de Rabelais<sup>1297</sup>. Les deux hommes partageaient surtout une même passion pour Cicéron, qui leur transmettait en commun le sens de l'amitié et du courage. Jean Dampierre pouvait comparer son jeune ami Déode-Théodore à Cicéron<sup>1298</sup>. Dans une de ses sylves, Bèze évoque le nom de Guillaume Bigot, spécialiste d'Aristote, ami de Volmar et de Dolet, qui lui dédiera son *Liber de imitatione Ciceroniana adversus Floridum Savinum* (1541)<sup>1299</sup>. Car au même moment, la querelle du *Ciceronianus* qui l'opposait à Budé, suivi par Dolet<sup>1300</sup>, avait jeté la suspicion sur un Érasme accusé, en « barbare du Nord », de méconnaître l'apport de l'Italie<sup>1301</sup>.

Sans doute Bèze et Dolet appréciaient-ils particulièrement l'application que l'orateur cultivait pour le mépris de la mort<sup>1302</sup>. Bèze, plus jeune, était aussi plus prudent. Mais de cette attitude, véritable défi lancé à l'esprit de censure comme à celui de dissimulation de ses convictions, Dolet fit sa règle de vie. En fin de volume de l'une de ses toutes premières publications, il imprime cette citation de Cicéron qu'il reprend dans nombreux de ses ouvrages : « Il est plus difficile à la vertu de s'exposer au grand jour que de vivre cachée »<sup>1303</sup>.

---

<sup>1295</sup> Nicolas Bérault, Charles Fontaine, Bonaventure Des Périers, Salmon Macrin, Nicolas Bourbon, Jean Visagier participèrent aussi au banquet. Ils adressèrent à Marot des poèmes pour célébrer son retour et prendre sa défense contre Sagon.

<sup>1296</sup> Un échange épistolaire a lieu entre ces deux hommes d'âge et de caractères très différents (cf. art. F. Aubert, J. Boussard, H. Meylan, *Premier recueil...*, *op. cit.*, p. 292).

<sup>1297</sup> Gérard Defaux, « Histoire d'une brouille : Clément Marot, Étienne Dolet et l'épigramme « Contre l'inique », *French Forum*, vol. 17, n°2, 1992, p. 153-167.

<sup>1298</sup> Voir vers de Jean Dampierre à Bèze.

<sup>1299</sup> *Poemata* (1544), Sylva 2, *Encomion Bitturigum: Interdum unanimes colit Bigottos* (v. 33).

<sup>1300</sup> En attendant de devenir l'imprimeur de Marot, le *Dialogus de imitatione Ciceroniana* (1535) de Dolet fait pénétrer les idées italiennes en France et relance le débat entre le latin de Cicéron et celui d'Érasme et des néoplatoniciens.

<sup>1301</sup> *Poemata* (1544), p.171 : ces deux distiques se rapportent sans doute à la longue pièce que Dampierre a composée sur la mort d'Érasme (*Delitiae*, t. I, p. 834-857), dans laquelle il fait un ample parallèle d'Érasme et de Cicéron, en fonction de la querelle du *Ciceronianus*. L'humaniste Longueil y est cité avec éloge (p. 838).

<sup>1302</sup> Étienne Dolet avait fait sa devise d'une phrase extraite de *De oratore* : « Cependant, rien ne doit arrêter celui dont l'ambition aspire à de grandes choses qui veulent de grands efforts. Quand même on aurait pas ces dons de la nature, cette force du génie, ces hautes connaissances du parfait orateur, il faut suivre la route jusqu'où l'on peut. » Cicéron, *De Oratore, De l'Orateur*, trad. du latin sous la direction de Désiré Nisard, Firmin Didot, 1869. Cité par C. De Coninck, *Étienne Dolet...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1303</sup> Étienne Dolet, *Orationes Duae in Tholosam*, chez Sébastien Gryphe, 1534, fac-sim., introduction, traduction et notes de Kenneth Lloyd-Jones et Marc Van Der Poel, Genève, Droz, 1992. *Durior est spectatae virtutis quam incognita conditio*, Cicéron, *Tusculanae Disputationes, Tusculanes II*, 18, 43, traduit du latin sous la direction de Désiré Nisard, Firmin Didot, 1848. Cité par C. De Coninck, *Étienne Dolet...*, *op. cit.*, p. 105.

En prison, Dolet se fait le traducteur des *Tusculanes*, rédigées par Cicéron dans la solitude de son exil : « De la Mort : qu'elle est à mépriser »<sup>1304</sup>. Bèze fait lui-même sien de ce programme avec ses deux premières sylves en tête de son recueil de 1544 comme celui de 1548<sup>1305</sup>. Entretemps, Théodore de Bèze traduit l'*Epistre de Cicéron à Octavius*, imprimée par Conrad Bade<sup>1306</sup>.

Pour Bèze comme pour Dolet, l'homme devait cultiver cette « vertu » dont ils partagent la définition commune donnée par Cicéron : « Vertu vient de *vir* (homme) et sa double qualité est le mépris de la douleur et de la mort. »<sup>1307</sup> Il est à souligner une nouvelle fois ici que, pour comprendre la nature spécifique de la réception humaniste du mépris du monde, que le mépris est traduit du latin *contemptu*. Sans qu'aucune connotation religieuse lui soit associée, le terme est à comprendre dans un sens exclusivement moral.

Pour un humaniste chrétien de la trempe d'Étienne Dolet, le motif du mépris du monde s'alimentait à la source latine autant si ce n'est davantage qu'à la source chrétienne. Le mépris du monde pouvait imprégner la culture des apprentis lettrés par le biais d'un autre ouvrage que publia Dolet dans l'intention de faire preuve de sa piété. Il n'en fut pas moins accusé d'athéisme avec son *Cato Christianus*. C'était une nouvelle édition des *Distiques moraux* de Dionysius Cato<sup>1308</sup>. Ce recueil de sentences attribué à Caton, supposé auteur du III<sup>e</sup> siècle, formait des générations de jeunes latinistes à la connaissance des Écritures saintes. Il témoigne que le mépris du monde s'enseigne par le biais éthique en se passant de considération religieuse. Pendant ce temps, Jean de Tournes, un imprimeur proche de Dolet, se convertit et écrit *L'armure de patience en adversité. Euure tres utile et nécessaire à tout bon chrestien* (1545).

Pour le seul recueil des *Poemata*, cinq pièces sont dirigées *Contre Philène*<sup>1309</sup>. Cet acharnement porte à penser que la passion que les deux hommes partageaient pour Cicéron n'empêchait pas Bèze de nourrir de l'hostilité pour son aîné, peut-être même de la jalousie. Deux pièces furent cependant retirées du recueil de 1544, comme si Bèze avait finalement

---

<sup>1304</sup> « De la Mort : qu'elle est à mépriser. / De la Douleur : qu'on doit la supporter. / Du Chagrin : qu'il faut l'adoucir. / Des Passions : qu'il faut les vaincre. / De la Vertu : qu'elle suffit pour être heureux. » Cicéron, *Tusculanae Disputationes, Questions Tusculanes* II, 18, 43, traduit du latin sous la direction de Désiré Nisard, Firmin Didot, 1848. Cité par C. De Coninck, *Étienne Dolet...*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>1305</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 4 : Le mépris du monde dans les sylves.

<sup>1306</sup> *Epistre de Cicero à Octavius* (1546), E. Droz, « Notes... », *op. cit.*, p. 401-402. Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 4 : commentaire sur la sylve II, *Mors Ciceronis*. Cette traduction lui est attribuée par E. Droz, « Notes sur Th. de Bèze », *op. cit.*, p. 402-403, et confirmée par M. Richter, p. 82.

<sup>1307</sup> Cicéron, *Tusculanae Disputationes, Tusculanes* II, 18, 43, traduit du latin sous la direction de Désiré Nisard, Firmin Didot, 1848. Cité par C. De Coninck, *Étienne Dolet...*, *op. cit.*, p. 105 : *appellata est ex viro virtus, viri autem propria maxime est fortitudo, cuius munera duo sunt maxima : mortis dolorisque contemptio*. Cité par *Ibid.*, p. 105.

<sup>1308</sup> Étienne Dolet, *Cato Christianus*, préface à Jacques Sadolet, trad. du latin par Catherine Langlois-Pézeret.

<sup>1309</sup> *Poemata* (1548), épigrammes « Contre Philène », XIV, p. 120 ; XXXVI, p. 154 ; LXIV, p. 192.

éprouvé de l'indulgence pour son ami. Malcom Smith a identifié Dolet derrière ce « Philaneus »<sup>1310</sup>. Il conclue que ces modifications de la composition du recueil dénotaient un retour en grâce de Dolet aux yeux de Bèze. Cela permet, en même temps, d'éclairer le processus de conversion du poète. Bèze voulait railler encore, quatre ans plus tard, sa prétention à la perfection, l'agressivité du poète au temps où il le côtoyait à Orléans puis, dans cette troisième et dernière épigramme :

Cette barbare et méchante  
Philène, 5  
Qui, superbe et l'air  
inflexible,  
Tant de fois repoussa mes  
prières<sup>1311</sup>.

*Illam tam tetricam et malam  
Philenem, 5  
Quae nostras toties  
precaiones  
Contempsit rigido superba  
uultu,*

## 5. L'építaphe à Dolet

L'építaphe à Dolet n'a pas été oté de l'*editio princeps* des *Poemata* de 1548, comme d'autres pièces l'avaient été du recueil de 1544 parce qu'elles étaient ouvertement critiques envers les autorités religieuses<sup>1312</sup>.

Suivant l'interprétation de M. Smith évoquée plus haut, Bèze aurait manifesté par cet építaphe son changement d'opinion vis-à-vis de l'imprimeur qui cherchait à restaurer sa réputation en multipliant des publications évangéliques<sup>1313</sup>. Pour Henri Meylan, elle est même « un témoignage d'admiration qui a son prix, quand on pense au jugement féroce que Calvin portera sur le martyr, dans le *Traité des Scandales* (1550) »<sup>1314</sup>. Questionnant à nouveaux frais l'építaphe qui a somme toute fort peu retenu l'attention de la critique, Aurélien Bourgaud s'est demandé si Etienne Dolet était un « héros-martyr »<sup>1315</sup>. Sans perdre de vue l'analyse érudite qu'il fait de la pièce, notre attention porte sur la manière dont le poème traduit le mépris du monde pour Théodore de Bèze et comment le motif trouve un nouvel éclairage à la lumière du martyre de Dolet.

Apercevant Dolet brûlant au  
milieu d'un bûcher,  
Le chœur des sœurs  
Aoniennes,

*Ardentem medio rogo  
Doletum  
Cernens Aonidum chorus  
sororum,*

<sup>1310</sup> Voir : M. Smith, « Théodore de Bèze and "Philaenus" », *B.H.R.*, vol. 52/2 (1990), p. 350.

<sup>1311</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXIV, *In Philenem / Contre Philène*, p. 191-192.

<sup>1312</sup> Henri Meylan l'a montré dans son analyse de la silve IV (v. 123 sq.) et l'églogue III (v. 252 sq.), absentes dans l'édition de 1548. Voir : Henri Meylan, « La conversion de Bèze... », *op. cit.*, p. 113 ss.

<sup>1313</sup> Aurélien Bourgaud, *Martyrs...*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1314</sup> Henri Meylan, « La conversion de Bèze... », *op. cit.*, p. 121.

<sup>1315</sup> Aurélien Bourgaud, *Martyrs...*, *op. cit.*, p. 24 ss.

Ce chœur si cher à Dolet  
 pendant si longtemps,  
 Tout entier se mit à gémir, et  
 on ne trouva absolument  
 aucune  
 Parmi toutes les sœurs,  
 5  
 Aucune Naiade, Dryade ou  
 Néréide,  
 Qui n'essaye, par ses larmes  
 ou par une onde  
 Tirée de la source de Pégase,  
 De dompter des flammes si  
 cruelles.  
 Et déjà le feu avait  
 entièrement été étouffé, 10  
 Déjà Dolet, trempé de ce  
 torrent d'eau,  
 Il aurait pu sembler sauvé de  
 la mort  
 Quand, sévère, du haut des  
 cieus, tonna  
 Le père des dieux, et, comme  
 supportant très difficilement  
 Une telle sollicitude de la part  
 des sœurs, 15  
 Il dit « mais arrêtez et ne  
 jalousez pas plus longtemps  
 Un nouvel habitant au ciel,  
 C'est de cette manière que  
 mon cher Hercule arriva au  
 ciel<sup>1316</sup>.

*Carus ille diu Chorus Dolet,  
 Totus ingemuit, nec ulla  
 prorsus  
 E sororibus est reperta  
 cunctis, 5  
 Naias nulla, Driasue  
 Nereisue,  
 Quae non uel lachrymis suis,  
 uel hausta  
 Fontis Pegasei studeret unda  
 Crudeles adeo domare  
 flammis.*

*Et iam totus erat sepultus  
 ignis, 10  
 Iam largo madidus Doletus  
 imbre,  
 Exemptus poterat neci uideri,  
 Cum caelo intonuit seuerus  
 alto  
 Diuorum pater, et uelut  
 peraeagre*

*Hoc tantum studium ferens  
 sororum, 15  
 At cessate, ait, et nouum  
 colonum  
 Ne diutius inuidete caelo,  
 Caelum sic meus Hercules  
 petiuit.*

Le premier vers introduit d'emblée le lecteur dans une position de spectateur. Celui-ci est invité à compatir avec les muses en faveur de Dolet<sup>1317</sup>. D'après M. Smith, leurs larmes expriment les tentatives de ses confrères pour obtenir sa grâce<sup>1318</sup>. Comme d'autres fois, il était possible d'y croire (v. 14), mais la sentence tombe, venue « du haut des cieus » (*caelo, caelum*, v. 13, 17, 18) : le père des dieux le rappela à lui (*Diuorum pater*, v. 14). En supposant que la scène est placée sur l'Hélicon, suivant l'inspiration d'Hésiode qu'Aurélien Bourgaux attribue à Bèze, il est pertinent de parler d'une « élévation de Dolet »<sup>1319</sup>. Le spectateur est ainsi invité à tendre vers Dieu, comme en prenant de l'altitude avec Dolet. A partir de là, il est permis de déduire de cette mise à distance suggérée par la fin du poème est propice à une attitude conduisant à mépriser le monde. D'un sentiment d'empathie, le lecteur est entraîné à se détacher

<sup>1316</sup> *Poemata* (1548), *Epitaphia* XVIII, p. 86-87, *Stephani Doleti Aureli* / D'Étienne Dolet, D'Orléans.

<sup>1317</sup> Aurélien Bourgaud, *Martyrs...*, *op. cit.*, p. 30-31. La présentation et l'attitude des muses est, d'après Aurélien Bourgaud, empruntée aux premiers vers de la Théogonie d'Hésiode

<sup>1318</sup> M. Smith, « Théodore de Bèze and "Philaenus"... », *op. cit.*, p. 352.



<sup>1319</sup> Aurélien Bourgaud, *Martyrs...*, *op. cit.*, p. 30-31.

de ses affects pour s'en remettre à la volonté divine. En dépit du grand émoi soulevé par le supplice de Dolet, il faut se résoudre au décret de la Providence et accepter « que mon cher Hercule arriva au ciel ».

La mention de Hercule à la fin du poème conduit à reconsidérer le sens que Bèze entend donner à la mort de Dolet. Comme l'a montré Aurélien Bourgaux, il fait référence à la tragédie de l'*Hercules Oetaeus*<sup>1320</sup>. Il se trouve que cette pièce attribuée à Sénèque est citée en première place dans la partie des *Poemata* intitulée *Icones*<sup>1321</sup>.

Hercule sur l'Oeta  
La Vertu s'est mesurée à  
moi ; vaincue, elle a cédé :  
J'ai voulu cette victoire et  
être aussi vainqueur de moi-  
même.

*Hercules Oetus*  
*Certavit mecum Virtus,*  
*superataque cessit :*  
*Haec volui victa, victor et*  
*esse mei.*

L'association établie entre Etienne Dolet et Hercule en fait un héros stoïcien, vainqueur à la fois de la vertu et de lui-même. La métaphore du combat pour désigner le rapport du héros avec la « Vertu » permet d'abord de personnifier une entité abstraite, qui prend les traits d'une femme dans une épigramme du recueil<sup>1322</sup>. Elle évoque surtout l'ampleur des efforts à accomplir pour être à la hauteur des idéaux énoncés par la Vertu dans cette épigramme. C'est une lutte à mener contre soi-même, dont la victoire requiert de se connaître soi-même. C'est pourquoi l'ascèse requise par l'effort du héros pour remporter l'objectif d'être vertueux ne va pas sans une victoire contre lui-même. Le héros ne sort pas du défi lancé par la Vertu sans accomplir une profonde conquête de ses propres dispositions personnelles. Il n'est pas vain, tant ces progrès s'accomplissent sur le terrain des instincts et des logiques du monde terrestre que ce combat se termine par la mort du héros.

Le nom d'Hercule invite à rapprocher la mort de Etienne Dolet de celle du fils de Zeus<sup>1323</sup>. Ayant demandé à Dejanire de lui tisser un habit pour une cérémonie de sacrifice, celle-ci l'avait imprégné du sang que le centaure Nessos lui avait remis en prétendant que ce philtre raviverait leur amour. Sans que l'un ou l'autre s'en doute, il s'agissait en fait d'un violent poison qui brûla le corps du héros quand celui-ci s'en revêtit. Il choisit donc de mourir sur le bûcher qu'il avait fait dresser pour lui sur le mont Oeta. Survint le tonnerre et il fut enlevé au ciel dans un nuage d'orage. Pour revenir à l'épithète, Zeus ordonne aux muses de cesser leurs pleurs, et

---

<sup>1320</sup> Voir l'édition : Pseudo-Sénèque, *Tragédies*, t. 3 : *Hercule sur l'Oeta. Octavie*, éd. et trad. Fr.-R. Chaumartin, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

<sup>1321</sup> *Poemata* (1548), p. VIII-IX, texte latin p. 102.

<sup>1322</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio Virtutis* / Portrait de la Vertu, p. 144-145.

<sup>1323</sup> Étienne Dolet, *Carmina* (1538), préface C. Langlois-Pézeret, Genève, Droz, 2009. Dans sa thèse de doctorat, Catherine Langlois-Pézeret nomme Dolet l'« Hercule de la poésie néo-latine française », tant celui-ci aimait à se comparer au héros mythologique, dans sa lutte pour explorer des genres très variés en s'affranchissant des cadres traditionnels. Elle montre aussi que leur destin se rapproche jusque dans la mort.

le mouvement ascendant du martyr est souligné par la répétition du mot ciel (*caelo, caelum*, v. 13, 17, 18)<sup>1324</sup>. Dans l'épithaphe comme dans le récit mythologique, Hercule meurt en héros stoïcien puisqu'il décide lui-même de sa mort et l'affronte avec courage. D'après la lecture que fait Aurélien Bourgaux, la pièce du Pseudo-Sénèque met l'accent sur la valeur exemplaire des souffrances, la domination de la douleur, l'apothéose du « héros-martyr »<sup>1325</sup>.

Il meurt aussi en converti, dans l'accomplissement d'une série de gestes sacrificiels. De même que Hercule préparait un sacrifice en l'honneur de Zeus son père, le feu remplit ici encore une fonction purificatrice. Au mépris des éléments de ce monde, Hercule se dépouille de sa partie mortelle qu'il devait à sa mère elle-même mortelle, Alcène<sup>1326</sup>. C'était déjà dans le dessein de se purifier de sa folie et de ses crimes que le héros s'était vendu comme esclave à la reine Omphale. Il apparaît donc, par identification, qu'en chantant son « cher Hercule », Bèze évoque à travers la transposition de la trajectoire héroïque à celle de Dolet, son propre itinéraire de conversion. Certes, Dolet avait de son vivant cherché à faire amende honorable en multipliant les imprimés propres à tempérer sa réputation d'athée<sup>1327</sup>. Cette évolution, on l'a vu, put incliner Bèze à faire preuve d'indulgence pour son aîné. L'épithaphe qu'il lui consacre marque aussi son soutien pour ses prises de position courageuses contre les autorités religieuses de son époque. Cependant, au-delà de la conversion, il ne faut perdre de vue que, du point de vue de Bèze aussi, c'est la République des lettres qui est concernée par le martyre de Dolet, et avec elle une certaine liberté de l'esprit.

## C. Affranchi du monde

Les années 1530 sont un temps de crise religieuse. Elles marquent l'entrée dans un temps propice aux appels à la pénitence et à la conversion. Pour comprendre comment la conversion de Théodore de Bèze s'inscrit dans ce mouvement, il faut rappeler deux facteurs qui touchent l'humanisme au cours de ces années. Ce courant de pensée semble d'abord renouer avec une veine pessimiste qui remonte au *Secretum* de Pétrarque et se retrouve chez Thomas More ou Guillaume Budé. Dans le même temps, l'humanisme est remis en cause dans son fondement même par la Réforme, qui ébranle « sa foi en l'homme, en ses capacités, en sa vertu

---

<sup>1324</sup> Aurélien Bourgaux propose le terme d'« Arrachement » pour désigner le schéma ascensionnel qui accompagne la souffrance rédemptrice et se situe « aux fondements de la conception martyrologique de Bèze ». Aurélien Bourgaux, *Martyr...*, *op. cit.*, p. 34.

<sup>1325</sup> Aurélien Bourgaux, *Martyr...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1326</sup> Pierre Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, Puf, 1999 (1951), article « Héraklès », p. 202.

<sup>1327</sup> C'est ainsi que Calvin considérait Dolet dans son *Traité des scandales* en 1550. Voir H. Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 121 ; M. Smith, « Théodore de Bèze and "Philaenus", *op. cit.*, p. 352.

et en son mérite. »<sup>1328</sup> Le mépris du monde remplit dans ce contexte une fonction essentielle puisque, tout en mettant en garde le disciple contre les angoisses eschatologiques qui viendraient le saisir, il met à sa disposition les instruments de sa liberté chrétienne. Dans le cas de Bèze comme de celui de beaucoup d'autres alors, cet affranchissement prend le nom de conversion. Pour reprendre les mots de Paul-Frédéric Geisendorf sans trahir le sens initial qu'il voulait leur donner : « Tel est le sens profond de cette brusque et mystérieuse évasion de 1548 – double évasion même : de la France vers Genève et du monde vers Dieu »<sup>1329</sup>.

## 1. Le mépris du monde sous l'effet de la crise religieuse

Pour expliquer les circonstances du départ précipité de Calvin de Paris en 1534 dans la biographie qu'il lui consacra, Bèze faisait état du « miserable état où gisait le royaume de France, en ce qui concerne la religion »<sup>1330</sup>. La crise religieuse avait des racines profondes et multiformes dont les différentes facettes ont été bien identifiées par l'historiographie. A travers la documentation fournie par Bèze lui-même, il est utile de comprendre comment le mépris du monde s'alimente à sa dimension ecclésiastique et confessionnelle comme au climat religieux plus général caractérisé par les appels à la conversion et les angoisses eschatologiques. Conversion et mépris du monde s'inscrivent dans une tradition très paulinienne du christianisme.

Comme l'avait illustrée l'affaire des trois Madeleines de 1517, par exemple, il est possible de remonter avant la rupture luthérienne pour identifier à la Faculté de théologie - donc sur le plan institutionnel - le camp des rénovateurs à celui des intransigeants<sup>1331</sup>.

---

<sup>1328</sup> Au sujet du *cuyder*, voir : François Dermange, *L'Éthique...*, *op. cit.*, p. 15

<sup>1329</sup> GEISENDORF, p. 31. La citation est précédée de cette explication : « depuis quinze ans sa vie avait changé de plan. Richesse, rang social, renommée, tout ce qui avait beaucoup compté dans son existence passée, comme dans toute expérience d'homme naturel, ne jouait plus maintenant de rôle. Une seule chose désormais comptait : la Parole de Dieu ».

<sup>1330</sup> *Vie de Calvin*, p. 26.

<sup>1331</sup> L'affaire des trois Madeleines désigne une querelle qui opposa en 1518-1519 les « novateurs » autour de Jacques Lefevre d'Étaples aux traditionnalistes autour de Noël Bédard. Interrogé en 1517 sur le culte de Marie-Madeleine, Lefevre d'Étaples publia en 1518 un traité d'exégèse qui s'efforçait de prouver contre la tradition que Marie de Béthanie, sœur de Marthe, Marie Magdalena, celle qui suivit Jésus de Galilée en Judée, et la femme pécheresse dont parle Luc étaient, en fait, trois personnes distinctes. Dans ce traité, Josse Clichtove plaça une épître où il déclarait accepter la conclusion de Lefèvre. Cette thèse provoqua une violente réaction de la Faculté de théologie de Paris, en la personne de Noël Bédard, qui se présenta comme le gardien de la tradition menacée dans une publication de 1519. La même année, Lefèvre d'Étaples publie un autre traité contre « le triple mariage de sainte Anne, mère de la Vierge », affirmant qu'elle n'avait eu qu'un seul époux, Joachim, et qu'une fille, Marie. En riposte, Bédard publia un nouveau traité et la polémique reprit de plus belle. Les « trois Marie » qu'Anne aurait eu de trois mariages révèlent l'intérêt pour la vie terrestre du Christ et son incarnation. Sur cette affaire, voir Jean-Pierre Massaut, *Critique et Tradition à la veille de la Réforme en France*, Paris, Vrin, 1974.

La lettre que Bèze écrivit à son ami l'humaniste Dudith revenait sur ces conflits pour la période des années 1530-1540 qu'il a lui-même traversée. Elle permet de bien comprendre, rétrospectivement, comment la polémique a contribué à élaborer, de la part du jeune Bèze, une pensée du mépris du monde. Quand il évoquait « ces bons défenseurs de la foi cacolyque ou apostatique », il désignait ses futurs détracteurs : « ce Bauduin Ecébole (flanqué de deux génies fictifs, pour lesquels il a fabriqué les noms de Gabriel et de Michel), et ce bon fratercule Claude de Saintes, qui est au cloaque de la Sorbonne ce qu'est à la Curie romaine le fameux Glaucia »<sup>1332</sup>. Il les prend à partie pour ne pas supporter de voir Bèze enseigner l'Évangile à Genève tandis « pour les adorateurs de la courtisane romaine, tous les péchés sont véniels, comme vous dites ; mais pour nous, qui avons déposé toutes ces ordures avec la papauté, on ne nous permet pas même le repentir ». A leur propos, il renverse leur argumentation : « Quels écrivains interprètent-ils à Paris dans les écoles, dans les chaires ? Quels auteurs ont-ils presque tous en main ? Quelles paroles retentissent là-bas jour et nuit ? Quel ordre dans tout leur clergé pourraient-ils me nommer qui ne soit profondément contaminé par des souillures de tout genre ? »<sup>1333</sup> La Lettre à Dudith évoque notamment le souvenir de Nicolas Maillard, qui était le doyen de la Faculté de théologie de Paris, celui « que les papistes même appelaient d'ordinaire, et non sans esprit, le docteur de Gomorrhé, mort il y a deux ans, doyen de l'étable Sorbonnique,

---

Voir : Julien Ferrant, « Claude d'Espence face au catholicisme intransigeant », Alain Tallon (Dir.), *Un autre catholicisme au temps des réformes ? Claude d'Espence et la théologie humaniste à Paris au XVIe siècle - Etudes, inédits et catalogue de ses éditions*, Paris, Musée de la Maison d'Érasme, Brepols, 2010, p. 45]. D'après Julien Ferrant, l'affaire des trois Madeleines de 1517 est à corréliser avec les débats sur la relativité historique des pratiques religieuses, instaurées moins par une autorité évangélique que par les circonstances des temps. D'Espence a distingué la Tradition des *traditiones*. La Tradition répond aux caractères définis par Saint Vincent de Lérins : « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur* » (Unanimité, universalité, inaltérabilité). Les *traditiones*, « cérémonies et traditions humaines », sont marquées par leur variabilité. Cette distinction porte les marques d'une pensée fabriciste. Ce sont Lefèvre d'Étaples et à sa suite Josse Clichtove qui, lors de la défense du culte des Trois Madeleines, ont défini de cette manière la nécessaire distinction entre la Tradition de l'Église et les traditions ecclésiastiques « autant humaines que divines » (C. d'Espence).

<sup>1332</sup> *Lettre à Dudith*, p. 91 : *Clamitant boni cacolycae sive apostaticae fidei defensores, nempe Ecebolius ille Balduinus, (duobus fictitiis geniis septus, quibus Gabrielis et Michaelis nomina fabricatus est) et bonus ille fraterculus Claudius de Xaintes, Sorbonicae illius cloacae, quod ille Romanae curiae Glaucia [...]*. François Bauduin (1520-1573), juriconsulte, professeur de droit à Bourges, Angers et Heidelberg, auteur de plusieurs pamphlets contre Calvin et Bèze. Voir : la note de Johann Wilhelm Baum, reproduite par Alexandre Machard : « Ecébole était un rhéteur et avocat de Constantinople, qui fut toujours en religion du parti de l'Empereur : Arien, sous Constance, païen sous Julien et sous Jovien, se tenant à la porte des suppliants aux portes de l'église, il s'écriait : « Foulez, foulez-moi aux pieds, comme du sel qui a perdu toute saveur. » Ainsi François Baudouin avait changé sept fois de croyance, et Bèze ne l'appelait jamais autrement qu'Ecébole. » (éd. cit., p. LX). « [Calvin] fit imprimer à cette époque [1560 env] un livre en latin, intitulé *Réponse à un certain monneyeur*. Il composa ce livret car un certain François Balduin cherchait à faire valoir ses idées. Cet homme ne pouvait pas plus demeurer dans le même endroit qu'en la même religion. Il changeait de demeure et de condition plus souvent que tous les jours, et de religion au moins trois fois. »

<sup>1333</sup> *Ibid.*, p. 92: *Quos enim scriptores Lutetiae in gymnasiis, in pulpitis interpretantur ? Quos plerique in manibus versant ? quaenam ibi diu noctuque personant ? Quem ordinem isti mihi in tuto suo clero nominarint non omni libidinum genere autaminatissimum ?*

ignore-t-on à Paris qu'il fut accusé de sodomie ? »<sup>1334</sup>. Il ajoute, plus loin : « Et ce funeste cardinal, aujourd'hui le seul appui de l'Église cacolyque en France, des monuments publics et éternels n'ont-ils pas assez et trop attesté ses dérèglements, ses luxures, ses adultères ? »<sup>1335</sup>. Paris pouvait dès lors apparaître comme « la ville, après Rome, la plus infâme de celles qui sont sous le ciel »<sup>1336</sup>.

Du côté de *l'Histoire ecclésiastique*, il y est largement fait état dès les premières pages et surtout à partir du chapitre sur la Réforme, des « abus et superstitions de l'Église Romaine », mais ce serait faire fausse route de s'en tenir à la scène de la controverse confessionnelle pour comprendre en quoi le mépris du monde a représenté un recours dans le climat plus global de crise religieuse.

Le journal de Jehan Glaumeau offre un point de départ pour comprendre que le climat religieux tel que l'Église romaine l'entretenait à Bourges ne répondait pas aux aspirations spirituelles du jeune Bèze quand il y faisait ses apprentissages.<sup>1337</sup> Le journal évoque « plusieurs processions pour le temps. On porta plusieurs châsses », les actes des Apôtres joués sous forme de mystères pendant plusieurs semaines. Ces pratiques sont caractéristiques, comme les travaux de Denis Crouzet l'ont bien montré, d'un univers religieux saturé de signes qui entretenait les fidèles dans l'angoisse des fins dernières et les poussait continuellement à accomplir une surenchère de rituels. Les *Poemata* évoquent avec ironie ces pèlerinages dont on attend des miracles qui finissent par se produire par là où on ne les attend pas<sup>1338</sup>. Ils n'épargnent pas plus, comme chez Rabelais, les pratiques magiques et divinatoires<sup>1339</sup>. Bèze avait pris, dans une série de pièces des *Poemata*, des positions ouvertement anticléricales<sup>1340</sup>. Il est significatif que le recueil de 1548 ait fait disparaître de la silve IV sur le jugement dernier l'apostrophe qui la concluait : « Et voici Babylone, que tombe la prostituée »<sup>1341</sup>.

---

<sup>1334</sup> *Ibid.*, p. 93 : *Mallarium quem vulgo ipsi papistae non infaceti Gomorrhaeum doctorem vocabant, duobus abhinc plus minus annis mortuum, Sorbonicae caule decanum, quis tandem Lutetiae nescivit Sodomiae reum factum [...]*.

<sup>1335</sup> *Ibid.*, p. 93 : *Illius autem ἀλάστορος Cardinalis, quo nunc uno cacolyca in Gallis Ecclesia nititur, libidines, stupra, adulteria, annon publicis aeternisque monumentatis satis superque sunt testata ?*

<sup>1336</sup> *Ibid.*, p. 93 : *Sed ista merito scilicet in urbe omnium quae sub caelo sunt (nisi forte Romam excipias) perditissima pati potestis.*

<sup>1337</sup> Le journal de Jehan Glaumeau rapporte que, le 25 juillet 1536, à Bourges, on commença de jouer en la fosse des Arènes les actes des Apostres. Ils furent commencés par sept ou huit cent personnes. Les représentations durèrent jusqu'au mois d'octobre. Cela s'appelait jouer les mystères. *Journal de Jehan Glaumeau, Bourges 1541-1562*, publié pour la 1<sup>re</sup> fois. Avec introduction et notes par le Président Hiver, Bourges Juste-Bernard, éd.. Paris chez Aubry, 1868. BHPF Cote 18352.

<sup>1338</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXVII, *In Spurinna / Contre Spurinna*, p. 230.

<sup>1339</sup> *Ibid.*, épigramme XLII, *In Hubert / Contre Hubert*, p. 162.

<sup>1340</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 2 : Au mépris de l'Église romaine.

<sup>1341</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV : *Ecce cadit meretrix Babilon*, v. 264, p. 164-191 et 257-294.

## 2. Le mépris du « monde qui s'écroule » (Sylva IV, 1544).

A l'occasion de la visite de son oncle Claude, abbé de Froidmont, Bèze offre la 4e Sylve sur le Jugement dernier. A rebours des prédications angoissantes sur la fin du monde, la quatrième silve portant sur le Jugement dernier dans le recueil de 1544, est emblématique du mépris du monde tel qu'il a été revisité par l'humanisme chrétien. D'une part, il oppose une attitude sereine aux affects de panique communément soulevés par les sermons enflammés qui évoquent à l'époque les scènes de jugement dernier. Cette approche a déjà fait l'objet d'une première analyse plus haut (Supra Banquet sur fond d'apocalypse). D'autre part, l'effet de distance est savamment entretenu par le parti linguistique de traiter ce sujet panique par le truchement de la langue classique, à la manière de Sannazar et de Vida, pour traiter les grands thèmes chrétiens. Ce style classicisant (virgilien) implique des valeurs esthétiques qui ont elles-mêmes des conséquences morales et philosophiques. Pour parler du monde qui s'écroule, Bèze s'adresse à des lettrés capables d'apprécier le mariage du monde classique et de la vision chrétienne.

Les temps se font courts : « Nous chantons les dernières prédictions du monde qui s'écroule » (Sylva IV, v. 1)<sup>1342</sup>. Le monde est sur le point de s'entrouvrir au Jugement de Dieu. Il est encore temps, une dernière fois, par une opération de l'esprit particulière (*mente*, v. 77) de se projeter dans un avenir saturé de tensions et de promesses. Le récit de la succession des malheurs remplit une fonction cathartique depuis longtemps éprouvée par la fascination exercée par l'*Apocalypse de Jean*, la multiplication des traités sur l'avènement de l'Antéchrist, des imprimés caractéristiques d'une littérature panique décrite par Denis Couzet<sup>1343</sup>. La rédaction d'une sylve sur le Jugement dernier témoigne de la sensibilité du poète à la montée en puissance de cette représentation dramatique et de la tension eschatologique qu'elle entretient dans les esprits. Cependant, aussi convaincante soit la description que fait Bèze du Jugement dernier, celle-ci est offerte à Wolmar avec une intention qui dépasse certainement la réitération du propos biblique ou de celui de l'apocalyptique luthérienne avec laquelle Wolmar, ami de Melanchthon, est en contact. L'hypothèse poursuivie dans ce commentaire est que Bèze, se revendiquant de l'enseignement de Wolmar, pose ici les bases d'un mépris du monde humaniste qui prend ses distances, au risque de la rationalité et du désenchantement, avec une eschatologie messianique.

---

<sup>1342</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Judicii / Description poétique du jugement dernier: Ultima labentis canimus presagia mundi / Eversique orbis cineres sanctumque tribunal*. v.1-2, p. 271-277.

<sup>1343</sup> Denis Couzet, *Dieu en ses royaumes*, op. cit., voir chapitre II, « Bref parcours dans une Chrétienté panique », p. 43 ss.

La quatrième sylve du manuscrit de 1544 est une description du Jugement dernier. Elle ne doit pas être confondue avec la quatrième du recueil de 1548 dont elle a été retirée. Intitulée Description poétique du Jugement dernier, elle fut offerte à Melchior Wolmar lors de son passage à Paris en 1539 alors qu'il était envoyé du duc de Nuremberg pour traiter de la question religieuse. Le séjour de Wolmar est l'occasion d'affirmer, on l'a vu, de la part du disciple offrant cette pièce à son maître, une conception du mépris du monde façonnée sur la forge de l'humanisme<sup>1344</sup>. La sylve IV n'en demeure pas moins révélatrice d'un climat d'angoisses eschatologiques marqué par la conscience du péché (« le tribunal divin », v. 3), de l'inversion du monde (« les cendres de l'univers renversé, v. 3) et de l'imminence des fins dernières (« le monde qui s'écroule », v.2). Elle offre à son lecteur un tableau panoptique, en 288 hexamètres, des visions que se fait le poète de la destruction du monde, d'après les Écritures (*sanctique prophetae*, v. 3) du fait de la « divine fureur » (*divino furore*, v. 4)<sup>1345</sup>. Le lecteur est invité à méditer la mort tout au long de cette grande composition épique, qui fut sans doute une première pour le poète<sup>1346</sup>.

Comme il a été montré plus haut, les protagonistes sont les élus et les réprouvés<sup>1347</sup>. Les uns apprennent, par leur attitude morale, à mépriser « les menaces et les traits de la fortune » (v. 21). Les autres, là réside l'invitation à méditer la mort, « portent leurs membres peu soucieux de leur pauvreté et de leur mort future »<sup>1348</sup>. La décision prise par le « père en colère » (*Pater iratus*, v. 8) de condamner son œuvre pour que revienne l'ancien chaos (*Chaos*, v. 31) s'explique bien par le péché. Il faut néanmoins souligner la teneur morale de la définition qui ressort de la sylve. La « boue infâme » des pécheurs, leurs « turpitudes », sont avant tout liées au fait qu'ils ignorent leur condition misérable qui est celle de mourir. L'inspiration humaniste vaut aussi du point de vue divin puisque les vertus de patience et de clémence semblent épuisées devant l'accumulation des maux (*patiens, toleransque malorum*, v. 28)<sup>1349</sup>. La sylve invite donc à mépriser le monde par le biais d'une méditation morale sur la mort à l'annonce de la « vieillesse du monde » (*mundi senium*, v. 40).

<sup>1344</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, Chapitre 1, II.B : Mépriser le monde en poète.

<sup>1345</sup> Le latin *furor* se comprend au sens de la tragédie classique, le souffle transcendant la condition humaine.

<sup>1346</sup> *Poemata* (1544), 1544, Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii : Sunt haec monumenta laboris / Prima mei, sunt prima tui monumenta laboris*, v. 15.

<sup>1347</sup> Comme l'explique Claude Blum dans la perspective calviniste : « D'évidence, l'homme ne peut faire de lui-même que le mal et l'humanité se divise en deux. Le Christ, soleil des âmes, lui pour tous les hommes, mais aux uns il apporte la vie, aux autres la mort. » Claude Blum, *op. cit.*, p. 526.

<sup>1348</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV, *Descriptio poetica Supremi Iudicii : Isti autem, resides infami turpia caeno, / Membra ferunt securi inopum mortisque futurae*, v. 23.

<sup>1349</sup> Sur la patience, voir : Jean de Tournes, imprimeur, qui se convertit et écrit : *L'armure de patience en adversité*. Le titre complet est : *Ung petit traicte appelle l'armeure de patience en adversite, tresconsolatif pour ceulx qui sont en tribulation auquel sont bien au long declairez plusieurs grans proffitz qui sont et se trouvent es tribulations et adversitez patiemment endurees...*, Paris, Yolande Bonhomme, 1539. Voir : F. Higman, *Piety and the people*, Aldershot, 1996.



L'opération décrite pour ce processus est celle d'un renversement. Le poète explique qu'en lieu et place de la régénération apportée par le printemps, quand les fleurs donnent des fruits, il faut s'attendre à ce que tout parmi les éléments commence « à décroître et à mourir peu à peu » (*decrescere*, v. 41). Les ravages liés au renversement des lois de la nature s'étendent successivement au ciel, à l'eau et à la terre<sup>1350</sup>. Le topos du « monde renversé », identifié par Ernst Robert Curtius, est un thème rhétorique emprunté aux Bucoliques de Virgile<sup>1351</sup>. Les tableaux successifs n'en sont pas moins remplis de réminiscences d'Ovide.

L'oiseau que je voyais être  
porté dans le ciel, heureux par  
la vibration de son corps,  
revient sur le sol ne pouvant  
agiter ses ailes et tendre ses  
plumes<sup>1352</sup>

*Quae mihi visa fuit vibrato  
corpore laeta  
In coelum ferri volucris,  
refertur ad ima,  
Non alas agitare potens, non  
pandere plumas  
(v. 44-46)*

Les descriptions multiplient les détails destinés à émouvoir le lecteur, et à lui permettre de réaliser la valeur de la création qui l'environne, bien qu'il soit trop tard pour en faire bon usage.

Il n'y aura alors plus d'amour  
pour les petits et le paysan au  
travail espèrera en vain  
prendre des nids cachés.

*Nullus amor tunc prolis erit,  
frustraue laborans  
Rusticus occultos sperabit  
tollere nidos.*

Elles démontrent aussi les qualités du poète, son propre attachement aussi aux beautés du cosmos. S'il fallait s'en convaincre, le mépris du monde ne correspond en rien au mépris de l'œuvre de Dieu, pas plus chez Bèze que chez Calvin ou Luther.

Quant aux poissons :

(...) bientôt leurs corps  
pourris rempliront le rivage et  
se répandront au milieu de la  
grève

*(...) mox littora putres  
Implebunt mediaque  
extendent corpus arena  
(v.55)*

Si les créatures sont condamnées par l'ire divine, il ne faut perdre de vue que c'est le comportement des hommes qui est en cause. Le péché n'a pas été suffisamment haï et ce monde

<sup>1350</sup> Le thème du renversement des lois de la nature, de l'ordre des choses, de l'âge, semble ici emprunté au livre IV (ou V) de la Nature, de Lucrèce, qui avait lui-même repris à Thucydide (Livre II) la description de la peste d'Athènes.

<sup>1351</sup> Ernst Robert Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956, p. 171.

<sup>1352</sup> Ainsi, par exemple : *moestae volucres* < Met., 11, 43 ; *ima pet(a)nt pisces* < Met. 2, 265 ; *patulo fluctus vomet ore* < Met, 15, 513 ; etc.). Je remercie Jean Céard pour m'avoir indiqué ces citations.

a été trop aimé. Avec encore « les épidémies » (*contagia*, v. 63), toute fuite est vaine et « les plaines seront remplies de tombeaux » (*Funeribus pleni campi*, v. 68). Devant de tels désastres,

le marin (...) appellera  
longtemps dans ses vœux les  
vents et les dieux.

*Vela diu vents superosque in  
vota vocabit.*  
(v. 62)

Et

l'air sera frappé longtemps  
par les lamentations  
et les forêts et les vallées en  
résonneront.

*Tunc luctibus aer / Percussus  
longe, et sylvae vallesque  
sonabunt.* (v. 71)

L'évocation par le poète des lamentations est l'occasion de différencier la lamentation en tant qu'expression des larmes ou d'un discours de l'attitude qui résulte du mépris du monde. Les deux peuvent trouver leur source dans les souffrances originaires d'une plainte<sup>1353</sup>. Cependant, tandis que la première exprime cette plainte à l'occasion d'une crise et dans le cadre d'un genre déterminé, illustré par la tradition biblique (Lamentations de Jérémie, Job, psaumes plaintifs) ou la complainte médiévale, la seconde se présente comme une opération de transformation de la plainte en une posture active. Comme le note Natalia Wawrzyniak, le tempérament mélancolique qui s'entend chez les polémistes du XVI<sup>e</sup> siècle déplorant la misère politique du temps ne relève pas de « la tristesse mondaine ou du *contemptu mundi* philosophique »<sup>1354</sup>. Si la lamentation se comprend, selon la définition qu'elle en propose, comme « un ensemble d'énoncés plaintifs »<sup>1355</sup>, le mépris du monde est une réponse et une alternative à la lamentation. Si, comme il en est aussi question parce qu'elle mobilise des passions comme le deuil, la douleur et la pitié, la lamentation revêt un caractère excessif et subversif, le mépris du monde favorise au contraire les éléments de stabilité de la *polis*. Du moins vise-t-il, pour le disciple qui le met en pratique, à la maintenir quand tout s'effondre autour d'elle.

La justice ne sera plus rendu dans un forum rempli de tumultes (*Perstrepet omne forum*, v. 72) et même « les palais ne seront plus des lieux sûrs pour les rois. » (v. 75).

Après ces prémisses de l'apocalypse, le poète marque une pause pour rappeler que ces descriptions sont des vues de l'esprit, des projections dans un avenir pressenti comme imminent mais indéterminé.

Hélas, combien de  
gémissements, combien de

*Heu, gemitus quantos, ô  
quanta pericula mente  
Prospicio.* (v. 77-78)

<sup>1353</sup> Voir : *La plainte à la Renaissance* [Journées d'études des 16 et 17 novembre 2005 organisées par le Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance], éd. Florence Alazard, Paris, Honoré Champion, 2008.

<sup>1354</sup> Natalia Wawrzyniak, *Lamentation...*, op. cit., p. 31.

<sup>1355</sup> *Ibid.*, p. 26.

dangers j'envisage par  
l'esprit.

Ce soupir semble établir une distance avec l'opération mentale (*mente*, v. 77) qui consiste à regarder au-delà, vers l'avant, en direction d'une fin du monde qui est sans doute davantage le prétexte à une éblouissante description poétique. Le motif est emprunté aux préoccupations du temps, comme ces allusions aux changements climatiques :

Au cours de l'année, il n'y  
aura aucun automne, aucun  
hiver qui portera la semence  
des choses qui a été jetée vers  
un temps meilleur, (...)

*Ver nullum aut aestas  
ridebunt, nullus in anno  
Autumnus nec hyems quae  
rerum semina jacta  
Differat in tempus Melius, (v.  
79-81 )*

Il n'y a plus de saisons, dira-t-on ! Le mépris du monde prend toute son actualité en un temps de dérèglements climatiques.

Cependant, si Bèze s'empare des angoisses de son temps sur fond biblique, ce sont pour des raisons morales et poétiques qui font passer au second plan la réalité présente de l'urgence eschatologique. Pour aller plus loin, il est possible de soutenir que Bèze affirme dans cette sylve sa distance critique face à la cristallisation de son époque autour de ce thème. Il s'en empare même pour en proposer une lecture alternative qui remet les préoccupations morales au centre de son propos.

Une fois l'appareil mythologique païen mobilisé dans la description du monde dans sa chute (v.114), « lorsque la nature aura succombé sous ces dangers » (v. 115-116)<sup>1356</sup>, la dimension politique du poème se précise. Les cataclysmes font trembler l'une après l'autre les puissances de ce monde sur leurs fondations :

Hélas ! Quel visage, quel  
ordre aura la Terre qui brûle,  
rien ne vous plaira dans vos  
royaumes, roi, Ô roi, tu ne  
pourras pas conserver la  
triple tiare, tu ne pourras pas  
conserver ton pouvoir sur  
l'Asie, tyran.

*quae facies quisve ordo  
flagrantis  
Tunc telluris erit ! Nil vos  
tunc regna juvabunt,  
O reges, non te triplex  
servare, tyara,  
Non Asiae imperium poterit  
servare, tyranne.  
(v. 125-129)*

---

<sup>1356</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV : *Descriptio poetica Supremi Judicii : Talis erit mundi facies cum fata cadentem / Urgebunt mundum. Mox ut defuncta periculis / Natura his fuerit, tunc longe plura recurrent / Et dictis graviora malis.* (v. 111-116)

Par allusion aux trois couronnes papales, la triple tiare complète la panoplie des attributs du clergé tels que Bèze en dresse une critique en plusieurs pièces des *Poemata*<sup>1357</sup>. Dans l'altercation qui lui est faite, le pape est mis sur le même plan que le Turc, il n'en est pas pour autant qualifié, dans ce poème, d'« Antéchrist ». Bèze ne pouvait pourtant ignorer la circulation de ce topos caractéristique d'une apocalyptique luthérienne<sup>1358</sup>. Il y a probablement là un indice d'une distance entretenue par Bèze avec l'eschatologie, sur laquelle je reviendrai. La description du Jugement dernier est donc ici surtout l'occasion de mettre en évidence la vanité et la caducité des pouvoirs terrestres. Dans ce passage, Bèze se pose en prophète, tel Esaïe qui défie les puissants frappés de cécité spirituelle devant le monde qui se dérobe<sup>1359</sup>. Il interpelle et tutoie le tyran pour le rappeler à sa terrestre condition. Il est, du point de vue de Bèze interprète de la Parole, comme « les Fils du mauvais » dans la parabole rapportée par Matthieu au sujet de la mauvaise herbe, jetée au feu à la fin du monde<sup>1360</sup>. L'intérêt de notre propos est de montrer la précocité de la réflexion éthique chez Bèze, car celle-ci est déterminante dans la réception et la reformulation d'un mépris du monde encore en gestation.

La dimension politique n'est pas absente non plus. Cette pièce poétique témoigne, des années avant les traités proprement politiques de Bèze, de la naissance d'une réflexion sur la résistance au tyran. Mis en relation avec les premiers paragraphes de cette pièce, cette interpellation montre de quelle manière le mépris du monde conduit à des pratiques individuelles de résistance. Peut-être y songe-t-il déjà, mais en 1539, Bèze n'est-il pas encore sur le point de trouver leur prolongement dans une action collective.

L'eschatologie est, avec la conversion, un des paramètres qui contribuent puissamment à reconfigurer le mépris du monde dans sa réception humaniste. En tant qu'il adopte une attitude défensive face au sentiment de l'imminence du Jugement, le mépris du monde se présente comme une réponse aux angoisses, un remède à la panique. Il prend pleinement sa part dans les opérations de désangoissement entreprises par les tentatives de réformes religieuses allant dans ce sens. En tant qu'il implique de la part du fidèle une attitude active puisqu'il est appelé à vivre l'ascèse dans le monde, là où sa vocation l'a placé, le mépris du monde s'intéresse à la vie de la cité. Cet horizon place le fidèle dans une posture de résistance, à titre individuel ou collectif. Aussi proche de sa fin le monde puisse-t-il paraître au disciple, (« Nous chantons les dernières prédictions », v.1), le mépris du monde le retient dans une attitude de vigilance. Par l'examen

<sup>1357</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXIII, *Ad Marianum* / A Marianus, p. 146-147; épigramme LXXXVII, *In Spurrinam* / Contre Spurrinna, p. 229-230. En revanche, l'épigramme *In Ceratinum*, le 2<sup>e</sup> et surtout le 3<sup>e</sup> églogue consacré au pape ne figurent pas dans le recueil de 1548 mais dans le manuscrit d'Orléans de 1544 Voir: H. Meylan, « La conversion... », op. cit., p. 117. Cf. : *Supra* : p. 1<sup>re</sup> partie, Chapitre 1, C, 2 : Le départ de Wolmar.

<sup>1358</sup> Voir, par exemple, le *Passional Christi und Antichristi de Lucas Cranach* (1521), composé de trente-six gravures sur bois commentées par Melanchthon.

<sup>1359</sup> Voir : Esaïe, 6, 9-10.

<sup>1360</sup> Voir : Mat., 13, 40.

attentif et la constance dont il était question au début du poème, le met en garde contre les puissances du monde tout comme contre ses propres tentations.

Il apparaît, cependant, que de la destruction du monde présent surgit un nouveau. C'est ainsi que le poète choisit de décrire cette forme de renaissance, évoquée par les termes de « séparation » ou de « renouvellement ».

Depuis le ciel frappe la terre  
de son trident  
et la ville est lentement  
absorbée dans ses entrailles,  
bientôt consumée par les  
flammes. Mais c'est dans un  
futur lointain (ce délais) : le  
fait est qu'un nouveau ciel se  
lève, et qu'à partir de la  
séparation (renouvellement)  
de ce monde pourra naître un  
nouveau monde. v. 151-156

Hauriet haec tellus superum  
percussa tridente  
Oppidaque horrendo cuncta  
absorbebit hiatu,  
Mox flammis peritura suis.  
Nec longa futura est  
Haec mora : namque novum  
rursus consurgere coelum  
Et novum ab integro  
cernemus crescere seclum  
Amissasque iterum cineres  
assumere formas.

On peut encore se demander, à ce stade, dans quelle mesure le mépris du monde est mis à contribution dans l'espérance soulevée par la perspective eschatologique d'une nouvelle cité.

Sur la base du récit qu'en donne l'Évangile selon Jean accompagné de ses nombreuses reprises contemporaines, telle que cette référence au Phénix (v. 157), Bèze envisage « qu'à partir de la disparition de ce monde pourra en naître un nouveau »<sup>1361</sup>. Le lecteur est de nouveau invité à méditer sur la mort à partir de ce tableau de la résurrection :

Combien il est grand et de  
quelle nature Dieu revient sur  
la terre / Et dévore chaque  
corps un par un, vainqueur de  
la mort en revenant sur ses  
pas / Ainsi donc, après quoi  
de nouvelles formes se lèvent  
en cercle (...)

Quantus erit qualisque Deus  
quum rursus in imas  
Descendet terras, vitamque in  
singula rursus  
Corpora mandabit, superata  
morte, reverti.  
Ergo novi facies postquam  
surrexerit orbis,  
(v. 160-163)

Ces « nouvelles formes » sont celles des élus qui doivent leur résurrection à celui qui, seul, est « vainqueur de la mort » (*superata morte*, v. 162). C'est lui qui « donne forme à la nature humaine » (*Formavit natura homines*, v. 174). C'est cette nature que les vers suivantes, sur fond de création de nouvelles montagnes, suggèrent d'éclairer:

---

<sup>1361</sup> *Poemata* (1544), Sylva IV : *namque novum rursus consurgere coelum / Et novum ab integro cernemus crescere seclum / Amissasque iterum cineres assumere formas* (v. 155-156).

(...) première naissance de l'origine du monde / donne forme à la nature humaine , / partout le laisse à son destin. Dès la première origine du monde naissant, la nature a formé les êtres humains, quel que soit le sort qui les a [ensuite] tués. En effet, celui qui un jour a créé les terres et le ciel à partir de rien, celui-là pourra aussi rendre à l'homme ce corps très ancien, les semences même mortes renaissent et commencent à montrer leur superbe tête.

(...) a prima nascentis origine mundi  
 Formavit natura homines,  
 quocumque necati  
 Sint fato. Nam, qui terras  
 coelumque creavit  
 Et ex nihilo quondam, poterit  
 quoque reddere priscum  
 Illi homini corpus, sic terrae  
 credita rerum  
 Semina, quum putris  
 consumpserit omnia gleba,  
 Assurgunt demum, et  
 numerosa prole superbum  
 Incipiunt monstrare caput. (v.  
 173-180)

Ces lignes reviennent sur une nature humaine à laquelle tout à été donné, et surtout la liberté de choisir entre le bien et le mal. C'est le sens des mots qui indiquent que l'homme est laissé à son destin (*fato*, v. 175). Ces vers semblent attester l'idée que s'était faite Henri Meylan de la piété de Théodore de Bèze d'après les vers 16 ss. de cette longue pièce. A la recherche de ses « hésitations » dans son fameux article, il voyait en Bèze un « protestant convaincu »<sup>1362</sup>. La conception de l'homme qu'il décèle chez lui d'après ces lignes est néanmoins plus proche du libre-arbitre d'Érasme que de la toute-puissance de la grâce selon Luther<sup>1363</sup>. Il est vrai qu'à cette date, Bèze ne peut être soupçonné, on le sait maintenant, d'être ni « disciple de Calvin », ni « adepte de la double prédestination ». On peut cependant se demander, dès lors, s'il n'est pas plus pertinent d'explorer dans quelle mesure le mépris du monde enrichit cette analyse ? Certes, comme le constate Meylan, le poète est « nourri des textes de la Bible ». En revanche, les « oripeaux mythologiques » qu'il évoque avec condescendance témoignent de l'inspiration de son sujet au sein d'une autre culture. Et c'est justement à cette source que s'alimente le mépris du monde revu et corrigé par les humanistes dans les années 1520 et 1530. Il apparaît d'abord que le mépris du monde n'est pas incompatible avec la liberté de l'homme. L'homme est libre, on l'a vu, de demeurer dans « la boue » de ses « turpitudes » (v. 16 ss.). Il ne s'en trouve donc pas moins libre de mépriser le monde. Cela signifie, selon la

<sup>1362</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 116.

<sup>1363</sup> *Ibid.*, p. 116-117. « L'auteur de cette pièce est foncièrement chrétien ; il est nourri des textes de la Bible, et, il faut le dire, protestant convaincu (...) Mais disciple de Calvin, adepte de la double prédestination comme il le sera plus tard, je ne le pense pas. Bien au contraire, à ses yeux, c'est l'homme qui forge son destin et qui est seul responsable de son sort ». L'historien déduit des vers 16 et suivants du poème que « Nous sommes ici, si je vois bien, plus proches du *De libero arbitrio* d'Érasme que du *De Servo* de Luther ; nous sommes dans les parages de cet évangélisme qui se rencontre parmi les familiers de la reine de Navarre aussi bien que dans les écrits de Maître Rabelais ». Olivier Millet s'inscrit en faux avec cette lecture : Calvin a dissocié le libre arbitre de la doctrine stoïcienne du *Fatum*. D'après elle, il revient à l'homme de s'insérer heureusement dans l'enchaînement des causes, ce qui est sans rapport avec les débats théologiques de l'époque.

définition qu'en donne le poème à la suite de ces lignes, de se tourner avec constance vers la piété qui consiste en l'examen attentif de ce que la nature dit de retenir ou de mépriser en ce monde (v. 18-21). Tel que le mépris du monde ressort de cette définition, puisqu'il s'agit de se mettre « en actes d'exercices », et en rapport avec la conception de l'homme qui se dégage de l'ensemble du texte (v. 16 ss. et v. 175 ss.), il est permis d'entrevoir la relative autonomie qu'il autorise au fidèle dans le champ confessionnel. L'analyse du texte a d'abord permis d'établir qu'il s'accommode du libre-arbitre. Centré sur le Jugement, le poème semble, en outre, se détacher de sa vocation première en introduisant une distance dans le traitement de la dimension eschatologique. Il rapporte sa vocation métaphysique anxiogène à une attitude plus terre-à-terre si l'on peut dire. Le sujet est recentré sur le mépris du monde en tant qu'il est le remède à opposer à de telles angoisses eschatologiques.

A ce titre, le mépris du monde prend pleinement sa part dans les entreprises de « désangoissement » telles que Denis Crouzet les a explorées à travers les réformes religieuses contemporaines des années de formation de Bèze<sup>1366</sup>. L'historien explique, dans une perspective wébérienne, qu'en incitant le chrétien à accomplir dans le monde les devoirs liés à sa vocation (*Beruf*), la sainteté luthérienne avait déjà opéré le glissement vers le plan de l'éthique. En se débarrassant de toute forme de messianisme eschatologique, Calvin a ensuite poussé plus loin le « processus de désangoissement »<sup>1367</sup>. L'homme de foi, qui est un « ascète intra-mondain », n'annonce nul châtement, il est celui qui dit le sens du « Logos ». Il transfère, pour reprendre la terminologie wébérienne, l'ascétisme rationnel dans la vie mondaine. Le monde est méprisé au nom de la sphère céleste, mais la séparation est telle entre les deux ordres qu'elle donne lieu au « désenchantement ». Située entre un évangélisme différencié de Luther et un calvinisme qui ne saurait encore dire son nom, la pièce poétique de Théodore de Bèze illustre avant tout un mépris du monde qui, à la faveur de l'humanisme, se fraye une voie par-dessus les confessions.

Ce qui ressort de la suite de la description du Jugement est que peu nombreux sont les élus (v. 194 ss. et v. 257 ss.).

Peu sont ceux qui  
reconnaissent la voix, peu de  
gens peuvent espérer la  
promesse du salut.  
Pourquoi donc craignez-  
vous, vous les pieux, les  
colères vaines et les ordres  
des rois ?

Pauci agnoscere vocem,  
Promissam pauci possunt  
sperare salutem.  
Quid vanas igitur furias  
regumque timetis  
Jussa pii ? Quid solliciti  
obmutescitis ? Ipse,

<sup>1366</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes, ..., op. cit.*, p. 34-39.

<sup>1367</sup> Sur le rapport que Jean Calvin entretient avec l'angoisse et le millénarisme, voir Denis Crouzet, *Jean Calvin, Vies parallèles*, Paris, 2000.



Pourquoi, quand on vous  
interroge, êtes-vous  
abassourdis par vos soucis et  
vous restez muets ? Dieu,  
Dieu lui-même gouverne  
votre âme et votre esprit.

Ipsa Deo vobis animum  
mentemque ministrat (v. 257  
ss.)

Les élus sont les saints qui par leur héroïsme ont accepté de souffrir en Christ et remporté la bataille spirituelle contre la part d'eux-mêmes qui les égaraient<sup>1368</sup>. Comme le dit Denis Crouzet, cet héroïsme des saints consistait justement en un « combat contre l'héroïsme » et ses apparences<sup>1369</sup>. Par l'intériorisation du temps chrétien eschatologique que ces conditions impliquaient, l'eschatologie pouvait s'en trouver déportée, chez Ignace de Loyola ou Thérèse d'Avila, sur le plan de la mystique et de la contemplation<sup>1370</sup>. Chez le poète formé à l'humanisme évangélique de Wolmar, une distanciation de l'eschatologie est repérable à la faveur d'une posture éthico-politique (il s'agit ici de surmonter la crainte des tyrans) qui trouve le remède à l'angoisse dans le prolongement sur le plan éthique de la recherche de perfection intérieure contre les assauts du péché<sup>1371</sup>.

C'est que le péché originel, personnifié par le Serpent ancien, étend son règne en ce monde où le Christ est méconnaissable, où la piété gît blessée (*turba piorum*, v. 236), où pullulent les « faux prophètes » (*ratione prophetarum*, v. 243). Face à une telle situation, il n'est d'autre alternative que de haïr le péché et, inlassablement, de mépriser le monde. Quelque soit, finalement la conception que l'on se fait de l'homme, le mépris du monde est pour un humaniste nourri à la fois de la Bible et de la philosophie antique, est la seule voie indiquée pour suivre l'exemple du Christ, et de se préparer, par l'ascèse du mépris du monde, à tout sacrifier pour lui.

### 3. Convertir en liberté

Comme Théodore de Bèze le déclare dans sa Lettre à Dudith, c'est à cette époque, cependant, que Bèze a été « éveillé par Dieu » et dit avoir été « brûlant du désir de déclarer publiquement [s]on attachement à une religion plus pure »<sup>1372</sup>. Le mépris du monde a rempli

---

<sup>1368</sup> Comme l'explique Claude Blum dans la perspective calviniste : « D'évidence, l'homme ne peut faire de lui-même que le mal et l'humanité se divise en deux. Le Christ, soleil des âmes, lui pour tous les hommes, mais aux uns il apporte la vie, aux autres la mort » (Claude Blum, *La représentation de la mort...*, op. cit., p. 526)

<sup>1369</sup> Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes...*, op. cit., p. 54.

<sup>1370</sup> *Ibid.*, p. 48, ss.

<sup>1371</sup> « Être chrétien, explique Denis Crouzet, c'est avoir le sentiment d'être assailli, vivre chaque instant comme un siège dressé, de tous côtés, par le mal : « Bref, haut et bas, en face et à dos, à dextre et à gauche, nous sommes assiégés et assaillis de tentations si graves et violentes » Calvin affirme qu'il y a une nécessité, la persévérance entretenue par un exercice dans les promesses de Dieu. » (Crouzet, *Dieu en ses royaumes...*, op. cit., p. 154).

<sup>1372</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Eo ipso tempore a Deo expergefactus, et (quod tum in Gallia facere sine certo vitæ discrimine non licebat) purioris profitendae religionis studio inflammatus [...]*.

pour le jeune Bèze une fonction essentielle dans ce travail de purification en même temps qu'il entretenait le désir de conversion. La conversion était alors posée comme l'acte décisif de liberté chrétienne consistant, suivant l'exhortation de Paul, de ne pas se conformer au monde. Dans une nouvelle tentative d'élucider l'énigme de la conversion de Théodore de Bèze, le modèle d'émancipation tel que le propose Jacques Ellul dans son essai *Éthique de la liberté* suggère des rapprochements pour expliquer les motifs qui l'ont convaincu de ne pas se conformer au monde<sup>1373</sup>.

### Attentif aux appels à la conversion

Théodore de Bèze assimilait les subtilités du mépris du monde humaniste dans une époque dominée par les appels à la conversion. Un tel contexte a bien été décrit par Alain Dufour<sup>1374</sup>. L'historien évoque la circulation d'écrits luthériens, la recherche de l'Évangile le plus pur, les appels à tout quitter pour suivre Christ alors que la fuite du monde dans les monastères représentait une impasse et qu'aucune église alternative n'était encore dressée. Ces appels à la conversion pouvaient résonner avec une tonalité particulière dans le milieu des intellectuels qui se reconnaissent, par le truchement de Wolmar, dans l'humanisme chrétien venu de Bâle et de la région rhénane<sup>1375</sup>. D'où qu'ils proviennent, cependant, les références scripturaires invoquées par ces appels à la conversion convoquent les passages des Évangiles sous la forme la plus pure et la plus directe.

Saint Paul est abondamment mobilisé pour deux passages en particulier. C'est d'abord le discours de Paul à Athènes (Act 17-26) : « Dieu enjoint maintenant à tous les humains, en tous lieux, de changer radicalement, parce qu'il a fixé un jour où il va juger toute la terre habitée... »<sup>1376</sup>. Paul ressasse que « les gens ont la vérité sous les yeux mais ils ne veulent pas la voir ». D'après la première épître aux Romains, la vérité est captive dans l'injustice<sup>1377</sup>. Les hommes, « se prétendants sages, sont devenus fous ». Or, comme Olivier Millet le relève

---

<sup>1373</sup> Jacques Ellul, *Éthique de la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2019.

<sup>1374</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1375</sup> Voir: Scott M. Manetsch, « Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the *studia humanitatis* »..., *op. cit.*: « Dans les pays du Nord, un « humanisme chrétien » distinctif s'est épanoui qui cherchait à réformer les maux de l'Église et de la société par l'étude critique de la littérature classique – y compris les Écritures et les livres de l'Antiquité chrétienne – dans leurs langues originales. » Les humanistes chrétiens du nord croyait que le but ultime des *Studia humanitatis* était autant la formation de l'âme que l'entraînement des facultés rationnelles. (...) À la fin de sa vie, Bèze resta attaché aux *Studia humanitatis* et garda une grande admiration pour le des érudits qui défendaient l'humanisme chrétien ».

<sup>1376</sup> Act 17-26: Paul à Athènes - discours sur l'Aéropage: « Dieu enjoint maintenant à tous les humains, en tous lieux, de changer radicalement, parce qu'il a fixé un jour où il va juger toute la terre habitée... ». Voir : Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1377</sup> Voir : Rom. I. v. 19 ... « la vérité captive dans l'injustice. Car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste parmi eux : c'est Dieu qui, pour eux, l'a rendu manifeste. En effet, ce qui chez lui est invisible – sa puissance éternelle et sa divinité – se voit fort bien depuis la création du monde, quand l'intelligence ne discerne pas ses ouvrages... .. égarés dans des raisonnements futiles, et leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres. Se prétendant sages, ils sont devenus fous ».

expressément, c'est précisément le point de départ qu'a choisi Calvin dans l'*Institution*. La liberté chrétienne, telle qu'elle est exposée en son chapitre 17, est en l'occurrence la liberté de ne pas se conformer au monde.

### Libre de ne pas se conformer au monde

Les efforts considérables que Bèze fournissait pour ne pas se conformer à ce que le monde attendait de lui, tels qu'ils ont été mis en évidence dans cette partie, semblent coïncider avec les exhortations de Calvin, qui emboîtait le pas à Paul : « De là s'ensuit ceste exhortation : que les fidèles ne se accomodent point à la figure de ce siècle, mais soient transformés d'une renovation d'entendement, pour chercher et congnoistre la volonté de Dieu »<sup>1378</sup>.

Dans son essai sur *l'Éthique de la liberté*, Jacques Ellul apporte un commentaire de l'exhortation de Paul de ne pas se conformer au siècle présent : « Ne vous conformez pas à ce monde-ci, mais soyez transfigurés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bon, agréé, et parfait » ( Rm, 12, 2 )<sup>1379</sup>. Son commentaire me semble apporter un éclairage sur ce qui, dans la conversion de Bèze, peut être posé comme un acte de liberté chrétienne. Jacques Ellul explique que le siècle présent s'identifie avec l'éon, le « dieu de ce siècle » qui « s'impose à nous » : « il nous conforme, il nous modèle », et inspire « notre convoitise », « point de départ de la séduction du monde sur nous »<sup>1380</sup>. L'homme se met à adorer des « formes finies » du monde<sup>1381</sup>. Or, l'intervention de Jésus Christ dans cet éon consiste à « commencer un nouvel éon, un nouveau temps, de faire apparaître un royaume caché à l'intérieur de ce règne qui subsiste »<sup>1382</sup>. La non-conformisation radicale, explique Jacques Ellul, « ne consiste pas à se retirer du monde, ni en un refus des choses appartenant à ce monde, ni à ne pas faire comme les autres : cette non-conformisation provient de la présence de l'Esprit et de l'appartenance à un autre éon »<sup>1383</sup>. Elle a, d'après le philosophe, trois aspects à travers lesquels il est possible de reconnaître des similitudes avec la trajectoire de Bèze.

Le premier aspect est le passage à la critique, qui a commencé très tôt chez Bèze. Ce refus d'adaptation aux structures du monde a été l'objet essentiel de la première partie de cette étude. Le deuxième aspect de cette liberté est d'agir dans les circonstances et les structures de la société. Dans la relation établie avec elle, une autre « forme » est attribuée aux choses, aux

---

<sup>1378</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1661.

<sup>1379</sup> Jacques Ellul, *Éthique...*, *op. cit.*, p. 551.

<sup>1380</sup> *Ibid.*, p. 551. Cet éon vient du grec *Aïôn*, « temps, éternité ». Il se dit, chez les gnostiques, des puissances éternelles émanées de l'Être suprême et par lesquelles s'exerce son action sur le monde.

<sup>1381</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>1382</sup> *Ibid.*, p. 552.

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 553.

hommes et aux institutions : « il s'agit d'arracher les choses du monde à la Fatalité pour les soumettre à la Seigneurie de Jésus-Christ »<sup>1384</sup>. A chaque fois que Bèze a, par ses écrits, actes, ses paroles, apporté quelque chose qui le différenciait de la copie conforme de cet Eon dans lequel voulait le mouler son père, par exemple, il s'est rendu libre de recevoir une forme nouvelle. Le troisième aspect porte justement sur cette métamorphose. La transformation fait passer de l'injonction « Ne vous conformez pas » à celle de « Soyez des hommes ». Cette nouvelle naissance, Théodore de Bèze l'a datée de son entrée dans la pension Wolmar. Elle s'est réactualisée à chaque fois qu'il a entrepris un acte ou été traversé par une pensée orientée vers une nouvelle forme de vie, une nouvelle façon de parler de son nouvel Eon, de son appartenance au royaume des cieux, une identité de forme avec Jésus Christ. Théodore de Bèze a suivi le Christ par une série d'actes significatifs : son mariage clandestin avec Claudine Denosse, le renoncement à ses bénéfices, son départ auprès de Calvin à Genève. Comme en témoigne la préface à la *Confession de foi*, ces actes ont été posés comme le fruit du renouvellement de son intelligence, comme poussés par « une sagesse qui remplace la sagesse des hommes de ce siècle »<sup>1385</sup>. Or, comme le rappelle Olivier Millet, cette sagesse n'était pas à comprendre mais « à vivre »<sup>1386</sup>. La série de passages à l'acte de la part de Théodore de Bèze semble s'inscrire dans une logique humaniste et chrétienne qui le poussent à privilégier l'accomplissement de ses idéaux sur les logiques mondaines dans lesquelles il se sentaient prisonnier.

#### 4. « L'image de la mort me saisit »

La *Confession de foi* est d'abord le récit d'une conversion présentée sous l'angle d'une histoire individuelle. Elle illustre le nouvel équilibre qui se met en place dans la littérature calviniste dans la place qu'occupent respectivement la nature humaine et l'histoire individuelle dans l'espoir du salut. Dans son étude sur les représentations de la mort, Claude Blum explique que Calvin se situait à la rencontre entre une conception luthérienne centrée sur une nature humaine qui n'est que mort puisqu'elle n'est que péché et une conception évangélique qui faisait place à l'histoire individuelle<sup>1387</sup>. Le mépris du monde paraît intégral dans la première

---

<sup>1384</sup> *Ibid.*, p. 557.

<sup>1385</sup> *Ibid.*, p. 557.

<sup>1386</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 19, n. p. 32 : « Conformément à l'idéologie du christianisme humaniste d'un Érasme ou d'un Melancthon, cette religion est envisagée non comme objet d'un savoir théorique ou spéculatif, mais comme apprentissage à effectuer, formation à embrasser, sagesse à approfondir. C'est là un premier trait humaniste majeur de la pensée et de l'œuvre calviniennes, si l'on veut bien définir l'humanisme de la Renaissance comme une récupération de la culture antique (profane ou chrétienne) gouvernée par la valorisation de l'idée, morale et pédagogique, de formation de l'homme ».

<sup>1387</sup> Claude Blum, *La représentation de la mort...*, op. cit., p. 528.

dans la mesure où la toute-puissance de la mort et du péché en ce monde n'autorise qu'à s'en remettre totalement à la miséricorde divine et à la pleine gratuité de la grâce<sup>1388</sup>. Le mépris du monde n'en est pas puissant dans une démarche qui part de l' « expérience journalle » (Calvin, Inst. II, 4,7) pour asseoir une spiritualité où le converti est tout à la fois pécheur et juste (*simul peccator et justus*). En ce monde non moins livré au péché et à la mort, Claude Blum indique que la démarche psychologique de l'écrivain calviniste lui permet de s'appuyer sur sa dépendance pour affirmer l'action de Dieu, tandis que les évangéliques partaient plutôt de l'action de Dieu pour en venir à l'histoire individuelle<sup>1389</sup>. Le mépris du monde réside dans la prise de conscience individuelle de cette dépendance fondamentale. Cependant, la nécessité que cela implique de se détacher du monde ne peut résulter, selon l'accomplissement de la Providence divine, d'une inclination au bien de la volonté mais de la seule volonté divine.

14e § « car il m'a affligé d'une très grave maladie au point de me faire désespérer de ma vie. Que devais-je faire, moi le misérable, alors que je ne voyais rien se profiler devant moi sauf le terrifiant jugement de Dieu ? Quel besoin de mots ? Après de nombreuses tortures physiques et mentales, le Seigneur a pris pitié de son esclave fugitif et m'a consolé de sorte que je ne doutais pas du pardon qui m'a été accordé. C'est alors que je me suis mis à me haïr, larmes aux yeux ; je lui demande pardon, je réitère mon vœu de lui rendre de nouveau le vrai culte et, enfin, je me consacre entièrement à lui. Ainsi arriva-t-il que, face au spectre de la mort qui se dressait devant mes yeux pour de vrai, le désir de la vraie vie, qui était endormi et enseveli, se réveilla en moi et la maladie fut le début de la vraie santé. Le Seigneur est à ce point merveilleux dans la manière dont il humilie et relève à la fois les siens, dont il les blesse et dont il les guérit. Aussitôt qu'il me fut

14e § Hic vero quam mirabiliter mei misertus sit Dominus libenter commemorabo. Ecce enim gravissimum morbum mihi infligit, adeo ut pene de vita desperarem. Hic ego miser, quid facerem, quum nihil mihi praeter horrendum justici Dei judicium ob oculos observaretur ? Quid multa ? Post infinitos et corporis et animi cruciatus. Dominus fugitivi sui mancipii misertus, ita me consolatus est ut de venia mihi concessa nihil dubitarem. Meipsum igitur cum lacrymis detestor, veniam peto, votum renovo de vero ipsius cultu aperte amplectendo, denique totum illi meipsum consecro. Ita factum est mortis imago mihi serio proposita, verae vitae desiderium in me sopitum ac sepultum excitaret, et morbus iste verae sanitatis mihi principium esset : adeo mirabilis est Dominus in suis una eademque opera simul et dejiciendis et erigendis, vulnerandis et sanandis . Simulatque igitur licuit lectum relinquere abruptis omnibus vinculis, sarcinulis

<sup>1388</sup> Voir : Claude Blum, *La représentation de la mort...*, op. cit., p. 527

<sup>1389</sup> *Ibid.*, p. 527-528.

permis de quitter mon lit, je rompis tous mes liens, et prenant le minimum de bagages, je quittai ma patrie, mes parents, mes amis pour suivre le Christ ; je me fis ainsi réfugié volontaire avec ma femme et je partis pour Genève. » (trad. Irena Backus, 2010)<sup>1390</sup>.

compositis, patriam parentes,  
amicos semel desero ut  
Christum sequar, meque una  
cum mea conjuge Genevam  
in exilium voluntarium  
recipio.

Tout part des « souffrances »<sup>1391</sup>. Dans le jeu des significations concentrées dans ce texte, une importance toute particulière est donnée au corps. C'est un corps malade alité dans une chambre, souffrant « de nombreuses tortures physiques et mentales ». Le corps sert donc de prise au mépris de soi : « Je me suis mis à me haïr ». Le corps se trouve ainsi contrit par les « larmes aux yeux » et tout entier tendu par le désir de « servir » Dieu, d'implorer sa pitié pour son « esclave fugitif ». Le corps est malmené car, il faut le rappeler, il est la matière pervertie par le péché. Le corps, à l'imitation du corps souffrant du Christ, comme le rappelle Claude Blum, est le « lieu original de toutes les figures du Péché et de la Mort »<sup>1392</sup>. C'est donc aussi le lieu de sa sanctification, par lequel il rentre en vie : « maladie fut le début de la vraie santé »<sup>1393</sup>. Dans ce texte, ce n'est pas la mort qui saisit Bèze. C'est Bèze qui, en athlète de Dieu, triomphe de la mort en la saisissant comme une possibilité d'aménager sa vie en se mettant tout entier au service de l'Église. Il met en scène la virtualité de sa mort et, pour emprunter l'expression à Claude Blum, il peut ainsi « formuler sa mort en termes de renaissance »<sup>1394</sup>.

Il s'agit bien de renaissance en effet, dans le sens où tout l'être naît une nouvelle fois. C'est ce que suggère le jeu de la mise en scène d'un corps tourmenté, en proie aux larmes, qui retombe à l'état de nouveau-né quand soudain surgit « l'image de la mort ». L'auteur de la *Confession* décrit cette expérience limite à l'aune de la conception calviniste de la conversion.

---

<sup>1390</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47. A comparer avec la traduction de P.-F. Geisendorf, plus ancienne : « Alors, Dieu vint me chercher par le moyen d'une grave maladie, qui me saisit au point que je ne pensais pas me remettre... Qu'arriva-t-il ? Après d'interminables souffrances du corps et de l'âme, Dieu eut pitié de son serviteur fugitif et me consola de telle sorte que je ne doutais plus de son pardon. Au milieu de mille alarmes, je me détestais moi-même, j'implorai son secours, je renouvelai le vœu de le servir ouvertement dans sa vraie Église, bref je me donnais totalement à lui. Il advint ainsi que l'image de la mort, gravement présentée devant mon âme assoupie et comme ensevelie, éveilla l'aspiration à une vraie vie et que cette maladie fut le début de ma guérison... Dès que je pus quitter le lit, je rompis tous les liens qui jusqu'alors m'avaient enchaîné, réunis tous mes biens et quittai patrie, parents, amis pour suivre Christ et me retirai volontairement à Genève avec ma femme ».

<sup>1391</sup> Journée d'étude : *Faire corps autour de l'affliction. Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIe siècle)*, Chrystel Bernat, Véronique Ferrer, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>1392</sup> Claude Blum, *La représentation de la mort...*, *op. cit.*, p. 259.

<sup>1393</sup> Lettre-préface *Confessio...*, *op. cit.* p. 47: [...] *et morbus iste verae sanitatis mihi principium esset.*

<sup>1394</sup> *Ibid.*, conclusion de la 1<sup>re</sup> partie.

Comme l'explique encore Claude Blum, celle-ci « demeure le moment d'un véritable passage qui change quelque chose en l'homme ; elle est comme la figure d'une résurrection mystérieuse qui redonne à l'homme les vertus de la pure enfance (Opp, VI, 39). Il semble qu'au moment de ce passage, ce qui constituait pour les Evangéliques la nature de chaque individu, à la fois Chute et Rédemption, devienne pour les protestants la structure même de l'histoire du converti. Le chrétien devient alors *simul peccator et justus*, adulte corrompu et nouveau-né sans reproches »<sup>1395</sup>.

---

<sup>1395</sup> *Ibid.*



## CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Le jour de Carême 1547 fut joué au Mont de Marsan une comédie de Marguerite de Navarre. Elle mettait en scène quatre personnages : la Mondaine, la Superstitieuse, la Sage et une bergère, la Ravie de l'amour de Dieu, pour qui seule comptait l'Amour. Ces femmes personnifiaient à leur manière les aspects polymorphes de la crise religieuse que traversait alors le royaume de France<sup>1396</sup>. Placé devant ces réalités contradictoires, Théodore de Bèze avait déjà mûri une alternative en préparant son départ pour Genève. Pour lui, le choix s'était progressivement réduit sous la forme de deux options. La première était de demeurer dans le royaume en poursuivant sa carrière poétique quitte à taire ses convictions personnelles. La seconde consistait à écouter de ses convictions profondes, à accomplir pleinement sa conversion au risque de prendre une voie singulière. Cet écart ne contrariait en rien, pour le moment, la décision qu'il prit de publier ses poèmes. Par la dimension morale et la piété exigeante dont elle est déjà empreinte, pétrie d'un mépris du monde revigoré par l'humanisme, son œuvre de jeunesse se révèle être en parfait accord avec sa conversion.

Le modèle auquel rapporter l'alternative qui s'offrait désormais à Théodore de Bèze serait donc davantage celui qu'incarnent les deux personnages de Tytire et de Mélibée. Dans l'une de ses églogues inspirées de Virgile, le poète s'était exercé à faire dialoguer ces deux bergers. Mélibée est celui qui a choisi l'exil pour fuir la tyrannie. À la plainte du premier, resté sur place, il répond qu'il est permis d'espérer dans le Christ pour rassembler le troupeau. En partant finalement pour Genève, Bèze, qui pouvait jusque-là se comparer à Tytire, s'est finalement mué en Mélibée.

Théodore de Bèze céda son prieuré de Villeselve en 1547, celui de Longjumeau en 1548. La vente des bénéfices est l'acte ultime par lequel Théodore de Bèze s'affranchit des « triples rets de Satan ». Il est permis de considérer aussi, comme l'y incline le critique Barbier-Mueller, que le « maudit argent », bien plus que « la volupté ou la gloire littéraire », joua un rôle dans le « long délai que Bèze s'octroya avant de prendre la décision ferme et définitive de rompre avec l'Église romaine pour se rendre à Genève et y proclamer sa conversion »<sup>1397</sup>. Cependant, ces

---

<sup>1396</sup> « Il y eut, surtout à partir de 1540, la volonté de reconstituer l'unité de la religion sur des fondations nouvelles. Le grand texte qui permet d'aborder cette tension est la Comédie jouée au Mont-de-Marsan, le jour de carême prenant mil cinq cens quarante-sept, à quatre personnages, c'est assavoir : la Mondaine, la Superstitieuse, la Sage et la Ravie de l'amour de Dieu, bergere. Y étaient théâtralement mises en présence, par le truchement de personnifications féminines, les diverses réalités de la crise religieuse qui couvait dans le royaume. Il revenait à un des personnages, la Bergère, de parler pour Marguerite de Navarre. Pour elle, seul comptait au monde l'Amour, mouvement d'unité vers Dieu, d'oblitération du corps, feu brûlant qui met l'être comme à l'unisson de l'âme du monde » (Denis Crouzet, *La nuit...*, *op. cit.* p. 232).

<sup>1397</sup> Barbier-Mueller, art. « Théodore de Bèze », *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 520.

considérations matérielles semblent bien réductrices vis-à-vis du chemin parcouru depuis les murs de la pension de Bourges. Bien peu nombreux sont les élèves de cette pension qui, à l'instar de Calvin ou de Bèze, se convertirent ou prirent le chemin de l'exil. Le parcours accompli par ces derniers est cependant considérable et décisif. Sa nature est irréductible au gain rapporté par la vente de quelques bénéfices.

Il y eut d'abord l'apprentissage du grec et du latin, dans le cadre d'un programme complet des études humanistes (*Studia humanitatis*) qui incluait le droit et la philologie. Dans ce contexte intellectuel était entretenue une piété née de la rencontre entre l'humanisme chrétien du maître Melchior Wolmar et l'évangélisme de Marguerite de Navarre. Cette alliance étroite entre l'esprit de Réforme et les lettres, entretenue par la pépinière des écoles humanistes, est essentielle dans la réformation du *contemptu mundi* traditionnel. De l'investissement massif dans la poésie latine et les bonnes lettres (*bonae litterae*) naquirent un certain nombre de tensions, d'abord entre le jeune poète et les ambitions paternelles, puis entre le juriste humaniste et le droit traditionnel, enfin entre la piété évangélique et l'orthodoxie religieuse. C'est au cœur de la conversion que le nœud du mépris du monde se donnait à découvrir. Tel que le motif se présentait à mes recherches, il avait intéressé Érasme et Budé, les grands maîtres de la réception humaniste, lui réservant par leur biais une postérité prometteuse. Orchestrée par les humanistes, la reconfiguration du mépris du monde entamait son transfert dans un contexte de crise religieuse et de radicalisation.

Tandis que le péril se faisait sentir, à l'exemple du martyr de Dolet, l'évangélisme montrait ses limites du point de vue des attentes qu'ils avaient suscitées auprès de nombreux humanistes chrétiens. Les appels à la conversion se faisaient aussi plus pressants : il fallait sortir de la dissimulation, il fallait sortir du mensonge. Il devenait difficile à des hommes de la trempe de Théodore de Bèze de regarder le monde comme il va en se maintenant dans une posture distanciée et prudente. Il lui était notamment interdit, non seulement par son tempérament mais encore comme l'Apôtre le défendait dans ses épîtres, de se conformer au monde. La conscience de l'humaniste chrétien était en jeu. Quitte à tout perdre, la gloire de Dieu exigeait de lui un choix radical. Servir la croix revenait à entrer en guerre contre le monde, par un engagement total au service des nouvelles Églises. Tout perdre est permis quand il s'agit de suivre le Christ. Ce qui est coûteux pour Bèze, en protestant, c'est de ne pas le faire à ce moment-là précisément, et de différer indéfiniment son choix. Il restait à se détacher de ses biens, de sa famille, de ses amis et de sa patrie. Le mépris du monde est au cœur du geste de l'exil. Le *contemptu mundi* réformé exigeait un passage à l'acte, un geste de rupture. L'exil réitérait le geste multiséculaire de la fuite du monde (*fuga mundi*), mais sans quitter le monde.

Bèze a cheminé, pendant les années où il séjournait à Paris, dans une situation d'« entre deux confessionnel » partagée par nombreux de ses contemporains<sup>1398</sup>. En aucun cas, cependant, la spiritualité impliquée par le mépris du monde mûri par Théodore de Bèze ne se serait accommodée de l'horizon attaché au « plat pays de la croyance » décrit par Thierry Wanegffelen<sup>1399</sup>. Le mépris du monde ne se satisfait pas de demi-mesures. Il appelle un choix radical. Par réaction à cette insupportable situation d'ambivalence, le mépris du monde vise plutôt les lignes de crête, les vallées encaissées et les cimes inaccessibles. Intransigeant pour le monde, le *contemptu mundi* réformé se cherche dans les confins de la spiritualité la plus exigeante. C'est ce que s'attache à montrer la deuxième partie de cette étude.

Alors qu'il est resté peu étudié, le cénacle de la rue Saint Jacques à Paris, quartier des imprimeurs où Bèze a passé les dernières années de sa vie parisienne, recèle sans doute lui aussi une partie de la clé de l'énigme<sup>1400</sup>. Parmi les amis parisiens se reconnaissent ici Denis Sauvage, Jean Martin et Jacques Peletier du Mans<sup>1401</sup>. Loin d'être négligeable, elle témoigne au contraire du déploiement, dans sa pensée comme dans une posture d'auteur qui se cherche encore, d'une véritable réflexion sur la langue. La recherche philologique s'accompagne d'une prise en considération de son public potentiel, bien au-delà des cercles étroits de l'élite cultivée. C'est dans ce laboratoire de la langue nationale et dans les parages de la Pléiade que peut se concevoir, chez Bèze, sans qu'il ne renonce encore tout à fait aux lauriers du poète, le basculement de sa pensée dans la perspective aux horizons plus vastes où l'entraînent ses convictions religieuses.

En considérant le champ littéraire tel qu'il se constitue dans la capitale du royaume à la fin des années quarante, avec notamment la constitution du groupe de la Pléiade, il est intéressant de corréliser la date de la conversion de Bèze avec le retournement complet de sa position en tant qu'auteur. Avait-il renoncé à s'illustrer dans la poésie latine ? Ses ambitions ne se voyaient-elles pas dépassées par les idées neuves de la Pléiade ? Sa réflexion sur l'usage de la langue française ne suivait-elle pas son propre cheminement dans les débats linguistiques autour des imprimeurs de la rue St Jacques ? Ces questions se posent avec acuité dans le

---

<sup>1398</sup> Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève...*, op. cit., p. XVI.

<sup>1399</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>1400</sup> Pour apprécier la place qu'y occupa Bèze, voir : Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », op. cit., p. 86. Jean-Paul Barbier-Muller, Article « Bèze », *Dictionnaire des poètes français de la seconde moitié du XVIe siècle (1549-1615)*, Droz, Genève, 2005. Suivant cet article, la fréquentation du « cénacle de la rue Saint-Jacques » doit être située ultérieurement aux années 1542-1543 indiquées par P-F. Geisendorf puisqu' « à cette date, Jacques Peletier qui en était le pivot avec Michel de Vascosan, était encore secrétaire de René du Bellay, évêque du Mans. », p. 515. Cette correction va dans le sens de l'argumentation développée plus loin. Sur ce sujet, voir aussi : Natalie Zemon Davis, « Peletier and Beza Part Company » *Studies in the Renaissance XI*, 1964, p. 1888-222.

<sup>1401</sup> Denis Sauvage était seigneur de Fontenailles, futur historiographe du roi, et éditeur des *Chroniques* de Commines. Jean Martin était sieur d'Auron. Jacques Peletier du Mans était le réformateur de l'orthographe française.

contexte des années qui ont précédé la décision de l'exil. Elles réservent une part d'énigme à l'explication définitive du départ. Le paradoxe apparent que constitue la conversion « religieuse » de Bèze, survenue l'année même de la publication des *Poemata*, rencontrerait un ultime élément d'explication dans la perspective d'un débouché possible, pour Théodore de Bèze, vers une conversion « littéraire ». L'orientation spirituelle et la réflexion sur les lettres suivent une évolution conjointe pour conférer sa force propre au *contemptu mundi* réformé.

# DEUXIEME PARTIE. DES CIMES A LA CITE

## (1548-1605)

C'est par une de ces journées d'automne qu'un homme, Théodore de Bèze, et une femme, Claudine Denosse, franchissent les monts du Jura pour s'établir à Genève, où Jean Calvin bénit leur union, le 11 novembre 1548. Au mépris de son rang, de sa fortune et de la gloire littéraire, car il est gentilhomme et poète avant de se faire théologien, Théodore de Bèze, âgé de 29 ans, accomplit dans cet exil en compagnie d'une humble roturière une rupture radicale pour « la plus grande gloire de Dieu ». Avant de succéder à Calvin à la tête de la nouvelle Église, De Bèze est revenu à plusieurs reprises sur cet épisode-clé de sa vie. Bien qu'il n'emploie qu'une seule fois le mot de *commutatio* (changement), c'est bien comme la mise en récit de sa conversion que se lit la grande lettre que Bèze adresse à son vieux précepteur Wolmar en guise de préface de la *Confession de foi* de 1560<sup>1402</sup>.

Le mépris du monde selon Théodore de Bèze ne se comprend pas sans mettre au cœur de son dispositif cette conversion datée de l'exil mais incubée de longue date, comme j'ai tenté de le montrer jusqu'à présent. Elle représente le passage providentiel d'une double frontière confessionnelle et politique, même si l'une et l'autre restent toujours fluides et poreuses. Etymologiquement, la *conversio*, se définit à la fois comme un retournement (au sens de retour sur soi - *épistrophé*) et le renouvellement de l'esprit auxquels appelle l'Évangile (*metanoia*). Elle se manifeste par l'adoption d'une nouvelle appartenance qui trouve son expression dans la *Confession de foi*. Rédigée d'abord comme un simple catéchisme à l'attention de son père, ce texte devient un des grands succès du siècle. Des gestes, encore, sanctionnent le renoncement : l'exil, la vente de ses biens, la rupture des liens avec la famille, le milieu littéraire parisien... La conversion-repentance témoigne, dans la lignée d'Augustin, d'un temps où la foi s'individualise, d'un parcours marqué par un cheminement de conscience guidé par la volonté divine. Le mépris du monde, cependant, ne saurait se définir sous l'angle des seules cimes de la théologie, à plus forte raison pour un humaniste formé aux lettres de l'Antiquité gréco-romaine et familier des préoccupations éthiques de la Cité. Le mépris du monde est alors semblable tantôt à une ligne de crête tantôt au fond d'une vallée où se séparent et se rejoignent sans cesse les eaux de l'héritage biblique et de l'héritage païen. De ces

---

<sup>1402</sup> Lettre-préface *Confessio, Theodorus Beza vezelius meliori volmario rufo, Praeceptoris et parenti plurimum observando, Gratiam et pacem a Domino.*

échanges nombreux ressortent des occultations, des mises en lumière, des tournures paradoxales qui font du *contemptu mundi* réformé une authentique voie de philosophie morale et chrétienne. L'ascèse intramondaine se trouve profondément renouvelée par la redéfinition du *contemptu mundi* à l'usage de la Réforme.

Aux prises avec la Cité, le mépris du monde de Théodore de Bèze ne tarde pas à connaître l'épreuve de la nécessaire et constante négociation avec le monde. A partir du corpus de Théodore de Bèze, qu'il est souvent utile de rapporter à celui de Calvin pour souligner la continuité du transfert culturel, le questionnement dans cette deuxième partie s'oriente plus particulièrement en direction des attentes auxquelles tendent à répondre l'expression calvinienne du mépris du monde. Il s'agit de lever le voile d'un horizon de réception qui part de cette terrible angoisse à laquelle tente de répondre, fondamentalement, le mépris du monde. Pour cela, il convient de se demander quelles sont les fonctions que le *contemptu mundi* réformé est appelé à remplir en son temps d'élaboration doctrinale au service de la Réforme. En se demandant par exemple si le mépris du monde représente un facteur de changement ou bien plutôt un facteur de conservation, l'attention s'est resserrée sur les éléments constitutifs de la Réforme calvinienne mise en rapport avec certaines pratiques religieuses, plus particulièrement les sacrements de la cène et du baptême retenus par les nouvelles Églises.

Je me permets, comme le lecteur doit en être averti, de filer dans cette partie la métaphore de l'*athleta dei* et du franchissement des cimes accompli par Théodore de Bèze. L'expression s'entend d'abord au sens propre depuis son passage, en octobre 1548, des monts du Jura pour rejoindre les paysages aux « Alpes cornues »<sup>1403</sup>. Elle se comprend surtout au sens figuré puisqu'il est question de rendre compte dans le parcours et l'œuvre du réformateur, des tensions qui se jouent dans l'équilibre nécessairement fragile entre les aspirations qui élèvent vers le ciel et celles qui ramènent à la Cité.

Le premier chapitre cherche à prendre la mesure de la rupture qu'a représenté le passage de Théodore de Bèze à la Réforme, dans tout ce que cette rupture a de radical. En quittant définitivement les relations qu'il avait nouées dans la capitale du roi de France, le gentilhomme bourguignon se porte dorénavant au-devant de nouvelles amitiés. Elles ont pour point commun des hommes dont la vie entière est vouée à la gloire de Dieu. Des liens tissés par ces innombrables lettres se profilent peu à peu les contours d'un *contemptu mundi* d'un genre nouveau dans lequel peuvent se reconnaître les réformateurs. Il possède sa tonalité propre, ses leitmotifs et ses points de connivence caractéristiques. C'est d'abord par le biais des correspondances que je me propose d'apprécier la manière dont le motif du mépris du monde

---

<sup>1403</sup> *Préface en vers aux Psaumes*, p. 211.

est mobilisé par Théodore de Bèze pour se faire progressivement une place parmi les grands réformateurs de son temps.

Le deuxième chapitre a pour ambition de mettre en évidence, au-delà de sa radicalité, les ambivalences et les paradoxes du mépris du monde tel que le thème s'impose dans la Réforme. D'une part, le mépris du monde de Théodore de Bèze comme celui de Calvin s'alimente à deux sources, biblique et païenne. Si la seconde est le plus souvent refoulée au profit de la première, elles n'en entretiennent pas moins des relations aux combinaisons multiples qui confèrent au *contemptu mundi* réformé ses caractéristiques propres. D'autre part, à la suite de ce premier paradoxe, il s'agit de mettre en évidence la nature profondément paradoxale du mépris du monde. Cette nature viendrait contredire toute lecture par trop schématique de la piété réformée sous l'angle du mépris du monde.

Le troisième chapitre de cette topographie du mépris du monde réformé vise à mettre en évidence, bien qu'ils entretiennent des relations étroitement intriquées, le versant théologique et le versant éthique du mépris du monde. Ce n'est pas le moindre des apports de l'humanisme que de favoriser une approche du monde façonnée par la philosophie morale des Anciens. Le *contemptu mundi* réformé aspirait particulièrement à remplir le vide culturel légué par certains legs médiévaux. Il s'agit d'évaluer comment cette source d'inspiration est impliquée dans le renouvellement de l'ascèse – intramondaine – dans la Réforme au temps de Théodore de Bèze.

Le mépris du monde réformé s'aborde pour finir à la lumière d'une tentative de dépassement. Différentes voies s'offrent au disciple pour « monter en sagesse » à travers le processus de sanctification dans lequel il inscrit ses pas. Ce dernier chapitre tente ainsi d'ouvrir quelques pistes nées d'une réflexion sur le l'horizon d'attentes auquel répond le mépris du monde dans l'univers culturel et religieux de la Réforme à Genève dans le second XVI<sup>e</sup> siècle. Des choix s'imposent. La principale investigation concerne la manière dont le thème du mépris du monde a rempli une fonction dans l'édification de l'Église, ce que les historiens appellent son « institutionnalisation ». Suivant, par ailleurs, les tensions qui apparaissent entre patience et résistance, deux modalités du mépris du monde protestants, je me propose d'esquisser ensuite une nouvelle piste de recherche sur la dimension théologico-politique du mépris du monde. Enfin, pour finir avec la correspondance de Bèze avec l'humaniste Jean Crato, je reviendrai sur la fonction métaphysique que remplit fondamentalement le mépris du monde dans le contexte de la méditation qu'il engage alors sur la mort. Le *contemptu mundi* réformé s'énonce à l'épreuve des questions ultimes.

# CHAPITRE 1. RUPTURE REFORMATRICE EN CE MONDE

Dans son *Histoire ecclésiastique*, Théodore de Bèze inaugurerait son chapitre sur le règne de Henri II en rappelant qu'en ce qui concerne « la guerre de ce monde » dans laquelle est impliquée la « Religion réformée », « jamais son Église ne triomphe mieux que sous la Croix »<sup>1404</sup>. Il ne faut pas perdre de vue que pour Théodore de Bèze, la « guerre de ce monde » se double d'une autre guerre, qui est sans doute plus cruciale encore. Il s'agit, au fond, de celle qui est menée contre le monde par tous ceux qui, comme Théodore de Bèze, ont choisi en gagnant Genève de remettre leur vie toute entière sous la Croix. A l'exemple du Christ, ces hommes et ces femmes ont considéré que leur royaume n'était pas de ce monde. Ils ont renoncé à eux-mêmes et tout quitté pour se mettre dans les pas du Fils de Dieu et entreprendre de bâtir résolument son Église. Ce choix impliquait de la part de ces disciples une authentique et profonde rupture, c'est-à-dire une séparation d'avec les liens qui définissaient jusqu'alors leur identité. Parce que renoncer revient à choisir, cet arrachement se doublait pour eux d'un choix irréversible qu'il appellent la conversion.

La conversion, comme je l'ai montré dans la première partie, a été pour Théodore de Bèze un processus lent et vécu dans la solitude imposée d'une part par l'obligation de dissimuler sous l'effet des persécutions et, d'autre part, à la faveur d'une foi évangélique qui privilégiait la dévotion intérieure du « fort privé ». L'expérience des persécutions, la menace d'une mort prochaine, la lecture de Calvin, ..., autant de facteurs que j'ai appréciés pour expliquer la rupture que représentait véritablement l'exil en tant qu'il marque le basculement d'une confession à une autre. Pour suivre les réfugiés sous la Croix, Théodore de Bèze a tout quitté, sa patrie et sa fortune. La conversion se comprend désormais dans les deux sens du terme. Cependant, avec le passage déclaré à la confession protestante, il poursuit plus que jamais le chemin de sanctification (ou de perfectionnement) sur lequel il s'est placé sous la bienveillance de l'Esprit saint et, aussi, de nombreux et nouveaux amis : « Calvin, Viret, Musculi, Haller... », ainsi les dénombre-t-il dans une lettre à Heinrich Bullinger datée de 1550<sup>1405</sup>. C'est sous l'angle de l'amitié, plus particulièrement de la notion humaniste d'*amicitia*, que je me propose à présent d'évaluer l'ampleur de la rupture que le mépris du monde de Théodore de Bèze a entraîné pour

---

<sup>1404</sup> *Hist. eccl.*, p. 67.

<sup>1405</sup> *CB*, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 58 : *deinde accessit Calvini, Vireti, Musculi, Halleri amicitia*.



conséquence et en quoi, à partir de ce basculement, ce mépris du monde génère, dans une même dynamique d'entraînement, des conditions nouvelles pour la conversion. Dans un premier temps, placé sous le signe des amitiés nouvelles de Théodore de Bèze, celles de la veille comme celles du lendemain de l'exil, je m'attacherai à mettre en évidence comment, sous la plume de Théodore de Bèze, le mépris du monde cristallise des connivences qui lui permettent de se faire progressivement une place parmi les réformateurs Jean Calvin, Heinrich Bullinger et Pierre Viret. Il restera, dans un deuxième temps, à revisiter la notion de conversion à travers les ressorts et les variables doctrinales calvinistes. Ce sont précisément celles qu'a décidé d'adopter Théodore de Bèze.

## I. Amitiés sous la croix

Les conceptions que les réformateurs se font de l'amitié nous intéressent ici par l'importance que prend l'énonciation du mépris du monde dans leurs échanges. Le mépris du monde désigne une piété dans laquelle les réformateurs se reconnaissent. Le mépris du monde est à considérer comme une pièce fondamentale, sinon comme la clé de voûte du projet de rupture des réformateurs avec l'Église romaine dans toutes ses dimensions. En outre, le mépris du monde est à comprendre autant du point de vue de la pratique religieuse de l'ascèse, avec ce qu'elle exige en termes de pratique et d'exercices que du point de vue de l'éthique, particulièrement cultivée chez ces hommes qui, pour la plupart, Calvin *primus inter pares*, sont issus de l'humanisme.

Le mépris du monde crée de la connivence entre deux âmes. Il devient même un vecteur d'amitié dans la mesure où il les rapproche sur une conception partagée du monde où, face aux épreuves et aux tentations, le *contemptu mundi* s'avère être la seule attitude qu'il convient justement de suivre. L'intérêt de placer l'étude de la topique du mépris du monde sous l'angle de l'amitié se comprend par le rôle fédérateur qu'elle peut jouer dans la cohésion des réseaux de réformateurs. La mobilisation de la topique constitue un motif de reconnaissance mutuelle. Elle produit de la connivence, à la manière dont Isabelle Garnier-Mathez l'a définie<sup>1406</sup>. La notion de mépris du monde n'en demeure pas moins complexe et l'accord qu'elle suscite peut dissimuler de profondes divergences de personnalités et de points de vue. La connivence peut donc n'être que de façade, masquant des clivages. Comme en écho, également, avec les travaux

---

<sup>1406</sup> Dans sa thèse, Isabelle Garnier-Mathez définit la connivence comme « une qualité de complicité positive, témoignant de l'entente spontanée entre personnes que les circonstances ont rapprochées » (Isabelle Garnier-Mathez, *L'épithète...*, *op. cit.*, p. 11).

de Véronique Ferrer sur la langue de Canaan, elle atteste de l'adhésion à des valeurs communes et de l'appartenance à un groupe soudé par un langage et des valeurs partagées<sup>1407</sup>. Le mépris du monde trouve l'une de ses principales sources d'inspiration dans la Bible. Il ne doit pas faire oublier pour autant la valeur humaniste dont il s'est chargé auprès des réformateurs de Genève et du pays de Vaud.

Ces amitiés sont finalement à considérer dans la valeur de ferment communautaire qu'elles représentent en tant que groupes d'appartenance soudés sur une conception spécifique du mépris du monde. Les hommes considérés se réunissent autour d'une piété dont un des traits de caractère commun est l'accent porté sur le mépris du monde. Le mépris du monde est donc un élément identitaire sur lesquels sont supposés se construire les nouvelles communautés. Dès l'origine, ces personnalités ont été perçues comme des personnalités charismatiques dignes d'être écoutées et suivies, et de constituer autour d'elles des petits groupes d'hommes, de disciples prêts à les suivre comme les apôtres le Christ. Ils offrent des modèles de pitié, de morale, ils dispensent leurs conseils à ceux qui se mettent dans leurs pas.

La recherche du motif du mépris du monde à travers la correspondance qui s'établit entre Théodore de Bèze et Jean Calvin au début des années 1550 est l'occasion de rappeler à grands traits l'histoire d'une rencontre entre ces deux hommes nourris en France à la même école. L'hypothèse d'un mépris du monde fédérateur entre les hommes de la Réforme calviniste sera ensuite poursuivie à partir de la correspondance nouée dans le même temps entre Théodore de Bèze et Heinrich Bullinger. Le cas de l'amitié de Bèze avec Pierre Viret sera également envisagé. Enfin, il m'est apparu indispensable, pour bien comprendre les affinités entre amitié et mépris du monde, d'ébaucher quelques pistes de recherches autour des amitiés que Bèze continua d'entretenir avec les poètes de son temps, amis d'hier et nouveaux alliés du lendemain.

## A. Bèze correspondant du mépris du monde (1548-50)

### 1. Une nouvelle virginité

Théodore de Bèze est arrivé à Genève le 23 ou le 24 octobre 1548, au lendemain de son mariage avec Claudine Denosse, Théodore de Bèze s'est installé dans le « poêle » d'une maison de la rue des Chanoines à Genève. Il y demanda le droit d'habitation (C.O. XXI, 451). En avril et mai 1549, il retourne en France, sans doute pour gérer son patrimoine. Ce séjour coïncide

---

<sup>1407</sup> Véronique Ferrer, « La langue de Canaan » : une nouvelle langue sacrée ? », Cahiers du GADGES Année 2018 15 pp. 49-71. Voir sa conférence du 10 décembre 2018 à Genève : « La langue de Canaan ou l'invention d'un sociolecte confessionnel ».

avec l'arrêt, le 6 avril, prononcé contre lui par le Parlement de Paris pour les motifs suivants : hérésie, vente de ses bénéfices, fuite à Genève. Comme le souligne P.-F. Geisendorf, « le beau gentilhomme nivernais, le riche possesseur de bénéfices, le galant poète admiré des cercles littéraires les plus difficiles de France, n'est plus désormais qu'un proscrit, qu'un condamné à mort. » [p.30] L'arrêt du 31 mai 1550, signé par Pierre Lizet, le président du Parlement de Paris, prévoyait non seulement la confiscation des biens de Théodore de Bèze mais encore qu'il fût « bruslé par figure à la place Maubert ». Dans les mois qui suivent, on sait (Bayrou) que Bèze s'est rendu à Berne pour se justifier de ses *Juvenilia*. Ainsi, Bèze se fait une nouvelle virginité quant au monde<sup>1408</sup>.

Au sujet de mes recherches, cette situation de rupture semble être particulièrement devoir être soulignée à deux titres. Elle représente d'abord, pour Théodore de Bèze, une épreuve personnelle exceptionnelle dont l'intensité est susceptible de modifier et d'accentuer certaines des caractéristiques de sa piété personnelle, et plus particulièrement l'énonciation du lieu commun du mépris du monde. Ensuite, elle s'inscrit dans le contexte des relations de soutien et d'amitié que Bèze est conduit à nouer rapidement dès son arrivée à Genève, puis à Lausanne. Sur ce point, l'emphase du biographe de Théodore de Bèze peut être nuancée lorsqu'il affirme que « Plus rien ne le rattache à son passé. Une vie nouvelle commence ». A maints égards, il est vrai, tout dans le nouvel environnement du couple parisien les confronte à un monde nouveau et étranger tant pour ses paysages, ses us et coutumes, les langues qui y sont parlées ou encore le niveau de vie, aussi. En revanche, considéré sous l'angle de l'engagement de l'humaniste dans le mouvement de la Réforme, les relations de continuité ne manquent pas, ni pour les amis que Théodore de Bèze est conduit à rencontrer, ni pour les valeurs qu'il est conduit à défendre. Bèze n'est pas venu seul dans son voyage. Laurent de Normandie et Conrad Badius en étaient, qui avaient été tous deux témoins des noces clandestines. On écrit et on versifie beaucoup en latin à Genève. Le Français connaît même ses lettres de noblesse à Genève comme à l'Académie de Lausanne, sur les rives du Léman.

Le nouvel horizon dans lequel Bèze est appelé à se mouvoir dans les années à venir se dessine dans l'itinéraire qu'il accomplit au cours des mois qui suivent son arrivée. De Genève, il effectue un rapide aller-retour en France pour s'occuper de ses biens, rend visite à Wolmar en Allemagne, s'installe enfin à Lausanne. Ces voyages traduisent certaines hésitations. Bèze s'est inscrit au livre des habitants de Genève. Il lui était aussi possible de collaborer avec

---

<sup>1408</sup> Voir : André Bayrou, *Le Chœur des justiciables – Contrôles, libertés et usages judiciaires de la poésie à la Renaissance (France, 1500-1560)*, thèse de doctorat en littérature et civilisation française, sous la direction de Michel Magnien, Université Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2018, chapitre 6. I, p. 349-373 ; André Bayrou, « Le conseil rejeté. Mises en scène de la transgression dans la vie et la carrière des humanistes français », Université Sorbonne Nouvelle-Paris III, *CEREN – EA 74*, 2019, p. 8-11.

Crespin pour fonder une imprimerie. Wolmar lui a sans doute prodigué des conseils avisés avant qu'il n'accepte la charge de professeur de grec qui lui est offerte par Pierre Viret à Lausanne. Les allées et venues que Bèze effectue dans les mois suivant son installation en Suisse posent d'une certaine manière les jalons du réseau d'amitiés dans lequel il s'insère, ouvrant la voie, au fil des contacts, à d'intenses échanges épistolaires.

Théodore de Bèze se trouve engagé à partir de 1549 dans la communauté épistolaire des réformateurs de la Confédération suisse. Ses premiers correspondants, après les amis de la veille (Conrad Gessner, Melchior Wolmar, ...), sont Heinrich Bullinger, Jean Calvin, Guillaume Farel, soit les piliers de la Réforme helvétique<sup>1409</sup>. Bèze n'a de cesse, dès lors, d'étendre son rayonnement, comptabilisant une correspondance de plusieurs milliers de lettres jusqu'à sa mort en 1605<sup>1410</sup>. L'extension considérable de la correspondance de Bèze jusqu'aux confins de l'Europe, en Pologne, en Hongrie, suggère de prendre la mesure de l'enjeu lié à la portée de notre étude sur le mépris du monde, au moins du point de vue de sa diffusion spatiale. Il faut rappeler, avec Mark Greengrass, à quel point l'art d'écrire était, au moins dans les esprits de ses représentants humanistes les plus distingués, l'affirmation d'une amitié (*amicitias*), l'expression d'une communauté de pensée et de sentiment, du moins de relations publiques<sup>1411</sup>. La reprise des correspondances de Bèze depuis son arrivée dans la Confédération helvétique représente une entrée majeure pour comprendre, à travers la place qu'il est amené à jouer dans le nouveau réseau des réformateurs parmi lesquels il s'intègre, les conditions nouvelles d'une écriture du mépris du monde lors d'un moment charnière du calvinisme.

Le biais que j'ai adopté est de rechercher le mépris du monde à travers la « Réformation épistolaire », en posant l'hypothèse que le mépris du monde est au cœur de l'« amitié sous la croix » à laquelle ces échanges de lettres donnent lieu. A la suite de toute une génération d'humanistes, les toutes premières lettres adressées par Bèze à ses amis de Bourges et Orléans avaient pu suivre le modèle épistolaire dépeint par Érasme dans *De l'art d'écrire des lettres*<sup>1412</sup>. Nous partons du message implicite contenu dans ce modèle, qui enseigne que la lettre est porteuse d'une personnalité façonnée par une éducation et une civilité, pour affirmer que la lettre est potentiellement capable de restituer tout le spectre des pensées et des émotions. Elle

---

<sup>1409</sup> *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par Fernand Aubert et Henri Meylan, tome I (1539-1555), Droz, Genève, 1960, 225 p.

<sup>1410</sup> *Ibid.*, recueillie par Hippolyte Aubert, éd. H. Meylan, A. Dufour, C. Chimelli, B. Nicollier, R. Bodenmann, H. Genton et d'autres, Vols. 1-43, Genève, Droz, 1960-2017.

<sup>1411</sup> Mark Greengrass, « An "epistolary reformation" – The Role and Significance of Letters in the First Century of the Protestant Reformation », in Ulinka Rublack (Dir.), *The Oxford Handbook of The Protestant Reformations*, Oxford University Press, 2017, pp. 431-459, p. 432.

<sup>1412</sup> Desiderius Erasmus, *Opus de conscribendis epistolis*, Froben, Bâle, 1522. M. Greengrass insiste sur la diffusion européenne de ce classique dans les écoles luthériennes, auprès de Melanchthon, dans les collèges en France, etc.

constitue donc un excellent matériau pour explorer les expressions du mépris du monde à travers l'écriture épistolaire. Cela peut d'autant mieux se vérifier que les réformateurs avec lesquels Bèze entre en contact sont des hommes de lettres et, parmi eux, la plupart sont formés à l'humanisme : Melchior Wolmar<sup>1413</sup>, Pierre Viret, Guillaume Farel, Heinrich Bullinger... plusieurs hommes de lettres aussi, à l'instar de Conrad Gessner<sup>1414</sup>.

Dans une perspective d'histoire religieuse, Mark Greengrass rappelle à juste raison les observations du sociologue français Emile Durkheim, d'après lesquelles les individus se définissent dans les termes de leurs relations avec un groupe plus large<sup>1415</sup>. Leurs pensées relèvent d'« habitudes de pensée collectives », leurs actions individuelles sont inscrites dans des « manières d'être collectives ». Dans cette perspective, toujours avec Mark Greengrass, « il n'y a pas de meilleure manière d'explorer l'habitus des réformateurs protestants qu'à travers leur correspondance subsistante. »<sup>1416</sup>

Les relations entre les théologiens protestants étaient nécessairement très complexes. Ils n'en partageaient pas moins un certain nombre de convictions théologiques, à commencer par le *sola fide* ; *sola scriptura*. Ils partageaient les mêmes ennemis à leurs vérités. Ils visaient à établir la Parole de Dieu dans les cœurs et les esprits des gens à travers les institutions ecclésiastiques de la Réforme. Ils mesuraient l'impact d'une politique commune et d'impératifs sociaux. Encore qu'ils étaient séparés par les conséquences théologiques fondamentales dérivant de ces vérités, par différentes attitudes dans la perception des ennemis de nature variée, et par les perspectives divergentes sur la manière dont les institutions ecclésiastiques réformées devaient fonctionner, spécialement au sein des environnements politiques et sociaux spécifiques au sein desquels ils devaient prendre racine. Loin de refléter ce qu'ils avaient en commun, les correspondances entre les théologiens protestants étaient davantage une réflexion sur ce qui les séparait. « Les réformateurs eux-mêmes étaient conscients que ces lettres étaient un moyen nécessaire, mais loin de l'idéal, de résoudre leurs différences ».<sup>1417</sup> Souvent écrites

---

<sup>1413</sup> CB, t. I, n° 15, Bèze à Calvin, 19 avril 1550, p. 61 et n. 4 p. 62. Dans cette lettre, Bèze parle ainsi de Wolmar: *Coeterum D. Melchior noster sese tibi plurimum commendat et pro Institutionibus tuis quas ego tuo nomine ad eum misi, ingentes gratias agit*. Il lui dit que Wolmar lui a écrit pour le remercier de l'exemplaire de l'*Institution* qu'il lui a fait parvenir. Les éditeurs signalent que Bèze s'était chargé de faire parvenir à Tübingue un exemplaire de l'édition latine de l'*Institution*, qui venait de sortir des presses de Jean Gérard à Genève.

<sup>1414</sup> Mark Greengrass indique que des échanges ont lieu en Allemagne avec Melanchthon, mais le *Consensus Tigurinus* a écarté les espoirs de réconciliation avec les luthériens. Voir : Melanchthons Briefwechsel, 12 vols. („Regenstein“). Stuttgart and Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-2005. Par ailleurs, à Cambridge, Bucer s'occupe de réformer l'Église avec Thomas Cranmer. Quant à Guillaume Farel, depuis l'amitié qu'il avait nouée avec Calvin et Viret, surtout pendant le séjour de ce dernier à Genève en 1541-42, il perdit la place qu'il avait occupée comme confident intime de Calvin. Entre 1542 et 49, Calvin avait deux fois plus de contacts épistolaires avec Viret qu'avec Farel (M. Greengrass, « An “epistolary reformation”... », *op. cit.*, p. 43).

<sup>1415</sup> Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1894 ; Paris, PUF, 2002, pp. 9-12. Cité par M. Greengrass, *op. cit.*, p. 440

<sup>1416</sup> Mark Greengrass, « An “epistolary reformation”... », *op. cit.*, p. 440

<sup>1417</sup> *Ibid.*, p. 443.

sous la pression, les auteurs manquaient de temps pour étayer leurs arguments. Leurs échanges épistolaires ressemblaient à des duels plutôt qu'à d'aimables discours. Ainsi, le *Consensus Tigurinus*, en 1549, qui fut élaboré sur la base des seuls moyens épistolaires, représenta aussi le triomphe des ambiguïtés de la part de ses auteurs Calvin et Bullinger.<sup>1418</sup>

C'est dans ce réseau épistolaire dans lequel s'insère Bèze entre 1549 et 1550 que peuvent être recherchées l'expression spécifique d'un mépris du monde calviniste. Des années cruciales, charnière, dont l'importance se mesure dans l'intensité des échanges épistolaires puisque les années 1549-1550 comptent parmi celles où Calvin et Viret ont le plus écrit dans leur vie<sup>1419</sup>. Il faut rappeler que la fin de la décennie 1540 est marquée par la disparition de Luther, en 1547, et par celle de Marguerite de Navarre, en 1549. A cette date, Calvin apparaît comme le chef de la Réforme française. Entre la disparition du réseau de Marguerite et l'ouverture de l'Académie de Genève, Lausanne, où enseignait Bèze, fut un centre privilégié. Pour comprendre comment l'écriture du mépris du monde trouvait sa forme dans le milieu des réformateurs calvinistes, les recherches de Michael W. Bruening ont permis de replacer le thème du mépris du monde dans le cadre de la dynamique théologique du calvinisme des années 1550 en le mettant en perspective avec les rapports de forces politiques et confessionnels de l'époque<sup>1420</sup>. Ces discussions nous amènent, au-delà des idéaux d'*amicitia*, à considérer les divergences de point de vue et les grands clivages qui se dessinent au sein même du groupe des réformateurs considéré.

C'est sous cet angle de l'*amicitia* et des réseaux que je me propose d'inaugurer ma réflexion. Il s'agit d'évaluer les conditions d'une écriture du mépris du monde dans un temps de rupture pour Théodore de Bèze. Cette démarche permet aussi de le suivre dans ses nouvelles activités conduites pendant son séjour sur les rives du Léman. L'*amicitia* est entendue au sens humaniste du terme. Les mots *amicitia*, *amicus*, *benevolentia*, ... rendent compte de l'importance de ce sentiment dans les relations que Bèze entretient successivement avec Calvin, Bullinger ou Viret. Le thème qui faisait fortune chez les humanistes comporte néanmoins plusieurs dimensions. On a mis plus haut en évidence la forte influence érasmiennne dans la conception que Bèze s'était forgée de l'amitié dès ses jeunes années. Elle était essentiellement d'inspiration cicéronienne. Celle qui nous importe ici est celle d'une amitié fondée sur la vertu. Toujours dans la veine érasmiennne, il est tentant de faire l'hypothèse d'une conjonction entre

---

<sup>1418</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>1419</sup> Mark Greengrass signale que, d'après les lettres conservées, l'activité épistolaire de Calvin en 1550 fut d'environ 30% plus importante que les années précédentes. Il faut attendre l'année de 1561-62 pour voir ce seuil dépassé, mais de façon exceptionnelle. Il en va de même pour Pierre Viret. Sa production épistolaire est exceptionnellement élevée en 1549-1550, d'au moins 50% au-dessus de la moyenne (Tableaux statistiques dans Greengrass, Mark, *op. cit.*, Appendix I, p. 455).

<sup>1420</sup> Voir : Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille...*, *op. cit.*

le mépris du monde et une conception de l'amitié dans la ligne érasmiennne de la philosophie du Christ.

L'abondance des correspondances atteste de ces relations d'amitié, et d'une amitié généreuse. Il faudrait au moins lui adjoindre, après Wolmar, pour la période des premiers engagements, l'amitié de Bullinger, qui remonte à la découverte qu'il fit de son œuvre à Bourges, et surtout celle de Pierre Viret. On sait l'importance que Bèze accorde à l'amitié depuis ses premiers hommages à Wolmar et à ses *sodalitates* de Bourges et d'Orléans. Il sera particulièrement utile de prendre la mesure de la topique du mépris du monde dans ses nouvelles relations d'amitié avec les réformateurs suisses.

## 2. La rencontre avec Calvin

On sait que c'est grâce à la collaboration de Théodore de Bèze, qu'une sélection choisie de la correspondance de Calvin trouva une première publication en 1575<sup>1421</sup>. Pour en revenir au contexte de la rencontre entre les deux hommes, le début des années cinquante était marqué pour la correspondance de Calvin par deux fait notables. Le premier est qu'elle commence alors seulement à dépasser les frontières des cantons suisses. Le second est que cet essor est tourné vers la France avec l'implantation des nouvelles églises. Elle complète dans tous les cas un réseau de réformateurs régionaux dont le rôle serait « essentiel dans l'institutionnalisation de la Réformation »<sup>1422</sup>.

Il faut attendre le 19 avril 1550 pour prendre connaissance de la plus ancienne lettre conservée de Théodore de Bèze à Calvin, mais c'est dans les jours qui ont suivi son arrivée à Genève qu'une rencontre put avoir lieu. Au lendemain de son arrivée à Genève, Théodore de Bèze dû rendre visite à Jean Calvin pour lui formuler la demande de bénir son mariage avec Claudine Denosse, qui eut lieu le 11 novembre 1548 à la cathédrale Saint Pierre. Nous ignorons les détails des premiers contacts entre Bèze et Calvin. Ces hommes se sont connus quinze ans auparavant dans la maison de Wolmar, mais Bèze était tout jeune et Calvin était de 11 ans son aîné.

En dépit des progrès de l'historiographie qui ont bien mis en évidence la diversité des acteurs ayant contribué à la Réforme, c'est Jean Calvin et nul autre que lui que Théodore de

---

<sup>1421</sup> Françoise Bonali-Fiquet (éd.), Jean Calvin, *Lettres à Monsieur et Madame de Falais*, Textes littéraires français, Genève, Droz, 1992. *Joannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss, vols. X-XX. *Thesaurus epistolicus Calvinianus* (Brunswigae et Berolini) : apud C.A. Schwetschke et filium, 1863-1900.

<sup>1422</sup> M. Greengrass, *op. cit.*, p. 442.

Bèze et ses compagnons d'exil étaient venus rejoindre à Genève<sup>1423</sup>. C'est une rencontre qui importe puisque, comme le suggérait P.-F. Geisendorf, « tout l'avenir du protestantisme français – est en germe dans cette première entrevue »<sup>1424</sup>. A l'échelle de notre enquête, nous nous contenterons d'apprécier la puissance d'association qui existe entre ces deux hommes en ce qui concerne la conception, l'expression et la diffusion d'un mépris du monde réformé de fond en comble et, de surcroît, reconfiguré par l'humanisme qui constitue leur matrice commune. Notre enquête sur une amitié naissante qui se noue sur la base d'une commune défiance à l'encontre du monde peut faire ici utilement l'objet d'un jeu d'interprétations à différentes échelles.

Les années 1548-49 ont été désignées par Eiko Oberman comme celles de la « Réforme des réfugiés », marquée par l'afflux de réfugiés arrivant à Genève après l'intérim d'Augsbourg<sup>1425</sup>. Dans une thèse récente, l'historien Michael W. Bruening a montré que ces années ont aussi vu se modifier « la conception que Calvin se faisait de la Réforme, qui passa d'une expansion soutenue par l'État dans la région comprenant Genève, Berne et Zurich et liée à Paris, à une Réforme des réfugiés persécutée. »<sup>1426</sup> L'arrivée de Théodore de Bèze et de sa compagnie à Genève en octobre 1548 est donc à replacer dans un flux croissant de migrants, essentiellement en provenance de France. Les persécutions se maintenaient à un niveau élevé, tandis que Calvin perdait l'espoir d'une part de rapprocher Berne et Zürich de Henri II et, d'autre part, de voir Henri II les faire cesser. Par ailleurs, les conflits lancinants avec Berne, que ce soit sur les modalités d'application du *Consensus Tigurinus* ou bien sur la mise en œuvre de la discipline ecclésiastique en pays de Vaud, inclinèrent Calvin à renoncer à une Réforme unifiée et à tourner ses regards en direction de la France. Si l'on s'en tient à ces éléments que réunissent les travaux de Michael W. Bruening, ils permettent de placer la rencontre entre Bèze et Calvin dans un tournant essentiel, même si celui-ci semble trouver son accomplissement au cours de l'année 1549. Bèze arrive au moment charnière où Calvin prend conscience de l'importance croissante des réfugiés français tandis qu'il n'a pas encore renoncé à ses ambitions d'unifier la Réforme à l'Est. En dépit des conjectures des historiens sur ce point, par manque de sources, c'est à la lumière de ce contexte confessionnel et politique que peut être compris

---

<sup>1423</sup> Thomas Kaufman, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main, 2009 ; *Histoire de la Réformation*, Labor et Fides, 2014, p. 21 ; J. Delumeau, T. Wanegffelen, B. Cottret, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 2012, p. 388 : « Luther et Calvin ne sont pas toute la Réforme et l'historiographie récente réagit contre une tendance qui a trop longtemps sous-évalué certains autres fondateurs du protestantisme. »

<sup>1424</sup> GEISENDORF, p. 36.

<sup>1425</sup> Heiko Augustinus Oberman, *John Calvin and the Reformation of the refugees*, Genève, Droz, 2003.

<sup>1426</sup> Michael W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 185.



l'installation de Bèze à Lausanne. En 1548-49, cependant, comme l'ont désormais bien montré les historiens, Jean Calvin était dans une position particulièrement vulnérable<sup>1427</sup>.

Devant l'enjeu que représente une telle rencontre, puisque, s'il faut en croire P.-F. Geisendorf, «tout l'avenir du protestantisme français – est en germe dans cette première entrevue», les historiens n'ont pas manqué de se livrer à des hypothèses mêlant l'histoire et psychologie<sup>1428</sup>. Pour P.-F. Geisendorf, mis en face de l'homme qu'il choisit en toute sincérité comme son guide en théologie et son maître spirituel, le jeune Bèze paraît dans ses qualités de naissance, de culture et d'homme accompli dans son « usage du monde »<sup>1429</sup>. Cette proximité supposée par le biographe avec « le monde » que peut laisser paraître Bèze à Calvin peut être discutée, et pas seulement en rapport avec la situation de relatif isolement de celui-ci. Les résultats des recherches que nous avons conduit jusqu'ici sur la conversion de Bèze conduisent à relire à nouveau frais les conditions de l'amitié naissante entre les deux réformateurs. S'il est vrai que c'est en converti que Bèze se présente au chef de la Réforme genevoise, il n'est ni un tout jeune homme (29 ans), ni un converti de la veille. Sur la base de nos hypothèses, Calvin sait, pour avoir partagé le même maître en la personne de Wolmar, quelle peut être la conversion de Bèze. Non seulement les deux hommes ont reçu un enseignement commun, mais leur formation humaniste les rapproche, et c'est fondamental, dans une profonde connivence qui est la base de leur *amicitia*.

Il faut rappeler toute la valeur et l'importance de ces savoirs aux yeux des humanistes pour apprécier ce que Bèze partage non seulement avec Calvin, mais aussi la plupart des réformateurs qu'il est amené à rencontrer. Bèze n'est pas ignorant en théologie, Calvin a de la considération pour la poésie à laquelle il s'est même essayé. En de nombreux points, donc, les deux hommes se comprennent. La conversion fut plus longue à s'affirmer, semble-t-il, pour Bèze, de là à interpréter son attitude comme plus accommodante pour le monde... Il est des différences entre les deux hommes, leur origine sociale, leur tempérament. Le fait est que l'homme compte parmi ceux qui ont répondu à l'appel. Calvin n'ignore pas l'attachement de Bèze à la cause depuis plusieurs années. Avec Laurent de Normandie, Conrad Badius, Jean Crespin, il est de ceux qui ont choisi de placer leur vie sous la croix. Le mépris du monde réside

---

<sup>1427</sup> P. Geisendorf, biographe de Bèze, déplorait que les historiens n'eussent pas assez montré la solitude de Calvin dans la défense de la Réforme à Genève (GEISENDORF), Michael W. Bruening a depuis comblé cette lacune en insistant sur cet aspect dans sa thèse.

<sup>1428</sup> GEISENDORF, p. 33. Le biographe cite, par exemple, A. J. Gaberel qui prêtait à Bèze, d'après Calvin, les « plus beaux dons » (cité par GEISENDORF, n.1 p. 35). P.-F. Geisendorf répond que si les qualités remarquables de Théodore de Bèze n'ont pas dû échapper au réformateur, Calvin a aussi pu manquer de perspicacité : « Aussi n'est-ce après tout qu'un passé d'ex-poète léger, d'ex-prieur concubinaire qu'il vient apporter à Calvin. » (*Ibid.*, p. 35). Le biographe pose ici un nouveau jalon d'un historiographie protestante qui se plaît à souligner le contraste entre l'avant et l'après du converti.

<sup>1429</sup> GEISENDORF, p. 35.

dans le fonds commun de cette *amicitia* naissante. Il la fonde. Les deux hommes se jaugent à leur capacité à s'affranchir du monde. L'amitié ne pourrait avoir lieu d'être si Calvin considérait Bèze comme un mondain.

Il y a tout lieu de penser que Calvin, dès la première rencontre avec Bèze, a pris la pleine mesure de la valeur de cette nouvelle recrue au service de la Réforme. Dans le relatif isolement qui caractérisait la situation de Calvin en ces années 1548-49, tout plaide à penser l'immense satisfaction qu'il pouvait éprouver à voir arriver à Genève de tels hommes de foi et de talent.

En 1549, tandis que Calvin tournait de plus en plus ses regards vers la France après les déceptions qu'il venait d'essuyer en Suisse, il publia un livre, *De Scandalis*, qui était dédié à Laurent de Normandie<sup>1430</sup>. Laurent de Normandie avait été témoin au mariage clandestin de Bèze. Comme compagnon de route de Laurent de Normandie lors de la traversée des Alpes d'octobre 1548, Théodore de Bèze peut se reconnaître dans les vertus que Calvin prête à tous ceux qui ont fui les persécutions en France pour suivre l'Évangile à Genève :

[...] comme ainsi soit que Sathan vous eust basti un labyrinthe d'une infinité de scandales, vous en estes tellement venu à bout, que non seulement vous estes pour exhorter les autres, mais pour estre un miroir à ceux qui sont trop debiles, pour leur faire prendre cueur et hardiesse à vous ensuyvre<sup>1431</sup>.

Les premières vagues d'immigration importante de Français à Genève datent probablement de 1547, mais il est difficile de les estimer avant 1549, date à partir de laquelle était tenue le Livre des habitants de Genève<sup>1432</sup>. L'émigration des Bèze, Normandie, Badius, Crespin, et tant d'autres... intervient dans « une nouvelle phase du calvinisme en Europe, qui ne cherche plus à s'implanter dans la Confédération helvétique mais considère l'Église réformée comme une communauté de réfugiés « sous la croix »<sup>1433</sup>.

Cette période est la plus difficile pour Calvin. Les épreuves des réfugiés font écho aux épreuves personnelles de Calvin, qui perd sa femme cette année-là. Pour M. W. Bruening, il « toucha le fond dans l'hiver 1549-50<sup>1434</sup>. Selon l'interprétation de cet historien, l'arrivée des migrants influença la dynamique théologique. Il y aurait eu une mutation pour Jean Calvin qui s'accomplit au cours de ces années. Ayant perdu l'avantage dans le rapport de force qui l'opposaient aux Bernois, les espoirs d'une vraie réforme résidaient désormais dans « sa

---

<sup>1430</sup> Le texte du *De Scandalis* figure in CO 8 : 1-84. Voir aussi la traduction française contemporaine, Calvin, *Des Scandales*, Olivier Fatio (éd.), Genève, Droz, 1984.

<sup>1431</sup> Calvin, *Des Scandales*, *op. cit.*, p. 50 ; cité par M. W. Bruening, *Le premier champ...*, *op.cit.*, p. 225.

<sup>1432</sup> Sur l'immigration française, voir Naphy, *Calvin and the Consolidation...*, *op. cit.*, pp. 121-143. Il montre notamment comment les vagues d'immigrants français modifièrent la dynamique politique à Genève.

<sup>1433</sup> Michael W. Bruening, *Le premier champ de bataille...*, *op.cit.*, p. 225.

<sup>1434</sup> *Ibid.*, p. 226.

nation », l'Europe francophone. Théodore de Bèze est arrivé dans ce contexte, armé de sa formation humaniste et de sa plume résolue à écrire dans un français simple et accessible. Il faut tenir compte de ces données pour envisager une inflexion vers une forme spécifique de mépris du monde, qui coïncide particulièrement avec la théologie d'une communauté de réfugiés sous la croix.

### 3. Correspondance Bèze - Bullinger

C'est à Baden où Bèze s'était rendu pour prendre les eaux pour se remettre de la peste l'ayant frappé en 1551 qu'il fit connaissance, en même temps que Haller, de Heinrich Bullinger.

C'est alors que s'ouvrirent entre les deux hommes trois années d'échanges épistolaires qui, du point de vue de l'expression du mépris du monde, fondèrent une communauté épistolaire autour de l'*amicitia*. La correspondance entre le jeune réformateur et son aîné permet de faire ressortir certaines logiques de l'écriture du mépris du monde et plusieurs de ses thématiques dans le contexte réformé.

La lettre la plus ancienne de Théodore de Bèze à Heinrich Bullinger dont nous disposons date du 16 février 1550. Ce n'est certainement pas la première que le jeune professeur de grec ait fait parvenir, depuis Lausanne, au très vénérable *antistes* du canton de Zürich. Heinrich Bullinger (1504-1575) avait été l'ami et le conseiller de Zwingli. Il lui a succédé après le désastre de Cappel en 1531. Partisan d'une Église d'État, le respect qu'il sut imposer au cours de son magistère résidait sans doute dans son rôle de modérateur et l'équilibre qu'il avait su trouver avec la liberté ecclésiastique à laquelle aspiraient les pasteurs. Il réussit, par la *Confessio helvetica* de 1536, à unifier les cantons helvétiques protestants autour de ses doctrines<sup>1435</sup>. L'adoption du zwinglianisme par les magistrats de Berne avait considérablement augmenté son influence et lui conférait un rôle d'arbitre dans la résolution des dissensions confessionnelles.

---

<sup>1435</sup> Bernard Roussel distingue deux « confessions helvétiques », la *Confessio helvetica* de 1536 et la Confession helvétique postérieure de 1566. La première Confession helvétique, ou deuxième Confession bâloise, est rédigée en janvier 1536, en particulier par H. Bullinger, Myconius et Grynæus, théologiens protestants zurichois et bâlois. Elle est aussitôt traduite en allemand par Leo Jud. Acceptée en mars 1536 par les Églises de Zurich, de Berne, de Bâle, de Schaffhouse, de Saint-Gall, de Mulhouse et de Bienne, elle a pour dessein de définir une attitude qui leur soit commune, au moment où le Strasbourgeois Bucer s'emploie à trouver une formule d'accord avec Luther sur la question très controversée de l'eucharistie. La première Confession helvétique témoigne d'une volonté réelle de conciliation avec les thèses luthériennes, sans que soit renié cependant l'héritage zwinglien. Ainsi l'article XXI (d'après le texte latin) définit-il le pain et le vin de l'eucharistie comme des signes. Les réalités spirituelles auxquelles ils renvoient sont perçues par la foi. À l'article XXIII, l'eucharistie est définie comme un « repas mystique », le Seigneur usant du ministère de l'Église pour donner au croyant une vraie communion à son corps et à son sang. Malgré ce souci de conciliation, les Églises suisses n'accepteront pas le texte de la Concorde de Wittenberg, dans lequel, à leurs yeux, Bucer avait trop concédé à Luther, au moment où il disait sa certitude d'avoir réussi à concilier équitablement les thèses antagonistes Bernard Roussel, art. « Confession helvétique », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 9 août 2020. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/confession-helvetique/>).

Ce fut particulièrement le cas dans la recherche extrêmement périlleuse de l'unification de la Réforme recherchée en collaboration avec Jean Calvin à Genève. Les efforts de Calvin avaient ménagé les plus infimes égards auprès de l'*antistes* au point que réformateur genevois, qui n'était certes pas en position de force, en vint à concéder à ce dernier d'importantes concessions, notamment sur la cène. Bien que les magistrats bernois lui opposassent leur ratiocinations et tardèrent à ratifier l'accord par la suite, cette recherche d'entente, poursuivie sous le signe de l'*amicitia*, déboucha sur l'adoption du *Consensus Tigurinus* en mai 1549, Théodore de Bèze vouait lui-même une immense admiration au réformateur zurichois.

Il faut rappeler, en premier lieu, que la conversion de Théodore de Bèze remonte à l'époque de ses plus jeunes années, quand il fut saisi par une lecture que la pension de Wolmar permettait de faire circuler, en l'occurrence deux traités de Bullinger, le *De origine erroris*, de 1528 et 1529<sup>1436</sup>.

Placés dans cette perspective, les premiers contacts pris par le professeur novice de Lausanne auprès de Heinrich Bullinger en 1549-1550 permettent d'apprécier, au-delà de l'éthos de réformateur que se construit Bèze et l'importance que lui donne sa relation personnelle avec Bullinger, les valeurs d'amitié qui rapprochent les deux hommes, la conception commune qu'il partage dans un commun mépris pour ce monde.

La correspondance de Bullinger est en elle-même un univers<sup>1437</sup>. Il laissa la plus vaste collection de lettres d'un réformateur protestant au XVI<sup>e</sup> siècle : plus de 12 000 lettres<sup>1438</sup>. Le choix d'extraire un échantillon de ce corpus est motivé par un triple intérêt : Bullinger n'est pas Calvin. Par sa culture allemande, sa langue, sa confession zwinglienne, c'est un étranger. Dans la mesure où il est à la fois un autre différent et un autre soi-même, il permet à Bèze de s'affirmer par différenciation dans une relation de maître à élève où le mépris du monde a un rôle à jouer. Le mépris du monde est, une fois de plus, un motif de franchissement des barrières. Il est, entre Bèze et Bullinger, ce point de rencontre dans des imaginaires très différents sur le plan confessionnel et culturel, dans des conceptions de la Réforme qui entretiennent des divergences.

La correspondance entre Bèze et Bullinger est la plus dense pour la période qui correspond aux premières années de Bèze à Lausanne. Bèze y réside auprès de Pierret Viret, ce

---

<sup>1436</sup> Cf. : *Supra*: 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3. I. B. Heinrich Bullinger, *De origine erroris in negotio Eucharistiae ac missae*, Zurich, 1528 et 1529. Réunis et paraissent en français chez Girard à Genève, traduits par Viret. Henri Meylan s'est demandé s'ils auraient pu être traduits par Bèze. Bèze a désigné plus tard ce livre comme étant celui qui l'avait détaché de la messe romaine. Voir : *CB*, t. IX, n° 625, Bèze à Bullinger, 18 août 1568, p. 119-121 et réponse de Bullinger : *CB*, t. IX, n° 627, Bullinger à Bèze, 24 août 1568, p. 128-129.

<sup>1437</sup> J. Staedte, *et al.*, *Heinrich Bullinger Werke. Briefwechsel*, vols. 1-16 en cours de publication. Zurich: Institut für Schweizerische Reformationgeschichte ans the Zwinglivereins Zürich, 1972-.

<sup>1438</sup> Traugott Schiess, « Der Briefwechsel Heinrich Bullingers » *Zwingliana* 5 (1933): 396-408; cf.: Schiess, „Ein Jahr aus Bullingers Briefwechsel », *Zwingliana* 6 (1934): 16-34; Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, CT and London: Yale University Press, 2002), p. 63.

qui explique, naturellement, l'absence de correspondance avec ce dernier réformateur. La correspondance adressée de Bèze à Bullinger regroupe une trentaine de lettres, beaucoup moins dans le sens inverse. C'est trois fois plus de lettres écrites à l'attention de Calvin, ou même à Guillaume Farel. L'échantillon retenu dans cette portion des correspondances, entre 1550 et 1555 est infime si on le rapporte à la masse des lettres que continueront de s'échanger Bèze et Bullinger à mesure que le premier prend de l'importance aux yeux du second. Il reste néanmoins relativement représentatif des valeurs partagées entre les deux hommes. Dans la manière dont Bèze entend se faire admettre dans sa nouvelle communauté épistolaire, le mépris du monde, en fait, occupe une place centrale.

Dès le début de la correspondance entre Bèze et Bullinger, le mépris du monde est présenté comme la valeur principale au fondement de l'amitié naissante entre les réformateurs. La première lettre conservée de Bèze à Bullinger, datée du 16 février 1550, exprime avec insistance la gratitude de Bèze pour la lettre que lui a écrite Bullinger, ce qui semble attester qu'elle témoigne d'une relation épistolaire récente<sup>1439</sup>. Or, c'est le moment que choisit Bèze pour fonder sa démarche amicale sur l'expression la plus parfaite du mépris du monde puisqu'il explique que, grâce à Dieu, il a préféré la Croix à sa patrie et à ses biens :

Il m'a d'abord permis (puissé-je t'en glorifier pour l'éternité) de mettre la Croix avant ma patrie et toute ma fortune ; puis, après cela d'obtenir l'amitié de Calvin, Viret, Musculi, Haller...<sup>1440</sup>

C'est là la plus parfaite expression d'un mépris du monde sous la Croix, tel qu'il se formule dans ces années du « calvinisme politique ». A partir de cette expression particulière significative du mépris du monde, il sera possible de suivre, à travers des extraits choisis, quelques-unes des grandes variations thématiques dans la suite de cette séquence de la correspondance entre Bèze et Bullinger.

La référence scripturaire indiquée en début de lettre place d'emblée la relation de Bèze à Bullinger dans une relation de maître à disciple : « Je reconnais mon très bon père que le Seigneur propose aux siens ... » : il est ici question de celui qui, d'après Matthieu 10, 42, ne perdra jamais sa récompense en donnant à boire une coupe d'eau fraîche à l'un de ces petits en sa qualité de disciple<sup>1441</sup>. Comme le reconnaît Bèze, qui apprécie la gentillesse que Bullinger lui fait de lui répondre, c'est à son engagement dans la cause de l'Église de Dieu qu'il lui doit

---

<sup>1439</sup> Cette toute première lettre de Bullinger à Bèze est perdue, d'après les éditeurs de la correspondance de Bèze.

<sup>1440</sup> *CB*, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550: *Ed enim primum praestitit (de quo utinam in ipso perpetuo gloria possim) ut patriae fortunisque omnibus crucem anteponam ; deinde accessit Calvini, Viret, Musculi, Haller.*

<sup>1441</sup> *Ibid.* : *Agnosco, optime mi pater, verum id esse quod Dominus suis pollicetur, ne poculum quidem aquae frigidae illis perituum.*

cette manifestation d'amitié : « L'Église de Dieu duquel il tient le fruit très fécond de ton amitié pour moi que je ne veux absolument pas échanger contre tous les trésors des rois. L'humanité que tu me fais ... »<sup>1442</sup>. Les expressions de l'« *amicitia* », de l'« *humanitas* », de la « *dignitas* », placées sous l'angle d'une relation où le disciple se voit abreuver par son maître abreuve à la coupe de la source pure des Écritures, puisque c'est ainsi qu'il faut lire la métaphore de la coupe de Matthieu, illustrent à la fois cette amitié nourrie de conception humaniste en même temps qu'elle est inspirée sur la relation de maître à disciple qui était celle de Jésus et de ses apôtres.

Il est nécessaire de préciser ici la notion qui est mise en avant d'une amitié universelle qui, dans les termes où elle est invoquée par Bèze, est présentée comme « le fruit très fécond » qui a sa source dans la commune appartenance à « l'Église de Dieu ». Cette amitié préexiste donc aux liens qui établissent des espèces d'affinités, d'attraction entre les êtres et les choses, dans les limites où le terme grec de *φιλία* en rendait compte, du moins dans son acception aristotélicienne. En helléniste avisé et en poète néoplatonicien, Bèze recourt ici à une notion de *φιλία* dont il savait qu'elle était susceptible de comporter une portée universelle, en l'assimilant à l'idée d'une harmonie cosmique (*ἀρμονία*)<sup>1443</sup>. Pour eux, l'amitié est la « loi du monde physique, la force cosmique qui réunit les éléments, le principe d'organisation et de vie ».

L'effort de définition de la notion humaniste d'*amicitia* invite à revenir fortement sur ce que nous en avons dit dans la première partie. L'influence néoplatonicienne de la poésie de Bèze le rapprochait de cette croyance selon laquelle l'amitié est une loi du monde physique, un principe d'organisation et de vie. La référence à l'Amour, dans les *Poemata*, indique le chemin d'une charité chrétienne accomplissant l'amour entre les hommes. Cette idée de l'amour entre tous les hommes, qui était déjà connue dans l'Antiquité, est sous tendue par la notion d'une parenté entre les humains : c'est la *φιλανθρωπία*, la *caritas generis humani*<sup>1444</sup>. Une idée que Érasme affectait particulièrement chez les Anciens était l'affirmation selon laquelle l'homme

---

<sup>1442</sup> *Ibid.* : *nec enim habeo vilius quidquam cui comparem quicquid illud est quod adhuc praestiti ecclesiae Dei, ex quo tamen uberrimum fructum capio amicitiae erga me tuae, quam ego quidem certe tanti facio ut cum omnibus regum thesauris commutare nolim. Sed in eo singularis apparet humanitas tua quod me homuncionem plane nihili ita es amplexus ut etiam lteris me tuis digneris compellare.*

<sup>1443</sup> Voir : L. Dugas, *L'amitié antique d'après les mœurs pop et les théories des philosophes*, pp.2 ; 16, Paris, 1894, cité par Yvonne Charlier, *Érasme et l'amitié – D'après sa correspondance*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de la Faculté de Liège, Les « Belles Lettres », Paris, 1977, pp. 21-44, note 9, p. 37 ; voir J.-C. Fraisse, *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, pp. 59-60 ; 66 ; 76, Paris, 1974. Voir J.-C. Fraisse, *La notion d'amitié dans la philosophie antique*, pp. 59-60 ; 66 ; 76, Paris, 1974, pp. 193-202, cité par Yvonne Charlier, *Ibid.*, note 9 p. 37.

<sup>1444</sup> Yvonne Charlier, *op. cit.*, p. 23. Cf. : Note 13 p. 38 : Cicéron : *De Finibus bonorum et malorum*, V, 23, 65 – Aristote, *Éthique à Nicomaque*, éd. Tricot, VIII, 1, 20-22 ; 10, 28, pp. 382 ; 407, Paris, 1959.

est un être social, enclin à vivre en harmonie avec ses semblables. Cultiver l'amitié pour tous les hommes est l'horizon des humanistes qui entendent la dimension collective<sup>1445</sup>.

La dimension collective est donnée sous la plume de Bèze par la notion d'« Église de Dieu ». Cette notion étant invoquée en rapport avec l'amitié que vient chercher Bèze auprès du maître de Zürich, il est permis de la corrélérer avec la notion augustinienne de la *societas amicalis* selon laquelle l'amitié devait coïncider avec la catholicité de l'Église<sup>1446</sup>. La transposition bézienne de la théologie d'Augustin, qu'il devait connaître à la faveur de sa familiarité avec Érasme, permet de reconnaître entre les lignes de la lettre à Bullinger un double effort de réconciliation. Le premier, dans la ligne érasmienne, exprime par le recours aux idéaux les plus élevés de l'*amicitia*, l'aspiration à rapprocher la sagesse antique et l'esprit chrétien. Il se double d'une rhétorique de l'unité des réformateurs qui se reflète dans la communauté d'appartenance qui leur est prêtée et facilite l'entrée de Bèze dans cette communauté.

Un échange de lettres entre Bullinger et Bèze au cours de l'année 1553 montre une communion d'amitié qui se lie autour d'un rapport commun au temps. Entre les deux hommes, il existe des affinités partagées pour ceux qui ne sont plus parce qu'ils ont fait passer le Christ avant les intérêts du monde. Après les événements qui amenèrent Marie Tudor sur le trône, Bullinger évoque ainsi la nostalgie qu'il éprouve pour ceux qui manquent désormais véritablement à l'Église :

En effet, comme sont misérables les temps où le bon Dieu nous a voulu faire venir. Prions instamment pour sa clémence, afin qu'il ait pitié de notre église et de son église la plus affligée. Où est vraiment notre Martyr<sup>1447</sup> ? Où est Jean de

---

<sup>1445</sup> *Ibid.*, p. 23, et note 14 p.38 : Cicéron, *De Finibus*, V, 23-68 ; M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, pp. 196-197, Paris, 1956.

<sup>1446</sup> *Ibid.*, p. 37, note 12 p. 37. On sait que Bèze était passionné d'histoire, y compris celle du Moyen-Age. Par ses liens avec Wolmar, s'il pouvait bien connaître le passé de l'Allemagne, il n'est pas exclu qu'il ait entendu parlé des « Amis de Dieu ». Ce mouvement mystique né au XIIe siècle avait connu, sous l'impulsion des Frères de la Vie Commune, un grand succès au XVe siècle.

<sup>1447</sup> Pierre Martyr Vermigli (1500-1562), né à Florence, « réformateur » de l'ordre des Augustins, réfugié en Suisse en 1542. Professeur à Strasbourg, à Oxford en 1547, il doit regagner le continent après l'avènement de Marie Tudor et reprend son enseignement à Strasbourg. Appelé à Zurich en 1556, il y resta jusqu'à sa mort.

Lasco<sup>1448</sup> ? Où est John Hooper<sup>1449</sup> ? Où est Thomas Cranmer<sup>1450</sup> ? Où est le duc de Suffolk<sup>1451</sup> ? Où sont les innombrables autres hommes de bien<sup>1452</sup> ?

Bèze ne les a pas connus, mais par la compassion qu'il offre en réponse à la douleur de son ami, il rejoint par la prière cette communauté de saints :

Ces hommes bons et très saints, que vous appelez par leur nom dans vos lettres, sont certainement respectés devant mes yeux jour et nuit. Mais venez, le Seigneur est au ciel. Lui, comme je l'espère, apportera enfin le plus grand calme de la plus grande tempête. Prions simplement et faisons confiance à celui qui ne confond pas ceux qui invoquent son nom de tout notre cœur. Si vous entendez quelque chose de plus, si triste soit-il, vous communiquerez avec moi, si ce n'est pas gênant, afin que nous nous exhortions mutuellement à prier chaque jour, jusqu'à ce que le Seigneur mette fin à ces maux, ou nous prenne aussi à lui dans son repos. Amen<sup>1453</sup>.

Cette relation qui s'établit entre le professeur de l'Académie et l'Antistes de Zürich est à replacer dans la communauté des réformateurs où Bèze entend prendre toute sa place, un an après sa sortie de France. Cependant, ce désir d'intégration se légitime justement par le fait que Bèze a tout quitté pour rejoindre cette communauté, et sa patrie, et ses biens. Il s'agit bien, pour Bèze, comme je viens de le montrer dans l'extrait cité plus haut, « de mettre la Croix avant ma patrie et toute ma fortune »<sup>1454</sup>. Bèze a renoncé au mode de vie qu'il partageait avec ses amis à Paris. Plutarque parlait de ces amitiés trop nombreuses qui n'ont d'amitié que l'apparence. Cette

---

<sup>1448</sup> Jean de Lasco, Laski (1499-1560), issu d'une famille noble de Pologne, disciple d'Érasme. Evêque de Vesprim en Hongrie, il passa à la Réforme en 1542, et devint le pasteur de la communauté des réfugiés de Londres, en 1550. Chassé avec ses fidèles à l'avènement de Marie Tudor en 1553, réfugié à Emden, puis à Francfort, il se décide à rentrer en Pologne, en 1556, pour y répandre les idées réformées.

<sup>1449</sup> John Hooper (15..-1555), un des adhérents les plus déclarés de la Réforme, évêque de Gloucester sous Edouard VI, une des premières victimes de la réaction catholique sous Marie Tudor ; incarcéré, il fut, au terme d'un long procès, envoyé au bûcher, le 9 février 1555.

<sup>1450</sup> Thomas Cranmer (1489-1556), un des principaux clercs d'Henri VIII, archevêque de Cantorbury, fut inculpé sous Marie. Il racheta ses hésitations par sa fermeté devant la mort.

<sup>1451</sup> Le duc de Suffolk, Henri Grey, marquis de Dorset, père de Jane Grey, exécuté à la Tour de Londres, le 23 février 1554. Bullinger lui avait dédié, en mars 1551, la conclusion de ses *Decades*. A peine informé de la rétractation du duc de Northumberland, sur l'échafaud de la Tour, les 22 août 1553, Bèze se mettra à composer cette *Réponse*, dont l'anonymat a voilé longtemps l'existence, publiée par Mme A.H. Chaubard, Lyon, Presses académiques, 1959, d'après l'exemplaire de la Bibliothèque de Bordeaux. Cf. : GARDY, n° 73 et 74.

<sup>1452</sup> CB, t. I, n° 36, Bullinger à Bèze, 30 août 1553 : *quam vero misera sunt tempora in quae nos voluit bonus devenire dominus. oremus illius clementiam sedulo ut nostri et afflictissimae suae misereatur ecclesiae. ubi vero est Martyr noster ? Ubi Joannes a Lasco ? Ubi Hopperus Vigorniensis ? Ubi Cranmerus Cantuariensis ? Ubi Suffolchiae princeps ? Ubi innumeri alii viri boni ?*

<sup>1453</sup> CB, t. I, n°37, Bèze à Bullinger, 4 septembre 1555 : *Boni illi viri et sanctissimi, quos nominatim appellas in literis tuis, certe mihi et dies et noctes ob oculos observantur. Sed age, Dominus in caelis est. Ille, ut spero, ex summa tempestate summam tandem tranquillitatem proferet. Precemur modo, et confidamus in eo, qui non confundit invocantes nomen suum ex toto corde. Si quid audieris praeterea, quantumvis triste, mecum communicabis, nisi molestum est, ut nos inter nos ad precandum quotidie acuamus, donec dominus vel istis malis finem dederit, vel nos quoque ad se receperit in quietem suam. Amen.*

<sup>1454</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *Haec tum erant mea vota cogitarem. (...) Id enim primum mihi praestitit (de quo utinam in ipso perpetuo gloriarì possim) ut patriae fortunisque omnibus crucem antepoham.*



expérience de tout quitter est donc première. Elle est fondatrice de l'amitié par le changement d'appartenance que l'exil est venu sceller. Tout comme dans le *contemptu mundi* monastique, les moines qui quittaient le monde le faisaient pour rejoindre une communauté fraternelle<sup>1455</sup>. Ce geste se résume à deux aspects essentiels qui définissent la piété du mépris du monde : quitter les biens et sa patrie, vivre sous la Croix

Par l'extrême simplicité et l'exigence de ces mots : « mettre la Croix avant ma patrie et toute ma fortune », Bèze exprime un puissant symbole qui l'introduit dans une connivence possible de son lecteur Heinrich Bullinger. Une allusion faite dans cette même lettre à Conrad Pellicanus, ancien Franciscain, permet de rappeler combien étaient nombreux les moines à avoir quitté leur monastère pour rejoindre les réformateurs, au mépris de ce monde et dans le monde.

Dans la phrase qui suit est évoquée l'amitié née de cette expérience d'avoir tout quitté pour la croix et qui l'unit désormais aux autres disciples de la Parole de Dieu : « puis, après cela d'obtenir l'amitié de Calvin, Viret, Musculi, Haller ... »<sup>1456</sup>. Bèze dit ne les connaître que depuis son installation récente à Genève : Il s'agit en premier lieu de Jean Calvin et de Pierre Viret. Bèze prend le soin de nommer aussi des réformateurs qui, comme Wolfgang Musculus (1497-1563)<sup>1457</sup>, professeur de théologie, et le pasteur Johan Haller (1523-1575)<sup>1458</sup>, étaient influents auprès des magistrats de Berne. A la fin de la lettre, le cercle d'amis qui constitue la communauté des réformateurs est élargi par la nomination de trois collaborateurs qui travaillent à Zurich sous l'aile de Bullinger et auxquels Bèze reconnaît tout leur importance : Conrad Pellicanus (1478-1556), Théodor Bibliander (1504-1564), Rodolphe Gwalter (1519-1585)<sup>1459</sup>. Ce dernier, qui est son fils adoptif, entré dans la communauté épistolaire de Bèze trois ans plus tard, par une lettre du 27 août 1553, inaugure une longue collaboration. A ces personnalités, qui

---

<sup>1455</sup> Mt, 19, 29 : « Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle. » (Bible de Jérusalem).

<sup>1456</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *deinde accessit Calvini, Vireti, Musculi, Halleri amicitia, Deus bone, quorum hominum ?*

<sup>1457</sup> Voir : Reinhard Bodenmann, *Wolfgang Musculus (1497-1563), Destin d'un autodidacte lorrain au siècle des Réformes*, Genève, Droz, 2000.

<sup>1458</sup> Johannes Haller, jeune (25 ans), très respecté, de l'école de Zwingli. Sans doute grâce à lui que Viret ne fut pas banni de Lausanne. En pleine affaire Zébedée, au mois d'avril 48, les magistrats bernois firent appel à Zurich pour essayer de rétablir la situation, cherchant à obtenir les services du ministre Johannes Haller.

<sup>1459</sup> Rudolf Gwalther, allié de Viret à Zurich, ayant appris le français et étudié à l'Académie de Lausanne. Dans une lettre à Viret, il lui explique que la méfiance à son égard provient du fait que, comme Calvin, il soutenait Bucer, qui, au cours des négociations de Wittenberg, avait publiquement condamné l'enseignement de la Cène pratiqué à Zurich. Il recommande de « revenir à la simplicité » et de ne pas introduire de nouvelles formules ambiguës dans le débat théologique (n. 573 p. 207).

sont encore lointaines pour Bèze, il associe et fait valoir l'un de ses plus anciens amis, Conrad Gessner, qui est à présent médecin à Zürich<sup>1460</sup>.

Dans la phrase suivante se glisse une allusion à l'expérience de l'exil de Thémistocle<sup>1461</sup>. Elle vient souligner la valeur d'une amitié qui avait été jusqu'à présent décrite plutôt sous le jour des premiers apôtres. Cette référence historique paraît d'autant plus importante aux yeux de Bèze qu'il en avait déjà fait mention dans une lettre antérieurement rédigée à l'attention de l'ami d'Orléans, Maclou Popon, que Bèze espère entraîner avec lui dans sa *mutatio*<sup>1462</sup>. Selon le récit qu'en avait donné Plutarque, et qui était fameux au XVI<sup>e</sup> siècle, c'est en présence d'une table que Xerxès avait somptueusement apprêtée à l'attention de Thémistocle ayant trouvé exil en Perse, qu'il s'était exclamé auprès de ses esclaves : « Ah ! mes enfants, c'est pour le coup que nous serions perdus, si nous ne l'avions été déjà ! ». Ce « mot » de Thémistocle, rivé sur un jeu de mots en grecs, illustre l'idée des rebondissements de la Fortune : le philosophe doit reconnaître qu'il faut parfois passer par le malheur et l'échec avant d'arriver à la réussite<sup>1463</sup>.

Rapportée à l'expérience de l'exil de Bèze, l'allusion peut être comprise, du point de vue de son destinataire comme l'expression de la reconnaissance qu'il lui manifeste de se joindre à une cause aussi louable après avoir connu les vicissitudes des égarements passés et, faut-il le rappeler de la proscription. Cette amitié partagée sous le sceau des épreuves se place donc sous le signe de l'épreuve partagée pour le dessein de la plus grande gloire de l'Église de Dieu.

---

<sup>1460</sup> Bèze et Gessner se sont rencontrés dans la pension de Wolmar à Bourges en 1534. En 1540, c'est Gessner qui a pris la chaire de professeur de grec à l'Académie de Lausanne. Alors qu'il est médecin à Zürich en 1550, il prépare une Histoire naturelle. Peu de lettres ont été conservées mais Gessner fait déjà partie de la communauté épistolaire de Bèze. Voir l'épître à Conrad Gessner que Bèze a publié à son attention : *Brevis et utilitatis Zographia Joannis Cochleae, Theodoro Beza, Vezelio authore*. MDXLIX Mense Augusto. Cf. : Gardy, Bibliogr. De Bèze.

<sup>1461</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *Quos ego quum cogito mihi esse amicos, tantum abest ut aliquam exilii molestiam sentiam, ut contra usurpem Themistoclis illud, perieram nisi periissem* / « Lorsque je pense que j'ai de tels amis, tant s'en faut que je sente une quelconque souffrance de l'exil ; au contraire, j'emploierai ce mot de Thémistocle : « Je mourrais, si je n'étais déjà mort ».

<sup>1462</sup> Dans une lettre à Farel, il annonce le séjour de Popon en Suisse. Dans l'impossibilité d'aller à sa rencontre, il charge Farel de le convertir. Bèze pouvait l'espérer car il croyait profondément dans la vertu de son ami, dont il chante le génie et la sagesse dans un épigramme où il lui rend hommage. Voir : *Poemata* (1548), épigramme LXIX. A Chloris, sur la fausse nouvelle que Macutus Pomponius était mort dans les Alpes, p. 198.

<sup>1463</sup> Le jeu de mot « perdu » fait intervenir deux fois la même forme verbale : ἀπωλόμεθα ἂν, εἰ μὴ ἀπωλόμεθα. Plutarque cite à plusieurs reprises ce « mot » de Thémistocle (*De la fortune d'Alexandre*, 328 F ; *De l'exil*, 602 A ; et dans un court chapitre des *Apophthegmes des rois et des généraux*, 17, 185 F, où sont réunis nombre de bons mots de l'Athénien). Dans le présent passage, le sens est sans doute : « nous serions maintenant perdus, devant une pareille abondance, si nous n'avions déjà par le passé été perdus dans le malheur ». Les éditeurs de la correspondance de Bèze se réfèrent à Plutarque, *Regum et imperatorum apophthegmata* (cf. Lycosthenis *Apophthegmatum...loci communes*, Lausanne 1573, p. 250). Voir aussi : Plutarque : *Vie de Thémistocle*, 23-32, traduction nouvelle annotée par Marie-Paule Loicq-Berger, Bibliotheca Classica Selecta, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/THEM/Themistrad2.htm>; d'après le texte grec établi par E. Flacelière, E. Chambry et M. Jumeaux pour la collection des Universités de France (Paris, Les Belles Lettres, 1961). Pour l'annotation, voir le commentaire de F.J. Frost, *Plutarch's Themistocles*, Princeton University Press, 1980.

L'amitié sous la croix se construit et se renforce à présent par la désignation de l'ennemi. L'« Antéchrist romain » et « les ordures du papisme » servent en effet de ferment à l'unité :

Mais qu'est-ce que je t'offrirai encore ? Combien de temps encore me roulerai-je dans les ordures du papisme ? Entendrai-je des gens vraiment pieux parler ? et être de leur compagnie ? Quand confesserai-je d'une seule voix avec eux le Dieu du ciel et terminer dans la joie le cours calamiteux de ma vie<sup>1464</sup>.

Cette répétition de phrases interrogatives vient cependant reprendre l'idée directrice du propos, à savoir de rompre avec une pratique (« roulerai-je » qui appartient désormais à la vie passée désignée par son « cours calamiteux » et rejoindre, dans une unité de confession, la « compagnie » des « gens vraiment pieux »). L'unité des réformateurs à laquelle Bèze vient exprimer le désir de s'associer auprès de l'un de ses plus illustres représentants est bien le fil rouge de la lettre. Le 7 février 1550, le cardinal de Monte était élu pape, sous le nom de Jules III. Le concile de Trente pouvait reprendre ses sessions. Les réformés pouvaient alors s'inquiéter de la tournure que l'« Antéchrist romain » donnerait à la « conjuration de Trente »<sup>1465</sup>.

Les ennemis de l'extérieur n'ont été nommés que pour rappeler que derrière le motif d'une unité toute trouvée, il faut rechercher les ferments de rapprochements à l'œuvre sur le front des dissensions internes, qui sont parfois de véritables conflits ouverts. Deux aspects de cette délicate question sont développés dans la lettre à Bullinger du 16 février 1550. Le premier concerne la première publication de Théodore de Bèze en Suisse, et ce n'est pas sans arrière-pensées qu'il fait allusion à l'affaire de la *Zographia*. Le second aspect est aussi relatif aux dissensions internes qui apparaissent parmi les réformateurs. Il introduit dans le vif de la bataille de la discipline, avec tous les enjeux confessionnels que cela comporte pour un calviniste qui prend la plume pour s'adresser à un zwinglien. Ces deux aspects sont inséparables de l'histoire de la Réforme. Pendant que les incessantes polémiques réactivent inlassablement la production éditoriale, le travail d'évangélisation se poursuit sur le terrain, entraînant progressivement un processus d'institutionnalisation<sup>1466</sup>.

Jusqu'ici, à travers le commentaire de la première lettre de l'échange épistolaire entre Bèze et Bullinger, il a été montré que l'énonciation du motif du mépris du monde répondait à

---

<sup>1464</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *At ego vicissim quid tibi offeram ? Idipsum scilicet quod jam olim tibi et absenti et ignorantibus detuli, hoc est, me ipsum meaque omnia, jam tum quum in misera nostra Gallia tuos et aliorum aliquot sanctissimos libros legens sic mecum cogitarem.*

<sup>1465</sup> Ibid. : *Quod ad Tridentinam conjurationem attinet, Antichristus Romanus non fefellit expectationem nostram, sed hoc scio fore ut eum spes fallat; Dominus enim ecclesiam suam conservabit.* / « En ce qui concerne la conjuration de Trente, l'Antéchrist romain n'est pas déçu de notre attente... ».

<sup>1466</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, Chapitre 4, I : L'institutionnalisation du mépris du monde.

la fonction de fonder les bases d'une amitié réformatrice. Cette solidarité se renforce sur la base d'un front ennemi commun : l'Église romaine. Cependant, à la faveur de l'apparition d'inéluctables dissidences sur le terrain doctrinal, pastoral et polémique, le mépris du monde continue à réguler les modalités d'une entente minimale nécessaire entre les protagonistes. Ce changement de point de vue, du consensuel vers la dissidence, n'épuise pas le sujet de l'amitié comme élément dynamique du mépris du monde. Au contraire, le mépris du monde ne cesse de s'alimenter aux significations les plus profondes de l'*amicitias*. Il inspire les efforts de part et d'autre pour se mobiliser contre un ennemi commun qui n'est autre, en dernière instance, que le monde lui-même.

Le mal s'incarne en l'Église romaine, mais Satan introduit l'ennemi au sein même de ceux qui se présentent comme des amis. A ce stade, d'après la définition érasmiennne de l'amitié que le disciple offre à son maître, elle est inspirée par la relation qui unit le Christ aux apôtres. Elle n'est pas à concevoir comme un échange de services particuliers, mais elle vise une cause plus haute. En prenant appui, parce qu'elle prend appui sur la supposition que les deux interlocuteurs partagent une même conception du monde, elle fait jouer au mépris du monde un rôle cristallisateur de l'imaginaire.

On apprend d'abord que le mépris du monde n'est pas à vivre dans l'ipséité du retranchement solitaire. Le *topos* est un catalyseur d'âmes. Il cristallise des imaginaires qui convergent vers un point semblable : le mépris de ce monde. Dans sa vocation fédératrice, il permet d'éviter d'éventuelles divergences de vue et favorise les dépassements confessionnels. Il convient ici de relever dans cette amitié nouvelle, qu'à la différence de l'*amicitia* humaniste des années parisiennes, elle s'est enrichie d'une dimension qui la fait basculer dans la sphère de l'engagement collectif. Elle doit être toujours considérée, dans la lignée de la philosophie du Christ d'Érasme, comme la manifestation d'une amitié du cœur cultivée sous l'effet d'une piété toute personnelle. Elle n'en demeure pas moins désormais, dans la portée universelle que lui confère le sens grec ancien, une amitié tout entière mise au service de la Cité et de l'intérêt public. Comme le suggère la citation que Bèze fait d'Horace au terme de la lettre, alors qu'il fait mention de Conrad Gessner, « Je pêcherais contre l'intérêt public si je retenais par un long entretien tes instants »<sup>1467</sup>. C'est donc une amitié qui tient en respect les affinités naturelles, charnelles ou mondaines pour mettre en priorité les intérêts supérieurs de la gloire de Dieu. Le

---

<sup>1467</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *Domino quidem Gesnero imprimis ad quem non scribo, ne utu inquit ille, in publica commoda peccem*. Les éditeurs de la Correspondance relèvent que « *Ne in publica commoda peccem* » est le 3<sup>e</sup> vers de l'épître d'Horace à Auguste que Bèze cite ici. n. 19, p. 60.

plus important est la cause commune qui seule justifie l'entrée de Bèze dans la communauté épistolaire de Bullinger.

L'affaire de la *Zographia* donne à Théodore de Bèze un nouveau motif pour manifester ses efforts à prendre position dans cette communauté<sup>1468</sup>.

Mais ce que vous écrivez sur *Cochlaeus*, je reconnais aussi votre modestie en cela, car nos plaisanteries ne sont pas de simples plaisanteries ; je vois que vous avez préféré le combattre par la raison<sup>1469</sup>.

Par cette phrase, Bèze entre en connivence avec l'*Antistes* de Zürich et tente d'attirer son attention sur la manière dont il a contribué lui-même à la réaction contre *Cochlaeus*. L'affaire de la *Zographia* est à l'origine de la première publication de Théodore de Bèze en Suisse : la *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae* (1549). Cette allusion à son entrée en scène sur la place éditoriale par un écrit polémique et satirique atteste de sa capacité à défendre publiquement la religion. Bèze, qui cherche à compter parmi les auteurs de la Réforme, est alors appelé à travailler à la version française de la Bible. Guillaume Farel était chargé de *Job*, des *Psaumes*, et des *Livres de Salomon*, Calvin du reste. Bèze devait pour sa part traduire les Livres apocryphes. Sa version paraîtra en 1553.

Composée en suivant le dessein d'une unité rêvée des réformateurs dans leur engagement en faveur de la Parole divine, la lettre de Théodore de Bèze à Bullinger doit néanmoins, pour être bien comprise, être resituée dans le contexte de trois affaires dont il est témoin depuis son arrivée en Suisse : l'affaire Zébédée, le *Consensus Tigurinus* et ses suites, l'abrogation des colloques. Notre objet est de comprendre comment, tout en cherchant sa juste place parmi les réformateurs, Bèze mobilise le lieu commun du mépris du monde pour faire jouer les cordes de l'amitié dans un contexte où l'unité de la Réforme est enjeu. Par cet effort de contextualisation, nous pouvons mieux comprendre le rôle de cette topique dans les ressorts d'un imaginaire qui voit évoluer la Réforme genevoise d'un « calvinisme politique » vers un

---

<sup>1468</sup> Cf. : *Infra* : p. 3<sup>ème</sup> partie, Chapitre 1, III : Rire au mépris de ce monde.

Pendant le mois de mai 1549 au cours duquel Calvin et Farel s'étaient rendus auprès de Bullinger à Zürich pour signer le *Consensus Tigurinus*, un chanoine du nom de Johannes Dobneck (en latin *Cochleus*), connu pour ses attaques contre Luther, avait réagi à un traité de Jean Calvin, condamnant le réformateur. *Cochleus* prenait Calvin à partie en le comparant à Satan pour son attitude envers l'Église et les injures qu'il profère contre les reliques les plus saintes. C'est dans les circonstances du retour de Calvin et Farel à Genève que Théodore de Bèze prit l'initiative de prendre la défense de Calvin en rédigeant une réponse à Jean Cochlée : ce fut la *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae Theodoro Beza Vezelio authore*, S.l. 1549. Avant d'être publiée, elle est écrite sous la forme d'une épître à Conrad Gesner, disponible dans *CB*, t. I, n° 12, Bèze à Conrad Gesner, Genève, 22/08/1549, p. 49-55.

<sup>1469</sup> *CB*, t. 1, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 : *Jam vero de Cochlaeo quod scribis, in eo quoque agnosco singularem modestiam tuam, quod nostras illas nugas non sis aspernatus ; meras certes nugas, sed meliore nempe scripto dignus vir ille non fuit, ut jam mihi placere incipiat consilium meum ridiculos istos moriones ita potius tractandi, quam ut te ipsum fecisse video, qui rationibus cum illo certari maluisti.*

« calvinisme des réfugiés ». L'imaginaire du *contemptu mundi* suit cette évolution car, comme je l'ai montré, le motif est lui aussi placé, avec ses caractéristiques propres, « sous la croix » pour reprendre une expression chère à Heiko Oberman. Les affaires en question ici s'étalent entre 1547 et 1550 et doivent être comprises ensemble dans une séquence chronologique identifiée par l'historiographie comme la fin du « calvinisme politique » (M. W. Bruening).

Le conflit qui oppose les calvinistes francophones aux zwingliens alémaniques de Berne remonte à 1536 quand la Dispute de Lausanne eut pour vocation d'établir, au lendemain de la conquête de la région par Berne, la Réforme en Pays de Vaud. Pierre Viret y joua un rôle décisif pour établir la théologie calviniste, qui rayonna à partir de l'année suivante depuis l'Académie de Lausanne. Quand Bèze y fit la connaissance de Pierre Viret à la fin du mois d'août 1549, il pu mieux percevoir les ressorts d'une affaire qui défrayait la chronique depuis un an et dont l'historien M.W Bruening a souligné l'importance en la mettant en relation avec la recherche du compromis qui l'emporta l'année suivante.

A l'origine de l'affaire, en 1547, les magistrats bernois avaient refusé de voir Guillaume Farel succéder à Pierre Viret comme professeur de théologie. En revanche, ils imposèrent le zwinglien André Zébédée, qui avait été désigné pour être son suppléant. Dès lors, Zébédée se fit le principal adversaire de Pierre Viret en Pays de Vaud. Le débat portait principalement sur la cène et sur le pouvoir des ministres, compromettant ainsi l'unité tant recherchée par les théologiens calvinistes. La véhémence du ministre zwinglien rencontra cependant une limite au moment où, au synode convoqué par Berne l'année suivante, en mars 1549, la priorité fut donnée à la conciliation. A la faveur de l'action de Bullinger et de Calvin, des négociations aboutirent au *Consensus Tigurinus* qui, pour la première fois, offrait une formule de compromis sur la cène entre les zwingliens et les calvinistes.

A la date où Bèze écrit à Bullinger, cependant, le 16 février 1550, l'accord trouvé du *Consensus Tigurinus* n'est encore ni signé à Bâle, ni ratifié par Berne. En retardant pour plus d'une année encore la ratification du compromis, les Bernois ôtèrent à celui-ci toute efficacité politique. En outre, leurs tergiversations se dessinent sur la toile de fond de rivalités confessionnelles, à Berne, entre luthériens et zwingliens. Cette décision devait donc achever de dissiper aux yeux des uns et des autres les espoirs d'unification de la Réforme qui avaient été entretenus jusque-là. En prenant prétexte de l'agitation qu'avait créé Zébédée au sein des réunions organisées chaque semaine par les pasteurs de Lausanne pour annoncer leur interdiction en septembre 1549, les MM. de Berne compromettaient irrémédiablement les relations de confiance entre calvinistes et zwingliens. Entre 1547 et 1550, les relations entre calvinistes et zwingliens se sont rapidement détériorées. Bèze, en tant que nouveau réfugié

huguenot sur une scène confessionnelle complexe, pouvait sincèrement croire qu'il était possible d'y remédier. Ces années sont des années charnière pour le calvinisme. Elles sont donc tout aussi importantes pour comprendre les ressorts de l'écriture du mépris du monde sous la plume de Bèze.

Nous pouvons ici reprendre le commentaire de sa lettre à Bullinger du 16 février 1550 pour relever comment, judicieusement, Bèze réunit sur le papier le nom d' amis, d'une part « *Calvini, Vireti* » et « *Musculi, Halleri amicitia* », qui n'avaient jusqu'ici pas entretenu que des liens d'amitié. Les uns et les autres s'étaient cependant profondément divisés à la suite de l'accord dit du *Consensus Tigurinus*, conclu l'année précédente, en mai 1549, par Calvin et Bullinger, mais qui n'avait encore été jusqu'alors ratifié par les magistrats de Berne. Ajoutant à ces difficultés, en octobre 1549, Musculus et Haller passaient pour être les responsables de l'abrogation, par MM. de Berne, des colloques hebdomadaires. Cet événement apparut comme une catastrophe aux yeux des théologiens calvinistes, le « commencement des ruines et de la désolation », même, pour reprendre les mots de Guillaume Farel<sup>1470</sup>.

Ces réunions étaient essentielles aux yeux de Pierre Viret et du milieu des pasteurs qui les avaient instituées dans le sillage de la création de l'Académie. Le déroulement de ces réunions a été bien décrit par Jean Barnaud. Il était permis chaque semaine à Lausanne d'étudier les Écritures et s'entretenir des affaires de l'Église pouvaient passer pour des foyers de discorde, puisqu'elles avaient vu naître les positions hétérodoxes de Pierre Caroli, de Béat Comte et, plus récemment de Zébédée. Elles n'en demeuraient pas moins, pour Pierre Viret et ses collègues, un organe essentiel de la jeune Église, et comme le relève Jean Barnaud, « le moyen d'exercer une discipline sérieuse sur les pasteurs »<sup>1471</sup>. D'après négociations s'engagèrent alors dans les mois qui suivirent. Chacun à leur rang, Bullinger et Bèze s'y trouvèrent associés. Ainsi, comme Pierre Viret sollicitait l'arbitrage de Bullinger, Bèze l'accompagnait dans ses légations auprès du Sénat de Berne, où il était d'ailleurs question de faire admettre l'élection de ce dernier pour l'enseignement du grec à l'Académie. De leur côté, pendant que Jean Calvin tentait de convaincre Musculus que tous les torts reposaient sur les

---

<sup>1470</sup> Guillaume Farel à Calvin, C.O., XIII, p. 375 et 376, cité par Jean Barnaud, *Pierre Viret, Sa vie et son œuvre (1511-1571)*, 2015, p. 352. Farel à Calvin, C.O. XIII, 449 (N°1305), 14.11.1549, : « selon ce que j'entends, les constructeurs détruisent l'édifice de Dieu et construisent des ruines », cité par M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 223 ; Viret à Farel, C.O.XIII, p. 389, cité par J. Barnaud, *Pierre Viret..., op. cit.*, p. 353 : « Nos colloques, qui étaient hebdomadaires, deviennent trimestriels, il n'est personne qui ne voie combien cela va nuire à l'église et à l'académie ».

<sup>1471</sup> Jean Barnaud, *Pierre Viret..., op. cit.*, p. 363 ; Viret à Calvin, C.O. XIII : 452 (N°1307), Lausanne, 18.11.1549 : « Qu'y aura-t-il de certain pour toujours dans l'Église, et quelle harmonie et constance pouvons-nous espérer si toutes choses son soumises à l'acquiescement des pasteurs bernois ? » cité par M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 223.

provocations de Zébédée, Farel défendait l'autorité de Pierre Viret auprès de Haller<sup>1472</sup>. Mais le front que leur opposèrent les magistrats et théologiens bernois laissait apparaître un clivage confessionnel doublé d'un fossé culturel entre Français et Alémaniques<sup>1473</sup>. Avant l'été 1550 la cause des colloques était une affaire entendue. La discipline ecclésiastique calviniste avait subi un coup d'arrêt décisif.

Pour bien comprendre la rhétorique unitaire du jeune Théodore de Bèze écrivant à Bullinger le 16 février 1550, il est utile de la situer dans le contexte qui ressort des analyses de M.W. Bruening. L'historien montre bien comment cette affaire contribua à dissiper les espoirs d'une Réforme unifiée dans l'esprit des réformateurs calvinistes<sup>1474</sup>.

Dans ce contexte, que vaut donc l'argumentation de Bèze en faveur de l'unité ? N'est-elle que rhétorique ? La cause de l'unité ne se justifie pas seulement sur l'amitié recherchée par Bèze auprès de Bullinger. Son insistance à exprimer une aspiration unitaire ne fait que prolonger, même si elle est à présent moins d'actualité, à prolonger le processus lancé depuis au moins la Dispute de Lausanne et à laquelle Calvin et Viret continuent d'œuvrer à la fin des années quarante. Autrement dit, il est possible ici d'accompagner Bèze dans la sincérité de sa démarche, de le croire, en somme, à partir de quelques arguments solides, quitte à nuancer l'avis un peu tranché de Michael W. Bruening sur l'ampleur du clivage confessionnel et culturel naissant. En premier lieu, la présence récente de Bèze en Suisse invite à rappeler l'étrangeté dans laquelle doit encore lui apparaître la mosaïque confessionnelle suisse. Certes, le noble bourguignon ne provient pas d'un monde uniforme. Dès sa jeunesse, dans la pension Wolmar, il a connu l'expérience d'un milieu cosmopolite, et connu le sens des ambiguïtés confessionnelles dans ses années parisiennes. Cependant, c'est dans une soif de communion et d'unité qu'il est venu rejoindre Calvin à Genève. Sans les ignorer tout à fait, il ne pouvait se représenter dans toute leur réalité les rivalités qui opposaient des confessions déjà instituées et dont la confession de Calvin n'était finalement que la plus récente.

Ensuite, la persévérance de Bèze à croire en l'unité trouve une explication dans les multiples liens qu'il a tissés avec des réformés de confession luthérienne ou zwinglienne. Les démarches qu'il multiplie, par ailleurs auprès de ses connaissances restées dans la confession

---

<sup>1472</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>1473</sup> Jean Barnaud, pour expliquer les qualificatifs d' « agités » et d' « orgueilleux » que Haller proférait contre les partisans de Pierre Viret: « il ne connaissait pas leur langue, il était étranger à leurs mœurs, et nourrissait certaines préventions à leur endroit », *op. cit.* p. 360 ; M.W. Bruening parle d'une « guerre culturelle entre les mouvements évangéliques de langue allemande et française en Europe », *op. cit.*, p. 186. L'expression de « guerre culturelle » me semble devoir être nuancée, d'une part, par la densité des liens existants entre Francophones et Allémaniques et, d'autre part, parce que les Allémaniques ne constituent pas non plus un groupe homogène. M.W. Bruening montre bien que ces tensions s'exercent dans un contexte de rivalité entre luthériens et zwingliens.

<sup>1474</sup> M.W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 186.



romaine, que ce soit son ami intime Popon, Despence, ou Des Masures, on mesure à quel point le multi confessionnalisme n'est pas un problème pour lui. Son maître Wolmar, d'origine souabe, était luthérien, avait fondé une école de latin à Berne avant de s'installer en France.

C'est à Tübinge, qui n'était pas connu pour être un havre de paix du luthérianisme, qu'en août 1549, en « enfant prodigue », comme le dit Geisendorf, Bèze lui a rendu visite. Parmi les anciens élèves de la pension de Bourges, on trouve aussi Conrad Gesner, cité à la fin de la lettre à Bullinger. Gesner avait précédé Bèze dans la charge de professeur de grec à l'Académie de Lausanne. Savant naturaliste, il s'était installé à Berne, où il préparait une Histoire naturelle. Il avait remis à Calvin un poème de bienvenue adressé à Bèze. Dans l'affaire qui le met aux prises avec Jean Cochlée, Bèze lui inspire de ne pas oublier de faire figurer l'animal dénommé *Cochlaeus* parmi les spécimens de son Histoire naturelle. Les liens qui unissent les deux hommes illustrent bien la porosité des frontières confessionnelles, surtout de la part d'hommes formés à l'humanisme.

L'exemple de Gesner est peut-être trop familier de l'univers de Bèze pour être complètement convaincant. Plus loin de la sphère wolmarienne, le cas de Wolfgang Musculus, analysé par T. Wanegffelen pour distinguer nicodémistes et temporiseurs, peut être introduit dans notre argumentation. En tant que principal responsable de l'abrogation des colloques, il se trouve justement situé au cœur de la discorde confessionnelle et culturelle.<sup>1475</sup> Il semble intéressant de se pencher brièvement sur la question confessionnelle du point de vue de l'adversaire bernois et zwinglien. Wolfgang Musculus, ou Müslin (1497-1563), venait de Lorraine<sup>1476</sup>. Chassé d'Augsbourg par l'Intérim, il avait trouvé refuge à Berne, où il enseignait la théologie<sup>1477</sup>. En 1549, il publia à Bâle quatre dialogues réunis sous le titre de *L'Ephémère*<sup>1478</sup>. Les dialogues mettent en prise des allégories qui illustrent des attitudes différentes devant la religion plutôt qu'elles ne visent, comme le souligne T. Wanegffelen, des

---

<sup>1475</sup> Thierry Wanegffellen, *Ni Rome, ni Genève, ...op. cit.*, p. 72-73.

<sup>1476</sup> Voir : R. Bodenmann, *Wolfgang Musculus...*, *op. cit.*

Wolfgang Musculus, théologien réputé, venait d'arriver à Berne d'Augsbourg. D'après Viret, écrivant à Calvin (note 634 p. 222), C'est lui, et Haller, qui furent les principaux responsables de l'abrogation des colloques hebdomadaires à Lausanne. Les magistrats bernois avaient décidé que ces réunions où pasteurs et professeurs discutaient de la doctrine et de l'interprétation de la Bible encourageaient les débats enflammés et les désaccords qui avaient divisé le corps des pasteurs lausannois depuis un an et demi.

<sup>1477</sup> *CB*, t. I, note 6 p. 60.

<sup>1478</sup> Wolfgang Musculus, *Prosaereus, liceatne homini christiano, evangelicae doctrinae gnaro, papisticis superstitionibus ac falsis cultibus externa societate communicare, dialogi quatuor, Eutychio Myone, autore*, Bâle, 1549. Traduit en français par le Lillois Valérand Poullain, pasteur de réfugiés wallons à Glastonbury, en 1550 : Valérand Poullain (trad.), *Le Temporiseur, par Eutichius Myonius. Avec plusieurs bons conseilz et advis sus la mesme matiere. Savoir est comment chascun fidele se doit maintenir entre les Papistes*, Londres, 1550. Voir : T. Wanegffellen, *Ni Rome, ni Genève...*, *op. cit.*, p.72-74, et notes 3 et 4 p. 72 pour des précisions d'attribution et de références.

groupes en particulier, ce qui constitue un point important pour le raisonnement que nous suivons sur Bèze écrivant à Bullinger.

Le texte de Musculus est important car il permet notamment de faire la connaissance avec le personnage du « Temporiseur », promis à une certaine postérité<sup>1479</sup>. Il est reproché au Temporiseur la même chose qu'au « Nicodémite ». A la différence avec ce dernier, qui cherche surtout à se donner bonne conscience, le Temporiseur voit sa conscience troublée de se trouver « bien selon le monde »<sup>1480</sup>. Le Temporiseur se démarque donc du « Mondain », qui se pique de n'avoir pas de religion, ou de « Irénée », qui recherche la paix à n'importe quel prix, mais ne peut être identifié à « Eusèbe », qui seul se trouve être le vrai chrétien réformé pour qui Dieu doit être servi sans compromission, fut-ce au détriment de la paix.

Certes, Bèze n'a pas nécessairement connaissance de ce texte. Les thèmes qu'ils soulèvent, en particulier le mépris du monde, n'en apparaissent pas moins comme un ensemble de lieux communs circulant parmi les réformateurs. Bullinger a bien tenu cet ouvrage entre les mains puisqu'il lui a été demandé, à lui comme à Calvin, Viret, et d'autres parmi lesquels Pellican et Bibliander, nommés dans la lettre. On apprend par ce détour que le mépris du monde dont Bèze se réclame en se présentant comme le vrai chrétien réformé ayant tout quitté pour vivre sous la croix se constitue en lieu commun fédérateur des réformateurs dans le contexte d'une unité en péril. Il se présente en Eusèbe qui, par son sacrifice, endosse les divisions de ses aînés. Comme chacun des réformateurs ne saurait admettre ne pas être également se prévaloir d'être eux-mêmes des Eusèbe, en risquant de se voir comparés avec des Temporiseurs compromis avec le monde ou pis, à de vils « Mondains », on entrevoit la contribution du mépris du monde à l'effort de dépassement de frontières confessionnelles et culturelles pourtant bien tracées. L'efficace de ce processus inscrit dans l'écriture même de la correspondance est renforcé par l'idée, bien soulignée par T. Wanegffelen, que ce sont des attitudes qui sont visées et non des groupes. Les différents groupes auxquels il est fait allusion dans la lettre sont parfois réunis par l'association des noms qui les composent dans la même phrase alors qu'ils sont séparés en réalité par des années de dissensions. Les voici tous convoqués dans une même ligne de front qui est celle de la guerre menée contre le monde, où leurs querelles confessionnelles se trouvent subsumées dans l'unité de la Croix.

---

<sup>1479</sup> A la suite de Eugénie Droz, dans un dossier consacré à « Musculus, Poullain et les temporiseurs », dans *Chemins de l'hérésie*, Genève, 1970-1976, 4 vol., t. I, « Calvin et les Nicodémites », p. 174-269, notamment p. 183 et 268, T. Wanegffelen relève que « si les historiens se sont emparés du mot « nicodémite » à cause du titre du fameux traité de Jean Calvin, les réformés du XVI<sup>e</sup> siècle ont préféré, semble-t-il, le terme de « temporiseurs ».

<sup>1480</sup> Valérand Poullain (trad.), *Le Temporiseur*, par Eutichius Myonius, *Ibid.*, cité par Wanegffelen, *op. cit.*, p.73.

#### 4. A Lausanne, Pierre Viret et l'Académie

L'exploration que je me suis donnée à faire d'un échantillon du corpus des correspondances entre les réformateurs atteint ici ses limites puisque les liens entre Théodore de Bèze et Pierre Viret se développèrent en présence l'un de l'autre dans le cadre de l'Académie de Lausanne. Il me semble néanmoins important de rappeler les circonstances de la rencontre entre les deux hommes dans la mesure où leur coopération fut essentielle pendant près d'une décennie. Leur rencontre est aussi l'occasion d'esquisser quelques pistes de réflexion sur le rôle de l'Académie de Lausanne dans la reconfiguration humaniste du mépris du monde.

Bèze rencontra Pierre Viret lors d'une étape à Lausanne en août 1549 sur la route du retour de Tubinge où il avait rendu visite à Melchior Wolmar. Un biographe de Bèze, Henry Baird, offre une relation détaillée de cette rencontre:

Sur le chemin de retour vers Genève, Bèze passa naturellement par Lausanne, la ville la plus importante de ce qui constitue aujourd'hui le canton de Vaud. [...] A Lausanne, il rencontra Pierre Viret, lui-même natif d'Orbe, dans le même canton, qui après avoir joué un rôle important dans la réforme de Genève, travaillait depuis pour la même cause dans sa région natale. Viret reconnut immédiatement en Théodore de Bèze exactement l'homme dont il avait besoin comme collègue à « l'Académie » ou l'Université, récemment fondée à Lausanne, et il le supplia d'accepter une chaire dans cette institution [...] Bèze fut d'abord enclin à refuser. [...] Mais Viret écrivit à Calvin, et ce dernier avec d'autres amis s'efforça de dissiper les scrupules de Bèze. Les autorités du canton de Berne, soutenant la démarche de l'Académie de Lausanne, lui adressèrent une invitation officielle, très flatteuse. Après cela, Bèze ne se sentit plus la liberté de faire la sourde oreille<sup>1481</sup>.

A la date où il rencontra Bèze, sans doute Pierre Viret s'était remis du profond chagrin dans lequel l'avait plongé, trois ans auparavant, la mort de sa femme, Elisabeth Turtaz<sup>1482</sup>. Il se trouvait surtout durement éprouvé par les incessantes attaques de celui qu'il dénommait « la vipère », et en qui il reconnaissait les ruses de Satan, Zébedée. Pierre Viret s'impliquait beaucoup dans la recherche de nouveaux professeurs. Peu après leur entretien, il demanda à Calvin d'appuyer auprès de Bèze sa proposition de le recruter à Lausanne<sup>1483</sup>. Cet entretien marqua le début d'une belle amitié<sup>1484</sup>. Bien que publié beaucoup plus tard, le portrait qu'a

---

<sup>1481</sup> H.M. Baird, *Théodore Beza, the Counsellor of the French Reformation*, 1899, pp. 39 et 46. Traduit de l'anglais. Cité par Rebekah A. Sheats, *Pierre Viret, The Angel of the Reformation*, Zurich Publishing Foundation, 2012 ; Pierre Viret, *L'Ange de la Réformation Association Pierre Viret*, Lausanne, 2017, p. 91.

<sup>1482</sup> Jean Barnaud, *Pierre Viret...*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>1483</sup> C.O. XIII, 371. Cité par GEISENDORF; CO n°1250, Viret à Calvin, 29.8.1549, cit. par K. Krouzas, *op. cit.*, p. 218. Sur la correspondance de Viret : Michael W. Bruening (éd.), *Epistoli Pietri Vireti: The previously unedited letters and a register of Pierre Viret's correspondence*. Geneva: Droz, 2012.

<sup>1484</sup> Des lettres de Pierre Viret attestent de l'amitié qu'il éprouve pour Bèze alors que celui-ci est atteint de la peste : GEISENDORF, p.40

laissé Bèze de son ami évoque la prison que représente le corps de celui-ci, autant mutilé par les coups de ses ennemis que par les privations de l'ascèse :

Voyant ce corps battu de langueur, de poison,  
de playes, de travaux, de veille, d'abstinence...<sup>1485</sup>

Mais tout à la fois « & vivant, & mourans, », il fournit toujours « miracles » au « fol » qui rejette les « sacrés-saints oracles ». Le « fol », c'est tout-un-chacun qui participe de la folie de ce monde en le vénérant plutôt que de le mépriser pour la plus grande gloire des Écritures.

L'Académie de Lausanne était en place depuis 1537. Le pasteur Pierre Viret d'Orbe en était à l'origine le seul professeur, donnant des leçons de théologie. Conçue pour l'instruction religieuse, « un séminaire destiné à former des ecclésiastiques », l'historien de la Suisse B. van Muyden a pu affirmer que « Viret était l'âme de l'Académie de Lausanne et de l'Église du Pays de Vaud. »<sup>1486</sup> Viret ne resta pas seul longtemps puisque d'éminents professeurs s'associèrent à mesure des progrès rapides de l'Académie.

A sa création, les enseignements étaient donnés dans la cathédrale de Lausanne. La théologie, discipline maîtresse, était enseignée dans le chœur de la cathédrale<sup>1487</sup>. Enseigner ces « sacrés-saints oracles » était justement le rôle de l'Académie. Depuis l'éloignement de Zébédée et l'arrivée de nouveaux enseignants, Pierre Viret pouvait confier dans une lettre à un pasteur de Schaffhouse sa satisfaction de voir se dissiper les troubles passés. Il n'en demeurait pas moins imprégné d'une conception de l'histoire où :

[...] bien que la mer agitée qu'est-ce monde nous n'aurons jamais d'assemblée où nous serons à l'abri de menace, dans ce monde où une tempête succède toujours à une tempête<sup>1488</sup>.

---

<sup>1485</sup> *Les Vrais portraits*, f° 128.

<sup>1486</sup> B. Van Muyden, *Histoire de la Nation Suisse*, II, 1898, pp. 153-154, cité par Rebekah A. Sheats, *Pierre Viret,...*, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>1487</sup> L'historien André Gindroz en a donné une vibrante évocation : « Là, sous cet admirable dôme, à la lumière variée des vitraux aux mille couleurs, non loin du cercueil d'un pape, deux illustres réformateurs, l'éloquent Théodore de Bèze, le doux et courageux Viret, faisaient entendre d'une voix attendrie et ferme, les doctrines vitales de la réformation. » Cité par Rebekah A. Sheats, *Pierre Viret, ...*, p. 89. Cette image idéale des débuts de l'Académie ne tient pas compte que Bèze n'enseignait pas dans le chœur de la cathédrale puisqu'il n'enseignait pas la théologie. De plus, quand il commença à enseigner en 1549, étant donné la croissance du nombre des étudiants, les cours devaient avoir lieu dans les bâtiments annexes de la cathédrale.

<sup>1488</sup> Viret à Simprecht Vogt, 24.06.1550, BGE, ms. lat. 115, 39v-41, copie manuscrite moderne : PH n°83, *Non ita pridem uariis fuimus turbarum tempestatibus exagitati, quas nobis tanta arte Satanas excitarat, ut non procul a tranquillioem et gratio[m] paulo stationem enatauerimus : quamquam in turbulento hoc mundi huius mari nunquam nos minis esse securos conuenti, ubi nunquam non excipit tempestatem tempestas.* Cité par K. Crousaz, *op. cit.*, p. 99.

La rencontre de Bèze et de Viret se faisait donc sous le jour d'une période favorable pour l'Académie. Dans son étude de l'Académie, Karine Crouzas a relevé la concorde du corps professoral qui caractérisait cette nouvelle étape de son histoire<sup>1489</sup>. Cependant, ce tournant est aussi marqué par un relatif retrait de l'implication de Jean Calvin dans les affaires du Pays de Vaud après ses déboires face aux Bernois, que reflète la baisse de fréquence de sa correspondance avec Viret<sup>1490</sup>.

Foyer fécond d'un « commerce mutuel » de l'*amicitia* entre les réformateurs, l'Académie n'en était pas moins un foyer de reconfiguration de la doctrine du mépris du monde selon la théologie calviniste et une formation qui donne la part belle à l'humanisme<sup>1491</sup>. Il faudrait d'abord partir de la composition des étudiants. Beaucoup viennent du clergé catholique et apportent avec l'esprit et les pratiques du *contemptu mundi* des moines. L'Académie devient, d'après Karine Crousaz, un des lieux de reconversion professionnelle du clergé vaudois<sup>1492</sup>. Il peut donc être identifié un phénomène d'acculturation. Dans son ouvrage sur Pierre Viret, Rebekah A. Sheats rappelle qu'au commencement de l'Académie, la majorité des étudiants enrôlés étaient des prêtres et des moines catholiques. Parmi eux régnait une étonnante ignorance des Écritures et il leur manquait même les bases de l'instruction. Viret avait déclaré : « Ils préfèrent avoir un chopine de bière à leur côté qu'une Bible »<sup>1493</sup>. Une autre piste est suggérée par la dimension morale de l'enseignement rapportée à des affaires de mœurs ou de mauvais comportements de la part de certains étudiants qui se trouvent stigmatisés par Bèze dans sa correspondance.

---

<sup>1489</sup> K. Crouzas, *L'Académie...*, *op. cit.*, p. 98

<sup>1490</sup> M. W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.* p. 196 : « Une fois que Calvin eut admis sa défaite face aux Bernois en 1549, il n'avait plus besoin de correspondre aussi intensément avec Viret dans le Pays de Vaud et se mit à développer ses contacts internationaux ».

<sup>1491</sup> GEISENDORF, p. 41, évoque cette amitié qui unissait les réformateurs à partir du témoignage de Raoul le Chevallier, que Bèze a connu à Lausanne. Alors qu'il est son collègue à Genève, il lui dédie dans la préface de sa grammaire hébraïque, qu'il lui dédiera en décembre 1559 : « Rien ne m'est plus doux que le souvenir des entretiens que nous avons coutume d'avoir, lorsque nous étions ensemble à Lausanne ; je n'ai retiré alors d'aucune chose plus de fruit que ce commerce mutuel, grâce auquel je me souviens, et me souviendrai toujours, de l'autorité et de la précision avec lesquelles je t'ai entendu parler des sujets les plus divers. ».

<sup>1492</sup> Karine Crousaz, *L'Académie...*, *op. cit.*, p.72 et n. 12, p. 73. Le démantèlement de la religion catholique en Pays de Vaud avait commencé en 1536, au lendemain de la Dispute de Lausanne. Parmi les premiers étudiants de théologie réformée à Lausanne se trouvent des membres de l'ancien clergé catholique, prêtres ou moines, que Berne encourage à étudier pour pouvoir officier ensuite comme pasteurs protestants. Lausanne n'a pas le monopole de la formation servant à cette reconversion de l'ancien clergé catho résidant sur les terres francophones bernoises. A Genève, on avait installé une formation de haut en niveau en théologie. A Thonon, en 1537, le pasteur Christophe Fabri avait mis en place des cours de grec et d'hébreu en faveur d'anciens moines. Sur ce sujet, voir aussi : Vuillemier, *op. cit.*, p. 226 ; M. W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.* p. 166 ; Christine Lyon, *Le sort du clergé vaudois au lendemain de la Réforme*, Lausanne : Université de Lausanne, 1998, 2 vol. (mémoire de licence, inédit) ; Lyon, Christine, article dans *RHV*, 2011.

<sup>1493</sup> M. Campiche, *La Réforme en Pays de Vaud*, 1985, p. 194, cité par Rebekah A. Sheats, *Pierre Viret...*, p. 89

Les conceptions respectives du mépris du monde de Viret et de Bèze convergeaient dans une même inspiration calvinienne<sup>1494</sup>. Considérées sous cette influence, celles de Bèze étaient encore neuves. Elles venaient de s'exprimer sur le mode satirique dans le *Cochlaeus*. Surtout, elles allaient trouver une expression aboutie dans l'*Abraham sacrificiant*, alors en gestation. Du côté de l'œuvre de Pierre Viret, en revanche, celle-ci avait atteint sa pleine maturité. Elle demeure néanmoins peu connue. Ce serait une erreur de l'associer trop rapidement à la théologie de Calvin sans lui reconnaître les caractères originaux de sa personnalité<sup>1495</sup>. Une piste de recherche est fournie par deux ouvrages de Pierre Viret où le motif du mépris du monde abonde. Il s'agit d'abord des *Dialogues du désordre qui est à présent au monde...*<sup>1496</sup>. Dans son édition de 1545, il en contient un autre dont le titre est évocateur : *Le monde à l'empire...*<sup>1497</sup>. Une étude systématique du thème du mépris du monde dans ces œuvres, tenant compte aussi de leurs différentes éditions serait particulièrement féconde dans le cadre d'une démarche comparée avec ses autres expressions calvinistes.

Dans leurs rapports physiques comme à distance à travers leurs courriers, les réformateurs voient converger leurs conceptions autour d'un thème lancinant et persistant : il s'agit de mépriser le monde pour dresser l'Église sous la croix. Dans ce dessein, l'*amicitia* humaniste joue un rôle fédérateur et sa valeur performatrice est justement alimentée au carburant du *contemptu mundi*. Son importance se ressent dans sa puissance d'entraînement de la construction confessionnelle. Elle laisse aussi entrevoir, dans les discussions confessionnelles engagées par les réformateurs sa capacité de dépassement des clivages, le mépris du monde ayant été fondé sur des bases humanistes communes.

## B. Fidélité aux poètes

En peu de temps, Théodore de Bèze s'est inséré dans un réseau de personnalités engagées dans la Réforme et rayonnant à l'échelle européenne. Pendant qu'il se taillait une nouvelle place dans ce groupe, je me suis demandé si le motif du mépris du monde, désormais bien mûri dans la pensée du jeune réformateur, se retrouve dans les liens de fidélité entretenus non pas avec les

---

<sup>1494</sup> Entre 1550 et 1558, une nouvelle page de l'histoire de l'Académie se tourne, caractérisée, d'après Karine Crousaz, comme « la phase du plus grand succès que l'Académie ait connue » et celle de son « rayonnement international le plus considérable », dans K. Crousaz, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1495</sup> Georges Bavaud, *Le réformateur Pierre Viret, op. cit.*, introduction.

<sup>1496</sup> Pierre Viret, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde, et des causes d'iceluy, et du moyen pour y remédier : desquelz l'ordre et le tiltre s'ensuit*, 1. *Le monde à l'empire*, 2. *L'homme difformé*, 3. *La métamorphose*, 4. *La réformation*, A Genève : [J. Gérard], 1545, <https://doi.org/10.3931/e-rara-5934>.

<sup>1497</sup> Pierre Viret, *Le monde à l'empire et le monde demoniacle : fait par dialogues*. A Genève : par Jaques Berthet, 1561. <https://doi.org/10.3931/e-rara-1941>.

nouveaux amis mais avec ceux de la veille. Il faut d'abord considérer que le réseau de Théodore de Bèze a subi une inévitable déperdition. Par suite des circonstances subites du départ et de son caractère clandestin, beaucoup d'amis de la veille, en particulier ceux qui n'ont pas été les premiers informés, ne comptent pas nécessairement au nombre de ceux du lendemain. Il n'en demeure pas moins que Théodore de Bèze s'attache à marquer son estime pour un certain nombre d'entre eux, et parmi eux des poètes. Ici encore, en dépit des distorsions créées par la distance et le temps, le mépris du monde semble remplir une fonction dans la nature et la qualité des liens que Théodore de Bèze persiste à tisser au-delà du franchissement de frontière confessionnelle.

L'élegie latine, écrite à l'attention de Salmon Macrin, un ancien ami demeuré en France, illustre le lien de fidélité que Bèze entend entretenir avec ses anciennes *sodalitates*<sup>1498</sup>.

Ce poème fut écrit dans le contexte d'une grave crise physique qui frappa Théodore de Bèze en 1551, sans doute atteint de la peste sévissant à Lausanne. Sans doute les souffrances et la perspective d'une mort prochaine inspirèrent-elles le poète à se tourner en direction des amis d'hier.

A Salmon Macrin de Loudun,  
plainte d'un homme vacillant  
sous la maladie. En l'an de  
grâce 1551 - Elégie 3  
Qui pourrait penser qu'on  
écrive des vers au beau milieu  
de la mort ?

SALMONIO MACRINO  
IVLIODUNENSI, Querela  
Peste laborantis, anno domini  
MDLI - Elegia III  
Quis putet in media conscribi  
carmina morte ?

C'est pourtant « au beau milieu de la mort », comme l'écrit Bèze, que se joue une lutte entre son corps et son âme, entre la mort et la poésie car :

Mais bien que mon corps  
succombe au fardeau de la  
maladie,  
Ma muse cependant refuse de  
la céder, vaincue, à la  
maladie.  
Quel étonnement ! En effet  
ma Muse qui s'est tue  
pendant trois années,  
La voilà à présent qui brûle  
de s'exprimer à travers son  
maître agonisant.

Sed licet hac morbi corpus  
sub mole fatiscat,  
Victa nequit morbo  
cedere musa tamen,  
Mirum. Nam tacuit ternos  
quae musa per annos,  
En domino gestit nunc  
moriente loqui.

<sup>1498</sup> *Poemata* (1569), p. 69.

La figure de Salmon Macrin apparut alors au poète, « au milieu d'autres amis ». Emporté d'autant d'affection pour Claudine Denosse, « la meilleure des épouses, qui ne quitte jamais mon chevet » (*coniux optima nostro*), il lui demanda pour le réconforter de lui apporter les lettres de ses amis :

Apporte-moi mes petits  
paquets de lettres, sois  
gentille,  
L'exil nous a laissé tout de  
même ces trésors.  
Qu'ainsi je meure heureux au  
milieu des noms de mes amis,  
Après qu'il m'a été refusé de  
pouvoir mourir dans leurs  
bras.

Fesiculos (inquam)  
chartarum sedula profer,  
Exilium has nobis  
nempe reliquit opes.  
Intr amicorum moriar sic  
nomina felix,  
Postquam inter uetutum  
brachia posse mori.

Le lien de fidélité entre amitié et poésie apparaît alors dans toute son évidence quand le récit évoque les larmes et ces « paroles cohérentes accourent à leur rythme »<sup>1499</sup>.

Les fureurs de Phoebus  
s'embrasèrent au nom de  
Macrin,  
Et la chaleur que nous  
possédions auparavant nous  
revint.  
Mon épouse est tout étonnée  
de ce fait, et je m'étonne moi-  
même  
Que des paroles cohérentes  
accourent à leur rythme.

Macrini ad nomen Phoebi  
exarsere furores,  
Et rediit nobis qui fuit  
ante calor.  
Miratur factum coniux,  
demiror et ipse  
Currere mensuris  
uerba ligata suis.

L'articulation du lien intrinsèque qui existe entre amitié et poésie est aussitôt après mis en œuvre à la lumière du mépris du monde, que Bèze expose dans les vers suivant en forme de plaidoyer *pro domo* :

Beza igitur, quid agam  
quaeris ? Moriturus anhelos,  
Nec queror excedens  
exul et ante diem.  
Nil mouet exilium, nil patria,  
nil satis amplis  
Succedens opibus quae  
mihi pauperies.  
Non etenim patria pauidum  
ullo crimine pectus  
Expulit, at uerae  
re religionis amor :  
Atque ultro patria excedens,  
haec, patria, dixi,

Bèze, donc, tu me demandes  
ce que je fais ? Sur le point de  
mourir, je soupire  
Et je ne me plains pas en  
quittant la vie, exilé et avant  
mon heure.  
L'exil n'y change rien, la  
patrie n'y change rien, ni la  
pauvreté remplaçant  
Mes richesses trop amples  
n'y change rien.  
Et de fait ce n'est pas un cœur  
qui ne tremble d'aucun crime

<sup>1499</sup> P.-F. Geisendorf traduit ce vers par « flot de poésie qui coule comme de soi-même », GEISENDORF, p. 41.



Christus ubi auditur,  
 Beza, sit una tibi.  
 Exiguo didicit contentus  
 uiuere, quisquis  
     Caelestes toto pectore  
 quaerit opes :  
 Sic prospero uitae certus  
 melioris ad astra,  
     Nec me spes adeo  
 fallere certa potest.  
 Vos mihi, uos lacrymas soli  
 expressistis amici,  
     Et (fateor) uestri me  
 superauit amor.  
 Nec tamen inuitus terras  
 uitamque relinquo,  
     Sic pateant caeli limina  
 celsa mihi :  
 Sed fateor quoties mentem  
 subiistis amici,  
     Me quiddam humana  
 conditione pati :

Qui m'a expulsé de la patrie,  
 mais l'amour de la vraie  
 religion :  
 Et, en passant les frontières  
 de ma patrie, j'ai dit : « cet  
 endroit  
 Où le Christ est écouté, Bèze,  
 qu'il soit ta seule patrie. »  
 J'ai appris qu'il vit content de  
 peu, celui qui, quel qu'il soit,  
 Désire les richesses célestes  
 de tout son cœur :  
 Ainsi, assuré d'une vie  
 meilleure dans le ciel, je suis  
 heureux,  
 Et un espoir à ce point assuré  
 ne peut me tromper.  
 Et vous, vous seuls avez  
 laissé couler vos larmes, mes  
 amis,  
 Et, je l'avoue, votre amour  
 m'a vaincu.  
 Ce n'est pourtant pas contre  
 mon gré que je quitte le  
 monde et la vie,  
 Qu'ainsi s'ouvrent pour moi  
 les altières portes du ciel :  
 Mais j'avoue qu'à chaque  
 fois que vous, mes amis, vous  
 m'êtes venus à l'esprit,  
 Je me mets à souffrir quelque  
 peu de ma condition humaine

Salmon Macrin avait composé sur le tard des odes qui pouvaient se lire comme « un manuel de piété, une mise en garde contre les tentations de la chair »<sup>1500</sup>. Le poète se faisait, au-delà de l'obédience catholique romaine dans laquelle il était demeuré et au-delà même de ses avertissements contre la Réforme, l'élus d'une amitié sous la croix. Par-delà son exil, Théodore de Bèze rejoint son ami dans une affinité commune pour le mépris du monde.

Par l'exil, car c'est ainsi qu'il nomme son départ, Théodore de Bèze a tout quitté, sa patrie, ses « richesses trop amples » pour un lieu « où le Christ est écouté », pour « l'amour de la vraie religion », pour « les richesses célestes » qu'il désire de tout son cœur. Dans ce bonheur vécu au seuil de la mort, car Bèze l'affirme, « je suis heureux », seul le souvenir des amis le rattache à l'humaine condition. De la chaleur retrouvée dans leur évocation vient l'inspiration du poète qui, lesté par l'agonie de son corps lutte de toute son âme pour se détourner de la terre et aspirer à d'autres cieux. Ainsi se précisent, avec la variable déterminante que représente

<sup>1500</sup> Georges Soubeille, « La découverte du chaînon manquant. Les *Carmina* de Salmon Macrin », *La Renaissance de l'Ode*, Etudes réunies par N. Dauvois, Paris, Champion, 2007, p. 13-18. Cité par Vanessa Oberliessen, Deux odes d'un réformateur, *op. cit.*, p. 79, n. 20.

l'inspiration poétique, les conditions d'une véritable amitié sous la croix. Ainsi formulé, le mépris du monde doit se comprendre comme un amour de la vie. Le plus cadeau que puisse offrir Bèze, sur le point de mourir, à son ami, est de lui souhaiter de vivre sans obstacles une douce vie et une douce mort (*Lenis inoffenso uitaque morsque gradu*), enfin, que « les années dont la Parque prive Bèze, Qu'elle les ajoute, Macrin, à tes années ».

L'élégie de Théodore de Bèze à Salmon Macrin est emblématique des liens de fidélité qu'il entend entretenir avec ses amis de la veille. Le poète n'en met pas moins le mépris du monde au cœur de ces liens. L'hypothèse pourrait être à nouveau vérifiée à partir du cas du jeune poète tournaisien Louis Des Masures<sup>1501</sup>. Bèze l'avait sans doute rencontré à Paris avant 1547. L'avènement d'Henri II sonna pour lui comme une disgrâce. Il sacrifia sa situation à la cour de Lorraine pour suivre le pur Évangile. Dans un épître à Théodore de Bèze qui ouvre un recueil de *Vingt-Six Cantiques chantés au Seigneur*, il rend grâce au réformateur de l'avoir aidé à faire le pas<sup>1502</sup>. Au printemps de 1550, rentrant de Rome à la suite du cardinal Jean de Lorraine, qui l'avait repris dans sa « *familia* » après des années de disgrâce, Des Masures s'est arrêté à Lausanne et à Genève, où Bèze, Viret et Calvin l'ont instamment prié de mettre ses dons de poète au service de la cause de Dieu, en traduisant des Psaumes :

O comme de bon cœur et de fidèle voix  
Sur le bord sablonneux du beau lac genevois  
Un jour, dont à jamais il me souviendra, comme  
Passant je retournois du conclave de Romme<sup>1503</sup>,  
Tu m'hortas de suivre et fermement tenir  
La vérité certaine, et que pour l'avenir,

Il convient d'apprécier que dans les vers qui suivent immédiatement cet extrait de l'épître que le motif que le poète retient du réformateur est précisément celui-ci du mépris du monde :

Laissant l'oblique et faux, audroit sentier j'allasse  
Hors du chemin d'erreur, ou le monde se lasse.

Ces vers attestent de la maturation par Bèze du thème du mépris du monde. Le réformateur s'en sert à la fois comme un motif méta-confessionnel qui permet de jeter des ponts à travers les barrières confessionnelles, ce qui se vérifie pour Macrin comme pour Des Masures resté dans

---

<sup>1501</sup> Voir : notice de Bordier dans *France protestante*, t. V, col. 336 ss. Voir le chapitre consacré à Des Masures par Raymond Lebègue dans la *Tragédie religieuse en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1929, pp. 327-368

<sup>1502</sup> Louis des Masures, *Vingt-Six Cantiques chantés au Seigneur*, par Louis Des M, Tournaisien, publié à Lyon, chez de Tournes, 1564. Voir : Olivier Millet, « Poésie et musique : l'œuvre de Louis Des Masures et ses « cantiques », *Travaux en l'honneur de D. Ménager*, Genève, Droz, 2003, p. 372-380.

<sup>1503</sup> Louis des Masures parle de l'hiver 1549-50, où Jules III fut élu pape. Des Masures quitta Rome en février avec le cardinal Jean de Lorraine. Il put s'entretenir, au cours de son passage en Suisse, avec Viret, Bèze et Calvin. Le 19 avril, Bèze écrit à Calvin (19 avril) pour recommander ce poète pour traduire les psaumes.

un entre-deux. On pourrait encore le vérifier pour Claude Despence<sup>1504</sup>. Le mépris du monde, comme le montrent les arguments retenus par Des Masures d'après la tentative des réformateurs de le retenir en Suisse, est surtout instrumentalisé comme un motif d'exhortation à la conversion.

## II. Revisiter la conversion

Que s'est-il alors passé pour Théodore de Bèze depuis cette année 1548 où il a, au sens littéral comme au figuré, franchi les cimes ? La conversion de Théodore de Bèze était au cœur du questionnement de la première partie. Je cherchais à démontrer que le mépris du monde en constituait à la fois le nœud et le dénouement. La conversion était envisagée dans la durée d'une trajectoire de vie de plus d'une vingtaine d'années avant celle de l'exil qui en traduit la résolution définitive. Il est dès lors possible de s'interroger sur la nature et la valeur de la conversion de 1548 dans les termes où Bèze a tenu à la présenter puis la mettre en rapport avec la conversion présumée de la période précédente. Celle-ci demeure à l'état d'hypothèse étant donné le peu d'éléments que Bèze a livrés à ce sujet (la « seconde naissance » chez Wolmar, la « découverte » de Bullinger...). Au-delà de cette considération, il convient de se demander si la réception du mépris du monde par Théodore de Bèze pendant les années 1530-1540 a joué un rôle dans sa conversion ou bien, inversement, si la conversion a parachevé un mépris du monde encore en incubation. Pour comprendre la nature de cette réception dans la pensée du jeune réformateur, il était nécessaire de revisiter la conversion non seulement à travers le geste d'exil qui la rend visible mais aussi dans les implications théologiques de la doctrine calviniste qu'il a ouvertement épousée. A partir du moment où Bèze s'est déclaré appartenir à la confession réformée, il faut envisager cette posture de mépris non seulement avec la conversion, mais encore avec ses différentes variables : la sanctification, la mortification et l'eschatologie.

Cette étude s'est principalement appuyée sur les recueils de poèmes de 1544 et de 1548, les uns manuscrits, les autres imprimés, ainsi que les minces correspondances de cette

---

<sup>1504</sup> En 1548, de retour d'Italie, d'Espence était passé par Genève, sans se laisser convaincre par la Réforme calviniste. Il a aussi fait publier un traité contre la prédestination : *Traicté contre l'erreur vieil et renouvelé des predestinez*, Lyon, 1548. Par une lettre de mai 1550 (CB, t. I, n° 16, Bèze à Claude d'Espence, mai 1550, p. 63), Théodore de Bèze lui reproche de temporiser, cherche déjà à la détourner de son « rêve de quelque chemin moyen » et l'exhorte instamment à se déclarer ouvertement pour la vérité de l'Évangile. Il se souvient, écrit-il, du temps où il prêchait à Paris la gratuité du salut (il se souvient, écrit-il, de ses sermons, entendus à Paris), ce qui aurait dû l'inciter à ne plus « se polluer aux sacrilèges » en « sacrifiant le Christ » (cit. par T. Wanegffelen, p. 195-196).

période<sup>1505</sup>. Pour vérifier l'hypothèse d'un mépris du monde greffé au cœur de la conversion, ce travail recourt à des sources postérieures à la conversion accomplie de 1548. Il s'agit des récits qu'en donne Bèze dans l'épître à la *Confession de foi* daté de 1560 ou bien dans la lettre à Dudith, située en préface à la deuxième publication des *Poemata* en 1569<sup>1506</sup>. L'utilisation de ces sources requerrait la plus grande prudence dans l'analyse rétrospective de la conversion faite par Bèze lui-même. Une fois franchi le seuil de 1548, il est permis de mobiliser un corpus plus large non seulement dans l'œuvre de Théodore de Bèze, mais aussi, quand il est utile, de le rapporter à ce que dit Calvin.

## A. Acter la conversion

Nous abordons la conversion de Théodore de Bèze sous l'angle de la signification qu'elle prend à ses yeux en tant qu'elle est actée par son exil de 1548. Il s'agit d'une définition calviniste de conversion-repentance.

### 1. Le geste de 1548

La publication des *Poemata*, la maladie, le départ à Genève, le mariage avec Claudine Denosse devant Calvin, la vente des bénéfices... Par « geste de 1548 », je qualifie la série d'actes posés par Théodore de Bèze pendant cette année qu'il a lui-même présentée par la suite comme l'année de sa conversion. En 1549, cependant, c'est en termes de mue (« *mutatio* »), et non de conversion, que Bèze évoquait sans s'étendre « ce changement » de voie auprès de son ami Maclou Popon, devenu entre-temps magistrat à Dijon<sup>1507</sup>. Si Bèze choisit de lui présenter sa démarche comme un changement plutôt que comme une conversion religieuse, il n'indique ni s'il s'agit d'un changement survenu en 1548 ou si celui-ci était en gestation depuis plusieurs années, comme s'est attachée à le montrer la première partie de cette étude. Maclou Popon devait pouvoir s'y attendre et le mot « *mutatio* » suffit pour faire allusion à ce qu'il avait pu voir de l'évolution de son ami. Cependant, il faut garder à l'esprit que Bèze ne s'était probablement pas confié à Popon, magistrat rangé et marié de Dijon, comme il l'avait fait auprès de Jean Crespin, Conrad Badius et Laurent de Normandie qu'il avait désignés comme témoins

---

<sup>1505</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, *passim*.

<sup>1506</sup> *Lettre à Dudith*.

<sup>1507</sup> *CB*, t. I (1549), Bèze à Maclou Popon, pp. 56-57: *Illud potius nunc te admonendum puto, ut in hac pene omnium rerum commutatione quam nunc experior, eundem esse me putes erga te qui hactenus fui, nec, quantum quidem salva religione fieri poterit, passurum esse me de mutuo amore nostro quicquam detrahatur* / « Je pense qu'il vaut mieux te rappeler que dans ce changement de presque tout ce que je vis maintenant, je reste envers toi le même que j'ai été jusqu'ici, et qu'en dehors de la religion, autant qu'il soit possible, je ne souffrirai pas qu'on enlève quoi que ce soit à notre amour mutuel. »

de son mariage clandestin avec Claudine Denosse<sup>1508</sup>. Le terme de mutation peut alors passer pour un euphémisme employé par Bèze pour ménager son ami. Bèze a fort bien su, quand cela était utile, mettre en scène sa conversion pour en faire un modèle.

Une rupture a pourtant bien eu lieu en 1548. Un critère décisif en est l'adhésion de l'humaniste chrétien à la piété et aux pratiques de dévotion définies par les canons encore neufs de la Réforme genevoise<sup>1509</sup>. D'après la définition qu'en donne Richard Muller, « la piété et la dévotion considérées ensemble constituent la vraie religion »<sup>1510</sup>. Le premier geste de cet engagement dans la dévotion réformée fut la cérémonie de son mariage avec Claudine Denosse, célébré par Calvin lui-même en la cathédrale Saint-Pierre le 14 octobre 1548. Peu avant cet événement, qui marque la sortie de l'errance et le basculement dans l'ordre de la conversion, il y eut en ces mêmes lieux un souvenir que Bèze a rapporté avec émotion :

Lorsque j'entrais pour la première fois dans une assemblée chrétienne, on chantait le psaume 91. Je me sentis à tel point fortifié par ce chant que dès lors il est resté gravé dans mon cœur, comme si j'entendais Dieu lui-même s'adressant directement à moi ; et je puis attester devant Dieu que j'en ai reçu un admirable soulagement dans la maladie et la souffrance, non seulement, lorsque je fus atteint de la peste trois ans plus tard, ou lorsque ce mal s'attaqua à ma famille, ce qui arriva à quatre reprises, mais encore dans d'autres grâces épreuves<sup>1511</sup>.

Théodore de Bèze a relaté ce souvenir dans un commentaire des psaumes qu'il donna en 1579. Il y souligne l'utilité des psaumes dans l'épreuve. Si l'on se replace au cœur de l'expérience auditive telle qu'il l'a vécue en 1548, il faut en tirer toute la signification sur le plan de la conversion. Le souvenir d'avoir écouté un psaume le jour de son arrivée dans la Cité marque aussi bien sur le plan symbolique la résolution irrévocable d'une piété assidue et le renoncement à une vie de compromission avec la faiblesse humaine. Ma lecture du corpus se donne pour fin de déceler comment s'insère le mépris du monde dans cette piété et cette dévotion pour contribuer aussi à leur donner forme.

---

<sup>1508</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II, 2 : Le mariage secret.

<sup>1509</sup> Ces canons se résument à un quelques textes fondateurs : *Ordonnances ecclésiastiques*, *Petit catéchisme*, etc.

<sup>1510</sup> *Pietas: piety, the personal confidence in, reverence for, and fear of God that conduces to true worship of and devotion to God. Thus, piety together with devotion constitutes true religion* dans Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, Baker, 1985. p. 228. Cité par Shawn D. Wright, *Theodor Beza, The Man and the Myth*, Glasgow, 2015, p. 46. Par ailleurs, il est possible de comparer cette définition à celle de l'Oxford English Dictionary: *I. Senses relating to the quality of feeling or showing pity. 1. pity n. (in various senses); mercy, compassion. Now only in Our Lady Piety n. L'OED indique que ce sens est dorénavant perdu, hormis dans Notre-Dame de la piété. II. Senses relating to devotion. 2. Reverence and obedience to God (or to the gods); devotion to religious duties and observances; godliness, devoutness.*

<sup>1511</sup> Ce récit est rapporté dans le commentaire des psaumes de l'édition de 1579 : *Psalmorum Davidis et aliorum prophetarum libri V... Theodoro Beza Vezelio auctore. Genevae, 1579, in-8°* (Trad. Bernus, p. 40-1). Cité par GEISENDORF, p. 55 et n. 2, et Julien Goery, *La Muse du consistoire...*, *op. cit.*, p. 92. Dans l'argument en prose latine qui l'accompagne dans le recueil *In Psalmum 91, Argumentum et usus* (voir P. Pidoux, *Le psautier huguenot du XVIe siècle*, t. II, p. 38).

Comme l'a souligné Richard Muller, le changement fut en fait drastique<sup>1512</sup>. Que s'est-il produit dans la vie de Théodore de Bèze sinon ce « changement radical de l'être »<sup>1513</sup>, cette « transformation de la vision du monde »<sup>1514</sup> qu'évoque Pierre Hadot pour désigner le processus de conversion ? Cette « conversion qui bouleverse toute la vie, qui change l'être de celui qui l'accomplit »<sup>1515</sup>, est bien le processus par lequel il est possible, à notre sens, de rendre pleinement compte de la spiritualité du *contemptu mundi*. C'est du moins par cette approche qu'il faut comprendre comment ses éléments constitutifs pénètrent au cœur de la littérature calviniste pour lui donner sa dimension doctrinale, spirituelle et cosmologique.

Cependant, une fois engagée la « révolution spirituelle » de Théodore de Bèze, c'est-à-dire, littéralement, le moment où semble s'être produit et de manière irrévocable le passage, dans son rapport au monde, d'une instance à une autre, la prise de pouvoir d'un ordre tout autre que l'ordre celui décrit comme temporel, il reste à déployer le questionnement sur le terrain des modalités et de la pratique.

Bèze a bien poursuivi un idéal avant la « conversion » de 1548<sup>1516</sup>. Cette quête de l'idéal s'est trouvée transposée dans la confession réformée adoptée par Bèze. Ce transfert conduit donc à se demander dans quelle mesure le *contemptu mundi* est mobilisé au centre de la conversion de Bèze plutôt qu'en amont, dans un entre-deux confessionnel qui n'était pas encore la confession de foi calviniste. Considérée dans les cadres d'une expression calvinienne, la conversion incite justement à en rechercher les singularités propres chez Bèze et dans quelle mesure son expérience s'ajuste à un modèle, et/ou affiche une valeur de modèle, afin de comprendre comment il imite et se différencie tout à la fois du maître. Il a été évoqué plus haut la conversion de Calvin<sup>1517</sup>. Il l'avait qualifiée de subite (*conversio subito*) et s'était abstenu de l'assortir d'un récit personnel<sup>1518</sup>. À l'inverse, ce qui est absent chez Calvin prend une dimension considérable dans l'œuvre de Bèze. L'incessant travail narratif de retour sur soi qu'il accomplit met en évidence un singulier modèle de conversion inspiré par les thèmes structurants du mépris du monde. Ces thèmes restent à mettre en évidence à partir de ces récits de

---

<sup>1512</sup> Richard A. Muller, « Theodor Beza (1519-1605) », dans *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*, ed. Carter Lindberg, Oxford, Blackwell, 2002, p. 215: « Assez brusquement, Bèze renonce à ses revenus ecclésiastiques et part pour Genève. Une fois sur place, il s'identifie à la cause protestante, épouse Claudine (qui vivait avec lui comme maîtresse) et oriente ses compétences littéraires vers la tâche de réforme ».

<sup>1513</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Folio, 1995, p. 271.

<sup>1514</sup> *Ibid.*, *Exercices spirituels...*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>1515</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>1516</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, *passim*.

<sup>1517</sup> Cf. : *Infra* : Partie I, chapitre 3, I.

<sup>1518</sup> C'est aussi le modèle suivi par Eustorg de Beaulieu qui s'était ainsi confessé dans la préface des *Chrestiennes resjouissances* (1546) : « Mais quand il pleu a Dieu de me donner congnoistre, que l'abusois trop de ses dons : j'ai soudain tourné bride [...] je me suis despuis quelquefois occupé a renverser et reduire a sa louange : tout tant de chansons charnelles, que m'a peu souvenir avoir jadis chanté au regne de Satan ».

conversion. Si le modèle est calviniste, Théodore de Bèze lui donne chair. Le mépris du monde trouve donc dans la conversion bézienne le moyen de s'incarner dans un récit.

Théodore de Bèze a d'abord répondu à un appel. Il faut d'abord voir comment le mépris du monde est formulé par Théodore de Bèze dans les cadres de la théologie calvinienne de la conversion. La dynamique du dépassement peut être aussi expliquée à partir des récits de conversion délivrés par Théodore de Bèze à différentes étapes de son cheminement. Ces récits sont à considérer dans leurs allées et venues entre le façonnement du passé et les valeurs constitutives du mépris du monde dans l'assimilation du présent. Ils participent donc de la recomposition du temps à partir d'une mémoire constitutive et reproductive du mépris du monde.

On recense cinq de ces récits à travers le corpus de Bèze, lesquels offrent une dynamique du mépris du monde en cinq variations et en autant de variations. Leur étude se répartit à travers l'ensemble de cette investigation. L'approche est chronologique afin d'illustrer au plus près le cheminement intérieur de Théodore de Bèze. Ils font également l'objet d'un certain nombre de regroupements thématiques dans cette partie. Le premier récit est celui que livre la préface à *Abraham sacrifiant* (1550)<sup>1519</sup>. Le second est celui de la lettre-préface à la *Confession de foi* (1561)<sup>1520</sup>. Un troisième est au centre de la *Lettre à Dudith*, préface de la seconde édition des *Poemata* (1569)<sup>1521</sup>. Un quatrième est inclu dans les *Chrestiennes Méditations* (1582) qui, à les lire de plus près, en compte plusieurs<sup>1522</sup>. Enfin, un long développement sur les années de jeunesse est narré dans la *Réponse au gentilhomme savoisien* (1598)<sup>1523</sup>. Ces récits, chacun à leur manière et à des époques souvent éloignées, déclinent la notion théologique de conversion-repentance qu'il convient, à ce stade de notre étude, de présenter plus en détails.

## 2. Conversion-repentance

La conversion-repentance consiste en un changement radical du fidèle qui, conscient de son péché (par la loi), fait pénitence et régénère ainsi en profondeur sa piété et sa foi pour vivre une vie nouvelle (par l'Évangile). Le mot repentance est parfois associé à celui de conversion, qui renvoie à l'injonction de Matthieu : « Convertissez-vous, car le royaume des cieux est proche »<sup>1524</sup>. Il s'agit de rappeler, avec Jean-Baptiste, que la conversion (*metanoia*) se trouve

---

<sup>1519</sup> *Abraham*.

<sup>1520</sup> *Lettre-préface Confessio*.

<sup>1521</sup> *Lettre à Dudith*.

<sup>1522</sup> *Chrestiennes Méditations*.

<sup>1523</sup> *Réponse au gentilhomme*.

<sup>1524</sup> Voir : Matth., 3,2 ; 4, 17 ; Marc, 1, 15.

liée à un baptême de repentance<sup>1525</sup>. Cette association des deux mots met aussi l'accent sur l'expression extérieure de la conversion, qui se traduit dans un comportement pénitentiel<sup>1526</sup>. Suivant l'hypothèse de départ, le sens du mépris du monde dans les écrits de Bèze se précise d'après le discours qui traite de la conversion. La visée de ce travail consiste à démêler le « nœud » significatif du mépris du monde au cœur de la conversion de Théodore de Bèze. Notre démarche conduit à s'interroger sur la base de quelles sources, dans le processus de conversion repentance, se cristallise le mépris du monde. Il s'agit aussi de se poser la question de quels sont, dans la conversion-repentance, les critères déterminants à l'examen du mépris du monde et jusqu'où celui-ci s'identifie-t-il avec le processus de conversion repentance dont il faut rappeler le déroulement. Le mépris du monde considéré à travers la dynamique de la conversion-repentance offre, comme le suggère Denis Crouzet, une voie de « résolution des tensions et des paradoxes »<sup>1527</sup>. Théodore de Bèze n'a de cesse de revenir sur l'expérience qualifiée de conversion-repentance. Les analyses conduites dans cette partie visent à en éclairer la définition par des extraits de récits de vie qui en illustrent différents aspects.

### Analyse sémantique

Dans une démarche d'historicisation de la théologie, il faut tenter de déchiffrer les signes du mépris du monde à travers le processus complexe de la conversion-repentance. Il convient surtout de préciser de quelle manière l'objet qui intéresse cette étude, le mépris du monde, prend place dans le renouvellement que connaît le dispositif de conversion dans la crise religieuse du premier seizième siècle. Dans la mesure où elle se situe au cœur de la dynamique du mépris du monde, la conversion appelle une explication sémantique approfondie<sup>1528</sup>.

Les sources d'influence anciennes identifiables dans le processus de conversion sont bien restituées par la mise au point étymologique établie par Pierre Hadot<sup>1529</sup>. Le mot conversion provient du grec *στροφή* (*strophê*) et de ses composés, notamment *ἐπιστροφή* (*epistrophê*) et *μετάνοια* (*metanoia*). Cet éclairage permet d'apprécier l'insistance de Bèze sur la « vraie pénitence » et, partant, l'association qu'il établit entre « la vraie conversion et repentance ». Il convient d'être attentif aux termes utilisés par Théodore de Bèze pour qualifier

---

<sup>1525</sup> Fritz Lienhard, Jean-Paul Willaime, art. « Conversion », Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1995, p. 268.

<sup>1526</sup> Louis-Marie Chauvet, art. « Pénitence », Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998, p. 1068.

<sup>1527</sup> Voir : Denis Crouzet, *Jean Calvin...*, *op. cit.*, p. 101-109.

<sup>1528</sup> Je mets ici de côté la définition courante de conversion qui désigne le passage plus ou moins librement choisi d'une confession à une autre.

<sup>1529</sup> Pierre Hadot, « *Conversio* », paru en allemand dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart, 1971, col. 1033-1036. Traduction française dans Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles lettres, 2014, pp. 133-137.



sa conversion car celle-ci est révélatrice des orientations que prend le *contemptu mundi* dans la théologie réformée.

La conversion, rappelons-le, correspond pour le disciple à un renversement radical de ses valeurs<sup>1530</sup>. Ce changement se comprend, étymologiquement, à la fois par l'action de « se tourner vers » (ἐπιστροφή, *épistrophê*), et par une modification de la personne dans son être tout entier (μετανοια, *metanoia*), qui peut se traduire par repentance<sup>1531</sup>. Le premier de ces termes était utilisé dans la philosophie grecque pour désigner le mouvement circulaire, parfait parce que « propre aux dieux, au ciel, au monde »<sup>1532</sup>. Le mot στρέφειν (*strophêin*) désigne, dans la métaphore de la Caverne, l'« œil de l'âme », de l'obscurité vers la lumière<sup>1533</sup>. Pour les Stoïciens, le mot traduit plutôt le mouvement de retour vers le centre ou vers l'intérieur, qui a pour résultat de produire de l'unité, sur le modèle du mouvement qui anime le cosmos<sup>1534</sup>.

Comme l'écrit Pierre Hadot, « la notion prend une signification éthique », car la loi fondamentale de la réalité s'assimile à la loi de la vie morale. Si Bèze ne l'explique pas dans l'explication qu'il donne de la conversion dans la préface à la *Confession de foi*, sa connaissance des Pères de l'Église, en particulier ceux comme Origène ou Clément d'Alexandrie qui avaient recueilli l'héritage néo-platonicien et stoïcien, permet de penser que sa conversion inclut la conception cosmo-noologique de l'ἐπιστροφή (*epistrophê*)<sup>1535</sup>. En revanche, avec la « vraie pénitence » et la « repentance », son exposé ajoute à la conversion et la définit par la substance que « l'hellénisme interdisait au sage »<sup>1536</sup>. Il s'agit, en relation avec la tradition judéo-chrétienne, de ce « retournement intérieur accompagné de repentir (μετάνοια, *metanoia*) »<sup>1537</sup>.

Les termes latins *conversio*, *convertere*, et *revertere* rendent bien le premier aspect du mouvement, qui est comme un retournement, au sens de retour sur soi. Ils traduisent, dans la littérature latine des premiers siècles, les notions religieuses que les versions grecques de la Bible exprimaient par ἐπιστροφή (*epistrophê*). D'après Pierre Hadot, c'est l'œuvre d'Augustin qui exprime le mieux la « richesse de sens accumulée dans la tradition hellénistique et dans la tradition chrétienne ». Ses *Confessions* livrent avant tout un récit de conversion<sup>1538</sup>. Le modèle

---

<sup>1530</sup> Cf. : *Supra* : Introduction et 1<sup>re</sup> partie.

<sup>1531</sup> Calvin, *Institution* (1541), n. 3 p. 713 sur la manière érasmiennne de traduire le terme grec de *metanoia*, non par *poenitentia* mais par des termes signifiant le retour à soi/au sens.

<sup>1532</sup> Pierre Hadot, « *Conversio* »..., *op. cit.*, p. 133.

<sup>1533</sup> *Rép.*, VII 518 c 7. Cité par Pierre Hadot, « *Conversio* », paru en allemand dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart, 1971, col. 1033-1036. Traduction française dans Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles lettres, 2014, p. 133.

<sup>1534</sup> Pierre-Maxime Schuhl (dir.), *Les Stoïciens*, textes traduits par E. Bréhier, Paris, La Pléiade, 1962.

<sup>1535</sup> Pierre Hadot précise que Origène conçoit l'ἀποκατάστασις cosmique (*apokatastasis*) comme un retour de l'univers à l'unité originelle.

<sup>1536</sup> Pierre Hadot, « *Conversio* »..., *op. cit.*, p. 135. Cf. : Epictète, *Diss.*, II 22, 35 ; Marc Aurèle, VIII 2.

<sup>1537</sup> *Ibid.*, p. 135. Cf. *Isaïe* 46, 8 ; *Hierem.*, 18,8 ; *Joel*, 2. 13-14.

<sup>1538</sup> *Conf.*, XIII 12, 13 (*conversi sumus ad te*).

de conversion qui y est mis en avant est celui d'une conversion-illumination, c'est-à-dire que la conversion survient subitement sous l'effet d'une prise de conscience associée à la métaphore de la lumière. Théodore de Bèze, dans la relation qu'il fait de sa propre conversion dans la lettre-préface à la *Confession de foi* (1560), s'en est probablement largement inspiré<sup>1539</sup>.

De même qu'il en est ainsi pour la conversion, l'action de mépriser le monde se comprend elle-même comme dans un mouvement. Celui-ci consiste en l'occurrence à se détourner des choses du monde, des aspects profanes de l'existence<sup>1540</sup>. Ce recul conduit à un recentrement sur Dieu. C'est donc bien ce terme de *μετανοια* (*metanoia*) qui équivaut à la repentance (*poenitentia*) et justifie la dénomination de conversion-repentance. C'est ce que le texte qui suit de Théodore de Bèze semble lui-même suggérer.

### Conversion-pénitence

Dans la *Confession de foi* qu'il rédige en 1560, qui se lit comme un catéchisme, Théodore de Bèze a pris soin de définir la notion de conversion dans ces termes :

Par ce moyen donc s'achève en nous de degré en degré le reste de la vraye penitence, c'est-à-dire, de la vraye conversion et repentance, laquelle commence par contrition, ou sentiment du péché, et acheve par amendement de tout ce qui est en l'homme et dedans et dehors. (...) s'ensuit en tout vray repentant la confession de sa faute devant qui il appartient, cad devant ceux qui ont este offensez, & mesmes devant toute l'assemblée de l'Église s'il est besoin, avec restitution et satisfaction envers le prochain, selon que se peut faire, veu que sans cela la repentance ne peut estre que feinte et contrefaict. Et pourtant est aisé a veoir que nous ne rejettons point, mais au contraire nous requerons comme nécessaire a salut la vraye CONFESSION qui a este ordonnee de Dieu : combien que nous ne voulons point gehenner les consciences de ce que les hommes ont inventé au lieu de la vraye Confession & Penitence<sup>1541</sup>.

Comme l'indique la première phrase, c'est la pénitence qui vient en premier dans le mouvement de conversion. Comme Denis Crouzet le souligne, « la pénitence est fondamentale » : elle « désigne une conversion », marquant que « l'homme, suivant l'apôtre Paul, chemine, sur le

---

<sup>1539</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, C, 4 : « L'image de la mort me saisit ».

<sup>1540</sup> On peut lire dans une homélie d'Origène : « *Quid est ergo converti ? Si his omnibus (rebus mundi) terga vertamus et studio, actibus, mente, sollicitudine verbo Dei operam demus et in lege eius die ac nocte meditemur ; omissis omnibus Deo vacemur, exerceamur in testimoniis eius, hoc est conversum esse ad Dominum* » « Qu'est-ce donc que la conversion ? Si nous tournons le dos à tout cela (les choses du monde) et prêtons attention à la parole de Dieu avec étude, actions, esprit, préoccupation et méditons sur sa loi jour et nuit ; abandonnant tout, soyons libres de Dieu, soyons formés à ses témoignages, c'est se tourner vers le Seigneur », dans *Hom. XII in Exod.*, 2, IX, 143. Cité par Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde de Saint Ambroise à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de doctorat en philologie romane, Université catholique de Louvain, 1960, p. 77.

<sup>1541</sup> *Confessio*, p. 99-100.

droit chemin montré par Dieu »<sup>1542</sup>. En quoi consiste la pénitence qui, d'après Bèze, est au départ de la « vraie conversion et repentance » ?

Jean Calvin affirme que « soubz le nom de Penitence, toute la conversion à Dieu est comprinse, dont la Foy est une des principales parties »<sup>1543</sup>. Il définit ainsi la conversion :

C'est une vraie conversion de nostre vie à suyvre Dieu et la voye qu'il nous monstre, procedante d'une crainte de Dieu droicte et non feincte, laquelle consiste en la mortification de nostre chair et nostre vieil homme, et vivification de l'Esprit »<sup>1544</sup>.

A l'exemple des prophètes et des apôtres, les chrétiens sont invités à s'humilier, se prosterner, et se « retirer en la droicte voye »<sup>1545</sup>. Olivier Millet montre que Calvin s'est appuyé sur la Bible et s'est inspiré de Luther pour redéfinir « la pénitence-repentance comme une conversion répondant à la grâce divine ».<sup>1546</sup>

### Tristesse de soi, tristesse du monde

La « vraie conversion et repentance », dit Bèze, « commence par contrition, ou sentiment du péché ». Or, justement, dans son acceptation traditionnelle, le mépris du monde cultive ce sentiment du péché qui est au départ d'un repentir salutaire. On peut se demander, dès lors, si cela suffit à remettre les péchés, sans confession auriculaire du prêtre ni la « satisfaction » visant à les réparer, selon la définition traditionnelle du sacrement de pénitence<sup>1547</sup>. Faire pénitence, c'est éprouver le « sentiment du péché » :

---

<sup>1542</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin...*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1543</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p.726 : « Le mot qu'ont les Hebreux pour signifier Penitence signifie conversion ; celui qu'ont les Grecz signifie changement de conseil et volonté ; et de fait, la chose ne respond point mal à ces vocables, veu que la somme de Penitence est que, nous estans retirez de nous-mesmes, soyons convertiz à Dieu, et ayans délaissé nostre premiere cogitation et volonté, en prenions une nouvelle ».

<sup>1544</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p. 727.

<sup>1545</sup> *Ibid.*, p. 727.

<sup>1546</sup> *Ibid.*, t. I, p. 713. O. Millet relève que c'est par ce terme que Calvin a qualifié son propre choix soudain pour la Réforme, dans la préface à son *Commentaire des psaumes*, de 1557 (CO 31,21 : *subita conversione*). Note 3 : Sur la manière érasmiennne de traduire le terme grec de *metanoia*, non par *poenitentia* mais par des termes signifiant le retour à soi/au sens, voir G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976, p. 171-172. Lefèvre, sans changer la traduction traditionnelle, enregistre le sens signalé par Érasme : changement d'orientation de vie, retour à Dieu, et non mortification au moyen des œuvres.

<sup>1547</sup> Voir : Calvin, *Institution (1541)*, notice du chapitre V sur pénitence, p. 711. Voir Bèze : *Confessio*, point VII comparaison avec doctrine romaine : De pénitence (p. 271) « Il a este ci dessus déclaré, en les articles 13 à 19 du 4e point quelles sont les causes et les effects de la vraie penitence (...) en l'art. 46, nous avons montré comment le Baptisme en est le vray sacremens ordonné de Dieu » « Ceux-ci [les papistes] ne se contentans point de l'ordonnance de Dieu, sous ombre que les pecheurs publiques, selon la discipline de l'Église dont j'ay parlé en son lieu, estoyent reconciliez a l'assemblee, avec prière & imposition de mains, après qu'ils avoyent accompli ce qui leur avoit esté enjoint par le Senat ecclesiastique, non point pour satisfaire a Dieu, mais pour réparer le scandale, & pour donner suffisant tesmoingnage de leur amendement : ceux-ci, di-ie, sous ombre de cela ont tout confondu & reservé, en faisant un nouveau sacrement de Penitence, dont ils font trois parties, a scavoir la Contrition de cœur, la Confession de bouche a l'aureille d'un prestre, et la Satisfaction par œuvre : en quoy nous reprenons principalement ce que s'ensuit. », p. 275

Nous en trouvons cinq espèces, que nous enseignons et pratiquons soigneusement selon la parole de Dieu : non pas pour y chercher rémission de nos pechez, mais comme fructs et effets du vray sentiment de nos pechez<sup>1548</sup>.

Dans un autre passage de la confession de foi, Bèze précise que le chemin pour amener le fidèle à une miséricorde gratuite de Dieu est « une tristesse deuë a nostre peche »<sup>1549</sup>.

Théodore de Bèze semble avouer lui-même ce sentiment lorsqu'il se demande dans les *Chrestiennes Méditations* : « Combien de fois ay-je esté accablé d'angoisse ne pouvant dire un seul mot ? »<sup>1550</sup>. Combien de fois est-il entré, ajoute-t-il « en cest abysme de rememorer [ses] iniquitez ». Il a voulu donner, par la méditation des psaumes pénitentiels, l'exemple d'une vie chrétienne méprisant ce monde et tournée vers la méditation des fins dernières. Le mépris du monde de Bèze, sous cet angle, s'assimile à une conversion répondant à la grâce divine. C'est aussi le terme par lequel il a qualifié son choix pour la Réforme.

La perception du péché comme une tâche est une entrée pertinente dans la conscience que le pécheur se fait du péché. Le mépris du monde, en tant qu'ascèse, vise à nettoyer le péché comme une tâche, selon la métaphore qu'utilise Bèze dans sa méditation sur le psaume 51. Ainsi qu'il le précise, « il n'est pas ici question d'effacer une tache telle quelle », tant sont importantes ses « ordures et pollutions ». En revanche, « il faut que je sois frotté et refrotté, lavé et relavé, devant que je me puisse trouver nettoyé d'une telle et si enracinée pollution »<sup>1551</sup>. C'est un aspect de la pratique ascétique de répéter, ici non un geste ou une prière, mais une attitude intérieure active recherchant une efficace contre le péché. La métaphore du « nettoisement de toutes iniquitez » se fait ensuite plus explicite encore :

---

<sup>1548</sup> *Confessio*. Les cinq espèces dont il est question sont : « La 1<sup>re</sup> est publique de toute l'Église envers Dieu, lors qu'elle s'assemble ordinairement pour ouïr la predication : ou bien extraordinairement, en quelque affliction et angoisse publique.

La 2<sup>de</sup> est d'un chacun particulier ordinairement respendant son cœur devant Dieu pour luy demander pardon, à l'exemple du Publicain. Ps 31, Dan 9, Mat 18, Luc 15

La 3<sup>e</sup> est, quand un pecheur extraordinairement touché d'un vray zele de Dieu, vient iusques a confesser hautement sa misère, & la miséricorde de Dieu envers luy, a l'exemple de David, & de plusieurs autres.

La 4<sup>e</sup> est particuliere, ascavoir quand un pecheur requerant consolation & assurance de son salut, s'adresse à son prochain, & surtout a son Pasteur, l'office duquel est d'appliquer l'usage de la parole de Dieu, tant a tout le troupeau qui luy est commis, qu'a chacune brebis en particulier. Mais il faut se garder de mettre ce joug aux consciences, veu que Dieu n'en a point fait de loy : & se faut encores donner garde de plus pres, qu'on n'attache l'absolution ou a la personne du Pasteur, ou la vertu de certains mots prononcez : brief, a autre chose quelconque qu'a la pure grace de Dieu en Jésus Christ apprehendé par foy, selon qu'il nous est déclaré par la Parolle d'iceluy. La 5<sup>e</sup> est, quand un pecheur se reconilie a celuy qu'il a offensé soit un particulier ou plusieurs, ou toute l'Église, qui est une confession et reconnoissance de son peche ordonnée de Dieu, et qui ensuit touiours une vraye repentance.

Voila donc les manières de reconnoistre son peche, qui on fondement en l'Escriture : & enseignons d'avantage, que nul ne peut iamais assez desplaire de son peche. » p. 278

<sup>1549</sup> *Confessio*, p. 276.

<sup>1550</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 63.

<sup>1551</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

Lave moy, arrouse moy, et me frotte de toutes parts avec cest' hyssope et ce sang, seul vray moyen d'effacer l'ordre et infecte tache de peché, et je deviendrai blanc comme neige, au lieu que je suis ainsi vilain et puant devant toy, et le monde<sup>1552</sup>.

Le désir de purification se manifeste par l'évocation, présente dans le psaume, d'un ancien rituel israélite.

Le mépris du monde consiste non seulement en une prise de conscience du péché mais d'une véritable reconnaissance de celui-ci dans la nature humaine. C'est ici qu'intervient pleinement la nouvelle forme que la Réforme calvinienne à la confession. Les *Chrestiennes Méditations* représentent pour cela un modèle, égrainant dans les textes successifs des commentaires sur les psaumes pénitentiels les multiples expressions de la conversion-repentance. Dans une méditation, Bèze se dit toujours prêt à « recognoistre mes forfaits dont je porte la peine, tourmenté de corps et espouventé d'esprit. »<sup>1553</sup>. Dans la méditation sur le psaume 32, il dit avoir « tout confessé (...) Me condamnant, j'ay trouvé absolution : et me faisant mon proces, j'en suis sorti. » Avec le sentiment de son péché, explique Bèze dans la *Confession de foy*, commence « la contrition du cœur »<sup>1554</sup>. Devant cette issue, qui est, écrit-il, comme « un chemin pour l'amener à la miséricorde gratuite de Dieu », le fidèle doit se rappeler qu'il n'a aucun mérite : en aucun cas la contrition n'est « merite de justice, mais une tristesse deuë a nostre peche. »<sup>1555</sup> Cette tristesse, dans la méditation sur le psaume 1, est celle de Théodore de Bèze contemplant sa jeunesse comme une suite d'errances. Il se languit : « Je me suis longuement endormi en tant de mal-heureux plaisirs, maintenant à force de gémir je n'en puis plus »<sup>1556</sup>. Il précise :

Or et argent : honneurs et plaisirs mondains, vous avez esté le Dieu que j'ay adoré : ô cœur abusé, tu as esté l'autel où ont esté assises autant d'idoles que tu as de passions auxquelles tu t'es asservi : ma vie desordonnee, qu'a elle esté autre chose qu'un perpetuel deshonneur de ton precieux nom<sup>1557</sup> ?

Les *Chrestiennes Méditations* offrent le spectacle d'une conscience tourmentée. La répétition de l'occurrence souligne le rôle de la conscience, rôle sur lequel Calvin avait déjà insisté<sup>1558</sup>.

---

<sup>1552</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1553</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>1554</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>1555</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>1556</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 56.

<sup>1557</sup> *Ibid.*, p. 43s.

<sup>1558</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, chap. III, p. 392 : « nostre conscience ne nous laisse point dormir un somme perpetuel, qu'elle ne nous rende tesmoignage au dedens et admoneste de ce que nous devons à Dieu, qu'elle ne nous monstre la différence du bien et du mal, ainsi qu'elle ne nous accuse quand nous ne faisons nostre devoir. Toutefois l'homme est tellement embrouillé en obscurité d'ignorance qu'à grand'peine peut-il par cest loy

Olivier Léchoy attire l'attention sur le fait que « Contrairement à Calvin et à une longue tradition réformée, Bèze n'insiste pas sur l'importance de la Loi comme « patron » de la vie chrétienne. Il tient à montrer que, même pour le chrétien, la Loi demeure d'abord une accusatrice sans concession ».<sup>1559</sup> Ainsi, revenant à son introspection, Bèze peut éprouver en lui-même : « un cœur contrit et comme broyé et moulu par l'appréhension de tes justes jugements : quoy plus mon Dieu ? ». <sup>1560</sup> Sous cet angle, il importe de noter que le mépris du monde consiste en un désintéressement intégral. Toute idée de mérite est bannie de la mise en œuvre de l'ascèse intramondaine. C'est ainsi que le mépris du monde prend en charge la part de tristesse du monde.

« De degré en degré »

Pour revenir à la définition que donnait Bèze de la conversion-repentance, le processus se saisit dans la dynamique d'une évolution de « degré en degré » : « « Par ce moyen donc s'achève en nous de degré en degré le reste de la vraie pénitence »<sup>1561</sup>. L'homme doit d'abord reconnaître qu'il est lui-même la cause de son malheur ; puis, après avoir reconnu ses fautes et sa misère, il doit implorer le pardon de son Dieu et aspirer de toutes ses forces à obtenir la grâce de son Créateur. Le commencement et l'achèvement du processus en la grâce impliquent la personne tout entière dans un cheminement décrit sous la figure de l'ascension<sup>1562</sup>.

Le terme redoublé de « degré » exprime naturellement ici l'idée de progrès spirituel. De la part de Bèze, cette terminologie renvoie sans doute à une réception communément partagée qui était celle de la métaphore de Platon concernant l'initiation des mystères d'Eleusis (*telea, eoptika*), dont Diotima énumère les degrés lorsqu'elle décrit l'ascension de l'âme vers la Beauté première<sup>1563</sup>. Dans une lecture d'inspiration schopenhauerienne<sup>1564</sup>, la tradition platonico-aristotélicienne indique que la hiérarchie ontologique suggérée par les degrés est construite sur une pyramide de concepts. Cependant, les degrés peuvent tout aussi bien, s'ils sont inclus dans un système de type organique, relever de la tradition stoïcienne. Comme

---

naturelle un bien petit goûter quel service est plaisant à Dieu ; pour le moins il bien loing de la droite congnoissance d'iceluy. Davantage, il est tant enflé de fierté et ambition, tant aveuglé de l'amour de soyemesme, qu'il ne peut encores se regarder et quasi descendre en soy, pour apprendre de s'abaisser et confesser sa misère».

<sup>1559</sup> Pierre-Olivier Léchoy, « Théodore de Bèze spirituel... », *op. cit.*, p. 622.

<sup>1560</sup> *Chrétiennes Méditations*, p. 78

<sup>1561</sup> *Confessio*, p. 99-100.

<sup>1562</sup> Cf. *Supra* : Partie 1, Chapitre 1, I.B.1.

<sup>1563</sup> Platon, Banquet, 210 a. Cité par Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 202-223 dans Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles lettres, 2014, p. 43.

<sup>1564</sup> Cf. H. Leisegang, *Denkformen*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1951, p. 208. Cité par Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 202-223 dans Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles lettres, 2014, p. 52.

l'explique Pierre Hadot, le premier type de classification décrit un idéal de sagesse fondé sur un savoir universel tandis que le second correspond à une sagesse attentive à la présence du *Logos* en toutes choses. En outre, il existe un troisième type qui « correspond à un effort, à une recherche, un exercice qui mène à la sagesse »<sup>1565</sup>. Cette sagesse du troisième type semble correspondre de très près au mépris du monde dans ses composantes ascétiques telles qu'elles ont été reconfigurées par l'humanisme chrétien. Elle trouve son accomplissement dans « les étapes d'un chemin intérieur », dans « les phases d'une évolution et d'une transformation qu'il faut réaliser »<sup>1566</sup>.

D'après Pierre Hadot, le schème ternaire du néo-platonisme imprègne aussi l'ensemble de la théologie trinitaire<sup>1567</sup>. Or, l'occurrence du mépris du monde identifiée dans la *Confession de foi* (1560) se trouve placée au centre d'un ouvrage dont le découpage suit l'ordre de la Trinité. Ainsi, la vie trinitaire est supposée être vécue par le chrétien comme est une vie de circulation (en grec : *périkorèse*, ou *circumcessio* en latin). Elle s'inscrit dans la relation entre, d'une part, le Père et le Fils et, d'autre part, avec le Saint Esprit qui est le lien d'amour entre le Père et le Fils. Le mouvement de brusque retrait caractéristique du *contemptu mundi* se comprend mieux lorsqu'on le suit dans cette aspiration à se fondre dans les mouvements perpétuels qui introduisent l'âme dans une forme de participation à la vie trinitaire et contemplative. Le mépris du monde, qui se définit comme une attitude (ascétique), ou bien une doctrine, n'en comporte pas moins une dimension mystique et cosmologique<sup>1568</sup>.

La repentance constitue bien un point de convergence entre la définition de la conversion et celle du *contemptu mundi*, impliquant l'une et l'autre de la part du disciple d'accomplir le renouvellement complet de l'esprit auxquelles appellent les Écritures. Dans le contexte de la réception de la conversion par l'humanisme, Olivier Millet a relevé certaines nuances dont il faudra tenir compte pour cerner le mépris du monde d'après les textes de Théodore de Bèze. Érasme, par exemple, au lieu de traduire le terme grec de *métanoia* par *poenitentia*, préférerait des termes signifiant le retour à soi ou le retour au sens. Lefèvre d'Étaples, quant à lui, sans changer la traduction traditionnelle, a enregistré le sens signalé par Érasme,

---

<sup>1565</sup> Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 202-223 dans *Ibid., Discours..., op. cit.*, p. 53.

<sup>1566</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1567</sup> Pierre Hadot, « *Conversio* », paru en allemand dans : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. I, Bâle-Stuttgart, 1971, col. 1033-1036. Traduction française dans *Ibid., Discours..., op. cit.*, p. 135.

<sup>1568</sup> Carl-A Keller, *Calvin mystique. Au coeur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2016; voir aussi : W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin, 1982 ; W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell UP, 1993 ; Pour évoquer la littérature mystique médiévale : Rusbroek, *L'ornement des Noces Spirituelles*, in *Œuvres Choisies*, trad. Bizet, Aubier, 1947 ; Surin, *Science Expérimentale des Choses de l'Autre Vie*, 1991 ; Pseudo-Denys, *Noms Divins, Théologie Mystique*, 2 vols., Y.de Andia éd., Cerf, 2016.

c'est-à-dire qu'il donnait bien à la conversion le sens de changement d'orientation de vie, de retour à Dieu, et non de mortification au moyen des œuvres<sup>1569</sup>. Dans sa réception par un jeune humaniste chrétien, le mépris du monde, fondé sur les idéaux de conversion, n'a pu qu'entériner ces hésitations sémantiques. Les récits que le réformateur a donné de sa conversion tout au long de son parcours fournissent pour cette enquête un corpus privilégié.

Le mépris du monde joue en effet dans ce basculement un rôle essentiel. La conversion rapproche le converti du sacrifice de la Croix. Des gestes viennent acter publiquement le mépris des biens de ce monde : l'exil, la vente du patrimoine, le vœu d'abandon de toute quête de gloire littéraire dans le cas de Bèze, qui rejoignait ce que Calvin qualifiait de la « méchante cupidité de gloire »<sup>1570</sup>. Cependant, dans la mesure où la conversion se vit dans l'intériorité de la foi, le renoncement (au monde et à soi) se comprend davantage comme un détachement. L'expression calvinienne du mépris du monde témoigne, dans la lignée d'Augustin, d'un temps où la foi s'individualise, d'un parcours marqué par un cheminement de conscience guidé par la volonté divine.

Le choix de placer l'étude du mépris du monde dans le dispositif général de la conversion du chrétien se justifie, pour finir, dans la mesure où cette approche semble indiquer l'une des voies de dépassement des dualismes rencontrés par le chrétien entre l'ici-bas et la vie éternelle, le monde visible et du monde éternel, la chair et de l'esprit, les fins dernières situées au-delà de la mort première<sup>1571</sup>.

## B. Trois variables

Théodore de Bèze a célébré son entrée dans la pension de maître Wolmar comme une « nouvelle naissance »<sup>1572</sup>. Cet événement était en effet, pour lui, le « début de tous les bienfaits » ainsi que de ceux qu'il pouvait espérer « recevoir dans la vie future »<sup>1573</sup>. La définition de la conversion qui se devine à travers ce récit du réformateur ne doit pas occulter

---

<sup>1569</sup> G. Bedouelle, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Droz, 1976, p. 171-172. Cité par Calvin, *Institution (1541)*, n. 3 p. 713.

<sup>1570</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1664.

<sup>1571</sup> Olivier Millet signale que ce dualisme est de provenance érasmiennne. Dans Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1646.

<sup>1572</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 43-49 : *Ita igitur factum ut ad te pervenirem anno Domini 1528, Nonis Decembris, quem diem ego non aliter quam alterum natalem merito soleo celebrare. Fuit enim iste mihi profecto omnium bonorum principium quae ab eo tempore percepi, et deinceps in futura vita me percepturum confide* / « Et il fut fait ainsi que je vins vers toi aux nonnes de décembre 1528 [5 décembre], que je n'ai pas l'habitude de célébrer autrement que comme une nouvelle naissance, et en effet cela fut aussitôt pour moi le début de tous les bienfaits que j'ai reçu de ce temps-là et que j'espère recevoir dans la vie future ».

<sup>1573</sup> *Ibid.*, p. 43-49.



les variables auxquelles elle s'articule tout au long de son parcours. La conversion mobilise en effet un certain nombre de phénomènes majeurs dans le vécu du fidèle. A partir du moment où Bèze s'est engagé ouvertement dans la foi selon la doctrine calviniste, ils sont désignés par les catégories théologiques de mortification, de sanctification et de régénération, d'eschatologie. Ces trois variables associées au processus de conversion sont expliquées dans les œuvres du corpus théologique de Théodore de Bèze. Pour apprécier les contours du mépris du monde qu'elles permettent de définir, elles sont à comprendre dans la continuité de la doctrine de Jean Calvin.

## 1. Régénération / Sanctification

Il est essentiel de définir l'amplitude du champ constituée par la notion de sanctification pour comprendre en quoi elle constitue, dans la théologie calviniste, une variable déterminante dans l'élaboration de la doctrine réformée du mépris du monde. La définition de sanctification obéit, comme le rappelle François Dermanges, à deux sens. Le premier sens de la sanctification est que Dieu s'est « séparé » un peuple « pour soi »<sup>1574</sup>. Sans pouvoir prétendre à atteindre sa perfection, ce peuple a été « mis à part pour être son héritage ». Le mépris du monde consiste justement en cet effort de séparer le disciple du monde. Un second sens peut être tiré de la repentance à laquelle Jésus invite l'infirmes de Bethesda qu'il a soigné. Appelé à régler sa vie en apprenant l'obéissance, il prend le chemin de la conversion<sup>1575</sup>, donc de la repentance<sup>1576</sup> et de la pénitence<sup>1577</sup>. Il s'agit pour le pénitent de changer de vie, de « suivre le droict chemin » et « appliquer toute son étude à se réformer »<sup>1578</sup>. Il ne va pas autrement, pour le mépris du monde, que de répondre à ce triple objectif.<sup>1579</sup>

Théodore de Bèze décrit méticuleusement le processus de sanctification. Les explications qu'il en donne dans la *Confession de foi*, mais cela se vérifie aussi dans les sermons, sont en parfaite continuité avec la doctrine de Calvin. Le préalable est d'être, « par

---

<sup>1574</sup> Jean Calvin, *Com. N.T.*, t. 3, pp. 821-822, sur Ep 5,25. Cit. par François Dermanges, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 95

<sup>1575</sup> *Ibid.*, *Inst.* III, III, 1. Cit. par *Ibid.*, p. 95.

<sup>1576</sup> *Ibid.*, *Com. N.T.*, t. 1, p. 126, sur Mc 1,15 ; cf. t. 2, p. 847, sur Ac 20,21. Cit. par *Ibid.*, p. 95.

<sup>1577</sup> *Ibid.*, *Inst.* III, III, 19. Cit. François Dermanges, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 95

<sup>1578</sup> *Ibid.*, *Inst.* III, III, 9. Cit. François Dermanges, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 108. François Dermanges s'est appuyé sur le livre III de l'Institution pour décrire le processus de sanctification dans la théologie de Jean Calvin: le Sanctificateur accule le « vieil homme » à céder, « comme s'il était dit que l'homme meurt à soi pour vivre à D ». Dès lors que les disciples eux-mêmes « ont toujours l'arc bandé ou la hacquebute chargée », et qu'ils « viennent batailler avec furie contre nos SJC », il est d'abord nécessaire qu'« occis du glaive de l'Esprit, avec violence, ils soient réduits à néant, Jean Calvin, *Inst.* III, III, 1. Cit. François Dermanges, *L'éthique..., op. cit.*, p. 95.

foy », « entez en Jesus Christ » et d'« embrasser l'Évangile comme nostre unique sapience, iustice, sanctification et redemption »<sup>1580</sup>.

### Un chemin ascensionnel

Bèze pouvait l'écrire ainsi : « il faut commencer à la sanctification qu'on sent en soy-mesme, pour monter plus haut »<sup>1581</sup>. La métaphore du chemin ou du « droict chemin », complémentaire à celle de l'ascension (« de degré en degré »<sup>1582</sup>) est fréquemment mobilisée pour rendre compte de la sanctification. Le sentiment du péché a été décrit plus haut comme « un chemin » pour amener le fidèle « à la miséricorde gratuite de Dieu »<sup>1583</sup>. Dans les *Chrestiennes Meditations*, il évoque l'itinéraire de son âme sur « ces sentiers de perdition tant esgarez, pour te conduire en ce vray et seul chemin de beatitude »<sup>1584</sup>. En s'adressant par lettre à son ami Dudith, Bèze parlait de « chemin qu'avec la grâce de Dieu j'ai pris au sortir de votre caverne » en affirmant qu'il « le suivrait jusqu'au bout, Dieu aidant ». L'image platonicienne de la caverne vient ici en renfort à la métaphore initiatique du chemin. La métaphore du chemin répond à celle de pèlerinage qui a été utilisée par Calvin<sup>1585</sup>. Le disciple devait en tirer les conséquences : qu'il « détache en retour volontairement ses affections de son cœur ni plus ni moins que flèches, pour parvenir jusques au ciel »<sup>1586</sup>. Détacher les affections de son cœur est l'effort accompli dans le renoncement à soi, démarche essentielle pour le mépris du monde.

### Regénération

Dans un autre passage, Bèze décrit le processus de régénération qui accompagne la sanctification. En premier lieu, le préalable est la foi en Jésus Christ. Bèze explique comment « nous appliquons Jesus Christ ». Ainsi, par le biais de la modification de l'âme qu'apporte la foi s'ensuit une conséquence sur le corps qui prend le nom de régénération :

Quand par foy Jesus Christ s'est donné a nous pour y habiter, sa vertu y produit et monstre ses forces, lesquelles sont entendues en l'Escriture par le mot de Regeneration, pource qu'elles nous rendent nouvelles creatures quant aux qualitez. Car ainsi que la corruption naturelle tenant nostre personne captive depuis l'ame jusques au corps, produisoit en nous les pechez et la mort : ainsi la vertu de Jesus Chrsit venant prendre possession de nous, amortit petit à petit ceste corruption qui est appelee le vieil homme, et en lieu d'icelle restaure l'image de

---

<sup>1580</sup> *Confessio*, p. 69-70.

<sup>1581</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

<sup>1582</sup> *Confessio*, p. 99-100.

<sup>1583</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>1584</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 50-51

<sup>1585</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1707, chap. 17, n. 115, avec références à Hébreux 11, Hébreux 13 : « la vie presente est à ses serviteurs comme un pèlerinage par lequel ils tendent au Royaume celeste. S'il nous fault seulement passer par la terre, il n'y a doubte que nous devons tellement user des biens d'icelle qu'ilz advancent plustost nostre course qu'ilz ne la retardent ».

<sup>1586</sup> Jean Calvin, *Com. N.T.*, t. 1, p. 98, sur Mt 6,7. Cité par François Dermanges, *L'éthique...op. cit.*, p. 115.

Dieu qui est appelee le nouvel homme, tellement que nostre entendement et jugement illuminé par la pure grace du Saint Esprit, et gouverné par la force que nous tirons de Jesus Christ, commence d'entendre et approuver ce qui lui estoit folie et abomination auparavant. Et puis en second lieu la volonté est rectifiée pour hayr peche et désirer justice. Finalement toutes les facultez de l'homme commencent a fuyr ce que Dieu a defendu, et suyvre ce qu'il a commandé<sup>1587</sup>.

Le réformateur développe sur un ton solennel un point essentiel de la doctrine paulinienne. Référé à l'Écriture, le mot de « Regeneration » est expliqué avec un soin particulier en opposant les deux états : celui de la corruption, d'une part et, d'autre part, celui d'une nature « rectifiée » et « restaurée » qui conduit notamment à « hayr péché ». Comme le précise la fin de cet extrait, « les facultez de l'homme commencent a fuyr ce que Dieu a défendu » : c'est précisément l'objet du mépris du monde.

La nécessité de mépriser le monde est impliquée dans ce processus tel qu'il est décrit par Théodore de Bèze. En premier lieu, la régénération consiste dans le passage de la nature humaine, marquée par corruption naturelle, d'une qualité à une autre. Se rejoue sous la plume de Bèze le drame paulinien du combat que livre l'Esprit contre la Chair. Comme il l'affirme dans un autre passage de la Confession :

Le vray remede doncques est tel : C'est qu'a la verite nous sommes encore enclos en ce corps mortel, en sorte que nous ne faisons pas le bien que nous voulons, et sentons encores le peche qui habite en nous, et la chair qui bataille encores contre l'Esprit, a raison de quoy nous sommes encores souillez en corps et en ame quant a nous-mesmes<sup>1588</sup>.

Il s'agit bien, comme il sera développé plus loin, de mépriser la chair, autrement dit ce qui est déchu parce que corrompu. En termes pauliniens, il s'agit pour chaque fidèle de remplacer le « vieil homme », incarné par la figure d'Adam, par le « nouvel homme » ou le « nouvel Adam »<sup>1589</sup>. Dans ce combat, Théodore de Bèze martèle que « l'esprit sera vainqueur, quoyque il tarde, voire mesme que la mort sera le moyen de nostre victoire »<sup>1590</sup>.

Le mépris de « ce qui lui estoit folie et abomination auparavant » participe de la victoire de l'entendement. En second lieu, le mépris du monde n'est pas moteur dans le processus de sanctification. Il accompagne une transformation qui s'accomplit par la foi et par la seule

---

<sup>1587</sup> *Confessio*, p. 48-49.

<sup>1588</sup> *Confessio*, p. 46

<sup>1589</sup> Cf. : *Infra* C.3. Mortification. Le mépris de la Chair. « La corruption des humeurs avec mil autres inconveniens » provient du péché d'Adam par succession héréditaire », Id. p. 8 ; « Adam autheur de nostre default, ait este tellement créé a l'image de Dieu, que cependant il estoit terrestre, comme sa fragilité l'a bien monsté : au contraire Jesus Christ le second Adma, par lequel nous sommes delivrez, est tellement vray et parfaict homme, qu'il est celeste. », *Ibid.* p. 17.

<sup>1590</sup> *Confessio*, p. 98.

« vertu de Jesus Christ qui habite en luy ». C'est par le Christ que la « volonté est rectifiée pour hayr péché »<sup>1591</sup>. Dans ce sens, il faut bien comprendre le mépris du monde à la fois comme une condition et une implication de la sanctification.

Bèze permet de définir la régénération en creux : « l'homme non regeneré (c'est-à-dire, n'estant gueri et comme refondu par grâce,) »<sup>1592</sup> Puis, grâce à Christ :

Ressuscité victorieux, afin qu'estant toute nostre corruption morte et ensevelie, nous soyons renouvez en vie nouvelle, spirituelle et éternelle, et que par ce moyen la mort premiere ne soit plus en nous une peine de peche, et une entree en la mort seconde, mais au contraire un parachevement de la mort de nostre corruption, et une entree en la vie éternelle<sup>1593</sup>.

La question des œuvres est ensuite abordée. Si Bèze reconnaît leur utilité, il faut les considérer comme les « fruicts » de la régénération. Et pourtant, précise-t-il :

Puisque nostre regeneration n'est jamais accomplie yci bas, ains il y a tousjours le combat de la chair contre l'esprit, il y a di-je, encore des ténèbres bien espesses en nostre intelligence et de grandes rebellions en nous, il s'ensuit aussi que la meilleure œuvre qui puisse du plus homme de bien du monde, si elle estoit examinée a la rigueur, ne seroit trouvee autre chose que pollution des grâces de Dieu : comme nous voyons qu'un ruisseau clair et net est souillé en passant par quelque lieu sale et vilain<sup>1594</sup>.

« Jamais accomplie yci bas », la régénération n'est pas un état acquis ou à acquérir, elle reste un but qui coïncide avec la restauration de Dieu sur terre. La suite du texte indique les limites de ce que peut être « plus homme de bien du monde ». Pour Bèze, « ce mot de Saint est attribué a tous fidèles vivans encores en ce monde, d'autant qu'ils ont apprehendé JC par foy, leur seule et unique justice et sanctification. »<sup>1595</sup> Le mépris du monde, même s'il n'est pas d'initiative personnelle a donc un rôle éminent à jouer dans ce combat contre les « ténèbres bien espesses » autant que contre les « grandes rebellions en nous ».

En résumé, la sanctification est donc la variable essentielle au cœur de la définition théologique du mépris du monde. Le mépris du monde vise à séparer le fidèle du monde, à faire de lui un homme de bien par une profonde transformation de son être. Cette mutation ne va pas sans un combat entre la chair et l'esprit qui est poussé à ses extrémités dans la mortification. La régénération nécessite en effet, pour reprendre la formulation de Calvin, « que nous renoncions

---

<sup>1591</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>1592</sup> *Confessio*, p.10.

<sup>1593</sup> *Ibid.*, p.20-21.

<sup>1594</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

<sup>1595</sup> *Ibid.*, p.150.

à nous-mêmes » et « mortifions tout ce qui est de nous et de nostre chair »<sup>1596</sup>. Ce double effort est au centre de l'ascèse que rend nécessaire le mépris du monde réformé.

## 2. Mortification

La théologie calvinienne du renoncement héritait d'une riche production d'écrits religieux qui s'appuyaient sur la tradition patristique pour psalmodier, selon l'expression de Johan Huizinga, « l'éternel refrain du mépris du monde »<sup>1597</sup>. Théodore de Bèze, lui disposait de l'œuvre de Calvin pour construire, avec son propre style mais dans une grande fidélité avec le maître son discours sur la mortification.

### Mortifier la chair

« Arriere chair, arriere affections » s'écriait Abraham dans la pièce de théâtre que donna Bèze à Lausanne peu après avoir rompu tous les liens avec ses attaches parisiennes<sup>1598</sup>. Au sens que lui a donné la Réforme, la chair désigne l'ensemble de la nature humaine en tant qu'elle est déchue<sup>1599</sup>. Le mépris du monde consiste justement, dans une optique paulinienne, à mépriser le péché dans le monde et donc, par là même à mépriser la chair. Par conséquent, le « discord » qui se fait, en l'homme, entre la chair et l'Esprit apparaît comme une variable pertinente du mépris du monde. Il reste à en évaluer les possibles dans le corpus de Bèze en se demandant dans quelle mesure le mépris du corps engage le combat contre la Chair pour faire vaincre l'Esprit ?

La mortification implique une relation au corps qui, chez Bèze et contrairement à ce que l'on pourrait penser, était aussi complexe que chez Calvin. Il en avait fait lui-même assez tôt l'expérience de sa fragilité. Comme il le confie dans sa *Confession*, il admet qu'étant tout enfant : « je mourrais plutôt que je vivais, en sorte que j'étais tant prostré que je suis à peine

---

<sup>1596</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières et chantz ecclesiastiques, avec la manière d'administrer les sacremens, et consacrer le mariage : selon la coustume de l'Église ancienne*, [Genève], [Jean Girard], 1542, in Joannis Calvinii, *Opera selecta*, vol.2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, pp. 30-38, 50-56.

<sup>1597</sup> J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, 1919 [1948], chap. IX. Ses sources sont patristiques et populaires. Il s'appuie sur les arts plastiques ainsi que sur les traités religieux. Il cite ceux d'Odon de Cluny, *Collationum* et le *De Contemptu mundi* d'Innocent III. Les thèmes développés prennent notamment pour modèle Jean Chrysostome. L'historien flamand rapprochait l'expression bouddhique de l'expression chrétienne médiévale de « ce sentiment de peur de la vie, de renonciation à la beauté et au bonheur, parce que la détresse et la peur s'y trouvent liées ». Il constate que le thème connaît sa plus grande diffusion à partir de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Son développement religieux au cours de cette période rejoint le contexte religieux qui vit surgir la Réforme. Le mépris de soi renvoie à la notion de l'anéantissement de soi, répandue dans la mystique flamande, les béguinages qui ont croisé Maître Eckart à Strasbourg.

<sup>1598</sup> *Abraham Sacrifiant*, v. 815-816, p. 100.

<sup>1599</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 243 et p. 336.

sorti de mon berceau à ma cinquième année. »<sup>1600</sup> Bèze évoque le corps fragile de sa petite enfance. Sa maladie de peau, qui a été diagnostiquée par Paul-Frédéric Geisendorf comme un porriigo, n'est pas sans rappeler le visage tuméfié de saint Paul... Il est permis d'affirmer que Bèze fait dans cet extrait le récit d'une mortification précoce et rétrospective. L'étude des lettres est d'ailleurs présentée, dans les paragraphes suivants, comme la sortie de la maladie et des griffes de Satan.

Avec la jeunesse, telle qu'elle est narrée dans la *Confession*, il fallait encore se défier des « charmes des plaisirs » (*illicebras*), désignant par là le domaine des choses non morales.

Dans un récit qu'il esquisse de ces jeunes années et qui se trouve mêlé à une méditation sur le premier psaume, Bèze confie qu'il fut alors « livré entre les mains de volupté, la plus affetee, et la mieux patee, et cependant la plus puante et dangereuse paillarde qui fust jamais au monde... »<sup>1601</sup>. C'est donc, comme il le précise dans la lettre-préface « Pour ne pas être vaincu par les mauvais désirs » qu'il raconte s'être « marié mais clandestinement »<sup>1602</sup> (« *uxorem mihi despondi* »)<sup>1603</sup>. Face à « ce desir naturel » que représente la chair, Bèze présente donc dans sa lettre-préface le « remède de mariage » comme un exemple de ce qu'il développe en théologien dans la suite de la *Confession de foi*<sup>1604</sup>. Pour attester de la vertu de Claudine Denosse, présentée à son ami Dudith comme « la plus chaste et à la plus digne des femmes » alors qu'elle fut calomniée par ses détracteurs, Bèze n'hésite pas à arguer du fait qu'il n'a jamais eu d'enfants de sa femme alors que ses poèmes recommandaient aux dieux la grossesse de Candide<sup>1605</sup>.

Le récit par Bèze des derniers jours de Calvin n'épargne rien des souffrances du maître qui devait aller, malgré sa vivacité d'esprit jusqu'à son dernier jour, « traînant son pauvre corps »<sup>1606</sup>. Donnant raison à Platon, Calvin ne considérait pas autrement « ceste prison terrienne » que constitue l'enveloppe corporelle comme un « sépulchre », dont l'âme aspire à se libérer.<sup>1607</sup>

Dans ses *Chrestiennes Méditations*, le mépris du monde se traduit en plusieurs occurrences, de la part du pénitent, par le mépris pour son « povre corps »<sup>1608</sup>. Le texte évoque

<sup>1600</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 44, *Ego interea Lutetiae quamvis summa cura educarer, tamen moriebar potius quam vivebam, perpetuis languribus ita prostratus, ut vix ante quinquennium e cunis proreperem.*

<sup>1601</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 43.

<sup>1602</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Primum enim, ne a turpibus illis desideriiis superarer, uxorem mihi despondi.*

<sup>1603</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>1604</sup> *Confessio*, p. 224. « nous mettons le siege de continence au cœur, et pourtant ne pensons-nous se devoir vanter de virginité, mais bien ceul esquels la concupiscence naturelle est tellement amortie, qu'ils n'ont besoin du remede de mariage »

<sup>1605</sup> *Lettre à Dudith*, p. 91 : [...] *ad castissimam et lectissimam foeminam* [...]

<sup>1606</sup> *Vie de Calvin*, p. 109.

<sup>1607</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1660. Calvin, *Institution (1560)*, III, IX, 4 ; cf. Platon, *Phédon* 62b, 66b-66<sup>e</sup>, 83d.

<sup>1608</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 67.

le corps par de nombreux détails qui en laissent apprécier la valeur concrète : « ce povre corps, ces povres os »<sup>1609</sup>. Théodore de Bèze exprime, dans les *Méditations*, un goût pour le macabre non dépourvu de réminiscences médiévales, mais qui annoncent le baroque. Aux contorsions du style répondent celles des formes. Car Bèze oppose un corps vivant qui ne se veut point « roidir » : comme son cœur, il « ploye » sous la « forte main » divine qui le traîne « havi et cuit ». Le voilà « tout confit en douleur, froissé, moulu, plus force de crier, rugir... ». Devant ce « povre corps [qui] s'en va tout pourri » il n'est guère d'autre possibilité que de mépriser un corps qui reflète à ce point la misère du pécheur et, à travers elle, ce bas-monde misérable.

Cependant, les tourments auxquels le corps se voit soumis dans ce texte expriment aussi l'expérience intime de la conversion spirituelle. Comme le relevait Calvin, « la chair n'est jamais à repoz »<sup>1610</sup>. Sans cesse il lui est nécessaire de « batailler contre le Diable, le peché, et les concupiscences de nostre chair »<sup>1611</sup>. Par ces exercices douloureux, le corps se purifie en se débarrassant de ce qui, en lui, est voué à la mort et au monde. Par cette « incorporation » de la conversion, il est bien question ici d'une mortification.

Dans la méditation sur le psaume 32, David tourmenté se demandait où se trouve la vraie félicité. Bèze sait que la « vraie felicité » ne saurait se trouver dans « ce corps, masse sujette à tant de maux et de miseres dedans et dehors le conduisans finalement à la mort » : « Elle est donc hors de nous et la mendier d'ailleurs »<sup>1612</sup>. Cette citation est significative de l'association entre la mortification et des exercices répandus dans l'ascèse cléricale traditionnelle consistant dans la mortification de la Chair. La Réforme, en rompant, avec de telles pratiques, a modifié le sens de la mortification en même temps que l'ascèse intramondaine qui lui est liée.

Faisant suite à la sanctification, la mortification est une variable capitale du mépris du monde car elle en apparaît à la fois la cause et la conséquence. Mépriser le monde entraîne le processus de mortification et, selon une spirale vertueuse, la mortification génère et multiplie les motifs du mépris du monde et du renoncement à soi.

La mortification est une notion théologique qui se comprend en rapport avec l'expérience subjective de la sanctification, c'est-à-dire le travail accompli par Dieu en chaque chrétien entre la justification et la glorification<sup>1613</sup>. Littéralement, elle consiste, dans la vie du

---

<sup>1609</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>1610</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p. 420.

<sup>1611</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières et chantz ecclesiastiques, avec la manière d'administrer les sacremens, et consacrer le mariage : selon la coutume de l'Église ancienne*, [Genève], [Jean Girard], 1542, in *Joannis Calvini, Opera selecta*, vol.2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, pp. 30-38, 50-56.

<sup>1612</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 59. Ps. 32.

<sup>1613</sup> « Mortification », *The Catholic Encyclopedia*. (New York: Robert Appleton Company, 1911) <http://www.newadvent.org/cathen/10578b.htm> Retrieved 20 May 2009.

chrétien, à « faire mourir ce qui n'est que terrestre » (Col 3,5). François Dermanges en détaille le processus d'après la doctrine de Jean Calvin : « le Sanctificateur accule le « vieil homme » à céder, « comme s'il était dit que l'homme meurt à soi pour vivre à Dieu ». Dès lors que les disciples eux-mêmes « ont toujours l'arc bandé ou la hacquebute chargée », et qu'ils « viennent batailler avec furie contre notre Seigneur Jésus Christ », il est d'abord nécessaire qu' « occis du glaive de l'Esprit, avec violence, ils soient réduits à néant. La « philosophie » de l'Évangile exige donc du disciple qu'il renonce au monde et à la chair »<sup>1614</sup>, qu'il anéantisse tout ce qu'il a de lui-même »<sup>1615</sup>. La mortification est donc un aspect essentiel du mépris du monde puisqu'elle consiste aussi bien en un travail, une lutte interne livrée contre le péché<sup>1616</sup>. Montrant l'importance de ce processus pour Calvin, François Dermanges observe que « cette mort ne vise qu'à dompter les chevaux sauvages afin qu'ils soient prêts à recevoir leur cavalier<sup>1617</sup>. Elle est à envisager comme une étape préparatoire à la droiture et à la sainteté »<sup>1618</sup>.

### Renoncer à soi-même

C'est mépriser le monde que de renoncer avant tout à soi-même. Constituer sa vie selon la loi de Dieu implique de mépriser le monde et, partant, de renoncer à soi-même. Le renoncement à soi-même, comme l'a montré François Wendel pour la sotériologie calvinienne est la première étape dans la voie de la régénération<sup>1619</sup>. Le mépris du monde et de soi-même est un préalable à la « renovation d'entendement » que Calvin appelait les chrétiens à accomplir dans son *traité de la Vie chrétienne*, selon les prescriptions des Écritures (Rm 12,1). Dans un passage du chapitre XVII, appelant chacun à s'oublier, à se « retirer de nous-mêmes », il assène en la répétant à cinq reprises la nécessité de considérer que « nous ne sommes point nôtres »<sup>1620</sup>. Citant Mathieu (Mt 16,24), il rappelle que « C'est l'abnégation de nous-mêmes

<sup>1614</sup> Jean Calvin, *Inst.* III, 8. Cit. par F. Dermanges, *L'éthique..., op. cit.*, p. 108.

<sup>1615</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>1616</sup> Le théologien réformé J.I. Packer la décrit en ces termes : « The Christian is committed to a lifelong fight against the world, the flesh and the devil. Mortification is his assault on the second » James Packer, *God's Words* (London: Christian Focus, 1998), p. 180.

<sup>1617</sup> Jean Calvin, *Com. N.T.*, t.1, p. 444, sur Mt 16, 24. Cit. par F. Dermanges, *L'éthique..., op. cit.*, p. 108.

<sup>1618</sup> *Inst.* III, III, 9. Cit. François Dermanges, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 108. Cf. : *Infra* : 2<sup>e</sup> partie, II, C.

<sup>1619</sup> François Wendel, *Calvin*, Paris, 1950, p. 186.

<sup>1620</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1662 ; Voir aussi : *Instit.* III, VII, 1 : « Nous ne sommes point nôtres, mais appartenons au Seigneur, (...) Nous ne sommes point nôtres : ne nous établissons donc à cette fin de chercher ce qui nous est expédient selon la chair. Nous ne sommes point nôtres : oublions-nous donc nous-mêmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est alentour de nous. Nous sommes au Seigneur : vivons et mourrons à lui. Nous sommes au Seigneur : que sa volonté donc et sagesse président en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur : que toutes les parties de notre vie soient référées à lui, comme à leur fin unique. Ô combien a profité l'homme, lequel, se connaissant n'être pas sien, a ôté la seigneurie et régime de soi-même à sa propre raison, pour la résigner à Dieu ». Cité par E.G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 267, d'après Imbart de La Tour qui l'avait relevé dans *Les origines de la Réforme*, t. IV, p. 88-89.



laquelle Christ requiert »<sup>1621</sup>. Pour Théodore de Bèze, il s'agit de « se despouiller de tout orgueil pour donner à Dieu toute gloire ». Par quel moyen ? Par la foi seule, car c'est elle qui « nous apprend à sortir hors de nous, et cognoistre qu'en nous il n'y a rien que matiere de toute condamnation ».<sup>1622</sup>

Renoncer à soi-même revient donc à reconnaître, avec Calvin, d'une part ce « monde de vices caché en l'ame de l'homme »<sup>1623</sup> et, d'autre part, que notre nature ne puisse être renouvelée « que premièrement, nous ne soyons vuides de toute fiance de nostre vertu, sagesse, et iustice : iusques à condamner tout ce qui est en nous ».<sup>1624</sup> Dans le chapitre 17 de l'*Institution*, Calvin distingue deux aspects de « l'abnégation de nous mesmes ». L'une regarde soi-même par rapport aux autres (pas de mortification sans charité), l'autre regarde Dieu. Il faut donc nous « ranger à patience et mansuétude ».<sup>1625</sup>

### À travers les *Méditations*

Les *Chrestiennes Meditations* de Théodore de Bèze s'inscrivent parfaitement dans la sotériologie calvinienne : la certitude de la présence permanente de Dieu conduit le croyant à renoncer à lui-même, à porter sa croix, et à orienter toute sa vie vers la vie future. Considérant « combien d'empeschemens l'homme est retiré de se adonner à bien faire sinon qu'il se soit renoncé soymesme »<sup>1626</sup>, le disciple s'engage dès lors dans une ascèse. Cette démarche l'incline, comme le fait Théodore de Bèze dans la Méditation du Psaume 6, à se considérer : « O moy le plus dangereux ennemi de moy »<sup>1627</sup>. Lorsqu'il se demande, au bord du désespoir, d'où lui vient « ceste haine de moy-mesme ? », il réalise qu'elle s'explique par son désir de s'amender et que celui-ci ne peut venir que de la grâce de Dieu. Par ses « voies incompréhensibles », Dieu apaise sa tristesse, lui apporte « soulas », quand il comprend que « [sa] mort aura esté occasion de [sa] vie »<sup>1628</sup>.

---

<sup>1621</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1663 : « De laquelle quand le cœur de l'homme est une fois occupé, premièrement orgueil, fierté et ostentation en est exterminée ; puis aussi avarice, intemperance, superfluité et toutes delices, avec les autres vices qui s'engendrent de l'amour de nous mesmes » « car qu'on me monstre un homme lequel exerce benignité gratuitement envers les hommes sinon qu'il ayt renoncé à soymesme selon ce commandement du Seigneur ».

<sup>1622</sup> *Confessio*, p.32

<sup>1623</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1665, n. 34. Olivier Millet relève que Calvin affectionne la métaphore du monde et fait remonter, à partir des recherches de Bohatec, l'origine de cette citation à Hermes Trismégiste via Guillaume Budé: *Mundus vitiorum esse reconditum in hominis anima* / « *Que le monde des vices est caché dans l'âme des hommes* ».

<sup>1624</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières et chantz ecclesiastiques, avec la manière d'administrer les sacremens, et consacrer le mariage : selon la coustume de l'Église ancienne*, [Genève], [Jean Girard], 1542, in Joannis Calvini, *Opera selecta*, vol.2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, pp. 30-38, 50-56.

<sup>1625</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1673.

<sup>1626</sup> *Ibid.*, p. 1664

<sup>1627</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 57.

<sup>1628</sup> *Ibid.*, p. 57.

Dans sa Méditation sur le psaume 130, qui est un chant des montées psalmodié depuis les profondeurs (*De profundis*), Bèze invoque le seigneur, il « proteste de son humilité & mortification ». Plongeant en son âme, il lui confie :

Le fardeau de tes pechez te presse fort, mais n'en sois pas du tout accablée : tu es poussée si bas en les lieux plus profonds, que force t'est de crier bien haut pour estre exaucée de celui qui habite en les lieux très-hauts, et le feu éternel n'est pas loin de cest abysme, où tes iniquités t'ont plongees<sup>1629</sup>.

Il invite alors le chrétien repenté à prier :

Viens donc, le cœur abattu, teste baissée, et tu sentiras ton tourment s'esvanouir, toutes angoisses s'enfuir... ce deluge de maux qui t'avait couvert et englouti s'écoulera : bref au lieu de cette misere tu recevras cette vraye paix que le monde ne peut donner ni ôter<sup>1630</sup>.

Une issue semblable est promise dans la Méditation sur le psaume 32 : « Je suis venu à toi, ô Eternel, j'ay tout confessé... me condamnant, j'ay trouvé absolution : et me faisant mon proces, j'en suis sorti ».

### 3. Eschatologie

La conversion se produit en rapport avec le jugement à venir, elle s'inscrit dans une durée eschatologique. L'interprétation que nous avons donné de la sylve IV sur le jugement dernier montrait bien que la conversion de Bèze était à mettre en relation avec les angoisses eschatologiques de son temps<sup>1631</sup>. J'ai montré qu'à la tentation de la panique le poète opposait cependant une éthique du mépris du monde. En mariant harmonieusement l'héritage antique avec la tradition chrétienne, le poète tenait à distance les peurs soulevées par la certitude de l'imminence des fins dernières. Plutôt que d'éprouver de telles angoisses, le mépris du monde appelle à s'exercer par un entraînement spirituel spécifique à la perspective du Royaume (*l'eschaton*). Il est notable que c'est justement à partir du mot *askèsis*, qui désigne cette forme

---

<sup>1629</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>1630</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>1631</sup> Ce serait une différence avec Calvin si l'on suit Olivier Millet : « chez Calvin, l'appel à la conversion est sans rapport avec les thèmes et angoisses eschatologiques de l'époque » (Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1640, note 12).

d'ascèse, qu'avait été formé le mot monastère. L'abolition du statut des clercs et de leur séparation d'avec les laïcs par la Réforme a placé le disciple dans une situation inédite. Il s'agit pour lui de se préparer à l'Apocalypse sans s'échapper du monde, mais en y recherchant au contraire une perspective.

En particulier dans ses échanges avec Heinrich Bullinger, les correspondances de Bèze montrent sa sensibilité à la tentation eschatologique. Ce sont des lettres débordant d'anxiété que Bèze adresse à son aîné zurichois dès le début des années 1550. Dans son courrier du 27 août 1553, l'angoisse de Bèze est palpable tant les dangers l'environnent de toute part : le « tyran » en France, la crainte de nouvelles profanations de l'Église... Il semble que la colère de Dieu n'ait épargné que Lausanne, mais pour combien de temps encore ?

Ce sont là les pensées, mon père, par lesquelles il nous faut passer, il nous faut nous entretenir jour et nuit dans les larmes et la tristesse. Car où tu te tournes il est nécessaire de voir l'horrible colère de Dieu. Ici, c'est le seul coin de la terre qui jouit d'une paix très heureuse et abonde de tous les biens tant de l'âme que du corps.

Mais ce coin, que mérite-t-il d'autre que la colère bien plus terrible de Dieu, une vie honteuse et mépris très obstiné du verbe de Dieu ? Que mérite cette vie honteuse et ce mépris du verbe de Dieu si ce n'est la colère bien terrible de Dieu<sup>1632</sup> ?

Bèze évoque dans cet extrait sa tristesse et sa consternation en ce qui concerne la situation. Il semble que seul le pays de Vaud connaisse une paix relative. De l'Académie de Lausanne, où il remplit la fonction de professeur de grec auprès de Pierre Viret, il dénonce pourtant l'état des mœurs, « cette vie honteuse et ce mépris du verbe de Dieu » qui appelle tout autant la colère de Dieu. Au mois de septembre de cette même année, les temps semblent pires que jamais :

Donc, mon père, nous en venons à cette époque pendant laquelle nous ne cesserons pas de déplorer les calamités de l'Église de Dieu. C'est la récompense de nos crimes si je ne suis pas un faux prophète. Nous aurons bientôt à boire le fond du calice de la colère de Dieu. Car où règne un plus grand mépris que dans ces lieux où la lumière de l'Évangile a brillé aux yeux de tous, même de ceux qui ne voulaient pas le voir ? De nombreux hommes séditieux nous fournit une nouvelle occasion de pleurer malhonnêtement qui, je le crains, déforme notre Église de Genève<sup>1633</sup>.

---

<sup>1632</sup> CB, t. I, n°34, 27 août 1553, Bèze à Bullinger, p. 107 : *Hae sunt cogitationes, mi pater, in quibus nunc necesse est ut dies et noctes in lachrymis et moerore transigamus. Nam quocunque te vertas, iram Dei horribilem conspicias necesse est. Unus hic est angulus orbis terrarum, qui felicissima pace fruitur, et omnibus tum animi tum corporis bonis abundat. Sed hic quoque quid aliud meretur, flagitiosissima vita et obstinatissimus verbi Dei contemptos, quam iram Dei tanto terribiliorem ?*

<sup>1633</sup> CB, t. I, n°37, 4 septembre 1553, Bèze à Bullinger, p. 113 : *Ergo, mi pater, devenimus in haec tempora quibus calamitosissimam Ecclesiam Dei non desinamus deplorare. Ita merentur scelera nostra, quod nisi sum falsus vates, (atque utinam) nobis erit exhaurienda faex calicis irae Dei. Nam ubi major regnat contemptu quam his in locis ubi lux Evangelii in omnium etiam invitatorum oculos incurrit ? Novam lachrymarum occasionem nobis*

L'image du calice renvoie à la parole de Jésus au jardin des oliviers<sup>1634</sup>. Associé au châtement ou au sacrifice, le calice est bien l'indicateur d'une tentation eschatologique.

Bèze, pas plus que Calvin, ne semble pas avoir accordé au thème eschatologique un intérêt central. Il m'a paru significatif qu'il le tourne même en objet satirique pour répondre à son adversaire savoisien. Dans sa *Lettre d'un gentilhomme savoisien*, Antoine d'Avully avait eu le tort de comparer les pasteurs de Genève à des sauterelles<sup>1635</sup>. En riposte, dans la *Réponse* qu'il fit précisément au gentilhomme savoisien, Théodore de Bèze ne manqua pas de rendre la pareille en insistant particulièrement sur le personnel du clergé romain pour l'assimiler à « ces sauterelles vraiment sorties de l'abysme et descrites par saint Jean, Apocal. 9, 7 »<sup>1636</sup>. Ici, le mépris répond au mépris sur fond de diatribe et l'on s'éloigne un instant de l'esprit du mépris du monde qui consiste, au contraire, à se détacher même de la source du mal.

Le mépris du monde se comprend comme une riposte, sur le plan éthique, aux tentations eschatologiques. Il est la réponse adéquate à mettre en œuvre pour conjurer les peurs. Le mépris du monde est la juste posture à tenir pour protéger la conversion, dans un tel climat, des dérives violentes auxquelles appellent tous ceux qui seraient tentés d'anticiper le royaume sur terre. La conversion est considérée comme un mouvement continu qu'il faut rapporter avec le rapport dialectique qui se joue entre la démarche spéculative d'une foi au travail et la poussée incessante des angoisses de type eschatologique. Les effets paniques déclenchés par les angoisses précipitent la relation ressentie au temps. C'est sous cet angle que peuvent être comprises les tentations anabaptistes de faire advenir ici et maintenant le règne de Dieu sur terre. Bèze, comme Calvin, honnissait les anabaptistes pour leurs velléités millénaristes.

Dans sa thèse sur le mépris du monde, Robert Bultot a interprété une citation des épîtres de Paul (I, *Cor.*, VII, 29-31) en parlant d'« éthique d'intérim »<sup>1637</sup>. Il explique par-là que l'approche de la parousie dictait une attitude où « les chrétiens devraient dans ce cas non pas abandonner matériellement leurs occupations, mais « débrayer » en esprit, c'est-à-dire ne plus s'engager dans ces activités, ne plus échafauder de perspectives d'avenir, expédier les affaires

---

*praebet nonnullorum seditiosorum hominum improbitas, quae etiam vereor ne Genevensem nobis ecclesiam deformat.*

<sup>1634</sup> Voir : Matth. 26, 39 : « Puis, ayant fait quelques pas en avant, il se jeta sur sa face, et pria ainsi: Mon Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux » Trad. Bible Segond.

<sup>1635</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 3.

<sup>1636</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>1637</sup> I *Cor.*, VII, 29-31 : « Le temps s'est fait court ; il faut donc que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car elle passe, la figure de ce monde », cit. Robert Bultot, *Le mépris du monde...*, op. cit., p. 23.

courantes tout en sachant que l'on ne fait déjà plus partie de ce monde »<sup>1638</sup>. Il est difficile de dire quelle était l'interprétation de Théodore de Bèze de cette Épître. Si Robert Bultot soutient que cette affirmation correspond bien à l'attitude de fuite du monde qui est « celle des moines lorsqu'ils sont fidèles à leur idéal », je doute que ce soit l'orientation accréditée par Théodore de Bèze. En vertu de la formation humaniste qu'il avait reçue, sa réception du mépris du monde devait s'enrichir chez lui d'une épaisseur éthique qui le place difficilement dans un rapport de fuite du monde.

Armé de la posture éthique, le temps rendu à la contemplation dans le monde même semble, au contraire, placer le fidèle dans un rapport au temps qui restitue sa place à la réflexion philosophique et théologique. La raison est mise à contribution pour vaincre les angoisses eschatologiques. C'est dans ce sens encore que le mépris du monde se comprend, pour le fidèle qui le pratique, comme le môle d'un port faisant face aux tempêtes. Il se nourrit d'un double mouvement de neutralisation des souffrances et du dépassement de celles-ci par la conversion. A partir de là, le mépris du monde se définit en tant que dispositif, vital dans les temps où les épidémies semblent conjurer avec les guerres, quand la succession des catastrophes de toutes nature paraissent condamner l'humanité à la fatalité d'une répétition tragique.

Au-delà de la fonction désangoissante du mépris du monde devant les événements avant-coureurs des fins dernières, les différences d'interprétation possible du motif à travers les textes montrent pourtant son ambivalence fondamentale. C'est pourquoi, dans ce deuxième chapitre, j'ai choisi de le présenter dans la perspective d'une « ligne de crête ».

---

<sup>1638</sup> *Ibid.*, p. 23.

## CHAPITRE 2. MEPRIS DU MONDE EN LIGNE DE CRÊTE

Le mépris du monde ne saurait se comprendre sans perdre de vue cette ligne ténue et insaisissable qui départage entre eux des nuées de paradoxes. C'est en suivant le mépris du monde comme une véritable ligne, une ligne de crête ou bien une ligne de partage des eaux pour emprunter la métaphore à la géographie, que ce second chapitre se donne à mettre en évidence quelques-unes des logiques à l'œuvre dans la pensée de Théodore de Bèze.

Comme cela a été montré en première partie, Théodore de Bèze a reçu une formation à la fois biblique et humaniste. La réception du mépris du monde doit donc être comprise dans les paradoxes et les contradictions que suppose une telle formation. Elle implique un rapport au monde qui s'analyse depuis les pentes de la théologie comme depuis celles de la philosophie morale<sup>1639</sup>. Loin des arrière-pensées idéologiques qui verraient un intérêt séculier à dissocier l'éthique et la théologie, il s'agit plutôt de montrer l'intérêt de les considérer ensemble, comme les « deux versants que sont *theôria* et *praxis* », le discours et le mode de vie du philosophe chrétien que Bèze était aussi, dans l'expression et l'exercice de son mépris du monde<sup>1640</sup>.

A partir d'un choix sélectif d'occurrences du mépris du monde, je me propose dans un premier temps d'entreprendre une brève enquête lexicographique et sémantique. Dans l'approche synchronique qui est privilégiée ici, je m'attache à dégager le double héritage théologique et philosophique dans lequel Bèze s'est inscrit avec d'une part la source gréco-romaine et, d'autre part, la source biblique. Ce parti pris devrait aider à mieux comprendre, à partir d'un appareil conceptuel théologique spécifique (la conversion, la sanctification...) l'expression d'un mépris du monde au caractère souvent paradoxal. Le deuxième temps de ce chapitre est consacré à quelques-uns des paradoxes soulevés par le mépris du monde en tant qu'il est une philosophie en même temps qu'il s'inscrit dans une théologie de par l'héritage

---

<sup>1639</sup> Je prends soin de ne pas opposer les deux disciples, conscient que la théologie morale existe et, dans l'exégèse traditionnelle de la Bible, la philosophie morale s'exprime à propos du sens dit tropologique du texte.

<sup>1640</sup> Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, 2014, préface de Xavier Pavie, p. 11. Où est expliquée la démarche, selon Pierre Hadot, de réintégration des philosophes dans leur mode de vie: « il fallait donc replacer les discours philosophiques dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la praxis qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet qu'ils voulaient produire. C'est dans cette optique que j'ai commencé à parler d'exercice spirituel », dans P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, 2014, cité par Xavier Pavie, Ibid., p. 11, n. 10. Il n'est cependant pas question de récuser ici, par l'usage de ce double concept de *theôria* / *praxis* l'idée traditionnelle de la théorie-contemplation qui, elle, est d'origine philosophique, et conçoit la théologie non comme science contemplative, mais comme exercice herméneutique en vue de la Réforme et de la vie.

biblique. Dans la mesure où le motif implique encore une spiritualité et une manière de vivre, il place l'ascèse au centre du questionnement.

## I. Partage des eaux

Le mépris du monde dans la pensée de Bèze s'exprime souvent à la faveur de récits de vie qui apparaissent au détour de différents genres. Ils se déploient dans la durée d'une exigence éthique et d'une quête inlassable du souverain bien et de la gloire de Dieu. Ils laissent aussi derrière leur passage les traces d'une mémoire qui s'enrichit sans cesse de nouveaux développements. La question à se poser, à chaque fois que c'est possible, est de se demander selon quelles sources d'inspiration, chrétiennes ou païennes, Bèze oriente successivement et alternativement ses écrits de nature polémique ou théologiques, dévotionnelle, ses correspondances, et sa poésie. Or, il se trouve que le mépris du monde tel qu'il s'est reconfiguré dans la constellation humaniste et se manifeste et se pose en modèle dans les écrits de Bèze emprunte bien aux deux sources, philosophique et chrétienne. Du côté biblique, le précepte luthérien du *sola scriptura* se renforce dans le contexte de la réforme genevoise par le prodigieux effort de mise en ordre théologique et de commentaire exégétique calvinien et qui débouchera lors de la génération suivante sous le nom aujourd'hui discuté de scolastique réformée<sup>1641</sup>. Du côté païen, il semble que les années qui ont fait la part belle au platonisme cèdent progressivement à des héritages antiques qui jouissent d'une faveur nouvelle, notamment l'école de la Stoa.

### A. D'une occurrence l'autre

Nous partons ici de l'analyse de deux des rares occurrences du syntagme du mépris du monde prélevées dans le corpus. Ces deux expressions se situent aux deux extrémités de la carrière du théologien. Elles témoignent de la continuité, dans l'œuvre du réformateur, d'une pensée du mépris du monde. Cette pensée n'en est pas moins le fruit d'une construction progressive, depuis les expressions désordonnées d'un mépris du monde confus qui était celui des *juvenilia* à la conception conscientisée d'un mépris du monde qui reçoit son orbe théologique chez le réformateur de la maturité. Le sens de cette dernière ne se donne cependant

---

<sup>1641</sup> Voir : Pierre-Olivier Léchoy, *Histoire de la théologie...*, Paris, 2019.

pas à comprendre de la même manière au milieu et à la fin du siècle. Il demande à être circonstancié.

## 1. « hayr peche, et mespriser le monde »

La première occurrence du syntagme du mépris du monde dans l'œuvre de Bèze apparaît à l'infinitif dans la *Confession de foi* de 1560. Elle est immédiatement précédée de l'exhortation faite à tout fidèle de « hayr péché » :

Pourquoy le S.Esprit est appelé le Consolateur : et quand est l'usage des afflictions<sup>1642</sup> des fidèles. Finalement il est aisé aveoir pour quelle raison le S. Esprit est appelé le Consolateur. Car puisque son office est de nous appliquer Iesus Christ par la foy, et qui ha Iesus Christ, ha tout, il s'ensuyt que par luy seul nos consciences ont de quoy estre tellement pacifiees, et du tout rendues contentes et satisfaites, que mesmes nous avons de quoy nous esjouir en nos afflictions, puisque nous scavons et sommes assurez qu'elles ne nous adviennent a l'adventure, mais sont envoyees de celuy, lequel nous ayant reconciliez a foy par Iesus Christ, nous veut traiter de mesme son propre Fils, et ainsi petit a petit apprendre a hayr peche, et mespriser le monde [Phil. 3, b 9 ; I, Co, II, d. 32], outre que par ce moyen il nous esmeut a le prier et invoquer beaucoup plus ardemment [Ro.8.c.26], et nous chastie en esprouvant nostre foy [I.Pie.I.b.7] : brief, nous veut mettre en veuë devant tout le monde, pour monstrier quelle est sa vertu et puissance en ceux qu'il a muni de son S. Esprit [2.Co.4.b.7.c.10.d.15 ; Col I.d.24]<sup>1643</sup>.

Cet extrait correspond au dernier paragraphe du quatrième point de la *Confession de la foy chrestienne*, consacré au Saint Esprit. Cette quatrième partie, qui occupe un tiers du volume, est la plus importante. Tout au long des cent vingt pages qui préparent cette conclusion sur la nécessité de « hair le péché et de mépriser le monde », Bèze explique comment le Saint Esprit met en œuvre les points fondamentaux de la foi et de la vie chrétienne. La nature du Saint Esprit est d'abord précisée : Bèze montre le rôle central qu'il joue pour favoriser la foi et l'union à Jésus Christ malgré la nature pécheresse et corrompue de l'homme. Par le biais de l'action du Saint Esprit, Bèze peut réaffirmer la doctrine du salut par la foi, ainsi que l'importance de la conscience face aux tentations de Satan. A la faveur des remèdes qu'il faut opposer à ces dernières, le rôle de la conversion et de la prière est essentiel. La place des œuvres et de l'Église sont également précisées. Le Saint Esprit agit non seulement par le moyen de la parole de Dieu, quand la loi et les Évangiles sont répandues par la voie de la prédication, mais aussi par le moyen des sacrements, auxquels sont consacrés les derniers chapitres.

---

<sup>1642</sup> Journée d'étude : *Faire corps autour de l'affliction. Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIe siècle)*, Chrystel Bernat, Véronique Ferrer, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>1643</sup> Théodore de Bèze, *Confession de la foy chrestienne*, [Genève], 1559, Universitätsbibliothek Basel ; <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-1267>, p. 145-146.



Tout au long du texte, Bèze recourt à l'antithèse pour expliquer son propos. C'est ainsi qu'en négatif apparaît ce qu'il est permis de se figurer comme étant le monde à mépriser selon Bèze. Tout au long du texte se dessine ainsi l'objet du mépris, le monde qui est à mépriser par tout chrétien.

Haïr et mépriser correspondent à deux passions qui, paradoxalement, trouvent leur résolution en des consciences « pacifiées ». Énoncées comme un programme à l'infinif, la haine et le mépris correspondent aux émotions (*pathé*) telles qu'elles sont définies dans la classification aristotélicienne<sup>1644</sup>. Les deux notions ne s'identifient pas pour autant. Ces émotions ont en commun de prendre la forme exacerbée de sentiments violents inspirés au réformateur par le monde. Le mépris est identifié au sens grec de *kataphronèsis* (*καταφρόνησις*) qui revient à considérer avec dégoût. L'idée de regarder de haut, de passer par-dessus (*ὑπερ.οράω-ώ*) est aussi exprimée par les mots grecs dédaigneux (*ὑπεροπτικός*). La haine correspond à un mouvement intérieur qui mobilise la colère (*orgè*) en lui assignant un objet en particulier, ici le monde (*kosmos*).

L'expression « Haïr péché » renvoie à la haine de ceux qui refusent le Christ dans l'Évangile de Jean. Au chapitre XVII, le Christ prévient ses disciples qu'il va quitter ce monde, les privant de son soutien. Il adresse au Père ces mots : « je leur ai donné ta parole et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, de même que moi, je ne suis pas du monde » (v. 14). Le monde désigne l'humanité pécheresse, les hommes dont les aspirations sont bornées au monde présent. Le Christ et les disciples ne peuvent se reconnaître dans une telle attitude, c'est pourquoi les Juifs les haïssent. Le monde désigne alors une catégorie particulière d'hommes, ceux qui haïssent le Christ parce qu'il témoigne que leurs œuvres sont mauvaises. Pour le Christ, d'après l'Évangile de Jean, l'heure n'est pas venue et sa victoire n'est qu'apparente (VII, 6-8). Dans un autre passage, Jean rapporte ces paroles du Christ : « Si le monde vous haït, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde vous aimerait comme son bien propre ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, qu'au contraire en vous choisissant, je vous ai fait sortir du monde, à cause de cela le monde vous haït » (XV, 18-19). Le monde à haïr est la collectivité des hommes fermés à Dieu et vivant dans l'immoralité.

---

<sup>1644</sup> Aristote, *Rhétorique*, Livre II, emploie *pathos* pour sentiments violents, c'est-à-dire émotions, que nous traduisons par passions. Aristote emploie pour désigner les émotions le terme générique *pathè* (sing. *Pathos*), qui renvoie à des aspects variés de la vie affective : sentiments, états d'âme. Il distingue dans ce qui affecte l'âme (*psychè*), 3 séries de phénomènes : les *pathè*, les *dynamèis* (facultés) et les *exèis* (façons d'être). Les *pathè* désignent le mieux ce que nous appelons émotion. Elles sont subies par l'individu qui en éprouve plaisir ou souffrance. Le grec utilise pour cela un terme dérivé d'une racine qui implique que l'on subisse, alors que le français, suivant le latin (*movere*), insiste sur le fait d'être mis en mouvement. Aristote n'ignore pas cette dimension également rendue par le terme de mouvement (*kinesis*). Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 4, 1105b, 22-23 et II, 4, 1106a, 4-5.

Pour Bèze, il s'agit de condamner le péché qui est en ce monde avec la même force que ceux qui haïssent le témoignage du Christ.

Il est paradoxal de trouver dans le programme d'un réformateur des émotions qui ont été réprouvées par la tradition. Les stoïciens cherchent à maîtriser leurs émotions. Celles-ci sont associées à des « maladies de l'âme » dans l'œuvre de Galien de Pergame, par exemple<sup>1645</sup>. Pourtant, comme Bèze l'indique clairement plus haut dans le texte, le but ultime est de pacifier la conscience. Le moyen pour y parvenir ne se trouve pas dans le monde. Il consiste à se rapprocher du Christ car : « par luy seul nos consciences ont de quoy estre tellement pacifiées ». Autrement dit, combattre le péché dans le monde autorise à recourir à des émotions violentes. C'est à ce prix que la paix peut se faire dans la conscience. Considéré en tant qu'état intérieur, la sérénité provoquée par cet état de paix évoqué dans l'extrait paraît assez proche de l'ataraxie ou de l'apathie recherchée par les philosophes du Portique. La paix du Christ est une réalité vivifiante, donnée par une communion de l'être. Cependant, la juxtaposition du verbe haïr à celui de mépris en dit long sur le caractère temporaire de cette paix en ce monde. Précaire, ce sentiment ne s'obtient qu'au prix d'une lutte toujours recommencée contre le dérèglement insidieux opéré en chacun par les instances du monde.

Comprises dans leur signification conjointe, les passions du mépris et de la haine (du monde) expriment une volonté d'arrachement et de mise à distance définitive des instances du mal. Elles sont encore moins interchangeables. Le monde peut être méprisé, mais non pas haï. (Dieu a tant aimé le monde). Seul le péché peut justifier la haine. Celle qu'exprime Jésus au désert avec Satan, qui est plus que du mépris. Le monde n'est pas à haïr pour lui-même, c'est le péché qu'il faut haïr. « Mespriser », c'est aussi cultiver l'indifférence pour le monde en tant qu'il est porteur du péché, ce qui n'empêche pas, au contraire, comme l'illustre le parcours très dense de Théodore de Bèze, de s'investir dans celui-ci pour témoigner des Évangiles.

A travers ses engagements dans la Réforme calviniste, depuis son entrée en fonction comme professeur de grec à Lausanne jusqu'à ses premiers combats auprès de Calvin à Genève, Bèze connaît le prix des épreuves qu'il a enduré en ce monde. En plus des déboires qu'il rencontrait à Lausanne pour faire progresser l'Évangile, il faut rappeler les coups durs portés par les adversaires dans une Genève en proie aux divisions intestines, aux polémiques contre Servet, Castellion, ... Autant d'épreuves qui s'ajoutent aux afflictions personnelles causées par

---

<sup>1645</sup> Galien de Pergame, *Les Passions et les erreurs de l'âme*, §3 : les passions de l'âme sont l'emportement, la colère, la crainte, le chagrin, l'envie, le désir excessif, autant de « maladies de l'âme » (§5). Caractère polymorphe des émotions, p.ex. le désir excessif relève d'une « faculté concupiscible » illimitée, capable de s'étendre à tt ce qui procure du plaisir, amour, nourriture, gloire, honneurs, argent, ...

la peste et la mort de Claudine Denosse. Loin de les déplorer, il invite ses lecteurs « à nous esjouir en nos afflictions »<sup>1646</sup>.

A partir de la certitude que les épreuves qui frappent les hommes proviennent de Dieu afin de leur permettre de se rapprocher des souffrances du Christ, comme Bèze l'explique dans la suite du propos, il est possible, dans ces conditions, de se détacher du monde : « et ainsi petit a petit apprendre a hayr peche, et mespriser le monde ».

La conjonction « et ainsi » établit un lien de causalité entre le fait d'accueillir les afflictions dans la joie et la possibilité de mépriser le monde. Accueillir les afflictions dans la joie devient même une condition du mépris du monde. Comme le prévenait Jean, XVI, 33 : « Dans le monde, vous aurez de l'affliction : mais ayez confiance : j'ai vaincu le monde ». Le « monde » que le Christ a vaincu, ce sont les hommes dont les œuvres sont mauvaises et qui refusent la lumière. Bèze conçoit cependant l'opération comme un processus progressif, qui se construit sur le temps long : « petit à petit ». Le mépris du monde prend ainsi sa place dans une théologie de l'épreuve<sup>1647</sup>. Pour mépriser le monde, donc, les afflictions doivent être comprises comme des épreuves qui incitent à prier Dieu de plus belle et à témoigner de sa puissance.

Cet extrait permet donc de comprendre comment le mépris du monde irriguer la théologie calvinienne., progressivement que tout l'Évangile est mépris du monde

## 2. « L'Évangile est le mépris du monde »

Au détour d'un commentaire scripturaire de Jean, dans un de ses Sermons sur la Passion prononcés à la veille de Pâques au tournant des années 1590, Théodore de Bèze concède que « l'Évangile est mespris du monde »<sup>1648</sup>.

Le Prince de ce monde est terrible, & defend encore son fort : mais il a perdu la bataille, Iehan.12.31 & 14.30 & 16.11. Le monde fait grand bruit aussi, mais ayez bon courage, dit nostre Roy, i'ay vaincu le monde, Iehan.16.32 L'Évangile est le mespris du monde, mais n'en ayons point honte pourtant. Car c'est la puissance de Dieu en salut à tous croyans, Rom. 1.16<sup>1649</sup>.

---

<sup>1646</sup> Journée d'étude : *Faire corps autour de l'affliction. Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIe siècle)*, Chrystel Bernat, Véronique Ferrer, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>1647</sup> Véronique Ferrer écrit, notamment: « La piété réformée se marque donc au chiffre d'une spiritualité de l'affliction et de l'épreuve ». Voir aussi : Ruth Sawatz-Luginbuhl, *Un théâtre de l'épreuve...*, *op. cit.*, p. 34, 121, chapitre 1 ; Véronique Ferrer, *Les exercices...*, *op. cit.*, p. 13, p. 43-45, p. 117 et suiv. Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 3, II, B : Les afflictions, matrices du mépris du monde.

<sup>1648</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19<sup>ème</sup>, sur Jean 18, p. 447 : « Le Prince de ce monde est terrible, & defend encore son fort : mais il a perdu la bataille, Iehan.12.31 & 14.30 & 16.11. le monde fait grand bruit aussi, mais ayez bon courage, dit nostre Roy, i'ay vaincu le monde, Iehan.16.32 L'Évangile est le mespris du monde, mais n'en ayons point honte pourtant. Car c'est la puissance de Dieu en salut à tous croyans, Rom. 1.16 ».

<sup>1649</sup> *Ibid.*, p. 447.

Le commentaire du texte johannique s'inscrit dans l'explication de la réponse du Christ à Pilate, en Jean 18 : « mon royaume n'est pas de ce monde ». Théodore de Bèze a alors entrepris de définir le monde selon différents critères décrits plus loin<sup>1650</sup>. Il s'attache dans cette citation à deux séries de versets tirés de Jean. Le premier rappelle le moment où le Christ parle de sa mort. Sa mort révèle la situation d'un monde partagé entre ceux qui vivent dans la lumière et ceux qui restent sous l'empire des ténèbres, c'est-à-dire du « Prince de ce monde ». Le verset où Jésus dit qu'il a « vaincu le monde » est la conclusion du testament de Jésus. Il y est question de « courage » car la foi chrétienne repose sur l'espoir, l'amour et le partage malgré les angoisses et la dérélition.

Pour entretenir la foi, Bèze parle de « mettre l'Évangile au cœur ». Par « Évangile », Bèze entend « l'heureuse nouvelle que Dieu par sa seule grâce et miséricorde a annoncée à son Église dès le commencement, c'est à savoir que quiconque croit en Jésus Christ, sera sauvé. »<sup>1651</sup>. D'emblée, la promesse annoncée dans le Nouveau Testament éloigne celui qui se préoccupe de son salut des soucis du monde. Face à l'autorité des puissances du monde se dresse une autre autorité, qui est celle de la Parole de Dieu. La Parole écrite fait autorité parce que c'est « le seul moyen ordinaire dont l'Esprit de Dieu se sert pour sauver les hommes »<sup>1652</sup>. Par Évangile, Bèze souligne qu'il ne faut pas entendre un livre défini par ses attributs mondains, c'est-à-dire « aux syllabes, ni au papier ou à l'encre, ni à un évangile pendu au col, ou leu, ou prononcé seulement, comme les charmeurs font de leurs charmes, ni un livre bien diapré, ou bien adoré par encensement et autres belles mines ». Il s'agit au contraire, bien loin des considérations vulgaires, d'un « Évangile bien et deument presché et exposé »<sup>1653</sup>. Bèze se situe en cela dans la ligne de Calvin qui affirmait que « ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile, mais de vie »<sup>1654</sup>.

Il est particulièrement intéressant qu'à partir de ces courtes citations incluant le motif du mépris du monde, Théodore de Bèze en vient à identifier Évangile et mépris du monde. Le réformateur a défini l'Évangile en maintes occasions, comme ici encore dans la *Confession*, par exemple :

Nous appelons Évangile (c'est-à-dire Bonne nouvelle) une doctrine révélée du ciel et du tout surpassant le sens naturel par laquelle Dieu nous témoigne qu'il nous veut sauver gratuitement par son Fils unique, pouveu que par foy nous

---

<sup>1650</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, A : D'une occurrence l'autre et B, 1 : Lexicographie.

<sup>1651</sup> *Confessio*, p. 91.

<sup>1652</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>1653</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>1654</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1658.

l'embrassions comme notre unique sagesse, iustice, sanctification et redemption, par laquelle, di-je, il nous tesmoigne ces choses, voire en telle sorte, que quant et quant il nous renouvelle par icelle pour embrasser les biens qui nous y sont offerts<sup>1655</sup>.

Selon Bèze, l'Évangile doit être « embrassée » comme « notre unique sagesse, justice, sanctification et rédemption ». Tacitement, la citation implique donc de mépriser le monde puisqu'il n'y a ni sagesse ni sanctification possible sans mépris du monde. Il est vrai, par ailleurs, que le motif du mépris du monde est très largement présent dans les Évangiles tout comme dans les épîtres de Paul. Pour exemple, on peut en rappeler quelques extraits d'après Matthieu. Matthieu met en garde contre l'attachement au monde. Il dénonce cet attachement au monde comme nocif pour la vérité<sup>1656</sup>. De surcroît, il trompe les hommes en les plaçant dans un état de fausse sécurité<sup>1657</sup>. Matthieu condamne encore l'imitation coupable des gens et des coutumes du monde parce qu'elle donne le mauvais exemple<sup>1658</sup>.

Certes, les Évangiles ne sauraient se réduire à une doctrine du mépris du monde. Il faut donc se demander quelles motivations poussent Théodore de Bèze à commettre un amalgame aussi riche de sens. Il apparaît évident que les textes commentés touchant à la mort du Christ et au testament spirituel qu'il livre à ses disciples conduisent aisément au raccourci qui consiste à identifier les Évangiles au mépris du monde. Le procédé, dans la bouche du prédicateur en chaire, apporte un effet de dramatisation à la veille des fêtes de Pâques. Il faut aussi comprendre l'accent porté sur le mépris du monde dans les circonstances très difficiles que connaissait Genève et ses habitants en ces fêtes de Pâques de l'année 1589 ou 1590 : la guerre contre la Savoie, les pénuries... L'évocation des dernières paroles du Christ aurait dans ces conditions un effet cathartique et didactique, rappelant les fidèles à la lecture des Évangiles sous l'angle du mépris du monde. Théodore de Bèze lui-même, en son grand âge, serait porté à mettre l'accent sur la méditation sur la mort comme le montrent, au même moment, ses échanges avec Jean Crato<sup>1659</sup>.

---

<sup>1655</sup> *Confessio...*, *op. cit.*, p. 69 et 91.

<sup>1656</sup> Mt 13.22 : Celui qui a été ensemencé parmi les épines, c'est celui qui entend la Parole, mais les inquiétudes du monde et l'attrait trompeur des richesses étouffent la Parole, et elle devient stérile. Nouvelle Bible Segond.

<sup>1657</sup> Mt 24.38 : En effet, aux jours qui précèdent le déluge, les gens mangeaient et buvaient, se mariaient et mariaient leurs enfants, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche ; Mt 24.39 : Et ils ne se doutèrent de rien, jusqu'à ce que le déluge vienne et les emporte tous ; il en sera de même à l'avènement du Fils de l'homme. Nouvelle Bible Segond.

<sup>1658</sup> Mt 23.2 : Les scribes et les Pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse ; Mt 23.3 : Faites donc et observez tout ce qu'ils vous diront mais n'agissez pas selon leurs œuvres. Car ils disent et ne font pas. Nouvelle Bible Segond.

<sup>1659</sup> Cf. : *Infra* : 2e partie, chapitre 4, III : Mépriser la mort avec Crato.

## B. Héritages païens et bibliques

L'introduction générale de ce travail a livré les éléments de définition de mépris du monde. J'ai insisté sur l'importance de considérer le sens de cette expression en tant qu'elle forme un syntagme. Dans sa définition, le mépris du monde est étroitement lié à l'ascèse, qui consiste en l'effort accompli pour se détacher du monde. Dans l'exploration de ce qu'une anthropologie religieuse conduit à appeler un imaginaire du mépris du monde, la signification du syntagme n'est cependant pas complètement hermétique au sens des mots qui le composent respectivement. Autrement dit, le mépris du monde est bien pétri d'un *pathos* dont la facture se compose bien de mépris. Des réalités sensibles du monde sont bien impliquées dans ce mépris. Il faut alors se poser la question de savoir comment le sujet passe, dans un processus nécessairement conçu comme collectif, du mépris de telle ou telle réalité au mépris du monde proprement dit. Les deux phénomènes sont à dissocier pour ensuite isoler le sens du syntagme dans sa singularité. Lorsque Bèze exprimait dans ses premiers poèmes son mépris pour la pompe des prêtres, son mépris du monde était en voie d'élaboration. Le mépris qu'il affichait pour les honneurs ne pouvait pas encore être mis en relation explicite avec une pensée du mépris du monde telle qu'elle s'est construite pendant les années où Théodore de Bèze traduisait les psaumes.

Les réformés se sont saisis des psaumes et les ont placés au cœur de leur pratique pour des raisons historiques, culturelles, théologiques. Les thèmes qu'ils ont rencontrés dans ce recueil de chants de David intéressaient leur réflexion sur le mépris du monde: l'homme pécheur, la pénitence, la miséricorde, la providence, la conversion ou même l'élection... Si certains psaumes ont pour objectif explicite de célébrer la Création, le psautier est traversé par l'idée que pour rendre gloire à Dieu, il faut mépriser ce monde. Le mépris du monde, c'est le mépris de ce monde, le monde d'ici-bas, qu'il faut entendre par opposition à la gloire du monde à venir, à l'Eternel... A tous les croyants qui chantaient les psaumes, persécutés pour leur engagement, le crédo du « mépris » du monde se comprenait comme une mise en garde contre ses fausses valeurs, sa corruption et le péché qui y règne, les exhortant à la vigilance et à la patience. On retrouve les fonctions afférant au motif du mépris du monde dans le cadre de la construction des églises sur des bases communautaires : délimiter des frontières, convertir, mettre en garde.

L'enquête lexicographique autour des termes de « mépris » et de « monde » a déjà été entreprise dans la thèse de Robert Bultot<sup>1660</sup>. Elle se justifie pour notre travail par la nécessité

---

<sup>1660</sup> Robert Bultot, *La Doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963-1964, 2 vol.

d'interroger les significations sémantiques du mépris du monde tel qu'il est possible de l'appréhender dans l'imaginaire des réformateurs à partir du corpus de Théodore de Bèze. Il fallait donc non seulement reprendre les résultats de Robert Bultot, mais les illustrer d'une étude de cas relative au corpus de Bèze. Pour se livrer à cette exploration, mon corpus de référence s'est ici centré sur le psautier traduit par Clément Marot puis Théodore de Bèze. Le psautier résulte de la traduction d'un texte biblique. Il est une œuvre écrite à plusieurs mains. Il constitue donc un texte particulièrement représentatif de la réception du mépris du monde par les réformateurs à partir des conceptions qu'ils se faisaient du monde à travers la lecture du texte biblique. L'hypothèse suivie est que les significations des occurrences du mépris et du monde sont révélatrices d'un imaginaire du mépris du monde pour la littérature calviniste.

Je me propose donc d'élucider respectivement la signification des termes *mépris, monde* (*kosmos, mundus*), *siècle* (*aiôn, saeculum*) dans la Bible et les littératures grecques et latine en partant plus particulièrement du texte du Psautier<sup>1661</sup>.

## 1. Lexicographie

Cependant, l'expression de « mépris du monde » n'apparaît pas en tant que telle dans les psaumes de l'Ancien Testament. Le syntagme est même assez rare dans les écrits réformateurs, sans doute parce qu'il est le fruit de la tradition ascétique médiévale qui lui a donné sa traduction latine de *contemptu mundi* pour titre de ses nombreux traités (Innocent III)<sup>1662</sup>. En revanche, nous pouvons désigner par l'expression de mépris du monde les occurrences qui, dans le texte biblique, recourent à l'idée de dévalorisation de ce monde-ci par

---

<sup>1661</sup> Voir : H. Sasse, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel (éd.), Stuttgart, 1933, art. αἰών, t. I, p. 197-208; art. κόσμος, t. III, p. 867-896 d'après lesquels sont exposés les préliminaires de la thèse de Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde...*, op. cit., p. 2. Il fournit la bibliographie suivante pour le sens des termes monde et siècle : J. Bonsirven, SJ., *Vocabulaire biblique*, Paris, 1958 ; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, 1952 ; V.H. Stanton, art. « World », dans J. Hastings and J.A. Selbie, *A Dictionary of the Bible*, Edimbourg, New York, 1900-1904, t. IV, p. 937-940; B. Whitefoord, art. «World» dans Jean Hastings, *A Dictionary of Christ and Gospels*, Edimbourg, 1943, t. II, p. 839-840; H. Bisseker, art. Worldliness, *ibid.*, p. 840-842; E. Beurlier, art. « Monde », dans F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1908, t. IV, col. 1233-1234 ; H. Lesetre, art. « Siècle », *ibid.*, 1912, t. V, col. 1707-1708 ; P. von Schanz, art. Welt dans Wetzer und Welte, *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Br., 1882-1903, t. 12, col. 1309-1313; J.H. Moulton, and G. Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949; F. Zoreld, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis, 1931; Liddeliscott, *Greek-Englisch Lexicon*, Oxford, 1946, A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950; F. Bytomsky, *Die genetische Entwicklung des Begriffes κόσμος in der Heiligen Schrift*, dans Jahrb. für philos. und spekul. theol., XXV, 1911, p. 160-201, 399-413; H. Diller, *Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κόσμῳ*, dans Festschrift Bruno Schell, zum 60. Geburtstag am 18 Juni 1956... überreicht, München, 1956, p. 47-60; Lowe, *Kosmos und Aiôn, Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Didaktik der urchristlichen Weltverständnisses*, Gütersloh, 1935; A. Siemon, *Die Stellung zur Welt im Ur-Budhismus und im Ur-Christentum*, Bonn, 1941; A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*, II, Teil, 1910, p. 114 et suiv.; O. Cullmann, *Le Christ et le temps*, Neuchatel, Paris, 1947, p. 31-34 (sur aiôn); R. Bultmann, « Das Verständnis von Welt und Mensch im N.T. und im Griechentum », dans *Theologische Blätter*, Leipzig, 1940, N.I., p. 1-14.

<sup>1662</sup> Cf. : *Supra* : Introduction générale.

opposition à la gloire de Dieu, que ce soit pour en souligner la vanité, mettre en garde contre ses fausses valeurs (les richesses) ou ses apparences, ou pour préparer à la mort. Ces occurrences retiennent toute notre attention pour la lecture qu'ont pu en faire les évangéliques et les réformateurs dans leur temps, dans un monde jugé non conforme à ce qu'il devait être selon la Parole de Dieu. Comment les paraphrases des psaumes et les chansons spirituelles façonnent-ils un imaginaire du mépris du monde ?

## Mépris

Le mot « mépris » s'est formé au XIII<sup>e</sup> siècle à la suite du mot « mépriser » qui signifie, flanqué du préfixe « mé » : accorder un prix inférieur à la valeur réelle<sup>1663</sup>. Par extension, l'absence d'estime, de considération pour une chose, une personne, pour la Parole de Dieu, ou pour le monde.

Pour comprendre en quoi consiste le mépris, il faut se reporter à son sens étymologique. D'après l'étymologie grecque, le mépris vient du mot *kataphronèsis* (καταφρόνησις) qui signifie dédaigner, ne faire aucun cas de. Il caractérise un être hautain et dédaigneux. A l'infinitif, il revient à penser avec orgueil ou présomption. Le mépris est identifié au sens grec de *kataphronèsis* (καταφρόνησις) qui revient à considérer avec dégoût. L'idée de regarder de haut, de passer par-dessus (*ὑπερ.οράω-ώ*) est aussi exprimée par les mots grecs dédaigneux (*ὑπεροπτικός*) pour désigner un homme méprisant, dédaigneux<sup>1664</sup>.

A côté du *contemptu mundi* formé à partir du verbe *contemnere*, les *Poemata* avaient permis d'identifier de la sylve IV (Préface poétique aux psaumes de David) l'usage des termes de *despicere* et de *spernere* pour exprimer le mépris en latin<sup>1665</sup>. *Despicere* (v. 37) peut être associé au motif développé dans le psaume 8 sur l'insignifiance de l'homme<sup>1666</sup>. De la poésie latine à la traduction des psaumes, du latin *contemnere* au mépris d'une langue régénérée par les humanistes, il n'est, à l'échelle de la vie de Bèze, que le temps d'une saison. La vignette de

<sup>1663</sup> Montaigne, Essais, Livre III, ch. IX : « Ce n'est pas un mespris philosophique des choses transitoires et mondaines ; je n'ai pas le goût si espuré, et les prise pour le moins ce qu'elles valent... » (Montaigne, *Œuvres complètes*, éd. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, 1962, p. 931).

<sup>1664</sup> Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, *Histoire des émotions*, vol. I, p. 26.

<sup>1665</sup> *Poemata* (1548), Sylve IV - *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant*, p. 20.

<i>Mentem ego divinam tribui, quae libera mortem Despiceret, quae me, quae coeli edisceret orbis</i> (2) (2) <i>Psal. 8</i>	J'ai attribué à l'homme une âme divine qui, dotée d'un esprit libre, méprise la mort
<i>Scitis ut in terras spreto descendere coelo Ausus ego, ut leges illis et jura tuendoe</i>	... que moi-même j'ai osé descendre sur terre en méprisant le ciel pour leur donner des lois
<i>Nunc tamen antiquos mores imitatus avormu, Oblitusque mei, nec coeli spernere leges,</i>	Mais cependant, imitant les mœurs de ses ancêtres et oublieux de moi, il ne craint pas de mépriser les lois du ciel,

<sup>1666</sup> Voir : Psaume 8 : « Qu'est-ce que l'homme, pour / que tu te souviennes de lui, / qu'est-ce que l'être humain, / pour que tu t'occupes de lui ? » (v. 5). Nouvelle Bible Segond.



l'édition des Psaumes de 1562 représente les graines semées par des épis de blé, avec pour devise : « Ce qui est semé en mépris ressuscitera en gloire, ainsi sera la résurrection des morts » (I, Cor.)<sup>1667</sup>.

A s'en tenir à la recherche d'occurrences dans les psaumes, le mot « mépris » n'a été retenu que cinq fois par les traducteurs (Annexe I. A). Les occurrences apparaissent dans les psaumes 2, 5, 10, 15, 22 et 15-107<sup>ème</sup>. Dans trois d'entre elles, ce sont les modalités du mépris de Dieu qui sont envisagées. Dans le psaume 2 : « Au loing de nous jectons, & mesprisons / Le joug, lequel mectre sur nous s'attendent (v. 5-6) ». Il est notable que le verbe « mesprisons » est un ajout de Bèze par rapport à sa source principale, c'est-à-dire la version de Louis Budé qui utilise « rompons » et « rejettons ». Le sens actif ici est celui, encore fréquent en Moyen Français, de « traiter avec mépris ». Ce sens désigne plutôt l'action que la seule pensée / attitude. Au mépris réplique le mépris. Autrement dit, le mépris du monde est la juste réplique au mépris de Dieu. Le psaume 22 (51<sup>ème</sup>) déclarait : « Ung cueur submys, une âme penitente, / Ceulx là, Seigneur, ne te sont à mespris ». <sup>1668</sup>

La langue du XVI<sup>e</sup> siècle est riche pour exprimer cette émotion (*pathos*), qui prolifère dans le texte biblique à travers un vocabulaire très varié : « ça bas » opposé à « là-haut » a son pendant avec « ces bas lieux » opposés « au cieulx » (épître au Roy). Le mépris se fonde sur l'opposition entre le haut et le bas : il est l'effort nécessaire pour s'élever du bas vers le haut, se hisser vers les cieulx : « Comme sont haultz sur la terre les cieulx : Aussi loing qu'est la part Orientalle / De l'Occident, à la distance esgalle / Loing de nous met tous nos faitz vicieux. » Mépriser le monde, c'est mépriser le péché qui le domine. Les « meschants » sont des « maulvais », « malings », comme « l'homme pervers » ou bien encore « l'inique enflé et craint au monde » (ps 20 – 37<sup>ème</sup>). Les accusant, le psalmiste les interpelle : « « vous qui mectez l'Eternel en oubly » ( ps 50,48). Il faudra en « nettoyer la cité / D'iniquité » (ps 14,8, 101<sup>e</sup>).

D'après les occurrences les plus courantes dans les psaumes, le mépris est d'abord le mépris de Dieu par les hommes. Le mépris de Dieu par les hommes signifie que les hommes n'estiment pas Dieu à son juste prix, à sa juste valeur.

Ps 15 – ps 107 : Pour avoir la Parolle /  
De Dieu, mise à despris,  
Et tenant pour frivolle  
Son conseil de hault pris, [...]

---

<sup>1667</sup> Genève, imprimerie de Michel Blanchier pour Antoine Vincent. Elle est reproduite, par exemple, dans *BSHPPF*, p. 261)

<sup>1668</sup> Voir : version de Strasbourg, 1539 : « un humble cueur en presse / Pour son peche tu ne vas desprisant »

Dieu n'est pas apprécié, estimé, respecté, honoré, à sa juste valeur. Pourquoi ? Parce que le monde est surestimé. Il faut donc mépriser le monde pour honorer Dieu, c'est-à-dire l'apprécier à sa juste valeur. Ceux qui honorent bien Dieu ne sont pas méprisés par Dieu (Ps XXII) car ils méprisent dans le monde ce qui doit être méprisé pour bien honorer Dieu. Mépriser le monde, c'est se tourner vers les « justes joies » (ps 15, v. 42 - ps 107<sup>ème</sup>).

Mépriser le monde équivaut à mépriser tout ce qui, dans le monde, détourne de Dieu et conduit à mépriser le monde. Le monde ne désigne pas exactement la Création, même si les deux termes recouvrent des réalités similaires. Les psaumes glorifient la Création et ses « œuvres tant belles » (...) tous à l'homme assubjectis » (ps 8), ses « œuvres nonpareilles (ps 9, 1), « grandes et exquises » (ps 9,11) sa Parole, son amour. Car l'homme a été par lui « abondamment de gloire environné, / Rempli de biens, & d'honneur couronné. » (ps 8, 6). Paradoxalement, il ne peut en aller autrement que de mépriser ce qui, au sein de la Création, semble irrémédiablement entaché par le péché de l'homme.

Du mépris du monde passif au mépris du monde actif, les contempteurs se retrouvent eux-mêmes méprisés<sup>1669</sup>. Le mépris se comprend à double sens. Au mépris réplique le mépris, le mépris du monde est la juste réplique au mépris de Dieu. Une brève recension dans les correspondances de Théodore de Bèze atteste que le mépris, donné sous l'occurrence de *contemptu*, désigne fréquemment le mépris de la vérité (*veritatis contemptu*) ou le mépris de la religion (*religionis contemptu*)<sup>1670</sup>.

Le mot mépris est créé en Moyen Français par préfixation du mot « prix ». Il connaît des formes variées dans la langue du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est alors qu'il semble prendre son sens relatif d'élévation de l'individu par rapport à ce qui est méprisé. Ainsi, dans le ps 10 : « le maling se vante (...) ne prisant rien que l'avare amasseur, / Et mesprisant l'Eternel de là hault. ». Mépriser le monde revient à se déprenre des trésors du monde qui sont autant de fardeaux. Il s'agit de rompre les liens, qui sont autant de laqs (ps. 12, 5) empêchant les humains de s'élever, ou que tendent les adversaires (ps 21, v. 13), qui « rendent pour le bien l'iniquité ». Mépriser le monde implique de rompre les liens qui attachent au monde et retiennent l'honneur exclusif de Dieu.

---

<sup>1669</sup> Voir : Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous, jusqu'à maintenant ». Cf. : *Supra* : Explication de mépris du monde passif et actif en introduction.

<sup>1670</sup> CB, t. II, n° 164, Bèze à Bullinger, 22 janvier 1561, p. 171 : *religionis contemptu* ; CB, t. IX, n° 625, Bèze à Bullinger, 18 août 1568 : *veritatis contemptu*, p. 119.

Le mot « Despriser » a également été rencontré. Il ne signifie pas apprécier, traiter sans respect, c'est-à-dire avec mépris. Ce sens se retrouve dans « tenir à despris », qui est le contraire de priser, soit apprécier à son juste prix, estimer à sa juste valeur.

Chanter le mépris du monde, c'est « chanter les bontés nompareilles » de Dieu pour les hommes, car « Touts les maux qui les pressent, Il les renvoye au loing. » (ps 15-107<sup>ème</sup>) ; c'est « chanter solennellement, / Que sa grande misericorde / Dure perpetuellement. » (ps 17-118<sup>ème</sup>)

Une lecture rapide de ces occurrences invite à s'interroger sur l'objet du mépris : qu'est-ce qui est véritablement tenu en mépris sinon le monde ?

## Monde

La définition du mot monde est également en usage depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. L'emploi différencié de d'un mot ou d'un autre pour en traduire le sens façonne la conception du monde de Bèze dans sa lecture des textes scripturaires. Empruntée au latin *mundus*, elle a subi, comme le mot grec *kosmos*, une évolution similaire marquée par une double restriction. Le mot monde désignait d'abord l'ensemble des corps peuplant le ciel, la voûte céleste en mouvement. Il s'est ensuite restreint au sens de « monde terrestre » et de « terre ». Dans la langue de l'Église, le monde terrestre a été compris par opposition au ciel, avec la connotation péjorative de « profane, mondain ». On a parlé des auteurs profanes comme des *auctores mundi*.

Pour désigner le monde divin, le grec de la Septante possédait plusieurs termes. Le *to pan* recouvre l'univers considéré dans sa totalité, le tout. La dimension de totalité du monde divin est aussi rendue par le *plerôme*. Le *to theion* correspond au monde divin à l'exclusion de tout ce qui est humain. Ce sens convient à l'idée de mépris du monde. Dans un tel registre, comme l'illustre le psaume 40, le monde d'ici-bas est en tout point opposé « la grand' cité / Lieu tressainct de la deité » (Pseaulme Quarantiesme, v. 4).

« Monde univers »	« Monde habité »
Κόσμος ( <i>Kosmos</i> )	Γη ( <i>Gê</i> )
Κτισις ( <i>Ktisis</i> )	Γε ( <i>Ge</i> )
kaos	Hérêtz, adamah

## Le *kosmos*

Dans une acception courante dans la Bible comme dans les textes grecs anciens, le *kosmos* unit originellement les idées de construction et d'ordre, que ce soit la construction d'un objet, de l'organisation d'êtres humains en un tout (au sens politique), ou bien l'ordre, en général. L'idée d'agencement, de mise en ordre, qui ressort dans le dictionnaire Bailly, reprend cette idée d'organisation harmonieuse. L'ordre résulte de passage du chaos à la mise en ordre. Dieu créateur a mis en ordre le chaos (*kaos*). Dans l'antiquité grecque, le concept de *kosmos* n'est pas la seule manière de décrire le monde. Il y a aussi *kaos*, le monde sous son aspect désordonné, imprévisible, inquiétant. L'ordre peut aussi s'entendre comme la convenance, la bienséance, ce qui est qualitativement bon à faire, prenant alors une valeur morale. L'ordre est donc d'abord envisagé comme bénéfique.

Dans la mesure où l'idée de beauté est liée à celle d'ordre, ordonnance, *kosmos* prend une signification esthétique, dans un sens proche de cosmétique. Il peut signifier l'ornement, la parure, spécialement des femmes (Platon, *Rép.* II, 573 b). Le substantif *mundus* a désigné les objets de toilettes et de parure féminine<sup>1671</sup>. Il peut, dans certains cas, prendre le sens de pureté<sup>1672</sup>.

Suivant cette acception du *kosmos* comme ordre, il indique la limite entre l'espace ordonné et le désordre. En interne, une pluralité saine, unie ; au-delà de la limite, l'opacité, le désordre. Cette même distinction peut s'appliquer à notre être. Nous sommes nous-mêmes chaotiques et avons besoin d'un ordre. Pour Démocrite, l'homme est comme un petit cosmos. Il est et doit être un monde ordonné.

*Kosmos* désigne aussi l'univers, selon un usage qu'aurait introduit Pythagore. C'est la considération de l'ordre qui sous-tend les êtres particuliers et les constitue en un Tout qui conduit à cet emploi. La notion d'ordre du monde, d'ordonnance du monde que recouvre le terme de *kosmos*, atteint sa définition la plus aboutie avec les philosophes grecs du VIe-Ve siècles<sup>1673</sup>. Le *mundus* romain prolonge les définitions grecques de *kosmos*. Cicéron, par

---

<sup>1671</sup> Voir : Apulée, *Métamorphoses* : quamvis suro, veste, gemmis, omnique cetero mundo exornata mulier incedat, cité par Robert Bultot, *La doctrine..., op. cit.*, p. 10.

<sup>1672</sup> Voir aussi : ps 16, 4 - ps. 19ème: « Leur [ le son, la manière, & façon du langage des cieux ] tour par tout s'estend, / Et leur propos s'entend / Jusques au bout du monde : Dieux en eulx a posé / Palays bien composé / Au Soleil clair, & monde ».

<sup>1673</sup> Platon appelle *kosmos* l'ensemble des choses et des êtres particuliers, ciel, terre, dieux et hommes, constituée en unité par un ordre universel (Georg. 507 e – 508 a). Pour Aristote, le *kosmos* est un corps sphérique au centre duquel, entourée des sphères du monde et du ciel, se trouve, immobile, la Terre (*De Caelo*, II, p. 285 a 32 ; II p. 287 b 14). Le *kosmos*, sans commencement ni fin dans le temps, contient tout ce qui est lié à l'espace et au temps (*De Caelo* I, 9 p. 279 a 17). Voir Robert Bultot, *La doctrine..., op. cit.* p. 5. Robert Bultot fait observer que cette définition du *kosmos* comme l'ensemble des êtres ordonnés en un tout n'est ni constante ni exclusive dans la littérature grecque.

exemple, en fait le séjour des dieux et des hommes<sup>1674</sup>. C'est dans ce même sens d'univers créé que le *kosmos* se rencontre dans les Actes des Apôtres, ou bien dans le discours de Paul sur l'Aéropage<sup>1675</sup>.

## Dans le Psautier

Pour parler du monde, le Psautier évoque « le ciel et la terre » (Ps 89, 2) ou bien, de manière indéfinie, « tout, toutes choses » (Ps 8, 7). Le terme « terre » (au sens de terre habitée) est l'occurrence la plus fréquemment employée pour désigner le monde puisqu'il revient 36 fois dans les *Cinquante pseaulmes*<sup>1676</sup>. On retrouvera en annexe quelques usages significatifs des mots « terre » et « monde » lorsque ceux-ci se confondent (Annexe I.C). L'expression de mépris du monde, en tant qu'elle forme un syntagme, on l'a dit, n'apparaît pas dans les textes étudiés.

Il faudrait prendre en considération la conception juive qui conçoit la terre comme la demeure de l'humanité. Or, cette humanité est constituée non d'un ensemble d'individus mais d'un ensemble de tribus et royaumes, les « nations », avec leurs limites, d'« orient » en « occident », par exemple<sup>1677</sup>. D'après l'enquête menée par Robert Bultot, les significations d'univers, de terre habitée, d'humanité sont fréquentes dans le Nouveau Testament. Il relève que l'expression « venir dans le monde » est déjà formée chez les Septante (*Sagesse*, II, 24). Le monde visible, sensible, la terre en tant qu'elle est habitée se rattache à une autre étymologie. En grec, la terre en tant qu'elle est habitée, c'est-à-dire l'humanité, est désignée par le mot *okuméné* (*οἰκουμένη*).

Il est remarquable, à travers un tel relevé, que dans un certain nombre d'emplois, le mot « terre » se confond avec le mot « monde » pour désigner l'univers, la voûte céleste, mais en tant que Création (Annexe I.C). Le monde terrestre est alors opposé au monde céleste avec la connotation péjorative communément affublée au premier. C'est alors le mot « monde » qui endosse cette connotation péjorative, ouvrant un boulevard sémantique au motif du mépris.

Dans une perspective platonicienne, le mot terre renvoie à l'idée d'une « terre en tant que terre », une « terre pure », qui siège dans une partie pure du monde, où sont les astres, c'est-à-dire l'éther. C'est « la terre selon la vérité », loin du monde d'ici-bas, qui est corrompu<sup>1678</sup>.

---

<sup>1674</sup> Cicéron, *De natura deor.*, 2, 62, 154. Cité par Robert Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1675</sup> Actes, XVII, 24 : *Deus qui fecit mundum et omnis quae in eo sunt*, Cité par *Ibid.*, p. 18.

<sup>1676</sup> L'occurrence de terre se rencontre dans : Epître ; ps 2 ; ps 5 ; ps 7 ; ps 7 ; ps 8 ; ps 9, ps 8 ; ps. 10 ; ps 11 ; ps 16 ; ps 17 ; ps 18 ; ps 20 ; ps 23 ; ps 24 (3 fois) ; ps 25 ; ps 26 ; ps 29 ; ps 30 ; ps 33 (2 fois) ; ps 40 ; ps 46 (2 fois) ; ps 50 (2 fois) ; ps 72 (2 fois) ; ps 110 ; ps 118.

<sup>1677</sup> Formules équivalentes : « nation » (ps 16, 3) ; ps 23,12 – ps 103 : « Aussi loing qu'est la part Orientale / De l'Occident » ; ps 25, 3 – ps 113 : « D'Orient jusqu'en Occident » ; 24 – ps 104, Argument : « la création » ; ps 11, 6 – 79 : « nations », « Royaulmes » ; ps 14,8 – ps 101 : « la cité d'iniquité ».

<sup>1678</sup> Platon, *Phédon*, 109b-111c. Cit. par Robert Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 59.

Une quinzaine d'occurrences permettent néanmoins de repérer le glissement sémantique qui a pu être opéré pour assimiler la notion de monde habité à celle d'un monde à mépriser (Annexe I.D)<sup>1679</sup>. Au psaume 104, le psalmiste proclame l'œuvre du Seigneur merveilleux « par le monde univers ! » (v. 24). Au psaume 50, il revendique « le monde, et tout son bien » (v.24). La notion de « monde habité » est désignée par des limites dans plusieurs psaumes (« Jusqu'aux bords du monde » au psaume 2<sup>e</sup>) tandis le monde « à mépriser » affleure dans plusieurs autres. L'argument du psaume 10, pour parler du « temps qui court » prévient que « toutes manieres de meschants regnent au monde, dont les povres & petits sont oppressez ». Le psaume 33 évoque « ce monde icy » tandis que le psaume 101 oppose la « cité d'iniquité » à « la grand' cité ».

Deux observations peuvent être déduites de ce relevé d'occurrences pour tenter de comprendre le passage des occurrences de monde dans le Psautier au syntagme du mépris du monde tel qu'il a été élaboré par la tradition médiévale puis fait l'objet d'une réception dans la Réforme. D'abord, la mention de la terre habitée par les hommes est présentée dans un rapport de différenciation avec les « haultz cieulx » habités par Dieu. L'occurrence est utilisée pour désigner les limites de la terre connue (ps 2 ; ps 16 ). Jusqu'aux confins de celle-ci, les « boutz du monde » (ps 2 ; ps 16), le monde est celui du règne des méchants (ps 10), du « temps qui court » (ps 10 : « temps qui est dur, & divers », ps 10, 1). Ensuite, il faut souligner que le glissement sémantique qui permet de passer de la signification de monde comme terre habitée

---

<sup>1679</sup> Les occurrences de monde se rencontrent dans: ps 2; ps 10; ps 11 (manuscrit Des Gois) ; ps 16 ; ps 17 ; ps 20 ; ps 24 (2 fois) ; Epître aux Dames de France ; ps 18 ; ps 33 ; ps 50 ; ps 72 (2).

Ps 2: « Jusqu'aux bords du monde l'estendray »

Ps 10- argument : « toutes manieres de meschants regnent au monde, dont les povres & petits sont oppressez ... Pseaulme propre pour le temps qui court. »

Ps 11 (manuscrit Des Gois) : « pour ceux qui ont cueur pur & monde »

Ps 16 - Ps. 19<sup>e</sup>me, v. 4 : « Leur [ le son, la manière, & façon du langage des cieux ] tour par tout s'estend, / Et leur propos s'entend / Jusques au bout du monde : Dieux en eulx a posé / Palays bien composé / Au Soleil clair, & monde (= pur ). »

Ps 17 - Ps. 22, v. 27 : « Cela pensant, touts se convertiront / Les boutz du monde, & à Dieu serviront : »

Ps 20 - Ps. 37, v. 35 : « J'ay vu l'inique enflé, & craint au monde »

Ps 24 – Ps. 104, v. 24 : « O Seigneur Dieu, que tes œuvres divers / Sont merveilleux, par le monde univers ! / O que tu as tout faict par grand' sagesse ! / Brief, la terre est pleine de ta largesse. » ;

v.35 : « De terre soyent infideles exclus, / Et les pervers, si bien qu'il n'en soit plus. / Sus, sus, mon cueur, Dieu où tout bien abonde / Te fault louer, louez le tout le monde. » Clément Marot

Ps 1, 40 - Ps Dixhuictiesme: « Par toy, Seigneur, en ce point courroucé, / Furent (...) descouvertz les fondements du Monde ».

Ps 4 - Pseaulme Trentetroisiesme, v. 14 : « De son Throsne stable, / Paisible, equitable, / Ses clairs yeulx aussi / Jusqu'au fons visitent / Tous ceulx qui habitent / En ce monde icy. »

Ps 9 - Pseaulme Cinquantiesme, v. 4 : « Le Dieu, le fort, l'Eternel parlera, / Et hault, & clair la terre appellera, de l'Orient jusques à l'Occident » ; v. 8 « Nostre grand Dieu viendra, n'en faictes doubte, / Ayant ung feu devorant devant luy, / D'ung vehement tourbillon circuy. / Lors huchera & terre, & ciel luyant, / Pour juger là tout son peuple, en disant : » ; v. 24 : « Car à moy est le monde, & tout son bien. »

Ps 10 - Pseaulme Septantedeuxiesme, v. 5 : « Aussi ung chascun, & chascune, / O Roy, t'honorera, / Sans fin, tant que Soleil, & Lune, / Au monde esclairera. » ; v. 8 : « De l'une mer (...) jusques à l'autre mer, / D'Euphrates, jusqu'au bout du monde, / Roy se fera nommer. » ; v. 9 : « Ses hayneux baiseron la terre, / A l'honneur d'icelluy. » ; v. 21 : « De sa gloyre tresaccomplie / ... / Soit toute la terre remplie / Du hault loz de son Nom. »

au mépris du monde suppose le passage par l'idée de monde ordonné, qui est suggérée par le sens de *kosmos*. Ce passage est bien illustré par la traduction d'Olivétan du Psaume 24, 1, plus explicite que celle de Marot.

Olivétan, 24, 1	Marot, 24, 1
La terre et le contenu d'icelle appartient au Seigneur, aussi le monde, et ceulx qui habitent en iceluy. Car celuy l'a fondée sur la mer...	La terre au Seigneur appartient, Tout ce qu'en sa rondeur contient, Et ceulx qui habitent en elle ; Sur mer fondemens luy donna...

## Le *kosmos* dans la Bible

Robert Bultot a dégagé dans sa thèse le sens de *kosmos* d'après les grands textes bibliques. J'en résume ici la substance pour les épîtres de Paul et de Jean. Il semble que Bèze ait été plus particulièrement influencé par le premier, mais les écrits de Jean sont aussi très significatifs pour le mépris du monde.

Il est d'autant plus utile de se pencher sur la Septante<sup>1680</sup> que le grec était celle qu'affectait tout particulièrement Théodore de Bèze. En grec, d'après la Septante, « ktisis » désigne la Création. Dans la Septante, le terme *kosmos* est employé 185 fois. Avec l'introduction du terme *kosmos* dans le vocabulaire des Septante, le concept philosophique se complète d'un concept biblique, qui connaît dans le Nouveau Testament son développement propre<sup>1681</sup>.

Les épîtres de Paul et de Jean ont introduit une notion morale et religieuse du « monde ». Dans les épîtres de Paul, le *kosmos* désigne tantôt l'univers spatio-temporel, composé des « éléments du monde » dont ceux qui en sont esclaves doivent s'affranchir<sup>1682</sup>, tantôt le lieu d'habitation des hommes, avec une insistance sur l'humanité pécheresse<sup>1683</sup>. Chez lui, la terre habitée est étroitement associée au monde des païens, gens dont l'horizon de vie est borné au terrestre et

<sup>1680</sup> La Septante est la traduction grecque de l'Ancien Testament, au IIe siècle après Jésus-Christ pour la diaspora grecque, comme Alexandrie, Antioche, dans lesquelles les gens perdent l'usage de l'araméen et on a besoin d'un texte grec. Selon la légende, le roi Ptolémée a demandé à 70 ou 72 sages de traduire la Bible, et tous sont séparément parvenus à la même traduction.

<sup>1681</sup> C'est, d'après H. Sasse (article *kosmos*, p. 879), l'événement le plus important dans l'histoire du terme *kosmos* : « L'histoire de la notion de *kosmos* se présente désormais comme un dialogue entre deux concepts qui, dans leur opposition comme dans leur parenté, influenceront l'histoire future de l'esprit », cité par R. Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1682</sup> Comme l'explique Robert Bultot, « Être esclave aux éléments du monde », c'est se soumettre à un rituel formaliste, en l'occurrence aux observances de la loi juive, demeurer prisonnier de pratiques matérielles alors que c'est l'esprit qui vivifie. Cité par *Ibid.*, p. 20.

<sup>1683</sup> Voir: Rom. I, 20 ; Hébr. IV, 3 ; IX, 26 ; Eph. I, 4 ; I, Cor. III, 22 ; Gal. IV, 3 ; Col. II, 8 et 20 ; Col. IV, 9-10 ; I, Cor. VIII, 4 ; I, Cor. XIV, 10 ; I, Tim. IV, 7 ; Eph. II, 12 ; Rom. I, 8 ; II, Cor. I, 12 ; I, Tim. I, 15 ; Hébr. X, 5 ; Rom. V, 12 et 13 ; Rom. XIV, 13 ; I Cor. IV, 9 (où *kosmos* englobe les anges et les hommes) ; Rom. III, 6 : « Sinon comment Dieu jugera-t-il le monde ? » (Vulg. *Hunc mundum*) ; Rom. XI, 12 et 15 ; I Cor. V, 10 ; Cité par *Ibid.*, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 19.

qui ignorent le vrai Dieu<sup>1684</sup>. « Vivre dans le monde », chez Paul, a le même sens que, chez Jean, « être du monde »<sup>1685</sup>. La corruption dépend de l'usage qu'on en fait<sup>1686</sup>. Pour Paul, la question de l'usage du monde est essentielle, touchant par exemple au mariage<sup>1687</sup>. Quoiqu'il arrive, Paul déclare : « le monde est crucifié pour moi, et moi pour le monde »<sup>1688</sup>. Ce monde là, Paul en anathémise la sagesse et en rejette l'esprit<sup>1689</sup>. Cette différence de norme distingue donc la tristesse « selon le monde », qui engendre la mort, et la tristesse « selon Dieu », à l'origine de la repentance<sup>1690</sup>. Ce monde est donc bien un monde jugé, condamné<sup>1691</sup>.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'invitation à la vigilance que Bèze adresse à Laurent Dürnhoffer dans un courrier de 1571 :

Car c'est bien ce que semblent respirer ces fous, et ce jugement du Seigneur est mérité par ce mépris durable et incurable et de la loi et de l'Évangile. Et en attendant, nous devons veiller à ce que personne ne périsse par notre négligence. Veillons, soyons prudents, soyons enfin coupables, de peur de périr avec le monde<sup>1692</sup>.

Pour tous les évangiles, l'intervention du Christ sur terre provoque un jugement du monde de la part de Jésus, qui se présente avec autorité, comme un juge en ce monde. Dans l'expression « les choses du monde » (*τά τοῦ κόσμου, quae mundi sunt*), monde est la condition humaine avec ses caractères spécifiques (la « nécessité » et le « tourment de la chair), auxquels Paul voudrait soustraire les chrétiens<sup>1693</sup>. Enfin, à deux reprises, Paul parle des mondains

<sup>1684</sup> Voir : Phil. II, 15 ; I Cor. IV ; I Cor. I, 27-29. Cité par *Ibid.*, p. 20.

<sup>1685</sup> Comme l'explique Robert Bultot, « Paul entend par « vivre dans le monde » vivre dans une perspective qui se borne, notamment en matière de religion, à des préceptes et à des pratiques d'origine humaine et donc inadéquats, parce qu'étrangers à l'Esprit de Dieu ; c'est vivre "selon la chair" ». *Ibid.*, p. 21.

<sup>1686</sup> Voir : Col II, 20. Cit. par *Ibid.*, *Ibid.*, p. 21.

<sup>1687</sup> Voir : I Cor., VII, 29-35. Cit. par *Ibid.*, p. 21. Robert Bultot mentionne les interprétations contradictoires au sujet de cet épître pour déterminer si Paul était contempteur ou bien favorable au mariage. D'après lui, « la préférence de Paul pour le célibat est évidente ». *Ibid.*, p. 22.

<sup>1688</sup> Voir : Gal IV, 14 ; I Cor., I, 26-28 : « Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, parmi vous, pas beaucoup de puissants, pas beaucoup de nobles ; mais c'est que le monde tient pour insensé, c'est cela qu'a choisi Dieu pour confondre les sages ; et ce que le monde tient pour faible, c'est cela qu'a choisi Dieu pour confondre les forts ; et ce qu'il y a de vil et de méprisable (*et ignobilia mundi et contemptibilia*), c'est cela qu'a choisi Dieu, et ce qui n'est rien pour anéantir ce qui est ». Cit. par *Ibid.*, *Ibid.*, p. 21. Robert Bultot explique que « Le monde qui est crucifié pour lui et pour lequel il est crucifié, ce sont les hommes ou la mentalité des hommes qui se confient dans la « chair », c'est-à-dire des hommes dont le jugement et les aspirations se bornent à des réalités humaines, sans s'ouvrir à l'Esprit de Dieu, à l'ordre des réalités surnaturelles ou aux exigences de la Loi divine. » Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1689</sup> Voir : I Cor. I, 20-21 ; III, 19 ; I Cor. II, 12. Cit. par *Ibid.*, p. 22.

<sup>1690</sup> Voir : II Cor. VII, 10. Cit. par *Ibid.*, p. 22.

<sup>1691</sup> Voir : Hébr. XI, 38 ; Hébr. XI, 7 ; I Cor. VI, 2. Cit. par *Ibid.*, p. 22.

<sup>1692</sup> CB, t. XII, n° 874, à Laurent Dürnhoffer, 21/11/1571, p. 235 : « *Nam id certe videntur rabidi illi homines prorsus spirare, et hoc iudicium Domini meretur tam diuturnus iste tamque immedicabilis tum legis tum Evangelii contemptu. Ac nobis interea curandum ne quis nostra negligentia pereat. Vigilemus, pre – cemur, praestemus denique culpam, ne cum mundo pereamus* ».

<sup>1693</sup> Voir : I Cor. VII, 33-34. Cit. par Robert Bultot, *La doctrine... op. cit.*, p. 22. Robert Bultot relève qu'en tant qu'elles forment un obstacle à l'amour de Dieu, elles justifient l'attitude de fuite du monde pour les moines. *Ibid.*, p. 22. Mon propos est de montrer qu'il en va différemment dans la Réforme.



(*Kosmikos*)<sup>1694</sup>. Or, c'est justement de l'esclavage du monde et des « éléments du monde » qu'il entend affranchir les hommes<sup>1695</sup>. Car la valeur suprême est l'amour de Dieu.

L'Évangile de Jean<sup>1696</sup> est celle où l'emploi de *kosmos* est le plus fréquent (78 fois). Chez Jean, le principe d'organisation du monde est désigné par le *logos*, la Parole ou bien le Verbe, qui est sagesse de Dieu selon la tradition juive. Selon Jean, c'est par la Parole que le monde est venu à l'existence. La Parole est rejetée, révélation et subordination au monde. Ceux qui la reçoivent changent d'identité : ils deviennent enfants de Dieu et non plus seulement enfants du monde.

Chez Jean, le monde est souvent compris comme une sphère d'activité négative, comme par exemple en Jean 16, 33<sup>1697</sup>. Jean privilégie le mot *kosmos* tandis que l'Apocalypse préfère employer le mot *gê*. Son sens entrecroise les différentes acceptations rencontrées, terre habitée par l'humanité, mais celle-ci est toujours pécheresse et requiert le salut<sup>1698</sup>. « Ce monde » désigne l'humanité dominée par le péché jusqu'à la venue du Christ<sup>1699</sup>. Que le monde désigne l'humanité condamnée ou bien l'humanité tout entière répartie en bons et mauvais, d'après Jean, Dieu « n'est pas de ce monde »<sup>1700</sup>. A l'opposé, au chapitre 8, Jésus s'adresse aux autorités juives par ces mots : « Vous, vous êtes de ce monde ». Il oppose ceux qui sont dans le monde et qui y demeurent à ceux qui reçoivent d'autres perspectives. Le monde est celui qui s'est condamné par le refus du Christ<sup>1701</sup>, mais il peut désigner aussi l'humanité encore prisonnière

---

<sup>1694</sup> Voir : Hébr. IX, 1, qualifiant le sanctuaire de l'ancienne Alliance, construit de main humaine, par opposition au sanctuaire de la Nouvelle Alliance, le ciel même où se tient le Christ (IX, 24) ; *Lettre à Tite*, II, 12, « mondains » qualifie les désirs, que l'être humain doit rejeter car ils l'écartent de Dieu en bornant sa vue au monde présent.

<sup>1695</sup> Voir : I Cor, VII, 20-24. Cit. par *Ibid.*, p. 52.

<sup>1696</sup> Robert Bultot explique qu'au IIe siècle, une tradition identifie Jean, fils de Zébédée, comme auteur de l'évangile de Jean. Les lettres 1 Jean, 2 Jean, 3 Jean sont des lettres attribuées à Jean, fils de Zébédée. L'Apocalypse a été rattachée aussi à la figure historique du de Jean, disciple de Jésus. L'attribution de l'évangile de Jean est difficile car il y a une complexité littéraire et des modifications a posteriori. D'après Valérie Nicolet, on hésite à identifier l'auteur de l'Apocalypse et l'évangile de Jean car il y a, malgré des similitudes, des différences théologiques importantes (*Ibid.*, p. 35).

<sup>1697</sup> Voir : Jean 16, 33 : « Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi. Vous aurez des tribulations dans le monde ; mais prenez courage, j'ai vaincu le monde ». trad. Louis Segond. Cité par R. Bultot, *La doctrine...*, op. cit., p. 35-36.

<sup>1698</sup> Jean, Prologue de l'évangile, v. 9 ; VIII, 12 et IX, 5 (Christ lumière du monde) ; I, 9 ; I, 29 ; IV, 42 ; VI, 51 ; IX, 5 ; III, 19 ; XII, 46-47 ; VI, 14 ; X, 56 ; XI, 27 ; XVI, 28 ; XVIII, 37 ; XIV, 31. L'appellation de Satan « prince de ce monde » apparaît dans XIV, 30. Cité par *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>1699</sup> Voir : Jean, XVII, 24. Cit. par *Ibid.*, p. 40.

<sup>1700</sup> Voir : Jean, XVII, v. 6, 9, 13, 14, Cit. par *Ibid.*, p. 40.

<sup>1701</sup> Voir : Jean, XV, 18-19, « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous. Si vous étiez du monde, le monde vous aimerait comme son bien propre ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, qu'au contraire en vous choisissant, je vous ai fait sortir du monde, à cause de cela le monde vous hait ». Cité par Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, op. cit., p. 37. Robert Bultot fait remarquer, toutefois, que dans l'avant-dernier emploi du terme (« je vous ai fait sortir du monde »), le sens de monde est plus large : il recouvre « ce monde au sens péjoratif et les hommes pécheurs mais non ancrés dans leur choix ». Ainsi, les disciples ont été ouverts à la lumière, mais n'en sont pas moins indemnes de l'esprit du monde, comme le signalent un certain nombre d'incompréhensions qu'ils manifestent dans les Évangiles. « Le Christ, en les choisissant, les a soustraits à l'emprise du monde. Robert Bultot en déduit que « Le monde, dans ce sens, désigne l'humanité pécheresse,

du péché, mais pouvant encore être sauvée parce qu'elle n'a pas choisi<sup>1702</sup>. L'opposition « de ce monde – pas de ce monde » intervient dans une discussion avec les Juifs, où Jésus rétorque : « Vous, vous êtes d'en bas, moi, je suis d'en haut. Vous, vous êtes de ce monde ; moi, je ne suis pas de ce monde. »<sup>1703</sup>. Dans les versets « Vous n'êtes pas du monde », « Ils ne sont pas du monde » : Jésus s'adresse à des personnes qui seront chargées d'aller vers le monde (« que ceux qui voient deviennent aveugles »). Dans un mouvement de performativité, Jésus rend les autorités juives aveugles car elles n'ont aucune chance de comprendre. Jésus fait passer ses disciples du monde du même au monde de la communion (*koinos*, commun). Ils sont, en ce sens, soustraits à l'empire du monde. Le monde nouveau de Jésus est défini par sa capacité de communion et de croire (en relation avec d'autres, les uns avec les autres)<sup>1704</sup>.

Les différentes significations de *kosmos*, en tant que condition humaine actuelle, terre habitée, et l'ensemble des hommes fermés à Dieu se retrouvent dans les épîtres de Jean<sup>1705</sup>. Les disciples vainquent le monde par leur foi<sup>1706</sup>. Les versets 15-17 du chapitre II, « Le monde passe ainsi que sa convoitise » rappellent d'autres versets néotestamentaires<sup>1707</sup>. Ainsi, le chrétien est dans le monde, mais il n'est pas « du monde ».

### Siècle *Aiôn* (Αἰών)

*Aiôn* (Αἰών) est un autre mot grec qui entre en affinité avec la définition de monde. Il prend une double signification d'éternité et de temps du monde. En rapport avec le temps, il désigne la durée de la vie et le temps relatif qui affecte les êtres particuliers au cours de celle-ci. Il peut être employé pour désigner, comme pour le *saeculum* romain, la génération ou une période (l'âge d'or, *aurea secula*). Chez Aristote, αἰών a le sens d'éternité (*De Caelo*, I, 19, 14), ainsi que chez Platon (*Timée*, 37 d). Cicéron en fait le séjour des dieux et des hommes, Dans le *Livre de la Sagesse*, qui fut écrit en grec, le siècle possède le sens de monde physique, univers (XIII, 9) et celui d'humanité (XIV, 6 ; XVIII, 4). Dans l'usage romain de *saeculum*, notamment chez Sénèque, le siècle est toujours une époque conçue comme dépravée d'un point

---

« charnelle », d'avant la rédemption et non le monde qui s'est condamné par son refus du Christ. » Cité par Cit. par *Ibid.*, p. 37.

<sup>1702</sup> Voir : Jean XVII. Cité par *Ibid.*, p. 37.

<sup>1703</sup> Voir : Jean VIII, 23-24 ; III, 31-32 « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous. Celui qui est de la terre est de la terre et parle de la terre. Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous ». Cité par *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>1704</sup> Voir : Jean, XVII, où le terme « monde » revient seize fois. Cité par *Ibid.*, p. 36.

<sup>1705</sup> Voir : I, Jo. III, 17 ; I, Jo. IV, 17 ; IV, 1 ; II Jo. 7 ; I, Jo. II, 2 ; IV, 3-5. Cité par *Ibid.*, p. 44.

<sup>1706</sup> Voir : I, Jo, V, 4. Cité par *Ibid.*, p. 44.

<sup>1707</sup> Voir : Matth. XXIV, 35 ; Marc XIII, 31 ; Luc XXI, 33 ; voir aussi « la figure de ce monde passe » (I Cor. VII, 31). Cité par *Ibid.*, p. 45.

de vue moral<sup>1708</sup>. Chez les Septante, αἰών, qui correspondait aux jours du passé (Ps. 142, 3), recouvre l'expression « pour les siècles des siècles ». L'emploi du pluriel exprime l'idée que l'éternité est faite d'une série infinie d'âges. En tant que durée limitée, αἰών désigne tout particulièrement le temps du monde. Enfin, le sens temporel de αἰών n'exclue pas le glissement sémantique au sens spatial pour désigner le monde. Toujours d'après l'enquête de Robert Bultot, ces significations d'ordre temporel et spatial de αἰών se côtoient pour la première fois dans le Livre de la Sagesse et chez les Septante. En revanche, celles-ci ignorent la doctrine juive des deux éons, présente au I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ.

Si, comme le relève Robert Bultot, la littérature païenne a fini par colorer péjorativement le mot siècle, la période désignée était limitée, tandis qu'il désigne pour le Nouveau Testament le temps de la vie terrestre, la condition présente de l'humanité ainsi que son état immoral et fermé à Dieu.

Dans les épîtres pauliniennes comme dans les Évangiles, « le siècle, ce siècle-ci, est la condition présente de l'humanité »<sup>1709</sup>. Il en faut peu pour le transformer en « siècle de péché »<sup>1710</sup>. Le précepte adressé aux Romains « ne vous modelez pas sur ce siècle-ci » (Rom. XII, 2) indique que le siècle désigne les hommes vivant selon la chair. Robert Bultot conclut que c'est « un concept moral et religieux qui désigne l'état de l'humanité pécheresse, centrée sur soi, fermée à Dieu qu'elle ne connaît pas selon l'Esprit : la perspective de vie du « monde » charnel »<sup>1711</sup>. Dans ces conditions, le siècle est donc synonyme de monde.

Dans les Évangiles, *Aiôn-Saeculum* désigne parfois le siècle opposé au siècle à venir<sup>1712</sup>. Robert Bultot souligne que « l'expression ὁ αἰών οὗτος - *hoc saeculum* n'a pas une signification purement temporelle, elle désigne la condition présente de l'humanité sur la terre, avec ses modalités et ses activités propre, dont la durée est connotée »<sup>1713</sup>.

---

<sup>1709</sup> Voir : Eph. I, 21 ; Hébr. VI, 25 ; Héph. II, 7. Cité par *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>1710</sup> Voir : I Tim. VI, 17 ; I Cor. I, 20 ; II, 6 ; I Cor III, 18 ; I Cor. 6 et 8 ; Gal. I, 4 ; II, Cor. IV, 4 ; Eph, II, 2. Cité par *Ibid.*, p. 30-31. Dans Phil. II, 15, Paul oppose les chrétiens aux non chrétiens. Dans Tite, II, 12, oppose deux conditions du chrétien : la vie humaine présente, sur terre, et la vie glorieuse à venir : « rejeter l'impiété et les convoitises mondaines pour vivre dans le siècle présent avec sagesse, justice et piété, en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ ».

<sup>1711</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1712</sup> Voir : Mat., XII, 32 ; Mat. XIII, 30, 40, 49 ; Mat. XXIV, 3 : Le siècle à venir correspond au temps de l'avènement définitif, du règne sans fin du Christ avec les élus; XXVIII, 20, il est question de *consummatio saeculi*, c'est-à-dire de la durée du monde humain, de sa création à sa fin. Cit. par *Ibid.*, p. 15.

<sup>1713</sup> *Ibid.*, p. 16. Voir Luc XX, 34-36 ; Mat. XIII, 22 (*solicitudo saeculi*) ; Marc IV, 19 (*aerumpae saeculi*) ; Luc XVI, 6 (« les fils de ce siècle »).

De la condition présente de l'humanité sur la terre « Siècle » en vient à désigner une catégorie d'hommes. A l'opposé des « fils de la lumière », leur horizon est limité à cette terre, poursuivant les réalités terrestres telles que l'argent, les honneurs ou les plaisirs<sup>1714</sup>. Ce sont les « Fils du monde » de l'épître au roi de Clément Marot ou encore les « Mondains » de Calvin qui « vivans au monde meurent à Dieu »<sup>1715</sup>.

## 2. Vanité

Au Moyen Âge, les ouvrages de *De contemptu mundi* voisinaient ceux de *De Vanite mundi* sans qu'un thème ne se différencie de l'autre. La vanité est constitutive du motif du mépris du monde. Comme le rappelle Robert Bultot, le mépris du monde « se fonde sur la thèse de la vanité »<sup>1716</sup>. En quoi consiste, cependant, cette thèse ? Dans la définition qu'elle donne de l'adjectif latin *vanus* (vide, sans substance) sur lequel *vanitas* est construit, Anne-Elisabeth Spica met en évidence la réunion de « deux acceptations contradictoires en apparence – vide ou gonflé d'amour-propre – mais articulées en réalité : est vain ce qui est illusoire, c'est-à-dire à la fois ce qui est vide et ce qui est enflé de vide, ce qui est sans être et qui souffre d'un excès de faux-être »<sup>1717</sup>. La vanité s'applique à ce qui est sans fondement, illusoire. Comme le mépris du monde, le discours sur la vanité est pourvu d'un double héritage antique et biblique<sup>1718</sup>. Il oscille également entre une dimension morale et une dimension existentielle et spirituelle. A ce sens qui privilégie le discours religieux, fondé sur l'« inconsistance des valeurs humaines », Karine Lanini ajoute, par extension, un sens moral, « la forme vaine gloire pour qualifier l'orgueil, l'opinion démesurée de soi-même »<sup>1719</sup>. De ces différentes acceptations du terme de vanité qui se retrouvent dans les extraits que j'ai choisi dans le corpus de Bèze, je m'attache plus particulièrement à mettre en évidence celles qui se rapportent directement au motif du mépris du monde.

Un premier ensemble d'occurrences peut être identifié pour le caractère moral que Bèze prête à la vanité, assorti d'une fonction polémique. La préface de Bèze à la traduction qu'il

---

<sup>1714</sup> Luc XVI, 8 ; Luc XX, 34, 5. Seul exemple des évangiles synoptiques d'un concept courant chez Paul (Cit. par *Ibid.*, p. 17).

<sup>1715</sup> Jean Calvin, *Le Livre des Pseaumes*, Genève, Conrad Badius, 1558, p. 792.

<sup>1716</sup> Robert Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, t. I, préface.

<sup>1717</sup> Anne-Elisabeth Spica, « La Vanité dans tous ses états », *Discours et enjeux de la Vanité, Littératures classiques* 2005/1 (N°56), p. 5-24, p. 1-2.

<sup>1718</sup> La source biblique est communément identifiée par l'Ecclésiaste. Pour l'héritage antique, on peut se reporter à Michel Sève, « Expressions antiques de la Vanité », *Discours et enjeux de la Vanité, Littératures classiques* 2005/1 (N°56), p. 27-38.

<sup>1719</sup> Karine Lanini, *Dire la vanité à l'âge classique – paradoxes d'un discours*, Paris, H. Champion, 2006, p. 13.

donne du Nouveau Testament et adressée au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France compte une dizaine d'occurrences de « vanité »<sup>1720</sup>.

Le Nouveau Testament est un texte établi pour durer dans le temps, tandis que sa préface remplit une fonction polémique plus contemporaine. La vanité y est particulièrement employée à dessein de servir de réquisitoire contre l'Église romaine. Le concile de Trente est la première cible : « les aveugles mesmes pourront aysement veoir que en partie l'ambition, en partie la vanité et ignorance, joinct l'evidente et desesperée malice des evesques a esté telle que Satan a ouvertement presidé en leurs assemblees. » La vanité est aussi celle des évêques de l'Église grecque « adonnée, comme à bastir des temples magnifiques, honorer la memoire des martirs et à entasser ceremonies sur ceremonies. ». Aux yeux de Bèze, les cérémonies sont soit « vaines », soit « superstitieuses », soit « prophanes et meschantes ». La « preuve manifeste de la vanité » est illustrée par la querelle soulevée par la date de Pâques à la fin du IIe siècle. Ainsi, ceux qui « qui opposent les vaines autorités des Peres et de la coustume à toutes raisons et tesmoignages » sont les mêmes qui ne s'appuyent que sur une seule Eglise qu'ils appellent (non moins ridiculement que fausement) catholique romaine, c'est à dire universelle particulière ». Avant de montrer, dans une seconde partie de la préface, comment la lumière s'est faite, notamment à la faveur de Calvin, une série d'autres exemples viennent confirmer, selon Bèze, « la vanité de ceulx qui vont respendant et rememorant partout les traditions qu'ils appellent apostoliques ». La vanité représente le pire, il est naturel que l'adversaire s'en trouva affublé.

La dimension polémique de la vanité se retrouve encore beaucoup dans sa correspondance, où la vanité est une qualité prêtée tantôt à un peuple<sup>1721</sup>, tantôt à la « corruption hérétique »<sup>1722</sup>, tantôt à ceux qui pratiquent les jeux défendus<sup>1723</sup>. Elle peut résumer le caractère d'une personne envers qui Bèze éprouve beaucoup d'hostilité. C'est le cas de ce « Sébastien Chastillon (...) D'un naturel enclin à se complaire en lui-même, cet homme se plongea tellement en sa vanité qu'il finit par s'y noyer. »<sup>1724</sup> « L'homme vain », qui était apparu dans l'Épître aux Dames de France (v.20) est un autre mondain.

---

<sup>1720</sup> CB, t. VI, 1965, Annexe II, p. 254 : *Bèze au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France*, Genève, 20 février 1565. Bèze met en garde la noblesse de France contre ceux qui cherchent une solution médiane. (Bauduin et la *via media*). Son appel à l'intransigeance et au rejet de tout compromis pour sauver la Réforme se comprend vis-à-vis des événements des Pays-Bas en 1566 et dans les années suivantes. La situation y favorisait les compromis et unions de tous genres, devenues la spécialité de Guillaume le Taciturne.

<sup>1721</sup> CB, t. IX, n° 600, Bèze à Bullinger, 13.04.1568, p. 53 : *illorum populorum et vanitas et inconstantia*.

<sup>1722</sup> CB, t. IV, n° 283, Bèze aux pasteurs de Bâle, 25.08.1563, p. 184 : [...] *non pravitatis haereticae vanitas*.

<sup>1723</sup> CB, t. VII, n° 456, Bèze à Nicolas Pithou et à l'Église de Troyes : « Il y a donc des jeux du tout deffendus, (...) d'autant que par une mauvaise coustume on prend plaisir à toute vanité. L'autre fondement est sur ce que toute l'Éscripture condamne l'oysiveté, la vanité et tout ce qui en sort ».

<sup>1724</sup> *Vie de Calvin*, p. 83.

Pour insister sur le caractère vain d'une situation, Bèze redouble l'emploi du mot vanité. Ainsi, dans une lettre à Bullinger où il est question d'un plan d'action belliqueux, Bèze s'exclame : « la vanité elle-même est plus vaine et vide »<sup>1725</sup>. La même année, il réutilise le procédé dans une lettre adressée à Dudith, à propos des personnels qui composent la hiérarchie catholique : « la vanité elle-même n'est pas encore plus vaine qu'eux »<sup>1726</sup>. De telles occurrences montrent surtout la familiarité et l'aisance de Bèze avec la notion de vanité, qu'il emploie dans la langue du quotidien.

Dans le Psautier, l'adjectif vain est récurrent pour traduire l'idée de vacuité. Il en va ainsi dans le psaume 2 (« entreprise vaine », v. 1), le psaume 4 (« emprinses vaines », v. 3), le psaume 7 (« chose vaine », v. 15). Dans le psaume 9, « L'esperance ne sera vaine » (v.18). L'idée de mensonge est présente dans le psaume 5 : « De flatterie faulse, & vaine / Leur langue est pleine. » (v. 11) et dans le psaume 12 : « Certes chascun, vanité, menteries/ A son prochain dit ordinairement » (v. 2)<sup>1727</sup>.

Le mépris du monde est plus proche d'un autre ensemble d'occurrences qui peut être décomposé en deux thèmes envisagés respectivement : les apparences trompeuses et la mort. Le premier thème se devine à travers la manière, dans la lettre-préface à la *Confession de foi*, dont Bèze se rappelle par quels charmes il avait été en sa jeunesse détourné de sa vocation : « Je fus séduit, je l'avoue, par la vaine splendeur de ces choses et par la vaine flatterie, au point de me laisser entraîner dans cette dispersion, tout entier et sans résistance. »<sup>1728</sup> Sur le même registre, Bèze se rappelle dans la Lettre à Dudith : « Séduit, comme je l'étais alors, par je ne sais quel espoir de parvenir à une vaine petite gloire »<sup>1729</sup>. Il a été « extrait par Dieu de l'engourdissement de ce monde »<sup>1730</sup>. Il félicite en outre Dudith d'avoir fait preuve de discernement et de « placer les vrais trésors du Christ au-dessus de toutes les vaines séductions de l'Antéchrist »<sup>1731</sup>.

Dans ces deux textes, la vanité est toute proche de s'assimiler à Satan dans l'un et à l'Antéchrist dans l'autre. Dans *Les Tragiques*, par exemple, d'Aubigné nomme Satan « fils de vanité »<sup>1732</sup>. L'association satanique trouve un autre objet dans les *Chrestiennes Méditations* :

<sup>1725</sup> CB, t. XI, n° 734, Bèze à Bullinger, 7.02.1570, p. 40 : [...] *qua nec ipsa vanitas vanior et inanior est.*

<sup>1726</sup> *Lettre à Dudith*, p. 88-95 : *nam si rem ipsam spectes, ne vanior quidem illis est ipsa vanitas.*

<sup>1727</sup> A chaque fois, il serait intéressant de vérifier dans la traduction des psaumes par Louis Budé, voire dans la Bible de Genève, si Théodore de Bèze n'a pas ajouté des occurrences.

<sup>1728</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *fateor me inani illarum rerum splendore et vanis blanditiis ita fuisse pellectum, ut me totum huc et illuc abripi facile paterer.*

<sup>1729</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Tum igitur mihi nescio qua inanis gloriolae spe ducto.*

<sup>1730</sup> *Ibid.*, p. 90 : *Eo ipso tempore a Deo expergefactus.*

<sup>1731</sup> *Ibid.*, p. 94 : *omnibus Antichristi vanissimis illecebris anteferras.*

<sup>1732</sup> Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques*, [1616], *Œuvres*, Paris, 1669, « Vengeance », v. 99-104, p. 190. Cité par Bernard Teyssandier, « Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de « vanité » à l'âge classique, *Discours et enjeux de la Vanité, Littératures classiques* 2005/1 (N°56), p. 42.

« Vanité, ceste sorciere, qui me conduisoit m'offrant à l'abordee mille contentements en apparence, et moins que du vent en effect »<sup>1733</sup>. C'est toujours le thème des apparences trompeuses qui revient, car, comme l'explique Bèze dans la *Confession de la foy* : « Satan ne demande pas mieux que de faire en sorte que sa synagogue soit prise pour la vraie Église »<sup>1734</sup>. Pour le réformateur, « il n'est plus question d'adorer Dieu en figures et ombrages, mais en esprit et vérité »<sup>1735</sup>.

Un autre grand thème mobilisateur de la vanité est la méditation sur la mort. En 1583, la lettre de consolation que Bèze écrit à son ami le médecin polonais Crato rappelle la leçon de l'Écclésiaste. Il le cite ainsi : « Si donc quelqu'un vit beaucoup d'années, qu'il se réjouisse de chacune d'elles, les jours des ténèbres seront nombreux : tout ce qui arrive n'est que vanité »<sup>1736</sup>. Pour appuyer son propos, il recourt à une citation grecque pour parler de « la forme de ce monde très vain et très creux »<sup>1737</sup>. Ici, la vanité retrouve pleinement le caractère paradoxal qu'a souligné Anne-Elisabeth Spica, c'est-à-dire que la lecture de l'Écclésiaste engage une double postulation : « entre sentiment de la vanité du monde et constatation pleine d'ironie grinçante de cette vanité, entre mélancolie devant l'illusion généralisée et violence de l'angoisse que suscite la conscience de la mort inéluctable, la méditation du *Qohélet* a constamment invité à passer, sans solution de continuité, d'un bord à l'autre de la vanité »<sup>1738</sup>.

Avec Bèze, donc, il faut se réjouir de chaque année vécue dans le cours d'une vie. Si, cependant, son ami Crato a bien suivi ses conseils, il ne faut rien attendre du monde. C'est ce qu'il affirme avec force dans la paraphrase qu'il donne du Livre de l'Écclésiaste publié quelques années plus tard :

Ils se trompent complètement et de manière certaine, tous ceux qui espèrent pouvoir trouver dans les choses mondaines ou dans le monde lui-même infra ou supra, ou, par rapport à eux-mêmes à l'intérieur ou à l'extérieur, ou parmi les choses qu'il observent dans le monde, quelque chose de solide qu'ils puissent acquérir pour leur repos. Car moi j'affirme contre cela encore et encore il n'est rien de mondain dans le monde qui ne soit inconstant, fluide, évanescent, enfin la plus vaniteuse des vanités. De là s'en suit la chose l'occupation la plus vaniteuse,

---

<sup>1733</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 9.

<sup>1734</sup> *Confessio*, p.154

<sup>1735</sup> *Ibid.*, p. 305

<sup>1736</sup> *CB*, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15.01.1583, p. 7 : *de quibus noster Salomon* : « Sane, inquit, si annis multis vixerit homo et in omnibus illis laetatus fuerit, recordetur vero quam multi fuerint dies tristitiae, comperiet quicquid nactus est, fuisse vanitatem.

<sup>1737</sup> *Ibid.*, p. 7 : *Deinde, si ne mundus quidem ipse, quantuscunque est, conferri cum illius perennis vitae felicitate potest, quantae fuerit amentiae, inanissimi σΧηματος istius mundi cum illa solida gloria commutationem, ut sibi damnosam, tergiversando recusare ?*

<sup>1738</sup> Anne-Elisabeth Spica, « La vanité... », *op. cit.*, p. 2.

c'est ceux qui attendent quelque chose de stable et de pérenne à partir de choses si vaines<sup>1739</sup>.

Dans cet extrait, l'argument de Bèze repose sur une définition du monde le plus large possible afin de ne laisser aucun doute sur son propos. Cette définition hésite donc entre plusieurs approches. Il parle des « choses mondaines » puis du monde lui-même considéré par rapport à la conception aristotélicienne (« infra » ou « supra »), ou encore qui distingue « l'intérieur » et « l'extérieur »... Néanmoins, il ne confond pas totalement ce qui est mondain et le monde en tant que Création. Il emploie deux fois le mot « chose » pour désigner ce qui est mondain. Les « choses mondaines » correspondent aux éléments du monde, à ce qui, dans le monde, doit être méprisé. L'argumentation est construite sur l'opposition entre ce qui, dans le monde, est solide et doit être recherché pour le « repos » et tout ce qui est mondain, caractérisé par ce qui est « inconstant, fluide, évanescent » et relève de « la plus vaniteuse des vanités »<sup>1740</sup>.

Le recensement des occurrences du mépris du monde dans le corpus bézien apporte des éléments de réponse à une question essentielle : comment Bèze, à travers la lecture qu'il fait tant de la Bible que des textes païens, pense le rapport de l'être humain au monde ? De manière schématique, deux types de rapport au monde sont à distinguer à partir du critère de l'engagement. Dans un premier cas de figure, l'individu renonce au monde en se séparant physiquement de lui, ce qui est exclu pour les réformés. Il peut, au contraire, être totalement impliqué dans le monde. En dépit de son engagement incessant dans les affaires du monde, ce n'est pas de cette manière que Théodore de Bèze s'est investi dans la construction de l'Église. Bèze considérait que le christianisme offrait aux chrétiens, par l'opportunité qu'il leur offrait de s'investir dans le monde, une authentique alternative à la réalité vécue ici-bas. Il ne conçoit autrement son action qu'en étant l'instrument de la providence divine, engagé dans la cité terrestre dans la limite où celle-ci n'est que l'anti-modèle de la Jérusalem céleste. Il n'en demeure pas moins engagé dans la Cité, en considération de sa formation humaniste, dans une négociation constante entre l'héritage biblique et l'héritage païen, entre Dieu et l'homme dans le monde.

---

<sup>1739</sup> *Ecclésiaste*, v. 2 : *Vanitas vanitatum, inquit Concionator, vanitas vanitatum, ista omnia (sunt) vanitas. Haec autem huius meae concionis summa est : falli vehementer & certa cum sua pernicie cunctos qui in rebus ullis mundanis, sive mundum ipsum supra & infra, sive se ipsos foris & intus, sive quaecunque in mundo geruntur spectent, invenire se posse sperant firmum quidpiam in cuius adeptione merito conquiescant* ».

<sup>1740</sup> Sur le motif de la mobilité, voir : Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, 1998.



## C. Pour une sagesse chrétienne

Quand Théodore de Bèze manifestait en sa jeunesse ses velléités de rejeter les honneurs, il dit s'être fait qualifier de « nouveau philosophe » par son entourage<sup>1741</sup>. Dans cette acceptation, le lien semble établi entre la conversion et la passion que Bèze vouait à la philosophie, comme je l'ai montré dans la première partie<sup>1742</sup>. Cette philosophie n'était pas, cependant, celle des philosophes contre lesquels mettait en garde Calvin<sup>1743</sup>. Il faut garder à l'esprit que les philosophes grecs sont lus à travers le prisme d'une réception qui s'affirme, vis-à-vis de la scolastique médiévale, comme d'inspiration avant tout paulinienne, augustinienne et patristique<sup>1744</sup>. Le projet de Théodore de Bèze est fermement établi dans la conviction héritée de Jean Calvin, et dans la suite du débat ouvert, dès 1535, par l'appel du *De Transitu* de Guillaume Budé, que le christianisme est la « vraie philosophie ». Par cette expression, Olivier Millet précise ce qu'il faut comprendre : « Vraie philosophie, le christianisme peut dès lors être présenté, dans sa dimension morale, sous l'angle d'un appel à la conversion et au perfectionnement moral et spirituel »<sup>1745</sup>. Loin de toute tentation de faire pencher la balance dans le sens du christianisme ou dans celui de la philosophie antique, cette étude n'en maintient pas moins l'ambition de poser le problème d'un mépris du monde reconsidéré, dans le monde protestant, à la lumière des païens. Rendre à Théodore de Bèze sa vie d'homme dans sa quête d'une vie chrétienne, c'est aussi mettre en évidence ses contradictions dans la dialectique d'une pensée religieuse en rupture avec le monde<sup>1746</sup>.

Après avoir rappelé comment le mépris du monde s'accorde particulièrement avec une philosophie chrétienne, je montrerai que les liens ambigus que continue d'entretenir le

---

<sup>1741</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Gloriolam autem illam et propositos honores ut pertinaciter rejicerem idem clementissimus Pater effecit, amicis non modo mirantibus, sed etiam reprehendentibus plerisque, et novum philosophum per jocum appellantibus.* / « Le même père très clément fit en sorte que je rejette avec fermeté cette gloriole et les honneurs qui m'étaient proposés. Certains amis se sont étonnés mais aussi beaucoup me l'ont reproché et mon appelé par jeu nouveau philosophe ».

<sup>1742</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II, B: Entre juste milieu et mépris du monde ; et C: Entre vie contemplative et vie active.

<sup>1743</sup> Dans les premières lignes du chapitre 17 de *L'Institution*, Calvin marquait sa distance avec les philosophes. « les Philosophes ont quelques fins d'honesteté et droiture dont ilz deduisent les offices particuliers et toutes actions de vertu, aussi l'Escriture en cest endroit ha sa manière de faire, laquelle est beaucoup meilleur et plus certaine que celle des Philosophes » (Calvin, *Institution* (1541), p. 784 et suiv.).

<sup>1744</sup> La bibliographie est immense. On peut renvoyer ici à la thèse en cours de Quentin Rocca sur la réception des pères de l'Église chez quelques réformateurs.

<sup>1745</sup> Il précise : « La vie chrétienne, jamais parfaite dans ses résultats mais capable de progrès vers un but ultime, même si celui-ci n'est pas de ce monde » (Calvin, *Institution* (1541), t. II, p. 1642).

<sup>1746</sup> Voir : Sylvie Taurig (Dir.), *La vertu des païens*, Paris, 2019. En particulier les contributions de Pierre-Olivier Léchoy, « Éthique naturelle et vertu des païens dans la première scolastique réformée. Lambert Daneau, Bartholomée Keckermann et William Ames », pp. 117-143, et Olivier Millet, « Les vertus des païens chez quelques réformateurs protestants, de Luther à Melancthon et Calvin : question de morale et problème de méthode », pp. 173-189.

réformateur avec les Anciens ne l'empêche pas de leur accorder une autorité intellectuelle jusque dans ses œuvres les plus tardives.

Dans ses jeunes années, Théodore de Bèze composait des poèmes dans une atmosphère toute platonicienne<sup>1747</sup>. Sa réception de la philosophie chrétienne avait pu s'opérer par l'entremise d'Érasme et de Calvin<sup>1748</sup>. Érasme, dans sa *Paraclesis* (1516), situe cette philosophie dans une sagesse existentielle, contre les abstractions rationnelles de la philosophie scolastique. Pour Calvin, la philosophie chrétienne vise à édifier la *pietas* et se caractérise par son inscription scripturaire. A la différence de celle des moines ou des docteurs scolastiques, précise Olivier Millet, la « vraie philosophie » de Bèze comme celle de Calvin « revendique des bases exclusivement scripturaires »<sup>1749</sup>.

L'expression de *philosophia christiana*, comme le rappelle Olivier Millet, était apparue chez Saint Augustin pour souligner, face à Cicéron, mais en dialogue avec lui, la supériorité de la sagesse chrétienne sur la philosophie païenne<sup>1750</sup>. C'est Guillaume Budé, autre maître de Bèze qui aurait élargi la définition de la philosophie chrétienne à deux piliers : la connaissance de soi-même et la « science des choses divines et humaines ».

Dans les *Poemata*, j'ai montré l'importance que Bèze accordait au « connais-toi toi-même » (épigramme VI)<sup>1751</sup>. La nécessité de se connaître soi-même, comme je m'efforce de le montrer aussi plus loin, demeure un principe central de la pensée de Bèze<sup>1752</sup>. L'autre pilier de la philosophie chrétienne telle qu'a pu la recevoir Théodore de Bèze repose sur la « science des choses divines et humaines » dont Olivier Millet dit qu'« elle appartient à une large tradition philosophique, morale, et religieuse héritée de l'antiquité classique »<sup>1753</sup>. Si l'on considère avec lui que la définition de la sagesse par cette double connaissance était un topos très répandu au XVI<sup>e</sup> siècle, on peut affirmer que c'est dans cette approche que Bèze étudiait la philologie comme j'ai tenté de le montrer plus haut. Le mépris du monde pouvait dès lors parfaitement s'accommoder d'une culture qui liait la connaissance et la morale, la théorie et la conduite

---

<sup>1747</sup> Voir, par exemple : *Poemata* (1548), épigramme XLI Sur Truchy et Lefort : « Je vous atteste, Ô Mânes du divin Platon, / Dont un bienfait nous a révélé l'amour pur ». ou encore l'épigramme XV, *A ma Bibliothèque* : « Salut, Aristote, Platon, Timée ».

<sup>1748</sup> Voir à ce sujet V. Mellinghoff-Bourgerie, « De la philosophie du Christ d'Érasme à celle de Calvin », dans *Érasme et les théologiens réformés*, Actes du Colloque international. Maison d'Érasme à Bruxelles-Anderlecht, 24 avril 2004, éd. M. Braekman, Société Royale d'histoire du protestantisme belge, Collection des études historiques n°11, Bruxelles, 2005, p. 99-126.

<sup>1749</sup> (...) « Or cest ordre de l'Escriture duquel nous parlons, consiste en deux parties » : « imprimez en nos cœurs l'amour de justice, auquel nous ne sommes nullement enclins de nature » « La vie chrétienne, jamais parfaite dans ses résultats mais capable de progrès vers un but ultime, même si celui-ci n'est pas de ce monde » (Calvin, *Institution* (1541), t. II, p. 1653, note 5) « nous donner certaine reïgle, laquelle ne nous laisse point errer ça et là, ni esgarer en instituant nostre vie. » (Calvin, *Institution* (1541), t. II, p. 1653).

<sup>1750</sup> *Contra Julianum*, 4, 14, 72. Cité par Calvin, *Institution* (1541), note 1 p. 187.

<sup>1751</sup> Cf. : *Supra*

<sup>1752</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, II, B : Paradoxes de la connaissance.

<sup>1753</sup> Calvin, *Institution* (1541), note 1 p. 187.

pratique<sup>1754</sup>. Le mépris du monde est un appel à bien vivre qui ne se perd pas, selon l'expression de Calvin, en « loquacité sophistique »<sup>1755</sup>. Il ne sépare pas la théorie de la sagesse, comme Calvin en accusait les philosophes. Il privilégie les valeurs éthiques et pratiques sur celles de la spéculation théorique et philosophique. Le mépris du monde est la mise en œuvre de la philosophie chrétienne, il en est à la fois son ascèse et sa connaissance accomplie.

Pour revenir à la préface qu'il donne à sa traduction du Nouveau Testament, Bèze s'explique devant le Prince de Condé et la noblesse réformée de France sur sa relation à l'Antiquité<sup>1756</sup>. D'un côté, il rend justice aux Anciens en affirmant que « Ceux là sont du tout insupportables qui par desir ou affectation de nouveauté condamnent l'antiquité ». En revanche, « ceux aussi sont grandement à reprendre, qui ne treuvent goust à rien s'il ne sent son antiquité ». Entre ces deux excès, l'important est « la vérité de Dieu », « la vraie cognoissance de sa parolle ». La connaissance de l'Antiquité n'est donc pas du tout incompatible, selon ces premiers paragraphes de la préface, avec la connaissance de Dieu. Or, tout écart par rapport à cet objectif primordial manifesterait « la desloyaulté du monde » envers elle. Bèze énumère alors différentes catégories de personnes égarées dans l'erreur, trompées par « leurs resveuses inventions ». Bien que les hérétiques, comme Bèze le relève, se couvrent de la parole de Dieu, « ils seront arrêtés comme en un borbier ». Le monde déloyal à la parole de Dieu est donc bien empêtré dans la boue des réalités terrestres, selon des catégories platoniciennes qui opposent le monde sensible aux idées<sup>1757</sup>.

Un peu plus loin dans ce texte, Bèze revient plus précisément sur les philosophes païens. Il met en garde le lecteur sur le fait qu'ils représentent un des maux qui « regnoyent en ce temps là ». Il s'appuie d'abord sur la mise en garde de Paul contre les philosophes : « donnez vous garde que quelqu'un ne vous circonviene par la philosophie »<sup>1758</sup>. Nommant Platon, il les accuse surtout d'être « perdus et esvanouis en plusieurs speculations », faisant allusion aux théories débouchant sur le culte des anges<sup>1759</sup>. Quelques lignes plus loin, Bèze ne dénonce pas les philosophes pour eux-mêmes, mais ceux qui en « estoyent embeuz ». Parmi ces « opinions du tout Aristoteliques » qui détournent de la Parole, Bèze dénonce en particulier celle

---

<sup>1754</sup> Calvin, *Institution* (1541), t. II, p. 1640.

<sup>1755</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1659, n. 20.

<sup>1756</sup> CB, t. VI, 1565, Annexe II, p. 254 : Bèze au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France.

Genève. – 20 février 1565. Bèze met en garde la noblesse de France contre ceux qui cherchent une solution médiane (Bauduin et la *via media*). Son appel à l'intransigeance et au rejet de tout compromis pour sauver la Réforme se comprend vis-à-vis des événements des Pays-Bas en 1566 et dans les années suivantes. La situation y favorisait les compromis et unions de tous genres, devenues la spécialité de Guillaume le Taciturne.

<sup>1757</sup> Platon, *Rép.* VII, 533 d.

<sup>1758</sup> Voir : *Coloss.*, 2, 8.

<sup>1759</sup> Conformément à *Coloss.* 2, 18, qui dénonçait le culte des Anges et par allusion au traité du Pseudo-Denys l'Aréopagite sur la hiérarchie céleste (vers 500).

du franc arbitre, tout comme Augustin avait combattu Pelage. Plus loin dans le texte, le franc arbitre est rangé parmi les « merites, indulgences et telles aultres ordures || et vilenies ». Cette notion provenue de la philosophie grecque résonne d'un orgueil humain qui choquait déjà Calvin<sup>1760</sup>. Bèze en dénonce les effets dans son temps : « desquelles l'Esglise de Dieu est encores à present esbranlee ». Si Augustin, esveillé par Pelagius, ne s'y fust opposé, combien que quelquesfois luy mesme ayt esté comme transporté d'ung ardeur en ces escueilz de la philosophie humaine.

Dans un article très riche, Scott Manetsch, d'après un certain nombre de textes de Bèze dont il offre de larges citations, conclut que si « Bèze considérait les textes classiques gréco-latins comme des modèles d'éloquence ou des sources de connaissances pratiques, il ne les a néanmoins pas investis d'une autorité morale »<sup>1761</sup>. Certes, dans ses sermons Bèze porte des jugements très sévères contre les philosophes profanes<sup>1762</sup>. Il n'hésite pas à reprendre la dialectique paulinienne de ceux qui se croyant sages sont devenus fous<sup>1763</sup>. Cependant, à observer l'argumentation de près, Bèze s'attarde surtout sur des théories qu'aucun chrétien ne se serait hasardé à soutenir en son époque. Bèze enfonce des portes ouvertes. Il ne faut pas perdre de vue qu'il s'exprime ainsi dans des sermons, qui s'adressent à un auditoire de pasteurs. Aucune ambiguïté à entretenir dans de telles circonstances. Lorsqu'il soutient, dans un sermon sur l'histoire de la résurrection, en pleine période des préparatifs de Pâques, qu'ils sont « fols & insensés qui cherchent une Theologie en un Platon & en un Aristote »<sup>1764</sup>, c'est pour soutenir par ailleurs, quelques années plus tard, que « toutes les bonnes sciences s'entretiennent ensemble et sont comme servantes de la sainte théologie »<sup>1765</sup>. Mr Manetsch mentionne encore, dans le commentaire que Bèze donna de Job, des critiques acerbes au sujet de la morale des Catons et de Cicéron<sup>1766</sup>. Comme Bèze l'admet lui-même dans l'extrait cité, cependant, il ne souhaite pas s'attarder sur ces cas particuliers. Il en conclut que ces hommes commettaient des péchés comme tous les autres, en somme. Ces détails semblent en effet avoir eu peu de poids aux yeux de Bèze qui voua toute sa vie une admiration sans bornes pour Cicéron et consacra un livre à Caton<sup>1767</sup>. Des observations similaires pourraient être faites à partir des citations que fait encore Bèze des philosophes de l'Antiquité dans sa paraphrase de l'Ecclésiaste. Dans tous les

---

<sup>1760</sup> Calvin, *Instit. Chr.* II, II, 4 ; O.C., t. II, col. 189; éd. Benoît, t. II, p. 27 et n. 4. Calvin jugeait cette notion pire que le *liberum arbitrium* et incriminait Origène, comme Bèze au paragraphe suivant dans cette préface.

<sup>1761</sup> Scott Manetsch, « *Psalms before Sonnets...* », pp. 400-417.

<sup>1762</sup> *Ibid.*, n. 37 p. 409 : *Sermons sur la Passion* : « Tels sont ceux là qui veulent apprendre de Platon, ou d'Aristote la religion, en quoy ils se trompent lourdement ».

<sup>1763</sup> *Ibid.*, *Sermons sur la Passion* : « Car ces grands philosophes sont devenus vain en leurs discours, & se disans estres sages sont devenus fols. ».

<sup>1764</sup> *Ibid.* ; *Sermons sur la Ressurrection*, p. 324.

<sup>1765</sup> *Réponse au gentilhomme*, p.129.

<sup>1766</sup> Scott Manetsch, « *Psalms before Sonnets...* », n. 39 p. 195 d'après *Sermons sur Job*, 12-13.

<sup>1767</sup> Bèze, *Cato censorius christianus, Ioannem Tornaesium*, 1591.

textes significatifs du corpus, y compris la *Confession de foi*, Bèze entretient le dialogue avec eux pour les réfuter mais pour les faire exister. L'écart entre leur vision du monde et le christianisme est peu de chose si l'on considère la place qu'il leur accorde dans la discussion des vérités universelles. En fait, tout en opposant le christianisme aux philosophes, Bèze s'en inspire de la même façon que Calvin, c'est-à-dire comme d'« une vulgate stoïco-platonisante, syncrétisme éthique inspiré de Cicéron et qu'il partage – en s'inscrivant dans leur suite – avec Érasme, Melancthon ou Budé »<sup>1768</sup>. Le critère décisif n'en demeure pas moins celui de la Bible, *meilleure fontaine d'exhortation* afin de « toucher réellement les cœurs »<sup>1769</sup>. C'est donc en toute autorité que les philosophes ont voix au chapitre dans l'enseignement de la vie bonne selon la philosophie chrétienne. Ce n'est là pas le moindre des paradoxes du mépris du monde.

## II. Paradoxal mépris du monde

Ce n'est pas le moindre des paradoxes de se demander comment mépriser le monde alors que « ce bon Père (...) a tant aimé le monde qu'il a donné son propre Fils unique »<sup>1770</sup> ? A l'image des jeux d'ombre et de lumière se déployant sur les pentes sous l'effet du mouvement des nuages, des propositions de nature apparemment contraires s'enchevêtrent pour coexister en un ensemble mouvant et pourtant cohérent. Denis Crouzet a insisté sur ce point qu'« au temps où la conscience paradoxale était un moyen de connaître et de penser, de résoudre les interrogations et les incertitudes, et plus simplement de vivre et de survivre », « Tout part d'une pensée qui procède par l'instrument qu'est le paradoxe »<sup>1771</sup>. Entre éthique et théologie, entre sources païennes et sources chrétiennes, le mépris du monde procède foncièrement d'un dualisme paradoxal. Le mépris du monde de Théodore de Bèze s'affirme progressivement comme une recherche désespérée de dépassement des tensions et des paradoxes de son temps.

### A. Un dualisme paradoxal.

De même que jadis le *contemptu mundi* se vivait dans la communauté monastique, c'est désormais auprès des laïcs que le mépris du monde appelle à mettre en œuvre une forme nouvelle d'ascèse collective, fondatrice de la communauté. Par là-même, la question du mépris

---

<sup>1768</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1641

<sup>1769</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1641.

<sup>1770</sup> *Confessio*, p.28.

<sup>1771</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin...*, *op. cit.*, p. 171 et 428.

du monde soulève de nombreux paradoxes. Un paradoxe est, selon l'étymologie grecque (gr. *paradoxos*), une opinion qui va à l'encontre de l'opinion admise. Compris dans ces termes, le mépris du monde est paradoxal dans la mesure où l'effort pour le définir semble voué à rencontrer une acceptation commune qui s'obstine à lui donner une signification à laquelle il ne saurait être satisfaisant de le réduire. A chaque fois que cela est possible de le démontrer à partir de mon corpus, c'est l'ambition de ce travail de dégager une définition qui donne le moins de prise possible à la simplification. Cependant, force est de reconnaître que la réalité même du phénomène étudié semble vouloir échapper à toute entreprise de définition stable.

D'un point de vue logique, on parle aussi de paradoxe pour une proposition qui est à la fois vraie et fausse. Le mépris du monde, repéré à partir de mille indices et à travers une quantité de textes aussi divers que possible, offre toujours une opportunité, sous un angle ou un autre, de démentir sur les éléments de cohérence caractérisant le phénomène identifié. Le mépris du monde porte en lui-même ses propres trompe-l'œil. Il faut chercher l'explication de cette singularité d'une part dans la complexité irréductible des formes créées par l'esprit humain, complexité que le XVI<sup>e</sup> siècle des humanistes prisait tout particulièrement et, d'autre part, dans les paradoxes du christianisme eux-mêmes, qu'il est ici encore moins question de résoudre.

Dans quelle mesure les écrits de Bèze témoignent-ils des tensions nées de ce transfert dans l'espace laïc du *contemptu mundi* ? Le mépris du monde induit un rapport au monde fait de tensions et de paradoxes. Sa nature est paradoxale dans la mesure où il traduit des tensions vécues entre des antithèses qui agissent comme autant de tensions opérantes dans un rapport dialectique. Ainsi se met en place un rapport entre engagement et détachement et, pour ce qui concerne l'ascèse, un rapport dialectique entre d'une part raison et exercice et, d'autre part, entre conscience et prière. De même, dans la dimension temporelle, le mépris du monde engage un rapport dialectique entre l'eschatologie et la vigilance au présent.

Les tensions entre le « connais-toi toi-même » et les impératifs des pratiques communautaires, entre les normes de « l'amour du prochain » et les sources humanistes d'une sagesse individuelle, entre l'angoisse partagée des fins dernières et les vertus cultivées dans l'étude et l'introspection, suggèrent de stimulantes pistes de réflexion. La confrontation des différents genres dans lesquels la topique du mépris du monde s'est renouvelée soulève la discussion de l'ascèse protestante, toute en paradoxes.

Mon propos se limite dans les développements qui suivent à mettre en évidence deux séries de paradoxes. La première, concernant la connaissance, se demande comment le mépris du monde peut-il concilier l'exercice de la raison et celui de la contemplation ? La suivante se demande comment l'ascèse peut-elle être « intramondaine » ? Comment est-il possible que de la démarche de détachement qu'il exige en résulte un engagement dans le monde ?

Dans son essai sur Calvin, Eric Fuchs avait de bonnes raisons de mettre en évidence la responsabilité que le calvinisme suscite chez ses adeptes. Il remettait notamment en question une tendance wébériennes à évaluer l'influence éthique de Calvin sur la culpabilité et la conscience du péché d'après des critères de représentations façonnées ultérieurement par les mouvements piétistes. Cette valorisation de la responsabilité doit cependant tenir compte de la complexité et des paradoxes qui se rencontrent et constituent cette attitude du mépris du monde requise par Calvin et Bèze.

## B. Paradoxes de la connaissance

Le mépris du monde, dans la perspective morale qui est celle de Théodore de Bèze, implique la connaissance de soi. Une introspection est nécessaire, elle a pour sens la quête de l'humilité. Elle procède par le mépris de soi-même qui consiste, au fond, à mépriser le monde qui est en soi. Pierre Courcelle expliquait que, avant Socrate, la locution inscrite sur le fronton de Delphes signifiait que l'humain n'est pas divin<sup>1772</sup>. Après Socrate, cependant, on s'est efforcé de voir en soi-même ce qui est divin, et de cerner ce qui définit le sujet en propre. La connaissance de soi, pour Bèze comme pour Calvin, est un pilier de la philosophie chrétienne.

### 1. Humilité

Calvin en a fait, en l'inscrivant au programme de son premier chapitre de *L'Institution*, le préalable à la connaissance de Dieu. Il appelait l'homme, « tellement embrouillé en obscurité d'ignorance », « tant enflé de fierté et ambition, tant aveuglé de soymesme » à se regarder et quasi descendre en soy, pour apprendre de s'abaisser et confesser sa misère. »<sup>1773</sup>. Il exhortait à ce « Que chacun s'examine et combatte les déficiences »<sup>1774</sup>. Pour lui, cette connaissance est même la seule véritable philosophie. Le sens de cette connaissance de soi consiste à trouver l'humilité. Comme le souligne François Dermanges dans sa lecture de Calvin, « L'humilité est ainsi le fondement de la « philosophie » chrétienne<sup>1775</sup> et il faut que les disciples de Jésus Christ philosophent, en sorte qu'ils établissent leur félicité hors de ce monde, et par-dessus l'affection de la chair »<sup>1776</sup>. Le disciple doit se libérer de tous ses attachements et « transférer au désir de

---

<sup>1772</sup> Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même : de Socrate à Bernard de Clairvaux*, Paris, Études augustiniennes, 1974-1975.

<sup>1773</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 392

<sup>1774</sup> *La vie de Calvin*, p. 124

<sup>1775</sup> Jean Calvin, *Inst.*, II, II, 11, cité. F. Dermanges, *L'éthique de Calvin*, Labor et Fides, Genève, 2017, p. 96.

<sup>1776</sup> Jean Calvin, *Com. N.T.*, t. 1, p. 147, sur Mt 5,1 ; voir : *Ibid.*, III, II, 28, cit. par *Ibid.*, p. 96.

la vie céleste » tout ce qui lui est enlevé à l'amour du monde<sup>1777</sup>. Ce n'est que dans l'au-delà qu'il pourra jouir de l'amour de Dieu avec le Christ<sup>1778</sup> : « Pour goûter cette félicité dont nous parle le Fils de Dieu, il nous faut apprendre en premier lieu que le monde n'est qu'un passage, que ce n'est point notre repos, que ce n'est point ici même qu'il nous faut chercher la vie, mais qu'il nous convient [de] tendre plus loin, et [d'] élever notre vue jusqu'à l'héritage céleste.»<sup>1779</sup>

Théodore de Bèze, dans la biographie qu'il fit de Calvin, a témoigné qu' « En ce qui concerne sa vie ordinaire (...) il ne donna jamais ni dans l'excès, ni dans la mesquinerie, mais il gardait un équilibre louable. » Si ses abstinences tenaient davantage à ses troubles gastriques qu'à une véritable ascèse, il est vrai que Bèze insiste sur le fait qu' « Il s'oubliait lui-même afin de pouvoir servir Dieu et son prochain en sa charge et sa vocation »<sup>1780</sup>.

## 2. Amour de soi

Le mépris de soi-même consiste surtout à combattre la partie qui porte chacun au « folle amour » de soi. Érasme avait consacré le terme grec de *philautia* qui désigne ceux qui portent un amour aveugle sur eux-mêmes<sup>1781</sup>. Calvin a pour usage de parler du *cuyder*. Pour Théodore de Bèze, comme il l'affirme dans sa *Réponse* : « suyvant ce qu'a escrit, long temps a, Thucydide tres noble historiographe Grec, que l'ignorance et l'outrecuidance s'accompagnent ordinairement »<sup>1782</sup>. Pour établir le lien entre l'amour de soi et l'ignorance, qui est ici fondamental pour comprendre son mépris du monde, Il est significatif qu'il illustre son propos par une citation de Rabelais : « une plus que tres ridicule fable inventee par vostre Accurse, en la glos de la Loy seconde, *Digest, de origine juris*, depuis amplifiée par ce bon atheiste Rabelais en son Pantagruel, auquel peut estre vous avez trop estudié ? »<sup>1783</sup>.

## 3. Ignorance

Bèze n'a de cesse de dénoncer la cécité de ses contemporains car : « Jésus Christ, le vray et seul Messias, n'ha point plus grands ennemis que les aveugles qui conduisoient les autres »<sup>1784</sup>. Dans un autre passage de la *Confession de foi*, il se fait le thuriféraire de l'ignorance :

---

<sup>1777</sup> *Inst.* III, IX, 4, cit. par *Ibid.*, p. 96.

<sup>1778</sup> *Inst.* II, VII, 1; II, XIV, 3, cit. par *Ibid.*, p. 96.

<sup>1779</sup> Jean Calvin, *Serm. Harm., Co*, t. 46, col. 779, sur Mt 5, 1-4, cit. par *Ibid.*, p. 96.

<sup>1780</sup> *La vie de Calvin*, p. 139-140.

<sup>1781</sup> Voir dans ses Adages « Les philautes », *Œuvres choisies*, éd. J. Chomarat, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 356-357. Calvin, *Institution (1541)*, chap. II, p. 287, n. 125.

<sup>1782</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 106 et note 80.

<sup>1783</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>1784</sup> *Confessio*, p. 159



Nous sommes tous si aveugles tandis que nostre corruption regne en nous, que mesmes nous ignorons nostre ignorance, et ne cessans d'esteindre ce peu de lumiere de congnoissance qui nous a esté laissé afin de nous rendre inexcusables, nous nous plaisons en ce qui nous deveroit le plus desplaire, il faut avant toutes choses que l'Esprit de Dieu tout bon et plein de pitie, nous face cognoistre clairement l'abysme de malédiction où nous sommes (...) combien nous sommes pres de nostre condamnation, s'il ne nous vient d'ailleurs quelque remede. Et de faict la stupidite qui de tout temps a regné au monde, et regne encores plus que jamais, declaire assez combien il est nécessaire que Dieu commence par ce bout a nous tirer a soy, c'est a scavoir en nous declairant en combien grand et certain danger sont ceux qui y pensent le moins<sup>1785</sup>.

Bèze utilise dans cet extrait le mot « abyme », que Calvin affectionnait pour décrire la « malédiction » dans laquelle chacun se trouve s'il ne fait pas l'effort de rendre justice au peu de « lumière de connaissance » qu'il détient. Cette « lumière de connaissance » correspond à ce que Calvin appelait « ceste semence de religion » qui se trouve « engravée (...) en l'esprit des hommes »<sup>1786</sup>. Par elle il est possible que Dieu « commence par ce bout à nous tirer à soy ». En moraliste, Bèze propose la connaissance de soi comme un « remède » à la dérélition.

A travers le combat contre l'ignorance, le mépris du monde valorise de fait la connaissance de soi qui conduit à celle de Dieu. La connaissance opère en l'homme une transformation favorable au progrès moral. Théodore de Bèze peut l'affirmer avec éclat : « Le Royaume de Dieu n'est point un royaume d'ignorance, mais de foy, et par conséquent de cognoissance »<sup>1787</sup>.

Mépriser le monde, c'est donc se connaître soi-même et combattre l'ignorance. C'est là que le mépris du monde rencontre un nouveau paradoxe car le combat contre l'ignorance revient aussi à mépriser ce qui, sous couvert de connaissance, s'avère vain... Bèze le proclame par la bouche du psalmiste dans une des Chrétiennes Méditations :

Arrière de moy, imprudente prudence, folle sagesse, desraisonnable raison, et toutes passions qui ne scauriez que me precipiter du tout par moy-mesme, ainçois, Seigneur, je te tien et retien pour mon Dieu, et par conséquent ne veux vouloir que ce que tu veux<sup>1788</sup>.

---

<sup>1785</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>1786</sup> Calvin, *Institution* 1560, 1541 [1539].

<sup>1787</sup> *Confessio*, préface, iii.

<sup>1788</sup> *Chrétiennes Méditations*, p. 94s. En commençant sa biographie sur Calvin, et se démarquant ainsi d'une pratique courante, Bèze se refuse de mettre la date de sa naissance avec son horoscope : « Calvin lui-même, avait de fait une grande horreur des abus présents dans l'astrologie qu'on appelle judiciaire. Il publia un livre sur ce sujet précis, où il démontre avec force et justesse en s'appuyant sur la Parole de Dieu qu'il ne convient pas de tolérer ce genre de choses dans l'Église ou dans une société bien ordonnée. Il voyait cette astrologie comme un mensonge et une futilité. Ce serait donc lui faire tort que de lâcher la bride à de telles spéculations en ce qui concerne sa propre personne. » Calvin écrivit aussi contre l'astrologie judiciaire « pour montrer qu'une telle élucubration ne convient nullement aux chrétiens ». Théodore de Bèze, *L'histoire et la vie et mort de feu M. Iean Calvin, fidele Serviteur de Iésus Christ*, Genève, Pierre Chouët, 1564, adaptation moderne Europresse, 1993, p. 52

Comme Calvin, Bèze plaçait parmi les vaines connaissances, l'astrologie judiciaire : « Vous, cercles célestes, est-il vrai que de vos influences dépend l'heur et le malheur de l'homme ? O combien est insensé qui l'estime »<sup>1789</sup>. Par-dessus tout, cependant, dans une perspective paulinienne, c'est l'idée que l'Évangile nécessiterait une connaissance particulière pour en révéler le sens caché qui est visé. Comme il l'affirme dans la Confession de foi, « l'expérience de tout temps a montré que Dieu n'a pas appelé les plus sages et scavans, mais les plus ignorans du monde, tant s'en faut que il ait voulu cacher ni envelopper sa doctrine, afin qu'elle ne fust entendue d'un chacun. »<sup>1790</sup> Quant aux « plus sages et scavans », il faut rappeler la même référence à Paul pour discréditer « ces grands philosophes sont devenus vain en leurs discours, & se disans estres sages sont devenus fols. »<sup>1791</sup>.

Qui plus est, la connaissance peut être vaine, elle peut aussi s'avérer dangereuse. Dans sa *Réponse*, Théodore de Bèze adresse une leçon au seigneur D'Avully qui rappelle la formule de Rabelais (« science sans conscience n'est que ruine de l'âme ») : « Pouvez-vous ignorer que, de tout temps, par un juste jugement de Dieu, les plus doctes et plus gentils esprits, si leur science n'a été accompagnée de saine et droicte conscience, ont été les plus dangereux ennemis de l'Église de Dieu ? »<sup>1792</sup>

#### 4. Contempler la « sagesse incompréhensible »

Les philosophes, les Anciens comme les scolastiques, ont pour habitude d'argumenter pour le plaisir d'argumenter. Pour Bèze, qui a dénoncé la « curiosité vide » des Sceptiques de l'Académie, il est tout à fait important de délibérer sur les choses nécessaires et utiles<sup>1793</sup>. Les allées et venues sur les objets doivent cependant être faits dans le seul souci de rechercher la vérité. Le but ultime que se fixe le contempteur du monde est de parvenir à contempler la « sagesse incompréhensible de Dieu »<sup>1794</sup>. Or, il faut admettre pour cela, avec Bèze et suivant Paul, qu'il faut « approuver comme sapience de Dieu ce que nostre sens & raison estime folie »<sup>1795</sup>.

<sup>1789</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 60

<sup>1790</sup> *Confessio*, p. 88-89.

<sup>1791</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 324-325.

<sup>1792</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 81. Pour Rabelais, voir *Pentagruel*, ch. VIII, qui cite la Sagesse de Salomon.

<sup>1793</sup> Bèze, préface aux *Quaestiones et responsiones*, cit. par Kirk Mac Summers, *Morality...*, *op. cit.*

<sup>1794</sup> Paul, I Cor., 2, 6 : « Cependant, c'est bien une sagesse que nous énonçons parmi les gens « accomplis » : une sagesse qui n'est pas de ce monde ni des princes de ce monde, qui doivent être réduits à rien » ; 10 et 11 : « Or c'est à nous que Dieu l'a révélé [les choses de la la sagesse de Dieu] par l'Esprit. Car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui donc, parmi les humains, sait ce qui relève de l'humain, sinon l'esprit de l'humain qui est en lui ? ». Nouvelle Bible Segond.

<sup>1795</sup> Bèze, *Confessio*, p. 96. Pour les citations de Paul : I, Co. 3,b, 6.7.8,c,10.

Dans la *Réponse*, Bèze indique en quoi consiste un « esprit ecstasique et imaginatif ». Il montre, par ce qualificatif qui désigne son adversaire Avully, ce qu'est le contraire de contempler « « selon sa sagesse incompréhensible, en punissant l'ingratitude du monde »<sup>1796</sup>.

Dès le premier chapitre de la *Confession de foy*, Bèze avait posé la possibilité de s'instruire par « la contemplation des choses naturelles »<sup>1797</sup>. La *Chrestienne Meditation* sur le psaume 51 donne une idée de ce qu'est cette contemplation de cette sagesse incompréhensible. Tout d'abord, elle procède d'une reconnaissance : « tu m'as enseigné ta sapience, et ce non point en une manière commune et accosutumee, mais m'apprenant priveement et rendant capable mon esprit de tes secrets plus rares et exquis, qu'on ne declare pas à tout le monde. »<sup>1798</sup>. Ensuite, par la pénitence que lui inspire d'une part l'« abysme infini » de [ses] miséricordes et, d'autre part, le mépris de la souillure dans laquelle se trouve le pécheur, il peut espérer retrouver « les plaisirs et contentemens celestes qui resjouissiez par ci devant ma conscience, et me faisiez trouver repos au milieu de toutes douleurs »<sup>1799</sup>.

La connaissance révélée par la contemplation s'inscrit, il faut le rappeler ici, dans un schéma cosmologique qui est celui de l'antithèse entre la chair et l'esprit, la lumière et les ténèbres, l'ordre mondain et la justice divine, des deux cités, en accord avec la « la doctrine dite des « deux règnes » ou « deux royaumes »<sup>1800</sup>. Calvin n'invitait-il pas à « habiter en Jerusalem, sa sainte cité. »<sup>1801</sup> ? Dans cette perspective, le dessein du mépris du monde est toujours de « s'eslever en haut, et de considérer les mysteres celestes qui sont representez par ces choses terrestres »<sup>1802</sup>, de façonner au quotidien une foi qui « esleve de la terre jusqu'au ciel pour s'unir & incorporer avec Iesus Christ »<sup>1803</sup>. C'est, en l'occurrence, fait remarquer Bèze dans ce passage, le sens du chant *Sursum corda* que l'on chante encore pendant la distribution de la Cène.

---

<sup>1796</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 114.

<sup>1797</sup> *Confessio*, p. I.

<sup>1798</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 75.

<sup>1799</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>1800</sup> Cf. : O. Millet, Philippe de Robert, *Précis de culture biblique*, Paris, PUF, 2001, 2017, p. 485 : « Le premier, spirituel, est gouverné par la seule parole divine, et s'adresse à la liberté, alors que le second relève de la raison humaine et des besoins de la vie en société, ce qui implique (en raison du péché), l'usage de la force, etc., en vue de la paix temporelle. Certes, il existe des interférences entre les deux ordres, et Calvin s'y arrête volontiers. Le règne spirituel se manifeste à travers la prédication et les sacrements, donc au moyen d'une église visible et institutionnalisée, avec des ministères, une liturgie, des écoles et des établissements de charité, etc. Ce sera à l'autorité politique de réguler ces aspects sociaux et institutionnels. Inversement, les prédicateurs ecclésiastiques ont le devoir d'inciter l'autorité politique à faire régner une moralité publique chrétienne, conformément au *Décalogue*, dans l'ordre qui relève de leur compétence : leur mission par rapport au Magistrat est sur ce point en quelque sorte d'ordre « prophétique ».

<sup>1801</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1655 et note 8 : « Calvin utilise le plan de lecture allégorique, dit tropologique, celui qui déchiffre dans la lettre de l'Écriture (ici la ville de Jérusalem) une signification concernant la vie morale des fidèles.

<sup>1802</sup> *Confessio*, p. 121

<sup>1803</sup> *Ibid.*, p.128

Si l'on part du constat que « les hommes, [qui] ont toujours mieux aimé les ténèbres que la lumière »<sup>1804</sup>, la connaissance exige donc de la part du contempteur du monde de faire preuve plus que jamais de discernement<sup>1805</sup>. Répondant à l'appel de Paul à être « transformés » par le renouvellement de leur intelligence « pour discerner quelle est la volonté de Dieu », le discernement correspond parfaitement à l'attitude du mépris du monde qui consiste à, quelques soient les circonstances, choisir la volonté de Dieu. C'est ce discernement qui permet de distinguer la vraie Église de la fausse, les vrais pasteurs des faux, mais aussi ce qui en soi même relève du monde ou du royaume, de la coutume des hommes ou de la vérité de Dieu. Paul exhorte chacun à s'éprouver soi-même avant de communier au Corps du Christ (1 Co 11, 28), à « examiner sa propre conduite » (2 Co 8, 22), à « s'éprouver » pour voir si l'on est dans la foi (2 Co 13,5), ou encore d'éprouver quelqu'un avant de lui confier une mission (1 Co 16, 3). Il faut, prévient Bèze, « prendre garde » à ce que quelqu'un aura pensé devant nous devoir être fait, mais à ce que Jésus-Christ, qui va devant tous, a fait : et ne faut point suivre la coutume des hommes, mais la vérité de Dieu »<sup>1806</sup>.

Bèze parle de « remède » pour répondre à « l'abysses de malédiction où nous sommes »<sup>1807</sup>. Le vocabulaire de la médecine était un topos répandu mais Théodore de Bèze le prisait particulièrement dans la Confession de foi pour affirmer qu' « en un seul Jesus Christ nous trouvons seurs remedes à l'encontre de toutes les tentations de Satan, et tout estonnement de conscience »<sup>1808</sup>. En l'Évangile il voyait « le moyen de sentir le fruit de ceste medecine encontre la mort éternelle »<sup>1809</sup>. La présence de ces occurrences dans d'autres textes du corpus semble attester que c'est en moraliste que Bèze préconisait le mépris du monde. C'était un

---

<sup>1804</sup> *Ibid.*, p.86

<sup>1805</sup> Sur le discernement, voir : Mariette Canevet, *Le discernement spirituel à travers les âges*, Les éditions du Cerf, Paris, 2014, p. 9-11. Le mot « discernement » désigne « l'action de réparer, mettre à part », l'opération par laquelle « on distingue intellectuellement deux ou plusieurs objets », « c'est un acte intellectuel et il délimite des « objets » : le bien et le mal, le vrai et le faux. Dans le contexte chrétien (« discerner la volonté de Dieu »), il s'agit de scruter les signes par lesquels Dieu intervient. Or, dans la mesure où la volonté de Dieu engage la relation du chrétien avec lui, sa volonté n'est pas un « objet » extérieur mais l'œuvre du l'Esprit Saint (d'où la mention « spirituel »). Comme l'explique Mariette Canevet, Le Nouveau Testament emploie deux verbes pour désigner l'opération de discernement : *dokimazein*, c'est-à-dire jauger, évaluer, mettre à l'épreuve, ou *diakrinein* qui signifie plus précisément distinguer, séparer, juger. C'est l'acte de distinguer deux réalités. Dans 1, Cor. 12, 10, Paul énumère parmi les dons de l'Esprit celui du « discernement des esprits ». Le verbe *dokimazein* est le plus fréquemment employé, il s'agit de reconnaître quelque chose ou quelqu'un, de l'authentifier, d'en éprouver la qualité sans préjuger d'aucune comparaison avec quoi que ce soit : Dans l'Épître aux Romains (Rm 1, 28 et Rm 2, 18), Paul exhorte les destinataires de sa lettre à être « transformés » par le renouvellement de leur intelligence « pour discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rm 12, 2). Il ne s'agit pas de choisir entre le bien et le mal, mais de reconnaître le bien là où il est et d'aimer Dieu en lui-même. Sans idée non plus de comparaison, Paul exhorte chacun à s'éprouver soi-même avant de communier au Corps du Christ (1 Co 11, 28), à « examiner sa propre conduite » (2 Co 8, 22), à « s'éprouver » pour voir si l'on est dans la foi (2 Co 13,5), ou encore d'éprouver quelqu'un avant de lui confier une mission (1 Co 16, 3).

<sup>1806</sup> *Confessio*, p.154.

<sup>1807</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>1808</sup> *Ibid.*, p.35.

<sup>1809</sup> *Ibid.*, p.27.

remède holistique qui visait à prendre soin de « ce corps mortel » qui fait en sorte que « nous ne faisons pas le bien que nous voulons », de traiter ce « péché qui habite en nous », de dompter « la chair qui bataille contre l'Esprit, a raison de quoy nous sommes encores souillees en corps et en ame quant a nous-mesmes »<sup>1810</sup>. C'est uniquement dans cette vision d'ensemble que les paradoxes trouvent, en définitive, leur résolution.

## C. Paradoxes de l'ascèse intramondaine

En s'engageant dans le processus de sanctification tel qu'il a été soigneusement défini par Jean Calvin sur le plan doctrinal, Théodore de Bèze s'est disposé à renoncer au monde autant qu'à lui-même. En revanche, aussi pure soit son intention, il n'est guère concevable de la part du juriste et de l'homme de lettres qu'il n'entende pas par-là placer toutes ses ressources au service de la nouvelle Église qui l'a accueilli, et pour la plus grande gloire de Dieu. Le questionnement de l'ascèse intramondaine se focalise autour des modalités par lesquelles mépriser le monde, s'engager tout en se détachant, renoncer tout en assurant une présence au monde. Pour saisir la forme spécifique que prend cet idéal ascétique reformulé sous le régime du renoncement à soi-même calvinien, il faut tenter de définir le sens que Bèze, après Calvin, donne au renoncement et jusqu'où cette signification inclut des formes plus anciennes de l'ascèse. Autrement dit, dans quelle mesure le monde participe-t-il, dans une certaine mesure, au système de la Rédemption ?

### 1. Renoncement

L'origine étymologique du renoncement est paradoxale. Du latin *renunciare*, il désigne d'abord l'action d'annoncer ou d'annoncer en réponse dans le latin médiéval. La Réforme calviniste fixe son sens religieux : cesser de s'attacher aux choses de ce monde. Le mouvement de détachement recherché rejoint la signification du verbe latin *despicere* : il s'agit de regarder d'en haut les choses de ce monde, de les dédaigner. Cette signification prolonge l'acte de mépriser comme mauvais que recouvrait la verbe latin *spernere*. Quelques références scripturaires suffisent à rappeler, avec Jean, qu'aimer sa vie en ce monde, c'est placer son bien là où il n'est pas, c'est jouir égoïstement de biens érigés en biens suprêmes. Au contraire, haïr sa vie en ce monde revient à placer son bien suprême en Dieu<sup>1811</sup>.

---

<sup>1810</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>1811</sup> Voir : Jean, XII, 25 : « celui qui aime sa vie la perd et celui qui hait sa vie dans ce monde la conservera pour une vie éternelle » ; Math. XVI, 25-26 ; X, 39 ; Marc VIII, 35-37 ; Luc IX, 24-25, VII, 33.

La théologie calvinienne du renoncement héritait d'une riche production d'écrits religieux qui s'appuyaient sur la tradition patristique pour psalmodier, selon l'expression de Johan Huizinga, « l'éternel refrain du mépris du monde »<sup>1812</sup>. Cependant, l'acceptation médiévale du mépris du monde semble avoir été dominée par un « esprit de matérialisme » au détriment du discours sur les fins dernières et de la consolation<sup>1813</sup>. La description complaisante des cadavres, rappelant la vanité des choses du monde, comportait une leçon d'égalité sociale. Le regret de la beauté féminine pouvait s'entendre comme un encouragement à profiter de la jeunesse. Quand le discours sur le salut refaisait surface, il était porté par une pensée cléricale qui se réduisait, dans la culture populaire, aux pèlerinages et au culte des reliques<sup>1814</sup>. Entre « la plainte sur la brièveté des choses terrestres et la jubilation sur le salut de l'âme », selon l'expression de Johan Huizinga, Jean Calvin et Théodore de Bèze sont venus renouveler l'expression du mépris du monde<sup>1815</sup>.

Le nouvel esprit que Calvin donne à l'idéal ascétique se rattache, selon Ernst Troeltsch, à l'héritage médiéval<sup>1816</sup>. Le protestantisme a conservé la visée eschatologique du paradis et de l'enfer et renforcé les dogmes augustinien affirmant le caractère absolu du péché originel et la totale corruption des facultés humaines<sup>1817</sup>. Dans la mesure où la Réforme oppose le monde d'ici-bas et l'au-delà, où la réalité apparaît comme un « val de misères », elle encourage la pratique de l'ascèse. Ernst Troeltsch en donne ici la définition suivante : « l'exercice prémédité de renoncement au monde et de dépassement de la réalité mondaine »<sup>1818</sup>.

Dans le sillage de Max Weber, il caractérise l'ascèse réformée comme « agressive et activiste, elle entend disposer le monde pour la gloire de Dieu ». Pis, elle « pourchasse toute appréciation des réalités du monde prises pour finalités propres (...) mais elle exige pourtant l'exploitation systématique de toute possibilité d'action qui pourraient contribuer au progrès de la république chrétienne ». Dans ces conditions, l'éthique calviniste est « animée d'un désir de perfection systématique » pour une finalité transcendant le monde. Quant à l'ascèse, elle « résulte des principes qui régissent tout le système de la Rédemption : une rédemption surnaturelle à partir de la nature corrompue et abandonnée à elle-même. »

---

<sup>1812</sup> Johan Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 145. Les ascètes médiévaux s'étaient complus à la pensée de la cendre et des vers : dans les traités religieux sur le mépris du monde s'étaient complaisamment les horreurs de la décomposition », cité par Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, ..., *op. cit.*, p. 55.

<sup>1813</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>1814</sup> Robert Muchembled, *Culture Populaire et culture des élites...*, Paris, 1978, p. 127 et suiv.

<sup>1815</sup> Johan Huizinga, *Le déclin...*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>1816</sup> Ernst Troeltsch, *Protestantisme et Modernité*, Tubingue, 1911, Paris, 1991, p. 62.

<sup>1817</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 3, II, A : une condition pécheresse

<sup>1818</sup> Ernst Troeltsch, *Protestantisme...*, *op. cit.*, p. 62.

Ainsi, si le renoncement de soi conduit bien à l'ascétisme intramondain du mépris du monde, il n'a pas pour finalité de priver le croyant de l'usage des biens du monde, ni même de leur refuser toute valeur : « Dieu est tenu pour roi, quand les hommes, renonçant à eu-mêmes et méprisant le monde et cette vie terrestre, s'adonnant à la justice de Dieu pour aspirer à la vie céleste »<sup>1819</sup>. Si « les bonnes qualités naturelles de toutes choses nous montrent comment nous devons en jouir », elles doivent être usées « selon le but pour lequel Dieu les a créées »<sup>1820</sup>.

Le principal monde auquel le chrétien doit résister, finalement, est celui qu'il porte en lui-même. « C'est l'abnégation de nous mesmes, laquelle Christ requiert »<sup>1821</sup>. Et encore : Comme le rappelle Calvin en son livre III de l'*Institution*, « c'est le renoncement à nous mesmes, que Christ requiert si soigneusement de tous ses disciples (Mat. 16, 24) pour leur premier apprentissage (...) Cela a été fort bien dit anciennement, qu'il y a un monde de vices cachés en l'âme de l'homme ; et nous n'y trouverons autre remède, sinon qu'en renonçant à nous-mesmes. »<sup>1822</sup>

Le mépris calvinien du monde est le mépris du « monde des vices cachés en l'âme de l'homme ». En une phrase sont nommés orgueil, fierté, ostentation, avarice, intempérance, « superfluité et toutes délices, avec tous les autres vices qui s'engendrent de l'amour de nous-mêmes »<sup>1823</sup>. L'ascèse intramondaine consiste en la dénonciation des vices et des dangers du monde, car la résignation et le silence seraient coupables. Impliquant un travail qu'il accomplit sur lui et contre lui, le fidèle s'engage dans une démarche ascétique ambitieuse. Ses pratiques ne le coupent pas pour autant du monde, mais en renforcent au contraire l'intensité de sa présence. Il s'engage dans une démarche éminemment dynamique car elle génère non seulement une force de prière – les moines reclus croyaient sincèrement agir sur le monde en déambulant dans les cloîtres, mais encore une puissance d'action dans une entrée en contact volontaire avec le monde.

La sagesse qui ressort de la lecture de l'*Institution* se présente comme un double discours du renoncement et de l'implication au monde. Il fonctionne selon deux pôles interactifs et non contradictoires. L'expression du mépris du monde de Théodore de Bèze oscille entre ces deux pôles dans le cadre générique qui s'applique à chacun de ses écrits. Selon le genre et selon le contexte historique qui leur est propre, le mépris du monde s'oriente soit vers plus de renoncement, soit vers plus d'engagement.

---

<sup>1819</sup> Calvin, *Institution* (1560), III, XX, 4.

<sup>1820</sup> *Ibid.*, III, X, 2.

<sup>1821</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1663

<sup>1822</sup> Calvin, 1560, III, VII, 2.

<sup>1823</sup> *Ibid.*

## 2. Détachement

Renoncer à la vie présente va de pair avec le processus de détachement. Le mot n'apparaît pas en propre dans le corpus calviniste auquel s'attache mes recherches. De fait, il faut attendre une paraphrase de *L'Imitation de Jésus-Christ* par Pierre Corneille en 1651 pour voir le mot apparaître avec le sens moral et philosophique qu'il possède toujours<sup>1824</sup>. Le détachement n'est pas absent pour autant de l'œuvre de Thomas à Kempis, puisqu'il en est question à chaque page, pas plus que de l'œuvre de Bèze, après Calvin. « Lié plus ou moins au mépris du monde »<sup>1825</sup>, comme l'explique Daniel Ménager, le détachement retient donc à ce titre tout mon intérêt. Il s'agit de comprendre en quoi il se place au cœur du dispositif du mépris du monde, prolongeant le renoncement et, pour faire suite à ma réflexion, dans le souci de comprendre de quelle manière il se concilie avec l'engagement.

Les deux termes semblent similaires car ils engagent le fidèle dans un même mouvement. Ils n'en sont pas pour autant interchangeables. Le renoncement procède d'un effort de volonté pour se défaire d'une valeur au profit d'une autre jugée plus haute. Il consiste à cesser de prétendre volontairement et d'agir pour l'obtenir. Comme Calvin l'exhorte aux fidèles, à l'appui des Écritures, il faut renoncer à espérer quoique ce soit de la vie terrestre et placer tous ses espoirs dans la vie future, privilégier la cité céleste sur la cité terrestre. Par le changement du préfixe présent dans attachement, le détachement désigne l'objet avec plus de précision que dans le renoncement. Placer son bien suprême en Dieu a pour conséquence de se détacher de ses attachements dans les biens d'ici-bas.

Daniel Ménager a cherché à réexaminer la thèse de Robert Bultot sur le mépris du monde : « Le détachement selon Maître Eckhart n'est pas non plus un nom nouveau pour le déjà vieux *contemptu mundi* »<sup>1826</sup>. Pour cela, il a montré l'importance de l'œuvre de Maître Eckhart dans

---

<sup>1824</sup> Daniel Ménager, *La Renaissance...*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1825</sup> *Ibid.*, « Aux yeux de certains spécialistes de l'histoire religieuse, explique Daniel Ménager, le détachement a triomphé surtout pendant les derniers siècles du Moyen Âge. Lié plus ou moins au mépris du monde (*contemptu mundi*), il aurait inspiré une pensée résignée, nourrie de ferventes aspirations aux bonheurs du ciel. Le chrétien devait impérativement détourner son regard d'un monde voué au péché et où rôde le diable « cherchant qui dévorer ». Jusqu'à ce que la Renaissance le mette en déroute et apprenne à concilier le goût de la vie et la fidélité à l'Évangile. » Au contraire, Daniel Ménager s'attache à mettre en évidence l'ancienneté et la dignité de l'idée de détachement depuis Socrate. Pour lui, le détachement devient même une réaction contre la loi des temps modernes. Cependant, il reconnaît que la problématique se complique avec la Réforme. D'un côté elle relaie Augustin dans l'objectif de se détacher de la cité des hommes pour gagner celle de Dieu. De l'autre, elle célèbre la dignité de la profession (le *Beruf*) qu'il faut exercer avec gravité et dignité tout en dénonçant les Schwärmer, coupables d'anticiper le règne de l'Esprit. p. 8-10.

<sup>1826</sup> *Ibid.* p. 14. « Il nous permettra de mieux distinguer le détachement monastique d'un certain nombre de concepts voisins, comme ceux d'abandon, d'insouciance et d'indifférence ; de le dissocier du souci de la mort auquel on le rapporte trop souvent ».



le façonnement du mot (*Abgeschiedenheit*)<sup>1827</sup>. Il a montré sa dette à la philosophie de Sénèque qu'il connaissait. Il a aussi montré que ses *Sermons* ont influencé le courant de la mystique rhénane. Par le biais de la *devotio moderna*, elle entretiendrait donc de lointaines affinités avec la philosophie érasmienne du détachement présente dans l'*Enchiridion militis christiani* (1506 et 1515). Le détachement se réalise en rapport avec les réalités terrestres de la vie, de la fortune ou de la gloire dont il s'agit de se dégager concrètement dans un même mouvement, plus global, de renoncement.

### 3. Arrachement

« Arrière de moy ! » s'écrie Bèze qui, dans ses *Chrestiennes Meditations*, n'en finit pas de s'arracher aux séductions du monde pour répondre aux pressants appels de Dieu<sup>1828</sup>. L'arrachement bézien est significatif de la guerre menée contre le monde dans l'ascèse intramondaine calviniste. Il s'agit bien de détachement, mais notablement accentué par la singularité de la conversion bézienne.

Sur le registre du détachement, l'expérience de Bèze fut celle d'un sentiment d'arrachement concentré sur le vécu d'une conversion qui ne se résume pas au départ de 1548. Le détachement est la condition de cette conversion. Celle-ci s'opère par des expériences successives éprouvantes exprimées sous la forme d'une séparation violente. Les *Poemata* témoignent, à plusieurs reprises d'une attention intense et fascinée pour les mouvements successifs d'attraction / répulsion éprouvés dans la relation amoureuse ou amicale<sup>1829</sup>. « Arrière chair, arrières affections » s'exclame encore Abraham dans la tragédie écrite peu après la publication des poèmes<sup>1830</sup>. La séparation est d'abord vécue comme une épreuve d'autant plus violente qu'elle s'opère en relation avec un objet auquel le sujet se sent très attaché. Avant le grand détachement de la conversion, il y a l'arrachement vécu par Bèze consécutivement au départ de son maître Melchior Wolmar sous l'effet des persécutions faisant suite à l'Affaire des Placards. L'importance de cette épreuve dans le processus de conversion a été analysé plus haut. La lettre-préface de 1560 est l'occasion pour lui de revenir sur ces événements marquants de sa jeunesse :

---

<sup>1827</sup> A l'époque de maître Eckhart, Daniel Ménager relève que « le mot est orthographié *Abgescheidenheit*. Il est composé de la particule *ab*, qui marque la prise de distance, et du verbe *scheiden*, qui exprime l'idée de « partir », « quitter », « séparer » (édition citée, *Ibid.*). Il est aussi possible de traduire ce mot par « dépouillement », « abandon », « abstraction » (*Ibid.*, p. 14 et n. 3).

<sup>1828</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 94-95 : « Arrière de moy, imprudente prudence, folle sagesse, desraisonnable raison, et toutes passions qui ne sçauriez que me precipiter du tout par moy-mesmes ».

<sup>1829</sup> Cf. : *Infra* : *Poemata* (1548), épigramme LXXX, A Candide, p. 221, v. 3-4, commenté dans 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, A, 2 : Dans les épigrammes.

<sup>1830</sup> *Abraham*, v. 815-816, p. 100.

Vous m'avez abandonné contre votre gré et je n'ai pu m'arracher à vous sans une très grande douleur. C'est pourquoi les calendes de mai, quand toi tu allais à Lyon et moi à Orléans, ont toujours accroché et accrochent toujours pour moi comme une date marquant le jour où j'ai été arraché à vous, et je me souviendrai toujours qu'il n'y ait eu de jour plus triste et de plus funèbre qui n'ait jamais brillé pour moi<sup>1831</sup>.

Le même terme d'arrachement est utilisé une nouvelle fois à la fin de la lettre : « Tu as, mon père, le bref récit de la vie entière de ton disciple, ou plutôt de ton fils arraché à toi de façon très intempestive ». <sup>1832</sup> Le détachement de l'élève de son maître s'accomplit au prix de la douleur de la séparation. Cette douleur n'est pas sans rappeler la violence primordiale de l'arrachement au ventre de la mère lors de l'accouchement. Il ne faut perdre de vue que dans l'expérience de la perte précoce de la mère dans l'interprétation de l'expérience subjective de Théodore de Bèze aux événements importants de son parcours personnel.

L'emploi du terme de « rejet » est à comprendre inversement à celui d' « arrachement » dans la traduction du processus de détachement qui s'accomplit dans la conversion de Bèze. Dans la lettre-préface, ce rejet est compris sous l'angle de la nécessité divine : « Le même père très clément fit en sorte que je rejette avec fermeté cette gloriole et les honneurs qui m'étaient proposés »<sup>1833</sup>. Au lexique de l'arrachement et du rejet, il n'est pas étonnant de retrouver, en sens inverse, l'idée rendue par les termes d' « accrocher » et de « collé » afin d'exprimer les attaches qui retiennent au monde. Ce qui accroche, c'est le souvenir de son regretté maître. Et si Bèze n'y avait été contraint par la « force » du Seigneur, il serait resté « collé à ce rocher des Sirènes »<sup>1834</sup>.

Comme l'indique l'expression « je rompis tous mes liens », la conversion s'appuie sur la décision d'une rupture. La rupture est corollaire de l'idée d'arrachement en ce qu'une séparation s'accomplit avec force. La rupture des liens avec un certain nombre d'attachements est contrebalancée par l'attachement d'autres liens, Wolmar en l'occurrence, qui prennent valeur d'exemples : « tant d'exemples de la divine providence qui s'occupait à me préserver. »<sup>1835</sup>

---

<sup>1831</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 45 : *Ita enim ab utroque vestrum diligebar, et ego vicissim ita vos observabam, ut nonnisi perinviti me relinqueretis, et ego non sine summo moerore a vobis avelli possem. Itaque haeserunt mihi semper et adhuc haerent in animo Calendae Majae, quo die quum a vobis avellerer, et tu quidem Lugdunum, ego Aureliam versus ex patris imperio discederem, memini ac semper meminero nullum unquam diem mihi tristiore et luctuosiore illuxisse.*

<sup>1832</sup> *Ibid.*, p. 48, *Habes, mi pater, brevem totius vitae discipuli, imo vero filii tui a te nimium intempestive avulsi, narrationem.*

<sup>1833</sup> *Ibid.*, p. 46, *Gloriolam autem illam et propositos honores ut pertinaciter rejicerem idem clementissimus Pater effecit, amicis non modo mirantibus, sed etiam reprehendentibus plerisque, et novum philosophum per jocum appellantis.*

<sup>1834</sup> Lettre à Dudith, p. 90 : [...] *quam ut ad hos Sirenum scopulos incautus adhaerescerem, [...].*

<sup>1835</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 48 : *Habes, mi pater, brevem totius vitae discipuli, imo vero filii tui a te nimium intempestive avulsi, narrationem, quam ego vel han cob causam contextui quod non sine maximo fructu soleam tot divinae providentiae ad me conservandum exempla libenter intueris,*

La violence de la rupture accomplie dans l'exil se comprend, cette fois, à la faveur de l'ensemble des liens qui retenaient le poète dans son univers familial et professionnel... tant il était vital qu'il « sorte de ces dangers »<sup>1836</sup>. A chaque fois, comme il le souligne dans la Lettre à Dudith, Dieu est l'auteur de cet arrachement : « Séduit, comme je l'étais alors, par je ne sais quel espoir de parvenir à une vaine petite gloire », il fut « extrait par Dieu de l'engourdissement de ce monde »<sup>1837</sup>. Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître, dans le récit de conversion, le témoignage du détachement exprimé sur le mode de l'arrachement.

L'objet de la Lettre à Dudith ne se limite pas pour Bèze à le remercier de son amitié en lui faisant l'honneur de lui dédicacer ses *Poemata* de 1568. Bèze félicite son ami pour s'être converti à la confession calvinienne. La lettre-préface représente donc une nouvelle opportunité de mettre en évidence le modèle de la conversion dans les composantes dont Bèze a lui fait l'épreuve au fil des récits qu'il en a donnés.

Quand Bèze se tourne vers son ami Dudith pour le féliciter d'avoir, lui aussi, suivi la seule voie qui soit bonne, il recourt de nouveau au terme d'arrachement pour exprimer l'accomplissement d'une trajectoire dont l'initiative est, en dernier ressort, à attribuer à la grâce divine : « je te félicite toi et l'Église tout entière de l'immense bienfait de Dieu qui t'a arraché de façon si étonnante à la gueule de l'Antéchrist pour te faire passer au royaume de son Christ »<sup>1838</sup>. Le mot arrachement se justifie précisément par la force des liens qui étaient susceptibles de retenir Dudith dans les logiques mondaines auxquelles sa situation l'exposait : « richesses épiscopales », « les plus hautes dignités dans la Curie », « le fantôme du conciliabule de Trente »... Devant des honneurs de cette ampleur, il n'est guère de place pour la demi-mesure entre Christ et l'Antéchrist, afin de discriminer « la lumière des ténèbres »<sup>1839</sup>.

Le modèle de conversion bézien est modelé sur les éléments biographiques empruntés à André Dudith<sup>1840</sup>. On retrouve, par projection de la situation connue par Bèze vingt auparavant, les ingrédients de son récit de conversion calqué sur celui de Dudith. La lettre évoque les

---

<sup>1836</sup> *Ibid.*, p. 46 : *voluit Deus Opt. Max. ut miser ego et qui sciens ac prudens in hanc viam tam periculosam ram ingressus, tandem ex his quoque periculis evaderem.* 11<sup>e</sup> §

<sup>1837</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Tum igitur mihi nescio qua inanis gloriolae spe ducto. (...) Eo ipso tempore a Deo expergefactus.*

<sup>1838</sup> *Ibid.*, p. 94 : [...] *ut neque te episcopales illae divitiae, neque ulla maximarum in illa perditissima Antichristi Curia dignitatum consequendarum expectatio, neque Tridentini conciliabuli larva, [...].*

<sup>1839</sup> *Ibid.*, p. 94 : [...] *a tenebris lucem internosceres, [...].*

<sup>1840</sup> André Dudith (1533-1589), humaniste hongrois, il fait ses études en Italie, sous la protection du cardinal Pole. Dudith séjourne en Angleterre et à Paris, où il publie des poèmes et participe à l'édition d'un commentaire sur le *De meteorologica* d'Aristote. Il devient évêque de Pécs en 1563. Il est le porte-parole hongrois au concile de Trente. Diplomate en Pologne, son mariage en 1565 avec Régina Strass, une dame de la cour de confession calviniste, le rapproche définitivement de la Réforme. Représentant de l'empereur, il renonce à ses fonctions et s'établit finalement à Breslau.

« richesses épiscopales », le « désir d'obtenir les plus hautes dignités »<sup>1841</sup>. Ces dernières représentent de puissantes tentations. Le mépris du monde permet de les tenir à distances. Il implique de s'arracher (*transtulit*) à ces attraits comme à la « gueule de l'Antéchrist »<sup>1842</sup>. Il est l'œuvre de « l'immense bienfait de Dieu » (*Dei beneficium*). L'image de la « gueule », assimilée ici à la Curie romaine, préfigure la mort certaine de celui qui manque de discernement. Le discernement seul permet de « distinguer la lumière des ténèbres »<sup>1843</sup>. Il y a donc une sortie possible du péché, sous l'action de Dieu mais dans laquelle le chrétien est impliqué, notamment par la mise en œuvre du mépris du monde. Il s'agit avant tout, pour lui, de « placer les vrais trésors du Christ au-dessus de toutes les vaines séductions de l'Antéchrist »<sup>1844</sup>. Ce travail résulte, en définitive, de « l'excellent ouvrage » que Dieu a placé en lui.

D'après le théologien Pierre Bühler, la rencontre avec le Christ libère le fidèle d'un attachement au monde comme étant la sphère de jugement principal<sup>1845</sup>. Cela permet un détachement. C'est Dieu et non plus le monde qui juge de la valeur du fidèle. A partir de là, celui-ci se trouve placé devant deux options : il peut d'abord cultiver une forme d'indifférence par rapport au monde (vocation monastique...), mais Pierre Bühler prétend que cesser de se préoccuper du monde le libère aussi pour l'action. C'est cette attitude que l'on retrouve chez Paul qui, pour agir, est libéré du souci du monde. Cette libération ne signifie pas un détachement, mais au contraire une attitude éthique dans la communauté. Libéré du souci du monde, Bèze peut se préoccuper de ses membres les plus faibles, les pestiférés comme les plus pauvres, mais surtout ceux qui sont les plus faibles dans la foi<sup>1846</sup>.

Le chrétien, on l'a dit, doit résister au monde et à ses tentations, non en sortant du monde, mais en vivant au milieu de lui. Il faut voir comment, dans les écrits de Bèze, le détachement implique un mode singulier d'engagement.

---

<sup>1841</sup> *Lettre à Dudith*, p. 94 : *episcopales illae divitiae (...) illa perditissima Antichristi Curia dignatatum [...]*.

<sup>1842</sup> *Ibid.*, p. 94 : [...] *istud Dei beneficium, qui te mirabiliter ex Antichristi faucibus ereptum ad Christi sui regnum transtulit*, [...]. Le verbe *transtulit* est le parfait de *transfero*, qui signifie transporter d'un lieu à un autre. Il peut être traduit par l'idée d'arrachement qui rejoint le sens que lui donne ici le mépris du monde.

<sup>1843</sup> *Ibid.*, p. 94 : *a tenebris lucem internosceres* [...].

<sup>1844</sup> *Ibid.*, p. 94 : *Christi veras opes denique omnibus Antichristi vanissimis illicebis anteferras*.

<sup>1845</sup> Pierre Bühler, né en 1950, théologien protestant suisse, est ici cité par Valérie Nicolet à l'occasion d'une conférence donnée à l'I.P.T. : « Au-delà et ici-bas. Le rapport au monde dans les textes du Nouveau Testament », samedi 9 septembre 2017. Spécialiste de l'œuvre de Martin Luther, de Paul Ricoeur, Pierre Bühler s'intéresse notamment au dialogue de la théologie et de la philosophie, aux rapports entre herméneutique et éthique.

<sup>1846</sup> Ces aspects sont développés dans : Eugène Choisy, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902.

#### 4. Engagement

Une clé pour comprendre comment le renoncement au monde se concilie, dans l'ascèse intramondaine, avec l'engagement dans le monde se trouve dans la manière dont Michel de Certeau met en évidence un paradoxe dans la compréhension de l'ascèse : « Le mot sonne mal. Indique-t-il qu'il faut payer de son corps ? Cet aspect juridique est bien marqué par les textes. Il est placé sous l'instance d'une dette (à payer) qui, le plus souvent, est associée à une faute. Mais autre chose est ici en jeu, qui inverse par un évidement et par une dispersion la compacité et unicité de l'individu habituellement supposé « responsable » pour être « ascétique ». Cette ascèse différente est hospitalité. Non pas l'hospitalité qui distribue les cadeaux mais celle que pratique l'hôte quand il « reçoit » : dans son corps et son temps perdus [...] il prend sur soi ce qui manque à l'autre [...] il offre en lui un espace à cet Autre pluriel, envahissant et muet. »<sup>1847</sup>

Ce qui permet de situer la responsabilité à son juste niveau car, dans sa dimension éthique, le mépris du monde soulève la question de l'engagement<sup>1848</sup>. Bèze était constamment engagé dans les affaires du monde. Il faut voir dans quelle mesure il a cherché, avec Calvin et après lui, à « inscrire la réalité du commandement de Dieu dans la réalité du monde »<sup>1849</sup>. Il est à souligner que, dans son expression réformée, à la différence de l'opprobre jetée sur le monde par la tradition cléricale et monastique traditionnelles, le mépris du monde valorise la vie intramondaine, La vocation du chrétien se vit pleinement dans le monde. Si ce monde est pécheur c'est dans l'accomplissement de sa vocation ici-bas que le chrétien est appelé à mépriser les liens qui en augmentent l'ambivalence et le mal, la « perversité du monde »<sup>1850</sup>. Sur le plan éthique, plusieurs modalités de cet engagement peuvent être distinguées à condition de ne pas céder aux anachronismes auxquels nous conduiraient des préoccupations éthiques par trop actuelles<sup>1851</sup>.

---

<sup>1847</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique I, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, p. 68.

<sup>1848</sup> Voir : Olivier Millet, « Penser et agir à la Renaissance : Michel Servet (*Restitutio*) et Jean Calvin (*Reformatio*), deux figures parallèles et opposées », P. Desan, V. Ferrer, *Penser et agir...*, *op. cit.*, pp. 101-121.

<sup>1849</sup> Cette expression définit bien l'enjeu de la définition de l'éthique pour un croyant. Nous l'empruntons à Eric Fuchs et Denis Muller dans la préface à la 4<sup>e</sup> édition française de *Éthique* de Dietrich Bonhoeffer, éd. Eberhard Bethge, Genève, Labor et Fides, 1965, p. XIX.

<sup>1850</sup> *Vie de Calvin*, p. 13.

<sup>1851</sup> D'après l'analyse par André Dumas de la théologie de Dietrich Bonhoeffer, il est possible de distinguer « trois tentatives de reconnaître la présence de Dieu dans l'ambivalence du monde : celle de la doctrine des mandats (instances terrestres ayant le caractère d'un commandement divin : le travail (ou la culture), le mariage, les autorités, l'Église), celle des structures de la vie responsable (conformité au réel, responsabilité pour les autres (*Stellvertretung*), capacité d'assumer la faute et liberté), enfin celle de la relation entre réalités dernières et avant-dernières. » (André Dumas, *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, cité dans Eric Fuchs et Denis Muller dans la préface à la 4<sup>e</sup> édition française de *Éthique* de Dietrich Bonhoeffer, éd. Eberhard Bethge, Genève, Labor et Fides, 1965, p. XIX).

Dans la biographie qu'il lui consacra, Théodore de Bèze montre l'engagement total de Calvin au service de l'Église. Il rappelle d'abord comment Guillaume Farel le tira du repos dans lequel l'entretenaient ses études<sup>1852</sup>. Il témoigne ensuite comment il travaillait « beaucoup plus que sa santé de pouvait le supporter »<sup>1853</sup>. Il décrit un emploi du temps extrêmement chargé d'activités de prédication, d'enseignement, de discipline au Consistoire, de visites aux malades, d'écriture, ne laissant guère de temps pour le repos. François Dermanges explique que le chrétien engagé est amené à connaître un « état où Dieu et l'humain sont pensés de façon symétrique et consensuelle ». « Cette voie mystique et christique pour quelques femmes et hommes d'exception », ajoute-t-il, Calvin la généralise à tous les chrétiens ».

Théodore de Bèze, ayant lui-même répondu aux appels que lançait Calvin depuis Genève pour fuir les idolâtries, témoigne de la puissance de son engagement lors de son départ. L'engagement est d'abord conçu comme la réponse à un appel : « l'académie de Lausanne m'appelle », puis à Berne : « il fallut suivre Christ qui m'y appelait », écrit-il dans la Lettre-préface à la *Confession de foi*<sup>1854</sup>. Cet état de communion christique, poursuit François Dermanges, veut que Christ ne justifie personne qu'il ne sanctifie. La radicalité de la sanctification est le lot de tous ; l'engagement personnel doit être total ou sinon ne vaut rien »<sup>1855</sup>. En même temps que de suivre un mouvement horizontal – en ce siècle, parmi les hommes, l'engagement intramondain, ne s'accomplit pas dans l'éthique protestante, sans suivre un mouvement qui consiste à « monter plus haut », selon le processus ainsi décrit de sanctification :

Afin qu'étant unis et incorporez avec luy par foy, nos ames & nos corps en tirent la vie éternelle, voire mesmes a ce qu'en ce monde nous en soyons tellement sanctifiez, que son Esprit gouverne nos corps et nos ames pour nous dédier & consacrer toute nostre vie à son service, et à la charité de nos prochains pour l'amour de luy<sup>1856</sup>.

Selon son témoignage, il s'est comporté en sorte qu'il n'ait « déplu à aucun homme de bien »<sup>1857</sup>. C'est « entièrement » qu'il voulait se consacrer à la théologie<sup>1858</sup>. L'engagement, ainsi décrit, suit deux modalités, l'une théorétique, l'autre pratique. Il s'agit d'abord de se rendre utile par l'investissement dans une science, en l'occurrence la théologie. L'engagement se

---

<sup>1852</sup> *Vie de Calvin*, p. 29.

<sup>1853</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>1854</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *ecce me nihil tale expectantem Lausanensis Academia ad graecas literas, (...) necesse mihi fuit Christum vocantem sequi.*

<sup>1855</sup> François Dermanges, *L'Éthique...*, *op. cit.* p. 110.

<sup>1856</sup> *Confessio*, p. 140. Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, II, B : Trois variables.

<sup>1857</sup> *Ibid.*, p. 140: [...] *ut nulli bono viro displicuerim.*

<sup>1858</sup> *Ibid.*, p. 140: [...] *Theologiae totum consecrare.*

traduit surtout par l'adoption d'un comportement conforme aux idéaux d'hommes « de très bonne conduite » (*optimis viris*) et d' « homme de bien » (*bono viro*).

Le champ lexical de l'appel est souligné dans le souvenir de la prise en charge de ses fonctions car « ce n'est non pas tant par sa volonté qu'il endossa sa charge, mais par « le jugement de très grands hommes »<sup>1859</sup>. Selon le dessein qu'il s'est fixé, c'est bien en tant que sujet engagé qu'il entend, finalement, contribuer à l'édification de l'Église. »<sup>1860</sup>

Théodore de Bèze, cependant, n'est pas seul. Comme le signale ce témoignage mais surtout à travers toutes ses correspondances, son engagement ne se conçoit que dans la collectivité que représente l'Église et, plus largement, d'une *Communauta christiana*. Comme le signale l'extrait choisi ci-dessus dans la Confession de foi, cet engagement inclut la charité, le souci des autres, des faibles, des pauvres et des opprimés, de tous ceux auxquels le Sermon sur la montagne avait voulu rendre justice<sup>1861</sup>.

Dans une lettre qu'il écrit à Bullinger en février 1550, il revient par une phrase sur le sens qu'il a donné à son engagement personnel en le plaçant au service de la Croix : « Il m'a d'abord permis (puissé-je t'en glorifier pour l'éternité) de mettre la Croix avant ma patrie et toute ma fortune ; puis, après cela d'obtenir l'amitié de Calvin, Viret, Musculi, Haller ... »<sup>1862</sup>. A chaque fois qu'il revient sur son engagement, Bèze lui donne sens par une action de renoncement et de mépris du monde. Ainsi, lorsqu'il en réédite un récit dans la *Réponse* de 1598, il inaugure le mot de « postposer » pour préciser que, par son exil, il a fait passer la Croix avant toutes les affaires qui le retenaient au monde :

En l'aage de vingt et neuf à trente ans, Dieu luy fit ceste grace singulière de postposer volontairement, au repos de sa conscience au faict de la Religion, sa patrie, son propre père et autres parents, tant les moyens, qui dès lors ne lui defailloyent, que ceux qu'il avoit tres grandes occasions d'esperer, pour se retirer avec sa femme, dont il sera parlé cy après, en ceste Église de Geneve, là où estant arrivé, il y a maintenant justement cinquante ans, [...] <sup>1863</sup>.

Bien que l'action soit motivée par la grâce de Dieu, l'action est ici davantage présentée comme une action volontaire, décidée en son âme et conscience que comme une réaction à un appel

---

<sup>1859</sup> *Ibid.*, p. 140: [...] *ubi me non tam mea voluntas adduxit, quam maximorum virorum iudicium huc adegit ut sacri ministerii munus subirem, [...]*.

<sup>1860</sup> *Ibid.*, [...] *ut cum nonnulla Ecclesiae aedificatione eo defungi possim.*

<sup>1861</sup> Cf. : *Supra* : Dans la préface à la Confession de foi, Théodore de Bèze évoquait le souvenir de sa mère qui avait le souci des pauvres. Il est utile de rappeler que le XVI<sup>e</sup> siècle connut un changement de regard sur la pauvreté. Les pauvres sont en partie responsables, de même que la société est collectivement responsable des pauvres. Le recul de la mendicité relève d'une responsabilité individuelle et collective.

<sup>1862</sup> *CB*, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 58 : *Id enim primum mihi praestitit (de quo utinam in ipso perpetuo gloriari possim) ut patriae fortunisque omnibus crucem antepoanam ; deinde accessit Calvinii, Vireti, Musculi, Halleri amicitia, Deus bone, quorum hominum ?*

<sup>1863</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 115-116.

irrésistible. Il faut y voir ici l'aveu que la conversion a été plus méditée que sa mise en scène l'a longtemps voulu laisser croire.

A l'instar de Calvin, l'activité de Bèze à l'Académie de Lausanne est intarissable. En plus de sa charge de professeur de grec, il s'investit dans plusieurs missions diplomatiques d'importance auprès des Vaudois, des Luthériens, etc. Polémiste et satiriste, son œuvre d'écrivain est déjà très ambitieuse : il traduit les psaumes, commente le Nouveau Testament, ... Il déploie, parallèlement, une intense activité épistolaire, comme ses lettres à Calvin et à Bullinger, sans jamais cesser, de surcroît, d' « écrire beaucoup de lettres à nos églises »<sup>1864</sup>.

Dans un sermon prononcé à la fin du siècle, Théodore de Bèze revient sur l'importance de l'engagement du chrétien considéré comme membre d'une *Communauté Christiana* qui ne forme « qu'un seul corps ». En particulier, il insiste sur la responsabilité des pasteurs : « Comment peut être appelé pasteur celui à qui il ne chaut de ses brebis ? »<sup>1865</sup>. Cette responsabilité n'en incombe pas moins à chaque chrétien qui est redevable du salut de ses semblables : « tous chrestiens doivent estre instrumens de salut les uns aux autres, qu'en cest esgard, par manière de dire, ns sommes tous pasteurs pour veiller les uns sur les autres ». Le mépris du monde, on le voit lorsqu'il est à mettre en œuvre dans le monde même, n'est en rien hostile à l'œuvre nécessaire de charité : « consolons et soulageons de faicts et de paroles l'affligé », « monstrons par bonnes et saintes admonitions et reprehensions que le salut d'autrui nous attouche, voire de tres près ».

A l'origine de l'engagement, donc une prise de responsabilité. Il y a bien, dans la démarche du mépris du monde, une prise de responsabilité qui, comme la définit Erich Fuchs, consiste à « répondre par des actes qui y correspondent à l'interpellation d'une Parole de salut à laquelle on a fait confiance »<sup>1866</sup>.

La prise de conscience de la condition pécheresse de l'homme est aussi celle de sa dimension universelle, c'est-à-dire qu'elle conduit à envisager l'homme pécheur à travers son appartenance au monde considéré comme un tout. C'est sous cet angle, d'origine stoïcienne, qu'il est permis d'entrevoir une dimension supra-confessionnelle au mépris du monde.

---

<sup>1864</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *Plurima require in ecclesiis nostris* [...].

<sup>1865</sup> *Sermons sur la Passion*, 17<sup>e</sup> sermon.

<sup>1866</sup> Erich Fuchs, *La morale...*, op. cit., p. 11.



## CHAPITRE 3. UN COL ENTRE DEUX VERSANTS : ETHIQUE / THEOLOGIE

Le 24 juin 1582, l'année où fut publiée la magistrale 3<sup>ème</sup> édition de ses *Annotationes maiores in Novum Testamentu* ainsi qu'une série de commentaires de l'Épître aux Romains, 9, intitulés *De praedestinationis doctrina*, Bèze écrivit le poème suivant pour l'anniversaire de ses 63 ans :

Salut, jour de ma naissance, répété maintenant pour soixante fois dix /  
années, plus encore trois, /  
pendant lesquelles, bien que dans le péché et éloigné du droit chemin, /  
même si je ne me suis pas complètement perdu<sup>1867</sup>.

Ces mots révèlent une face différente du réformateur tel qu'il peut être saisi d'après ses fameux travaux d'exégèse et de théologie. Ici les principes doctrinaux de ces travaux rencontrent les réalités quotidiennes de la vie de tous les jours. Nous le trouvons en train de se remémorer de la journée de sa vie, comment il avait lutté contre les insuffisances et le péché, et toutefois comment il a persévéré. Il a été hésitant et inconstant, mais pas complètement égaré. (...) La même résignation et conviction intime du péché demeure en lui sept ans plus tard, dans un autre poème écrit pour ses 70 ans, où il se débat avec les mêmes inquiétudes.<sup>1868</sup>

C'est donc en athlète de Dieu (*athleta Dei*) que Théodore de Bèze se rompit au mépris du monde. Le mépris du monde est à considérer dans les rapports complexes qu'entretiennent l'éthique et la théologie. La théologie est, déjà chez les Anciens, « discours sur les choses divines » (*theologia*). Avant que le christianisme ne prenne possession du terme, la théologie était déjà une discipline philosophique pour les Stoïciens, par exemple<sup>1869</sup>. La théologie est devenue un discours de l'Église pour défendre la foi face au monde. Elle concerne la nature de Dieu, le péché originel, la providence divine... C'est dans ce sens que le mépris du monde trouve une origine théologique distincte de sa nature morale. La question est alors de savoir où finit le versant théologique et où comment le versant éthique. Dans la mesure où les deux versants entretiennent entre eux des liens complexes, je le relie entre eux par la métaphore du

---

<sup>1867</sup> Bèze, *Poemata* 1597, 188 ; *Poemata* 1599, 95, et dans la lettre à Laurent Dürnhoffer, *CB*, t. XXIII (1582), n° 1528. Il marque vraiment le passage de la 62<sup>ème</sup> à la 63<sup>ème</sup> année. Max Engammare, (« 63 : la peur de la grande année climatérique à la Renaissance », ...) relève son apparition dans le *Carmina* de 1588 (GARDY n°8) et l'importance du chiffre 63, comme climatérique, dans l'astrologie. Le poème lui-même est titré : *T. Beza, annum vitae iniens,...*

<sup>1868</sup> Bèze, *Poemata* 1597, 209, transcrit dans *CB*, t. XXX [1589], n° 334.

<sup>1869</sup> Jean-Yves Lacoste, art. « théologie », *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 1377.

col. Il s'agit toujours pour le chrétien de traverser un parcours haut en reliefs, entre la Cité et les sommets. Comme le signalait Eric Fuchs dans l'essai qu'il consacrait à Calvin, le thème de l'éthique calvinienne est un « dossier controversé »<sup>1870</sup>. Il ne faudrait pas, pour Théodore de Bèze, retomber dans les travers qui consistent soit à assimiler le calvinisme à une morale, soit de dissocier théologie et philosophie morale pour des motifs idéologiques déterminés. Au temps de Théodore de Bèze, cette idée de séparation est une aberration quand de nos jours la branche nommée « théologie morale » atteste bien de ces liens intrinsèques reliant l'un et l'autre domaine. L'éthique, cependant, plutôt que d'interroger la nature divine, se concentre sur ce que Paul Ricoeur appelle « l'amont et l'aval du royaume des normes » : elle est une « méta-morale, une réflexion de second degré sur les normes »<sup>1871</sup>. Or, dans le royaume des normes défendu par Théodore de Bèze, l'idée de vertu et de vivre selon l'idéal du bien sont implicitement très redevables à la philosophie morale des philosophes gréco-romains. L'héritage des païens innerve donc le mépris du monde dans sa dimension éthique. Il s'agit donc, dans cette partie, de dégager dans le système théologique développé tardivement par Théodore de Bèze, cette dimension éthique du mépris du monde dans la mesure où elle provient peu ou prou de sa formation humaniste précoce. Théodore de Bèze, pour avoir placé son destin sous le sceau du poète, n'en était pas moins à la fois juriste et théologien. Il s'agit plutôt de montrer l'intérêt de les considérer ensemble, comme les « deux versants que sont *theôria* et *praxis* », le discours et le mode de vie du philosophe chrétien que Bèze était encore, au final, dans l'expression et l'exercice de son mépris du monde<sup>1872</sup>.

---

<sup>1870</sup> Erich Fuchs, *La morale...*, *op. cit.*, p. 9. Préoccupé de « construire une éthique chrétienne pour aujourd'hui », Éric Fuchs, dans sa mise au point sur la morale selon Calvin, mettait en garde contre les risques d'associer les termes de « calvinisme » et de « morale ». Il voulait dans cet ouvrage « tenter de convaincre le lecteur que les images depuis longtemps proposées de l'éthique du Réformateur de Genève qui la réduisent à un impitoyable rigorisme sans compréhension humaine sont fausses ».

<sup>1871</sup> Paul Ricoeur, art. « Éthique », Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire...*, t. 1, p. 689.

<sup>1872</sup> Pierre Hadot, *Discours...*, *op. cit.*, p. 11. Pierre Hadot explique sa démarche de réintégration des philosophes dans leur mode de vie: « il fallait donc replacer les discours philosophiques dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la *praxis* qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet qu'ils voulaient produire. C'est dans cette optique que j'ai commencé à parler d'exercice spirituel », dans P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, 2014, cité par Xavier Pavie, *Ibid.*, p. 11, n. 10.

# I. Réflexions préalables

## A. Le mépris du monde de Bèze dans les pas de Calvin théologien

La démarche historique suivie dans ce chapitre soulève la question de l'historicisation de la notion du mépris du monde, en particulier sur la manière dont elle est élaborée dans le décalage de son expression successive chez Jean Calvin puis chez Théodore de Bèze. Il ne faut donc pas perdre de vue le contexte doctrinal calvinien dans lequel évolue le motif ancien du mépris du monde sous la plume de Théodore de Bèze.

Je me propose d'examiner, par exemple, la première étape de la carrière de Bèze, qui peut être arrêtée à la mort de Calvin. On peut se demander comment le mépris du monde, tel qu'il a fait l'objet d'une reconfiguration par les humanistes, connaît, en l'espace d'une décennie, son énonciation calvinienne la plus rigoureuse sous la plume de Théodore de Bèze. Celui-ci étant connu pour être l'apologète du calvinisme, « l'épigone de Calvin » selon le mot de Max Weber, notre dessein n'est pas ici d'étayer l'idée communément admise d'après laquelle la théologie de Bèze est strictement conforme à celle de Calvin<sup>1873</sup>. Il ne consiste pas non plus, inversement, à dégager les singularités de la théologie ou même de l'éthique selon Bèze. Il s'agit davantage de montrer l'alignement de la conception bézienne du mépris du monde sur celui qu'en a formulé Calvin dans son *Institution*, son catéchisme et autres... Pour une juste appréciation du mépris du monde dans leur pensée respective, les rapports de fidélité de Bèze à Calvin ne méritent pas moins d'être questionnés du point de vue de leur dimension diachronique.

Tout en prenant garde aux évolutions des deux systèmes qui, avant de se rencontrer et de se recouper, connaissent des évolutions décalées dans le temps. Quand bien même la définition du mépris du monde par Bèze en 1548 serait déjà calvinienne, il y a une définition du mépris du monde pour Bèze en 1548 qui n'est plus tout à fait identique à celle qu'il formule une fois assimilée et reformulée celle de Calvin. De même faut-il remarquer que le sens du mot conversion ne se charge pas de la même signification dans le contexte des appels à la pénitence des années 1530 et du temps de la fausse rumeur répandue par les Jésuites sur la conversion de Théodore de Bèze à la fin du siècle.

---

<sup>1873</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 119 : « Il en allait autrement, très naturellement, des épigones – à commencer par Bèze – ». Dans cet ouvrage, Max Weber n'évoque Théodore de Bèze que deux fois et pour ne parler que de la prédestination et de la *certitudo salutatis*.

Le rapprochement des écrits de Bèze avec ceux de Calvin rejoint deux directions de la recherche initiées par les travaux de Richard Muller<sup>1874</sup>. La première était d'inciter les études à dépasser une dichotomie depuis longtemps entretenue entre le maître et ses disciples. Bèze et Lambert Daneau étaient principalement visés parce qu'ils incarnaient une orthodoxie réformée héritée de la scolastique médiévale.<sup>1875</sup> Il s'agissait ensuite pour le théologien du calvinisme de mettre en évidence les liens de continuité entre la Réformation et le Moyen-Age. Ces orientations intéressent particulièrement la réflexion sur le *contemptu mundi* réformé dans la mesure où il résulte, pour Théodore de Bèze, de la réception qu'il a fait de Calvin et, dans la perspective d'un transfert culturel de longue durée, cette réception est à replacer dans la perspective de son legs médiéval.

Le mépris du monde tel qu'il est exprimé dans les écrits de Bèze doit être, dans une démarche comparative, replacé dans la perspective de la théologie de Jean Calvin. Suivant l'hypothèse où la définition du motif du mépris du monde se construit chez notre réformateur dans les pas de celle qui se dégage des écrits de son maître, leurs significations dans les écrits de Bèze doivent d'abord être rapportées à celle qu'elles prennent, comme par effet de résonance, dans l'œuvre de Calvin. Étudier le mépris du monde de Bèze nous invite donc en premier lieu à replacer le sens mépris du monde dans le système théologique calvinien. On pense plus particulièrement au chapitre 17 de l'*Institution*, qui « traite de la vie chrétienne sous l'angle moral et spirituel, et notamment du rapport des fidèles avec le monde et avec le temps »<sup>1876</sup>.

De même, la mise en évidence d'une spiritualité du mépris du monde dans les écrits de Bèze permet de sortir d'une approche où sa pensée se trouve comme engoncée dans un académisme de système. L'association trop étroite de Théodore de Bèze à la scolastique réformée occulte dans sa trajectoire à hauteur d'homme la recherche sincère et inlassable d'un mode de vie chrétien. Comme l'ont ainsi montré des historiens, le théologien fut aussi pasteur et administrateur au sein de l'Église réformée<sup>1877</sup>. Sa réception du mépris du monde doit être

---

<sup>1874</sup> Voir: Muller, « Calvin and the 'Calvinists' : Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy » CTJ 30 (1995), 345-75 (part one) ; CTJ 31 (1996), 125-60 (part two); ces articles sont mis à jour et révisés dans *After Calvin : Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 63-102. Voir : Mise au point utile sur la réponse de Muller aux critiques de Armstrong et Kendall dans S. D. Wright, *Theodore Beza*, 2015, p. 43

<sup>1875</sup> Voir: Ian Mac Phee, « Conserver or Transformer of Calvin's Theology ? A Study of the Origins and Development of Theodore Beza's Thought, 1550-1570 », PhD diss., University of Cambridge, 1979; Carl Trueman, « Calvin and Calvinism », in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald McKim, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 225-44.

<sup>1876</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I., p. 388.

<sup>1877</sup> Voir: Scott Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, *Oxford Studies in Historical Theology*, 2012 ; Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza*, 2003, Oxford, Oxford University Press, 2003; Shawn Wright, *Our Sovereign Refuge : The Pastoral Theology of TdB*, 2004 ; *Colloque Bèze* ; Dufour, 2006.

donc recherchée sur le plan de l'éthique en même que dans les schémas de la théologie de Calvin.

## B. L'éthique dans les plis de la théologie

Dégager la dimension éthique de l'écrin théologique où elle est le plus souvent soigneusement maintenue appelle un certain nombre d'explications épistémologiques. Au-delà de l'approche théologique du mépris du monde apparaît sa dimension proprement éthique. L'étude du chapitre XVII de l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin consacré à la vie morale du chrétien a montré quelle importance elle revêt au regard de Théodore de Bèze<sup>1878</sup>.

La réception qui a pu être faite par Théodore de Bèze de cette partie essentielle de la réflexion de Calvin est à replacer dans la perspective de plusieurs sources antérieures à la Réforme, ou bien qui lui sont contemporaines. D'après l'état des lieux dressé par Olivier Millet, l'influence de Melancthon a joué un rôle décisif. Du côté réformateur, certains ouvrages de Bucer ou de Luther peuvent être mentionnés<sup>1879</sup>. Il faut naturellement tenir compte, en arrière-plan, de l'*Imitation selon notre Seigneur Jésus-Christ*, de Thomas à Kempis, traité le plus répandu de spiritualité chrétienne de l'histoire occidentale<sup>1880</sup>. En ce qui concerne précisément l'expression du mépris du monde, de même qu'elle a joué un rôle pour Calvin l'influence d'Érasme semble rester présente dans l'œuvre théologique de Théodore de Bèze comme elle a pu l'être dans les *Poemata*<sup>1881</sup>. Alors que le motif du mépris du monde était longtemps resté circonscrit dans les cercles d'une élite monastique, la *Devotio moderna* avait contribué à le diffuser hors des monastères<sup>1882</sup>. Érasme avait été en contact précoce avec ce mouvement de spiritualité<sup>1883</sup>. Un certain nombre de ses œuvres, telles que son traité *De contemptu mundi* ou

---

<sup>1878</sup> Le chapitre XVII apparaît dans l'édition de 1539 de l'*Institution de la religion chrestienne*. Les titres sont ajoutés dans l'édition de 1541 : « De la vie de l'homme chrestien : et premièrement quels sont les arguments de l'Escriture pour nous y exhorter » ; « La somme de la vie chrestienne : où il est traité de renoncer à nous-mesmes » ; « De souffrir patiemment la croix, qui est une partie de renoncer à nous-mesmes » ; « De la méditation de la vie à venir » ; « Comment il faut user de la vie présente et de ses aides ». Olivier Millet relève le succès exceptionnel de ce chapitre qui connut des éditions séparées et souligne aussi « l'absence exceptionnelle de polémique » (Calvin, *Institution* (1541), II, p. 1635).

<sup>1879</sup> Martin Bucer, *De la cure d'âme*, 1538 ; Martin Luther, *Tessaradecas consolatoria*, 1519 ; trad. française : *Consolation chrétienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience*. Cf. : F. Higman, *Piety and the People*, p. 289 sq.

<sup>1880</sup> Olivier Millet fait le constat de la dette immense du chapitre XVII à cet ouvrage. Il indique les limites d'une lecture comparée « tant les idées communes aux deux ouvrages étaient répandues à la fin du Moyen Age auprès du public, religieux ou laïc, cultivé, à fortiori dans les milieux touchés, à l'époque de Calvin, par l'évangélisme » (Calvin, *Institution* (1541), t. II, p. 1639, n. 7).

<sup>1881</sup> Calvin, *Institution* (1541), p. 1637. Pour Théodore de Bèze, cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, II, B, 1 : Érasme dans le monde.

<sup>1882</sup> André Godin, art. « Dévotion moderne » dans C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, *Érasme...*, op. cit., p. XCVII-XCIX.

<sup>1883</sup> *Ibid.*, p. XCIX.

le *Manuel du soldat chrétien*, ont joué un rôle de relais essentiel dans la réception du motif par les réformateurs. Le motif du mépris du monde tel qu'il peut être dégagé de la *Confession de foi* de Théodore de Bèze, pour s'en tenir à cet immense succès éditorial, prend donc sa place dans une vaste entreprise de vulgarisation des thèmes de la vie morale chrétienne. Il s'agit toujours d'exprimer les exigences morales et spirituelles, ainsi que leurs fondements bibliques, comme la tradition monastique s'en était chargée depuis des siècles.

Au sujet des ouvrages publiés par les réformateurs traitant de la vie morale du chrétien, Olivier Millet a fait judicieusement fait observer, en particulier pour le chapitre XVII de l'*Institution*, qu'ils ne font généralement l'objet d'aucune controverse ni de polémique<sup>1884</sup>. Ces éléments, ajoutés au succès rencontré par ces ouvrages de spiritualité, étayent l'hypothèse d'après laquelle le motif de mépris du monde s'insère dans la recherche d'une forme, sinon de consensus, de dénominateur commun en ce qui concerne le discours à tenir sur la vie spirituelle du chrétien. Suivant cette hypothèse, le mépris du monde laisse entrevoir une nouvelle fois son potentiel de dépassement des frontières confessionnelles.

L'intérêt pour l'éthique est aussi ancien que la philosophie puisqu'il en constitue l'un des trois plans de la pensée définis par Aristote. Au regard de la métaphysique, l'éthique est longtemps passé pour le parent pauvre de la pensée. La réflexion suscitée par les violences de guerre au XX<sup>e</sup> siècle d'une part, et les avancées des sciences humaines, d'autre part, ont rendu au questionnement éthique une dignité à laquelle certains théologiens ont apporté leur contribution majeure<sup>1885</sup>.

Les travaux de Christopher Strohm sont pionniers dans le renouvellement de la réflexion sur la dimension éthique à partir des œuvres de Jean Calvin jusqu'aux réformateurs de la période dite scolastique<sup>1886</sup>. Ce regain d'intérêt pour la philosophie morale est illustré dans la recherche récente par les travaux de Kirk M. Summers. L'ouvrage qu'il a consacré à une œuvre méconnue de Bèze, le *Cato Censorius Christianus* de Bèze (1591), un petit livre de poésie latine. En venant

---

<sup>1884</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1635 et 1636 pour l'ouvrage de Luther cité plus haut.

<sup>1885</sup> Voir : Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Kaiser Verlag, Munich, 1949 ; éd. française : *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, 336 p.

<sup>1886</sup> Les travaux de Christoph Strohm ont mis en évidence, à travers la notion d'« humanisme juridique », les rapports complexes entretenus entre la théologie réformatrice et le droit, tel qu'il a été profondément renouvelé par les *Loci communes* de Melancthon par exemple. Voir : Christoph Strohm (dir.), *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 219 p.; Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvins-Schülers Lambertus Danaeus* (Archiv für Kirchengeschichte, 65), Berlin/New York, 1996; Christoph Strohm, "Die Voraussetzungen reformatorischer Naturrechtslehre in der humanistischen Jurisprudenz", in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonische Abteilung* 86, 2000, 398-413; Christoph Strohm, « Das Verhältnis von theologischen, politisch-philosophischen und juristischen Argumentationen in calvinistischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht », in: Angela DE; Christoph Strohm (dir.), *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 219 p.

« combler un vide entre Calvin et la tradition réformée tardive », il visait à éclairer la philosophie morale de Bèze en l'articulant à la sanctification<sup>1887</sup>.

Le mépris du monde, en tant que spiritualité, est à ainsi considérer dans les intersections de la théologie et de l'éthique. Ces deux champs sont distingués par souci de clarté afin de permettre une meilleure compréhension du mépris du monde dans les écrits de Bèze. Ils le sont aussi dans le dessein de suggérer un mouvement, en rapport avec la problématique adoptée, du sacré vers le profane, de la théologie vers l'histoire, de l'unité vers la diversité du réel. La distinction que nous sommes conduits à faire dans cette partie entre théologie et éthique s'explique donc, d'une part, par le choix fait d'évaluer la place du mépris du monde dans le processus de conversion et, d'autre part, d'en apprécier sa portée sur le plan de l'éthique.

Cette étude s'attache à identifier la présence d'éléments constitutifs, à défaut d'une doctrine cohérente explicite, au moins d'une spiritualité du mépris du monde dans la pensée éthique de Bèze. Celle-ci a été désignée par les éditeurs de la correspondance de Bèze comme « un sujet délicat et peu connu »<sup>1888</sup>. La mise en évidence des occurrences du mépris du monde pour les considérer dans leurs implications éthiques constituera une contribution pour les recherches en ce domaine. En effet, le mépris du monde peut être considéré non seulement comme une doctrine mais comme une attitude. A ce titre, il est supposé modifier le comportement du chrétien dans la vie de tous les jours. Il constitue même la manière privilégiée, au moins par Bèze, d'être chrétien en ce monde. Pour la plupart des fidèles qui rencontrent par leur niveau d'instruction des difficultés à mettre en œuvre le programme théologique des réformateurs, le mépris du monde constitue une méthode accessible pour celui qui entend placer sa conduite dans les pas du Christ.

Dans ces termes, l'étude du mépris du monde rejoint le dessein formulé par Kirk M. Summers à propos de son commentaire du *Cato Censorius* de Bèze, qui est de « mettre en lumière comment Bèze, en tant qu'un des principaux leaders de la Réforme après la mort de Calvin, était en train d'envisager et de construire un paradigme de la vie chrétienne et de la société »<sup>1889</sup>. Il faut donc rechercher comment l'occurrence du mépris du monde est en relation avec l'éthique, d'une part, et la théologie, d'autre part.

Pour rendre raison de la foi chrétienne et parler de toutes choses en les référant à Dieu (*sub ratione Dei*), la théologie répond au programme porté en même temps par l'Église et par

---

<sup>1887</sup> Kirk M. Summers, *Morality after Calvin - Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017.

<sup>1888</sup> *CB*, t. XXXVIII (1597). Cité par Kirk M. Summers, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1889</sup> Kirk M. Summers, *Morality...*, *op. cit.*, p. 7.

des pratiques discursives et textuelles de rendre pleinement lisibles les Écritures<sup>1890</sup>. Ce n'est, cependant, qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle que l'éthique connaît un développement autonome. Il ne va donc pas de soi d'étudier l'éthique de Bèze à part de sa théologie. Démêler la part de l'éthique de celle de la théologie n'aura ici d'autre ambition que celle d'éclairer des dimensions complémentaires du mépris du monde. Elles ne se recoupent pas nécessairement.

Par l'abolition du statut des clercs qu'elle a mise en œuvre, la Réforme a redéfini les rapports entre sacré et profane. Dans cette perspective, le mépris du monde issu de cette redéfinition renouvelle les rapports intrinsèques qui unissent la théologie et l'éthique. La définition de la sacrée étendue à l'ensemble de la sphère séculière n'en invite pas moins à distinguer les deux domaines. Il faut en cela se garder de toute illusion rétrospective. Les exigences morales et les orientations spirituelles attribuées rétrospectivement au plan de l'éthique apparaissent, dans les textes du XVI<sup>e</sup> siècle, toujours subordonnés aux grands principes théologiques. Comme le souligne Olivier Millet pour la théologie de Calvin, « l'homme n'est pas enclin de nature à l'amour de la justice, et il n'y a donc pas de place pour une philosophie autonome par rapport à la théologie »<sup>1891</sup>.

Bien que le XVI<sup>e</sup> siècle ne les séparait pas, les occurrences du mépris du monde sont à analyser sur deux versants conjoints mais distincts d'une même pensée. La dimension éthique de cette pensée a longtemps été effacée par la seule attention portée au théologique. Ce versant éthique se comprend à la faveur de la formation humaniste de Bèze, qui paraît déterminante dans la formulation d'une pensée du mépris du monde qui ne se réduit pas à sa théologie, dont les outils ont du reste été assimilés tardivement. Il est vrai que, par son agilité d'esprit, en véritable alpiniste de Dieu, Théodore de Bèze pouvait se sentir aussi libre sur un versant (l'adret) que sur l'autre (l'ubac). C'est ainsi qu'à l'image de ces vallées où la lumière semblait uniquement portée sur le versant christianisé, sa dextérité exceptionnelle semblait faire passer invariablement les païens de l'ombre à la lumière. Le motif du mépris du monde chez Théodore de Bèze est donc bien à rechercher sur les lieux du passage de la théologie et de l'éthique.

### C. Le mépris du monde des juristes théologiens

La notion de « juriste théologien » a été au départ d'une réflexion sur le mépris du monde qui considérait l'apport crucial que constitue la formation poussée de juriste dans le

---

<sup>1890</sup> Jean-Yves Lacoste, art. « Théologie », dans Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 2016, p. 1377

<sup>1891</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, note 5 p. 1653.



parcours d'un grand nombre de théologiens de la deuxième ou de la troisième génération de la Réforme<sup>1892</sup>. L'hypothèse poursuivie autour de cet idéal-type pour le mépris du monde était de prendre toute la mesure de l'héritage humaniste dans une pensée du mépris du monde qui se présente sous un manteau théologique bien compris. Je me propose de présenter brièvement quelques aspects de ce qui demeure à l'état de piste de recherche. La vérification de l'hypothèse prendrait tout son intérêt dans la dernière partie du parcours de Théodore de Bèze, vers 1580-1590, quand se fait sentir une tentation néo-stoïcienne partagée par d'autres théologiens. La poursuite de cette recherche pourrait donner lieu, par exemple, à de fructueuses réflexions autour de l'État à l'heure de l'édit de Nantes, ou bien sur la notion, précoce chez François Hotman, de « droits humains ».

### 1. Avant tout théologien formé au droit.

L'intérêt de la notion de juriste théologien permet de mettre en évidence que le profil théologique de l'œuvre de Bèze doit beaucoup à sa formation juridique, sur la forme comme sur le fond. Il faut en tenir le plus grand cas pour estimer sa pensée du mépris du monde.

De l'aristotélisme, Bèze retient la méthode. Son rôle dans la formation d'une scolastique réformée a été exagéré.<sup>1893</sup> Attaché à la logique d'Aristote, dont il apprécie le rôle et la place dans l'enseignement de la théologie, Bèze refuse néanmoins de mélanger la matière théologique avec la philosophie. L'écart qu'il s'applique à marquer vis-à-vis des philosophes, Platon surtout, mais aussi Sénèque ou Cicéron, n'en est cependant pas moins révélateur d'un renouvellement des questionnements de la philosophie morale, opéré à la lumière des Pères de l'Église. C'est ainsi que le mépris du monde de Bèze se teinte d'une couleur trempée à la philosophie païenne. Ainsi, Bèze est réceptif à l'inspiration néo-stoïcienne qui touche aussi les théologiens genevois de son temps, de Simon Goulart à Philippe Du Plessis-Mornay.<sup>1894</sup> Sans doute trouvent-ils dans le stoïcisme ce que le platonisme ne semblait plus capable de leur fournir.

A l'instar de Bèze, beaucoup de ces « juristes théologiens » ont entrepris des études de droit au début du calvinisme, je l'ai montré en première partie. Il faut ensuite souligner le rôle de l'Académie, dans laquelle Bèze a tant investi, notamment pendant son rectorat (1559-1563), et

---

<sup>1892</sup> La réflexion sur « Juristes et théologiens réformés et droits humains, protestation, négociation » a fait l'objet d'un projet de recherche dirigé par Paul-Alexis Mellet présenté auprès du Fond National Suisse et auquel je prenais part comme doctorant en 2019.

<sup>1893</sup> Walter Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1967.

<sup>1894</sup> Léontine Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme...*, *op. cit.*

la réouverture d'un enseignement juridique par François Hotman<sup>1895</sup>. Cependant, comme beaucoup de ses contemporains, Bèze reste théologien plutôt que juriste. Son œuvre comme son action est centrée sur la plus grande gloire de Dieu.

Christoph Strohm a montré à quel point l'héritage de sa formation juridique est présent dans sa théologie et son ecclésiologie. Cependant, cet héritage ne suffit pas à lui seul à expliquer ses interprétations de la Bible quand il refuse de dissocier la justification de la sanctification dans la polémique qui l'oppose au calviniste allemand Piscator ou à Claude Aubery, qui fut son élève à Lausanne<sup>1896</sup>. Sans devoir être surestimée, l'influence des études de droit sur la pensée théologique de Bèze est modelée d'après des fondamentaux qui ont été précocement assimilés.<sup>1897</sup>

## 2. Bèze parmi les juristes théologiens.

La Réforme a longtemps été identifiée à Luther et Calvin. Cependant, comme l'explique Thomas Kaufmann, après le travail des pionniers (first tiers reformers), « elle évolua moins en rapport avec la théologie d'individus et davantage en rapport avec les relations entre religion et politique, nations »<sup>1898</sup>. Le mépris du monde fait partie des thèmes qui rapprochent ces juristes théologiens dans une même défense de l'Église et de la foi contre le monde.

La catégorie de juriste théologien contribue à mettre en évidence des réformateurs considérés comme secondaires, de multiples groupes dont la diversité conduit même à dépasser la notion de réformateur en ce qu'elle est restrictive, apologétique, et moins pertinente à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1899</sup>. Elle permet donc d'identifier, à la suite de Jean Calvin, modèle du « juriste théologien », un groupe d'acteurs de premier plan dans la vie politique, religieuse et culturelle de leur temps : Théodore de Bèze, Philippe Duplessis-Mornay<sup>1900</sup>, Simon Goulart<sup>1901</sup>, Lambert

---

<sup>1895</sup> M. Marcacci, *Histoire de l'Université de Genève, 1559-1986*, Genève, Université de Genève, p. 17-40  
V. Piano Mortari, « L'humanisme juridique à Genève, des origines jusqu'à Jacques Godefroy », *Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève*, actes du colloque de Genève (novembre 1987), éd. A. Dufour et B. Schmidlin, Bâle et Francfort-sur-le-Main, Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 27-46.

<sup>1896</sup> Christoph Strohm, « Wirkungen der juristischen... », *op. cit.*

<sup>1897</sup> Christoph Strohm, *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

<sup>1898</sup> Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt, 2009 ; trad. fr. J.-M. Tétaz, *Histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 15.

<sup>1899</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>1900</sup> Hugues Daussy, Véronique Ferrer (Dir.), *Servir Dieu, le Roi et l'État. Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623)*. Actes du colloque de Saumur, 13-15 mai 2004, Paris, Honoré Champion 2007 ; Hugues Daussy, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, 2002.

<sup>1901</sup> L. C. Jones, Simon Goulart, *sa vie et son œuvre (1543-1628)*, Genève, 1916.

Daneau<sup>1902</sup>, Philippe de Marnix, etc. Ces juristes théologiens genevois, pour beaucoup issus de l'exil comme Théodore de Bèze, contribuent au rayonnement européen du calvinisme<sup>1903</sup>.

Désignés en même temps par leur qualité de « juristes » (du fait de leur formation) et de « théologiens » (du fait de leur pratique, notamment à Genève), l'étude de leurs travaux met d'abord en évidence les réseaux dans lesquels ils s'insèrent, les textes dont ils sont les auteurs et plus largement les rapports mal connus entre droit et théologie<sup>1904</sup>. Le discours sur le mépris du monde peut être recherché auprès de réformateurs considérés comme secondaires (Augustin Marlorat, Mathurin Cordier, Pierre Viret, etc.) ou des femmes influentes (Marie de Gournay, Charlotte Arbaleste, Marguerite de Montenay, etc.). Il s'agit, à chaque fois, de replacer leur activité et leurs relations, à l'échelle européenne, dans les réseaux et la circulation des idées de la République des lettres. Il s'agit moins d'étudier ces réseaux en tant que tels que de mettre en évidence la contribution collective à la formulation d'un discours du mépris du monde.

La notion de « juristes théologiens » désigne donc des acteurs situés à l'interface de deux disciplines ayant chacune leur propre logique historiographique<sup>1905</sup>. Le mépris du monde est à rechercher au croisement entre ces disciplines, entre un mépris du monde de nature théologique et un mépris du monde plus humaniste, qui emprunte davantage à la philosophie morale héritée des Anciens. Les limites doivent rester assez souples pour s'insérer dans une histoire culturelle du politique et du religieux tout en incluant des profils variés chez lesquels domine la formation juridique pour les uns ou l'activité théologique pour les autres, pour peu que l'une ou l'autre de ces qualités soient exercées dans l'enseignement, la publication, les sermons ou diverses fonctions temporelles.

L'évolution récente du regard porté sur l'œuvre de Théodore de Bèze est à cet égard significatif. Prenant la succession de Jean Calvin en 1564, son œuvre théologique et pastorale a longtemps principalement retenu l'intérêt de la recherche<sup>1906</sup>. Cependant, tandis que la récente biographie que lui a consacrée Alain Dufour s'attachait à mettre en avant ses qualités de poète humaniste, les travaux de Christoph Strohm démontrent la profonde influence de la formation juridique de Bèze jusque dans ses écrits théologiques<sup>1907</sup>. Les indices d'un « humanisme juridique » présents dans l'œuvre de Bèze attestent de l'intérêt qu'il convient d'accorder à la

---

<sup>1902</sup> Olivier Fatio, « Daneau, Lambert (1530?-95) », *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, NY/Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. I, p. 300s et 463s.; Une « Bibliographie des oeuvres de L. Daneau » a été établie par O. Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976.

<sup>1903</sup> Martin Hirzel, Martin Salman (éd.), *Calvin et le calvinisme. Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genève, Labor et Fides, 2008.

<sup>1904</sup> Daniel Lee, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

<sup>1905</sup> Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003.

<sup>1906</sup> *Colloque Bèze*, Introduction.

<sup>1907</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, op. cit.; Christoph Strohm, « Wirkungen der juristischen... » op. cit., *Colloque Bèze*, p. 517-537.

dimension éthique de l'œuvre des réformateurs, pour comprendre pleinement l'énonciation de leur doctrine du mépris du monde.

## II. Version théologique : le péché

Au XVI<sup>e</sup> siècle la théologie se conçoit fondamentalement comme une « doctrine céleste » qui est inconnaissable par la capacité humaine seule et ne peut être révélée que par Dieu lui-même<sup>1908</sup>. Du grec *theologia*, la théologie, dont l'occurrence se rencontre chez Platon et Aristote, se définit étymologiquement comme un « discours sur les choses divines »<sup>1909</sup>. Chez les stoïciens, elle se pratiquait déjà comme une discipline philosophique. La théologie se distingue de l'éthique dans la mesure où cette dernière se rapporte à l'étude de la morale, que ce soit de manière normative, ou descriptive. Dans la perspective d'une éthique chrétienne située au XVI<sup>e</sup> siècle, elle désigne « l'étude de la vie morale à la lumière de la croyance au Dieu créateur et rédempteur. C'est donc essentiellement une « éthique théologique », fondée sur la sagesse et la volonté de Dieu, quel que soit le rôle qu'elle assigne à l'intuition morale et à la raison. Enracinée dans l'Écriture et la tradition, elle n'en a pas moins recours à la philosophie ». <sup>1910</sup> Quant à la théologie, elle enseigne principalement la connaissance de Dieu et la Providence divine. Comme Calvin l'affirmait, « la connaissance de Dieu et de nous sont choses conjointes », et l'homme est un « bastiment tant artificiel du monde », un « chef d'œuvre », qui « sert de miroir pour contempler Dieu »<sup>1911</sup>. Dans cette approche, qui n'est pas sans rappeler la cosmologie stoïcienne, je me propose d'expliquer à présent le mépris du monde sous l'angle de la condition pécheresse de l'homme et de ses souffrances nécessaires.

### A. Une condition humaine pécheresse

Dans une lettre adressée à Mme du Cany en 1549, Calvin désignait lui-même sous le nom de mondains ceux qui « ont souvent une constance invincible dans la poursuite de leurs

---

<sup>1908</sup> Francis Turretin (*Inst. théol.* I, i, 5) définit la théologie comme une doctrine céleste. Il trouve des synonymes dans 1 Cor. 2 :7 (« sagesse dans le mystère »), Tim. 1 :13 (« la forme sonore des mots »), Titus 1 :1 (« la connaissance de la vérité selon la piété »). L'idée, esquissée par d'Aquin, est que cette forme de doctrine est inconnaissable par la capacité humaine seule, puisqu'elle est céleste, et doit être révélée par Dieu lui-même. Ainsi la Parole de Dieu est donnée par Dieu à propos de Dieu et mène à Dieu ». Cité par Kirk M. Summers, *Morality...*, *op. cit.*, n. 26 p. 11.

<sup>1909</sup> Jean-Yves Lacoste, « Théologie », dans Jean-Yves Lacoste (Dir.), *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 1377.

<sup>1910</sup> Peter Baelz, « Éthique », dans Jean-Yves Lacoste (Dir.), *Dictionnaire critique de la théologie*, 1998, 2016, p. 498-499. L'auteur relève l'usage catholique de l'appeler « théologie morale ».

<sup>1911</sup> Jean Calvin, *Instit.*, éd. De Benoist, chapitre I [1560].

vanités »<sup>1912</sup>. Dans cette même lettre, Calvin exhortait son interlocutrice à renoncer « de plus en plus au monde » afin de se rapprocher du Christ « qui nous a racheté pour nous en retirer ». Il précise alors comment il définit le monde : « Je parle du monde tel que nous le portons en nous, jusqu'à ce que nous soyons transformés à son image »<sup>1913</sup>. Comme le relève Paul Wells, Calvin parle du « monde » « tel qu'il se situe en nous », c'est-à-dire dans la nature corrompue de l'homme, où naissent les tentations<sup>1914</sup>. Il poursuit :

Puisque toute notre nature, dépravée par la corruption, est ennemie de Dieu, le royaume de notre Seigneur Jésus-Christ ne peut être dûment établi que si tout ce qui est de notre royaume est renversé. Et cela concerne non seulement les vices évidents qui sont condamnés par les hommes, mais aussi notre raison et notre sagesse<sup>1915</sup>.

Le programme du réformateur de Genève, fondé sur des considérations théologiques, n'est rien moins que révolutionnaire. A sa suite, Théodore de Bèze poursuit le combat contre le monde sur trois fronts : celui du péché, des tentations et de la défiance contre Dieu.

## 1. « Hayr péché »

Dans la *Confession de foi*, l'injonction de « hair péché » revient à deux reprises, soit pour être associée au mépris du monde (« hayr peche, et mespriser le monde »<sup>1916</sup>), soit pour l'être à la justice (« hayr peche et désirer justice »<sup>1917</sup>). La vraie justice n'est manifestement pas de ce monde corrompu par le péché. Dans la préface de cet ouvrage, Bèze dressait, en effet, le constat des « horribles corruptions qui règnent aujourd'huy au monde en la matiere de foy et religion Chrestienne »<sup>1918</sup>. L'incise se place sur le registre polémique car il s'agit de corriger les erreurs commises et, pour les pasteurs, de restaurer la piété, en sorte « que les Pasteurs passent leur troupeau de la parole de vie ». D'emblée, elle n'en mobilise pas moins en cela un motif puissant constitutif du mépris du monde, et qui est nourri par la conviction de corruption de toute chose.

---

<sup>1912</sup> Jean Calvin, CO 13, c. 144-147, n° 1117 (date probable 8 janvier 1549). Lettres 1, p. 281-285. Dans Jean Calvin, *Au milieu de tant d'épreuves, lettres de consolation*, Paul Wells éd., Calvin éditions, 2020, p. 32.

<sup>1913</sup> *Ibid.*, p. 32-33.

<sup>1914</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>1915</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>1916</sup> *Confessio*, p. 145-146.

<sup>1917</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>1918</sup> *Ibid.*, p. ii. « Entre les horribles corruptions qui règnent aujourd'huy au monde en la matiere de foy & religion Chrestienne, il y en a deux qui m'ont toujours semblé comme les sources et fontaines de toutes les autres. La premiere, que tout ce qui se fait à la bonne intention, est bien fait. La seconde est, que ceux qui ne vivent que de traffique qu'ils font des ames d'autruy, ont persuadé au povre peuple qu'il n'estoit besoin qu'il leust les Escritures, ne qu'il s'ensuyt de point en point de ce qu'il faut croire a salut, mais qu'il suffisoit qu'un chacun se rapportast de ce qui en pouvoit estre, à la conscience de son Curé ».

Le mépris du monde se comprend par la nature pécheresse de l'homme. Théodore de Bèze proclame ainsi que tout pécheur est : « corrompu par [s]a nature, en laquelle reside la racine de tout peche. »<sup>1919</sup> Il parle aussi bien de la « souillure naturelle », le péché originel qui est « en nos personnes »<sup>1920</sup>. Le processus de corruption que met en œuvre le péché originel habite physiquement la conscience réformée. Corruption, du verbe latin *corrumpo*, a gardé le sens d'altération au Moyen Âge en désignant ce qui est altéré, du latin *alter*, rendu autre, dont le sens de changement en mal par rapport à un état antérieur se fixe au XVIe siècle. Dans ces conditions, la corruption n'appelle que le mépris.

Comme Bèze l'explique dans ce manuel, la corruption s'identifie au péché originel. Elle est précoce en l'homme et l'affecte en totalité :

La corruption intérieure de tout l'homme, sans rien réserver, laquelle nous appelons peche originel, rend tout homme des le premier moment de sa conception, enfans d'ire, et subject a la mort seconde et éternelle. Car pour dire en un mot, ceste corruption nous rend du tout en tout inutiles, voire contraires a tout bien, et totalement subjects a peche<sup>1921</sup>.

Dans la méditation 51, David situe le péché dans le ventre même de la mère : « Deslors, mon Dieu, que ceste povre creature fut conceue, la corruption y estoit attachee »<sup>1922</sup>. Le mal, notion abstraite, trouve à se concrétiser dans la dimension physique de la conception et de l'accouchement :

Deslors, dis-je, que ma mere m'ayant conçu m'eschauffa en son ventre, le vice y estoit au-dedans de moy comme racine, qui a puis après produit ces fruits tant amers et venimeux, au lieu que tu demandes une sincérité et pureté<sup>1923</sup>.

La localisation du péché en amont même de la communication de la souillure au fœtus souscrit à un lieu commun des traités du monde médiévaux et modernes<sup>1924</sup>. Si le mal est dans l'œuf, c'est pour croître ensuite. Dans une autre méditation, Bèze se remémore des « iniquitez » de son premier âge<sup>1925</sup>. Il rappelle qu'il a été « fait de rien en la personne de mon premier père », et « formé en les cavernes du ventre de ma mère... », et que son « indignité a cru avec l'âge »<sup>1926</sup>.

---

<sup>1919</sup> *Confessio*, p.45.

<sup>1920</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1921</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>1922</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 74.

<sup>1923</sup> *Id.*, p. 74.

<sup>1924</sup> Voir : Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, op. cit., p. 54-55, 302, 557.

<sup>1925</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 90-91.

<sup>1926</sup> *Id.*, p. 90-91.

Le plus méprisable est que les hommes prennent eux-mêmes part à la corruption. Bèze n'a de cesse de le marteler dans ses sermons. Comme « endormis », « paresseux », les hommes sont « incrédules », vivent dans « d'épaisses et nouvelles ténèbres »<sup>1927</sup>. Les exemples se multiplient de leur « rébellion » contre la Parole de Dieu. Dans un sermon sur la Passion, Bèze dénonce les affections de la nature humaine, même quand elles sont louables, comme « le fruit pourri d'un arbre pourrit sur lui-même ». Ils pêchent principalement dans l'arbre qui les produit mais aussi dans le but où elles tendent « puisque l'homme, par sa nature, ne peut pas même penser de lui-même les choses qui sont du vrai Dieu »<sup>1928</sup>.

De cette corruption originelle, les conséquences sont nombreuses. Selon les mots de Calvin, la plus directe est « la corruption héréditaire que les anciens ont nommé péché originel, entendant par ce mot péché, une dépravation de la nature qui était bonne et pure auparavant »<sup>1929</sup>. Bèze, qui admet la corruption totale de l'homme, enchaîne sur l'exposé des conséquences du péché. Par corruption et faiblesse naturelle, l'homme est incapable de faire le bien par lui-même. Bèze explique que l'homme s'en trouve dépourvu de « franc arbitre »<sup>1930</sup>. Car « tant est la nature de l'homme non regeneré (c'est-à-dire, n'estant guéri et comme refondu par grace,) non point seulement blessée, mais aussi du tout en tout corrompue, et volontairement serve de peche. »<sup>1931</sup>. Il résulte encore de cet état de fait que « Nous sommes tant ennemis de nostre salut, a cause de nostre corruption naturelle »<sup>1932</sup>.

Cette conception pessimiste puise dans une tradition augustinienne<sup>1933</sup>. C'est à partir d'Augustin que l'Église s'est préoccupée de définir le péché originel. Cet effort provenait de la confrontation avec Pélage. Pour qu'il y ait grâce, affirmait Augustin, il faut qu'il y ait péché originel (en grec : *armatilla*). Cette insistance de Saint Augustin a trouvé une nouvelle radicalisation avec la Réforme, comme en témoignent ses abondantes citations dans les développements de Théodore de Bèze sur ce sujet. Comme depuis la chute « tout le monde allast a ruine », c'est en citant Saint Augustin pour fonder la condamnation des hommes, que Bèze les compare à des « vaisseaux d'ire appareillez a perdition »<sup>1934</sup>.

---

<sup>1927</sup> *Sermons sur la Passion*, cité par A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur*, op. cit., p. 31.

<sup>1928</sup> *Id.*, p. 32.

<sup>1929</sup> Calvin, *Institution* (1560), II, I, 5.

<sup>1930</sup> *Confessio*, p.10 : « Que par ce mot de Franc arbitre on n'entende par une puissance naturelle de penser, vouloir ou faire bien ou mal, ains une volonté non contrainte, laquelle toutefois ne peut ni ne veut que tout mal, tant est la nature de l'homme non regeneré (c'est-à-dire, n'estant guéri et comme refondu par grace,) non point seulement blessée, mais aussi du tout en tout corrompue, et volontairement serve de peche ».

<sup>1931</sup> *Ibid.*, p. 10, n. 21.

<sup>1932</sup> *Confessio*, p.27.

<sup>1933</sup> Voir : Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, op. cit., p. 25, p. 565.

<sup>1934</sup> *Confessio*, p.12

## David pécheur

Dès les *Poemata*, longtemps avant la traduction par Bèze des Psaumes et ses méditations sur les psaumes pénitentiels, la figure du pécheur trouve à ses yeux son incarnation en David pécheur. David, rappelons-le, est l'auteur supposé des Psaumes, après son adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie<sup>1935</sup>. L'effroi de David devant son péché inspire les vers pénitentiels de la sylve IV des *Poemata*<sup>1936</sup>. Dans les *Chrestiennes Méditations*, la méditation sur le psaume 51 est l'occasion d'un repentir exemplaire où tous les péchés sont convoqués. Leur inventaire accumule des images saisissantes. Le monarque n'a pas de mots plus durs pour mépriser ses actes : « mes ordures et pollutions sont si vilaines, si puantes, si avant ancrées en moy jusques en l'ame de mon ame », et : « [...] je voy le lict souillé et infect, où j'ay embrassé le peché et la mort »<sup>1937</sup>. Le péché souille le corps, il s'étend à tout l'être humain, jusqu'au cœur de l'homme où, d'après Calvin, résident les « ordures les plus perverses parce que les plus cachées »<sup>1938</sup>.

A la différence du recueil des poèmes de 1548, c'était la vocation des *Chrestiennes Méditations* de prendre à bras le corps la question du péché. Du reste, Mario Richter a observé que, de manière significative, le volume des Méditations de Bèze comprenait celle qu'avait prononcée Antoine de Chandieu en 1581 au collège de Lausanne et qui se concentrait justement sur le sujet<sup>1939</sup>. Il s'agissait pour les réformés d'aider les fidèles à prendre en considération le problème du péché et du repentir en l'absence du sacrement de la confession<sup>1940</sup>.

Comme le suggère les extraits choisis, les *Chrestiennes Méditations* convoquent le vocabulaire calvinien qui, d'après William J. Bouwsma, semblait dominé par une « obsessive pollution imagery »<sup>1941</sup>. Il fait appel à l'usage des sens pour évoquer l'intériorisation par laquelle le croyant prend conscience du péché. J'ai proposé le terme d' « incorporation » pour qualifier ce processus<sup>1942</sup>. De même, Bèze recourt après Calvin au champ lexical de la « pollution », de la « contagion », de « l'infection » pour démontrer la communication du péché d'Adam à « tout son lignage »<sup>1943</sup>.

---

<sup>1935</sup> Voir : 2 Sam, 11, 2 – 12, 25.

<sup>1936</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 4 : Silves de Théodore de Bèze.

<sup>1937</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 73.

<sup>1938</sup> Jean Calvin, *Institution...*, cité par Nicole Malet, *Dieu selon Calvin*, , Lausanne, 1977, p. 123.

<sup>1939</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 19.

<sup>1940</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>e</sup> partie, chapitre 4, B.

<sup>1941</sup> W.J. Bouwsma, *John Calvin...*, *op. cit.* p. 36-37, cité par Denis Crouzet, *La genèse... op. cit.*, p. 267.

<sup>1942</sup> Il s'agit d'une intériorisation de l'objet, ici le péché, mais qui fait appel à l'usage des sens et du corps. J'emprunte le terme à la psychanalyse pour désigner « le processus par lequel le sujet, sur un mode plus ou moins fantasmatique, fait pénétrer et garde un objet à l'intérieur de son corps ». L. Laplanche et J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 200. Cette approche n'est pas sans rappeler l'« incorporation du Christ », expression en usage dans la mystique.

<sup>1943</sup> Voir : Nicole Malet, *Dieu selon Calvin...*, *op. cit.*, p. 123.



Enfin, l'exemple de David est convoqué, d'après Bèze, dans le testament que fait Calvin devant ses disciples avant de mourir :

Il cita l'exemple de David, qui reconnut avoir oublié une telle vérité dans la sécurité de son royaume, et qui aurait mortellement trébuché si Dieu n'avait pas eu pitié de lui. « Si donc un homme d'une telle excellence, richesse et puissance a chuté, ajouta Calvin, qu'advient-il de nous qui ne sommes rien<sup>1944</sup> ?

« Nous qui ne sommes rien »

La nature humaine, que Bèze qualifie de « nostre tant povre & miserable », de « tant rude et grossiere »<sup>1945</sup>, est trop déchue pour qu'il soit permis de compter sur elle. La rudesse et la grossièreté, choses tant méprisables, rappellent aussi le motif de la « bête brute » qui, déjà chez Calvin, se distinguait par son immondicité<sup>1946</sup>. Avant Bèze, Calvin faisait ce même constat<sup>1947</sup>. Pour l'un comme pour l'autre, la misère est complète et l'homme s'en trouve humilié<sup>1948</sup>. Pour Calvin, « quand l'Écriture nous montre qui nous sommes, c'est pour nous anéantir complètement »<sup>1949</sup>. Comme le résume Stephan Geonget, « Chez Théodore de Bèze, la vie misérable de l'homme sur la terre, la perplexité et la Chute ont d'une certaine façon partie liée. »<sup>1950</sup>. Placé devant la perplexité dans laquelle le plonge l'idée qu'il ne peut œuvrer d'aucune manière à son salut, le fidèle sait qu'il doit le désirer pourtant. Il lui revient de travailler quotidiennement à sa vocation. Cela consiste à examiner constamment s'il aime Dieu ou non. Par une prière centrée sur le mépris du monde, il doit chercher à apaiser la divinité quand son courroux est excité par tant de fautes.

Cependant, le constat de la condition misérable de l'homme, liée selon Calvin à la chute d'Adam n'est pas foncièrement incompatible avec l'idée selon laquelle la nature originelle de l'homme était bonne. Chef-œuvre de la Création, conçu à l'image de Dieu, l'homme se

---

<sup>1944</sup> *La vie de Calvin*, p. 122.

<sup>1945</sup> *Confessio*, p. 104.

<sup>1946</sup> « Aveuglement, défaillance à tout bien, immondicité, vanité et injustice (...) mais aussi toute ambition, avarice et autres pestes cachées. ». Cité par Nicole Malet, *Dieu...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>1947</sup> *Ibid.*, p. 392 : « le Seigneur (...) nous redargue tant de nostre nature, selon qu'elle est corrompue et perverse, entièrement est contraire et repugnante, et que à la perfection d'icelle nostre faculté, selon qu'elle est debile et inutile à bien faire, ne peut répondre ».

<sup>1948</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 238 : Olivier Millet explique que « Calvin emprunte à Melancthon l'idée (d'origine stoïcienne et cicéronienne) qu'il y a dans l'esprit de l'homme des « prénotions » qui l'instruisent de l'équité et de la morale ; mais ces prénotions, universelles, sont obscurcies et rendues inefficaces par le péché originel ; la Bible corrige notamment par le mode affectif de son enseignement, ces vérités morales et religieuses, et l'homme a besoin de la grâce divine pour que ses facultés -notamment sa volonté- soient redressées et réorientées vers le bien ».

<sup>1949</sup> Jean Calvin, cité par Emile G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris, 1961, 1988, t. 1, p. 261 : « Et qui êtes-vous, toi homme ? » Quand cela est prononcé, c'est pour nous dépouiller pleinement de toute occasion de gloire. Car nous connaissons qu'il n'y a pas une seule goutte de bien en nous et alors nous n'avons plus d'occasion de nous faire valoir en quoi que ce soit. ». Cf. : *Infra* : Troisième partie, chapitre 1, II, B : « Chose si foible que l'homme ».

<sup>1950</sup> Stephan Geonget, *La notion de perplexité...*, *op. cit.*, p. 170.

compose d'un corps et d'une âme qui le distingue du règne animal<sup>1951</sup>. C'est en fonction de cette dialectique qu'il faut concevoir un mépris du monde convaincu, avec Calvin, de « l'excellence de nostre nature, si elle fût demeurée en son entier »<sup>1952</sup>.

## La Chute

Le mépris du monde de Théodore de Bèze s'inscrit dans une théologie de la chute aux accents pessimistes, en droite ligne avec Calvin et une anthropologie ancienne du christianisme<sup>1953</sup>. Tel que Bèze en esquisse le récit,

L'homme fust tellement créé bon, que cependant il fust muable et decheust de ce degre, et par sa seule coulpe. Car si peche ne fust ainsi entré au monde, Dieu ne trouveroit point matiere de magnifier sa miséricorde en sauvant ceux qu'il a ordonnez a salut<sup>1954</sup>.

La Chute a plongé le monde physique, les créatures animales et humaines dans les ténèbres de l'impuissance et de la souffrance. La croix et la souffrance sont l'essence du monde. La mort, la maladie, le malheur, rappellent sans cesse la malédiction du péché.

Comme le résume Denis Crouzet, « L'instant capital a été celui de la chute qui a éloigné l'homme de Dieu, l'a plongé dans la perversion et la perversité parce qu'elle a été une rébellion, et qu'elle a suscité un châtement divin. Un « abîme infranchissable » selon l'expression de Max Weber. (...) ce que Francis Higman a appelé le « pivot » de la pensée calvinienne, ce principe de la déchéance de l'homme dont la volonté et raison sont corrompues et que les philosophies païennes ont méconnu ».<sup>1955</sup> La culpabilité d'Adam est complète : « Le peché procède du pecheur, et non de toy qui hays et defens le mal »<sup>1956</sup>. Dieu n'est pas l'auteur du péché comme le rappelle Théodore de Bèze en un passage de la *Confession* : « Dieu ne soit aucunement autheur ni coupable d'aucun mal qui se commette (...) que mesmes il ordonne et faict bien et justement, ce que le diable et les hommes font mal et injustement ».<sup>1957</sup>

---

<sup>1951</sup> Érasme parlait du corps comme vêtement de l'âme. En 1530, dans son ouvrage intitulé le *Savoir-vivre à l'usage des enfants*, Érasme affirma que le « vêtement est, en quelque sorte, le corps du corps, et il donne une idée des dispositions de l'esprit ». Érasme Desiderius, *Savoir-vivre à l'usage des enfants*, traduction d'Alcide Bonneau, Paris, Arléa, 2004 [1530], p. 29.

<sup>1952</sup> Calvin, *Institution* (1560), II, I, 5.

<sup>1953</sup> Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1954</sup> *Confessio*, p. 7.

<sup>1955</sup> Denis Crouzet, *Jean Calvin...*, *op. cit.*, p. 171.

<sup>1956</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 47.

<sup>1957</sup> *Confessio*, p. 2

## L' « abyme » et le « labyrinthe »

Par son incrédulité, Adam a éloigné l'homme de Dieu dans sa chute, formant un « abîme infranchissable », selon l'expression de Max Weber, entre lui et son Créateur<sup>1958</sup>.

De manière significative, Théodore de Bèze reprend la terminologie calvinienne de l' « abysme »<sup>1959</sup>. C'est aussi celle du « gouffre » où les contempteurs de Dieu « tresbuchent toujours en damnation. »<sup>1960</sup> Pour Bèze, l'homme se trouve plongé dans un « abysme de malédiction », et mis devant un abysme de sapience et de bonté ». <sup>1961</sup> Au détour d'une méditation sur le psaume 51, « abysme » retrouve une valeur positive avec « l'abysme infini de tes miséricordes ». Mais c'est toujours pour souligner le contraste avec l'étendue des souillures qu'il faut mépriser comme le « lépreux au-dedans » de soi. En dépit de toute la bonté que Dieu lui administre, Bèze se reconnaît pécheur. Les mots de « souillure » et de « lépreux » qu'il utilise traduisent son aspiration à une forme de pureté omniprésente dans la morale platonicienne<sup>1962</sup>. L' « abysme » marque fortement l'antithèse entre les « lieux très-hauts » et « cest abysme, où tes iniquités t'ont plongee »<sup>1963</sup>. Dans cette méditation sur le psaume 130, c'est pourtant encore de « « cest abysme » qu'il revient au pécheur de « rememorer [s]es iniquitez »<sup>1964</sup>. Bèze décrit comme une quête désespérée de repères stables : « La terre s'ennuye de soustenir une si malheureuse creature, et ouvre desjà la grande gueule de son abysme pour m'engloutir [...] La mort mesme se recule de moy [...] où iray-je donc ? que diray-je ? que feray-je ? »<sup>1965</sup>.

Mépriser le monde, c'est à la fois mépriser le péché en tant qu'il désigne la nature humaine mais aussi en tant qu'il s'incarne, par exemple, en cet « abysme de la grand cour Romaine »<sup>1966</sup>. Mépriser le monde, c'est encore mépriser l'angoisse née devant « le profond abysme du désespoir » convoqué dans la méditation du psaume sixième<sup>1967</sup>. Bèze le clame dans cette même : « Combien de fois ay-je esté accablé d'angoisse ne pouvant dire un seul mot ? »<sup>1968</sup> Comme le signale Pierre-Olivier Léchet, le péché se manifeste aussi par

---

<sup>1958</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, cité par Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française*, Paris, 1996.

<sup>1959</sup> Dans l'Ancien Testament, l'abîme désigne une masse colossale d'eau douce que les Anciens Israélites imaginaient située sous la terre et alimentant les sources. Voir : Ez 30, 4 ; Ps 78, 15.

<sup>1960</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p.198.

<sup>1961</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 62.

<sup>1962</sup> Dans le *Phédon* (81 be), Platon décrit l'âme « qui a donné des soins et son affection au corps, qui s'est laissé ensorceler par lui, par ses convoitises et ses plaisirs ». Il la voit après la mort, toure ensorcelée d'éléments de nature corporelle, lourde, terreuse, visible. Cit. par Robert Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.* p. 56.

<sup>1963</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 89.

<sup>1964</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>1965</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>1966</sup> *Confessio*, p. 334. Ici, pour déchiffrer cet abyme, Bèze s'appuie sur le livre de St Bernard, *De consideratione*, au pape Eugène.

<sup>1967</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 52.

<sup>1968</sup> *Ibid.*, p. 63.

l'angoisse<sup>1969</sup>. Bèze décrit comme une quête désespérée de repères stables : « La terre s'ennuye de soutenir une si malheureuse creature, et ouvre desjà la grande gueule de son abysme pour m'engloutir [...] La mort mesme se recule de moy [...] où iray-je donc ? que diray-je ? que feray-je ? »<sup>1970</sup>

Il est pourtant, affirmait Calvin, une issue possible, à condition d'« estimer que la lumière de Dieu, laquelle est nommée par l'Apostre « inaccessible », nous est comme un Labyrinthe pour nous perdre, sinon que par l'adresse de la parole nous y soyons conduitz »<sup>1971</sup>. Comme il l'indique dans cet extrait de l'*Institution*, seule la parole de Dieu permet de sortir du « labyrinthe ». Le labyrinthe s'impose comme une autre image de la perte, mobilisée autant chez Bèze que chez Calvin pour exprimer la nature humaine laissée à elle-même dans son état de chute<sup>1972</sup>. William J. Bouwsma a souligné la thématique d'une dualité calvinienne, où l'image du labyrinthe vient en contrepoint de celle de l'abîme<sup>1973</sup>. Dans cette dualité entre le pôle divin et le pôle humain, l'historien a repéré l'influence d'Érasme dans la redéfinition d'une sagesse où cette dualité est source de tempérance. A son tour, Bèze recourt à cette occurrence dans sa méditation sur le premier psaume de David :

Hélas, povre miserable, et plus que chetifve creature, qui n'es jamais plus des-raisonnable, qu'alors que ta propre raison aveugle te mène, et ta volonté dereiglee te pousse, quel chemin choisiras-tu en ce labyrinthe entrelassé de tant de sentiers, auquel tu naquis, et par lequel tu as tant erré, vagabonde jusques à présent<sup>1974</sup> ?

Dans le commentaire qu'il donne d'une méditation où Bèze se dit égaré sur « ces sentiers de perte » et recherchant « ce vray et seul chemin de beatitude »<sup>1975</sup>, Olivier Léchoy explique que dans la théologie réformée, la racine du péché est à rechercher dans la haine de Dieu :

---

<sup>1969</sup> Pierre-Olivier Léchoy, « Théodore de Bèze spirituel. A propos des *Chrestiennes meditations* (1582) », *RHP*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 622. Il définit l'angoisse d'après la conception de Soren Kierkegaard, Le Concept d'angoisse, dans : *Œuvres*, éd. de R. Boyer et M. Forget, Paris, Gallimard, 2018, t. II, p. 59 : « On peut comparer l'angoisse au vertige. Celui dont l'œil en vient à contempler un gouffre béant a le vertige. Mais ce qui est en cause, c'est tout aussi bien son œil que l'abîme ; car s'il n'avait pas contemplé le gouffre... ». Kierkegaard distingue « angoisse objective », qui marque la condition humaine, y compris prélapsaire, et est signe de liberté, et « angoisse subjective », qui est celle du pécheur contemplant sa faute.

<sup>1970</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 52.

<sup>1971</sup> Jean Calvin, *Institution...*, cité par Denis Crouzet, *La genèse...*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>1972</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p.218 : « La lumière de Dieu, laquelle est nommée par l'Apostre inaccessible, nous est comme un labyrinthe pour nous perdre, sinon que par l'adresse de la parole nous y soyons conduitz » et note 64 : William J. Bouwsma, *John Calvin, A Sixteenth-Century Portrait*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, part. 4: «The Abyss»; Richard A. Muller, *op. cit.*, p. 81 sq. « Calvin's Use of « Abyss » and « Labyrinth » in the Institutes ». Il n'est pas inutile de mentionner qu'à la Renaissance, le labyrinthe était une danse, ce qui n'est pas complètement étranger à l'idée de chute si l'on se rapporte aux tentations des réformateurs de proscrire la danse.

<sup>1973</sup> William J. Bouwsma, *John Calvin...*, *op. cit.*, part. 4: «The Abyss ».

<sup>1974</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 9.

<sup>1975</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

«Comme chez Luther, cette errance sur les chemins labyrinthiques du péché conduit à mettre au jour la racine du péché, ce péché radical contre l'esprit qu'est la haine de Dieu »<sup>1976</sup>.

Calvin n'a pas le monopole de cette théologie de la chute largement répandue dans la littérature de son temps<sup>1977</sup>. En revanche, la force et l'intensité de sa doctrine, portée par la puissance métaphorique de sa langue, confère au mépris du monde protestant un impact de grande portée dans la littérature calviniste.

### Omniprésence du mal

Dès les premières lignes qu'il consacre au récit de la vie de Calvin, Théodore de Bèze, le décor est planté avec ce tableau de la « perversité du monde »<sup>1978</sup>. Les « débordements de méchanceté » touchent même « ceux qui ont goûté de la connaissance de l'Évangile »<sup>1979</sup>

Cependant, pour Bèze, l'omniprésence du mal est pour Dieu, car l'homme ne peut rien, l'occasion de « nous tirer à soy » :

Et de fait la stupidite qui de tout temps a regné au monde, et regne encores plus que jamais, declare assez combien il est nécessaire que Dieu commence par ce bout a nous tirer a soy, c'est a scavoir en nous declairant en combien grand et certain danger sont ceux qui y pesent le moins<sup>1980</sup>.

Il est possible que dans ce monde pécheur puisse se faire sentir, pour le repentir, la présence de Dieu. Elle passe avant tout par la connaissance du mal à l'œuvre en ce monde. Il y a donc place pour l'ambivalence en ce monde. Il en est d'autant plus nécessaire de mépriser d'haïr le péché et ses manifestations en ce monde. Le mépris du monde consiste donc aussi, on le voit encore ici, implique donc un constant effort de discernement<sup>1981</sup>. La réaction répulsive du mépris ne suffit pas devant le constat d'un péché qui semble partout vainqueur. La mobilisation contre le mal exige un véritable programme. Le mépris du monde, arqué bouté sur les Écritures, est ce dispositif.

---

<sup>1976</sup> Pierre-Olivier Lécho, « Théodore de Bèze spirituel... », *op. cit.*, p. 623.

<sup>1977</sup> Cf. : Daniel Attala et V. Rosiau (Dir.), « Autour de la notion de « chute » (et de « rédemption ») », dans *Chute et rédemption dans la littérature*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2017, pp. 21-54.

<sup>1978</sup> *La vie de Calvin*, p. 15.

<sup>1979</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1980</sup> *Confessio*, p. 83.

<sup>1981</sup> Cf. : *Supra* : Deuxième partie, chapitre 2, II, B, 4. Voir : Mariette Canevet, *Le discernement spirituel à travers les âges*, Les éditions du Cerf, Paris, 2014, p. 18 : « Discerner est un acte de la raison naturelle ; mais discerner le bien du mal implique un jugement de valeur et relève de cette faculté particulière qu'est la conscience morale. » (...) Pour désigner cette conscience, Philon d'Alexandrie a choisi le mot *elenchos*. Ce mot qui, à l'origine, désigne tout objet ou événement qui peut servir de preuve dans un jugement, par extension, s'emploie dans le contexte où pour faire venir au jour une réalité cachée on met à l'épreuve, puis désigne cette faculté par laquelle nous jugeons dignes de blâme et de louange nos actes et ceux d'autrui. Cette conscience morale enchaîne tout homme qui s'est livré au mal et Philon oppose l'esclave fugitif, réfugié auprès des autels, mais libre, au maître théoriquement libre mais soumis au reproche de sa conscience ».

## 2. Mépriser les tentations du monde.

Comme Bèze mettait chacun en garde dans le Prologue à *Abraham sacrifiant*, les tentations touchent jusqu'à la maison d'Abraham :

En cet endroit vous le verrez tenté,  
Et jusqu'au vif atteint et tourmenté.  
Vous le verrez par foi justifié<sup>1982</sup>.

Le sens biblique de la tentation provient du mot hébreu *nissâh*, qui signifie « tenter » au sens de « mettre à l'épreuve » dans le but de manifester quelque chose qui n'apparaît pas. « En Gn 22, 1 l'épreuve d'Abraham consiste en un ordre donné par Dieu sur un don, Isaac »<sup>1983</sup>. Pour l'auteur de la tragédie et ses contemporains, la tentation est une expérience quotidienne qui prend parfois l'aspect d'un objet obsessionnel. En définitive, d'après Bèze, c'est dans la foi qu'il convient de trouver « un tesmoignage qui nous certifie que nous aurons appuy contre toutes tentations, c'est a scavoir la foy, et par conséquent Jesus Christ, et nostre salut en iceluy »<sup>1984</sup>.

L'ascèse du mépris du monde devient vitale quand s'avive le sentiment qu'en « haut et bas, en face et à dos, à dextre et à gauche, nous sommes assiégés et assaillis de tentations si grièves et violentes »<sup>1985</sup>. La tentation est alors à prendre dans son sens spirituel, c'est-à-dire rendue par les mots grecs de *peirazô* et *peirasmós* pour désigner non seulement le sens d'épreuve, mais surtout le sens précis de sollicitation au mal. C'est ainsi que les auteurs chrétiens, à l'origine d'une très riche littérature théologique sur ce sujet (Irénee de Lyon, Origène), comprennent la sixième demande du Notre-Père<sup>1986</sup>. Les textes anciens se sont beaucoup interrogés pour savoir si la tentation provient de soi ou si elle est inspirée par l'extérieur<sup>1987</sup>. La littérature monastique s'est aussi concentrée sur le motif essentiel de la retraite au désert qui était la recherche de l'*hèsukhia*, du silence et de la solitude propre à la contemplation, alors que le désert était aussi le lieu de la tentation où l'ascèse prenait l'aspect d'une lutte contre Satan<sup>1988</sup>. Il en va différemment pour les protestants qui, à travers leur ascèse

---

<sup>1982</sup> *Abraham*, v. 31, p. 57.

<sup>1983</sup> André Wénin, article « Tentation », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire...*, p. 1372.

<sup>1984</sup> *Confessio*, p. 47.

<sup>1985</sup> Jean Calvin, cité par Denis Crouzet, *Dieu en ses royaumes...*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>1986</sup> Selon Placide Deseille, par exemple, la notion provenant d'Origène de combat spirituel comme continuation du combat rédempteur et l'image de la campagne militaire du Christ et des deux cités adverses s'est retrouvé au XVI<sup>e</sup> siècle dans les méditations ignatiennes du règne et des deux étendards. Placide Deseille, art. « Tentation », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste (dir.), Paris, PUF, 1998, 2016, p. 1374.

<sup>1987</sup> Mariette Canévet, *Le discernement...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1988</sup> Placide Deseille, art. « Tentation », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire...*, p. 1374.

intramondaine, cherchent le silence au milieu de la cité et s'efforcent à chaque instant d'échapper à la captivité des tentations.

La manière dont Théodore de Bèze s'est justifié, dans la *Réponse au gentilhomme savoisien*, de se marier, à un âge avancé, une seconde fois après le décès de Claudine Denosse, est emblématique d'une forme de négociation entre le mépris du monde et les tentations charnelles auxquelles il fut soupçonné de céder<sup>1989</sup> :

Et quant à ce que passant plus oultre, vous parlez de son second mariage, alleguant que en l'aage de 70 ans il se remaria à une jeune femme, vous deviez adjoindre d'environ quarante et trois ans, en quoy quelle occasion avez-vous de le reprendre, sinon qu'en ce qu'au lieu d'ensuivre le sale et vilain exemple commun en vostre Église Romaine, farcie de vilains putiers de tous aages, tesmoin tout le monde, il a suivi le commandement de Dieu, I. Cor., 7,9<sup>1990</sup> ?

La vigueur de la réaction de Bèze en dit long sur le poids du soupçon que ses adversaires ont fait peser sur lui à l'occasion de ce second mariage. Le fait notable vient de l'argumentation qui suit. Elle fait entrer en discussion les pères de l'Église, Augustin et Jérôme, Jovinien et les Novatiens, pour savoir s'il vaut mieux se marier que « de brûler », comme le dit l'Apôtre dans le texte cité, c'est-à-dire d'être incontinent<sup>1991</sup>. Bèze, en fait, n'hésite pas à mettre à distance une attitude qui octroie la part belle à la virginité, car celle-ci est, selon lui, une vertu impraticable : « aussi peu pratiquée en vostre Église Romaine, qu'autre vertu quelconque, quelques vœux que vous en faciez, accompagné d'autant de perjures »<sup>1992</sup>. Bèze renvoie, pour finir, à ses deux traités *De polygamia* et *De divortiis*, de 1568 et 1569, où il affirme que le remariage d'un veuf est préférable à entretenir deux épouses simultanément<sup>1993</sup>. Il n'est donc nulle contradiction entre se marier une seconde fois et la lutte contre les tentations qui est une exigence consubstantielle au mépris du monde.

---

<sup>1989</sup> La décision de Théodore de Bèze de se remarier a pu passer pour contradictoire avec le modèle ascétique communément répandu. Comme l'explique Jean Delumeau, « Les hommes d'Église des XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles n'ont évidemment aucune indulgence à l'égard des personnes déjà blanchissantes qui songent encore à l'amour ». Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, *op. cit.*, p. 503.

<sup>1990</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 123, n. 119. En 1588, âgé de 69 ans, Bèze veuf depuis peu, épousa en secondes noces Catherine Del Piano, d'Asti, veuve elle-même d'un Gênois, Francesco Taruffo – sur le conseil de ses meilleurs amis, car Bèze avait une grande maison avec des pensionnaires, et il lui fallait une maîtresse de maison.

<sup>1991</sup> *Ibid.*, p. 124, n. 121.

<sup>1992</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>1993</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 124, n. 123. Ces deux traités sont réimprimés dans les *Tractationes theologicae*, t. II, 1582, p. 1 à 109. Le passage en question se trouve à la p. 37 (38) de cet ouvrage.

### 3. Mépris du monde / mépris de Dieu

L'insistance sur la haine de Dieu comme source du péché vient de la lecture de Saint Augustin par Luther. C'est au nom de cet argument qu'il se dressa contre l'Église romaine. Théodore de Bèze associe constamment le péché au mépris de Dieu. Dans une méditation, il s'effraye de la manière dont, poussé par « une telle accoutumance à mal faire » :

On perd tout sentiment de Dieu, tout remords de conscience, d'ignorant on devient mauvais, de mauvais meschant tout oultre, et finalement moqueur de Dieu et de toute chose bonne<sup>1994</sup>.

En revanche, selon les dernières volontés du testament de Calvin, le mépris des détracteurs de Dieu se retournera contre eux : celui-ci « placera l'opprobre sur ceux qui le mépriseront ». <sup>1995</sup>. Cet exemple est emblématique du passage du mépris du monde passif au mépris du monde actif<sup>1996</sup>.

### B. Les afflictions, matrices du mépris du monde

Dans les textes de Bèze ainsi que dans la littérature calviniste du second XVI<sup>e</sup> siècle, le mépris du monde constitue une réponse doctrinale devant les souffrances de l'humaine condition. Considérées comme nécessaires dans une perspective chrétienne, les souffrances sont traduites pendant cette période par un vocabulaire particulièrement riche<sup>1997</sup>. Dans la mesure où l'affliction prépare, dès le monde d'ici-bas, au départ vers la mort qui est une autre vie, il s'inscrit étroitement dans la problématique du mépris du monde<sup>1998</sup>. Le mépris du monde capte, canalise et structure les afflictions. Le terme affliction, à côté de celui de tribulation, est d'origine biblique. Il revient fréquemment sous la plume de Bèze. Le terme est représentatif du lexique des écrivains calvinistes : « Par l'affliction j'apprends bien plus haut », rappelle Agrippa d'Aubigné<sup>1999</sup>. L'étendue générique rencontrée par cette occurrence dans la littérature

---

<sup>1994</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 44.

<sup>1995</sup> *La vie de Calvin*, p. 123.

<sup>1996</sup> Voir : Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous, jusqu'à maintenant ». Cf. : *Supra* : Explication de mépris du monde passif et actif en introduction.

<sup>1997</sup> Un certain nombre d'informations de nature linguistique dans ce chapitre provient d'une Journée d'études organisée par Véronique Ferrer et Chrystel Bernat, *Faire corps autour de l'affliction – Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, EPHP, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>1998</sup> Voir : Jean 16:33 « Vous aurez des afflictions dans le monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde ».

<sup>1999</sup> Franck Lestringant en a relevé les occurrences dans les *Tragiques*. Par exemple, dans *Misères*, v. 455-456 ; *Princes*, v. 688. Dans *Fers*, l'affliction revient dans les vers sur la Saint Barthelemy (v. 740-744) associée à la métaphore des semailles : « resemer l'Église, encore quelques grains armés d'afflictions ». Il évoque par-là les moissons de grande espérance que Dieu fera renaître en son temps, en son lieu.



de dévotion comme dans le discours militant et poétique de Bèze est considérable. Il faut se demander dans quelle mesure, à partir de son origine biblique, l'affliction joue un rôle décisif, par le biais de son appropriation confessionnelle dans ce corpus, dans la catégorisation théologique du mépris du monde.

La langue biblique offre une constellation lexicale particulièrement riche pour exprimer la souffrance. Les termes de tribulations et d'afflictions ont d'abord pour origine étymologique les mots grecs de *tribolos* (τρίβολος) et de *thlipsi* (θλίψη)<sup>2000</sup>. Du côté de la Bible, la Vulgate recourt au terme de tribulations tandis que la Bible de Genève utilise davantage celui d'afflictions<sup>2001</sup>. Pour autant, cette dernière ne renonce pas à celui de tribulations.

Peu après son installation à Lausanne, Théodore de Bèze ne manquait pas de dresser régulièrement, dans sa correspondance à Bullinger, le portrait d'une Église au « visage misérable »<sup>2002</sup>. Comme il l'expliquait dans cette lettre rédigée au cœur de l'hiver 1553, le relâchement de la discipline et les querelles intestines étaient principalement en cause. Bèze opposait l'état des communautés protestantes à la « vigilance des adversaires », qui conspirent contre elles « d'un même souffle »<sup>2003</sup>. C'est ainsi que, « de façon souterraine, Satan démolit l'édifice saint et noble de Paul. »<sup>2004</sup>. Dans cette lettre adressée à un ami dont il recherchait la considération, Bèze présentait les afflictions des Églises comme pouvant être attribuées à leur propre organisation et gouvernement. La cause en est néanmoins rejetée, ici par le biais de Satan, sur une instance extérieure. Les souffrances des Églises sont ici à interpréter dans un sens passif, en tant qu'elles sont subies par les communautés. À la même époque, la situation des Églises de France est présentée sous un angle semblable dans la préface qu'il donne de sa traduction du Nouveau Testament. De telles souffrances ne sauraient, cependant, être durablement reçues dans une attitude passivité. Comme l'explique Chrystel Bernat, elles sont caractérisées par une « motricité » dans la mesure où elles sont replacées dans la dynamique d'un Créateur. Associées aux vertus, elles offrent l'opportunité de répondre à l'amour de Dieu

---

<sup>2000</sup> Voir aussi *τρίβολος*, herse, où *τρι* (ayant l'i long, représente *τρίβω*) pour affliction. Il y a aussi les mots *lupy* (*λύπη*) ou *poine* (*ποινή*) qui inclut l'idée de « châtement ».

<sup>2001</sup> Emprunt au latin chrétien *afflictio* : « état de celui qui est plongé dans le malheur » (Vulg. Gen., 31, 42 dans TLL s.v., 1230, 64 : *afflictionem meam et laborem manuum mearum respexit deus* ».

<sup>2002</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16.02.1550, p. 59 : « Pour le dire en peu de mots, le visage de l'Église est misérable » / *Ut paucis dicam, miserabilis est ecclesiae facies*. Voir aussi, par exemple : CB, t. I, n° 37, à Bullinger, 4.09.1553, p. 113 : « Donc, mon père, nous en venons à cette époque pendant laquelle nous ne cesserons pas de déplorer les calamités de l'Église de Dieu » / *Ergo, mi pater, devenimus in haec tempora quibus calamitosissimam Ecclesiam Dei non desinamus deplorare*.

<sup>2003</sup> *Ibid.* p. 59 : « mais je souhaite en ce moment particulier que lorsque nous voyons les adversaires conspirer ensemble » / *sed hoc praecipua tempore optarem ut quum adversaries videamus una conspirare*.

<sup>2004</sup> CB, t. I, n° 39, Bèze à Bullinger, 7.12.1553, p. 118 : « c'est de façon souterraine que Satan démolit l'édifice saint et noble de Paul » / *Nam certum est his cuniculis conari Satanam hoc aedificium sane nobilissimum paulatim demoliri*.

en impliquant une façon d'être à Dieu et de penser l'adversité. En cela les afflictions peuvent être considérées comme un moteur du mépris du monde.

Dans la *préface au Nouveau Testament* (1562), la perspective est très différente de celle de la lettre adressée à Bullinger. La priorité est moins, pour les Églises de France, de se réformer que de prendre les mesures nécessaires pour résister aux entreprises des ennemis. Ces derniers sont présentés dans cette préface comme « les instrumens des afflictions et persecutions extremes que nous avons souffertes »<sup>2005</sup>. En 1562, le massacre de Vassy éclate comme un nouvel outrage au lot des attaques que les catholiques font subir aux huguenots. Les ennemis sont bien considérés jusqu'ici, dans le prolongement du texte précédent, comme les instruments des afflictions, suivant l'œuvre souterraine de Satan. Une décennie plus tard, dans les *Chrestiennes Méditations*, Bèze évoquait encore à maintes reprises, les « grandes afflictions », que les Églises réformées ont souffertes<sup>2006</sup>.

Cependant, la réaction que Bèze préconise aux Églises réformées d'adopter devant les épreuves éclaire la doctrine du mépris du monde. Les « flammes » auxquelles fait allusion le réformateur dans la *préface au Nouveau Testament*, sont significatives du temps des Feux. Avant Wassy, les épreuves des huguenots étaient principalement représentées par les bûchers. Le martyr correspond, faut-il le rappeler, à une disposition à accepter la souffrance. Il ne s'agit pas, en revanche, de la rechercher<sup>2007</sup>. Les afflictions se destinent, tout au contraire, à combattre la gloire mondaine, y compris celle qui serait inspirée par le sentiment de mourir pour la cause. Selon les mots de Véronique Ferrer, « l'origine biblique de l'affliction sert d'écrin à une rhétorique partisane militante »<sup>2008</sup>. Elle voit dans cette conception une fonction socialisante essentielle car elle apporte aux martyrs la capacité d'endurer les supplices<sup>2009</sup>.

Pour revenir à la préface, Bèze explique qu'il est possible pour les communautés, à partir d'une épreuve, de parvenir « à un point directement contraire » au dessein de leurs ennemis<sup>2010</sup>. Sous cet angle, le terme d'affliction acquiert dès lors le sens actif de l'herméneutique

---

<sup>2005</sup> CB, t. IV, Annexe III. *Bèze aux Églises du royaume*, Paris. – 20 mars (1562), p. 254-255.

<sup>2006</sup> Antoine de La Roche-Chandieu, *Méditations sur le Psalme XXXII*, éd. citée, Préface au Lecteur, f. iij v°, cit. par *Chrestiennes Méditations*, p. 19, n. 20 : « elles pourront servir en général pour la consolation des povres pecheurs. Je les presente singulièrement à ceux qui se sont departis des Églises reformes : à cause des grandes afflictions qu'elles ont souffertes ».

<sup>2007</sup> Tertullien et Augustin, en leur temps, insistaient sur la différence entre accepter le martyr et le rechercher. Dans le *Livre des martyrs chrétiens*, il compare les martyrs et les héros civiques romains en montrant que les martyrs ne devaient pas rechercher une vaine gloire.

<sup>2008</sup> Véronique Ferrer, d'après son intervention à la Journée d'études organisée par Véronique Ferrer et Chrystel Bernat, *Faire corps autour de l'affliction – Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIIe siècle)*, EPHP, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>2009</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre III, C, 3 : Des vertus du mépris du monde ; 2<sup>ème</sup> partie, chapitre IV, I, B, 1, b : Martyrs de ce monde.

<sup>2010</sup> CB, t. IV, Annexe III. *Bèze aux Églises du royaume*, Paris. – 20 mars (1562), p. 254-255.

paulinienne. En l'inscrivant dans la perspective d'imiter le Christ (*imitatio Christi*), Paul illuminait la théologie de la souffrance. L'affliction exprime le désir d'union au Christ. Selon cette approche, les souffrances apportent l'opportunité de participer aux souffrances du Christ.<sup>2011</sup> Le Christ ne supprime pas la souffrance mais sa Passion la console. De l'affliction horizontale, qui se prépare au plan terrestre, on passe à l'affliction verticale, qui s'envisage dans la perspective du trépas.

Dans la *préface au Nouveau Testament*, l'attitude préconisée par Théodore de Bèze consiste, comme le précise la suite du texte, à recevoir ces afflictions en se munissant d'armes spirituelles : « Armons-nous donc de prières, d'espérance et de patience ». Les prières représentent l'exercice quotidien d'une piété qui détache le fidèle des vicissitudes pour le rapprocher de Christ. Elles concrétisent une soumission active qui permet de renouer avec un sentiment d'élection. L'espérance apporte, quant à elle, la perspective eschatologique gratifiante énoncée par la promesse divine. Les souffrances se voient ainsi porteuses d'espoir. Comme l'illustrent un certain nombre de psaumes ou bien le livre d'Esaië, elles sont transfigurées par la promesse divine. La patience, enfin, est la confiance renouvelée dans cette parole, celle que Chrysostome lisait dans le livre de Jérémie, par exemple, pour la placer au sommet des vertus chrétiennes<sup>2012</sup>. C'est aussi, on le verra, la patience de Job<sup>2013</sup>, qui correspond pour Bèze à la « vraie patience », celles que les Grecs appellent *upomonê* (ὕπομονη)<sup>2014</sup>.

On peut se reporter, pour finir, à la *Confession de foi* pour y trouver un chapitre intitulé « Pourquoi le Saint Esprit est appelé le Consolateur » et ce qu'il en est de « l'usage des afflictions des fidèles ». Comme le titre l'indique, l'affliction est étroitement liée à dimension de consolation. L'affliction est consolatrice comme l'exprime la joie de Paul lorsqu'il invite ses disciples « Venez, ... »<sup>2015</sup>. Dans une de ses *Chrétiennes Meditations*, celle sur le psaume 130,

<sup>2011</sup> Voir : 2 Timothée 2 « Si nous souffrons avec lui, nous régnerons aussi avec lui » ; 2 Corinthiens 12:10 - La Bible de Genève NT 1669 « Et partant je prens plaisir en infirmité, en injures, en necessitez, en persecutions, en angoisses pour Christ: car quand je suis foible, alors je suis fort. »

<sup>2012</sup> Jean Chrysostome a écrit un recueil de sermons intitulé *Sermones de patientia in Job*. Voir : *Sermones aliquot, antea non evulgati: de patientia Job sermones IV. de poenitentia sermones X.* Johannes (Chrysostomus), S. Johannes Chrysostomus, Nicolaus Vuolrab, 1538.

<sup>2013</sup> *Job*.

<sup>2014</sup> *Ibid.*, p. 4. *Pugnant enim adversus vitia caeterae Christianae virtutes, Patientia vero, qua nostrae litere multo expressiore Greca voce ὑπομονη appellant, & illas pugnant impares alio qui futuras sustinet, & sola tandem corona apprehendit: ideoque; pre ceteris ab illo humani generis hoste furiis machinisque omnibus incessitur.*

ὕπομονη = *upomonê*. D'après le dictionnaire Bailly 1) action de rester en arrière, de rester là 2) pouvoir ou force de résistance, action du supporter sans fléchir, sans se laisser entamer. D'après le dictionnaire Talbot (1894) prendre en patience ; différent de « résignation dans la douleur » ou « courage dans le malheur » (χαρτερι-a, *khapteri*), correspondant au mot « longanimité » qui signifie « patience provenant de l'élévation du cœur » (Talbot, 1894).

<sup>2015</sup> Voir : 2 Corinthiens 1:4 « Qui nous console dans toute notre affliction, afin que par la consolation dont ... Venez, écoutez, vous tous qui craignez Dieu »; Voir aussi : 2 Corinthiens « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos

inspiré *des profondeurs* (*De profundis*), Bèze exprime sa gratitude envers le Christ qui l'a « consolé en milles afflictions »<sup>2016</sup>. Il faut être affligé pour comprendre que cette affliction peut être dépassée, soit par la mort, soit par l'engagement dans une cause ici-bas mais, comme le préconisait Calvin, tout en méprisant la vie présente. La consolation ne vient en réponse à l'affliction, elle procède de l'affliction en une même dynamique. L'affliction transforme les souffrances en une épreuve élective et fondatrice.

Bèze exhorte ses semblables à « nous esjouir en nos afffflictions, puisque nous scavons et sommes asseurez qu'elles ne nous adviennent a l'adventure, mais sont envoyees de celui, lequel nous ayant reconciliez a foy par Iesus Christ »<sup>2017</sup>. Pour passer du sens passif au sens actif qui caractérisait les afflictions, jusqu'alors présentées comme les instruments de(s) l'ennemi(s) pour agresser les Églises, les afflictions sont replacées dans une dimension plus large, qui n'a d'autre fin que de ramener les fidèles au Christ. Les afflictions sont une des modalités par lesquelles Dieu conduit la créature vers son créateur. Bèze explique que par les souffrances, Christ « il nous esmeut a le prier et invoquer beaucoup plus ardemment, et nous chastie en esprouvant nostre foy »<sup>2018</sup>. Les prières jouent de nouveau un rôle central dans le processus qui est envisagé dans une perspective d'épreuve au sens de châtement poiné (ποινή). Pour résumé, Bèze déduit de cette dynamique qu'elle remplit encore une fonction didactique et démonstrative. Par ces afflictions, écrit-il, le Saint Esprit « nous veut mettre en veuë devant tout le monde ». Il importe que ces afflictions soient visibles pour qu'elles soient connues, investies ainsi d'une valeur de témoignage. Les afflictions témoignent naturellement de la toute- puissance divine sur sa Création. Elle atteste, plus encore, de la détermination avec laquelle elle entend convaincre les fidèles, selon les mots de Calvin, de « mépriser la vie présente »<sup>2019</sup>. Ces derniers peuvent ainsi, car le lien logique est bien rendu par la conjonction « et ainsi » dans le texte, « petit a petit apprendre a hayr peche, et mespriser le monde »<sup>2020</sup>.

On peut en conclure qu'à la suite de Calvin, Bèze conçoit les afflictions comme devant être considérées en même temps que leurs fins. Cette manière de croire passe pour apporter la

---

afflictions, afin que, par la consolation dont nous sommes l'objet de la part de Dieu, nous puissions consoler ceux qui se trouvent dans quelque affliction! Car, de même que les souffrances de Christ abondent en nous, de même notre consolation abonde par Christ...

<sup>2016</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 89.

<sup>2017</sup> *Confessio*, p.146.

<sup>2018</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>2019</sup> Jean Calvin écrit : « nous acoustumer au contemnement de la vie presente, afin par cela d'estre incitez à mediter la vie future » (Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1695 et n. 91) ; « Toutesfois les fidèles doivent s'acoustumer à un tel contemnement de la vie presente lequel n'engendre point une hayne d'icelle, ne ingratitude envers Dieu », *Ibid.*; « [le Seigneur] resveille nostre nonchallance à ce que, contemnant le monde, nous aspirions de tout nostre cœur à la meditation de la vie future. », *Ibid.*, t. II, p. 1699 ; « que nous désirons tousjours nostre mort et la meditions assiduellement, mesprisans ceste vie mortelle au pris de l'immortalité future », *Ibid.*, p.1701.

<sup>2020</sup> *Ibid.*, p. 1701.

consolation à ceux qui les traversent. Nécessaires et utiles, elles ont une valeur d'édification. Les souffrances sont à comprendre comme autant de châtiments adressés par Dieu aux fidèles pour les instruire, pour les ramener à lui en leur enseignant de mépriser la vie présente. Le mépris du monde est ainsi, en même temps que la conséquence souhaitable aux afflictions, une façon d'être à Dieu et de penser l'adversité.

### III. Versant éthique : une ascèse renouvelée

« *Post tenebras lux* » : Théodore de Bèze s'attachait à défendre la devise de Genève parce que, selon lui, le protestantisme des Genevois a une valeur civique aussi bien que religieuse.<sup>2021</sup>

Le passage des ténèbres à la lumière ne saurait advenir sans une réformation des cœurs qui serait indissociable de celle des comportements, étant entendu que ces derniers se conforment à la valeur suprême du bien. Le bien est défini comme union à Dieu ou au Christ. Malgré la profondeur de l'abîme et l'étendue de la souillure, une issue est permise au chrétien qui espère, « de degré en degré », purifier son cœur<sup>2022</sup>. Il est impératif, pour cela, de mépriser la vie présente, comme le rappelle l'ouvrage essentiel de Calvin, *Le Traicté très excellent de la vie chrestienne*.<sup>2023</sup> Dans ce traité, Calvin voulait « monstrier quelque ordre par lequel l'homme Chrestien soit conduit et dirigé à un droit but de bien ordonner sa vie »<sup>2024</sup>. A cette fin il convient d'abord, d'après lui, de « nous demettre de toute affection terrienne pour aspirer de tout nostre cœur à la vie celeste »<sup>2025</sup>. Comme l'indique François Dermanges, le *Traicté* s'adresse aux disciples, c'est-à-dire à tous ceux qui ont d'abord été justifiés puis sanctifiés, lorsque Dieu a fait pénétrer en leur âme l'« efficace » de l'Évangile, qu'il a répandu « de sa sainteté » sur eux pour qu'ils aillent là où il les appelle, et qu'il a imprimé en leur cœur l'amour de justice<sup>2026</sup>. Une fois franchi ce versant théologique, le mépris du monde réapparaît sur le versant éthique autour de la problématique de l'ascèse intramondaine et de l'engagement. Ce n'est donc certainement pas en théologien détaché comme en une tour d'ivoire que Théodore de Bèze concevait la vie chrétienne, mais en se préoccupant de chacun de ses membres à travers leur comportement quotidien. De là découle la question centrale de l'ascèse. La Réforme s'est

---

<sup>2021</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 104 et note 74.

<sup>2022</sup> *Confessio*, p. 99-100.

<sup>2023</sup> Rédigé dès 1539, a longtemps été placé en conclusion de l'*Institution* de 1541, en son chapitre XVII. Publié à part en 1551 a été repris tout au long des éditions successives de l'*Institution*. Le « Traicté de la vie chrétienne » a longtemps été placé en conclusion de l'*Institution* (ch. XVII. de l'éd. de 1541 et le chap. XXI des éd. de 1545 et suivantes). Il est finalement placé par Calvin au livre III, ch. VI-X dans la dernière édition.

<sup>2024</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1652.

<sup>2025</sup> *Ibid.*, p. 1657.

<sup>2026</sup> François Dermanges, *L'éthique...*, *op. cit.*, p. 124.

édifiée contre l'ascétisme traditionnel et ses tendances rigoristes, de tradition monastique. Il s'agissait de proposer une nouvelle forme d'ascèse, entièrement séculière. Elle tient compte de l'abolition de la séparation des états entre clercs et laïcs. Elle revalorise la vie chrétienne des laïcs. Il est convenu de l'appeler « intramondaine » parce qu'elle s'exerce dans le monde selon des principes éthiques qui visent à façonner un homme de bien, un saint ou un sage à l'opposé des mondains. Comme l'explique Saint Thomas d'Aquin, ce refus de l'ascétisme s'exprime dans le rejet de la doctrine qui limite l'usage des plaisirs à la valeur d'utilité qu'ils peuvent avoir au service d'une fin plus élevée<sup>2027</sup>. Les plaisirs de ce monde ont une dignité essentielle, attachée à l'intention créatrice de Dieu qui les offre gracieusement aux hommes. Il ne s'agit donc pas, selon Bernard Hort, « de rejeter l'argent, la sexualité, le travail, l'exercice du pouvoir politique ou l'effort intellectuel afin de devenir un meilleur chrétien, mais d'en faire des lieux de témoignage et d'engagement privilégiés, donc d'investissement fort où peut se retrouver, différée, une certaine propension « sacrificielle »<sup>2028</sup>.

Il faut donc se demander en quoi le mépris du monde est-il une ascèse qui, paradoxalement, se construit contre l'ascétisme mais qui n'en est pas moins ascétique, sous une forme nouvelle ? Dans la mesure où cette nouvelle ascèse assigne à l'homme de bien, selon les principes humanistes, la tâche de s'éduquer quotidiennement par des exercices spirituels (oraison et méditation), il importe de considérer dans un premier temps en quoi sa pratique se construit contre l'ascétisme traditionnel pour bien comprendre ce qu'elle propose à la place. Dans un second temps, la description des points du programme sur lesquels Bèze met l'accent pour conduire les disciples vers le perfectionnement facilitent la compréhension de cette ascèse renouvelée sur les principes d'une éthique encore tributaire des Anciens.

## A. En finir avec l'ascèse traditionnelle

L'ascèse intramondaine implique d'abord, pour les réformateurs de mépriser un certain nombre de pratiques répandues dans l'Église romaine : les cérémonies extérieures de l'Église, le jeûne, les pèlerinages, etc. Dans un sermon prononcé à Genève dans les années 1590, Théodore de Bèze blâmait dans ces mots les institutions de pénitence et les œuvres méritoires de l'Église romaine :

Nous tenons, disent-ils, la voye large, cherchans nostre liberté charnelle, ayans osté le caresme, blasmans les jeusnes et les pèlerinages, quoy plus ? sauvans tout le monde sans les bonnes œuvres. Et eux, quoy ? Ils ne mangent point de chair

---

<sup>2027</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p.1708, n. 116.

<sup>2028</sup> Bernard Hort, « Ascèse », Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie...*, p. 59.

une bonne partie de l'an, ils jeusnent ; ils travaillent sans cesser à gagner paradis : tout leur clergé vouë virginité ; tant de gens de bien ont des reigles si estroites rien de plus. Les uns ne mangent jamais de chair : les autres portent la haire : les autres se fouettent à l'envie. Hypocrites, parois blanchies, chatemites, mangeurs de vefves et d'orphelins, voieurs de povreté pour habiter en vos palais, et y vivre aux dépens d'autrui, etc.<sup>2029</sup>.

La prise de position du théologien résume ainsi la volonté de la Réforme de rompre avec les pratiques qui étaient celles de l'ascétisme traditionnel. Evaluer le mépris du monde réformateur en considérant comment il prend le contrepied de plusieurs des pratiques romaines parmi les plus répandues permet de soulever, notamment, les questions essentielles pour les nouvelles Églises du travail et de la solitude. Il s'agit, enfin, d'envisager le mépris du monde à l'aune de l'exigence de charité au cœur du message évangélique.

## 1. Ses rituels

Pour Bèze, c'est provoquer l'ire de Dieu d'assimiler l'ascèse à des pénitences qu'il nomme « pour la plupart vileines idolatries et superstitions infames ». Il n'a pas de mots plus sévères pour ranger dans une première catégorie les « pelerinages, messes, prières bien contees et nullement entendues » puis, dans une autre les « ieusnes, aumones, afflictions de corps » qui « degenerent en idolatries » de par l'abus qui en a été fait par l'Église romaine de leur attacher l'opinion de merite, en les meslant avec le sang de JC »<sup>2030</sup>.

Les « cérémonies externes »

Bèze n'hésite pas à se référer à la parole du Christ quand celui-ci s'écria « Mon royaume n'est pas de ce monde »<sup>2031</sup>. Du haut des propos rapportés par l'évangéliste, il dénonce, parmi les pratiques pénitentielles, ce qu'il appelle les « cérémonies externes »<sup>2032</sup>. D'après lui, le culte qui devrait être au service de Dieu a dégénéré en idolâtries. Bèze souligne, à l'appui des épîtres pauliniennes, que « le temps des ombrages de la Loy est passé » et que Dieu « maintenant veut estre servi en esprit et vérité, non point en ceremonies externes [Ep aux Hébreux...] »<sup>2033</sup>. L'allusion aux « ombrages de la Loy », peut s'expliquer par le fait que Bèze entend rappeler d'abord que « La Loy ne nous soit pas donnee pour y chercher nostre salut, mais pour nous

---

<sup>2029</sup> Théodore de Bèze, 12<sup>ème</sup> *sermon sur la Résurrection*, cité par A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur...*, *op. cit.* p. 59-60.

<sup>2030</sup> *Confessio*, p. 281.

<sup>2031</sup> Voir : Jean, 18, 36 : « Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes gens auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs; en fait ma royauté n'est pas d'ici. », trad. Nouvelle Bible Segond.

<sup>2032</sup> *Confessio*, p. 186.

<sup>2033</sup> *Ibid.*, p. 186.

monstrer notre condamnation, afin de la chercher en un seul Jésus-Christ. Il dénonce surtout les pratiques pénitentielles d'origine romaine :

Comme si les commandements de Dieu ne nous condamnoyent pas assez, y ont aussi adiousté, & y adioustent tous les jours nouveaux laqs pour estreindre les povres consciences. Et cependant n'ont point de honte de dire que ceux qui se tiennent à la pure doctrine de Dieu cherchent leur liberté charnelle<sup>2034</sup>.

Bèze se montre préoccupé de délivrer les consciences des rituels qui les étouffent les fidèles comme par de mauvais liens (laqs) et dans une direction erronée. La vraie liberté, la liberté charnelle, celle que procure le mépris du monde, est à rechercher dans « la pure doctrine de Dieu », pas dans l'accomplissement de vains rituels. C'est dans cet esprit que le culte avait été réduit à deux sacrements :

De peur que l'homme en lieu de s'eslever en haut, & de considérer les mysteres celestes qui sont representez par ces choses terrestres, ne veinst a s'arrester a ces choses extérieures et grossieres, pour en faire des idoles (...) tourné les Sacremens en idolâtrie<sup>2035</sup>.

Toujours pour défendre les fidèles de « suivre la coutume des hommes, mais la vérité de Dieu »<sup>2036</sup>, Bèze se réfère à Saint Cyprien, connu pour sa promptitude à condamner le monde.<sup>2037</sup> Le voyage-pèlerinage est une pratique avec laquelle Bèze avait déjà pris ses distances dans une épigramme des *Poemata*<sup>2038</sup>. C'est avec la même ironie qu'il rappelle, cinquante ans après, dans sa *Réponse au gentilhomme savoisien*, qu'on ne corrige pas ses vices en voyageant<sup>2039</sup>. Il en va de même pour le jeûne qui, dans la Réforme, n'est plus une bonne œuvre.

## Les jeunes

Le jeûne est toujours étroitement associé à l'ascèse, mais ses ressorts divergent entre la tradition cléricale et la Réforme. Il joue donc un rôle différencié dans le mépris du monde relatif à l'ascèse intramondaine. Les spécificités en sont à rechercher dans plusieurs écrits de Théodore de Bèze.

---

<sup>2034</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>2035</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>2036</sup> *Confessio*, p.156

<sup>2037</sup> Saint Cyprien, auteur d'un traité *De mortalitate* était cité par Calvin Millet, n. 107 p. 1704 : « composé au IIIe siècle à l'occasion d'une peste : thèmes de la condamnation du monde, aspiration au martyre et à la vie véritable atteinte à travers la mort ; cf. : Philippe Ariès, son introduction de *Le chrétien devant la mort*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980). *Confessio*, p.156

<sup>2038</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXVII, In *Spurinna / Contre Spurinna*, p. 230.

<sup>2039</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 142, n. p. 142 : « Et sans aller jusqu'à Rome, de peur du proverbe qui dit que Jamais bon cheval ni homme / N'amanda d'aller à Rome ».



Il n'est de se remémorer de l'épisode du lard en carême de Clément Marot, comme Bèze y invite lui-même dans sa *Réponse au gentilhomme savoisien*, pour attester que le jeune fait de longue mémoire polémique au sein de la Réforme<sup>2040</sup>. Pour répondre aux attaques d'Avully contre le pasteur Charles Perrot, Bèze se livre à une satire contre les moines Capucins qui se font « grands jeûneurs et prieurs » pour approcher le paradis<sup>2041</sup>. À la lumière de ce que lui en enseignent les Écritures, Bèze saisit cette occasion polémique pour se poser « la question de sçavoir que vaut tout cest exercice ». Lorsqu'il lit, par exemple, dans l'épître aux Romains que « le Royaume de Dieu ne gist au manger et au boire », il le rapproche de ce que l'Apôtre dit dans une autre épître : « tel exercice corporel est profictable à peu de choses, au prix du principal de la vie chrestienne »<sup>2042</sup>. Sur un ton plus grave, Bèze abordait déjà la question du jeune chez les moines dans le point qu'il leur consacrait dans sa Confession de la foy. Il s'appuyait déjà sur l'autorité de Paul et de Saint Augustin<sup>2043</sup>.

Fidèle à l'héritage de la Réforme, Bèze fait comprendre à ses lecteurs que les efforts ascétiques ne sont pas « méritoires » pour eux-mêmes. Les chrétiens ne méritent pas leur salut, mais celui-ci ne leur est donné que par la grâce de Dieu.

D'après les écrits de Théodore de Bèze, le jeune permet de mépriser le monde dans la mesure où il favorise l'exercice de la vertu chrétienne de sobriété. Le mot de sobriété, d'inspiration paulinienne, revient à trois reprises dans les recommandations qu'il donne en matière de jeune dans la Confession de foi : « Quant au jeune, « nous recommandons toute sobriété »<sup>2044</sup>. Le jeune était considéré, dans l'ascèse cléricale traditionnelle, comme une pratique de toute première importance dans la démarche de mortification du corps. Il n'est plus, dans la Réforme, considéré comme une œuvre. Bèze considère, par exemple, que « la defense de manger certaines viandes en certain temps, doctrine diabolique et vaine superstition »<sup>2045</sup>. Bèze reconnaît pour sa part deux avantages à cette pratique : « matter nostre chair, en la rendant moins forte en plusieurs affections violentes» et « pour nous mieux disposer à prières, et autres

---

<sup>2040</sup> *Ibid.*, p. 102 et n. 70. Et n. 70 : p. 30, Avully rappelle que, selon son curé, l'esprit n'apprend aux protestants qu'à manger des pois au lard pendant le carême. Plaisanterie ancienne : Littré rappelle, d'après un fabliau du XIIIe s., les combats opposants les pois au lard au carnaval ; puis Marot, emprisonné en 1525 pour avoir mangé du lard en carême, s'en est plaint dans ses vers dans la Ballade. Un des livres de la bibliothèque de St-Victor, dans Rabelais, s'intitule *Des pois au lard cum commento*.

<sup>2041</sup> *Ibid.*, p. 137-140]

<sup>2042</sup> *Ibid.* ; Rom., 14, 17 ; I, Tim., 4, 8 ; n. 163 p. 138 : Rom., 14, 17 : « Le Royaume de Dieu, ce n'est pas le manger et le boire, mais la justice, la paix et la joie par le Saint-Esprit » ; et I, Tim., 4, 8 : « l'exercice corporel est utile à peu de chose, tandis que la piété est utile à tous, ayant la promesse de la vie présente et de celle qui est à venir ».

<sup>2043</sup> *Confessio*, Point VII. Les moines. Paul, I, Tim. 4.c.8. et « Qui plus est, S. Augustin tesmoigne nommeement que nul n'y estoit pressé outre sa portee qu'il n'y avoit nulle superstition en l'abstinence de viandes, que les debiles refusans follement l'usage du vin, estoient admonestez fraternellement, que par leur superstition ils ne se rendissent plustot plus foibles que plus saints. »

<sup>2044</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>2045</sup> *Ibid.*, p. 229.

actions spirituelles. ». Surtout, Le jeune n'est pas élevé au rang de loi, car « il nous suffit d'exhorter un chascun a sobriété, et a son devoir »<sup>2046</sup>.

Dans sa biographie de Calvin, Bèze témoigne que son régime alimentaire « gardait un équilibre louable »<sup>2047</sup>. S'il s'abstenait de nourriture, c'était par égard pour sa santé, qu'il ne ménageait nullement, du reste, ni par cette diète ni par sa vocation au service de l'Église.

## La retraite

Armand Dücker dit l'essentiel en peu de mots : « Le chrétien doit résister au monde et à ses tentations, non en sortant du monde, mais en vivant au milieu de lui »<sup>2048</sup>. Ainsi, Théodore de Bèze ne manque pas de se poser certaines questions quant aux moines et à la vie solitaire :

Est-ce donc par une impudence desesperee d'attribuer ce nom de sainteté et de perfection à ceste besaciere moinerie ? voire jusques à y adjouster le merite de satisfaction devant Dieu ? voire jusques à l'auser appeler vie apostolique<sup>2049</sup> ?

Fidèle à une tradition rabelaisienne, Bèze affirme que la sainteté ne saurait être le monopole des moines. « Beaux pères, brigands d'âmes en leurs déserts »<sup>2050</sup>, les moines sont considérés depuis des siècles comme les champions du mépris du monde. Ils se trouvent donc d'autant plus être la cible des réformateurs qu'ils apparaissent au contraire comme les champions de la compromission avec le monde. Seuls Bèze et les réformateurs peuvent se prévaloir à juste raison de mépriser le monde en sorte de bien servir la gloire de Dieu. Sur le tard de sa vie, la plume est toujours aussi inspirée pour dépeindre en satiriste l'univers du clergé régulier. Comme « ces deux abominables moines defrocqués, mais non pas desmoinés »<sup>2051</sup>, rencontrés au fil de la *Réponse*, les portraits de moines sont pléthore dans son œuvre depuis les premières œuvres satiriques de la période lausannoise jusqu'aux éditions enrichies et augmentées des *Poemata* à partir de 1569. Dans le septième point de la *Confession de la foy* de 1561, dédié aux

---

<sup>2046</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>2047</sup> *La vie de Calvin*, p. 139-140 : « En ce qui concerne sa vie ordinaire, tous témoigneront qu'il ne donna jamais ni dans l'excès, ni dans la mesquinerie, mais il gardait un équilibre louable. Il est vrai qu'en raison de ses troubles gastriques, il s'abstenait de certaines nourritures ordinaires, qu'il aurait bien aimées. (...) il se rendit coupable toutefois en raison de son manque d'égard pour sa santé. Pendant de nombreuses années, il se contenta d'un seul repas par jour, ne prenant jamais rien d'autre dans la journée. Seulement six mois avant sa dernière maladie, ses médecins parvinrent à le persuader de prendre parfois un peu de vin et de gober un œuf sur le coup de midi. Les raisons de son abstinence venaient des troubles que lui causait son estomac et de ses migraines. Il disait avoir trouvé que seule une continuelle diète pouvait y remédier. (...) étant de si petite vie, il dormait aussi fort peu. (...) se faisait apporter quelques livres afin de préparer ses écrits (...) On voit donc la manière de vivre que menait cet excellent serviteur de Dieu ».

<sup>2048</sup> A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur...*, op. cit. p. 47.

<sup>2049</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 137-140.

<sup>2050</sup> Théodore de Bèze, *Sermons*, cité par A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur...*, op. cit. p. 47.

<sup>2051</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 141.

*Moines*, le propos se fait plus théorique et didactique pour soulever, à partir de la contestation de l'ascèse monastique, la doctrine intramondaine du mépris du monde. Bèze s'appuie sur l'étymologie et sur l'histoire du monachisme relatée par les Pères de l'Église pour mieux dénoncer ce qu'il leur est reproché dans la chrétienté moderne par la Réforme<sup>2052</sup>. Les principaux points du litige qui motivent le refus de l'ascèse monastique sont le travail manuel et la vie solitaire.

« Besongner de ses mains »

Dans la *Confession de foy*, Théodore de Bèze adresse aux moines un certain nombre de critiques parmi lesquelles se trouve en bonne place celle de ne pas travailler : « qu'ils monstrent qu'il y ait un seul moine oisif, c'est-à-dire, faisant mestier de ne travailler pour vivre, qui ne soit apostat et parjure, par le contenu de sa propre regle »<sup>2053</sup>.

Les critiques relatives à l'oisiveté des moines s'inscrivent dans un débat ancien qui a agité le clergé pendant des siècles avant d'être relancé à la Renaissance à la faveur des discussions autour des avantages de la vie active et de la vie contemplative<sup>2054</sup>. C'est dans les termes de ce débat que peut être évaluée la portée que Bèze confère au mépris du monde dans la perspective de l'ascèse intramondaine.

Les écrits de Bèze sur les moines trahissent son admiration pour le temps des premiers chrétiens. En parlant des anciens monastères, Bèze se garde de mettre en question les raisons légitimes pour lesquelles des hommes s'y retiraient. Car s'il s'agissait d'abord de « vacquer à l'estude des Escritures », puis de « s'exercer a patience, & austerite de vie », c'était « pour estre plus propre a servir aux Églises quand on y estoit appelé »<sup>2055</sup>.

D'estre oisif, c'est-à-dire sans besongner de ses mains, tant s'en faut que cela fust tolerable, qu'au contraire ils ne vivoient que du labeur de leurs mains, voire mesmes ils en fournissoient de reste aux povres, de sorte qu'un Moine ne travaillant point pour vivre, estoit estimé comme larron, fuyant la regle de saint Paul<sup>2056</sup>.

Bèze reprend à son compte le mépris du monde selon Paul qui expliquait à Timothée que ses disciples devaient « travailler de leurs mains, autant que cela ne retardoit leur vocation »<sup>2057</sup>. Dans la *Réponse au gentilhomme savoisien*, en affirmant qu'« Ainsi faisoient

---

<sup>2052</sup> Les sources auxquelles il se réfère sont : « Gregoire Nanzianzene, Basile, et Chrysostome, et nommément en Saint Augustin. », *Ibid.* p. 341.

<sup>2053</sup> *Confessio*, p. 340-346.

<sup>2054</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chap. 3, II, C : Entre vie contemplative et vie active.

<sup>2055</sup> *Confessio*, Point VII, Les Moines.

<sup>2056</sup> *Ibid.*

<sup>2057</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 137-140.

aussi les anciens moines », il oppose le modèle originel au reste de l'histoire ecclésiastique, « fruct de telle besaciere mendicité en l'Église de Dieu »<sup>2058</sup>. Ayant ménagé les intentions premières de la vocation monastique qui consiste à se retirer du monde pour se rapprocher de Dieu, Bèze a ensuite montré que cet objectif n'était pas tenable sur la base d'une vie contemplative faisant reposer le travail sur les autres. Il peut alors conclure :

Bref, il est tres vray que la sobriété, voire mesme le jeune et abstinence sont non seulement recommandables, mais aussi requises en la vie chrestiene, mais arbitraires et reiglees selon les temps et personnes, et non pas ni vouees, ni mesmes absolument reiglees par certaines ordonnances<sup>2059</sup>.

Bèze met en évidence la vertu de sobriété pour ne pas condamner le jeune et l'abstinence dans ce qu'ils peuvent contribuer au mépris du monde. Le jeune et l'abstinence se voient donc ménager une place dans l'ascèse intramondaine et le perfectionnement de la vie chrétienne. Cette place est néanmoins appelée à être négociée selon la conscience de chacun et non soumise à des ordonnances dont le dénommé Montanus serait, selon Bèze, le premier inventeur<sup>2060</sup>.

### Mépriser seul

Ce n'est pas le moindre des paradoxes du mépris du monde qu'il ait été longtemps réservé à la pratique d'une élite, « un certain genre d'hommes » dont parle Calvin, tandis qu'il s'adresse, dans la Réforme, à l'ensemble des laïcs, et donc à toutes les couches de la société dans la diversité de ses publics<sup>2061</sup>.

Il semble advis une belle chose, de quitter tous ses biens, pour estre delivré de toute sollicitude terrienne ; mais Dieu estime plus qu'un homme, estant pur de toute avarice, ambition et autres concupiscences charnelles, ait le soin de bien et saintement gouverner sa famille, ayant ce but et ce propos de servir Dieu en une vocation juste et aprouvée. C'est une chose de belle apparence qu'un homme se retire de ses compagnies communes pour philosopher en son secret ; mais cela ne convient point à la dilection Chrestienne qu'un homme, comme par haine du genre humain, s'enfuye en un désert pour là demeurer solitaire, en s'abstenant des choses que nostre Seigneur requiert principalement de nous tous, c'est-à-dire, d'aider à l'autre<sup>2062</sup>.

---

<sup>2058</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>2059</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>2060</sup> [n. 173 p. 140 : Montanus, en Phrygie au II<sup>e</sup> siècle, a donné naissance à un mouvement apocalyptique, tendant à l'ascétisme, critiquant les secondes noces, jugeant insuffisante la discipline pénitentielle courante d'alors. Tertullien a critiqué ce mouvement (The Oxf Dictry of the Chr Church, s.v. Montanism)].

<sup>2061</sup> La doctrine de Jean Calvin sur les moines et la vocation est développée dans Calvin, *Institution (1541)*, chap. III, p. 360.

<sup>2062</sup> Calvin, *Institution (1560)*, t. IV [IV, 13, 16].

Pour Calvin, les moines appartenait, en principe, à « un certain genre d'homme, lequel s'est chastré pour le Royaume des Cieux, c'est-à-dire pour vacquer plus librement à servir à la gloire de Dieu ». Cependant, placés devant le fait que les aiguillons d'incontinence sont aspres en leur chair, Calvin rappelle à l'appui de sa lecture de Genèse 2, 18, la sentence de Dieu touchant la condition universelle des hommes : c'est qu'il n'est point bon à l'homme d'estre seul ». Il en déduit qu'il est honteux de leur part de « contemner les moyens qu'il nous presente » et, en l'occurrence, « d'appeler mariage pollution » et « leur vie Angelique. »<sup>2063</sup> Le célibat, compris comme le choix de ne pas se marier, est banni par la Réforme. Jean Calvin affirmait que « l'homme a esté créé à ceste condition de ne vivre point solitaire, mais avoir une aide semblable à soy ». Le mariage était donc interprété comme un acte fondateur de la communauté : « ceste ayde n'est point donnée sinon à ceux qui cheminent en leurs voyes, c'est-à-dire en leur vocation. ».

Dans sa *Confession*, Théodore de Bèze revient à son tour sur la question de la virginité qu'il considère, avec le jeune, parmi les « mortifications de nostre chair ». A la différence de Calvin, il prend soin de ne pas douter de la capacité de « ceux qui ont reçu le don de continence ». Il les considère, au contraire, comme « dignes d'estre grandement louez ». Le mépris du monde dont font preuve ceux qui forment le vœu de ne pas se compromettre dans la chair est même pleinement reconnu : « chacun Chretien ne soit obligé à fuir tout ce qui l'empesche de bien servir a Dieu et a son prochain ». Il semble que la position de Bèze classe le vœu de chasteté parmi les œuvres qui sont dites « indifférentes », c'est-à-dire « ni bonnes ni mauvaises », mais peuvent « entretenir en celles qui sont bonnes ». Cependant, Théodore de Bèze sait que la définition réformée du baptême rend fondamentalement illégitime tout vœu monastique, contraire à la justification. Il choisit néanmoins de concentrer son argumentation contre le vœu de chasteté à partir du fait que :

Tirant conséquence de la condamnation du vœu de perpétuelle virginité des moines, Théodore de Bèze en vient à prendre la défense du mariage<sup>2064</sup>. Dans la *Lettre à Dudith*, il disait « préférer le chaste mariage à un célibat plein de superstition »<sup>2065</sup>.

« Il y a bien plus, c'est qu'il appert que saint Cyprian, dit expressément qu'il vaut mieux que les vierges qui se sont dediees par promesse à Dieu (c'est a scavoir au service des povres et non pas a estre oisives dans des couvents) si elles ne

<sup>2063</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 458-60.

<sup>2064</sup> *Ibid.*, p. 224-225.

<sup>2065</sup> *Lettre à Dudith*, p. 94 : *castum conjugium superstitioso caelibatui antepones*. En ce qui concerne le mariage des religieuses renonçantes, par exemple, il écrit : « suyvens l'erreur commun qui s'arreste a telles choses externes, nous mettions quelque saintete en telles œuvres, veu que Saint Paul dit nommement que le royaume de Dieu ne gist en ce que nous beuvons ou mangeons : et que telles choses ne sont pas grand cas au pris de la pieté envers Dieu, et de la charité envers le prochain ». Voir : *Confessio*, p. 60-61.

veulent ou ne peuvent persévérer, se marient, plustost qu'elles tombent au feu par leurs délices, comme aussi saint Paul l'ordonne (I.Tim.5.c.14). Si cela est heresie, il faut que saint Cyprian soit heretique »<sup>2066</sup>.

En revanche, après avoir rappelé les réussites passées des premières formes de vie communautaire, il réserve à ses contemporains l'opprobre la plus vigoureuse, bannissant toute perspective de perfectionnement dans ces « puants retraits de toute superstition (...) Certes il faut bien que ceux-la soyent du tout aveugles, qui cherchent non seulement la Chrestienté, mais aussi la perfection de Chrestienté en un tel enfer ».<sup>2067</sup>

## 2. Mépriser le monde au bénéfice de son prochain - la charité

En aucune manière le mépris du monde ne saurait être compris, dans l'éthique de Théodore de Bèze comme une indifférence au prochain. Le mépris du monde, tout au contraire, a pour conséquence de servir l'amour du prochain puisqu'il libère l'homme de bien des emprises mondaines et le rend, de ce fait, plus disponible à son devoir de charité. Selon les mots de Calvin en son chapitre XVII, le « contemnement de la vie présente » a pour corollaire de « s'adonner du tout à ses prochains »<sup>2068</sup>. Jean Calvin, le premier, déplorait « ceste malheureté au temps présent que la plus part du monde ne fait nulle ausmones »<sup>2069</sup>. En revanche, selon les principes de la Réforme, « nostre devoir à chercher l'utilité de nostre prochain »<sup>2070</sup>, ainsi que Calvin définissait la Charité, ne pouvait en aucun cas être considérée comme une œuvre. Dans la *Confessio*, Théodore de Bèze évalue la nature des œuvres. Après la prière, les œuvres de charité occupent une place capitale, rappelée tout au long du texte. « pourveu que le tout parte d'une vraye amour de Dieu, nous estant reconcilié en Jesus Christ, pour l'amour duquel nous aimons nos frères, encore qu'ils nous hayent. Car autrement tout n'en vaut rien »<sup>2071</sup>. Quant Bèze évoque les œuvres indifférentes, il insiste à plusieurs reprises que celles-ci sont toujours soumises à l'impératif de « bien servir Dieu et a son prochain ». Les « choses externes », comme il nomme ces œuvres, « ne sont pas grand cas au pris de la piété envers Dieu, et de la charité envers le prochain »<sup>2072</sup>. Bèze martèle que le devoir du chrétien tant envers sa majesté

---

<sup>2066</sup> *Confessio*, p. 342.

<sup>2067</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>2068</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1668.

<sup>2069</sup> *Ibid.*, p. 1672.

<sup>2070</sup> *Ibid.*, p. 1668.

<sup>2071</sup> *Confessio*, p. 61.

<sup>2072</sup> *Ibid.*, p. 61.

divine qu'envers son prochain est de « combattre virilement par la force de l'Esprit qu'il nous a donné, en le servant comme nostre Dieu, et aimant nos prochains pour l'amour de luy »<sup>2073</sup>.

## B. « Manière de bien vivre et de bien mourir »

L'expression « manière de bien vivre ou de bien mourir » est au cœur du propos qui intéresse le mépris du monde. Elle apparaît dans la biographie que Bèze a consacrée à Calvin, pour qualifier le souci qui domina les derniers jours du réformateur :

Voilà comment, au même instant ce jour-là, le soleil se coucha, et la plus grande lumière qui fut en ce monde pour le bien de l'Église de Dieu fut retirée au ciel. Nous pouvons bien dire qu'en ce seul homme, il a plu à Dieu de nous montrer en notre temps la manière de bien vivre et de bien mourir<sup>2074</sup>.

Tirant la leçon d'une vie consacrée à la plus grande gloire de Dieu, Théodore s'adresse à son maître pour lui confesser que « le plus grand des bienfaits » qu'il fit envers lui est l'avoir « fait connaître la vraie piété tirée de la Parole de Dieu »<sup>2075</sup>.

Selon les prescriptions de Calvin donnait en son chapitre XVII de *L'Institution*, les disciples s'entraînent à vivre concrètement ce qu'ils savent être vrai, c'est-à-dire qu'ils doivent s'exercer au bien. Il s'agit de faire en sorte « que nous devenions chaque jour en jour meilleurs que nous ne sommes »<sup>2076</sup>. L'entraînement consiste ainsi en des exercices comprenant « tous les offices particuliers et les actes de vertu »<sup>2077</sup>. Leur but est de permettre au disciple de suivre son maître « d'une pure et droicte simplicité » et de lui ressembler<sup>2078</sup>. L'exercice s'apparente à une domestication du corps pour tirer le meilleur de l'âme.

La libération de l'âme d'un monde et d'un corps qui l'emprisonnent est à replacer dans une perspective platonicienne. Elle était très identifiable chez Calvin lorsqu'il parlait du corps comme « ceste prison terrienne »<sup>2079</sup>. Platon avait poussé jusqu'à ses limites extrêmes l'opposition ce qui relevait du divin, auquel il associait la pensée et la vertu, et ce qui relève de « l'humain », c'est-à-dire la condition terrestre et incarnée de l'homme, que Platon considère

---

<sup>2073</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>2074</sup> Bèze, *La vie de Calvin*, p. 131.

<sup>2075</sup> *Ibid.*, p. 131: *Sed hoc est omnium beneficiorum quae a te accepi longe maximum, quod verae pietatis cognitione ex Dei verbo tanquam limpidissimo fonte petita tu me ita imbuisti.*

<sup>2076</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1660.

<sup>2077</sup> Jean Calvin, *Institution*, cité par F. Dermanges, *L'éthique..., op. cit.*, p. 124.

<sup>2078</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>2079</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1660 et note 22 : « Sur la prison terrestre représentée pour l'âme notamment par le corps ».

comme étrangère à la nature de celui-ci. Or, cette nature est récupérable à condition de « fuir au plus vite d'ici-bas vers là-haut en s'assimilant à la divinité par la justice et la piété dans la clarté de la pensée »<sup>2080</sup>. Comme le fait observer François Dermanges, qui s'interroge sur le but poursuivi, en cherchant à tout prix à détacher le disciple de la terre, le *Traicté* de Calvin risque de d'oublier que ce monde, tel qu'il est, est aimé de Dieu<sup>2081</sup>.

Dans sa lettre à Dudith, Bèze évoquait l'un de ses détracteurs en jouant, dans une intention polémique, sur son nom qui rappelait l'étymologie grecque du mot « piété »<sup>2082</sup>. Avec davantage de sérieux, il est beaucoup question de piété dans la Lettre-préface à la Confession de foi. Bèze parle de la vraie piété à laquelle il a été tôt initié. Il évoque ensuite les années où, bien qu'il s'égarât, il ne manquait pas de piété : bien que « perdu », « il m'a donné la grâce de ne manquer ni de piété ni de talent »<sup>2083</sup>. Surtout, il rappelle comment il avait été « éveillé par Dieu vers la même époque et brûlant du désir de déclarer publiquement mon attachement à une religion plus pure (ce que l'on ne pouvait alors faire en France sans mettre sa vie en grand péril), j'abandonnai tout pour suivre l'appel du Christ »<sup>2084</sup>. Dès lors, le mépris du monde devient à la fois le préalable et la conséquence de la piété. La piété a pour socle la doctrine du mépris du monde.

La piété relative au mépris du monde telle que Bèze l'expose dans ses ouvrages est fondée la pratique de la prière, de la contemplation et de la méditation. Comme le rappelait Calvin en son livre III de l'*Institution*, « Toute la vie du chrétien doit estre une meditation et un exercice de piété ». Ces pratiques soutiennent le croyant dans sa démarche de conversion qui consiste à renouveler constamment sa foi. Il faut examiner de plus près ces pratiques telles que Bèze les recommande aux fidèles tout en s'attachant à chaque fois à mettre en évidence combien elles sont tributaires de la nécessité de mépriser le monde.

---

<sup>2080</sup> Platon, *Théétète* 176 a ; cf. *Rép.* X, 613 ab. Cité par R. Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2081</sup> François Dermanges, *op. cit.*, p. 131. Dans l'analyse qu'il fait des écrits de Platon, Robert Bultot montre que Platon lui-même ne pouvait tenir cette position extrême et qu'il s'est contredit. La fin du *Timée* (92 c ; 30 cd) explique, en l'occurrence, « que le monde est un vivant visible, image de celui qui est intelligible, Dieu accessible aux sens, le plus excellent, le plus beau et le plus parfait, unique en son genre parce que semblable à Dieu ». Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2082</sup> *Lettre à Dudith*, p. 91. Dans ce texte, Bèze range parmi ses détracteurs un cardinal polonais nommé Hosius. Il s'agit du cardinal Stanislas Hosius (1504-1579), évêque de Warmie, auteur d'un *Catholici cujusdam et orthodoxi judicium...* (Cologne, 1565) dans lequel il met en doute l'honorabilité de Bèze en faisant allusion à ses épigrammes. A partir du nom de ce cardinal, Bèze fait ici un jeu de mot sur le grec ὅσιος, « pieux, saint ».

<sup>2083</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Effecit denique ut ita vitam instituerem, ut singulari quodam ipsius beneficio, quum neutrum mererer, nec pietate postremus inter pios, nec bonarum artium prorsus rudis inter eruditos haberer.* P.-F. Geisendorf traduit : « Alors que je ne figurais pas comme le dernier parmi les hommes pieux de Paris ».

<sup>2084</sup> *Lettre à Dudith*, p. 90 : *Eo ipso tempore a Deo expergefactus, et (quod tum in Gallia facere sine certo vitae discrimine non licebat) purioris profitendae religionis studio inflammatum, omnibus, ut Christum vocantem sequer [...]*



## 1. « Mettre l'Évangile au cœur ».

Pour entretenir la foi, Bèze parle de « mettre l'Évangile au cœur ». Par « Évangile », Bèze entend « l'heureuse nouvelle que Dieu par sa seule grâce et miséricorde a annoncée à son Église dès le commencement, c'est à savoir que quiconques croit en Jesus Christ, sera sauvé. »<sup>2085</sup>. D'emblée, la promesse annoncée dans le Nouveau Testament éloigne celui qui se préoccupe de son salut des soucis du monde. Face à l'autorité des puissances du monde se dresse une autre autorité, qui est celle de la Parole de Dieu. La Parole écrite fait autorité parce que c'est « le seul moyen ordinaire dont l'Esprit de Dieu se sert pour sauver les hommes »<sup>2086</sup>. Par Évangile, Bèze souligne qu'il ne faut pas entendre un livre défini par ses attributs mondains, c'est-à-dire « aux syllabes, ni au papier ou à l'encre, ni à un évangile pendu au col, ou leu, ou prononcé seulement, comme les charmeurs font de leurs charmes, ni un livre bien diapré, ou bien adoré par encensement et autres belles mines ». Il s'agit au contraire, bien loin des considérations vulgaires, d'un « Évangile bien et deurement presché et exposé »<sup>2087</sup>. Bèze se situe en cela dans la ligne de Calvin qui affirmait que « ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile, mais de vie »<sup>2088</sup>.

Le but recherché à travers la méditation des écritures est d'en « bien entendre la substance, pour la mettre au cœur, où elle puisse produire fruit de vraie repentance par la foy »<sup>2089</sup>. L'expression « mettre au cœur » rappelle d'abord l'arrière-plan du projet de Calvin de faire pénétrer l'Évangile « au profond du cœur »<sup>2090</sup>. Il faut rappeler que faire du cœur le « réceptacle de l'Évangile » correspond au dessein plus large des aspirations à une religion du cœur répandue dans la France que connut Bèze lorsqu'il étudiait le droit, mais le grand dessein qui avait avant tout été celui d'Érasme. Une religion du cœur, en l'occurrence, est une religion cultivée dans l'intériorité de l'espace intime, à l'écart des bruits et des apparences du monde. Pour être intériorisée la parole de Dieu doit être méditée « nuit et jour, comme dict David », en « conférant soigneusement les passages de la sainte Escriture ? »<sup>2091</sup>. C'est la condition, comme l'explique Bèze dans ce même extrait, pour être « consolé en toutes tentations » et « adverti » pour discerner les fausses doctrines d'avec la pure exposition de la religion

---

<sup>2085</sup> *Confessio*, p. 91.

<sup>2086</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>2087</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>2088</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1658.

<sup>2089</sup> *Confessio*, p. 93, XXVI, l'autorité de la Parole écrite. Retrouver les citations bibliques auxquelles Bèze fait allusion : « suyvant ce que saint Paul et saint Pierre ont dit expressément : comme aussi Jesus Christ n'a point dict à ses Apostres, Allez, lisez l'Évangile en langage incognu, et adorez le livre où il sera escrit : mais, Allez, et preschez l'Évangile à toute créature. (...) »

<sup>2090</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1658.

<sup>2091</sup> *Confessio*, p.93

Chrestienne »<sup>2092</sup>. Les mots « consolé » et « adverti » font résonner, à eux seuls, les dangers contre lesquels le fidèle doit se garder en ce monde.

C'est d'abord par la méditation quotidienne des Écritures que le fidèle se rend à même de « mettre l'Évangile au cœur ». L'Évangile, faut-il le rappeler, c'est « l'heureuse nouvelle que Dieu par sa seule grâce et miséricorde a annoncée à son Église dès le commencement, c'est à savoir que quiconques croit en Jesus Christ, sera sauvé. »<sup>2093</sup> Comme il l'est expliqué ensuite, elle est constitutive de la Parole de Dieu, qui comprend aussi le Vieux Testament. Méditer l'Évangile, c'est donc, comme le suggère un autre passage, contempler Jésus Christ « en esprit intérieurement pour l'embrasser de plus en plus, et nous conjoindre avec luy ».<sup>2094</sup> Un autre passage suggère que les conditions à réunir à cette fin sont « silence et patience ». Méditer la Parole n'est pas complètement désintéressé, comme le fait ressortir le passage suivant :

Comment aussi pourra-t-on estre conserné en la sainte & vraye doctrine, consolé en toutes tentations, adverti pour cognoistre les fausses doctrines d'avec la pure exposition de la religion Chrestienne, sinon en meditant nuit et jour, comme dit David, la parole de Dieu<sup>2095</sup> ?

Il faut bien comprendre que, comme l'explique Olivier Millet, « le terme de méditation ne désigne pas seulement une activité de nature intellectuelle ou spirituelle, mais aussi l'exercice personnel et l'apprentissage existentiel de la vérité qui constitue l'objet de la méditation ».<sup>2096</sup>

Il faut envisager, par ailleurs, que la méditation ne va pas sans une projection dans la vie future visant à valoriser celle-ci tout en apaisant le passage du seuil de vie à trépas.

Le mépris du monde tel qu'il se construit dans l'ascèse intramondaine ne peut s'envisager autrement que par la valorisation de l'activité méditative. Elle remplit la double fonction d'assigner une vie bonne et de le préparer à la mort à distance de la dramatisation sacramentelle des *ars moriendi* traditionnels. La méditation des Évangiles implique, pour le chrétien, d'y mettre tout son cœur :

Par quoy il faut que Dieu par sa seule miséricorde avant toutes choses nous tire, c'est-à-dire, qu'il nous face totalement nouvelles creatures quant aux qualitez, illuminant ceux qui ne sont pas aveugles seulement en partie, mais les ténèbres mesmes : nous donnant un cœur pour entendre : changeant nos cœurs de pierre en cœurs de chair : créant un cœur net en nous, c'est-à-dire refaisant du tout en tout dedans nous d'une meschante volonté une bonne : bref faisant en nous le vouloir et le parfaire. (...) Par ce moyen donc, puis qu'il faut que la grace nous face bons arbres devant que nous puissions porter bons fruicts, il s'ensuit qu'il n'y a point de concurrence de la grace et du franc arbitre, devant que l'esprit de Dieu par sa

---

<sup>2092</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>2093</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>2094</sup> *Ibid.*, p.126

<sup>2095</sup> *Confessio*, p.93.

<sup>2096</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1646.

pure grace nous ait affranchis de peche, en nous unissant par foy de Jesus Christ, duquel nous tirons une nouvelle vie, pour fructifier a Dieu<sup>2097</sup>.

La métaphore de l'arbre est une nouvelle fois convoquée ici par Bèze pour assimiler la régénération du cœur humain au processus vital même. Le dessein est d'atteindre à l'idéal du « cœur pur » qui correspond chez Jean Calvin, selon Olivier Millet, à une « anthropologie simplifiée et unifiée du cœur humain » qui se substituait à l'édifice des vertus hérité de la lecture que faisaient les docteurs scolastiques des philosophes païens<sup>2098</sup>.

Une mutation du cœur est donc possible par la pratique assidue des exercices. Rien n'est possible, cependant, sans la foi qui irrigue la tissure du mépris du monde. Tout comme la « vraie repentance s'obtient par la foy », une religion du cœur s'entretient par la foi, « seul moyen de se conjoindre & unir avec Iesus Christ »<sup>2099</sup>.

## 2. Par la foy mépriser le monde

Le Prologue d'*Abraham sacrifiant* le proclamait haut et fort : la foi permet de surmonter le monde.

Brief, vous verrez estranges passions,  
La chair, le monde, et ses affections  
Non seulement au vif représentées,  
Mais qui plus est, par la foi surmontées<sup>2100</sup>.

Le monde est fait d' « estranges passions », de « chair », d' « affections ». Le mépris du monde lui oppose donc une foi solide. Renouvelée par l'enjeu de la rédemption telle qu'elle est reformulée par la Réforme, elle devient le principal ressort de la vie chrétienne.

« Par foy, affirme Bèze dans un autre passage de la *Confession de foy*, nous sommes unis, incorporez, enracinez, entez en Jesus Christ»<sup>2101</sup>. L'expression « entez en Jesus Christ », qui fait écho au « fiché en Jesus Christ de Jean Calvin », signifie bien là où se place l'esprit du fidèle, c'est-à-dire fort loin du monde. Tandis que dans la doctrine romaine, selon Théodore de Bèze, « la foy n'est autre chose que croire en general que ce qui est contenu en l'Escripture sainte est vray », elle est tout autre chose pour les protestants<sup>2102</sup>. La foi est « une assurance

---

<sup>2097</sup> *Confessio*, p.62-63.

<sup>2098</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1640.

<sup>2099</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>2100</sup> *Abraham*, p. 57, v. 35-38.

<sup>2101</sup> *Confessio*, p. 47.

<sup>2102</sup> *Ibid.*, p. 262.

que tout Chrestien doit avoir de son election & salut »<sup>2103</sup>. Comme le résume Olivier Millet, la foi est le moyen du salut gratuit, absolument nécessaire à l'homme pour que celui-ci soit libéré de sa misère totale<sup>2104</sup>. Aussi, Bèze peut-il s'interroger ainsi au détour d'une méditation :

Pourquoy donc te troubles-tu, povre conscience ? La corruption en laquelle tu es, est effacee en ce Saint des Saints, conç et né pour toi : les souffrances du Juste des Justes sont ton acquit. Voila ta vie et félicité... Il ne reste donc sinon que vivement, sans fard ni feintise, te recognoissant en la mort, tu reçoives ceste vie par une vive foy<sup>2105</sup>.

« Celuy qui a la foy, explique encore Bèze dans la *Confession de foi*, est quant et quant justifié, estant du tout appaisé en sa conscience. (...) en cela gist toute nostre consolation »<sup>2106</sup>. C'est un acte subjectif par quoi le fidèle s'approprie l'œuvre de la rédemption et du contenu de cette foi (*credo*)<sup>2107</sup>.

La foi, selon Théodore de Bèze, est encore « créée, & de iour en iour entretenue par la vertu du saint Esprit dans le cœur des eleus, moyennant la predication de la parolle de Dieu, & l'administration des sacremens. »<sup>2108</sup>. Dans la mesure où la foi est « le tesmoignage de l'Esprit de Dieu criant en nos cœurs »<sup>2109</sup>, elle ne peut que retirer le fidèle des pensées mondaines. L'essentiel, c'est encore la loi qui, comme le réformateur l'explique dans le même passage, est « une doctrine dont la semence est naturellement escrite en nos cœurs ». Que représente les lois du monde vis-à-vis de la loi, des Évangiles ou de celle des Dix commandements ? Dès lors, une « grande différence » apparaît :

Entre ceux esquels le peche regne, & ceux esquels il y a encores des demeurans de peche : brief, ceux-là sont de l'Église, esquels l'esprit (qui est un don de grace propre des eleus, & non de nature) combat contre la chair, & qui peuvent dire avec saint Paul, Je fais le mal que je ne veux pas, auquel je ne donne tel consentement

---

<sup>2103</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>2104</sup> Voir : Calvin, *Institution (1541)*, n. 54 p. 268. Sur le rôle joué par la foi, Olivier Millet fait observer que « Jean Calvin suit Érasme dans la distinction qu'il opère entre les deux parties de l'âme, l'intelligence et la volonté. En revanche, Calvin ne retient pas la bipolarité de la foi et de la charité exposée par l'humaniste, d'après laquelle la foi purifie le cœur tandis que la charité corrige la volonté. Calvin : « Il y a deux parties en nostre ame : intelligence et volonté » Calvin suit ici Érasme. A propos de la définition de la foi, l'humaniste propose en effet le cadre anthropologique suivant : *duae sunt praecipue vires animae : intellectus et voluntas*. Érasme en tire une double conséquence : la foi purifie le cœur alors que la charité corrige la volonté ; cette bipolarité de la foi et de la charité n'est pas retenue par Calvin ».

<sup>2105</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 63

<sup>2106</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>2107</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p. 521 et p. 528. Il est précisé qu'« à la place du couple foi informe (sans la charité)/formée (agissant par la charité), on trouve la doctrine réformatrice, formulée par Melancthon, qui oppose la foi comme simple connaissance à la vraie foi, assimilée à une persuasion ou une confiance en la parole de Dieu, ce qui souligne la dimension existentielle de la foi-connaissance ».

<sup>2108</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>2109</sup> *Ibid.*, p. 98.

que ceux qui ne sont régénérés par l'Esprit de Dieu. Voilà ceux qui sont de l'Église<sup>2110</sup>.

Cet extrait fait ressortir une opposition entre la chair et l'esprit qui correspond à celle de la foi et de la non-foi. La défiance envers Dieu est la vraie manifestation du péché. Dans ce schéma, l'Église est comprise dans un sens abstrait qui recoupe à la fois l'institution et la communauté des fidèles. Parce qu'elle est fondée sur la Parole, identifiée ici à Saint Paul, elle est en dernier ressort l'instance qui protège du monde<sup>2111</sup>.

### 3. Par la prière, « fruit de la foi ».

Au cœur de l'ascèse intramondaine la pratique de la prière, envisagée comme « fruit de la foi », détache le disciple du monde. Elle est le moteur de la mutation que le chrétien opère en ce monde. La prière est définie comme « l'invocation du nom de Dieu par Jésus Christ », soit pour lui demander quelque chose soit pour lui rendre grâce. Bèze insiste cependant sur les qualités de la vraie oraison. Il requiert d'abord que la prière « parte d'un esprit se confiant d'être exaucé autant qu'il sera expédient », c'est-à-dire qu'elle soit prononcée sans être mêlée au moindre doute sur son objet. Celui qui doute, Bèze cite ici Saint Jacques : « semble au flot de la mer agitée et poussée des vents ». Il y a un second point : la prière doit ensuite être « réglée selon la parole de Dieu ». La parole de Dieu est la condition de la foi, sans laquelle il ne peut y avoir que « folle et vaine opinion ». Il découle de ces deux conditions préalables que, d'une part, la prière ne saurait être dite dans une langue inconnue à celui qui prie et, d'autre part, ne saurait souffrir d'autre intermédiaire que Jésus Christ, « seul moyen de Dieu et des hommes ». Deux homélies de Chrysostome et une citation de Saint Ambroise viennent appuyer le propos de Bèze. L'homélie de la Canée qui demande directement repentance auprès du Christ sans passer par ses apôtres. Dans l'homélie du profit de l'Évangile, du même Chrysostome, il suffit « encores que tu sois seul, et que tu ne ayes point de patron ou advocat, et que tu pries Dieu apart toy ». Dans le même sens, Ambroise explique qu'on ne va à Dieu « comme par le moyen d'un Comte on a accès à un Roy » mais, que « pour plaire à Dieu, [...], nous n'avons besoin d'advocat qui nous aide à ses suffrages, mais nous avons besoin d'une pensée

---

<sup>2110</sup> *Confessio*, p. 140.

<sup>2111</sup> Il faut garder à l'esprit que, d'après les interprétations des Écritures, l'Église est considérée l'épouse du Christ. Voir, notamment Éphésiens, 5, 32 : « Nous avons vu qu'appartenir à Jésus-Christ implique de quitter notre ancienne vie, et ce, sans perdre notre individualité, mais cette union à Jésus-Christ est tellement plus que simplement quitter quelque chose : c'est quitter la vie passée pour entrer dans une nouvelle vie. C'est ça, le mariage, et c'est aussi ça, le mariage avec Jésus-Christ. Lorsque le Seigneur nous a unis à lui, nous avons quitté notre vie passée et le Seigneur a fait de nous son Épouse ».

dévote. »<sup>2112</sup> Ainsi, « la vraie oraison est des plus agreables choses que tous Chrestiens puissent offrir à Dieu (...) elle contient une expresse confession tant de la puissance que de la bonte de Dieu, avec une crainte et reverence deuë a luy seul. »<sup>2113</sup>

Dans sa *Méditation sur le psaume 32*, Bèze confie les bénéfices que lui ont procuré la pratique d'une prière bien conduite. Devant les « combats de la conscience », déclare Bèze affligé, la prière est présentée comme « l'unique remède ». Il invite donc le fidèle :

Viens donc, le cœur abattu, teste baissée, et tu sentiras ton tourment s'esvanouir, toutes angoisses s'enfuir... ce deluge de maux qui t'avait couvert et englouti s'écoulera : bref au lieu de cette misere tu recevras cette vraie paix que le monde ne peut donner ni ôter, et ce vrai repos de conscience, l'ancre et gage de la félicité éternelle qui s'en ensuivra<sup>2114</sup>.

Par cette invitation à la prière, le réformateur exhorte le disciple à renoncer au monde dans la mesure où celui-ci semblerait promettre la paix d'une manière ou d'une autre. Cette paix ne serait de toute façon pas la « vraie paix » que seule la prière peut apporter. De même le monde ne saurait retirer ce bien précieux à celui qui l'aurait trouvé par une pratique réitérée de l'exercice.

Le mépris du monde, au travers de la *Confession de foi*, prend un caractère normatif. Il devient un lieu commun qui génère du collectif, de la cohésion, du communautaire. Il n'en demeure pas moins, dans sa formulation calvinienne et bézienne, un facteur d'émancipation personnelle. Pourquoi ? Il propose une ascèse qui n'est pas fondée sur des répétitions d'exercices ou de rituels, mais il encourage par la prière du cœur, le sentiment vécu de l'intériorité et le discernement à libérer la conscience. Il s'offre au chrétien qui s'en saisit comme un puissant vecteur d'éveil et de progrès spirituel.

### C. L'ascèse fait du mondain en un « homme de bien du monde »

Dans la *Confession de foi*, Bèze fait discuter saint Paul et saint Cyprien sur la mise en œuvre, par les hommes, de la parole de Dieu. Le premier affirme que « toute Escriture, estant divinement inspirée, est pour rendre parfait l'homme de Dieu (Tim. 3.d.15.16.17) ». Pourtant, d'après Saint Cyprien, « il ne faut point suyvre la coustume des hommes, mais la vérité de

---

<sup>2112</sup> *Confessio*, p. 58.

<sup>2113</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>2114</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 65.

Dieu »<sup>2115</sup>. Ceux qui ne s'attachent pas à cette dernière sont qualifiés par Calvin d'« hommes du monde » qui, vautés dans les affaires du siècle, ne méritent pas l'Église<sup>2116</sup>. A l'homme du monde, Théodore de Bèze a opposé l'expression d'« homme de bien du monde »<sup>2117</sup>. Qui est cet homme et comment, selon le réformateur, est-il mû par un idéal qui s'incarne dans la vie de Calvin ? Quelles sont les vertus qu'il cultive pour mépriser le monde ?

## 1. « Homme de bien du monde »

« J'aime le bien », proclame Théodore de Bèze dans l'une de ses *Chrestiennes Méditations*. Exprimant sa douleur d'être pécheur, il s'effraie pourtant devant Dieu « de n'estre jamais redressé »<sup>2118</sup>. Comment s'y prendre, alors, pour « que nous esperions une vie acquise par Jesus Christ »<sup>2119</sup> ? La perfection est-elle possible ? Dans quelle mesure la rechercher implique-t-il de mépriser le monde ?

Sur le versant éthique du chemin de perfectionnement, Théodore de Bèze apporte sa pierre à l'édifice calvinien. Au début de son chapitre XVII portant sur la *Vie chrestienne*, Calvin rappelait les très bonnes raisons données par les Écritures pour « encliner nostre cœur à aymer le bien. ». Dans ce même chapitre, il disait aussi l'importance qu'il y avait pour cela à mépriser le monde. La doctrine du mépris du monde, faut-il le rappeler est chez Bèze comme chez Calvin, mise au service du perfectionnement des vertus de « l'homme de bien ». Tout au long de son œuvre, en effet, Bèze s'efforce de définir une éthique centrée sur le « plus homme de bien du monde »<sup>2120</sup>.

Par cette expression, Bèze souligne que c'est dans le monde même que l'homme exerce le bien. Il fait par là-même résonner la catégorie honnie de « l'homme du monde ». Par l'ajout de l'adjectif « bien » entre « homme » et « monde », il désigne la distance qui sépare justement l'homme de bien, d'une part, et, d'autre part, le monde. Cette distance étant établie, c'est en œuvrant dans le monde que, néanmoins, s'exerce la rénovation qui fait de l'homme du monde un homme de bien.

---

<sup>2115</sup> *Confessio*, p. 156 : « Pourtant, aussi disoit saint Cyprian, puisqu'il faut escouter un seul Jesus Christ, nous ne devons prendre garde a ce que quelqu'un aura pensé devant nous devoir estre fait, mais a ce que Jésus Christ, qui va devant tous, a fait : et ne faut point suyvre la coustume des hommes, mais la vérité de Dieu ».

<sup>2116</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1659.

<sup>2117</sup> *Confessio*, p. 69-70

<sup>2118</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 67.

<sup>2119</sup> *Confessio*, p. 17.

<sup>2120</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

La question de la perfection et de l'imperfectibilité a traversé les âges<sup>2121</sup>. En son testament, Calvin admettait que « Même le meilleur, dit-il, n'est pas parfait, mais chacun a ses faiblesses ». Cependant, Il revient à chacun qu'il « s'examine et combatte [ses déficiences] »<sup>2122</sup>. Son *Traité de la Vie chrétienne* l'avait reconnu lui-même : « Je ne requiers pas que les meurs de l'homme Chrestien ne soyent que pur et parfaict Évangile »<sup>2123</sup>. La suite du testament, selon les mots rapportés par Bèze dans son récit, n'en insistent pas moins sur l'objectif de tenir « droiture et égalité ». Comme il le recommandait dans son traité de la vie chrétienne, Calvin recommandait aux chrétiens d'avoir pour but de « tendre à la perfection que Dieu nous commande »<sup>2124</sup>. Bèze n'écarte pas davantage la possibilité de toucher la perfection : Il faut, dit-il, « chercher non seulement la Chrestienté, mais la perfection de Chrestienté en un tel enfer »<sup>2125</sup>.

Sur le fond, tout est à mépriser en ce monde sauf la vérité puisque venant de dieu, elle ne peut-être que parfaite. Comme Bèze l'explique dans la *Confession de foy*, c'est justement parce que la papauté adore un faux dieu, « ni parfaitement juste, ni parfaitement miséricordieux, que les papistes dépouillent Dieu de sa parfaite justice pour éviter qu'il n'exige la perfection de la part de l'homme, et permettre ainsi leur semi-pélagianisme »<sup>2126</sup>.

Comme le suggère sa méditation du psaume 51, il semble que Bèze reconnaît l'idée de la perfection dans ce que dieu demande, c'est-à-dire « une sincérité et pureté, non point seulement au dehors, mais qui réside au profond de l'esprit, et du cœur ». Cette qualité procède d'un enseignement, celui de la sagesse divine : « tu m'as enseigné ta sapience ». Cet enseignement n'est pas le résultat d'« une manière commune et accosutumee », il est singulier à tout un chacun : « m'apprenant priveement et rendant capable mon esprit de tes secrets plus rares et exquis, qu'on ne declare pas à tout le monde »<sup>2127</sup>.

La sagesse de Dieu se révèle dans l'intimité du fidèle par l'expérience qu'il peut faire à la fois de l'abyme de ses péchés et de l'infinie miséricorde divine<sup>2128</sup>. Par le renoncement à soi-même et en méprisant le monde, il lui devient possible d'accueillir en lui la perfection de dieu :

<sup>2121</sup> Voir : Xavier Bonnier et Sylvie Laigneau-Fontaine (Dir.), *L'Imperfection littéraire et artistique en Europe: antiquité – XXIe siècle*, (Rencontres, 526; Rhétorique, stylistique, sémiotique, 9.) Paris: Classiques Garnier, 2021.

<sup>2122</sup> *Vie de Calvin*, p. 124.

<sup>2123</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1659. « ... Car par ce moyen, tous hommes du monde seroient exclus de l'Église, veu qu'on en trouvera pas un qui n'en soit encore bien loing... ».

<sup>2124</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1659.

<sup>2125</sup> *Confessio*, p. 344, en détournant le sens d'une phrase visant les moines.

<sup>2126</sup> *Ibid.*, p. 106. 7e point de la Confession de la foy chrestienne, paragraphe intitulé « La Papauté adore un faux dieu, qui n'est ni parfaitement juste, ni parfaitement miséricordieux ». Une même critique est adressée aux mahometans d'après *Réponse au gentilhomme*, cité par Dufour, dans n. 82 p. 107.

<sup>2127</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 75.

<sup>2128</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>e</sup> partie, chapitre 3, II, A : Une condition pécheresse.



Sois le créateur de cest homme intérieur pour la seconde fois, desployant ta force qui penetre jusu'au fond de moy-mesme, afin de former en moi comme une nouvelle ame, détestant tout péché, et s'adonnant à tout ce qui est bon et droit<sup>2129</sup>.

Ce qui est « bon et droit » se rapproche de la « souveraine bonté » que Calvin invitait ses lecteurs à envisager « d'une pure et droicte simplicité »<sup>2130</sup>.

## 2. Exemplaire Monsieur Calvin<sup>2131</sup>

Dans la préface qu'il donna à sa traduction du *Nouveau Testament* en 1565, qui était adressée au Prince de Condé et la noblesse réformée de France, Théodore de Bèze présentait Jean Calvin comme un « homme d'heureuse memoire et mon pere en Christ (ce qui soit dict sans envye d'aulcun) »<sup>2132</sup>. Dans la biographie qu'il a rédigée à sa mémoire aussitôt après sa mort, Calvin est présenté à la fois comme un homme qui a consacré, dès ses débuts, sa vie à une cause plus grande que lui et comme une figure stigmatisée, cible des attaques des imposteurs et des mondains<sup>2133</sup>.

### Portrait d'un contempteur du monde

Pour s'en tenir à de rapides éléments sur la jeunesse du réformateur, Bèze signale que ce dernier était déjà « ennemi des vices » et très adonné à ce qu'on appelait alors le service de Dieu. Son cœur s'orientait vers la théologie »<sup>2134</sup>. Il était alors « connu et honoré de tous ceux qui avaient quelque amour pour la vérité. »<sup>2135</sup>. L'occurrence de « bonne vie »<sup>2136</sup> pour caractériser Calvin se trouve dans la biographie mais aussi, par exemple, dans la *Réponse à un gentilhomme savoisien*, où Bèze présente Calvin « en exemple de toute bonne vie »<sup>2137</sup>. Une vertu mise en avant est la « persévérance » dont il sut faire preuve jusqu'à sa mort<sup>2138</sup>. Les vertus associées de « piété » et de « simplicité » se révèlent à l'épreuve de la maladie, « dépourvus de toute affectation (comme on sait qu'il a toujours réussi à fuir cela). »<sup>2139</sup>. Enfin

---

<sup>2129</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 76.

<sup>2130</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1660.

<sup>2131</sup> Voir : Max Engammare, *La Fabrique de Calvin*, Genève, Droz, 2022. Sa conférence à Genève le 23.03.2023 : « Calvin et la recherche de la perfection ». Max Engammare a retrouvé quatre volumes annotés par Calvin et les secrétaires de sa garde rapprochée, dont son frère. Grâce à ces livres, il dévoile les étapes menant à une œuvre parfaite.

<sup>2132</sup> CB, t. VI, Annexe II, 1565. *Bèze au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France*, Genève, 20/02/1565.

<sup>2133</sup> Voir : Daniel Ménager, « Théodore de Bèze, biographe de Calvin », *B.H.R.* (44, 2), 1982, p. 231-255.

<sup>2134</sup> *Vie de Calvin*, p. 19.

<sup>2135</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>2136</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>2137</sup> *Réponse au gentilhomme*, p. 141 et n. 175.

<sup>2138</sup> *Vie de Calvin*, p. 15.

<sup>2139</sup> *Ibid.*, p. 96.

Calvin est décrit comme « un arc toujours tendu »<sup>2140</sup>. « Son seul obstacle, est-il précisé, consistait en ce que son corps avait du mal à suivre son esprit »<sup>2141</sup>. Ce ne sont que quelques-uns des traits de caractère qui ressortent du réformateur dépeint sous la plume de Bèze. On peut se demander s'ils ne définissent pas l'idéal-type du contempteur du monde.

La figure de Calvin telle qu'elle est dépeinte dans la biographie de Théodore de Bèze était promise à une longue postérité<sup>2142</sup>. Daniella Solfaroli Camillocci a montré comment les discussions des théologiens du siècle suivant s'attachaient à la question de savoir s'il fallait prendre ou non distance avec les écrits de Calvin et de Bèze dans un contexte d'affaiblissement de la cohésion communautaire<sup>2143</sup>. Il s'agissait notamment d'évaluer le rôle qu'ils pouvaient jouer dans un engagement pastoral en proie à toutes sortes d'épreuves et de tensions. Tandis que Pierre du Moulin marquait sa distance avec Calvin, Charles Drelincourt se plaçait dans la continuité du récit de Bèze, insistant sur le sentiment d'amour filial qui le rattachait à lui ainsi que sur le devoir de mémoire. Il s'appuyait en outre sur les stigmates spirituels de Calvin pour exposer sa conception du martyre.

### Nettoyer le monde comme les écuries d'Augias

Les exploits tels que Bèze les décrit dans son récit de la vie de Calvin ne sont pas sans rappeler, comme l'a montré Olivier Millet, les exploits d'Hercule<sup>2144</sup>. Ces hauts faits contribuent à augmenter la seule gloire de Dieu, qu'ils contribuent à accomplir, selon l'étymologie latine d'*explicare*. Ils ne sont donc pas destinés, en principe, à entretenir la gloire mondaine de celui qui les réalise, ni celle, en l'occurrence, de celui qui les narre. Les exploits sont donc aussi à comprendre comme des actes qui requièrent de la part de leur auteur des efforts inouïs, au-dessus des forces humaines. Le terme de « fatigues » (en latin *fatica*) était déjà utilisé par Érasme pour exprimer les sacrifices consentis par le héros Hercule pour s'efforcer de nettoyer les écuries d'Augias. Olivier Millet explique que « L'image de Calvin connue du public à partir de 1557 sous le nom de *corpuluscum* combine les deux valeurs, chrétienne et intellectuelle, d'Érasme »<sup>2145</sup>. La figure de Calvin en homme stigmatisé joue un

---

<sup>2140</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>2141</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>2142</sup> Voir : Daniel Ménager, « Théodore de Bèze, biographe de Calvin », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (44, 2), 1982, p. 231-255.

<sup>2143</sup> Daniela Solfaroli, « Stigmates. Calvin ou l'école des afflictions pastorales dans la Défense de Charles Drelincourt (1667) », Journée d'études organisée par Véronique Ferrer et Chrystel Bernat, *Faire corps autour de l'affliction – Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIIe siècle)*, EPHP, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>2144</sup> Olivier Millet, « Calvin als Leidensmann : Berufung, Arbeit, Krankheiten », *Calvin-Saint or Sinner ?*, actes du colloque de l'université réformée d'Apeldorn, Pays-Bas, éd. Herman J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 50-65.

<sup>2145</sup> *Id.*, p. 64: « Das der Öffentlichkeit ab 1557 bekannte Bild Calvins als *corpuluscum* vereinigt also jene beiden Werte, die christliche und die intellektuelle, wie sie Erasmus hatte ».

rôle essentiel dans la doctrine du mépris du monde. Suivant le modèle érasmien du labeur, les exploits de Calvin sont à comprendre comme les souffrances éprouvées par Hercule pour nettoyer le monde de ses vices et de ses monstres.

En suivant le récit de Bèze, ces exploits trouvent leur origine dans l'ardeur qu'il mettait dans ses études. Pour avoir résidé avec lui dans la pension de leur maître commun Melchior Wolmar à Orléans, il peut témoigner de « son ardeur pour ses études universitaires »<sup>2146</sup>. Le jeune Picard « étudiait jusqu'à minuit et mangeait bien peu au souper pour vaquer à cette activité. A son réveil, il demeurait quelques moments au lit pour se remémorer et ruminer en quelque sorte tout son travail de la veille »<sup>2147</sup>. Les travaux de Calvin, tels qu'ils sont décrits par ses biographes, font référence aux nombreuses tâches du clerc au service de l'Église, ainsi qu'à ses écrits théologiques et littéraires.

Ce sont bien les exploits d'Hercule qui se rejouent dans la narration de Calvin. Les fatigues de Calvin sont donc, selon Olivier Millet, à lire en continuité de la devise que s'était choisie Érasme pour illustrer sa vie de lutte<sup>2148</sup>. Érasme s'était en son temps efforcé de se mettre en scène comme un savant souffrant et calomnié. De la même manière, après lui, Calvin s'est attaché à se présenter au monde lettré et c'est cette figure que Bèze narrativise dans la biographie qu'il lui consacre. Comme l'explique Olivier Millet, « Le texte de Bèze puise à la source de la mythologie érasmienne et transfère son sens et son prestige à Calvin, à la Réforme calviniste de l'Église »<sup>2149</sup>. Il suggère également que Calvin s'inspire non seulement du « programme d'abnégation établi par l'humaniste hollandais », mais aussi du modèle de « mélancolie incarnée par Guillaume Budé »<sup>2150</sup>.

Encore une fois, le rôle que Bèze fait jouer aux études de Calvin dans la biographie qu'il lui consacre éclaire la problématique générale du mépris du monde. Ainsi, Bèze rappelle dans

---

<sup>2146</sup> *Vie de Calvin*, p. 21.

<sup>2147</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>2148</sup> Érasme s'était choisi comme devise « *Nulli concedo* » (« Je ne fais de concessions à personne ») ou « *cedo nulli* » ; mais lorsqu'on lui en faisait le reproche, car elle semblait bien orgueilleuse, il répondait bien subtilement que ce n'était pas la sienne mais celle de Terminus, dieu antique représentant la mort ou le terme de la vie, et que c'était la mort et non Érasme qui parlait. En fait, Érasme portait comme sceau sur sa bague, une gemme antique représentant le dieu Bacchus, cadeau de son élève l'archevêque Alexandre Stuart, mais Érasme avait cru qu'il s'agissait du dieu Terminus, beau prétexte à une devise sans doute à double sens. Ce « *memento mori* » est représenté sur des gravures et elle figure entre autres sur la médaille où Quentin Metsys représenta Érasme.

<sup>2149</sup> Olivier Millet, « Calvin als Leidensmann... », *op. cit.*, p. 65 : « Der Text von Beza schöpft aus der Quelle der erasmischen Mythologie und überträgt deren Bedeutung und Prestige auf Calvin, auf die calvinische Reformation der Kirche ».

<sup>2150</sup> *Id.*, p. 65 : « Calvin schon seit seiner Jugend das von dem holländischen Humanisten vorgegebene und von Guillaume Budé melancholisch inkarnierte Programm der Selbstopferung wortwörtlich sein Leben und seinen Körper für eine unerwartete Berufung aufgeopfert, die nicht seine freie Wahl war und sein Temperament widersprach, ein typisches Merkmal des calvinischen Selbstbildes ».

ces termes les difficultés que Farel rencontre pour retenir Calvin à Genève au mois de septembre 1536 :

Farel le menaça en lui disant que s'il refusait de s'employer en cette église de Genève à l'œuvre du Seigneur, Dieu maudirait le repos qu'il cherchait en l'asile de ses études. Calvin plia, acceptant de rester à Genève. Il obtint pourtant de ne pas prendre la fonction de ministre de la Parole, mais seulement d'enseigner la théologie<sup>2151</sup>.

Le « repos qu'il cherchait en l'asile de ses études » rappelle d'abord que Calvin ne considérait pas nécessairement que sa vocation initiale en ce monde était de consacrer sa vie à la Parole divine. Calvin renonça relativement tôt à ses études de droit pour se consacrer à la théologie. Les études universitaires ne sont, néanmoins, pas encore à confondre avec les études des Écritures. Bèze partageait avec Calvin l'attrait pour une forme de contemplation. « L'asile de ses études » était bien le lieu d'un refuge qui le protégeait du monde, lieu de la vie active. Les études rappellent le refuge que procure le cloître dans un état de séparation avec le monde. Le texte expose en quelques mots la doctrine de l'ascèse intramondaine de la Réforme car, dans les mots de Farel, « Dieu maudirait le repos » que son maître pourrait trouver en ses études. Dans ce sens, le *contemptu mundi* assouvi par les études rapproche le fidèle d'une pente dangereuse qui était celle de la tradition monachique. A l'opposé de cette conception qui a pu représenter une tentation pour Calvin, si l'on s'en tient au récit de Bèze, Guillaume Farel est venu chercher le théologien pour l'engager dans le monde, et le charger de mettre sa connaissance de la théologie au service des Églises<sup>2152</sup>. Bèze se dit, en l'occurrence, « persuadé que ces heures d'étude ont servi de fondement à sa grande érudition dans la Sainte Écriture et d'aide à la singulière mémoire dont il a depuis fait preuve »<sup>2153</sup>.

### Les stigmates, salaire du monde

Dès ses années de jeunesse, le corps de Calvin fut marqué par les efforts, les fatigues, qu'il consenti dans sa passion pour les études. Olivier Millet précise que « pour décrire les souffrances de Calvin, le mot travail est le plus souvent utilisé à côté du langage médical »<sup>2154</sup>. Ainsi que l'observe son hagiographe, « ces longues veilles ont aussi très certainement beaucoup endommagé sa santé ». Ce sont là les premiers stigmates d'une vie consacrée à la Parole divine. Ils sont sans doute légers aux côtés des coups auxquels son engagement l'exposa le restant de

---

<sup>2151</sup> *Vie de Calvin*, p. 29.

<sup>2152</sup> Ici, le parcours de Calvin est à différencier de celui d'Érasme et se rapproche davantage de celui du prophète Jonas.

<sup>2153</sup> *Vie de Calvin*, p. 21.

<sup>2154</sup> Olivier Millet, « Calvin als Leidensmann... », *op. cit.*, p. 64: « Um die Leiden Calvins zu beschreiben, kehrt neben der medizinischen Ausdrucksweise am häufigsten das Wort labor wieder ».

sa vie. Pour s'en convaincre, il est utile de lire, d'après une lettre de Bèze à Bullinger, comment Jean Calvin résistait aux assauts de ses adversaires :

Pour nous, Français, en ce moment, si Calvin nous était arraché, je vois un calamiteux et triste naufrage. Et au-dedans comme au dehors, cet homme bon, qui a tant d'ennemis, qui a même dans notre sein tant d'ennemis qui lui font la guerre de toutes les façons que je ne m'étonne qu'il eût pu les supporter. Mais on a trouvé personne qui, jusque-là ait osé dire ouvertement la raison de sa haine. Mais la force invaincue de l'homme brûle le diable et les membres du diable. Il résiste, il résiste, mais j'espère qu'il va continuer à résister. Pendant ce temps, il traverse tout avec grande constance, mais si Dieu ne lui vient pas en aide, je crains que les travaux et les labeurs ne nous l'arrachent à nous misérables<sup>2155</sup>.

Bèze fait ici allusions aux divisions internes qui secouaient la cité de Genève quand elle vit grandir, face à Calvin et aux Français issus de l'immigration, une forte opposition incarnée par Ami Perrin<sup>2156</sup>. Bèze envisage le pire pour Calvin tant ses difficultés sont grandes au cours de cette année 1553. Malgré tout, il affirme que sa « force » est restée « invaincue ». Il emploie à trois reprises le verbe « résister » pour assurer qu'il « traverse tout avec grande constance ». Les « travaux et les labeurs » évoqués dans la dernière phrase attestent bien que c'est le portrait d'un Hercule qui est dressé ici par Théodore de Bèze. Comme l'indique Olivier Millet, « le tableau physique et moral de Calvin esquissé à la fin de la Vita de Bèze nous fournit une clé symbolique de ce mot. Après que le récit de Bèze ait décrit en détail les épreuves, les maladies et les calamités endurées par Calvin, il conclut par la force surhumaine dont son héros a fait preuve pour achever son œuvre. Attaqué sur de nombreux fronts, le but ultime de Calvin était de défendre la cause de Dieu »<sup>2157</sup>. Notre héros est, finalement, un Hercule harassé par les

---

<sup>2155</sup> CB, t. I, n° 37, Bèze à Bullinger, 4 septembre 1553, p. 113 : *Nobis tamen Gallis hoc tempore, si Calvinus eripiat [ces mots en disent long sur les craintes qu'on avait à Lausanne sur l'issue du débat], cerno miserrimum fore et tristissimum naufragium. Et domi et foris vir bonus, atque etiam in nostris visceribus tot habet hostes qui omnibus modis illum exerceant, ut hactenus sufficere potuisse mirer. Nec tamen adhuc repertus est vel unus qui palam ausus sit caussam odii sui aperire. Nempe invicta hominis virtus Diabolum urit et Diaboli membra. Interim ipse perfert quidem omnia constantissime, sed, nisi Dominus opem ferat, vereor ne hunc etiam labores et molestiae nobis miseris eripiant. Eget precibus et consolatione, quas, ut opinor, ipsi non invidet diutus, quamvis non dubito quin ista etiam mala sic te afficiant nobiscum, ut ipse potius consolationes indigeas, quam utinam suarum brevi misereatur.*

<sup>2156</sup> Le parti des « Enfants de Genève », ou « Perrinistes », du nom de l'un de ses partisans, Ami Perrin, qui voyait d'un mauvais œil l'ascendance des pasteurs. Lors des élections de février 1555, les quatre syndics élus sont acquis au réformateur. L'accès en moins d'un mois d'une soixantaine d'habitants français à la bourgeoisie de Genève excite les tensions et une émeute, déclenchée par les partisans de Perrin, a lieu le 16 mai 1555. Les Perrinistes sont forcés à quitter la ville. Des procès sont rapidement instruits, aboutissant à la condamnation à mort par contumace de quatre de ces plus influents représentants, dont Ami Perrin.

<sup>2157</sup> Olivier Millet, « Calvin als Leidensmann... », *op. cit.*, p. 64: « Das am Ende der Vita von Beza entworfene körperliche und moralische Bild Calvins liefert uns symbolischen Schlüssel zu diesem Wort. Nachdem Beza in seinem Bericht die von Calvin erduldeten Prüfungen, Krankheiten und Kalamitäten ausführlich beschrieben hat, schliesst er mit der übermenschlichen Kraft, die sein Held aufgewandt hat, um sein Werk zu vollenden. An so vielen Fronten angegriffen, war Calvins höchstes Ziel, die Sache Gottes zu verteidigen ».

fatigues, mais qui doit sa victoire à un certain nombre de qualités que le mépris du monde encourage particulièrement de cultiver.

Les stigmates de Calvin rejoignent ainsi le motif plus général des afflictions en tant que celui-ci s'élabore en catégorie biblique. A la suite de l'analyse faite par Olivier Millet de *La Vie de Calvin*, deux niveaux de stigmatisation sont à distinguer dans la présentation de la vie exemplaire de Calvin<sup>2158</sup>. Il met d'abord en évidence l'âpreté de son labeur, ses fatigues (*fatica*) qui, d'après la biographie de Bèze, témoignent de son engagement total pour la cause de l'Évangile. On peut aussi reconnaître dans cette démarche la réactivation des stigmates sur le mode paulinien<sup>2159</sup>. Conformément à l'eschatologie paulinienne, l'affliction est acceptée à travers le désir qu'elle exprime pour Dieu<sup>2160</sup>. Elle est, selon l'expression de Fénelon, comme « un fleuve de délices » qui inonde un tourment<sup>2161</sup>.

A la fin de sa *Vie de Calvin*, Bèze s'attarde sur les idées reçues qui circulent sur son maître : « On aura grand-peine, en notre temps et de sa qualité, à trouver un homme auquel Satan ait mené une plus grande guerre en toutes sortes d'outrages »<sup>2162</sup>. Ces outrages, tels qu'ils sont rapportés, sont à comprendre comme de véritables stigmates. Dans le conflit qui l'opposa à François Bauduin, Bèze rapporte que Calvin] fit imprimer à cette époque [1560 env] un livre en latin, intitulé *Réponse à un certain monneyeur*. Dans la ligne de son maître, Bèze dénonce l'inconstance de cet homme « qui ne pouvait pas plus demeurer dans le même endroit qu'en la même religion. Il changeait de demeure et de condition plus souvent que tous les jours, et de religion au moins trois fois ». Comme l'indique cette expression, qui dénonce son inconstance, « il baise la pantoufle comme les autres ».<sup>2163</sup>

Dans ces conditions, les injures faites par Bauduin à Calvin sont à comprendre comme un gage de vertu :

Calvin se contenta de répondre et de vaincre par le silence, car il a toujours estimé les injures contre sa personne comme honorables pour le nom du Seigneur qu'il servait. Sans compter qu'être blâmé par un méchant porte un certain témoignage de vertu<sup>2164</sup>.

---

<sup>2158</sup> Olivier Millet, d'après son intervention à la Journée d'études organisée par Véronique Ferrer et Chrystel Bernat, *Faire corps autour de l'affliction – Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIIe siècle)*, EPHP, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>2159</sup> Voir : Paul, Galates 16, 17. Dans Galates 7, les stigmates sont sujets à une interprétation symbolique. *Stigmaticus* est à comprendre au sens figuré. Ils renvoient aux « fletrissures » chez Calvin.

<sup>2160</sup> Voir : Paul, Philippiens 1.6 : « Je suis persuadé que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre la rendra parfaite pour le jour de Jésus-Christ ».

<sup>2161</sup> « Je te plongerais dans un fleuve de délices », François de Salignac de La Mothe Fénelon, *Tél. IV*.

<sup>2162</sup> *Vie de Calvin*, p. 150.

<sup>2163</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>2164</sup> *Ibid.*, p. 102.

Ces attaques sont reçues comme autant d'« opprobres », de « flétrissures » et d'« afflictions » qui ont stigmatisé un homme saint. Par l'attitude qui leur a opposées, ces stigmates ont participé à sa sanctification. Ils sont aussi portés par un homme qui « s'oubliait lui-même afin de pouvoir servir Dieu et son prochain en sa charge et sa vocation », comme l'explique ce dernier extrait, les stigmates sont reçus comme le juste « salaire » de ceux qui se sont heurté au monde :

Je ne peux pas par ailleurs passer sous silence le fait que, malgré tout ce labeur, Satan lui opposa toutes les calomnies les plus effrontées du monde. Cela n'est point chose nouvelle, car c'est là le beau salaire que le monde a rendu de tout temps à ceux qui ont voulu le retirer de la perdition<sup>2165</sup>.

Cependant, il faut bien insister sur le fait que, dans le discours calvinien qui se construit à travers la biographie de Bèze, la valorisation qui est faite des souffrances est à dissocier des mérites telles que les conçoit la tradition catholique.

### Les mondains

Les *Poemata* de Théodore de Bèze avaient témoigné, dans les années 1530-40, de l'appropriation par le jeune poète d'une catégorie d'origine biblique, celle des « mondains »<sup>2166</sup>. Dans une lettre adressée à Mme du Cany en 1549, Calvin désignait lui-même sous ce nom ceux qui « ont souvent une constance invincible dans la poursuite de leurs vanités »<sup>2167</sup>. Dans la préface qu'il écrivit pour le commentaire des Psaumes, le même expliquait que « les Mondains vivans au monde meurent à Dieu »<sup>2168</sup>. A l'intersection entre la théologie et l'éthique, elle regroupe derrière ce qualificatif une catégorie d'hommes dont le commerce avec le « siècle » apparaît moralement condamnable. A l'opposé des « fils de la lumière », leur horizon est limité à cette terre, poursuivant les réalités terrestres telles que l'argent, les honneurs ou les plaisirs<sup>2169</sup>.

Des *Poemata* aux écrits ultérieurs du réformateur, les mondains d'hier sont devenus, par le fait même de leur trop grand attachement aux choses terrestres, les ennemis de la gloire de Dieu. Comme il l'annonçait au début de sa biographie de Calvin, « ce récit servira aussi à fermer

---

<sup>2165</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

<sup>2166</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, A.1 : Qui n'est pas homme du monde ? Dans la Bible, cette catégorie d'hommes est désignée notamment par le mot « siècle » ; Paul parle de « *kosmikos* » à deux reprises dans ses épîtres.

<sup>2167</sup> Jean Calvin, CO 13, c. 144-147, n° 1117 (date probable 8 janvier 1549). Lettres 1, p. 281-285. Dans Jean Calvin, *Au milieu de tant d'épreuves, lettres de consolation*, Paul Wells éd., Calvin éditions, 2020, p. 32.

<sup>2168</sup> Jean Calvin, Préface au *Commentaire du Livre des Psaumes*, p. 119, 144.

<sup>2169</sup> Voir : Luc XVI, 8 ; Luc XX, 34, 5. Seul exemple des Évangiles synoptiques d'un concept courant chez Paul. Cité par Robert Bultot, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. 17.

la bouche aux hommes méchants et médisants qui abreuvent le simple peuple de fausses rumeurs et de calomnies »<sup>2170</sup>. Par « hommes méchants », il faut comprendre les ennemis de la Parole divine, conformément à l'occurrence qui en est donnée dans les écrits bibliques, à commencer par le premier des psaumes<sup>2171</sup>. Ce sont des gens redoutables car, comme Bèze s'en remet à Dieu dans ses *Méditations*, « pourrais-tu souffrir que ces meschans qui taschent d'empêcher l'effet de tes promesses, ... ayent l'occasion de s'essayer de moy ? »<sup>2172</sup>. Les moqueurs de Bèze sont les moqueurs et les contempteurs de Dieu. Or, les ennemis de Bèze sont les mêmes que ceux de Calvin.

Dans la préface qu'il rédigea pour la *Confession de foi des Églises de France* en 1559, Jean Calvin distinguait « deux especes de gens » particulièrement redoutables pour les réformés. Dans la première catégorie, il range « ceux qui par crainte de endurer fascherie ou dommage, appetent de nager entre deux eaux, et se contrefont pour complaire au monde ». La complaisance au monde apparaît, aux yeux de Calvin, comme la plus grande forfaiture. Elle est certainement plus grave, loin s'en faut, de l'« ignorance », la « débilité » et la crédulité en la « simplicité » qui caractérise les gens de la « seconde espèce »<sup>2173</sup>.

Après des années de querelles partisans, il évoque « ce parti de méchants dont Perrin et ses complices s'étaient constitué les chefs ».<sup>2174</sup> Parmi les « méchants », on retrouve l'adversaire politique de Calvin à Genève. Sans surprise, Bèze place au premier rang de ces calomniateurs Bolsec, pasteur qui est devenu son ennemi personnel. Bolsec est dénoncé pour son « impudence monacale » et son « ignorance sophistique ».<sup>2175</sup> En tant que « loup déguisé », il rejoint la meute de ceux contre qui Calvin avait mis en garde « de ne point nous ietter a nostre escient en la gueule des loups, (...) de cheminer prudemment (Matth. 10.b.16) afin de ne point provoquer leur rage »<sup>2176</sup>.

Quant à Sébastien Castellion, Bèze met en évidence son « naturel enclin à se complaire en lui-même ».<sup>2177</sup> Une fois de plus, Bèze dénonce chez son ennemi une propension marquée pour le monde. Par sa complaisance, le défenseur de la tolérance se coupe de toute possibilité

---

<sup>2170</sup> *Vie de Calvin*, p. 14.

<sup>2171</sup> Voir Psaume 1, 1 : « Heureux l'homme/ qui ne suit pas les projets/ des méchants » ; Dans la taxinomie biblique des ennemis/adversaire, parce qu'elle a tendance à minorer les oppositions, la Bible de Genève privilégie le mot « ennemis » quand la Bible anglaise de 1561, traduite d'après celle de Genève, parle d'adversaires.

<sup>2172</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 67.

<sup>2173</sup> [Jean Calvin], *Confession de foy, faite d'un commun accord par les Églises qui sont dispersées en France, et s'abstiennent des idolatries papales avec une préface contenant response et defense contre les calumnies dont on les charge*, [Genève], [Conrad Badius], 1559, in *Joannis Calvinii Opera selecta*, vol. 2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, p. 303-324, p. 304.

<sup>2174</sup> *Vie de Calvin*, p. 71 et p. 76.

<sup>2175</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2176</sup> [Jean Calvin], *Confession de foy, ..., op. cit.*, p. 309.

<sup>2177</sup> *Vie de Calvin*, p. 83. Cf. : *Infra* : IV.A.2.2.



de s'élever à la vraie Parole. Il ne peut entendre que son orgueil, péché suprême car une telle attitude narcissique promet une descente dans l'enfer de soi-même. C'est l'ignoble amour de soi qui est ici en cause, connu sous le nom de philautie et que Calvin désignait par le *cuyder*. Dans ce sens Bèze peut affirmer que « cet homme se plongeait tellement en sa vanité qu'il finit par s'y noyer »<sup>2178</sup>.

Dans un autre passage, le portrait qu'il donne de Jacques de Bourgoigne, seigneur de Falaix, met bien en évidence l'emprise que le siècle exerce sur lui quand il relève qu'il s'agit « un homme de considération et d'apparence dans le monde ».<sup>2179</sup> Les apparences de cet homme sont d'autant plus trompeuses qu'il « avait fait bonne figure dans l'église pendant quelques années »<sup>2180</sup>. De la même manière Antoine Cathelan est présenté comme « un homme qui trompe impudemment »<sup>2181</sup>. Par le fait qu'il soit arrivé à Genève aux bras d'une « prostituée », il trahit par là-même son attachement au monde et à ses attraits charnels<sup>2182</sup>.

Les exemples de mondains qui égrainent l'argumentation de Bèze font ressortir, par contraste, les vertus que cultivent les véritables contempteurs du monde afin de réussir leur affranchissement.

### 3. Des vertus du mépris du monde

Catherine de Médicis le disait un jour dans son langage frivole : « Je veux me tourner vers la nouvelle religion, afin de passer pour prude et pour pieuse. »<sup>2183</sup>. La reine exprimait par là le soin que les protestants appliquaient à cultiver la vertu, alors même que l'abolition de la distinction entre les deux états, celui des clercs et celui des laïcs, investissait ces derniers d'une responsabilité éminente en la matière. Par ailleurs, l'abandon du discours clérical traditionnel sur les vertus (cardinales, etc.) n'en diminuait pas l'importance en rapport avec les exigences nouvelles de la vocation.

#### Vocation au bien

C'est ce sentiment de devoir vivre pleinement sa vocation qui inspira ce souvenir de Théodore de Bèze :

---

<sup>2178</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>2179</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>2180</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>2181</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>2182</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>2183</sup> Paul de Felice, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 68.

À Lausanne l'année suivante, où je pense, grâce à Dieu, avoir vécu de telle manière avec mes collègues, hommes de grand savoir et de très bonne conduite, que je n'ai déplu à aucun homme de bien<sup>2184</sup>.

Dans ce texte majeur de la Lettre-préface à la *Confession de foi*, où il avait exposé à travers son récit de conversion sa doctrine personnelle du mépris du monde, il manifeste le souci de s'assimiler au type d' « homme de bien » auquel il estimait être en présence, c'est-à-dire des « hommes de grand savoir et de très bonne conduite ».

Cette attitude d'investissement vertueux dans le monde répond à la question que le réformateur posa, par ailleurs, dans la première de ses *Chrestiennes Méditations* : « Cependant, ô Sgr, seray-je oisif vacant seulement à penser et contempler ? »<sup>2185</sup> :

Non, car encores que celui ne soit rien moins qu'oisif qui exerce la principale partie qu'il a reçue de toy à te cognoistre et te considerer en ta parole et en tes œuvres, et que les actions de l'homme ne puissent estre conduites que par le bon discours et par la resolution de l'esprit, si est ce que l'homme ayant esté créé au commencement, et depuis refaict de toy pour la seconde fois, afin d'estre un singulier instrument en ta main : il faut necessairement que l'ame enseignée par toy, employe soy-mesme et l'instrument que tu luy a donné, aux actions convenables à ta volonté, et à la vocation pour laquelle tu l'as créé. [...] Je seray comme un bel arbre fructier planté de ta main en ta maison,... les pecheurs secheront sur leur pied... plustost ce sont bruyeres, espines, ronces que tu fagottes en leur temps pour mettre au feu... de la paille menue, qui s'en ira au vent. Et combien qu'en les confusions de ce monde ceste difference se s'apperçoive, ains qu'au contraire les meschans semblent les mieux plantez, les plus haut eslevez, et les plus verdoyans, si est-ce que ceste vaine apparence ne sera durable, ... ta Justice apparoist pour mettre en ordre ce qui est desreiglé : et se verra tout à clair quand ce grand jour sera venu tout espouvantable à ces meschans<sup>2186</sup>.

Le repentant aspire à vivre pleinement sa vocation parmi les hommes, à être « comme un bel arbre fructier » dans les « confusions du monde ». Pour Bèze, la vraie vertu suppose chez le sujet moral la reconnaissance de sa « vocation », c'est-à-dire, comme l'explique Olivier Millet, « la conscience de tenir une place dans le plan providentiel du salut, et la volonté de s'y tenir ».

## Des vertus

Théodore de Bèze a énuméré dans une méditation quelques-unes des vertus que le repentant espère trouver la force de mettre en œuvre pour attester de sa régénération :

---

<sup>2184</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Lausanam igitur anno insequenti veni, ubi ita me, Dei gratia, vixisse puto cum doctissimis et optimis viris collegis meis, ut nulli bono viro displicuerim.*

<sup>2185</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 48.

<sup>2186</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

Mais en quelles ténèbres ai-je converti ceste lumière ? J'ay tout gasté, détruit, et ruiné. Et pourtant, mon Dieu, recommence ton œuvre comme tout de nouveau, sois le créateur de cest homme intérieur pour la seconde fois, desployant ta force qui penetre jusu'au fond de moy-mesme, afin de former en moi comme une nouvelle ame, détestant tout péché, et s'adonnant à tout ce qui est bon et droit...

Charge de gouverner ton peuple... que j'aye sagesse, prudence, magnanimité, constance, et en general toute autre vertu, non point pour moy seul mais aussi pour la conduite de ceux que tu m'as commis : ... au lieu de mauvais exemple serai ton instrument pour faire retourner à toy les plus desbauchez<sup>2187</sup>.

Pour s'adonner à tout ce qui est bon et droit, le fidèle doit se montrer capable de mettre en œuvre un certain nombre de vertus. Parmi celles qui sont citées ici, on peut se tenir à évoquer celle de « constance » pour ses liens étroits avec l'exigence de mépriser le monde.

La constance est une des qualités, à côté de l'humilité par exemple, à laquelle Calvin recommandait particulièrement de s'attacher dans son testament.<sup>2188</sup> La constance s'applique notamment à la résistance contre la tentation. Elle caractérise aussi l'homme intègre que fut Calvin qui « ne se laissa jamais influencer pour plaire à l'homme, ni ne varia sa doctrine et sa vie, ou calomnia quiconque ».<sup>2189</sup> La constance est encore la qualité reconnue aux martyrs traversant l'épreuve de l'incarcération et du bûcher. C'est une qualité que Jean Crespin met tout particulièrement en évidence dans l'introduction au Livre des martyrs.<sup>2190</sup> L'imprimeur a du reste consacré tout un ouvrage à la vertu de constance.<sup>2191</sup> La « constance spirituelle », enfin, est celle en laquelle Théodore de Bèze demande au Prince de Condé et la noblesse réformée de se ranger « pour parachever l'œuvre encommencé ».<sup>2192</sup>

La sobriété est un autre exemple de ces vertus particulièrement utiles au mépris du monde, comme le laisse entendre cette condamnation lancée par Théodore de Bèze au colloque de Poissy :

---

<sup>2187</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 76.

<sup>2188</sup> *Vie de Calvin*, p. 124.

<sup>2189</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>2190</sup> Jean Crespin, *Histoire des Martyrs, persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à présent* (1619), par Jean Crespin, édition nouvelle précédée d'une introduction par Daniel Benoît, et accompagnée de notes par Mathieu Lelièvre, Toulouse, Société des livres religieux, in-4°, 3 volumes 1° 1885, I-LVI+I-744 pp. ; 2° 1887, I-VIII+ I-774 pp. ; 3° 1889, I-VIII + I-968 ; marque ancienne au grand titre avec la devise : « Les agitez en mer Christ seule Anchre sacree, Asseure et en tous temps seule sauve et recree. » Cette édition de Toulouse reproduit elle-même le texte de celle de 1619, révisée et augmentée par Simon Goulart, qui avait ajouté quatre livres (I, X-XII) aux huit (les actuels II-IX) de la dernière édition publiée du vivant de Crespin, en 1570.

<sup>2191</sup> Jean Crespin, *De la constance requise aux afflictions des misères de ce temps*, Paris, Thierry, 1589, anonyme.

<sup>2192</sup> *CB*, t. VI, 1565, Annexe II, Bèze au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France, Genève, 20/02/1565.

Nous condamnons toute dissolution, exhortans les hommes sans fin et sans cesse à toute sobriété, à la mortification de la chair selon la nécessité de chacun, et à prières assiduelles<sup>2193</sup>.

La sobriété, traditionnellement présentée comme d'origine paulinienne, est une vertu formée en étroite relation avec le mépris du monde.<sup>2194</sup> Calvin avait bien compris cette relation dans le commentaire qu'il faisait de Paul :

Disant que la grâce de Dieu est apparue, afin que renonçant à l'impiété et au désir de ce monde, nous vivons sobrement, saintement et justement en ce siècle, cette sobriété dont il nous parle n'est qu'une confiture, par manière de dire, d'une vie juste et sainte<sup>2195</sup>.

La sobriété était appréciée de Bèze, dont il avait situé l'origine, plus anciennement, chez Platon. Dans une de ses épigrammes, Bèze avait déjà mis en évidence la sobriété de Platon, associant la sagesse du philosophe à sa vertu de sobriété.<sup>2196</sup> Cette qualité revient sous sa plume à propos de Calvin. Ainsi décrit-il la manière dont le théologien disait un sermon, par exemple, « avec une grande grâce, de la force et de la simplicité, mais sans ostentation, comme à son habitude »<sup>2197</sup>. La sobriété se traduit, en outre, par une retenue des affections, en particulier dans les épreuves. C'est ainsi qu'après la maladie que connut Calvin en mars 1559, Bèze parle à son propos d'un « vrai sentiment de piété et une naïve simplicité, dépourvus de toute affectation (comme on sait qu'il a toujours réussi à fuir cela) ».<sup>2198</sup>

Le résultat de la sobriété est cet équilibre que Bèze prend soin de dépeindre dans la vie du réformateur : « En ce qui concerne sa vie ordinaire, tous témoigneront qu'il ne donna jamais ni dans l'excès, ni dans la mesquinerie, mais il gardait un équilibre louable ». <sup>2199</sup> On retrouve, à travers cet idéal d'équilibre et de modération, la recherche du juste milieu aristotélicien. Elle

---

<sup>2193</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue faicte par M. Theodore De Besze, ministre de la parole de Dieu, en l'assemblée de Poissy, le mardi neuvième jour de septembre mil cinq cens soixante & un : fidelement recueillie & redigee par escript ainsi que ledict de Besze la prononçoit : reveue et corrigee*, S.l., 1561, [30] f. ; 8° ; Gardy 145 ; <https://doi.org/10.3931/e-rara-77004>, p. 49.

<sup>2194</sup> Voir : Ro, XII, 3 : *Dico enim per gratiam, quae data est mihi, omnibus, qui sunt inter vos, non altius sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* [...] / « je vous exhorte donc vous tous, par la grâce qui m'a été donnée, de ne vous point élever au-delà de ce que devez dans les sentiments que vous avez de vous-même, mais de vous tenir dans les bornes de la modération », trad. Lemaître de Sacy, *Le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Jésus-Christ*, 1667, t. 2, 'p. 50.

<sup>2195</sup> Jean Calvin, cité par François Dermanges, *L'éthique...*, op. cit., p. 112

<sup>2196</sup> *Poemata* (1548), p. 134, épigramme XXII, *In Lupum* / Contre Lupus.

<sup>2197</sup> *Vie de Calvin*, p.59.

<sup>2198</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>2199</sup> *Vie de Calvin*, p. 139-140.

n'en est pas moins étroitement corrélée à l'oubli de soi qu'exige la vocation, comme le signale la suite de cet extrait :

Il s'oubliait lui-même afin de pouvoir servir Dieu et son prochain en sa charge et sa vocation. Je ne peux pas par ailleurs passer sous silence le fait que, malgré tout ce labeur, Satan lui opposa toutes les calomnies les plus effrontées du monde. Cela n'est point chose nouvelle, car c'est là le beau salaire que le monde a rendu de tout temps à ceux qui ont voulu le retirer de la perdition<sup>2200</sup>.

Le « salaire » que le monde rend aux sages qui tentent de le retirer de la perdition est significatif de la contribution des vertus au mépris du monde. Le fidèle assume pleinement sa vocation dans le monde en mettant en œuvre les vertus que lui apprennent la fréquentation assidue de la Parole, quand ce n'est pas directement la lecture des païens. Par cette forme d'ascèse, intramondaine, il n'en demeure pas moins dans une position de mépriser le monde que les vertus l'aident justement à tenir avec persévérance.

La sobriété est remarquable quand elle manifeste la foi authentique portée par les martyrs jusqu'au bûcher. Dans le souvenir que Calvin gardait d'un martyr dénommé Etienne de la Forge, d'après les propos rapportés par Bèze dans sa biographie du grand homme, celui-ci plaçait la « bonne simplicité », c'est-à-dire la sobriété, à côté de la piété et de l'intégrité, comme une des qualités qui témoignaient le mieux de la cause de l'Évangile.<sup>2201</sup> La sobriété, ici, s'accorde avec la justice. Or, comme le dit François Dermanges, « la justice ouvre la vie chrétienne à un dépassement de la vertu, dans une sorte de concentration christique. La persécution pour la justice devient une part même du commandement du Sanctificateur, le moyen nécessaire du détachement qui permettra au fidèle d'entrer dans la gloire ».<sup>2202</sup>

La sobriété, ce pourrait être, pour finir, le « tertre de terre » qui dérouta les étudiants venus à Genève visiter la tombe de Calvin.<sup>2203</sup> Tout au long de la *Confession de la foy*, Théodore de Bèze a préconisé la modération, la prudence, ... autant de vertus qui contribuent à mépriser le monde selon une préoccupation qui est avant tout d'ordre éthique. L'éthique, on le sait depuis Aristote, est affaire d'exercice et d'éducation, jusqu'à ce que la vertu devienne une manière habituelle d'agir, une seconde nature. Le cheminement offert à la vie dans l'Esprit (« *vita*

---

<sup>2200</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

<sup>2201</sup> Un martyr d'après la vie de Calvin : « Parmi les connaissances qu'il établit à Paris, il garda toujours le souvenir d'un marchand, homme riche et craignant Dieu, du nom d'Étienne de la Forge. Cet homme monta sur le bûcher pour la cause de l'Évangile en janvier 1535, et Calvin le mentionne au quatrième chapitre de son livre contre les libertins. [n. p. 29 « sa mémoire, dit-il, doit être bénie entre les fidèles car il s'agit d'un saint martyr du Christ »]. Il en parlait toujours en rendant témoignage de sa grande piété, de sa bonne simplicité et de son absence de tromperie. Il le présentait comme un marchand de grande prudence et diligence, qui cependant conserva une bonne conscience et une foi chrétienne authentique ».

<sup>2202</sup> François Dermanges, *L'éthique...*, op. cit., p. 129.

<sup>2203</sup> *Vie de Calvin*, p. 132.

*spiritualis* ») passe par les exercices spirituels selon un idéal de maîtrise de soi et de modération propre à la morale calvinienne, mais que l'on trouve aussi chez Ignace de Loyola à la même époque. La formation humaniste de Théodore de Bèze, qui n'ignore rien de la philosophie antique et de la vertu des païens, est sans doute pour beaucoup dans la reconfiguration du mépris du monde sous le jour d'un nouvel humanisme chrétien. Pour se prévaloir de la « pure doctrine de Dieu », Théodore de Bèze ne cherche-t-il pas à délivrer ceux qui veulent le bien des « laqs » qui étreignent les « povres consciences » ?<sup>2204</sup> C'était du moins une des voies sinueuses qu'il était possible d'emprunter pour espérer, sur le cheminement de la sanctification, monter en sagesse.

---

<sup>2204</sup> *Confessio*, p. 267.

## CHAPITRE 4. VOIES VERS LA SAGESSE

« Bèze était un lutteur et un homme d'action avant d'être un savant de cabinet enfermé dans une impassible tour d'ivoire »<sup>2205</sup>. Quel était le rapport de Bèze à l'action ? Bèze se révèle dès son entrée au service du calvinisme helvétique un remarquable homme d'action et un diplomate avisé. Ainsi se dessine le portrait du réformateur, loin des clichés communément attachés au mépris du monde. Le mépris du monde de Théodore de Bèze est celui d'un chrétien constamment engagé dans la vie active, c'est-à-dire, aussi dans d'inlassables négociations, avec pour toile de fond la radicalisation des conflits. De l'action à la sagesse et de la sagesse à l'action, le mépris du monde amène le chrétien à opérer un constant dépassement des contraintes et des tensions qui se présentent sur son chemin.

Le dépassement se produit par le recours à la transcendance de la plus grande gloire de Dieu. Du point de vue réformé, la grâce libère l'homme pour agir dans le monde et lui donner une forme qui est la conséquence de la relation à Dieu (*Weltgestaltung*). Le dépassement prend aussi le chemin, par la pratique d'exercices spirituels et de la méditation qui accompagnent le fidèle dans sa sanctification et régénération, d'une montée en sagesse. Le phénomène que je choisis de désigner par cette expression de « montée en sagesse » pose par elle-même une hypothèse non quantifiable. J'entends désigner ainsi le but recherché par le fidèle, sage ou saint, cultivant le mépris du monde dans sa vie spirituelle. Cette opération se produit dans les conditions d'un mépris du monde constamment cultivé dans ses différentes fonctions. Ainsi, il est d'abord une lutte de chaque instant contre le péché, considéré comme une errance. Il représente aussi un effort assidu de discernement face aux ambivalences de ce monde. La purification qui en résulte a pour effet de restaurer les facultés dérégées par le péché, l'amour de Dieu, et le bon ordonnancement du monde. Le mépris du monde permet encore de « donner garde » contre les apparences trompeuses du monde. Il est un remède contre son irrationalité parce que, comme l'affirmait Augustin, la volonté et la raison y sont abîmées. Le mépris du monde se conçoit donc comme un rôle devant les sources innombrables d'adversité et de pollutions, de souffrances et de désespoir que comporte l'existence en ce siècle.

L'ascèse se pratique dans le monde, je l'ai montré plus haut, dans un mouvement d'aller et de retour entre les cimes de la volonté divine et les basses terres qui sont souvent celles des larmes mais aussi du témoignage et de l'engagement. C'est l'horizon, enfin, de la recherche du meilleur gouvernement possible de la cité. Pour Théodore de Bèze, l'enjeu crucial est celui de

---

<sup>2205</sup> GEISENDORF, p. 72

la construction et de la consolidation des nouvelles communautés formant l'Église. Ce processus va de pair avec un mouvement d'institutionnalisation du mépris du monde qui sera l'objet principal de ce chapitre. Une autre voie dans l'effort accompli par le saint, ou le sage, pour monter en sagesse réside dans la discussion du mépris du monde en rapport avec la patience et de son alternative, la résistance. C'est une question qui a touché Bèze au premier chef et qui ouvre sur la dimension politique du mépris du monde. Je me propose de l'évoquer brièvement à titre de piste de recherche. Enfin, la dernière voie de montée en sagesse que je me propose d'explorer dans ce chapitre est la manière dont le mépris du monde permet à Théodore de Bèze, à l'approche du grand âge, de méditer et de mépriser la mort.

## I. Institutionnalisation du mépris du monde

Dans la préface qu'il rédigea pour *L'Histoire ecclésiastique*, Théodore de Bèze déplore qu'« Une très grande faute s'est commise en tant qu'on a laissé le principal pour l'accessoire » :

J'appelle accessoire, l'estat des affaires qui ne passent les bornes de cette vie caduque et transitoire, desquels plusieurs nations ont été assez soigneuses de conserver la mémoire. J'appelle le principal le gouvernement spirituel, auquel reluit souverainement et d'une façon particuliere la providence, sagesse, puissance et bonté infinie de Dieu, pour la contemplation desquelles choses tout homme de bon jugement confessera que les hommes ont été principalement créés et formés<sup>2206</sup>.

Aux affaires du monde, où la vie est « caduque et transitoire », Théodore de Bèze oppose le « gouvernement spirituel » qui est associé à la sagesse, à la bonté de Dieu, ... et qui appelle la contemplation de la part de chacun. C'est l'Église qui, selon Théodore de Bèze, est en charge de ce gouvernement. Elle est, selon la définition qu'il en donne, « l'assemblée des fidèles », « l'épouse de Jesus Christ son mari, pour monstrier la conjonction et communauté qui est entre le Christ et ceux qui par foy se sont liez avec luy. »<sup>2207</sup>. Après dix années de professorat à

---

<sup>2206</sup> Bèze, *Histoire ecclésiastique*, Préface, ... Dans la confession de foi des Églises réformées, il y a un passage qui a suscité de nombreuses réflexions dans l'historiographie du protestantisme politique : dans l'art. 40, la confession enjoint à l'obéissance aux lois et aux rois, « combien qu'ils fussent infidèles, moyennant que le souverain empire de Dieu demeure en son entier ». Ce passage est repris, à partir de 1605, dans les serments d'union des assemblées politiques réformées. Cela me semble entrer pleinement dans cette logique de dissociation que Bèze expose ici.

<sup>2207</sup> *Confessio*, p. 145-146. La Confession de 1559 définissait la « vraie Église » en son article 23 comme : « la compagnie des fidèles, qui s'accordent à suyvre la parole de Dieu, et la pure religion qui en despend, et proufitent en icelle tout le temps de leur vie, croissans et se confemans en la crainte de Dieu, selon qu'ils ont besoin de s'avancer, et marcher tousjours plus oultre : mesmes, quoy qu'ils s'efforcent, qu'il leur convient avoir incessamment recours à la remission de leurs pechez. Neantmoins nous ne nions point que parmi les fidèles il n'y



l'Académie de Lausanne, Théodore de Bèze évoque brièvement dans sa Lettre-préface à la *Confession de foi* son retour à Genève, « port très paisible » où il « endossa la charge du sacré ministère ». Il ajoutait ensuite :

Puisse le seigneur me fournir les forces suffisantes pour en soutenir longtemps le poids, en sorte que je ne puisse mourir sans avoir contribué à l'édification de l'Église<sup>2208</sup>.

Toute la question est alors de me demander comment, pendant cette décennie, le thème du mépris du monde Bèze a apporté sa contribution à l'édifice. Je me propose de rechercher, dans cette partie, dans quelle mesure le motif du mépris du monde joue un rôle dans l'édification des Églises réformées. Comment le motif du mépris du monde est-il mobilisé dans la construction du lien communautaire et quel rôle d'entraînement est-t-il amené à exercer dans l'édification de nouvelles églises ? Ces questions sont l'occasion de faire le point sur les fonctions sociales remplies par le mépris du monde du point de vue des réformés qui le mettent en pratique.

Si l'Église suivit, sous le magistère de Bèze et de Calvin, pour reprendre une expression du pasteur Frédéric Chavel, « un mouvement théocratique d'investissement dans le monde », elle n'a jamais eu autant besoin du mépris du monde pour s'instituer et souder les communautés<sup>2209</sup>. L'édification telle qu'en parle Théodore de Bèze correspond à la notion d'institutionnalisation, comprise par les historiens pour désigner notamment : « l'établissement de la prédication et de l'enseignement des ministres dans les villes, l'entraînement de ceux qui prendraient ces postes en question, mettre en place des colloques régionaux, des conseils, des inspections des églises pour les superviser »<sup>2210</sup>. Le mépris du monde est intégré, par le biais de l'institutionnalisation, au langage normatif à l'œuvre dans l'eccésiologie. Le mépris du monde

---

ait des hypocrites ou des contempteurs de Dieu, ou gens malvivants : desquels la malice ne peut effacer le titre d'Église » : [Jean Calvin], *Confession de foi, faite d'un commun accord par les Églises qui sont dispersées en France, et s'abstiennent des idolatries papales avec une préface contenant réponse et défense contre les calumnies dont on les charge*, [Genève], [Conrad Badius], 1559, in *Joannis Calvini Opera selecta*, vol. 2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, p. 320.

<sup>2208</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Inde vero tandem, idest post annum decimum, partim quod meipsum cuperem Theologiae totum consecrare, partim alias ob caussas quas nihil hic attinet commemorare, bona cum Senatus venia, in hanc urbem iterum tanquam in placidissimum portum redii, ubi me non tam mea voluntas adduxit, quam maximorum virorum iudicium huc adegit ut sacri ministerii munus subirem, cui quidem longe oneri sustinendo utinam mihi Dominus tantas vires suppeditet ut cum nonnulla Ecclesiae aedificatione eo defungi possim.*

<sup>2209</sup> Frédéric Chavel, professeur de théologie dogmatique à l'I.P.T., conférence du 10.03.2018, « La théologie dogmatique comme outil d'une participation critique de l'Église au monde ». Selon le propos de Frédéric Chavel, l'Église est traditionnellement partagée entre une position sectaire de la tentation de se couper du monde et une tentation d'envahir le monde. Il propose une participation critique en vertu de laquelle l'Église et le monde sont autonomes. L'Église laisse le monde être le monde. Par sa participation, elle contribue et conteste.

<sup>2210</sup> M. Greengrass, Mark Greengrass, « An "epistolary reformation"... », *op. cit.*, p. 442: « Les empreintes internationales de Calvin, Bucer, Melancthon, Bullinger et Beze restèrent, cependant, l'exception plutôt que la règle. Leur prédominance était complétée par des processus épistolaires similaires de douzaines de d'autres réformateurs protestants régionaux. Bien que réduits dans des zones géographiques plus restreintes, leur rôle serait essentiel dans l'institutionnalisation de la Réformation ».

est conçu comme une réponse doctrinale autorisée par la Parole pour s'engager dans des relations avec le monde.

Suivant l'observation de Paul que « Nul ne vit seulement pour soi-même » (Rom., XIV, 7), le mépris du monde devait être étudié sous l'angle de la dimension collective et communautaire qu'il acquiert notamment avec la mise en place d'une discipline ecclésiastique. L'intensité et la rigueur avec lesquelles était vécu le mépris du monde par les disciples des nouvelles Églises doivent être mesurées à l'aune de la solidarité qui existaient entre les frères, d'autant plus que les Églises étaient récentes. La discipline rend compte du processus d'institutionnalisation dans la mesure où elle désigne les « lois qui règlent à la marche extérieure de la société chrétienne, que ces prescriptions s'appliquent aux actes du culte, au gouvernement de l'Église, ou à la conduite morale des ministres ou des fidèles »<sup>2211</sup>. La discipline réformée a beaucoup intéressé les historiens en tant que système de répression<sup>2212</sup>. Plus récemment, elle a fait l'objet d'un intérêt davantage marqué pour l'espace de négociation qu'elle offre aux acteurs, ainsi que leur aptitude à agir sur les mutations politiques et sociales (*agency*)<sup>2213</sup>. Une question centrale pour l'historiographie dominante est de se demander comment les débats juridiques et religieux exercent une influence sur les pratiques et les institutions. C'est un aspect essentiel du processus de confessionnalisation<sup>2214</sup>. Le mépris du

---

<sup>2211</sup> Article « Discipline », F. Lichtenberger (Dir.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 766.

<sup>2212</sup> Voir E. William Monter, « The Consistory of Geneva, 1559-1569 », *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 38 (1976), p. 467-484. Sur la problématisation de la « discipline ecclésiastique » et du « contrôle social », on peut voir : Gerhard Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staats*, Berlin, 1969 ; Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975 ; Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-1978), Paris ; Winfried Schulze, « Gerhard Oestrichs Begriff 'Sozialdisziplinierung' in der frühen Neuzeit », *Zeitschrift für historische Forschung*, 14, 1987, p. 265-302 ; Hsia, Ronnie Po-Chia, *Social discipline in the Reformation : central Europ : 1550-1750*, London/New York, 1989 ; Heinz Schilling, « 'History of crime' and 'history of sin'? Some reflections on the social history of early modern church discipline », *Politics and society in Reformation Europe*, I. I. Kouri et T. Scott (éd.), London, 1989, p. 289-310 ; Robert van Krieken, « Social Discipline and State Formation: Weber and Oestreich on the historical sociology of subjectivity », *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift*, 17/1, 1990, p. 3-28 ; Robert van Krieken, « The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on discipline and the self », *Archives européennes de sociologie*, 31/2, 1990, p. 353-71 (réimprimé dans Norbert Elia, Vol. 1, E. Dunning et S. Mennel (éd.), London 2003, p. 135-53) ; Heinrich Richard Schmidt, « Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung », *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, p. 639-682 ; Paolo Prodi (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, 1994 ; Heinz Schilling (dir.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im Frühneuzeitlichen Europa*, Berlin, 1994 ; Ulrich Behrens, « 'Sozialdisziplinierung' als Konzeption der Frühneuzeitforschung. Genese, Weiterentwicklung und Kritik – Eine Zwischenbilanz », *Historische Mitteilungen*, 12, 1999, p. 35-68 ; Wieste De Boer, *The conquest of the soul: confession, discipline, and public order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, 2001 ; S. Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, 2003.

<sup>2213</sup> Voir Timothy Fehler, « Victims as Actors. Consistories » ; Karen E. Spierling, « Negotiating Penance. Consistories », in Charles H. Parker et Gretchen Starr-Lebeau (eds), *Judging Faith, Punishing Sin. Inquisitions and Consistories in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 180-192, 204-214.

<sup>2214</sup> Les historiens allemands (Ernst Walter Zeeden, H. Schilling) se sont intéressés à la mise en place, surtout à partir de 1560, des ensembles confessionnels rivaux qui, partout, cherchent, pour consolider l'identité

monde joue pleinement son rôle dans la construction d'une ecclésiologie sur les fondements de tel ou tel dogme, c'est-à-dire, selon la définition qu'en donne, T. Wanegffelen, « un corpus confessionnel auquel chacune des Églises antagonistes entend voir ses fidèles adhérer désormais de manière inconditionnelle. On peut parler de véritables systèmes d'orthodoxie »<sup>2215</sup>. Sous cet angle, Le mépris du monde apparaît comme un vecteur d'acculturation pour les populations soumises au processus de transition.

## A. L'Église au mépris de ce monde

C'est par métonymie, certes, qu'il faut entendre dans le mépris du monde que le monde est méprisable. Par sa vocation de détachement qui le définit foncièrement, le mépris du monde n'est en effet pas à confondre avec la diatribe qui ne demande pourtant qu'à s'exprimer quand force est de constater qu'il est à considérer comme tel<sup>2216</sup>. La nécessité d'un retrait des affaires mondaines n'est pas à confondre avec la diatribe sur la vanité de la mondanité. Il n'empêche que la frontière est poreuse entre les deux réalités. Aux yeux de ses contempteurs, le monde n'est-il pas digne du plus violent mépris au regard de l'état dans lequel il maintient l'Église ? Dans sa méditation sur le psaume CII, Théodore de Bèze donne la parole à « mère l'Église » pour dire le misérable état dans lequel elle est plongée : « O Eternel, c'est à ce coup qu'il est entièrement requis que tu oyés la prière de ta povre et desolee Église ». <sup>2217</sup>

Ce constat d'indignité offre une nouvelle preuve de la condition pécheresse de la nature humaine et fournit un puissant combustible au mépris du monde. La correspondance que Bèze entretient auprès de Bullinger au lendemain de son installation en Suisse permet d'apprécier, à partir du constat dressé de l'état de l'Église, les affinités étroites qu'entretiennent le mépris du monde et sa diatribe.

### 1. Mépriser l'Église du monde

Au mois de février 1551, Théodore de Bèze s'exclame dans une lettre à Bullinger :

Combien de temps encore me roulerai-je dans les ordures du papisme ? Entendrai-je des gens vraiment pieux parler ? et être de leur compagnie ? Quand confesserai-

---

confessionnelle, à imposer aux chrétiens des modes de croire et de vivre collectifs. La Konfessionsbildung désigne ce phénomène de fragmentation et de restructuration de la chrétienté occidentale. Thierry Wanegffelen la reprend et préfère la traduire par « construction confessionnelle ».

<sup>2215</sup> T. Wanegffelen, *D'Espence...*, op. cit., p. 196.

<sup>2216</sup> Cf. : *Supra* : Introduction générale.

<sup>2217</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 79.

je d'une seule voix avec eux le Dieu du ciel et terminer dans la joie le cours  
calamiteux de ma vie<sup>2218</sup> ?

Dans cet extrait, le converti de date encore récente se remémore l'état dans lequel il se trouvait avant son exil. Il témoigne des aspirations qu'il éprouvait alors, et exprime à présent sa gratitude envers Heinrich Bullinger et tous ceux qui l'ont poussé à tout quitter pour suivre le Christ et ses vrais disciples.

Entre 1549 et 1559, par son action universitaire et épistolaire, par son œuvre exégétique et poétique, et avant même d'être pasteur, Bèze apporte sa pierre au développement, dans le pays de Vaud, d'une rhétorique du mépris du monde calviniste qui n'a pas encore son équivalent en France. Avant de s'installer à Lausanne, Bèze vient de passer six mois à Genève, qui n'était pas entièrement dans les mains des « calvinistes ». Comme il l'a dit dans sa préface à la *Confession de foi*, Genève était un « port paisible » à côté des tempêtes affrontées à Lausanne<sup>2219</sup>. Le combat des contempteurs du monde n'en était pas moins partout rude, rempli d'obstacles et d'adversaires. C'est ce dont témoigne une lettre que Bèze écrit à Bullinger, où il donne une idée du caractère péjoratif que pouvait recouvrir cette expression de « calviniste »<sup>2220</sup>. De retour à Lausanne pendant l'hiver 1551, il est abasourdi par le contraste qui lui apparaît entre la discipline morale de Lausanne comparée avec celle de Genève.<sup>2221</sup> Pour ce qui concerne la première, écrit-il, « La situation de l'Église est misérable »<sup>2222</sup>. Sa correspondance avec Bullinger permet de comprendre comment la situation de l'Église fournit l'opportunité de mobiliser le lieu commun du mépris du monde. Il faut voir aussi que le mépris du monde a pour

---

<sup>2218</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1551, p. 58 : *Hem, quamdiu in his papismi sordibus volutabor ? quando futurum es ut tot vere pios homines loquentes audiam ? eorum coetibus intersim ? una cum illis confitear Deo coeli, et calamitosum hoc vitae curriculum beatus conficiam ?*

<sup>2219</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : [...] *in hanc urbem iterum tanquam in placidissimum portum redii* / « je suis donc revenu dans cette ville comme dans un port très paisible.

<sup>2220</sup> CB, t. I, n° 67, Bèze à Bullinger, 23 octobre 1555, p. 178 : *Nam, ne nescias, in nos quoque quidvis licet, et, ut uno verbo dicam, pro Calvinistis habemur, quod crimen multo majus est quam si caetera omnia in unum conjungas.* / « Nous sommes considérés comme des « calvinistes », ce qui est pris pour un crime pire que tous les autres qualificatifs réunis »

<sup>2221</sup> Sur les progrès de la Réforme dans ces villes et à Berne, voir M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 254 : « Bien que les Bernois aient contribué à introduire le protestantisme à Genève, les Genevois étaient eux-mêmes parvenus à instaurer une Réforme bien plus réussie que celle que les Bernois avaient su imposer dans leurs territoires francophones. Les ministres calvinistes du Pays de Vaud voulaient y mettre bon ordre. »

Dans le *Passavant* (1553), Bèze décrivait la vie religieuse à Genève à travers les yeux d'un observateur catholique : [...] *ut ego posse maudire haereticos sine incurrando irregularitatem, veni ad Ecclesiam Sancti Petri. Et, o pietas ! non oportet loqui illic de sanctis neque de sanctibus, quia omnia sunt sicut in Primitiva Ecclesia. Est tantum una cathedra, et multae sedes, et scanna plena haereticis. Fidem meam... si tu videres eos, tu crepares per medium : nam sunt tanti, quod tu diceres quod nunquam est combustus unus.* / « afin de pouvoir baigner les hérétiques sans encourir d'irrégularité, je suis venu à l'église Saint-Pierre. Et, oh pitié ! il n'est pas nécessaire d'y parler des saints ou des saints, car tout est comme dans l'Église primitive. Il n'y a qu'une seule chaise, plusieurs sièges et une table pleine d'hérétiques. Ma foi... si tu les voyais, tu te briserais en deux : car ils sont si grands qu'on dirait qu'il n'y en a jamais un qui ait été brûlé », p. 57, cit. M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 17.

<sup>2222</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *Ut paucis dicam, miserabilis est ecclesiae facies.*

fonction de tracer une barrière confessionnelle avec une Église romaine totalement corrompue par les éléments du monde.

D'où mépriser le monde

Quand Théodore de Bèze franchit le Jura à l'automne 1548, il ne tarde pas à apercevoir la cité de Genève, sise à l'extrémité d'un lac d'une étendue peu commune. Il peut apercevoir dans le lointain le clocher de Lausanne, construite sur un relief de la rive septentrionale. Sur cette hauteur fut aménagée l'Académie, avec pour mission de former les nouveaux pasteurs de la Parole de Dieu. La plaine qui dessine une large échancrure entre la courbe de cette rive du Léman et les reliefs du Jura correspond au Pays de Vaud, limité à 70 km plus au nord par la ville de Neuchâtel, juchée elle-même au bout d'un autre grand lac, en contrebas des pentes du Jura. C'est là que Guillaume Farel réforma l'Église en 1530. Ce territoire de la Confédération suisse est francophone. Sa confession fut progressivement gagnée, avec le soutien actif de Guillaume Farel et de Pierre Viret, à la théologie de Jean Calvin. C'est un territoire enclavé car, en plus de la partie française du Jura, que ce soit sur la rive méridionale du lac Léman, dans le Chablais, ou bien sur la rive orientale du Lac de Neuchâtel, avec le comté de Fribourg, les cantons restent catholiques. Est-ce à dire qu'on ne méprise pas le monde selon que l'on se trouve d'un côté ou de l'autre de la limite du canton ? D'une part, les frontières confessionnelles sont encore mouvantes. D'autre part, les nombreuses abbayes désaffectées dans les années 1530 sous l'effet des luttes confessionnelles, comme le monastère des Chartreux de La Lance (Vaud) ou l'abbaye cistercienne du Haut Crêt (Vaud) attestent de la permanence, dans les cantons suisses, d'une tradition monastique pluriséculaire de *contemptu mundi*. Celle-ci, du reste, ne se résume pas au joyau des bénédictins de Saint-Gall, où fut redécouvert, en 1416 par Poggio Bracciolini, le seul exemplaire complet conservé de l'*Institution oratoire* de Quintilien, ouvrage qui marqua si profondément les réflexions pédagogiques de la Renaissance.

Aux confins de Fribourg rayonne le vaste canton de Berne, où l'Église fut réformée par Haller en 1528, passée depuis au zwinglianisme. Zurich et Bâle, premiers cantons passés à la Réforme grâce à Ulrich Zwingli pour le premier (en 1522-1525) et Johannes Häusgen, dit Œcolampade (1528-1529) pour le second paraissent beaucoup plus lointains pour le réfugié français ...

## Guerre au monde pour édifier l'Église

Bèze se lance dans une description des désordres qui règnent dans l'Église et qui expliquent que « l'Antéchrist romain n'est pas déçu de notre attente »<sup>2223</sup>. Il est vrai que le contexte est celui de la reprise prochaine du concile de Trente autour du nouveau pape Jules III<sup>2224</sup>. Bèze s'en prend d'abord au temps que perdent les réformés dans « l'inaction ». Il avoue la honte que celle-ci lui inspire, car l'Église romaine se réorganise de son côté. Grâce à leur vigilance, « les adversaires respirent ensemble » (*una conspirare*)<sup>2225</sup>. Bèze ne reste pas sans rien faire : il a « envoyé beaucoup de lettres à nos églises ». Il a envoyé des lettres pour que se réunisse un synode en Suisse pour parler ensemble de ce qu'il faut faire. Mark Greengrass a montré l'importance de ces correspondances dans l'institutionnalisation des Églises<sup>2226</sup>. Bèze dit à Bullinger tout l'espoir qu'il met dans les « les quelques frères choisis par le jugement commun des ministres viennent de chaque église de Suisse et des alentours pour consulter la bouche du Seigneur sur la discipline de l'Église qui s'effondre et sur les dangers à venir. »<sup>2227</sup> Le salut, ici encore, repose sur l'amitié de « quelques frères », poignée d'hommes savants, dont l'assemblée correspond au sens de la définition d'*academia*<sup>2228</sup>. Sous l'angle qui nous intéresse, cette académie est unie par une même piété devant et contre le monde.

Dans le paragraphe suivant, En formulant le vœu « que nous imiterons les Ninivites », Bèze se réfère aux appels à la repentance de Jonas à Ninive<sup>2229</sup>. Il la place donc son diagnostic dans la perspective des appels à la conversion où l'on retrouve pleinement l'inspiration du mépris du monde. L'état de la situation décrite dans la suite du paragraphe rapprocherait davantage son lecteur de Babylone ou de l'Égypte, autre manière de mobiliser le *topos* du

---

<sup>2223</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *Quod ad Tridentinam conjurationem attinet, Antichristus Romanus non fefellit expectationem nostram.*

<sup>2224</sup> Le Concile, dispersé par la peste en 1547, ne devait se réunir de nv que le 1er mai 1551 ; mais le cardinal del Monte, élu pape le 7 fév 1550 (Jules III), avait été légat du Concile et collaboré aux décrets de réformes.

<sup>2225</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *sed hoc praecipua tempore optarem ut quum adversaries videamus una conspirare / « mais je souhaite en ce moment particulier que lorsque nous voyons les adversaires conspirer ensemble » /*

<sup>2226</sup> Mark Greengrass, « An “epistolary reformation”... », *op. cit.*, p. 432.

<sup>2227</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550 p. 59 : *Interim pudet me profecto, quum nostrorum ignaviam confero cum adversariorum vigilantia, atque hic libere apud te dicam quod sentio. Plurima requiro in ecclesiis nostris, sed hoc praecipue tempore optarem ut quum adversarios videamus una conspirare, ex singulis etiam Helvetiae et vicinae regionis ecclesiis aliquot fratres communi ministrorum judicio delecti convenirent, de colapsa ecclesiae disciplina, deque imminentibus periculis, os Domini consulturi.*

<sup>2228</sup> Karine Crousaz a relevé, à partir de lettres échangées entre pasteurs lausannois et leurs collègues bernois et zurichoises en 1549, l'emploi du terme *academia* dans un sens ambigu, indéterminé entre le sens d'institution scolaire et réunion de savants. Plusieurs sens du terme *academia* ont été distingués par James Hankins, dans un article déconstruisant le mythe de l'Académie platonicienne de Florence : Hankins, James, « The Myth of the Platonic Academy », *Renaissance Quarterly*, 44, 1991, p. 429-475. Cité par K. Crousaz, *L'Académie...*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>2229</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *Optarem quoque nos saltem Ninivitas imitari.* L'exemple de Jonas à Ninive est cité dans Mat., 12, 41.

*contemptu mundi*<sup>2230</sup>. L'exemple de Ninive permet de jouer du contraste avec la très grave situation dont il se fait le témoin auprès de Bullinger.

On est loin de la réalité à l'idéal. En un paragraphe dense, la plainte bézienne trouve une tonalité caractéristique de son mépris du monde. La crise est profonde. Le diagnostic mêle les symptômes, responsables et adversaires.

Très peu de gens cherchent à éviter la colère de Dieu, personne ne s'émeut des reproches des voisins. Le magistrat pense qu'il a fort bien rempli son devoir quand il a promulgué quelque édit ; les avertissements des pasteurs sont en vain, car les scandales publics sont ignorés, la sévérité que mérite la dépravation des hommes ne les en détourne pas, le zèle pour Dieu est gelé. Ici sans doute les mandats des princes [de Berne] sont ouvertement violés. Le Carême est observé avec pas moins de « religion » que chez les purs papistes ; tout retentit de boissons, blasphèmes, débauche dans les cultes. Dans les assemblées règne une étonnante solitude. En bref, la situation de l'Église est misérable<sup>2231</sup>.

Les symptômes du mal, bien connus, sont énumérés ainsi : « le zèle du Seigneur [qui] se refroidit », « l'apathie généralisée », « tout est rempli de beuveries, de blasphèmes, débauche dans les cultes ». La cause en est « la dépravation des hommes ». Seuls « très peu de gens » échappent au portrait moral édifiant que Théodore de Bèze dresse de ses contemporains. La situation que décrit Bèze est celle du mépris de Dieu et de sa Parole :

Tous, même les aveugles, voient à quel point le Seigneur brille sur nous à juste titre, mais, même si cela devrait être fait publiquement par tous, il n'y a presque personne qui se préoccupe de la face du Seigneur ; tous se plaignent des calamités de l'église, très peu implorant la colère du Seigneur, personne n'est ému par l'observation de ses voisins<sup>2232</sup>.

L'aveuglement et l'apathie sont bien à l'origine de ce qui passe, aux yeux de Bèze, pour un déni de la réalité qui, pour lui, est l'évidence de la gloire divine et de la nécessité de l'honorer.

Les premiers responsables désignés de cette situation sont les autorités politiques, les magistrats, les « MM. de Berne », qui devraient légiférer en conséquence. Ce sont ici surtout

---

<sup>2230</sup> On a vu plus haut que Bèze jouait tantôt d'un lieu tantôt de l'autre.

<sup>2231</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *paucissimi iram Domini deprecantur, nemo proximorum animadversione commovetur. Magistratus se putat officio praeclare functum cum aliquot edicta promulgavit; ministrorum vani sunt clamores, cum publica scandala vel negligentur, vele a severitate non prohibeantur, quae merebatur hominum improbitas; friget zelus Domini. Hic quidem principum mandata palam impune violantur; quadragesima non minore religione observatur quam apud meros papistas; potationibus, blasphemiiis, scortationibus perstrepunt omnia. In concionibus mira solitudo. Ut paucis dicam, miserabilis est ecclesiae facies.* Trad. M.W Bruening, *Le premier...*, op. cit., p. 251.

<sup>2232</sup> CB, t. I, n°14, Bèze à Bullinger, 16 février 1550, p. 59 : *Vident enim omnes vel caeci quam merito in nos exardescat Dominus, sed, quod etiam publice fieri ab omnibus oporteret, nemo est pene qui Domini faciem praeoccupet ; conqueruntur omnes de calamitibus ecclesiae, paucissimi iram Domini deprecantur, nemo proximorum animadversione commovetur.*

les ministres : leurs « clameurs sont vaines lorsqu'ils négligent les scandales publics ou ne les interdisent pas par cette sévérité que mérite la malhonnêteté des hommes ». <sup>2233</sup> Par la critique des autorités qui est ici faite en matière ecclésiastique, on relève que la conversion attendue repose bien sur la confession de foi selon Jean Calvin <sup>2234</sup>.

Par les plaintes émanant de cette description, Théodore de Bèze emboîte le pas à un lieu commun de la réformation à Lausanne. La manière d'exprimer les déficiences de la discipline en Pays de Vaud peut être rapprochée des métaphores de la « tempête », du « naufrage » et de « la mer agitée qu'est ce monde » mobilisées par la description que donnait Pierre Viret de l'état de l'Église au cours de l'année précédente <sup>2235</sup>. Cette communauté de perception dans la représentation des calamités que traversent les églises met sur la voie d'un imaginaire partagé des réalités qui expliquent un discours de mépris pour le monde parce que la Parole de Dieu est elle-même méprisée <sup>2236</sup>. Dans une liste de doléances rédigée par Pierre Viret et son collègue Jacques Vallier à l'attention du Conseil, il écrit : « Il nous semble que Dieu et le ministère de sa sainte parole et la reformation de noz très redoubtez seigneurs, sont grandement mesprisez... » <sup>2237</sup>.

Bèze se sentait prêcher dans le désert (« *In concionibus mira solitudo* »). Pourtant, le réformateur Heinrich Bullinger avait recueilli, une décennie auparavant, les premières préoccupations de Pierre Viret au sujet de la discipline ecclésiastique, comme il le fit de la part

---

<sup>2233</sup> CB, t. I, n° 14, Bèze à Bullinger, Lausanne, 16 février 1550, p. 59 : *Magistratus se putat officio praeclare functum quum aliquot edicta promulgavit ; ministrorum vani sunt clamores, quum publica scandala vel negligantur, vel et severitate non prohibeantur, quae merebatur hominum improbitas ; friget zelus Domini. Hic quidem principum mandata palam impune violantur ; quadragesima non minore religione observatur quam apud meros papistas; potationibus, blasphemiiis, scortationibus perstrepunt omnia. In concionibus mira solitudo.*

<sup>2234</sup> Comme l'observe l'éditeur des correspondances, « ce réquisitoire contre la tiédeur des autorités en matière de discipline, malgré le spectacle terrible donné par la débâcle de l'Allemagne protestante, montre que Bèze, dès son arrivée à Lausanne, s'est rangé, à côté de Viret, parmi les tenants de l'ecclésiologie calvinienne ». CB, t. I, n° 14, à Bullinger, 16.02.1550, note 13 p. 60.

<sup>2235</sup> Viret à Simprecht Vogt, 24.6.1550, BGE, ms lat. 115, 39v-41, copie manuscrite moderne : PH n° 83, *Non ita pridem uariis fuimus turbarum tempestatibus exagitati, quas nobis tanta arte Satanas excitarat, ut non procul a naufragio affuerimus. Sed factum est divina ope, ut ex iis fluctibus ad portum paulo tranquillorem et gratiore[m] paulo stationem enatauerimus : quamquam in turbulento hoc mundi huius mari nunquam non excipit tempestatem tempestas /* « Cela n'était pas ainsi il y a peu de temps, nous avons été secoués par de nombreuses tempêtes, de troubles que Satan avait soulevés contre nous avec un si grand art que nous n'avons pas été très éloignés du naufrage. Mais, il est arrivé, grâce à un secours divin, qui nous puissions échapper à la nage de ces flots vers un port un peu plus tranquille et vers une position un peu plus agréable, bien que dans la mer agitée qu'est ce monde nous n'aurons jamais d'assemblée où nous serons à l'abri des menaces, dans ce monde où une tempête succède toujours à une tempête », cit. par Karine Crousaz, *L'Académie...*, p. 99 et n. 99.

<sup>2236</sup> Le discours sur l'état de l'Église à Lausanne s'inscrit dans une tradition rhétorique inaugurée par Viret dès 1542 : il écrit à Calvin : *Veni, vidi, obstupui, atque unitam non tam vera essent quae de huius ecclesiae statu audiveramus.* / « Je suis venu, j'ai vu, je suis resté interdit. Si seulement ce que nous avons entendu de l'état de cette Église n'était pas si vrai », note 536 : dans Herminjard, vol. 8, p. 68 (N°1136), Viret à Calvin, Lausanne, 21.07.1542. Cité par M. W. Bruening, *Le premier...*, op. cit., p. 196.

<sup>2237</sup> Dans Henri Meylan, « Pierre Viret et les Lausannois, vingt années de luttes pour une discipline ecclésiastique », *Mémoires de la société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois, et romands*, 35 (1978), pp. 15-23 ; cit. p. 17.



de Bèze en 1549. C'était sa première lettre du pasteur d'Orbe à l'*antistes* de Zurich<sup>2238</sup>. Comme pour Bèze, les maux dont souffrent l'Église tiennent au mépris dans lequel sont tenus la parole et les sacrements, le manque de foi et de charité, ..., autant de signes de « l'injustice de ces temps ». Comme pour Bèze, la mauvaise conduite morale est le centre du problème, mais les responsables désignés de ce « si grand mal » sont les autorités civiles. La lettre de Bèze à Bullinger montre donc combien l'apprenti réformateur inscrit ses pas dans une rhétorique éprouvée, un imaginaire commun nourri par la conviction de l'omniprésence du mal et de la grande précarité dans laquelle se trouve l'action de quelques hommes au service de la parole.

Comme j'ai tenté de le montrer plus haut, à partir de quelques vers choisis dans la préface aux Psaumes, le mépris du monde comporte un sens passif qui alterne avec un sens actif. Dans cette alternance se construit sur la base d'un mécanisme de renouvellement d'une dynamique communautaire. Sur le modèle de la respiration et de l'expiration, le Petit Troupeau se conçoit alternativement comme méprisé par le reste du monde et comme contempteur du monde. C'est encore ce *topos* qui s'applique à la personnification de l'Église évoquée dans une méditation sur un psaume. C'est une mère l'Église éplorée qui prend la parole parce que jadis honorée, elle n'est maintenant que « ruine », esseulée, « à l'écart, au couvert de telle ou telle petite retraite ». Ses ennemis, en particulier, sont redoutables :

Ennemis ? Ce grand lion dévorant qui a tant englouti mes enfants dès le commencement du monde, [...] ces enchanteurs qui par leurs paroles fardées et raisons déraisonnables [...] : ces pipeurs de conscience, loups desguisez en pasteurs, engloutissants povres et orphelins sous ombre de prières [...] ces malheureux qui me rongent au-dedans de mes entrailles, hérétiques, déchirant par pièces les membres et corps, dont tu es le chef [...] renverseurs des chemins droits, bouches du père de mensonge, sans honte ne conscience<sup>2239</sup>.

Une caractéristique notable de cet extrait est d'offrir en négatif un mixte de certains des éléments constitutifs du mépris du monde les plus prégnants dans l'œuvre de Bèze, et aussi les plus proches de sa formation humaniste : la vérité contre le mensonge, la conscience contre l'usurpation, la déraison contre la raison.

Pour l'illustrer, j'ai entrepris de quantifier les occurrences du mot « mépris » (*contemptu*) par Bèze dans les correspondances, pour désigner le mépris dans lequel se trouvent sans cesse la Parole, l'Église, ou la Croix. Un tel mépris est généralement illustré par la négligence des autorités elles-mêmes, qui demeurent « longue espace de temps sans aller au

---

<sup>2238</sup> Viret à Bullinger, Herminjard, 20/02/1540, n°851, t. VI, p. 182 s., *Ibid.*, cit. p. 17.

<sup>2239</sup> *Chrestiennes Meditations*, p. 81.

sermon », et le plus souvent par des mœurs dissolues : « On voit tous les jours paillardes grosses, des quelles plusieurs s'absentent, qu'on ne scait qu'elles ne les enfans deviennent ». <sup>2240</sup>

L'historien Vuillemier a nuancé la vision de la situation de l'Église telle que Bèze la dépeint dans cette lettre fameuse à Bullinger : à l'approche de Carême, on avait coutume de fêter carnaval <sup>2241</sup>. Cette lettre n'en est pas moins révélatrice, par son humeur, du refuge de l'exilé dans un mépris du monde qui se confond avec l'état de l'Église, qui lui rappelle de près celle qu'il croyait avoir laissé derrière lui deux ans auparavant.

Déplorant une nouvelle fois les déficiences de l'Église dans une lettre du 15 mai 1552, Théodore de Bèze évoque l'exemple de « l'excellent D. Hallerus [qui] travaille depuis longtemps pour obtenir la visite des Églises ». Bèze doit portant se résigner à ce que ces efforts soient vains, et compare les oppositions que le pasteur doit affronter à de véritables tempêtes (*tempestates*). Pour expliquer cette situation, Bèze accuse l'aveuglement des hommes empêtrés dans les logiques du monde :

Parce que bien sûr nous ne pensons qu'au monde, nous sommes aveuglés par le jugement de Dieu, de sorte que nous ne considérons pas la source et l'origine des maux, et nous demandons conseil à notre propre prudence plutôt qu'à la parole de Dieu <sup>2242</sup>.

Le sens profond de l'énoncé ne bouleverse pas le *topos* du mépris du monde tel que sa déploration de l'Église a coutume de s'en emparer. En revanche, la formulation qu'il utilise mérite réflexion car elle semble comporter un double paradoxe. En premier lieu, Bèze se plaint que « nous ne considérons pas la source et l'origine des maux », ce qui démontre son intention de porter un diagnostic sur le corps de l'Église malade. Pourtant, sa démarche, bien qu'elle se veuille rationnelle, s'en remet à Dieu plutôt qu'à la prudence. Or, secondement, la prudence étant une vertu humaine, elle ne suffit pas à sortir de l'aveuglement dans lequel les hommes sont maintenus tant qu'ils ne s'en remettent pas à Dieu. Cette occurrence de l'aveuglement ne va pas sans rappeler l'expression de « raison aveugle » employée par Bèze dans une méditation sur un psaume <sup>2243</sup>. La vérité divine est donc la seule qui soit à même d'éclairer sur les causes

---

<sup>2240</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>2241</sup> L'historien vaudois Vuillemier explique que Bèze « écrivait cela aux approches du Carême et que les Lausannois n'avaient pas encore tous rompu avec la coutume séculière de se livrer pendant les jours gras de carnaval à toutes sortes de divertissements, plutôt qu'à la dévotion » (GEISENDORF, p. 96).

<sup>2242</sup> *CB*, t. I, n° 26, Bèze à Bullinger, n° 26, 15 mai 1552, p. 89 : *Jam diu laborat optimus D. Hallerus ut impetret Ecclesiarum visitationem, opponuntur hae tempestates et differuntur ea quae prima esse oportuit. Quia nimirum nihil cogitamus praeter mundum, justo judicio Dei excaecamur, ut neque malorum fontem et originem consideremus, et a nostra potius prudentia quam a Dei verbo consilium petamus.*

<sup>2243</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 9 : « Hélas, povre miserable, et plus que chetifve creature, qui n'es jamais plus des-raisonnable, qu'alors que ta propre raison aveugle te mène, et ta volonté dereiglee te pousse, quel chemin

profondes des maux de l'Église. Dans les lignes suivantes de la lettre vient un développement sur la question de la guerre et la paix<sup>2244</sup>. Il ressort que l'occurrence de monde à laquelle Bèze recourt ici s'interpréter dans le sens où, pour édifier l'Église, il faut faire la guerre au monde.

### Église romaine, église mondaine

Confortant Vuillemier, M.W. Bruening a montré que la situation de l'église de Lausanne n'était pas aussi grave que les pasteurs le donnaient à voir. Ce n'est cependant pas par fanatisme qu'ils réagissaient ainsi mais parce qu'ils rencontraient une « une mauvaise volonté générale à abandonner les croyances et les traditions catholiques »<sup>2245</sup>. En quoi, donc, les croyances et traditions catholiques sont-elles elles-mêmes polluées par le monde corrompu ? En son septième point de la *Confession de foi*, Théodore de Bèze s'est prêté à une « briefve comparaison de la doctrine de la papauté avec celle de l'Église catholique »<sup>2246</sup>. Loin de vouloir restituer ici l'inventaire des griefs, mon intention est de cerner quelques-uns des ressorts historiques de cette mise en garde incessante qui s'exprime contre les apparences trompeuses de l'Église. Trompeuses, elles le sont parce qu'elles ne font que travestir les apparences et les logiques du monde peccamineux. Le mépris du monde est alors celui du combat contre l'idolâtrie, apanage des contempteurs de Dieu et des mondains. Comme le met en évidence ce chapitre de la *Confession*, le mépris du monde rejoint le mépris pour une Église mondaine, c'est-à-dire mensongère, fausse, vaine et corrompue. Le scandale est à son comble lors du rituel romain de la communion selon le rite romain. Tandis que Bèze se prépare à le combattre de toutes ses forces au colloque de Poissy, il peut s'assurer d'une lecture de Paul s'adressant aux Corinthiens pour qu'avec l'Église « nous ne soyons pas condamnés avec le monde »<sup>2247</sup>. C'est donc l'ensemble des éléments constitutifs de l'Église romaine que Bèze passe au crible pour mettre en évidence qu'ils sont des éléments du monde. Le procès se résume en quelques traits qui ne sont pas sans rappeler l'écho des œuvres satiriques du réformateur, les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale* ou bien le *Passavant*<sup>2248</sup>.

---

choisiras-tu en ce labyrinthe entrelassé de tant de sentiers, auquel tu naquis, et par lequel tu as tant erré, vagabonde jusques à présent ? ».

<sup>2244</sup> CB, t. I, n° 26, Bèze à Bullinger, 15 mai 1552, p. 89 : *Si princeps aliquis nobis bellum indixisset, compararemus nos scilicet magna diligentia vel ad pacem vel ad bellum. Iram autem Dei vel non sentimus, vel plane mihi facimus. Quid igitur nos manet ? Provideat Dominus et misereatur suorum, ne cum impiis perdantur. Nam aliud nihil habeo quod sperem vel dicam* / « Si un prince nous avait déclaré la guerre, nous nous serions préparés avec une grande diligence, soit à la paix, soit à la guerre. Mais soit nous ne ressentons pas la colère de Dieu, soit nous ne faisons rien du tout. Que nous reste-t-il alors ? Que le Seigneur pourvoie et fasse miséricorde à son peuple, de peur qu'il ne périsse avec les méchants. Car je n'ai rien d'autre à espérer ni à dire ».

<sup>2245</sup> M.W. Bruening, *Le premier...*, op. cit., p. 254.

<sup>2246</sup> *Confessio*, p. 245.

<sup>2247</sup> Voir : I, *Cor.*, 11, 32.

<sup>2248</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, III : Rire au mépris de ce monde.

Le premier point du réquisitoire est que « la papauté adore un faux Dieu »<sup>2249</sup> :

Ceux la fabulent grandement, qui estiment que nous soyons seulement en différence de quelques abus concernant les vices de la vie, comme ainsi soit que le principal débat soit touchant la substance de la doctrine, en laquelle gist nostre salut [...] Je di donc que le noir n'est pas plus contraire au blanc, que la religion de la Papauté a celle de l'Église de Dieu. [...] Et pour monstrier cela, ie ne m'arreste pas a l'ordure et puantise des gens de leur Église, depuis les plus petits iusqu'aux plus grans, mais ie vien droit a leur doctrine [...] leur religion est sortie du prince des ténèbres<sup>2250</sup>.

Le champ lexical des apparences trompeuses est d'abord mobilisé pour dénoncer ce qui apparaît comme un mensonge. Les affabulations des « gens de leur église » font passer le noir pour le blanc. Plus loin, il porte la même accusation de faire passer le noir pour le blanc contre les moyeneurs, qui sont aussi bien des affabulateurs<sup>2251</sup>. Le recours au thème de l'inversion montre à quel point, pour ceux qui en douteraient encore, les différences ne sauraient être minorées à quelques « abus ». Par ailleurs, ces points de différence touchent autant à la morale (« les vices de la vie ») qu'au cœur de la doctrine, à sa « substance ». De telles erreurs s'expliquent non seulement par « l'ordure et puantise des gens de leur Église » mais surtout parce que « leur religion est sortie du prince des ténèbres ». Au vocabulaire de la souillure s'attache la figure du prince de « ce monde ». L'Église romaine est mondaine en ce qu'elle est de même nature que le monde corrompu rempli d'illusions. C'est ainsi que les catholiques romains « adorent un songe de leur teste & fantasie, auquel ils ont baillé le nom et titre de Dieu. »<sup>2252</sup>. Devant une telle confusion, le mépris du monde consiste en une opération de renversement complet de l'ordre des valeurs afin de dévoiler le vrai du faux, le divin du terrestre, le bien du péché. Il ne faut pas perdre de vue, de la Nef des fous de Sébastien Brandt au *Monde à l'empire* de Pierre Viret ainsi que pour Agrippa d'Aubigné, que « le monde à l'envers est un monde pervers »<sup>2253</sup>. Le mépris du monde se donne à remettre le monde renversé à l'endroit, de restaurer son bon ordonnancement originel.

S'en prenant d'abord à la tête de l'Église, Bèze accuse la papauté. Parmi les principaux reproches qui lui sont faits par les réformateurs vient celui de ne pas admettre que les Écritures sont « suffisantes au salut » et que « l'homme est entièrement mort par le peche originel ». Par conséquent, une « infinité de traditions humaines » vient propager les croyances dans le

---

<sup>2249</sup> *Confessio*, p. 245.

<sup>2250</sup> *Ibid.*, 7<sup>e</sup>, p. 246.

<sup>2251</sup> Au sujet des moyeneurs : « ceux la fabulent grandement, qui estiment que nous soyons seulement en différence de quelques abus concernant les vices de la vie, comme ainsi soit que le principal débat soit touchant la substance de la doctrine, en laquelle gist nostre salut (...) Je di donc que le noir n'est pas plus contraire au blanc, que la religion de la Papauté a celle de l'Église de Dieu » (*Confessio*, p. 246).

<sup>2252</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>2253</sup> Jean Delumeau, *Le péché et la peur...*, op. cit., p. 146-150 et n. 141 p. 146, n. 172 p. 150.

purgatoire, le franc arbitre, les œuvres, les mérites...<sup>2254</sup>. Le champ lexical de la souillure émaille le réquisitoire avec des « corruptions horribles » qui touchent des sacrements « pollués »<sup>2255</sup>. Ce lexique compose une palette de signifiants qui alimentent le mépris pour le monde.

Le texte, cependant, s'adresse à tout un chacun, capable de se reconnaître dans ces « povres consciences »<sup>2256</sup>. Ce sont les consciences qui sont les premières victimes du renversement des valeurs, soit par ces « commandements imposez aux povres consciences »<sup>2257</sup>, soit par ces « nouveaux laqs pour estreindre les povres consciences »<sup>2258</sup>, soit encore « obliger les consciences a une chose impossible »<sup>2259</sup>. Il n'en demeure pas moins significatif, de la part de Bèze, de recourir au mot de « conscience » plutôt qu'à celui de « fidèles » ou de « chrétiens ». Le mépris du monde est, faut-il le rappeler, l'exercice d'une conscience en éveil, douée d'une intériorité et capable de discernement<sup>2260</sup>. Il s'agit, par la conscience, de remédier à ce que Bèze décrit ici comme une « maladie »<sup>2261</sup>. Bèze voit dans l'Église romaine la maladie du monde.

Face aux « consciences » entravées se devine, à travers le langage du réformateur, tout un monde de figures issues des « gens de leur église », qui se contorsionnent en inspirant le mépris. Viennent d'abord ces prêtres qui s'expriment en latin, « en langage non entendu », « a la manière des sorciers »<sup>2262</sup>. Quant à ceux qui prient, ils se mettent à « babroter en langage incognu, (...) comme les pape-gais parlent en leur cage »<sup>2263</sup>. Pendant ce temps paradent les moines, répartis en ordres mineurs et majeurs, « une vraie singerie et moquerie de Dieu »<sup>2264</sup>, « leurs Ordres, qu'ils appellent, quels désordres si grans y eut-il iamais au monde ? »<sup>2265</sup>. Le terme de désordres complète le champ lexical du monde renversé, peuplés d'êtres difformes aux allures simiesques. Ainsi, ces diacres, « Messieurs les singes »<sup>2266</sup>, que l'on charge de « faire autres singeries en la grand messe »<sup>2267</sup>. Ils complètent le tableau d'un monde où de « beaux mystères se jouent en langage incognu ». Et « quelle difference entre la plupart des chanoines

---

<sup>2254</sup> *Confessio*, p. 250 et suiv.

<sup>2255</sup> *Ibid.*, p. 270. p. 270 « ces grands Theologiens (...) ne se sont point contentez d'avoir pollué le saint Baptesme, et aboli la sainte Cene de nostre Seigneur (...) mais d'une simple cérémonie de l'imposition des mains ils ont fait quatre Sacremens » (Confirmation, Penitence, Ordre, Extreme Onction)

<sup>2256</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>2257</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>2258</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>2259</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>2260</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, II, B, 4 ; *Infra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 4, II, B, 1.

<sup>2261</sup> *Confessio*, p. 259.

<sup>2262</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>2263</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>2264</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>2265</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>2266</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>2267</sup> *Ibid.*, p. 287.

et les porceaux ?»<sup>2268</sup>. Bèze emprunte donc aux procédés rabelaisiens pour rendre mettre en évidence le grotesque et inspirer le mépris de la part de ses lecteurs. Le mépris du monde tire aussi de son efficacité le panorama d'un monde déshumanisé et grotesque qui inspire la « tristesse deuë a nostre peche ». Le mépris du monde vise à « se garder de mettre ce joug aux consciences » que représente les faussetés enseignées par l'Église romaine.

## 2. Mépriser le monde en *la vraye Église*

### a. « La parole de Dieu purement annoncée »

Dans une lettre de Bèze à Bullinger datée de 1555, il évoque les progrès des églises en France. Leur édification répond à un double critère : il faut que la parole y soit enseignée et administrée :

Je peux vous assurer de ceci qu'il n'y a presque plus de village en France où quelque fruit de l'évangile n'apparaisse, et déjà dans certaines des villes les plus célèbres, où des incendies brûlent chaque jour, des églises ont été établies, où la parole est purement enseignée en assemblée commune, et les sacrements sont administrés, voire reçus et usurpés de la discipline ecclésiastique, dont il ne nous est même pas permis de parler ici sans une sincère piété<sup>2269</sup>.

Dans les lignes qui précèdent, Bèze se satisfait des progrès de ces églises en dépit des menaces que fait peser Satan sur elles. Car elles sont comme autant de ruisseaux que le diable pourrait assécher comme on arrête une fontaine<sup>2270</sup>.

Le mépris du monde est à situer dans le cadre ecclésiologique que lui fournit l'Église<sup>2271</sup>. C'est en se rendant dans les églises où l'on prêche effectivement la parole qu'il est possible de connaître la ligne à suivre, la définition du monde à mépriser. Cet acte ne procure pas le salut mais les signes qui permettent de comprendre, de discerner, et de se mettre sur la voie de la sanctification. La sotériologie a besoin de l'ecclésiologie pour avancer. L'Église ne propose pas qu'un témoignage. Et si, par exemple, le baptême est donné pour témoignage de l'adoption des

---

<sup>2268</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>2269</sup> CB, t. I, n° 67, Bèze à Bullinger, 22 octobre 1555, p. 180 : *hoc quidem tibi affirmare possum, vix ullum nunc esse Galliae pagum in quo non appareat aliquis evangelii fructus, et jam in aliquot celebrioribus urbibus, ubi quotidie colluncent ignes, constituas esse ecclesias, ubi in communi coetu pure docetur verbum, et sacramenta administrantur, recepta etiam et usurpata Ecclesiastica disciplina, quam ne nominare quidem hic nobis sine piaculo licet.*

<sup>2270</sup> *Ibid.*, p. 180 : *Hoc est scilicet quod Satanam et fideles ipsius ministros in hanc praecipue ecclesiam concitat. nam quia se videt sua illa crudelitate nihil inter ipsos gallos proficere (Deo sit gratia) sperat, si hunc tanquam fontem obstruxerit, quo nunc quidem praecipue tota gallia irrigatur, brevi fore ut omnes rivuli exarescant. Sed Dominus, ut spero, istos satanae conatus impedit, et omnes inimicos suos conteret.*

<sup>2271</sup> Le passage de « l'église » à « l'Église » fait l'objet d'une réflexion de la part des historiens de la Chrétienté médiévale (voir par exemple les travaux de Dominique Iogna-Prat).

fidèles par Dieu, l'adoption se construit en tant que corps. L'Église est ce que l'assemblée des adoptés en fait : elle est une. L'Église est une nécessité ecclésiologique. A ce titre, le mépris du monde projette l'individu qui prétend mépriser le monde dans un dispositif communautaire.

Le passage par le lieu de culte désigné par le mot église, au sens d'édifice, temple pour les réformés, est nécessaire pour unir les contempteurs du monde en une communauté qui forme l'Église en tant qu'assemblée des chrétiens (*Ecclesia*). C'est là une nécessité essentielle de l'Église. On ne peut être à part, on ne peut pas ne pas faire corps avec elle.

La confession des Églises réformées de Calvin en 1559 apportait des précisions sur la définition de l'Église. L'art. 22 dénote un effort pour rendre légitimes des communautés hors-la-loi. On invoque l'Église invisible. Elle est définie d'un point de vue doctrinal (art. 23), puis pratique (art. 25). L'art 24 définit la « vraie Église » : la parole de Dieu y est reçue, les sacrements y sont donnés. Olivier Millet explique que « le culte réformé s'est élaboré, au XVI<sup>e</sup> siècle, en fonction d'une opposition entre le « charnel » (symbolisme liturgique, sacrements) et le « spirituel » : le culte n'est pas un dialogue entre l'officiant et l'assemblée, ni une réponse humaine à Dieu, mais une œuvre de l'Esprit saint qui se donne à travers la Parole. Prêchée, chantée, représentée par les sacrements, la Parole devient centrale, d'où le rôle central des textes qui la véhiculent »<sup>2272</sup>.

Le caractère central de la Parole dans le culte réformé, et des textes qui la portent, expliquent l'importance du chant par lequel les fidèles trouvent leur place dans la liturgie.

## b. Le mépris du monde dans le chant

Suivant un processus de sécularisation, l'appropriation protestante du Psautier a fait passer le texte biblique du monde sacré au monde profane, opérant un transfert dans le siècle d'un objet religieux jusque-là réservé à l'usage liturgique.

De l'évangélisme à la Réforme, les thématiques du mépris du monde se répandent à travers le chant selon des modalités marquées par une grande porosité des thèmes et des genres<sup>2273</sup>. En revanche, orchestrées par Calvin depuis Genève, les pratiques se précisent dans un contexte de confessionnalisation. Comme en réaction à la sécularisation des chants bibliques,

---

<sup>2272</sup> Olivier Millet, *Précis de culture biblique*, 2001, Paris, p. 314.

<sup>2273</sup> Les questions soulevées par les destinées du mépris du monde dans le chant sont abordées en 3<sup>e</sup> partie.

les règles calvinistes peuvent se comprendre comme un mouvement de re-sacralisation du chant et de redéfinition de ses pratiques au service de l'édification de l'Église<sup>2274</sup>.

### *Le Psautier de Théodore de Bèze*

Théodore de Bèze s'est rappelé du son du psaume 91 chanté à la cathédrale Saint Pierre lorsqu'il arriva en octobre 1548 à Genève<sup>2275</sup>. Devenu professeur à Lausanne, il fut appelé par Calvin à travailler à la version française de la Bible que préparaient pasteurs et professeurs genevois. Tandis qu'il traduit les livres apocryphes, Loys Budé est chargé des psaumes, de Job et des Livres de Salomon. C'est à la mort de celui-ci le 23 mai 1551 que la paraphrase des psaumes fut confiée à Bèze<sup>2276</sup>. Le sujet le préoccupait de près comme en témoignent leur place dans *Abraham sacrifiant*, ses échanges épistolaires avec Budé, et l'intérêt qu'il avait déclaré à Louis Des Masures, de passage à Genève, pour sa traduction des psaumes. En octobre 1551, Théodore de Bèze publie chez Jean Crespin les *Trente quatre psaumes de David...*<sup>2277</sup>. À cette date, le Psautier était devenu un enjeu de première importance dans ce qu'on pourrait appeler le *chant* de bataille du *contemptu mundi*. Avant de soulever les questions posées par les progrès des usages du chant spirituel réformé pour le mépris du monde, Il convient de rappeler comment, de Jean Calvin à Théodore de Bèze, la prise en main du chant spirituel réformé s'est d'abord inscrite dans un projet de discipline ecclésiastique<sup>2278</sup>.

---

<sup>2274</sup> Voir : Luc Daireaux, « Le chant des psaumes, marqueur de l'identité huguenote au XVII<sup>e</sup> siècle », Olivier Christin et Yves Krumenacker (Dir.), *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, 2017, p. 165-175.

<sup>2275</sup> « Lorsque j'entrais pour la première fois dans une assemblée chrétienne, je me senti à tel point fortifié par ce chant que dès lors il était gravé dans mon cœur, comme si j'entendais Dieu lui-même s'adressant directement à moi ; et je puis attester devant Dieu que j'en ai reçu un admirable soulagement dans la maladie et la souffrance, non seulement, lorsque je fus atteint de la peste trois ans plus tard, ou lorsque ce mal s'attaqua à ma famille, ce qui arriva à quatre reprises, mais encore dans d'autres graves épreuves » (GEISENDORF, p. 55 et n. 2).

<sup>2276</sup> P.-F. Geisendorf rapporte comment Calvin prit cette décision alors qu'il avait subtilisé au domicile de son ami des essais de traduction qui se trouvaient sur sa table (GEISENDORF, p. 55). Voir aussi : *Théodore de Bèze, Psaumes mis en vers français (1551-1562)*, accompagnés de la version en prose de Loïs Budé. Pierre Pidoux éd., Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance », n° 199, 1984.

<sup>2277</sup> Théodore de Bèze publie chez Jean Crespin les *Trente quatre psaumes de David nouvellement mis en rime française, au plus près de l'hébreu*, par Th. de Besze de Vezelay en Bourgogne, Genève, Jehan Crespin, 1551, In-32, de 133 ff. Les trente-quatre psaumes sont les n° 16, 17, 20, 21, 26-31, 34-35, 39-42, 44, 47, 73, 90, 119-127, 129, 131-134. Cette édition n'a jamais été retrouvée, elle a été signalée par O. Douen.

<sup>2278</sup> Voir : Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, op. cit., p. 129-164 ; Olivier Millet, « Chanter les psaumes : Marot et Calvin », *Clément Marot « Prince des poètes français » 1496-1996*, Actes du Colloque international de Cahors en Quercy (1996), Paris, Champion, 1997, p. 463-476 ; Pierre Bonnifet, « Comment faut-il chanter les psaumes ? », Ilana Zinguer, Myriam Yardeni (dir.), *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden, Brill, 2014, p. 426-442 ; Robert Weeda, *Le Psautier de Calvin, L'histoire d'un livre populaire au XVI<sup>e</sup> siècle (1551 – 1598)*, Turnhout, Brepols, 2002 ; Robert Weeda, *Itinéraires du psautier huguenot à la Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2009 ; Eliane Engelhard, « Les traductions en vers du psaume 84 entre 1542 et 1562 », *Les Paraphrases bibliques aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, sous la direction de Véronique Ferrer et Anne Mantero, Actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, Genève, Droz, 2006, pp. 265 – 288 ; Isabelle Garnier-Mathez, « Traduction et connivence : Marot, paraphraste évangélique des psaumes de David », dans *Id.* p. 241-264 ; Jean-Michel Noilly, « Présentation de la Bibliographie des psaumes imprimés en vers français », dans *Ibid.*, p. 225-240 ; Anne-Gaëlle Leterrier-Gagliano, « Le Psautier de Genève, véritable dialogue de T. de Bèze et de C. Marot ? », *Cornucopia, Les Verger – bouquet XIII*, octobre 2018.



Avant Bèze, Clément Marot avait fait chanter les psaumes à la cour de France<sup>2279</sup>. La mode s'y était répandue. Le poème dédié aux *Dames de France* résonnait comme un vibrant appel aux âmes fidèles à substituer cette pratique à la coutume de chanter des « chansons mondaines ou salles » :

Ce saint cancionnaire des psaumes  
Afin que du monde s'envolle  
Ce Dieu inconstant d'amour Folle,  
Place faysant à l'amyable  
Vray Dieu, d'amour non variable<sup>2280</sup>.

La politique dont Théodore de Bèze prit le relais après Calvin était d'une toute autre ampleur. Tout initiative en ce domaine était soumise à l'aval de Calvin, mais passait également dans les mains du Conseil de Genève et du Consistoire. Les Archives d'État y témoignent, par exemple, de l'autorisation que lui demanda Théodore de Bèze le 24 mars 1551 d'avoir l'exclusivité pour poursuivre la traduction des psaumes. La même année, ces archives laissent découvrir les déconvenues rencontrées par Loys Bourgeois dans ses tentatives, relatives à la mise en musique qui lui avait été faite, de « se mesler de chanter »<sup>2281</sup>. Pour prendre le relais de Marot, Théodore était parvenu, non sans peine, à garder la main haute sur la première séquence de son entreprise de traduction. Calvin dû sortir de ses gonds pour défendre son exclusivité de Monsieur de Bèze face à l'initiative prise par le libraire Du Bosc de confier à son neveu Guillaume Guérout une nouvelle traduction<sup>2282</sup>. Par le biais de sa préface, parue entre 1551 et 1553, il put néanmoins affirmer haut et fort, qu'il était un acteur majeur de la conduite du Psautier. C'est aux poètes, qu'il nomme « amis » (v. 135), « esprits de celeste origine » (v. 123) qu'il recommandait en ces mots :

Reveillez vous, amis, de vostre songe,  
Et n'embrassez verité pour mensonge.  
Ne permettez, gentiles creatures,

---

<sup>2279</sup> Clément Marot, *Cinquante Pseaumes de David*, rééd., Gérard Defaux (éd.), Paris, H. Champion, 1995, « Clément Marot au Roy tres chrestien François premier du nom, S. », v. 39 – 41.

<sup>2280</sup> *Ibid.*, « Épître aux Dames de France ». On retrouve l'idéal de la « chanson spirituelle », voir l'introduction d'Anne Ullberg, *Au Chemin de la salvation : la chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Uppsala, Uppsala universitet, coll. Studia romanica Upsaliensia, 2008.

<sup>2281</sup> Extrait des Archives d'État de Genève du 15.12.1551 : « Icy est parlé du chantz des pseaulmes et suyavant l'exortation hier faicte par M. Calvin, et aussy d'une epistre adressée au lecteur par Loys Bourgeois qu'est comminative de ne se mesler de chanter, [...] Arresté premier que l'espître dudit Borgois soit ostée, etc., et que les pseaulmes vieulx soyent chantés devant et les aultres après, et que après disné les Seigneurs facent venir M. Calvin et luy en facent gratioses remonstrances de les chanter ainsi. » D'après Pidoux, vol. II.

<sup>2282</sup> En 1554, le recueil des paraphrases de Guillaume Guérout édité par Du Bosc, composé de psaumes, cantiques et chansons spirituelles. Calvin intervient en faveur de « Monsieur de Bèze qui merite cela fere, qu'est homme de lettres tant en latin qu'en François ». Guérout se venge par un dizain contre Bèze, qui riposte à son tour par sa « Response de Th. de Besze à l'asne envieux ». Guérout et Du Bosc comparaissent devant le Conseil de Genève. Bèze est aussi jugé coupable d'avoir répondu par « injure meschante ». Le Conseil, sous l'influence de Calvin, donne raison à Bèze et confisque les livres de Du Bosc. Voir : GEISENDORF, p. 57-63 ; Enea Balmas, « Guillaume Guérout traducteur des Psaumes », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 67, 1967, p. 705-725.

Vos beaux esprits croppir en ces ordures.  
Cerber vous faut ailleurs qu'en ce bas monde,  
Dignes subjects de vostre grand'faconde<sup>2283</sup>.

La prise en main du psautier par Théodore de Bèze s'opère dans un contexte confessionnel tendu ouvert sur le front des papistes comme sur le front réformé. Les catholiques entament au concile de Trente, en décembre 1551, des discussions sur le caractère sacrificiel de la messe. A la suite de l'édit de Chateaubriant adopté en France le 27 juin 1552 commence le martyre des « Cinq escoliers de Lausanne »<sup>2284</sup>. Dans le monde réformé, des tensions divisent Berne et Genève, avec en arrière-plan l'affaire Servet (1552-1553)<sup>2285</sup>. A Genève même, Calvin rencontre de fortes oppositions en la personne d'Ami Perrin et de ses partisans. Bien qu'ayant perdu les élections du Conseil en 1555, des libertins se mirent à chanter les psaumes convertis en chansons paillardes<sup>2286</sup>. Malgré tout, à la faveur des progrès inespérés accomplis au cours ces années par la Réforme, le psautier connu son heure « mondaine » avec l'arrivée de Théodore de Bèze à la Cour de France en 1561 pour prendre la parole au nom des réformés. Les circonstances favorables de la conciliation lui permirent d'obtenir un privilège pour publier les psaumes<sup>2287</sup>. Ce fut l'occasion d'une formidable opération de propagande où, si l'on peut dire, le mépris du monde se vendit « en peau de veau rouge »<sup>2288</sup>. Le Psautier huguenot marquait ainsi son entrée à la Cour de France<sup>2289</sup>. Largement diffusé, adopté par la masse des fidèles, il devenait un « bien public »<sup>2290</sup>. Il est vrai qu'entre temps, comme Olivier Millet l'a mis en évidence, l'opposition musicale entre Genève et la Cour avait pris une dimension confessionnelle<sup>2291</sup>.

---

<sup>2283</sup> *Préface en vers aux Psaumes*, v. 135-140.

<sup>2284</sup> Cf. : *Infra* : 2<sup>e</sup> partie, chapitre 4, I, B, 1, b.

<sup>2285</sup> Michel Servet (1511-1553), médecin et théologien espagnol, contestait le dogme de la Trinité. Son traité *Christianismi restitutio* (1553) apparaissait comme une réplique à l'*Institution* de Jean Calvin et fit scandale à Genève. En niant la divinité du Christ, il niait la façon dont on obtient le salut. C'était une mise en question fondamentale de la question du processus de salut. C'était aussi une atteinte à l'ordre social. Le blasphème était un crime de lèse-majesté. Suite au procès que lui a intenté Jean Calvin, il a été condamné à mort par le magistrat de la ville, le 27 octobre 1553 et exécuté le jour même. Cf. : *Infra* : Deuxième partie, chapitre 4, I, B, 1, Premiers écrits.

<sup>2286</sup> Voir R. Weeda, *Le Psautier de Calvin...*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2287</sup> Théodore de Bèze obtient des docteurs catholiques une approbation de sa traduction et, du roi, un privilège pour l'impression.

<sup>2288</sup> « Ils avoient fait venir de Genevve [...] un grand aultre nombre de petitz livretz comme les psalmes maroticques et beziens, qu'il appelloient les psalmes de David, traduictz en langue françoise par Clément Marot et ledit Theodore de Bèze, mis en musique pour une partie seulement [...], tous bien reliez en peau de veau rouge et noire, les uns aucuns bien dorez, desquels ils firent présens aux princes et princesses de la court, jusques à la personne du roy » (Cité par GEISENDORF, p. 168).

<sup>2289</sup> Le psautier y garda toute sa place, longtemps pratiqué par les membres de la famille royale, Charles IX, Henri III et Henri IV. Théodore de Bèze conseillait à ce dernier de méditer le psaume 101<sup>ème</sup> au moment de sa conversion. Un autre exemple est donné par la visite de Henri IV à sa sœur Catherine de Bourbon, tombée malade en 1597. Le roi se mit à chanter sur le psaume 78 accompagné du son du luth. Ce psaume de Bèze et de Bourgeois commençait par ces mots : « Sois attentif, mon peuple, à ma doctrine, / Soit ton oreille complètement encline ».

<sup>2290</sup> Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>2291</sup> Olivier Millet, « Chanter les psaumes : Marot et Calvin », *Clément Marot « Prince des poètes français » 1496-1996*, Actes du Colloque international de Cahors en Quercy (1996), Paris, Champion, 1997, p. 463-476.

### *Dans la ligne de Calvin*

Un mémoire sur l'organisation de l'Église genevoise avant l'arrivée de Calvin indiquait que « C'est une chose bien expédiente à l'édification de l'esglise de chanter aucuns pseumes en forme d'oraysons publiqs... »<sup>2292</sup>. C'est en 1537 que Calvin parla de « chant spirituel » pour introduire le chant des psaumes dans le culte<sup>2293</sup>. Comment le réformateur picard a-t-il mis les Psaumes au cœur de son système ? Il est utile pour le comprendre de revenir aux fondations de l'Église telles que les avait mises en place Calvin dès son arrivée à Genève pour comprendre le rôle décisif joué par le chant spirituel dans le processus de confessionnalisation. La pratique des psaumes telle que Calvin espérait la voir mise en œuvre dans les premières assemblées peut être saisie à travers la comparaison faite par Olivier Millet des préfaces de Calvin de la *Forme des prières*<sup>2294</sup>. Ce point est fondamental pour concevoir les champs très larges auxquels s'interprète désormais l'ascèse intramondaine. En effet, la volonté de Calvin de renforcer le caractère sacré des Écritures face au mouvement de sécularisation fait jouer au motif du mépris du monde un rôle qui va dans ce sens. Pour exposer brièvement l'évolution des volontés du réformateur, sa préface de 1542 établissait une double distinction entre « la musique qu'on a faict pour resjouir les hommes à table et en leur maison » et « les psalmes qui se chantent en l'église », c'est-à-dire entre d'une part la sphère privée et la sphère publique et, d'autre part, entre la sphère profane et la sphère sacrée. Une année plus tard, en 1543, Calvin abandonne dans une nouvelle édition de sa préface l'opposition entre profane et sacré. Le chant spirituel dorénavant étendu « mesme par les maisons et par les champs » déplace la ligne de front du mépris du monde au milieu des laïcs, incités à substituer les « chansons vaines et frivoles » par de « divins et célestes cantiques ». Calvin n'en a pas moins préservé l'usage liturgique des psaumes pour le domaine public, c'est-à-dire pour l'église, tandis qu'à la sphère privée est reconnue un droit au plaisir, notamment la pratique de la polyphonie instrumentale.

### *Des antécédents*

La politique mise en place par Calvin et relayée par Bèze dans le domaine du chant s'inscrivait dans une histoire récente mais dense qu'il semble utile de résumer brièvement pour comprendre d'une part l'importance nouvelle des psaumes dans la littérature calviniste et, d'autre part, le rapprochement décisif entre Théodore de Bèze et Calvin, dont les parcours

---

<sup>2292</sup> Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>2293</sup> Lettre de Calvin et Farel au Conseil de Genève, 1537 : « Oultre, par cela on pourra cognoistre de quel bien et de quelle consolation le pape et les siens ont privé l'Esglise, quand ils ont appliqué les pseaulmes, qui doivent estre vrays chants spirituels, à murmurer entre eux sans aucune intelligence ». Cité par Anne Ullberg, *Le chemin de salvation...*, *op. cit.*, introduction.

<sup>2294</sup> Olivier Millet, « Chanter les psaumes : Marot et Calvin »..., *op. cit.*, p. 463-476.

seront comparés plus loin<sup>2295</sup>. Des premiers jalons avaient été posés par Jacques Lefèvre d'Étaples, traducteur des psaumes (1509) puis Luther, avec ses recueils de cantiques (1523). À partir de sa traduction des psaumes (1529), Martin Bucer avait ouvert à Strasbourg une voie modèle pour l'édification de l'Église. La manière dont y étaient chantés les psaumes avait enchanté Gérard Roussel, le prédicateur de Marguerite de Navarre<sup>2296</sup>. Un premier point de jonction avec Calvin peut être situé au début de 1536 : Clément Marot, qui avait déjà tourné en vers plusieurs psaumes, rencontrait Jean Calvin à Ferrare et lui remet treize Psaumes. En janvier 1537, Calvin et Farel, à Genève, réclament au Magistrat, dans les « Articles baillés par les prescheurs », l'introduction du chant cultuel des psaumes : « C'est une chose bien expediente à l'édification de l'esglise de chanter aulcungs pseumes en forme d'oraysons publicqs<sup>2297</sup> ». Il s'agit de doter les protestants francophones d'un recueil de chants conforme aux exigences de la foi nouvelle. Sur le modèle strasbourgeois, l'idée est de faire apprendre les psaumes aux enfants. Insistance sur la manière d'introduire le chant des psaumes par l'assemblée. Le chantre devait les apprendre aux écoliers, qui servaient eux-mêmes de modèle entraînant l'assemblée des fidèles. Ce chant communautaire incluait les femmes. Le second point de jonction essentiel de la rencontre de Calvin avec les Psaumes fut, entre 1538 et 1541, son séjour à Strasbourg.

En 1539, cette expérience décisive eut pour résultat la publication du recueil strasbourgeois, *Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant*, qui marque, selon Olivier Millet, l'origine ultime du chant cultuel des psaumes<sup>2298</sup>. Il ne tarda pas à gagner la cour de François I<sup>er</sup> où il fut mis en musique<sup>2299</sup>. Le recueil comprenait, en plus des douze psaumes de Marot, six autres Psaumes versifiés par Calvin parce que celui-ci voulait « faire l'essai de [ses] capacités poétiques »<sup>2300</sup>. Le psaume 138 lui inspire cette traduction :

---

<sup>2295</sup> Troisième partie, chapitre 3, A.

<sup>2296</sup> Lettre de Gérard Roussel à Guillaume Briçonnet, A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs de langue française*, t. I, Genève, Paris, 1866, p. 406-407.

<sup>2297</sup> *Articles baillés par les prescheurs*, 16 janvier 1537 ; cité par P. Pidoux, *Le psautier huguenot du XVI<sup>e</sup> siècle. Mélodies et documents*, Bâle, 1962, t. II, p. 1.

<sup>2298</sup> Olivier Millet, « Marot et Calvin : Chanter les psaumes »..., *op. cit.*, p. 465 : « Nous ignorons quels psaumes et quelles mélodies les réformateurs avaient à l'esprit. S'agit-il d'une innovation farellienne elle-même d'origine strasbourgeoise (Farel est passé à Strasbourg en 1526) et / ou bâloise, ou d'un projet suggéré à Calvin soit par un chant « mondain » qu'on aurait déjà pratiqué en France, soit par l'exemple de Strasbourg, où le réformateur était passé rapidement au tournant de 1534/1535 ? Quoiqu'il en soit, l'origine ultime du chant cultuel des psaumes ne peut-être que strasbourgeoise, comme c'est aussi le cas pour l'origine de la paraphrase strophique de leur texte par Marot. Ainsi, l'existence de mélodies est certaine pour l'usage « mondain » en France à partir de 1539, peut-être déjà auparavant, et elle est attestée, au moins à titre de projet, en 1537 pour un usage liturgique réformé en français à Genève ».

<sup>2299</sup> En 1539, la lettre de Villemadon à Catherine de Médicis précise qu'une fois remis à François I<sup>er</sup> (puis à Charles Quint) le manuscrit des trente premiers psaumes, des musiciens se mirent à les mettre en musique. Voir article de Millet et note 2 p. 464

<sup>2300</sup> Dans sa lettre du 29.12.1538 à Farel, il explique que « parce que la mélodie allemande lui convenait davantage, je me suis vu forcer de faire l'essai de mes capacités poétiques ». Olivier Millet en déduit que, « dans le cas des psaumes calviniens, la mélodie précède le texte calvinien et en commande la forme ; la paraphrase calvinienne est composée pour se conformer à une mélodie allemande préexistante » (Olivier Millet, « Marot et Calvin : Chanter les psaumes » ..., *op. cit.*, p. 466.

Olivetan, 138, 6  
Car combien que le Sgr soit hault  
: toutesfoys il voit les / choses  
basses, et congnoit de loing les  
choses eslevees.

Calvin, 138, 19-24<sup>2301</sup>  
En haultesse, pour  
commander, / Le  
Seigneur est assis es  
Cieulx, / Neantmoins  
encline les yeulx, / Pour  
l'humble et petit regarder  
: / Le superbe en son  
jugement, / De loing voit,  
par  
contemnement<sup>2302</sup>.

Il apparaît que l'occurrence « contemnement » est élue pour exprimer l'idée d'un mépris de nature ascendante, considéré par la « haultesse ». Cette incursion dans le champ poétique laisse déduire que le mépris du monde y avait sa place pour Calvin et que cela n'était pas étranger dans la confiance et l'amitié qu'il offrit à Théodore de Bèze quand celui-ci vint mettre la muse au service de l'Église.

« *Par les maisons et par les champs* »

Jean Calvin comprit également toute la nouveauté que représentaient des assemblées cultuelles où sont chantés psaumes et cantiques en langue vulgaire par hommes et femmes réunis, à l'imitation des premiers chrétiens<sup>2303</sup>. Le *contemptu mundi* avait longtemps été associé à la liturgie monastique à travers, notamment, le chant grégorien. Le motif du mépris du monde est appelé désormais à être pris en charge par des laïcs. Le chant augmente tout à la fois l'effet de groupe et renforce le sentiment communautaire dans le rapport de rupture avec le monde tel que le façonnent les occurrences du *contemptu mundi* dans les psaumes et autres chants spirituels. Confié à des musiciens de talent, le psautier connu grâce à sa mise en musique un rayonnement exceptionnel. *Le droict chemin de musique*, composé par Loys Bourgeois avec *la manière de chanter les pseumes par usage ou par ruse*, paru à Genève en 1550, contribua beaucoup à la diffusion du chant<sup>2304</sup>.

---

<sup>2301</sup> Je m'en tiens à constater ici l'occurrence significative de « contemnement ». Michel Jeanneret en a par ailleurs analysé la démarche poétique : « Un charme de la poésie hébraïque réside dans l'emploi de la parataxe : les rapports entre idées, d'une phrase ou d'une proposition à l'autre, sont laissées implicites ; plutôt que sur une construction logique rigoureuse, un ps repose sur un assemblage d'éléments juxtaposés, dont les significations se superposent au lieu de s'enchaîner. Calvin ne se plaît pas au jaillissement libre, en groupes parallèles, des vers de David ; il s'efforce d'en organiser le développement, d'en expliciter l'armature en termes satisfaisants pour la raison. Calvin use souvent du participe, explicite, dans une démarche didactique, apportant une nuance logique supplémentaire. Cette démarche didactique, qui consiste à choisir une signification particulière dans une expression générale et suggestive de l'original, donne lieu à de nombreuses synecdoques ». Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2302</sup> Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2303</sup> N.Z. Davis, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, 1979, p. 137 et suiv.

<sup>2304</sup> O. Douen, *Clément Marot et le psautier huguenot*, Paris, Imprimerie Nationale, 1878-1879, 2 vol., gr. in-4°.

Les progrès de la diffusion des psaumes, chantés jusque « par les maisons et par les champs », permettent de souligner le rôle exercé par les femmes dans les progrès du motif du mépris du monde dans l'espace laïc. Pour celles qui ne pouvaient lire l'Évangile dans le texte, elles pouvaient du moins s'en approprier le sens et trouver une place valorisée dans le chant. Un ministre put affirmer que leur confiance en Dieu « donneroit aux hommes un cœur de lion et aux femmes un cœur d'homme »<sup>2305</sup>.

En France, au milieu du mois de mai 1558, comme le jésuite Mainbourg en avait témoigné : « les calvinistes chantèrent les psaumes pour la première fois publiquement » lors de divers rassemblements au Pré-aux-Clercs à Paris auquel s'étaient joints Jeanne d'Albret et le roi de Navarre<sup>2306</sup>. C'était, pour Olivier Douen, « la première exécution publique d'une véritable et splendide musique religieuse à quatre parties »<sup>2307</sup>. Il était véritablement nécessaire de mépriser le monde pour entonner ces chants en plein air tandis que l'année précédente, le 4 septembre, une centaine de parisiens furent arrêtés alors qu'ils célébraient leur culte à l'intérieur d'une maison de la rue Saint-Jacques<sup>2308</sup>. Sur ces lieux avaient encore été brûlés, six ans auparavant, deux huguenots et « plusieurs Bibles, Nouveaux Testaments et autres livres saints », des psautiers sans doute<sup>2309</sup>.

Par divers canaux, le motif du mépris du monde a fait irruption dans le domaine du chant liturgique en langue vulgaire. Il s'inscrit par là encore dans la pratique communautaire et commence à infuser en profondeur le tissu du monde profane. Le mépris du monde remplit ainsi plusieurs fonctions essentielles dans la constitution du Psautier huguenot. Il renforce le caractère sacré des Écritures car seul le Psautier est chanté au temple. Il participe au processus de sécularisation dans la mesure où la sphère profane s'ouvre à la chanson spirituelle. Par-là

---

<sup>2305</sup> Un ministre lors du siège de Montauban, dont les propos sont rapportés dans l'*Histoire ecclésiastique*. Cité par R. Weeda, p. 53. L'historien du psautier fait apparaître, à la lecture des sources associées au chant, que l'adjectif « efféminé » revient en particulier pour celui des psaumes, par exemple avec Calvin : « de nous efféminier en délices desordonnées » (*La Forme des prières*). Ces occurrences ouvrent des pistes sur une étude genrée de la topique du mépris du monde.

<sup>2306</sup> Cité par Olivier Douen, *op. cit.*, vol. II, p.12. Le pasteur Macard écrit le 16 mai à Calvin : « Depuis trois jours, une grande multitude de personnes de tout genre s'est réunie au Pré-aux-Clerc, après souper, et a chanté d'une bouche et à haute voix, et en se promenant, les pseumes jusqu'au milieu de la ville, comme si les prières des luthériens répondaient aux rogations que célébraient en ce moment les papistes » (E.G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme, tome II : L'Etablissement, 1569-1700*, Paris, 1961, p. 98).

<sup>2307</sup> *Ibid.*, p. 14. Jean Crespin rapporte, dans le *Livre des Martyrs* : « Ce qu'estant entendu, grand nombre de ceux qui se pourmenaient et s'exerçoient à divers ieux, se joignirent à cette musique, les uns pour la nouveauté, les autres pour chanter avec ceux qui avoient commencé [...]. Car on chantoit là en toute simplicité : mesmes les pseumes qui estoient pour la prospérité du roy et de son royaume estoient toujours chantés les premiers [...] », tome II, Livre VII.

<sup>2308</sup> Jean Crespin rapporte que « Ceux qui avoient la conduite de l'église [...] avertissant leurs gens [...] s'ils vouloyent chanter, qu'ils le feissent en leurs maisons ». Jean Crespin, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574...*, [Genève], [Eustache Vignon], 1582, Tome II, Livre VII.

<sup>2309</sup> *Ibid.*, p. 12.

même, la vulgarisation du motif du mépris du monde favorise la diffusion du sens du sacré dans les différents milieux de vie des laïcs.

### c. Des marques et une police ecclésiastique

La confession des Églises réformées de Calvin en 1559 affirmait que les sacrements sont les marques de « la vraie Église »<sup>2310</sup>. Gages de la grâce de Dieu (art.30), ils sont les signes visibles d'une grâce invisible (« Nous tenons que toute leur substance et vertu est en Jésus Christ). Ces signes visibles ne peuvent être donnés que dans l'Église. Dans cet article, en plus du n° 35, la question de l'Église est mise en relation avec la question des marques de la vraie Église. La vraie Église se discerne parce qu'elle est celle où sont distribués les sacrements. Bèze explique pourquoi ils sont réduits au nombre de deux :

Deux [sacrements] seulement : & qui plus est, user en iceux des signes & des ceremonies les plus simples & les plus ordinaires qui soyent entre les hommes : comme de l'eau, du pain, du vin, arroser, manger et boire : de peur que l'homme en lieu de s'eslever en haut, & de considérer les mysteres celestes qui sont representez par ces choses terrestres, ne veinst a s'arrester a ces choses extérieures et grossieres, pour en faire des idoles (...) tourné les Sacremens en idolâtrie<sup>2311</sup>.

De cette ecclésiologie jaillit la nécessité de la participation de tous et de la soumission de tous à sa police. Ceux qui s'y opposent sont ciblés par l'art. 33. Est-ce que, pour autant, tous ceux qui participent sont élus ? Dans la mesure où tous les hommes sont mauvais, c'est Dieu qui décide. Cette décision est infralapsaire, c'est-à-dire qu'elle a été décidée avant la chute. Ici, c'est « le conseil éternel et immuable de Dieu ». Participer à l'Église ne constitue donc pas le salut. En revanche, le mépris du monde ouvre une perspective. Dans la mesure où le fidèle méprise le monde, autrement dit qu'il fait pénitence et se pose la question de son salut, il peut y percevoir un signe de son élection. D'où l'importance d'en identifier la présence entre les lignes des confessions. Finalement, dans une sotériologie pessimiste, le mépris du monde entrouvre une porte étroite.

## 3. Essaimer le mépris du monde

Parmi les étudiants de l'Académie de Lausanne, nombreux étaient des moines ou des clercs de l'Église romaine reconvertis. C'est par ce canal aussi que *contemptu mundi* traditionnel a fait l'objet d'un recyclage par l'intermédiaire des pépinières de pasteurs de la Réforme. Il faut songer que beaucoup de ces clercs avaient bénéficié d'une formation humaniste

---

<sup>2310</sup> Calvin, *Confession des églises réformées*, 1559. Dans B. Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, Paris, Perrin, pp. 287-293.

<sup>2311</sup> *Confessio*, p. 121.

avancée. Quand il était professeur de grec à Lausanne, en l'occurrence, Théodore de Bèze n'enseignait pas que les Pères de l'Église mais aussi les auteurs de la Grèce classique. Le sujet avait soulevé un débat autour de l'œuvre de Pindare, en particulier<sup>2312</sup>. Une édition latine avait été préparée par Zwingli en 1526 et était, en particulier, très répandue en France où sa détention pouvait éveiller des soupçons de luthéranisme<sup>2313</sup>. Le mépris du monde était donc reçu en terre réformée par de multiples canaux, cléricaux et monastiques ou bien antiques. Un aspect de cet « essaimage » peut être apprécié à travers la fondation de la nouvelle Académie de Genève et le discours que prononça en cette occasion son nouveau recteur.

Au mois d'octobre 1558, précisément dix ans après son exil de France, Théodore de Bèze retrouve Genève, cette fois pour avoir dû quitter avec nombre de ses collègues l'Académie de Lausanne en pleine crise. Nommé « lecteur de grec » au collège dès la rentrée, il enseigne Aristote et les Harangues de Démosthène. En quelques mois, la faveur de Calvin et sa notoriété grandissante lui valent de devenir « ministre du Saint-Évangile » et bourgeois de Genève. Le 5 juin 1559, Calvin et Viret le présentent devant le Conseil comme le recteur de la nouvelle Académie de Genève. D'après Karine Crousaz, il est possible de voir dans cette création « une opération réussie d'« essaimage » à partir de l'Académie de Lausanne<sup>2314</sup>. Annonce fut faite par Calvin de la fondation de l'Académie au cours de la cérémonie organisée à Saint-Pierre en présence de toute l'élite de la ville<sup>2315</sup>. En tant que Recteur de la nouvelle Académie, Bèze doit désormais fournir des professeurs de grec et d'hébreu, accueillir des élèves étrangers qui lui sont recommandés, former en hâte des centaines de pasteurs. R. Kingdon a décrit dans *Geneva and the Coming of the Wars of Religion ces années* où les Églises de France se tournent vers Genève pour implorer l'envoi de nouveaux ministres. Ce sont donc des « hommes de fer », rompus au mépris du monde et entièrement dévoués à la Croix qui répondent présents à l'appel.

Ce jour-là, le 5 juin, un discours inaugural fut prononcé par Bèze<sup>2316</sup>. Il rappelle la manière dont le mépris du monde était essaimé sur les fondations de la nouvelle Église. La métaphore de la semence convient particulièrement à un enseignement humaniste qui promeut l'héritage des Anciens pour mieux se défier des dangers et des illusions de ce monde. Avec éloquence, Bèze s'adresse à son auditoire en se prévalant de la qualité de simplicité :

---

<sup>2312</sup> Voir : J.-E. Girot, *Pindare avant Ronsard*, Genève, Droz, 2002. L'édition de Pindare y est décrite p. 108-117.

<sup>2313</sup> Vanessa Oberliessen a cependant relevé qu'hormis les jeux auxquels il se livre dans la silve « *Praefatio poetica...* », elle ne semblait pas avoir eu d'influence décisive sur l'esthétique poétique de Bèze, comme elle avait pu en avoir sur Salmon Macrin par ailleurs. Vanessa Oberliessen, *Deux odes d'un réformateur...*, *op. cit.*, p. 79.

<sup>2314</sup> Karine Crousaz, *L'Académie...*, *op. cit.*, p. 118 et n. 169.

<sup>2315</sup> GEISENDORF, p. 108 ; voir aussi Borgeaud, *Académie...*, p. 45-47.

<sup>2316</sup> Édité dans CO n° 3066 et dans Théodore de Bèze, *Discours du Recteur Th. de Bèze prononcé à l'inauguration de l'Académie dans le temple de Saint-Pierre à Genève le 5 juin 1559*, éd. bilingue latin-français, Henri Delarue (trad.), Genève : Société du Musée Historique de la Réformation, 1959, 25 p. Voir : Borgeaud, *Académie*, p. 48-49.



« conformément à la sentence « la vérité parle simplement »<sup>2317</sup>. Il entend que la simplicité de son discours soit à l'image de celle qui caractérise les écoles. Pour ne briller d' « aucun éclat extérieur » (*externus ille splendor*), celles-ci n'en sont pas moins nécessaires. Le mépris du monde qui se trouve comme en arrière-plan du discours se révèle à travers deux arguments que Bèze met successivement en évidence pour fonder la nécessité de l'instruction.

Le premier est le combat contre l'ignorance. Comme le suggérait Aristote, en effet, « quelle différence y a-t-il entre un homme tout à fait inculte et ignorant et les bêtes dépourvues de raison ? »<sup>2318</sup>. Bèze renchérit : « Il n'y a rien de plus dangereusement injuste qu'un ignorant, pas au monde de monstre plus pernicieux, puisque sous le nom d'injustice on entend toute espèce de désordre »<sup>2319</sup>.

Reprenant la sentence : « ceux qui ont étudié les lettres voient deux fois mieux »<sup>2320</sup>, à son compte Bèze indique en négatif la conception qu'il se fait d'une condition humaine plongée dans les « épaisses ténèbres », non seulement du péché, mais de l'ignorance. Il faut chercher une raison de cette situation par le fait que : « Nous sommes tous naturellement enclins à laisser le travail pour le plaisir, je ne parle pas de ceux qui s'occupent de tout au monde plutôt que des choses auxquelles il faudrait consacrer toute sa vie »<sup>2321</sup>. Le second argument qui, selon Bèze, fonde la nécessité des écoles, est d'y apprendre le bon usage du savoir, et cette vertu appliquée aux sciences dévoile les apparences trompeuses du monde. Bèze invite son public à méditer la parole de Platon, traduite par Cicéron : « la science qui s'écarte de la justice doit être qualifiée d'habileté plutôt que de sagesse »<sup>2322</sup>. Car, insiste Bèze, comme les philosophes l'ont reconnu : « toutes les vraies sciences tendent à faire vivre selon la vertu »<sup>2323</sup>. Bèze appelle notamment ses étudiants à la vigilance quant aux illusions de ce monde :

On voit errer loin du but ceux qui, ayant adopté la superstition au lieu de la vraie justice (par laquelle nous rendons à Dieu ce qui est de Dieu) qui, prenant quelques

---

<sup>2317</sup> Théodore de Bèze, *Discours du Recteur Th. de Bèze prononcé à l'inauguration de l'Académie dans le temple de Saint-Pierre à Genève le 5 juin 1559*, éd. bilingue latin-français, Henri Delarue (trad.), Genève : *Société du Musée Historique de la Réformation*, 1959, p. 9 : *Uter autem nuda et simplici oratione, ut hic quoque valeat dictum illud, ἀπρούς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος.*

<sup>2318</sup> *Ibid.*, p. 10 : *Quid autem interest inter hominem prorsus rudem ac indoctum, et belluas rationis expertes ?*

<sup>2319</sup> *Ibid.*, p. 12 : *Ac proinde nullum in mundo monstrum perniciosus existere, quum iniustitia nomine omnis ἀταξία intelligentur.*

<sup>2320</sup> *Ibid.*, p. 12 : *Nam certe verissimum est dictum illud, Διπλὸν ὀρώσιν οἱ μαθόντες γράμματα.*

<sup>2321</sup> *Ibid.*, p. 12 : *ut eos omittam qui (ut sumus nostra sponte a labore proclives ad libidinem) quibusvis potius in rebus sunt occupati quam in iis in quibus omnem vitam consumer oportebat, necesse fuit a Deo.*

<sup>2322</sup> *Ibid.*, p. 21 : *Celebre est Platonis dictum illud, Πᾶσα ἐπιστήμη χωρισμένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς, πανουργία ἀλλ' οὐ σοφία φαίνεται id est (ut Cicero convertit) Scientia quae est remota a iusticia, calliditas potius quam sapientia est appellanda.*

<sup>2323</sup> *Ibid.*, p. 21 : *Hoc igitur caeci etiam philosophi animadverunt, omnes bonas artes ad vitam ex virtute transigendam pertinere.*

simulacres de vertus au lieu des vraies vertus, n'ont (comme l'ont imaginé les poètes sur leur Ixion) embrassé que des nuages<sup>2324</sup>.

La fin du discours est plus explicite sur le mépris qu'il faut avoir pour le monde. En rappelant à ses étudiants à ne pas suivre les Grecs qui allaient aux jeux pour « y assister à de vaines luttes » (*inanes labores contemplandos*), il les invite à se détourner du monde. En les exhortant à « contribuer à la gloire de Dieu » (*Dei gloriam amplificare*), il les voit comme des soldats dignes de leur mission, enrôlés dans une « sainte milice » (*sanctae militiae*). Les étudiants de l'Académie seront les futurs contempteurs du monde pour la plus grande gloire de Dieu. Ils sont vigoureusement mis en garde, pour finir avec ces paroles, que s'ils ne poursuivaient pas dans cette voie, la seule permise, ils se marqueraient d'infamie et conspireraient à leur propre perte<sup>2325</sup>.

Cette vocation est résumée par la formule que Bèze, en nouveau chef spirituel d'une institution pour laquelle il voua désormais sa vie : *Haec Civitas, Ecclesia et Schola*. Les étudiants venus de toutes nations, de cent cinquante à trois cents, se répartissent bientôt dans les différentes classes. En alternance avec Calvin, trois fois par semaine, Bèze enseigne la théologie. L'hébreu est confié à Berault et la philosophie à Tagaut. Dans son discours, cependant, Bèze a annoncé l'ouverture de cours de droit et de médecine. Avec ses quatre facultés, l'Académie pourra devenir une véritable université à l'échelle européenne.

## B. Mépriser pour édifier l'Église

La question de la discipline se pose fortement quand les nouvelles Églises paraissent au monde. En même temps, dans cette phase, l'enjeu consiste à conserver leur unité au moins autant qu'à entreprendre leur purification et à assurer, par la production de normes, l'uniformisation. Dans ce cadre de questionnement, le mépris du monde est appelé à jouer un rôle sur trois plans. En premier lieu, en rapprochant les contempteurs du monde dans une même amitié pour le Christ, le motif du mépris du monde fonctionne d'abord comme un ciment d'unité pour les nouvelles Églises. Par sa démarche de purification intérieure de chaque fidèle, le motif du mépris du monde rejoint, au niveau collectif, l'objectif de pureté de l'Église recherché par

---

<sup>2324</sup> *Ibid.*, p. 21-22 : *Quod sane nos ignorare atque adeo re ipsa non praestare nimium turpe fuerit. Illos enim minime mirandum est a scopo aberrasse, qui pro vera iustitia (qua videlicet Deo reddimus quae Dei sunt) superstitionem, pro veris virtutibus vana quaedam virtutum simulacra, et (quod poetae de suo Ixione finxerunt) quasi inanes nubes sint amplexi.*

<sup>2325</sup> *Ibid.*, p. 25: *Certe (quod Deus avertat, et sane avertet, ut confido) perpetuam vobis infamiam inuretis, si, quum omnia sese vobis ultro ac sponte offerant, vobis ipsi soli defuisse, soli (inquam) in perniciem vestram videamini coniurasse.*

la mise en place d'une discipline ecclésiastique. Enfin, le motif du mépris du monde remplit une fonction d'uniformisation des Églises par sa vocation à produire une taxinomie et à normer les comportements. Je me propose donc d'envisager successivement le facteur d'unité et le facteur de pureté que représente tour à tour et concomitamment le mépris du monde pour l'Église.

## 1. L'unité

Le mépris du monde contribue à la discipline et à l'unité de l'Église. Il aide les communautés à « faire corps », au sens social comme au sens juridique. Les martyrs sont les pionniers de ce mouvement d'institutionnalisation qui s'appuie sur les sacrements.

### a. Une œuvre au service de l'Église

Tandis que Bèze fait ses premiers pas dans son poste de professeur de grec à Lausanne en 1549, les négociations battaient leur plein au printemps de cette année entre Calvin et Bullinger au sujet de la Cène. Calvin inclinait pendant cette période vers une interprétation plus symbolique de la Cène<sup>2326</sup>. Les sacrements n'en restaient pas moins, pour lui, des instruments de la grâce de Dieu, c'est-à-dire que Dieu œuvrait à travers eux. Le mépris du monde de Bullinger allait plus loin puisque cette conception lui rappelait celle des catholiques, concédant trop aux objets matériels et pas assez à Dieu. Aussi préférait-il les considérer comme des témoignages<sup>2327</sup>. Une rencontre eut lieu à Zurich entre Calvin, rejoint par Farel, et Bullinger. Elle déboucha sur l'accord dit du *Consensus Tigurinus*, signé au mois de mai à Zurich<sup>2328</sup>. Dans les circonstances de cette rencontre qui avait pour enjeu l'unité doctrinale des Églises réformées en Suisse, Conrad Gessner, savant naturaliste, lui-même ancien élève de Wolmar, remis à l'attention de Bèze un poème de bienvenue<sup>2329</sup>.

#### *Premiers écrits*

A cette date, Bèze mettait ses talents de polygraphe au service de l'Église. Il se formait à la théologie à travers des expériences d'écriture aussi diverses que la satire (*Brevis et utilis*

---

<sup>2326</sup> M. W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 20, n. 584, 586.

<sup>2327</sup> Ces aspects théologiques sont décrits dans Paul Rorem, « The *Consensus Tigurinus* (1549) : Did Calvin Compromise ? », in Wilhelm H. Neuser (éd.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor/Calvin as Confessor of Holy Scripture : Die Referate des International Congress on Calvin Research vom 20. Bis 23 August 1990 in Grand Rapids* : Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1994. P. 80-84. Cité par M. W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 80-84.

<sup>2328</sup> M.W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 80-84.

<sup>2329</sup> GEISENDORF, p. 46.

*Zographia*...<sup>2330</sup> en 1549 puis le *Passavant*<sup>2331</sup>, en 1553, le théâtre (*Abraham sacrificant*, 1550), et la traduction des psaumes (*Trente quatre psaumes*...<sup>2332</sup>, en 1551). Une œuvre proprement théologique ne tarde pas à naître des efforts d'assimilation investis à travers ces expériences littéraires. Sa préface à l'édition complète des Commentaires de Calvin sur les Épîtres de Paul<sup>2333</sup> est un prélude aux œuvres polémiques rédigées à la faveur de l'affaire Servet et de la polémique avec Castellion (*De haereticis*...<sup>2334</sup>, 1554). Ces travaux ont pour dénominateur commun, considérés sous l'angle du mépris du monde, de louer la gloire exclusive de Dieu, à l'exclusion de ses blasphèmes et compromissions de toutes espèces. Dans le *De Haereticis* s'exprime plus que jamais la passion du théologien décidé à purifier l'Église puisqu'il va jusqu'à concevoir la peine de mort pour les hérétiques.

Les prises de positions successives de Bèze dans la polémique qui l'opposa à Castellion, née de l'affaire Servet, illustre la radicalité et l'intransigeance qui caractérisent l'expression de son mépris du monde, placé tout entier au service de la pureté de l'Église. Bèze n'avait pas été directement impliqué dans les circonstances qui décidèrent, sous la responsabilité de Calvin, de la condamnation à mort de Michel Servet en 1553. Sa correspondance avec Bullinger n'en montre pas moins l'intransigeance que lui inspirait les idées du théologien espagnol qui mettait en doute la Trinité, dont il ne déplore pas moins « la mort malheureuse »<sup>2335</sup>. Aussi se décida-t-il à réagir l'année suivante quand Sébastien Castellion, professeur de grec à Bâle, publia sous le pseudonyme de Martinus Bellius son *De haereticis*, un manifeste pour dénoncer le supplice de Servet et prôner la tolérance<sup>2336</sup>. Il avait annoncé à Bullinger son intention de réfuter ses

<sup>2330</sup> Bèze, *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae Theodoro Beza Vezelio authore*, S.l. 1549.

<sup>2331</sup> *Epistola magistri Benedicti Passavanti responsiva ad commissionem sibi datam a venerabili D. Petro Lizeto*, S.l., 1553; 45 f. in-16.

<sup>2332</sup> Cf. : *Infra* : Troisième partie, chapitre 2. « Tandis qu'il traduit les livres apocryphes, Loys Budé est chargé des psaumes, de Job et des Livres de Salomon. C'est à la mort de celui-ci le 23 mai 1551 que la paraphrase des psaumes fut confiée à Bèze. Le sujet le préoccupait de près comme en témoignent leur place dans Abraham sacrificant, ses échanges épistolaires avec Budé, et l'intérêt qu'il avait déclaré à Louis Des Masures, de passage à Genève, pour sa traduction des psaumes. En octobre 1551, Théodore de Bèze publie chez Jean Crespin les *Trente quatre psaumes de David*... ». *Trente quatre psaumes de David nouvellement mis en rime françoise au plus près de l'hébreu, par Th. de Besze de Vezelay en Bourgogne* (les numéros 16, 17, 20, 21, 26-31, 34-35, 39-42, 44, 47, 73, 90, 119-127, 129, 131-134). L'année suivante, 1552, les trente-quatre nouvelles traductions furent réunies aux quarante-neuf anciennes de Marot dans les *Octante-trois pseumes* parus chez Jean de Tournes, de même qu'en l'édition de 1553 parue chez Jean Crespin. Dans une édition de 1554 ou 1555 figurent encore « sept pseumes nouvellement traduits par Theodore de Besze, outre les précédens » (N° 52, 57, 63-65, 111, 47).

<sup>2333</sup> C.O. XIV, 182.

<sup>2334</sup> *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus adversis Martini Belii farraginem et novorum academicorum sectam Theodoro Beza Vezlii auctore*, Genevae, 1554, 271 p. in-8°. Traduit en 1560 par Nicolas Colladon sous le titre : *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder, fait en latin par Théodore de Besze*..., Genève, 1560, 428 p. in-8°.

<sup>2335</sup> CB, t. I, n° 38, Bèze à Bullinger, 23 novembre 1553 : *De Serveti infelici morte existimo te audisse ex aliis* / « Je pense que d'autres vous ont parlé de la mort malheureuse de Servet ». Cf. : *Supra* : Deuxième partie, chapitre 4, I, A, 1, b.

<sup>2336</sup> Voir : Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563)*, réédition de l'édition de Paris, 1892, sous la direction de Max Engammare, Genève, Droz, 2010.

blasphèmes « non par des injures, mais par la vérité »<sup>2337</sup>. Il s'agissait de récuser l'idée qu'il était permis de se faire sa propre idée sur l'Évangile, idée qui entraînerait, selon Bèze, « de changer la foi en opinion, la vérité en vraisemblance, la certitude chrétienne en probabilité académique »<sup>2338</sup>.

Cet écrit, par l'écriture documentée qu'il apporte au sujet de la punition des hérétiques, témoigne déjà de l'influence de la jurisprudence sur l'ecclésiologie. Bèze y distingue le droit civil et le droit municipal de l'Église. Il ne s'agit plus ici de juger un parlementaire ou une institution, comme dans le *Passavant*, mais de justifier un jugement. L'argumentaire se retourne : alors que Lizet était sommé de se conformer aux Écritures pour y adapter ses jugements, tout en discutant de l'opportunité pour le magistrat de légiférer en matière religieuse, Bèze reconnaît ici le droit du magistrat de condamner, y compris au bûcher, ceux qui sont qualifiés d'hérétiques. Les deux adversaires croisèrent le fer jusqu'à la disparition de Castellion en 1563<sup>2339</sup>.

#### *Traduction et commentaire du Nouveau Testament*

A l'écart du vacarme de cette polémique, c'est dans le silence et la concentration de son travail exégétique d'après le Nouveau Testament que s'élabore, tout au long des années qui le retiennent dans ce labeur, une conception du mépris du monde où les convictions chrétiennes cohabitent avec les héritages humanistes. Par une lettre du 21 juillet 1555 à Bullinger, il annonçait la première version de sa traduction du Nouveau Testament en même temps que ses notes où il se justifie, notamment, des changements apportés par Érasme<sup>2340</sup>. Tout, dans ce travail prodigieux, se veut conforme à la pensée de Calvin et utile à l'Église : « Puisse notre travail être aussi utile à l'Église du Christ », écrit-il, enthousiaste, à Bullinger<sup>2341</sup>. Il fallut, cependant, attendre les éditions de 1557 et de 1565 pour qu'elles se départissent des luttes dogmatiques et apportent une satisfaction temporaire à leur auteur, temporaire parce qu'il y travailla toute sa vie durant<sup>2342</sup>. En dépit des critiques bibliques autorisées de sa traduction, les annotations de Bèze apportent une contribution décisive dans la construction doctrinale de l'Église

---

<sup>2337</sup> *CB*, t. I, n° 42, Bèze à Bullinger, 29 mars 1554, p. 123 : *ipsorum autem blasphemias non conviciis sed veritate redarguam*.

<sup>2338</sup> Cité par GEISENDORF, p. 66.

<sup>2339</sup> La réponse faite par Castellion à Bèze mettait celui-ci devant la contradiction de son raisonnement, reprise un siècle plus tard par Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique...*, *op. cit.* Bèze, quant à lui, ne se départit pas de la véhémence de son propos dans un nouvel ouvrage contre Castellion : *Ad sycophantarum quorundam calumnias quibus unicum salutis nostrae fundamentum, id est aeternam Dei predestinationem evertere nituntur responsio Theodori Bezae Vezelii*, [Genevae], 1558, 268 p. in 8°.

<sup>2340</sup> *CB*, t. I, n° 63, Bèze à Bullinger, 21 juillet 1555, p. 167.

<sup>2341</sup> *CB*, cit. par GEISENDORF, p. 70.

<sup>2342</sup> Bèze, *Novum D.N. Jesu Christi Testamentum. Latine jam olim a veteri interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum: cum ejusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur.* [Genevae], 1556, in-fol.

réformée<sup>2343</sup>. L'herméneutique du mépris du monde selon Bèze ne se conçoit pas sans considérer ce double travail mené en parallèle et tout au long de son existence, inlassablement réformé qui est, d'une part, philologique et exégétique avec le Nouveau Testament et, d'autre part, poétique avec les éditions successives des *Juvenilia*, elles aussi mises au service de l'Église à partir de la deuxième édition de 1567. Paul-Frédéric Geisendorf s'emporte devant la hauteur à laquelle, par cette ascèse philologique, Bèze « s'élèvera peu à peu, tout au long de sa vie, se dépouillant progressivement de sa juvénile défroque de polémiste et atteignant aux portes de la mort une sérénité et une largeur de vues qu'on serait bien en peine de signaler chez aucun autre chef de file religieux au XVI<sup>e</sup> siècle »<sup>2344</sup>.

### *La Confessio fidei (1559-60)*

La *Confession de la foy chrestienne* retient tout particulièrement l'attention dans la mesure où, d'une part, l'expression « mespriser le monde » y est mentionnée pour la première fois sous la plume de Bèze - elle apparaît dans le dernier paragraphe du quatrième point et, d'autre part, le réformateur expose dans sa lettre-préface en latin les motifs qui l'ont conduit à tout quitter pour servir Dieu. La lettre-préface en français n'est pas moins intéressante pour comprendre comment le texte de la *Confession de foi* s'insère dans une démarche personnelle qui, de la part de Bèze, lui permet d'asseoir son ethos de réformateur au regard du public réformé. La *Confessio* se donne à lire comme une introduction (*eisagôgè*) accessible à la doctrine chrétienne. Comme la présente Bèze dans sa préface, elle contient les « principaux poincts de la religion » destinés à guider le lecteur<sup>2345</sup>. Alain Dufour la présente comme « un résumé de l'*Institution chrétienne* de Calvin »<sup>2346</sup>. Elle rencontra un immense succès jusqu'à la fin du siècle<sup>2347</sup>. La portée de ce texte majeur de Bèze incline à porter l'attention sur les circonstances de sa rédaction, partagées entre préoccupations privées et souci de la cause publique.

---

<sup>2343</sup> GEISENDORF, p. 72-73.

<sup>2344</sup> GEISENDORF, p. 73-74. Le pasteur historien poursuit : « Cette évolution est si bien celle de toute sa vie et de sa doctrine, elle résume si éloquemment, à elle seule, ce qui fait la grandeur et la beauté de la carrière de Bèze, qu'au risque d'anticiper et de se répéter, il fallait dès maintenant en indiquer la direction ».

<sup>2345</sup> CB, t. III, Annexe I, *Préface à la confession de foi en français*, en tête de *Confession de la foy chrestienne faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, et la refutation des superstitions contraires*, [Genève], Conrad Badius, 1559, p. 260 : « Il appert que le devoir d'un vray Chrestien est d'avoir prest & en main quelque sommaire et resolution des principaux poincts de la religion, et des principales raisons par lesquelles d'un costé il se puisse conformer en icelle, et d'autre part aussi résister selon sa vocation aux ennemis de verite, et communiquer ses richesses spirituelles a un chacun », f<sup>o</sup> iii.

<sup>2346</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, op. cit., p. 53.

<sup>2347</sup> *Ibid.*, Alain Dufour dénombre 16 éditions françaises, 10 latines, 6 anglaises, une allemande, 3 hollandaises et une italienne.

## *Parole privée, parole publique*

Prendre en considération l'enchevêtrement des considérations publiques et privées dans les conditions de la rédaction de la Confession de foi informe sur la nature de l'engagement qui préside au mépris du monde dans la pensée de Théodore de Bèze. Paul-Frédéric Geisendorf a narré les circonstances de la naissance de cette œuvre<sup>2348</sup>:

J'ai composé à l'origine cette confession de foi en français, pour satisfaire mon père dont les calomnieurs m'avaient aliéné le cœur en me représentant comme un impie et un hérétique, et aussi, si je le pouvais, pour le gagner à Christ, dans sa vieillesse avancée<sup>2349</sup>.

Plus qu'aucune autre, la *Confession de foi* offre le témoignage personnel d'un texte rédigé au mépris de ce monde et pour la plus grande gloire de Dieu. Ce récit illustre le passage par lequel Bèze, depuis son exil de 1548, a mis définitivement son positionnement public devant les considérations privées. Il faut croire que son père et ses frères se sentirent capables de le faire revenir à la foi de ses ancêtres à juger par les tentatives qu'ils réitérèrent auprès du cadet de la famille. A chaque occasion qui se présentait, Bèze la vivait comme une « épreuve »<sup>2350</sup>. Ce fut aussi l'occasion pour lui de convaincre et de convertir à son tour. Ce qui n'aboutit pas pour son frère Jean lors de son déplacement à Genève en 1556 déboucha pourtant sur la conversion de son demi-frère Nicolas, qui le rejoignit en 1570. Cependant, par la lettre qu'il écrivit à Calvin en 1556, Bèze annonça, très ému, l'imminence d'une rencontre avec Pierre de Bèze, entre Lausanne et Vézelay<sup>2351</sup> :

Ah ! certes, je redoute ce visage paternel, ces caresses et ces larmes d'un père et d'un vieillard bien plus qu'aucune menace. Mais ici aussi, j'ai la certitude que le Seigneur dans sa clémence tournera sa face vers moi et que tout sera conduit à sa gloire<sup>2352</sup> !

Les éléments sensoriels qui s'attachent au visage paternel apparaissent redoutables. Ils sont autant de motifs, pour Bèze, de raviver l'affection naturelle qu'il éprouve pour son père en même temps qu'ils lui rappellent les raisons qui l'ont poussé à tout quitter pour la gloire du

---

<sup>2348</sup> GEISENDORF, p. 75-78.

<sup>2349</sup> CB, t. III, Annexe I, *Préface à la confession de foi en Français...*, op. cit., p. 260: « Etant requis de rendre raison de ma foi par un personnage auquel, après Dieu, je suis le plus tenu d'obéir, j'ai dressé ces jours passé ce recueil, que j'ai intitulé *Confession de foy*, auquel j'ai compris, dans le meilleur ordre que j'ai pu, ce que j'ai appris en la religion chrétienne par la lecture du Vieux et du Nouveau Testament, avec la conférence des plus fidèles expositeurs », f° II.

<sup>2350</sup> CB, Bèze à Farel, 24 mai 1554, cité par P.-F. Geisendorf, p. 76.

<sup>2351</sup> CB, t. II, n° 89, Bèze à Calvin, p. 55 : *Paternum illum vultum, blanditas, lachrymas, et patris et senis, multo magis metuo qua nullas minas. Sed hic quoque non dubito quin me respiciat clemens Dominus, ut omnia in gloriam ipsius cedant*. Trad. et cit. par GEISENDORF, p. 76.

<sup>2352</sup> *Ibid.*, cité par GEISENDORF, p. 77.



Seigneur. Paul-Frédéric Geisendorf évoque non sans émotion « tout le drame de cet homme au cœur vibrant et tendre, que les liens de la chair retiennent encore, mais que l'appel de Dieu, sans espoir de retour, fait se détourner des siens »<sup>2353</sup>. Pour aller plus loin, cet épisode placé comme sur une ligne de crête entre la vie privée et la vie publique est emblématique du sens radical que Bèze donne à son interprétation du mépris du monde. Il vient même résonner en écho et à front renversé au geste d'Abraham dépeint quelques années plus tôt dans sa pièce de théâtre écrite à Lausanne. Cependant, Isaac dans cette version a choisi l'Église et ne reverra pas son père. Encore tout animé du désir de lui expliquer ses motifs et, qui sait, de le convaincre, il prend la plume et couche sur le papier sa Confession de la foi. La préface de l'édition latine, complétée par la version française exprime les mots par lesquels Bèze cherche à résoudre et dépasser un conflit personnel aux résonances tragiques :

*Le mépris du monde la Lettre-préface à la Confession de foi en français (1559)*

Les premières lignes de la préface à la *Confession de foi* indiquent que Bèze écrit en réaction aux « horribles corruptions au monde »<sup>2354</sup>. Il est en particulier question de la chrétienté qui a été si longtemps privée de la lumière des Écritures. C'est en particulier « l'ignorance » qui est visée, précise-t-il plus loin, dans une démarche de « réparation des ruines de l'Église »<sup>2355</sup>. Les adversaires ne sont pas en reste, car il faut « répondre à ceux qui s'opposent à la vérité de Dieu, ou pour le moins qui sont encores en doute de quel costé ils se veulent tourner. »<sup>2356</sup> Préciser leur rôle et comment ils sont représentés importe pour notre tentative de spécifier le mépris du monde. Bèze évoque d'abord ceux qui, devant l'œuvre du Seigneur, sont comme « chiens et de près et de loin qui abbayent après celui sans lequel ils seroyent plus muets que poissons, sinon quand ils font le mestier des bestes de leur espee, qui est de parler sans scavoir qu'ils veulent dire »<sup>2357</sup>. Ces développements sur les adversaires annoncent le chapitre qui leur est consacré au septième point de l'ouvrage. Ils justifient que la confession de foi de Bèze se lise, comme il le suggère lui-même, comme un « traicté ». Tout au long de la préface, Bèze s'est expliqué sur les raisons de dénommer son ouvrage une *Confession de la foy chrestienne*.

La tension entre l'usage privé initial et l'usage collectif, c'est-à-dire « aider selon mon petit pouvoir aux moindres de l'Église du Seigneur » est pour une grande part dans les

---

<sup>2353</sup> GEISENDORF, p. 77.

<sup>2354</sup> CB, t. III, Annexe I, *Préface à la confession de foi en français*, en tête de *Confession de la foy chrestienne faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, et la refutation des superstitions contraires*, [Genève], Conrad Badius, 1559, p. 259-263. *Confessio*, Préface, f° II.

<sup>2355</sup> *Ibid.*, f° IV.

<sup>2356</sup> *Ibid.*, f° V.

<sup>2357</sup> *Ibid.*, f° V.

hésitations pour stabiliser la dénomination de ce qui devait être, au départ, un simple catéchisme. Dans la préface, Bèze s'est attardé à rappeler les motifs personnels qui ont suscité l'initiative de « ce recueil que j'ay intitulé *Confession de foy* », alors qu'il était initialement destiné à son seul « usage », c'est-à-dire pour satisfaire à une demande de son père. Dans les circonstances d'une entrevue qu'il eut avec son fils entre Vézelay et Genève, Pierre de Bèze lui aurait demandé de lui faire part de ses convictions par écrit<sup>2358</sup>. Bèze explique qu'« il y a toujours eu une instruction appelee Catechisme pour les nouveaux venus à la cognoissance de Dieu ». Précisant que « ceste instruction était plutôt verbale qu'autrement », il explique qu'à la faveur de l'intérêt nouveau rencontré par « cette ancienne façon de catechiser », « ces Catechismes ou instructions ont été couchées par écrit »<sup>2359</sup>. Bèze présente donc son écrit comme un catéchisme qui, de nature orale, aurait fait l'objet d'une rédaction en s'adressant particulièrement aux « nouveaux venus », encore dénommés « catechumènes ». La contiguïté du genre des confessions avec la catéchèse met en lumière la dimension orale dans laquelle s'exprimait le motif du mépris du monde.

Tout au long de sa préface à la *Confession de la foy*, Bèze insère son propos dans le processus de confessionnalisation. Il justifie sa démarche en accréditant le bienfondé d'une profession de foi: « le devoir d'un vray Chrestien est d'avoir prest et en main quelque sommaire et resolution des principaux pointcs de la religion ». Les raisons en sont qu'il doit pouvoir affermir sa foi, « résister selon sa vocation aux ennemis de vérité, et communiquer ses richesses spirituelles à un chascun ». Plus loin, Bèze explique que « ces formulaires sont merueilleusement propres pour remédier aux inconveniens », identifiés par ailleurs sous le noms de l'« ignorance » et de paresse « à lire les Écritures ». Il y a donc bien une intention délibérée de la part de Bèze d'inscrire son œuvre de réformateur dans le processus confessionnel qui, la même année, voit accoucher de la *Confession des églises réformées de France*.

La préface met enfin sur la piste de la piété du Bèze. Lorsqu'il revient sur son intention initiale, qui était « non pointc de prescrire à homme vivant un formulaire de confession de foy, mais en premier lieu de declairer la miene », il exprime en même temps son aspiration à exprimer sa piété personnelle. Les postulats qui permettent de comprendre l'énonciation bézienne du mépris du monde sont esquissés dans cette préface. Sans s'y référer explicitement à ce stade, ils préparent le cheminement qui parvient à le présenter, en conclusion du quatrième point, le plus important de l'ouvrage, comme la pierre angulaire de la confession de foi de Bèze. La

---

<sup>2358</sup> *Confessio*, préface, f° III : « Parquoy estant desia de cest advis, & mesmes outre cela estant requis de rendre raison de ma foy par un personnage auquel après Dieu ie suis le plus tenu d'obeir, i'ay dressé ces iours passez ce recueil que i'ay intitulé *Confession de foy* ».

<sup>2359</sup> *Ibid.*, Préface, f° III.

première certitude est qu'« il n'y a que peche, et là où il n'y a point de parole de Dieu il n'y a point de foy ». Une seconde certitude, affirmée plus loin, est que « le Royaume de Dieu n'est point un royaume d'ignorance, mais de foy, et par conséquent de cognoissance, veu que nul ne peut croire ce qu'il ne scait. »<sup>2360</sup>. Cette association de la « foy » avec la connaissance peut être considérée comme une condition essentielle de l'énonciation d'un mépris du monde réformé qui aurait été, selon notre hypothèse, reconfiguré par les humanistes.

## b. Martyrs de ce monde

Avec leur odeur de mort, les bûchers ont accoutumé les oreilles de ceux qui s'y pressent les notes déchirantes du mépris pour ce monde. Après le scandale du sacrifice de la messe, après les renoncements de l'exil, l'expérience du martyr offre un nouveau point d'orgue politico-religieux pour la reconfiguration du mépris du monde réformé<sup>2361</sup>. Le pape, « roys et princes revestuz d'or et d'argent » affrontaient désormais une puissance qui, pour mépriser le monde, avait « le sens de l'invisible »<sup>2362</sup>. Il n'est que d'évoquer le souvenir rapporté par l'*Histoire ecclésiastique* de la répartie qu'opposa un humble couturier au roi Henri II le 4 juillet 1549<sup>2363</sup>. Le spectacle insupportable de la combustion des corps, notamment celle d'Etienne Dolet, contribua sans nul doute à la décision de Théodore de Bèze de quitter la France où se multipliaient les feux<sup>2364</sup>. Depuis Lausanne, les nouvelles lui parviennent maintenant de France.

---

<sup>2360</sup> *Ibid.*, Préface, f° III.

<sup>2361</sup> Frank Lestringant s'est demandé « comment est-on passé de cette sainte horreur de la Messe à la fascination morbide pour la mort des Martyrs, cette mort éloquente et spectaculaire qui a toutes les apparences extérieures du sacrifice ? » (*Lumière des martyrs, Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, 2015, p. 12).

<sup>2362</sup> La citation « roys et princes revestuz d'or et d'argent » provient de la préface en vers aux psaumes, voir note suivante. L'expression « sens de l'invisible » est empruntée à M. Newman, *Grammaire de l'assentiment*, Paris, 1907. Évoquant les martyrs, il écrit : « les martyrs pouvaient avoir horreur de la souffrance, la nature humaine y répugne, mais ils avaient une plus grande horreur encore de l'apostasie. Les plus atroces souffrances n'arrivaient pas à ébranler leur conviction et la Pensée souveraine, dans laquelle ils avaient vécu, les soutenait et les consolait à l'heure de la mort. Les Chrétiens affrontaient les tortures comme les soldats le feu de l'ennemi... Le jour vint... où Rome, voyant se dresser devant elle cette multitude de Scaevolus, Rome, la plus hautaine des puissances, armée de toutes les forces matérielles, dut s'humilier devant une puissance qui n'était fondée que sur le sens de l'invisible ». Cité par Théodore Monod, *Le livre des martyrs – « Vie des saints » extraite du martyrologe protestant de Jean Crespin*, Neuilly, 1930, Introduction.

<sup>2363</sup> Le 4 juillet 1549, lors de son entrée parisienne, alors que le roi voulait voir un hérétique, le cardinal de Lorraine lui présenta un simple couturier. Ce dernier s'en prit aussitôt à la favorite du roi, déniait aux autorités temporelles le droit de dicter sa croyance : « Ce pauvre homme, fortifié de la vertu d'en haut, parla si bien et si hautement de la religion (...) que chascun en fut estonné. Quand la Seneschalle [Diane de Poitiers] en voulut aussi voir son passetemps, ce que ne pouvant porter ce fidèle serviteur de Dieu, « Madame (dit-il), contentez vous d'avoir infecté la France, et ne meslés votre ordure parmi choses si sacrée qu'est la vérité de Dieu ». Ceste parole irrita tellement celui qui n'aymait rien au monde que ceste Dame, qu'il le voulut veoir luy mesmes brusler vif, en la rue Saint Antoine, à l'issue d'une procession générale. Austres troys furent aussy bruslés au mesme jour quatriesme de juillet » (*Hist. eccl.*, p. 79 (p. 97-98). Jean Crespin, dans le *Livre des Martyrs*, met plus en valeur encore le défi de la foi contre l'autorité souveraine, en rapportant ainsi les paroles du couturier : « Contentez-vous [Madame] d'avoir infecté la France, sans mesler votre venin et ordure en tant de chose tant sainte et sacree, comme est la vraye religion (...) craignant qu'à ceste occasion, Dieu n'envoye une grande playe sur le Roi nostre Sire et sur le royaume ».

<sup>2364</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, B, 1 : Les persécutions, terreau du mépris du monde.

Au rang des victimes il dénombre désormais parmi ses coreligionnaires ses propres étudiants. En dépit des réticences rencontrées parmi les réformés à admettre le terme de martyr, Théodore de Bèze emboîta le pas à Calvin qui s'était très tôt emparé de l'apologétique des martyrs pour la promouvoir en ce que Franck Lestringant a nommé une « politique du martyr »<sup>2365</sup>. Les Martyrs soulèvent en effet d'éminentes questions d'ordre spirituel, ecclésiologique et géostratégiques pour les Églises réformées. Ainsi, selon l'analyse de David El Kenz, l'intérêt qu'ils suscitent correspond à une stratégie de l'obéissance venant de Genève : « Obéissance aux vertus chrétiennes de la mortification ; à une résistance excluant la sédition et la dissimulation ; à la Providence légitimant l'Église calvinienne en voie d'édification »<sup>2366</sup>. N'ayant pour intention de ne négliger aucun de ces aspects, je m'en tiens ici à montrer comment le motif du mépris du monde fait l'objet d'une réception de la part de l'apprenti réformateur, tant par ses positionnements successifs que par sa contribution à l'élaboration du martyrologe protestant. Il s'agit aussi de prendre en considération certaines contraintes génériques induite par ce genre dans l'expression du mépris du monde. Le livre des martyrs de son compagnon d'exil Jean Crespin ainsi qu'un détour par les chansons spirituelles complète l'exploitation de l'*Histoire ecclésiastique*, des correspondances, enfin des *Poemata* de Théodore de Bèze.

### *Préface aux psaumes*

Avant l'*Histoire ecclésiastique*, que Bèze ne fut pas seul à écrire, il y eut cette prise de parole publique de grande portée parce qu'elle venait en tête aux *Psaumes octante trois* de Bèze et de Marot. Cette composition en vers fut rédigée entre 1551 et 1552<sup>2367</sup>. S'étant adressé au nom de David au « Petit troupeau », puis aux « vrais rois et vrais princes », Bèze pose son regard sur le spectacle du monde et n'y trouve pas son compte (v. 45). Il peut déplorer toute chose qui s'offre à sa vue et, faisant allusion aux bûchers des martyrs: « Je voys les feuz bruslans en lieux divers, » (v. 55). Dès lors, s'adressant aux prisonniers et à tous qui souffrent les douleurs des persécutions, il demande : « Vous tairez vous en ces afflictions ? (v. 73)

Le motif des afflictions est alors développé sous la forme d'une description d'inspiration platonicienne où « l'esprit est délivré » du corps qui « se meurt ». L'approche des derniers instants, comme les martyrs s'y livraient souvent sur le bûcher, donne lieu au chant des

---

<sup>2365</sup> Frank Lestringant, *Lumière des martyrs...*, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>2366</sup> David El Kenz, *Les Bûchers du roi...*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>2367</sup> CB, t. I, Annexe IX, *Préface en vers aux psaumes*, p. 207-211. Sur les incertitudes quant à la date de rédaction, voir commentaire des éditeurs. La plus ancienne version des Psaumes octante trois connue et contenant la préface est parue à Genève chez Jacques Berjon en 1552. La plus ancienne conservée provient de l'édition des frères Adam et Jean Riveriz, à Genève, 1553 (un exemplaire à la Bibl. publ. et univ. de Genève (Bb 662, cf. Bovet n° 25, Douen n° 44). C'est le texte utilisé par les éditeurs des correspondances. Ces derniers argumentent toutefois en faveur de l'hypothèse d'une rédaction qui remonte à 1551, tant les thèmes développés sont proches de la préface à l'Abraham sacrifiant du 1<sup>er</sup> octobre 1550. Quoiqu'il en soit, il faudra attendre 1561 pour que le Psautier, complet, connaisse les innombrables tirages qui ont fait sa postérité.

psaumes. C'est dans cet interstice entre la vie et la mort que prend place, dans les vers de Bèze, la topique du mépris du monde :

Faites ouyr ces prières tant saintes,  
Fendans le feu d'une voix de louanges,  
Qui soit tesmoin devant Dieu et ses anges,  
De vostre sainte et vertueuse estude,  
Contre le monde et son ingratitude. (v. 82)

Mentionnant que pour les empêcher de chanter, les martyrs se voyaient couper la langue par le bourreau, Bèze invite ses coreligionnaires à s'en remettre à leur cœur et accepter « Qu'en pleine mort vous aurez contentement » (v. 86).

Le mépris du monde revêt à présent un deuxième aspect. Il se présente d'abord le mépris d'un monde dans lequel le fidèle ne peut trouver son compte tant il est corrompu. Le mépris du monde s'accorde d'autant plus aisément avec le langage des martyrs que ces derniers évoquent la nostalgie pour les premiers temps de l'Église, l'âge d'or des premiers martyrs chrétiens. Il correspond ensuite, pour le fidèle placé au seuil de la mort, à l'aspiration à la vie éternelle :

Mourons, mourons, louans Dieu pour le moins  
Au départir de ces lieux misérables,  
Pour traverser aux cieus tant désirables. (v. 90)

Le verbe départir (v. 89) est similaire au terme de mépris, autre tournure du *contemptu mundi* sous la plume du réformateur. Dès lors, le mépris du monde se comprend comme un dispositif éthique et théologique de résistance aux épreuves :

Que les tyrans soyent de nous martyrer  
Plustot lassés, que nous de l'endurer. (v. 92)

Ces deux vers annoncent la devise de l'*Histoire ecclésiastique* : « Tant plus à frapper on s'amuse, tant plus marteaux on y use ». L'une ou l'autre formulation répond, en l'occurrence, parfaitement à la fonction du mépris du monde qui tend à faire du fidèle une citadelle<sup>2368</sup>.

Pour revenir au cœur de mon propos, en reprenant la formule de Max Weber, l'ascèse des protestants se donne pour être « intramondaine »<sup>2369</sup>. En tant que pratique individuelle, elle s'exerce cependant, dans le contexte des limites confessionnelles d'un « petit troupeau » qui, bien que resserré autour de son consistoire sur les rives du Léman, n'en demeure pas moins en

---

<sup>2368</sup> CB, t. I, Annexe IX, Préface..., *op. cit.* p. 212, n. 14. Sur la notion de citadelle, on peut se reporter à Pierre Hadot, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1992.

<sup>2369</sup> Max Weber, *L'éthique protestante...*, *op. cit.*, p. ex. p. 27, 32, 348 et suiv.

voie de structuration<sup>2370</sup>. C'est donc dans les conditions d'une fébrilité aggravée par les persécutions qu'il faut envisager la communauté des croyants, au-devant de laquelle Théodore de Bèze se hisse grâce à la lyre de David pour en être le chantre, et lui parler, en poète, le langage du mépris du monde.

### *Des martyrologes en guerre contre le monde*

L'*Histoire des martyrs* et l'*Histoire ecclésiastique*, auxquels j'emprunte plusieurs témoignages du mépris du monde d'après les derniers écrits, paroles ou gestes des suppliciés, sont des œuvres collectives. Elles appartiennent au genre spécifique du martyrologe qui appelle quelques précautions de méthode. Constituées à partir de témoignages de multiples provenances, elles se présentent comme « l'émanation d'une communauté de fidèles ». Les auteurs, Jean Crespin pour la première et Théodore de Bèze pour la seconde, en sont des « directeurs de publication »<sup>2371</sup>. Jean Crespin avait été le compagnon d'exil de Théodore de Bèze<sup>2372</sup>. Non sans avoir proposé à ce dernier, à leur arrivée en Suisse, de s'associer pour l'édition de livres réformés, il s'est lancé dans l'activité d'imprimeur. Le 23 août 1554, le Conseil de Genève autorisait la publication du *Livre des martyrs* proposé par Jean Crespin, initiative qui avait été encouragée par Calvin et qui s'inscrit dans la « politique du martyr »<sup>2373</sup>. La même année paraissait le martyrologe allemand de Ludwig Rabe ainsi que celui, anglais, de John Foxe<sup>2374</sup>.

L'*Histoire ecclésiastique* est, quant à elle, publiée en 1580 par Théodore de Bèze<sup>2375</sup>. Elle ne s'en rapproche pas moins du martyrologe de Jean Crespin dans la mesure où, loin de

---

<sup>2370</sup> Une bibliographie de base sur l'institution de la discipline réformée par le Consistoire inclut : Robert M. Kingdom, « Calvin and the Establishment of Consistory Discipline in Geneva : The Institution and the Men who Directed It », *Dutch Review of Church History* 70, 1990, pp. 158-72 ; Robert M. Kingdom, « The Control of Morals in Calvin's Geneva », in *The Social History of the Reformation*, eds. L. Buck and J. Zophy, Columbus, Ohio State University Press, 1972, pp. 3-16; Raymond Mentzer (ed.), *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Kirksville, MO: Truman State University Press, 1994; Robert M. Kingdom et Thomas Lambert, *Reforming Geneva, Discipline, Faith and Anger in Calvin's Geneva*, Genève, Droz, 2012; Scott Manetsch, *Calvin's Company of Pastors, ...*; William Monter, «The Consistory of Geneva, 1559-1569 », *BHR* 38, 1976, pp. 467-84; Jeffrey Watt, « Calvinism, Childhood, and Education: The Evidence from the Genevan Consistory », *SCJ* 33, 2002, pp. 439-456. Pour les éditions des registres, voir *Registres du Consistoire de Genève au temps de Calvin*, eds Robert M. Kingdom, Thomas A. Lambert, Wallace McDonald, Isabella M. Watt, Jeffrey R. Watt, Genève, Droz, 1996, 9 vol. (1542-1555).

<sup>2371</sup> Frank Lestringant, *Lumière des martyrs...*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>2372</sup> Sur Jean Crespin, voir Jean-François Gilmont, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1980.

<sup>2373</sup> Genève, *Registres du Conseil*, t. XLVIII, f. 107, jeudi 23 août 1554. Cité par Franck Lestringant, *Lumière des martyrs...*, *op. cit.*, p. 31, n. 1. Sur la « politique du martyr », voir F. Lestringant, *Lumière...*, *op. cit.*, chap. IV.

<sup>2374</sup> Jean-François Gilmont, *Les Martyrologes protestants du XVI<sup>e</sup> siècle. Essai de présentation générale*, Université catholique de Louvain, Mémoire présenté pour l'obtention du grade de licencié en Philosophie et Lettres, 1966, p. 98. Cité par F. Lestringant, *Lumière...*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>2375</sup> *Hist. eccl.* Sur les circonstances de cette publication et pour son attribution définitive à Théodore de Bèze, voir Alain Dufour, « Théodore de Bèze », *Histoire littéraire de la France publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, t. 42, fasc. 2, Paris, diffusion De Boccard, 2002, p. 315-470. Voir en particulier les p. 431-437.

l'idéal stoïcien d'ataraxie des traités d'*Ars historica*, elle cherche à émouvoir, encourage les passions, pour le plus grand service de l'Église<sup>2376</sup>. Comme sa cousine, l'*Histoire ecclésiastique* présente une succession de faits sous la forme d'une chronique et fait appel aux artifices du récit pour dissimuler la masse des archives compilées<sup>2377</sup>. En revanche, inspirée de l'œuvre d'Eusèbe de Césarée, l'*Histoire ecclésiastique* se veut dès le départ une histoire complète de l'Église. Elle a pour ambition de réunir en « un seul corps » les morceaux épars de l'Église<sup>2378</sup>. C'est en même temps ce dessein que tend à rejoindre l'*Histoire des martyrs* au fil des éditions successives, notamment après sa reprise en main par Simon Goulart en 1582<sup>2379</sup>. Les deux œuvres communiquent entre elles. L'une et l'autre se trouvent partagées entre d'une part la logique du témoignage des martyrs, qui témoignent dans l'urgence du présent et ne sauraient souffrir un autre point de vue que le leur et, d'autre part, la logique du genre historique, destiné à interpréter le passé en respectant des principes de distance préconisés par l'héritage humaniste. Il ne faut donc pas s'étonner, d'après les témoignages sélectionnés ci-après l'optique limitée des cadres linguistiques et sémantiques dans lesquels le mépris du monde trouve à s'exprimer. Le combat spirituel qui s'engage ne s'en adresse pas moins à tous les fidèles :

Anciens et jeunes, nobles et abjects (...) Vous femmes, que l'infirmité de votre sexe ne vous fasse reculer ; il y a des femmes vertueuses qui par leur exemple vous ouvrent le chemin. Allons donc tous et montons sur la montagne, regardans au triomphe magnifique que Dieu a préparé à tous vaillants combattans<sup>2380</sup>.

---

L'édition de référence est : Théodore de Bèze et al., G. Johann-Wilhelm Baum, Ed[ouard] Cunitz, Ed[ouard] Reuss (éd.), *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, Ed. nouvelle avec commentaire, Notice biographique et Table des faits et des Noms propres, Nieuwkoop, B. De Graaf, 3 vol., Paris, 1883-9, 1, p. ix. reprint 1974. Les problèmes que présente l'édition 1883-1889 ont pour la plupart été relevés dans: Mark Greengrass, « "J'ay finalement essayé de réduire toutes ces pieces en un corps". Historical coherence and the *Histoire Ecclésiastique des Eglises réformées de France* (1580) », in *L'identité huguenote: faire mémoire et écrire l'histoire (xvie-xxie siècle)*. [Actes du colloque d'Ascona (10-15 octobre 2010)], Genève, Droz, 2014, p. 67-86.

<sup>2376</sup> Comme l'explique Franck Lestringant, cette histoire « renonce à l'impartialité qui prévalait dans la tradition de l'historiographie rhétorique des humanistes ». Frank Lestringant, *Lumière...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>2377</sup> Ce qui explique les différents titres successivement adoptés par l'*Histoire des martyrs*. Livre des martyrs en 1554, *Recueil de plusieurs personnes qui ont constamment enduré la mort pour le Nom de nostre Seigneur Jesus Christ* en 1555, *Acta Martyrum* (Actes des Martyrs) en 1556, *Histoire des martyrs* en 1570, *Histoire des vrais Tesmoins de la vérité de l'Évangile, qui de leur sang l'ont signée, depuis Jean Hus jusques au temps present* en 1582, année où Simon Goulart prend le relais de Jean Crespin.

<sup>2378</sup> Mark Greengrass, « J'ay finalement... », *op. cit.*, pp. 68-86.

<sup>2379</sup> La préface de 1582 mentionne : « Je vous y présente la matiere d'une belle histoire ecclésiastique », Jean Crespin et Simon Goulart, *op. cit.*, Genève, 1619, « A l'Église de nostre Seigneur », f. Ij v°. Cité par F. Lestringant, *op. cit.*, p. 37, n. 19. Sur Simon Goulart, voir Amy Graves, « Martyrs manqués : Simon Goulart, continuateur du martyrologe de Jean Crespin », *RSH*, 269, janvier-mars 2003, p. 53-86.

<sup>2380</sup> Jean Crespin, *op. cit.*, I, XXXV.

*Les cinq « escholiers de Lausanne »*

L'affaire des cinq martyrs de Lyon peut être introduite par les faits qu'en rapporte Bèze à Bullinger dans une lettre du 15 mai 1552 :

Pour que tu comprennes combien sont vraies les rumeurs selon lesquelles notre tyran dépasse toute cruauté, je te raconterai à ce propos ce qui est arrivé à Lyon il y a 5 jours. Quelques-uns de nos frères avaient cherché à atteindre nos Églises de Narbonnaise pour apporter consolation au reste des églises dispersées. Nos quatre misérables jeunes gens particulièrement pieux qui ont été arrêté à Lyon étaient arrivés dans une maison des frères dont la consolation était moribonde. Je les recommande dans ces circonstances à notre seigneur<sup>2381</sup>.

C'est à partir des lettres que ces jeunes gens ont réussi à faire parvenir à leurs destinataires quand ils étaient en prison et qui ont été recueillis dans le *Livre des martyrs* que je me propose de rechercher et de pousser plus avant l'analyse de l'occurrence du mépris du monde.

Martial Alba, Pierre Escrivain, Bernard Seguin, Charles Favres et Pierre Navihères sont cinq étudiants français de Lausanne. Originaires du Sud-Ouest et de passage à Lyon, ils sont arrêtés alors qu'ils cheminent sur la route du retour vers leur pays. Ils sont aussi nommés les « cinq de Lyon » puisqu'ils ont été enfermés près d'un an dans les geôles de cette ville avant d'y être exécutés par le feu le 16 mai 1553, place des Terreaux. Le procès a eu un grand retentissement dans l'Europe protestante<sup>2382</sup>. Qu'il soit permis de souligner ici le rôle des imprimeurs et de leurs colporteurs dans la circulation des écrits qui, selon Bèze, à « édifier l'Église de Dieu » :

Mais nos imprimeurs ont coutume de suivre la foi de certains hommes à qui ils confient des pamphlets de ce genre pour les répandre secrètement dans les églises de la Gaule. Mais cela se fait généralement aux risques et périls des imprimeurs, car des hommes de ce genre, qui ne sont par ailleurs pas mauvais, perdent souvent la vie pour le nom du Christ lorsqu'ils sont pris avec leurs biens. C'est, bien entendu, la condition misérable de notre Gaule, et pourtant vous pouvez à peine croire combien de personnes se jettent volontiers dans ces dangers pour édifier l'Église de Dieu. Le Seigneur nous regardera en temps voulu. S'il plaît à votre imprimeur d'accepter ces conditions, une partie des livres, je l'espère, sera déchirée ici, l'autre partie sera exposée aux dangers dont j'ai parlé, mais je veillerai à ce que tout soit confié à une personne fiable et fidèle<sup>2383</sup>.

---

<sup>2381</sup> CB, t. I, n° 26, Bèze à Bullinger, 15 mai 1552, p. 89: *Ut autem intelligas quam veri sint rumores quos Tyrannus noster suae crudelitati praetexit, narrabo quod abhinc quindecim diebus accidit Lugduni. Petierant a nobis Norbonenses Ecclesiae fratres nonnullos, a quibus consolationem acciperent dispersae illarum Ecclesiarum reliquiae. Nos quator miseramus adolescentes singulari pietate, qui omnes Lugduni fuerunt intercaepi, in aedibus fratris cujusdam quem moribundum consolatori advenerant. Eos igitur nobiscum Domino commendabis.*

<sup>2382</sup> Le journal de Felix Platter, par exemple, s'en est fait l'écho, comme le relève Frank Lestringant, *Lumière*, op. cit., p. 91, n. 9 et 10 ; p. 126-127.

<sup>2383</sup> CB, t. I, n° 26, Bèze à Bullinger, 15 mai 1552, p. 89 : *Sed consueverunt nostri Typographi fidem sequi certorum hominum quibus hujusmodi libellos commitunt per Galliae ecclesias clam dispergendos. Fieri autem id solet Typographorum periculo, quod hujusmodi homines, alioqui non mali, saepe cum mercibus intercaepi vitam pro*



Ainsi, l'exemple des martyrs de Lyon donné à travers la diffusion de très nombreux écrits et chansons à leurs sujets inspire à Jean Crespin l'idée de réunir des *Actes des Martyrs*<sup>2384</sup>. Des chansons spirituelles rendent témoignage de leur détresse<sup>2385</sup>. Elles disent leur douleur, désignent l'adversité, Satan et « l'homme pervers » les prisons, « pleines de mots et paroles lubriques »<sup>2386</sup>. Elles affirment néanmoins l'assurance procurée par la confession pour « tant de pechez qu'en ce bas territoire nous commettons tous les jours contre toy »<sup>2387</sup>. Calvin et Viret se font les chefs d'orchestres de la « bataille spirituelle »<sup>2388</sup> qui se joue pendant plusieurs mois entre les détenus et leurs correspondants, par le biais des complices au sein du dispositif carcéral. Les cinq, auxquels s'ajoute le converti Jean Chambon<sup>2389</sup>, deviennent le symbole, dans la ville qui a retenu la mémoire des premiers chrétiens, d'une résistance aux puissances de ce monde, en première ligne dans le combat de l'Antéchrist. Sans doute ce détour entre Lyon et Lausanne, d'où Bèze observe attentivement les progrès de l'affaire, était-il utile pour cerner les expressions du mépris du monde dans cette littérature<sup>2390</sup>.

### *Une guerre contre le monde*

La cause des cinq de Lyon est d'emblée placée sur le terrain du combat spirituel, qui est le sens même du mépris du monde. Pour illustrer cette « bataille spirituelle » des martyrs, le narrateur les compare à cet homme sage qui s'était prévalu devant son roi d'avoir gagné plus de villes avec son éloquence, que lui avec ses armes ». De même avec les martyrs, qui « ont surmonté toute la puissance, richesse, autorité, dignité, excellence, science et apparence humaine. Nous voyons comment ils ont tout fait trembler devant eux et en peu de temps, contre tous les efforts, études, machinations et cautelles de Satan et de ses suppôts »<sup>2391</sup>. Dans la lettre que Martial Alba rédige pour les habitants de Bordeaux, il précise quels sont les motifs et

---

*Christi nomine amittant. Haec est nimirum Galliae nostrae miserae conditio, et tamen vix credas quam multi sese libenter his periculis objiciant, ut aedificent ecclesiam Dei. Respiciet nos Dominus in tempore oportuno. Quod si vestro Typographo placuerit has conditiones amplecti, pars una librorum, ut spero, hic distrahetur, pars altera periculis quae dixi erit obnoxia, curabo autem ut probo et fideli homini omnia committantur.*

<sup>2384</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>2385</sup> *Ibid.*, p. 360 et 364 : *Le premier cantique ou chanson des cinq prisonniers de Lyon* (1553); *Seconde chanson des prisonniers de Lyon* (1553).

<sup>2386</sup> *Ibid.*, *Le premier cantique ou chanson des cinq prisonniers de Lyon* (1553), p. 361.

<sup>2387</sup> *Ibid.*, *Seconde chanson des prisonniers de Lyon* (1553), p. 365.

<sup>2388</sup> Jean Crespin et Simon Goulart, *Histoire des Martyrs persecutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1597*, S.l. [Genève], p. 201 : «A l'exemple de ces cinq qui ont une mesme cause conjointe l'un avec l'autre, nous sommes avertis comment les ennemis de vérité se portent en l'affaire de l'Évangile : quels assaux ils livrent à ceux qui le soustient, de quelles armes et responses il faut user en ce combat : quelle bouche le Seigneur donne aux siens : en quoy consiste la victoire que nous devons espérer. L'union, la hardiesse et constance de ces cinq en la vie et en la mort nous est bien ici au long proposée, comme en une bataille spirituelle ».

<sup>2389</sup> Sur Pierre Chambon, voir aussi *Hist. eccl.*, p. 90.

<sup>2390</sup> Le récit des Cinq « escoliers de Lyon » est résumé dans *Hist. eccl.*, p. 89-90.

<sup>2391</sup> *Ibid.*, p. 201.

les moyens du diable en ce combat : « duquel tout le desir est de nous voir malheureux comme lui, travaille tant qu'il peut, avec diligence extreme, à nous amuser aux choses de ce monde, pour nous faire oublier ce que nous devons à Dieu ». A côté de la chair et du péché, le « monde » vient en troisième position parmi les ennemis désignés<sup>2392</sup>. Le jeune Martial Alba cite alors abondamment les Écritures. Ainsi Jean (16, 32), qui rappelle que « vous aurez afflictions au monde, mais ayez courage, j'ai vaincu le monde ». Or, la foi seule permet de surmonter le monde (Jean, I). Paul rappelle que le Christ est mort « pour nous delivrer du présent monde mauvais ». La victoire se trouve donc en la croix du Seigneur « par laquelle le monde m'est crucifié ». Une « guerre au diable » est donc menée par ceux qui ne cheminent pas en la chair mais en l'esprit et qui, devant la mort, éprouvent le « désir d'estre separe du corps, et estre avec le Christ ».

La lettre de Pierre Escrivain résume bien le programme : « Armons-nous de toute armure spirituelle, et entrons en bataille »<sup>2393</sup>. Il entraîne ses frères et sœurs : « courons, courons au combat qui nous est proposé, regardant à nostre grand Capitaine Jesus Christ »<sup>2394</sup>. A cette fin il recommande à ses amis gascons : « Ne regardons pas aux biens, plaisirs et honneurs de ce monde » et, suivant Paul, par « ceste bataille qui est en l'homme regénéré par l'esprit de Dieu », en « fidèles soldats du Christ jusqu'à la mort », de « chercher les choses qui sont d'en haut, non les choses qui sont sur la terre. »<sup>2395</sup>. Il faut, finalement, « nous retirer de ce val de misères et de maux » pour s'en remettre au « Dieu de toute patience et consolation ».

### *Les souffrances préparent à la mort*

Dans une troisième épître, Pierre Escrivain se console des nécessaires afflictions entraînées par ce combat à mort contre le monde, par la « rage et fureur que le monde ait contre vous »<sup>2396</sup>. Pour lui, le monde doit être haï plus que jamais car il est une « mer et abysme de tous maux »<sup>2397</sup>, une « mer de maux et de tribulations »<sup>2398</sup>. La consolation provient principalement que les afflictions qui touchent le corps humain participent de celles que connut le corps de Jésus sur la croix quand il était « méprisé du monde ». Les arguments de l'étudiant lausannois sont en de nombreux points similaires aux autres explications de martyrs rencontrées à travers le livre. Ainsi, dans ce témoignage de Louis de Marsac, écrit à Lyon en 1553, qui se demande comment souffrir un demi-quart d'heure, « veu que nostre nature est tant débile ». Il

---

<sup>2392</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>2393</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>2394</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>2395</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>2396</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>2397</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>2398</sup> *Ibid.*, p. 210.

est certain, explique-t-il, que ceux qui veulent vivre avec Jésus Christ doivent souffrir avec lui. Les souffrances du temps présent sont donc de peu de poids en comparaison de la gloire à venir. C'est que les choses visibles sont temporelles, mais les invisibles sont éternelles<sup>2399</sup>.

Pierre Escrivain imagine enfin que « Si nous estions sans croix ou afflictions, nous nous endormirions avec les meschans ». Il explique que c'est ce que Dieu veut « pour nous faire regarder plus avant que ceste vie, nous démontrant qu'ici bas tout est transitoire et caduque »<sup>2400</sup>. Les souffrances nécessaires sont à considérer comme une préparation à la mort, qui est un autre des thèmes abondamment développés par les martyrs dans leurs épîtres.

### *Vanité*

Le diable est aussi particulièrement habile pour transporter les siens « à toute vanité »<sup>2401</sup>. Le moyen qu'il utilise est la chair par les désirs qui sont en elles et par le diable poussant le psalmiste à « se veautrer dans le borbier de toute vanité » et à un « desbauchement perpétuel »<sup>2402</sup>. Il faut donc se méfier de « l'apparence du monde » et la délivrance viendra « plutôt par la mort que par la vie »<sup>2403</sup>.

Pierre Escrivain pense à présent aux richesses et pompe des adversaires de Dieu. Les questions qu'il pose semblent inspirées par la lecture de l'Ecclésiaste :

Que profitera alors à ces pauvres maudits et malheureux, l'honneur, beauté et magnificence de ce monde ? Que leur profitera d'avoir amassé tant de richesses et biens, tant d'or et d'argent (...), d'avoir prins tous leurs plaisirs en ce monde, comme le mauvais riche (...). Hélas ! tout cela sera passé comme l'ombre et fumée : tout sera comme le songe, et s'en sera fuy comme le vent<sup>2404</sup>.

### *Du mépris passif au mépris actif*

« Dieu se sert des petits pour confondre les grands » est-il écrit dans la table des matières pour dire en quelle misère était le monde avant Luther, embourbé qu'il était dans « la doctrine monastique »<sup>2405</sup>. La fin de la deuxième lettre de Pierre Escrivain illustre bien l'opération de renversement du mépris. D'un mépris qui accable les martyrs, ce sont aussitôt après la chair, Satan et le monde qui sont méprisés. L'épistolier cite saint Pierre (Pier. 4-14) pour expliquer que « si nous sommes mesprisez au nom de Jesus Christ, (...) nous en sommes bien-heureux ! », et « Si nostre corps est mesprisé et deshonoré, regardons qu'il rescussitera en gloire et

---

<sup>2399</sup> Louis de Marsac, gentilhomme bourbonnois, son cousin et Étienne Gravot, menuisier, de Gien-sur-Loire, Lyon, vers la mi-septembre 1553.

<sup>2400</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>2401</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>2402</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>2403</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>2404</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>2405</sup> *Ibid.*, p. 191.

immortalité ». Ce corps est « pèlerin en ce monde », faut-il le rappeler pour, enfin, « engloutir la tristesse que la chair, Satan et le monde nous pourroit donner »<sup>2406</sup>.

Parmi les qualités invariablement mises en évidence par les épistoliers depuis leur geôle de Lyon, la constance figure parmi les plus souvent citées pour affronter les maux nombreux qui précèdent la mort. C'est elle, aussi, qui est prêtées aux martyrs de la part de ceux qui sont condamnés à déplorer de loin, impuissants, le sort de leurs frères. C'est ce qu'illustre cette lettre de Bèze en rendant hommage, par la lettre à Bullinger du 13 février 1553, la mort des martyrs de Lyon :

Je ne sais rien de la Gaule, si ce n'est que notre tyran n'est même pas corrigé par des coups, mais bien plus farouchement sur les pieux. La semaine dernière, à Lyon, un martyr est mort avec beaucoup de constance, et deux autres que je connais suivront bientôt, dont vous comprendrez peut-être le singulier courage par leurs écrits français. En effet, leurs propres lettres me réconfortent tellement qu'elles me forcent même à m'émerveiller<sup>2407</sup>.

#### *Élégie IV, A propos des cinq martyrs du Christ*

Émerveillé, Théodore ne s'en tint pas là, il se livra à son inspiration de poète pour approcher au plus près de l'expérience du martyr qui, encore une fois ici, doit être comprise dans sa dimension paradigmatique du mépris du monde. L'élégie IV, intitulée *A propos des cinq martyrs du Christ les plus fidèles...*, est publiée dans l'édition des *Poemata* de 1569<sup>2408</sup>. Elle a été rédigée un certain temps après les événements si l'on s'en tient à la distance temporelle que pose le texte avec les événements relatés (*Hic nuper*, v. 14), Dans cette élégie, Bèze se fait barde du mépris du monde et de la vanité. Il hèle la foule, sollicitant l'attention des jeunes et vieux, pour « chanter des faits dignes d'être lus par la postérité tardive » (*digna canam a sera posteritate legi*, v. 1-2). Il évoque ensuite le paysage et la triste mémoire de Lyon, qui a « atteint la gloire par son impiété » (v.10). De la dignité initiale il ne reste que fumées :

Cette ville connue pour ses  
durables richesses,  
(Hélas, à quel point n'est-il  
pas permis aux riches d'être  
pieux !)  
Donc une ville autrefois très  
célèbre pour ses dons  
exceptionnels,

Vrbem diuitiis longo iam  
tempore notam,  
(Heu quam diuitibus  
non licet esse piis)  
Vrbs igitur raris celeberrima  
dotibus olim,  
Impietate magis  
nobilitata sua est

<sup>2406</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>2407</sup> CB, t. I, à Bullinger, n° 33, 24 juillet 1553, p. 104 : *E Galia nihil novi, nisi Tyrannum nostrum ne plagis quidem emendari, sed longe magis etiam in pios ferocire. Lugduni superiore hebdomada unus martyr constantissime obiit, quem duo alii Mihi noti brevi consequentur, quorum singularem fortitudinem utinam ex gallicis ipsorum ad nos scriptis posses intelligere. Me quidem ipsorum literae ita consolantur ut etiam ad summam admirationem cogant.*

<sup>2408</sup> *Poemata* (1569), Elegia IV, *In quinque constantissimos Christi Martyres, Lugduni crematos*. Trad. L.

Ollagnier.

A plus atteint la gloire par son  
impiété.

Après avoir posé en préalable un premier élément constitutif du mépris du monde, les richesses corruptrices de toute une cité, « d'une multitude » (v. 13), le poète relate les circonstances du martyr. Les cinq de Lyon sont assimilés à « cinq brebis arrachées au troupeau du Christ bienheureux » et qu'une seule flamme dévora (v. 14-15). Une lutte s'engage ensuite entre la Foi personnifiée demandant grâce d'un côté et la foule cruelle de l'autre. Le texte fait alors sonner le nom de Christ qui fut le dernier mot des suppliciés. La mort entraîne ces derniers auprès de Dieu le Père. Par un processus d'élévation qui a déjà été repéré pour la mise en scène du motif du mépris du monde, il leur est donné de contempler la terre depuis le ciel. A leurs yeux se révèle « toute l'immense machine du monde » (*Qua mundi immensi machina tota patet*, v. 36) :

De là, les tyrans ayant  
conspiré contre le règne du  
Christ,  
De là, la violence et les  
menaces des louves du  
Latium, ils s'en rient,  
De là ils méprisent la flamme  
qui s'acharna sur leurs  
entrailles,  
Jusqu'à ce qu'elle retombe,  
par manque de combustible.  
Et déjà la flamme meurt et la  
fumée se raréfie dans l'éther,  
Quand le Père, depuis sa cité  
céleste dit :  
« voyez-vous ces cendres ?  
Elles sont les germes de notre  
royaume,  
Cette flamme a pour habitude  
de m'engendrer des Phenix.  
Voyez-vous ces fumées ? De  
la même manière, n'est-ce  
pas ? les fureurs du monde,  
Quelque projet qu'elles  
préparent, ne seront rien que  
de la fumée.

Hinc coniuratos in Christi  
regna tyrannos,  
Hinc Latiae rident  
uimque minasque lupae,  
Hinc sua despiciunt saeuire in  
uiscera flammam,  
Materia donec  
deficiente cadat.  
Et iam flamma mori, iam  
rarus in aethere fumus,  
Cum sic excelsa fatur  
ab arce Pater.  
Cernitis hos cineres ? Sunt  
nostri haec semina regni,  
Gignere phoenices  
haec mihi flamma solet.  
Cernitis hos fumos ? Sic  
mundi nempe furores  
Quam rem cunque  
parent, nil nisi fumus erunt.

Du point de vue qui est désormais celui des martyrs se dévoile l'évidence du mépris qu'il sied d'entretenir pour la « machine ronde », expression que Bèze avait utilisée dans une autre pièce poétique<sup>2409</sup>. Deux aspects du mépris du monde sont à identifier dans ces derniers

---

<sup>2409</sup> L'occurrence de « machine ronde » que je rapproche de « l'immense machine du monde », se trouve dans la première strophe de la préface aux psaumes. Cf. : *Supra* : Introduction générale.

vers de l'élégie. Le premier se repère directement par le recours au verbe mépriser (*despicere*). C'est *despicere* et non *contemnere* qui est utilisé ici pour désigner un objet du mépris qui se déploie sur le panorama assez vaste des tyrans (v. 37), de la violence (v. 38), du feu (v. 39) qui forment le décor de ce monde et qu'il s'agit naturellement de dédaigner pour ces raisons. L'attention du poète se précise alors sur l'image de la flamme associée à celle de la fumée et des cendres, d'où, dit le Père, naissent des Phénix. La fumée indique ce qui s'élève vers Dieu. A partir d'un jeu sur les singuliers et les pluriels (*cineres/furores*, *fumos/fumu*), toutes les dimensions symboliques du mot fumées sont convoquées : ce qu'ont voit (la cruauté) ; ce qui relie la terre au ciel (élévation des martyrs) ; la vanité enfin (rien).

A partir de la conviction selon laquelle la mort des cinq de Lyon n'a pas été inutile et que le combat continue, la qualité du mépris du monde s'enrichit du motif de la vanité. Repérable à travers l'image de la fumée, ainsi que du jeu de mot entre *fumos* et *furores*, la vanité caractérise en particulier les « fureurs du monde (...) qui ne seront rien que de la fumée ». Cette chute n'est pas sans apporter une touche d'ambivalence à la pièce poétique. Bien qu'il soit exclu que l'ambivalence, qui est soulignée par « quelque projet qu'elles préparent » (les fureurs du monde ou toute action humaine ?) minore de quelque manière le message de l'élégie, car les martyrs sont identifiés au Christ, elle n'en jette pas moins un voile pessimiste sur l'entreprise des tyrans. Les brasiers appellent d'autres brasiers, contagion qualifiée par Aurélien Bourgeau de « sporulation ».

« *Seiché de douleur* »

Ce sont les premiers mots d'une ode de Théodore de Bèze intitulée : *Ode chantée au Seigneur par Théodore de Bèze affligé d'une griève maladie*. Après avoir subi depuis de longues années au spectacle des bûchers, Théodore de Bèze se place en situation d'élévation dans les cieux d'où il méprise le monde<sup>2410</sup>. Sa sensibilité a été exacerbée par l'exécution de Dolet et les périls encourus. C'est en vers français que, poussé par la force extraordinaire que lui inspirent les douleurs de la peste, il se sent poussé à exulter « un flot de poésie » (élégie à Salmon Macrin). L'expression paroxystique de l'élévation est ainsi dépeinte en une longue fresque de 29 strophes (une, peut-être, pour chaque année qu'il lui a été donné de vivre jusqu'à son exil, lieu de son arrivée au port) à partir d'une expérience de la douleur explicitement imputée à la peste mais qui inclut des raisons d'être assimilées au propre martyr de Bèze.

---

<sup>2410</sup> Voir : Aurélien Bourgeau, « De la peste au bûcher. La réinterprétation de l'ode Seché de douleur de Théodore de Bèze (1551) », in Mounira Chatti, Larissa Luică et Simona Necula (dirs), *Au-delà de la pandémie : formes et pouvoirs de la littérature dans l'espace méditerranéen*. Actes de l'e-Colloque co-organisé par les universités de Bucarest et de Bordeaux Montaigne (26-27 novembre 2020), à paraître en 2022.

Dans les années où Bèze compose ce poème, le réformateur peut déplorer depuis Lausanne la mort de nouveaux martyrs à Chambéry:

Pharaon est furieux en Gaule, excité par de nouveaux succès. Le 12 de ce mois, cinq excellents frères ont été pendus et incinérés dans notre quartier, Cameraci, bien sûr, dont deux n'étaient pas rares dans leur piété et leur érudition (...) C'est en effet une bonne chose qu'ils aient professé le Christ très fermement jusqu'au dernier souffle, à tel point que le peuple a même hurlé contre les juges<sup>2411</sup>.

Le propos est véhément. À partir de la radicalisation de la diatribe, le mépris du monde se renforce dans une forme de radicalité à la mesure des injustices commises.

#### *Verbe ultime contre le monde*

L'élégie IV de Théodore de Bèze sur les cinq martyrs brûlés à Lyon fait entendre leurs derniers mots prononcés « aux milieux des feux » (*Ignibus in mediis*, v. 25)<sup>2412</sup>:

Leurs cœurs, en brûlant,  
laissèrent échapper dans un  
soupir le seul nom du Christ,  
Et leur langue chancelante  
faisait encore sonner le nom  
du Christ :

Pectora Christum unum  
torrentia suspirarunt,  
Et Christum titubans  
lingua sonabat adhuc :

Les dernières paroles prononcées par les martyrs s'assimilent bien souvent, tout comme certains de leurs gestes, au Verbe de Dieu. Autrement dit, Dieu a le dernier mot aux derniers instants. Comme en écho au geste sacrificiel d'Abraham, les derniers instants des suppliciés représentent en effet l'ultime opportunité de se rapprocher du Christ par des gestes ou des paroles paradigmatiques du mépris du monde. Ces mots sont aussi entonnés sous la forme de chants. Le phénomène, bien identifié par les travaux de David El Kenz, n'en appelle pas moins une étude intégrée dans une analyse globale de la littérature du mépris du monde<sup>2413</sup>.

---

<sup>2411</sup> CB, t. I, n° 67, Bèze à Bullinger, 22 octobre 1555 : *In Gallia fuit Pharao novis successibus elatus. hujus mensis die 12 his in nostra vicinia, Cameraci scilicet, suspensi et cremati sunt quinque optime fratres, ex quibus duo erant singulari pietate et eruditione non vulgari. Intercesserunt quidem nostri principes, sed frustra. Verum bene habet quod illi constatissime ad extremum usque spiritum sint Christum professi, adeo ut plebs etiam in judices fremeret.*

<sup>2412</sup> *Poemata* (1569), *In Quinque Constantissimos Christi Martyres, Lugduni crematos*. Trad. L. Ollagnier.

<sup>2413</sup> David El Kenz, *Les bûchers...*, *op. cit.*



Les martyrologes regorgent de ces exemples où les martyrs, sur le chemin qui les conduit des geôles au bûcher, se comportent de manière exemplaire, comme Gilles Tilleman se déchaussant pour donner ses souliers à un pauvre, le pasteur Pérégrin de la Grange nettoyant ses habits pour se préparer aux noces avec l'Agneau<sup>2414</sup>. Il faut le souligner une fois de plus, le mépris du monde qui est exprimé par les martyrs vise le monde en tant qu'il est corrompu par le péché, pollué par les actions et les comportements des hommes demeurés sous l'emprise de Satan, entravé par un corps placé en servitude des tiraillements de la chair. Le monde en tant qu'il est la Création du Dieu de toute gloire est non seulement épargné par le dispositif doctrinal, mais il reste une source d'émerveillement jusqu'au moment de le quitter. C'est ce dont témoigne le martyr Geoffroy Guérin réveillant son compagnon aux aurores, le jour de l'exécution, pour lui faire admirer la beauté du ciel.

Les récits des derniers instants recueillis dans *Histoire ecclésiastique* illustrent à propos l'intense propension des martyrs à mépriser le monde. Pour le montrer, il paraît pertinent de prélever un échantillon de ces micro-discours dans la période chronologique qui correspond aux dernières années parisiennes de Bèze et à son séjour à Lausanne. Le Livre deuxième, commencé à partir du règne de Henri II en 1547, s'ouvre par une introduction qui situe les persécutions comme un aspect de la « guerre de ce monde » et entend démontrer que malgré leurs assauts contre la religion réformée, « jamais son église ne triomphe mieux que sous la croix »<sup>2415</sup>.

L'occurrence du mot « monde » n'est pas nécessairement directement systématique dans les récits de martyrs. Elle n'apparaît pas sous la plume de l'auteur qui a narré les supplices des quatorze martyrs exécutés à Meaux en 1546, par exemple, même si la constance des victimes dans l'épreuve permet de soupçonner une aptitude certaine au mépris du monde<sup>2416</sup>. C'est du moins ce qui peut être supposé de la « bonne patience » que Dieu a donné à Séraphin, brûlé à Paris en 1547 avec une « admirable constance »<sup>2417</sup>. Elle peut être néanmoins aisément devinée à travers un certain nombre de faits rapportés par ailleurs. C'est une femme d'Orléans nommée Anne Audebert qui, le samedi 28 septembre 1550, fit de son martyr un divorce avec le monde puisqu'il fut pour elle l'occasion de ses « noces à son époux Jésus-Christ »<sup>2418</sup>.

Beaucoup d'autres disaient, comme Claude Monier brûlé à Lyon à la Toussaint 1551, une « excellente confession de foi ». Inutile de rappeler à nouveau combien de fois le monde

---

<sup>2414</sup> Théodore Monod, *Le Livre des martyrs, « vie des saints » extraite du martyrologe protestant de Jean Crespin*, Neuilly, 1930. Introduction.

<sup>2415</sup> *Hist. eccl.*, vol. I, p. 67.

<sup>2416</sup> *Ibid.*, p. 33-35.

<sup>2417</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>2418</sup> *Ibid.*, p. 52.

est désigné à la vindicte des confessions de foi réformées<sup>2419</sup>. Les occurrences du monde apparaissent plus explicitement dans d'autres récits. Comme le dit encore Constantin, martyr à Rouen en 1542 : « Vraiment, comme dit l'Apostre, nous sommes la ballieure du monde, & puons maintenant aux hommes de ce monde, mais resjouissons nous. Car l'odeur de nostre mort sera plaisante à Dieu & servira à nos freres ». L'*Histoire ecclésiastique* relève que ces propos étaient prophétiques. En 1555, encore, il est rapporté que deux martyrs suppliciés à Saint-Pierre-le-Monstier, Jean Filleul et Julien l'Eveillé, s'exhortèrent mutuellement lors qu'ils étaient attachés : « nous disons maintenant adieu au péché, à la chair, au monde, et au diable (...) sale, sale à bon escient cette chair puante »<sup>2420</sup>.

Quand les bourreaux ne leur avaient pas ôté la langue, nombreux étaient les martyrs, comme le porteur de livres Macé Moreau, qui chantaient les psaumes « jusques au dernier soupir »<sup>2421</sup>. Bien des psaumes, on l'a vu, véhiculent le motif du mépris du monde, en particulier les psaumes pénitentiels<sup>2422</sup>. Il y a aussi ce psaume 73, cité plusieurs fois dans cette séquence de l'*Histoire ecclésiastique* pour avoir été prisé par les martyrs avant le supplice. C'est un psaume, comme le présente son argument, qui dénonce particulièrement « la prospérité temporelle des méchants » et « propre contre les tentations du monde » :

De tout ce qu'au ciel j'apperçoy,  
Qui sera mon Dieu fors que toy ?  
Me forgeray-je en ce bas monde  
Quelque Divinité seconde<sup>2423</sup> ?

A côté des psaumes s'étoffait rapidement le répertoire de chansons spirituelles mis à disposition des martyrs et de tous ceux qui étaient appelés à chanter leur mémoire<sup>2424</sup>.

### c. Deux sacrements pour unir

Le mépris du monde, dans sa dimension de ritualisation, trouve une place de choix avec les sacrements. La rencontre du mépris du monde avec les sacrements est une rencontre heureuse du point de vue de la fonction rituelle. Les sacrements offrent à la Réforme la possibilité d'élargir le mépris du monde à une pratique collective.

---

<sup>2419</sup> Par exemple, la confession de foi des églises protestantes prononcée par Bèze au début de son discours à Poissy.

<sup>2420</sup> *Hist. eccl.*, p. 95.

<sup>2421</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>2422</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 3 : Chanter le *contemptu mundi*.

<sup>2423</sup> Clément Marot et Théodore de Bèze, *Les pseumes mis en rime françoise*, vol. I : texte de 1562, Max Engammare (éd.), Psaume LXXIII, Théodore de Bèze, p. 237.

<sup>2424</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2.

## *Unir avec le Christ*

La Cène remplit une fonction unificatrice auprès de ceux qui la reçoivent. Après l'invocation et les prières publiques, le pain et le vin, « vray corps et le vray sang du Seigneur, c'est-à-dire Jésus-Christ luy mesme » sont distribués. Ils sont :

[...] receux de nous intérieurement en foy par la vertu du St Esprit, en vie éternelle, aussi véritablement que sont offerts à nos sens extérieurs le pain et le vin pour la vie corporelle, qui pour ceste cause sont appelez le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est a scavoir d'autant qu'ils sont vrais signes et marques extérieures & corporelles de ce que le Seigneur offre spirituellement de son costé, cad du vray corps et du vray sang de Jésus-Christ<sup>2425</sup>.

Avant d'unifier la communauté, la communion unifie chaque fidèle avec le Christ. L'opération mettant en contact la matière céleste et la matière terrestre est détaillée par le théologien qui l'explique « par la vertu du Saint esprit ». Celui-ci, en effet :

[...] scait bien par le lien de la foy, conjoindre & lier les choses qui d'elles mesmes sont bien loin escartées, quant à la distance des lieux : c'est-à-dire qu'aussi véritablement que nous prenons et mangeons le pain, prenons et bevons le vin, par une manière naturelle, lesquels puis après par la digestion qui s'en fait, tournent en nostre substance pour estre nourriture de nostre vie corporelle, aussi véritablement, di-je, combien que ce soit par une matiere spirituelle et celeste, & non point de la bouche et des dents, Jésus-Christ luy mesme, qui est maintenant aux cieus à la dextre de son Père, nous est communiqué, afin que nous soyons chair de sa chair, et os de ses os, c'est-à-dire afin qu'étant unis et incorporez avec luy par foy, nos ames & nos corps en tirent la vie éternelle<sup>2426</sup>.

Bèze développe ensuite un ensemble d'explications concernant le vin et le pain : la coupe est « la marque et signe véritable de la nouvelle alliance qui est faicte par l'effusion du sang de Jésus-Christ » tandis que le pain « represente à nos sens la passion de nostre Seigneur, qui a esté rompu des douleurs et angoisses de la mort et du jugement de Dieu en son corps et en son âme, pour nous »<sup>2427</sup>. Enfin, les fidèles rendent grâce, « tous d'un cœur et d'une bouche »<sup>2428</sup>. Bèze insiste beaucoup sur cette fonction unificatrice de la communion : « le lien et l'union qui doit estre entre nous tous comme corps mystique de Jésus Christ nostre Chef, selon la publique et commune protestation que nous en faisons »<sup>2429</sup>.

Dans ces conditions, comme dans le baptême, la Cène joue un rôle décisif dans la régénération :

---

<sup>2425</sup> *Confessio*, p. 135.

<sup>2426</sup> *Ibid.*, p. 138-139.

<sup>2427</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>2428</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>2429</sup> *Ibid.*, p. 140.

Jésus Christ, conçu, nay, crucifié, mort, enseveli, ressuscité, monté aux cieux, pour nous estre faict entière sapience, justice, sanctification et redemption. »  
« voire mesmes a ce qu'en ce monde nous en soyons tellement sanctifiez, que son Esprit gouverne nos corps et nos ames pour nous dédier & consacrer toute nostre vie à son service, et à la charité de nos prochains pour l'amour de luy<sup>2430</sup>.

Comme chez Calvin, Bèze institue que dans la sainte Cène, lorsqu'ils communient au pain et au vin, les chrétiens s'obligent les uns envers les autres. La confession de foi de 1559 prescrivait que « nul ne doit se retirer à part, et se contenter de sa personne » (art. 22)<sup>2431</sup>. La communauté devient par la communion corps du Christ. C'est une charité active qui implique l'obligation d'aider. Le mépris du monde ménage une place pour la *caritas* (du grec Agapê), qui est la mise en œuvre de l'amour de Dieu pour les êtres humains. Le mépris du monde est donc un motif puissant mobilisé à plusieurs titres dans l'effort d'unification de la communauté. Dans la mesure où il assure un lien de coalescence entre les fidèles composant l'assemblée, il ne saurait se replier dans l'ipséité d'une prière tournée vers la seule individualité du fidèle. La prière n'en demeure pas moins, comme Bèze le recommande à la fin de son explication sur la Cène, un moment privilégié de retrait en soi-même.

De là il s'ensuit qu'il se faut esprouver soy-mesme, selon la doctrine de l'Apostre (I, Cor., 11, 28), c'est-à-dire, descendre en soy-mesme, pour veoir si nous avons tel deplaisir de nos fautes qu'il appartient, et certaine fiance à nostre Dieu selon sa Parole par Jésus Chrsit nostre seul moyennneur : non pas que parfaite foy soit requise où il n'y ait que redire, mais telle toutesfois qu'elle soit vraye et non feinte. En ce donc qu'ils sont tels, l'union qu'ils avoyent déjà avec Christ par leur foy, est de plus en plus confermee et seellée par le St Esprit, en recevant le signe et le seau véritable de cette conjonction et union<sup>2432</sup>.

Un peu plus loin, Bèze conclue derechef sur la nécessité de mépriser le monde :

L'annonciation de la mort de Jésus Christ, nous veut traiter de mesme son propre Fils, et ainsi petit à petit apprendre a hayr peche, & mespriser le monde (Phil. 3,b9 ; I, Cor. II.d 32), outre que par ce moyen il nous esmeut a le prier et invoquer beaucoup plus ardemment, et nous chastie en esprouvant nostre foy : brief nous veut mettre en veuë devant tout le monde, pour monstrier quelle est sa vertu et puissance en ceux qu'il a munis de son Saint Esprit<sup>2433</sup>.

---

<sup>2430</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>2431</sup> [Jean Calvin], *Confession de foy, faite d'un commun accord par les Églises qui sont dispersées en France, et s'abstiennent des idolatries papales avec une préface contenant response et défense contre les calumies dont on les charge*, [Genève], [Conrad Badius], 1559, in *Joannis Calvinii Opera selecta*, vol. 2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, p. 319.

<sup>2432</sup> *Confessio*, p. 142-143.

<sup>2433</sup> *Ibid.*, p. 146.

A l'instar de la Cène, le mépris du monde se comprend comme une libération des liens avec le monde. Il faut garder à l'esprit que l'eucharistie coïncide avec les fêtes de Pâques (Pessah) qui commémoraient la sortie d'Égypte.

### *Haranguer le monde*

Guerre et paix : comme les deux visages de la *persona* d'une tragédie grecque, deux faces du mépris du monde se manifestent successivement dans la geste adoptée par Théodore de Bèze dans ses prises de position publiques sur la question de la Cène. D'un côté le mépris du monde fonctionne comme motif pour dépasser les débats confessionnels, de l'autre il est mobilisé dans sa radicalité pour délimiter les frontières des confessions. Le titre de « « précurseur de l'œcuménisme » » lui a été attribué par le pasteur historien Paul-Frédéric Geisendorf<sup>2434</sup>. Il est vrai que les missions diplomatiques qui lui ont été confiées en Allemagne ont révélé, en dépit de l'obstacle de la question de la Cène, un Bèze tenté par l'irénisme. En revanche, c'est sous les traits de l'intransigeance qu'il délimite clairement et radicalement la frontière confessionnelle qui sépare l'Église réformée de l'Église romaine.

### *Bèze, « précurseur de l'œcuménisme »*

C'est au mois de mai 1557, lors d'un dîner en compagnie de Marbach et de François Hotman à Strasbourg, avec Guillaume Farel qui l'accompagnait en mission, que Théodore de Bèze commença à prendre part aux querelles doctrinales sur la Cène, point central du litige entre calvinistes et luthériens.

Au sujet de cette question cruciale, un accord doctrinal, dit du *Consensus Tiruginus*, avait été conclu entre Calvin et Bullinger au printemps 1549. Ces négociations coïncidaient approximativement avec l'entrée de Bèze dans ses fonctions de professeur de grec à l'Académie de Lausanne, en même temps que plusieurs autres enseignants<sup>2435</sup>. L'Académie connaissait alors un rayonnement international. Pierre Viret avait obtenu de Calvin de persuader Bèze de travailler pour lui à Lausanne<sup>2436</sup>. A cette date, le réformateur tentait de promouvoir à Lausanne une discipline ecclésiastique « calviniste » qui permettait aux consistoires d'écarter les pécheurs du sacrement de la Cène<sup>2437</sup>. Bèze ne s'engagea pas directement sur ce front avant d'être rompu à la théologie et que son œuvre ait gagné en maturité.

---

<sup>2434</sup> GEISENDORF, p. 93.

<sup>2435</sup> En 1549 et 1550, l'Académie de Lausanne voit arriver quatre nouveaux professeurs : Jean Reymond Merlin pour l'hébreu, Théodore de Bèze pour le grec, Quintin le Boiteux pour les arts libéraux. En 1550, François Hotman pour le droit. Voir K. Crousaz, *L'Académie...*, op. cit., p. 97.

<sup>2436</sup> Karine Crousaz, *L'Académie...*, op. cit., p. 218 et n. 4.

<sup>2437</sup> C'est ce qu'illustre son implication dans « l'affaire Corbeil », du nom d'un étudiant qui l'accusait d'avoir tenté de l'excommunier, ce que le pouvoir civil de Berne défendait. Voir Karine Crousaz, *L'Académie...*, op. cit., p. 95.

Par les missions que lui confia Calvin à partir de 1557, il lui fut cependant permis de jouer un rôle significatif dans les débats sur la pureté doctrinale de l'Église. Après une démarche en début d'année auprès des Vaudois du Piémont, il fut chargé au printemps, via Zurich et accompagné par Farel, de rédiger les instructions des villes évangéliques de Suisse pour les porter à Paris. Sur ces entrefaites, aussitôt couronnés de succès, Bèze fut chargé de se rendre en Allemagne pour tenter de rapprocher calvinistes et luthériens sur la question doctrinale, et plus particulièrement celle de la Cène. C'est lors de ce dîner de Strasbourg qu'il conçut, avec Farel, de jouer un rôle dans le rapprochement des Églises<sup>2438</sup>. Lors de l'étape suivante de leur voyage, à Baden, ils entreprirent de rédiger une confession de foi susceptible de réunir les partis en présence. A l'enthousiasme du moment répondirent de spectaculaires déconvenues<sup>2439</sup>. Les théologiens intransigeants qui méprisaient la modération de Melanchthon retournèrent les circonstances de la négociation contre les calvinistes. Bèze dut faire amende honorable envers Bullinger qu'il avait négligé dans ses démarches.

L'enjeu de la vocation de la confession à unifier l'Église soulève le problème de l'irénisme. L'irénisme, qui correspond à la tentative de réconciliation de la chrétienté, n'est ni unanime, ni uniforme. Il traverse toute l'histoire des confessions de foi. (cf. : *Harmonia confessorum*).

Lors d'une nouvelle mission en Allemagne, déclenchée au motif d'intercéder en faveur des protestants arrêtés au lendemain de l'affaire de la rue Saint-Jacques à Paris, le 4 septembre 1557, la rencontre de Bèze avec Melanchthon fut l'occasion de rédiger une nouvelle confession de foi<sup>2440</sup>. Sauf la question de la Cène, elle indiquait en tout point l'unité de doctrine avec la Confession d'Augsbourg. Dans sa correspondance avec Bullinger, Bèze formait le vœu de la réunion d'un colloque<sup>2441</sup>. Espérant rencontrer à Worms, puis à Francfort, où se tinrent de telles assemblées, « un égal empressement à faire la paix », il affirmait ne pouvoir « excuser nos indolentes temporisations devant Dieu »<sup>2442</sup>. Ces temporisations visent, à travers les efforts feints de négocier des interlocuteurs, leurs accommodations avec le temporel qui les retiennent dans l'indolence du monde.

---

<sup>2438</sup> GEISENDORF, p. 83.

<sup>2439</sup> *Ibid.*, p. 85 et suiv.

<sup>2440</sup> *CB*, t. II, n° 120, 24.11.1557, aux ministres de Zurich. Bèze raconte la scène.

<sup>2441</sup> *CB*, t. II, 09.1557 : « Je voudrais voir disparaître des esprits cette idée que les deux parties ne doivent rien céder l'une à l'autre ». Cité par GEISENDORF, p. 92.

<sup>2442</sup> *CB*, cit. par GEISENDORF, p. 93.

« *Le vray sacrement* »

La description d'une cérémonie de baptême est donnée par Antoine Cathelan, d'après le témoignage satirique qu'il a laissé de son récit d'un séjour à Genève :

Après le sermon, le prêcheur ou diacre du lieu tout debout, teste découverte, il récite quatre ou cinq oraisons ja ordonnées par Calvin et autres, chacun en son siège selon leur fantaisie, contenant plus que nostre baptesme. Et combien qu'il y ait plusieurs enfans, ilz ne disent qu'une fois « Je vous baptise », et puis jettent de l'eau leur pleine main, sus le visage des enfans, laquelle ilz ont pris de la main de la sage-femme<sup>2443</sup>.

Les oraisons ordonnées par Calvin auxquelles Antoine Cathelan fait allusion sont les paroles que Calvin demande aux ministres de prononcer lors de la cérémonie. Elles sont contenues dans la *Forme des prières* (1542). Autant que la continuité doctrinale qui prévalut entre Calvin et Bèze, elles illustrent la reformulation, à l'usage de la pratique des sacrements, de la topique du mépris du monde.

Le mépris du monde est, dans sa réception réformée, partie prenante de la réorientation théologique qu'admet le baptême en tant que sacrement. Bien que je ne prenne pas en considération ces variables qui pourraient permettre de nuancer mon propos, il ne faut pas perdre de vue que les réformés se confrontent non seulement avec la tradition théologique et liturgique médiévale, mais aussi avec les radicaux. Certainement, la polémique avec Zwingli a exercé une influence sur ces pratiques<sup>2444</sup>. Aussi, comme l'a montré Karen E. Spierling, il faudrait tenir compte des usages sociaux du baptême, parce que le baptême suivait des rituels confessionnels différents (baptêmes privés, doubles, ...). La tendance dominante a néanmoins fait prévaloir l'affirmation du discours sur le baptême, qui devient un acte public<sup>2445</sup>. En tant que tel, à l'appui d'un livre juridique bien tenu, le baptême stabilise la topique du mépris du monde pour en faire un vecteur puissant de la doctrine dans les pratiques réformées.

---

<sup>2443</sup> [Anthoine Cathalan], *Passevent Parisien respondant à Pasquin Romain : de la vie de ceux qui sont allez demourer à Genève, et se disent vivre selon la réformation de l'Évangile : fait en forme de dialogue*, réimpr. sur la 3e éd. (Paris, 1556), Paris, I. Liseux, 1875 : pp. 11-12. Dans ce texte, Genève est assimilé à Rome où figurait le buste de Pasquin, sur lequel on accrochait les satires (les pasquinades). Comme dans tout ouvrage de controverse, il y a un souci du témoignage véritable. Le jeu polémique consiste à fournir au lecteur les bonnes données et de jouer sur les écarts d'interprétation.

<sup>2444</sup> Si le baptême ne confère pas le salut (comme chez catho), quel est l'argument central contre les anabaptistes ? Calvin est favorable au baptême des enfants en fonction de deux arguments. Le premier est que s'il faut attendre un âge avancé pour être baptisé, cela fait du baptême une œuvre. Pour Zwingli, de la même manière que la circoncision représentait l'alliance avec l'Ancien Testament, le baptême représente l'alliance avec le Nouveau Testament. Il procède à l'analogie de l'alliance pour justifier l'âge. Pour Luther, le baptême est bien sûr le signe de la parole de grâce. La parole de grâce est si efficace qu'elle peut illuminer l'enfant et lui donner la foi. Selon un second argument, le baptême étant donné, chaque homme est enfant face à Dieu, c'est pour cela que le baptême doit être donné aux enfants. On est toujours enfant de la foi (liberté du chrétien).

<sup>2445</sup> Karen E. Spierling, *Infant Baptism in Reformation...*, *op. cit.*

A la différence du rite romain qui, comme le raille Bèze dans la Confession de foi, a fait plusieurs sacrements d'un seul, le baptême est « le vray sacremens ordonné de Dieu »<sup>2446</sup>. Il marque une étape essentielle pour les fidèles en chemin de pénitence, d'où la relation intrinsèque avec le mépris du monde.

Bèze définit le baptême comme :

[...] une profession extérieure et solennelle de la religion Chrestienne, par laquelle nous nous obligeons tous à tenir Jésus-Christ pour nostre seul Sauveur, et à vivre en toute charité, comme n'estans qu'un corps tous ensemble, baptizez d'un mesme Baptesme, par un mesme Esprit, pour estre unis en iceluy<sup>2447</sup>.

Par ce sacrement, le fidèle entre dans la communauté des chrétiens pour y former selon ses mots qui étaient déjà ceux de Luther : « un seul corps » et « un même baptême ». Luther le premier avait insisté sur la nature nouvelle de cet acte désormais identique pour les laïcs comme pour les clercs. Seul, avec l'Évangile et la foi, il forme « l'état ecclésiastique et le peuple chrétien »<sup>2448</sup>. À travers les textes consacrés au baptême, les confessions de foi en particulier, le lieu commun du mépris du monde est mobilisé principalement au titre de la purification que le sacrement opère en relation avec le péché originel ainsi qu'en tant que marqueur confessionnel des nouvelles communautés.

*Que se marier revient à mépriser le monde à deux*

La rupture semble s'effectuer principalement à partir de deux critères. Le premier est l'engagement de l'humaniste chrétien dans la pratique ascétique représentée par l'adhésion à la piété et aux pratiques de dévotion définies par les canons encore neufs de la Réforme genevoise<sup>2449</sup>. D'après la définition qu'en donne Richard Muller, « la piété et la dévotion

---

<sup>2446</sup> *Confessio*, p. 275. « Il a este ci dessus déclaré, en les articles 13 à 19 du 4e point quelles sont les causes et les effects de la vraye penitence (...) en l'art. 46, nous avons montré comment le Baptesme en est le vray sacremens ordonné de Dieu » « Ceux-ci [les papistes] ne se contentans point de l'ordonnance de Dieu, sous ombre que les pecheurs publiques, selon la discipline de l'Église dont j'ay parlé en son lieu, estoient reconciliez à l'assemblee, avec prière & imposition de mains, après qu'ils avoyent accompli ce qui leur avoit esté enjoint par le Senat ecclesiastique, non point pour satisfaire à Dieu, mais pour réparer le scandale, & pour donner suffisant tesmoingnage de leur amendement : ceux-ci, di-ie, sous ombre de cela ont tout confondu & reservé, en faisant un nouveau sacrement de Penitence, dont ils font trois parties, à scavoir la Contrition de cœur, la Confession de bouche à l'aureille d'un prestre, et la Satisfaction par œuvre : en quoy nous reprenons principalement ce que s'ensuit ».

<sup>2447</sup> *Confessio*, p. 275.

<sup>2448</sup> M. Luther, *A la noblesse chrétienne*, 1520. *Les grands écrits réformateurs*, Paris, Flammarion, 1992, p. 108.

<sup>2449</sup> *Ordonnances ecclésiastiques, Petit catéchisme*, etc.



considérées ensemble constituent la vraie religion »<sup>2450</sup>. Le premier geste de cet engagement dans la dévotion réformée est la cérémonie de son mariage avec Claudine Denosse, célébré par Calvin lui-même en la cathédrale Saint-Pierre le 14 octobre 1548. Le souvenir de l'audition d'un psaume le jour de son arrivée dans la Cité marque aussi bien sur le plan symbolique la résolution irrévocable d'une piété assidue et le renoncement à une vie de compromission avec la faiblesse humaine<sup>2451</sup>. Notre investigation du corpus se donne pour fin de déceler comment s'insère le mépris du monde dans cette piété et cette dévotion pour éventuellement les informer.

Le 28 septembre 1561, tandis que le colloque de Poissy s'étire en longueur, Bèze fut appelé à bénir à Argenteuil un mariage « à la mode de Genève ». Jean de Rohan, seigneur de Fontenay prenait pour épouse Diane de Barbançon-Cani. Le mariage réformé entre ces deux grandes familles aux yeux de la Cour fut, comme le note P.-F. Geisendorf, « un des premiers actes ecclésiastiques protestants accomplis au grand jour par un ministre de la foi nouvelle »<sup>2452</sup>. Dans sa harangue prononcée deux semaines auparavant devant le roi et la reine, Bèze s'était concentré sur les deux seuls sacrements retenus par la doctrine réformée<sup>2453</sup>. Il tint à rappeler, néanmoins, que : « Nous approuvons le mariage, suivant l'ordonnance de Saint Paul »<sup>2454</sup>. Le motif retenu est que le mariage concerne « tous ceux qui n'ont le don de continence ». Proscrivant l'état ecclésiastique, Bèze rappelle que personne ne peut être astreint « par vœu ni

---

<sup>2450</sup> Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, Baker, 1985. p. 228: « *pietas* : piety, the personal confidence in, reverence for, and fear of God that conduces to true worship of and devotion to God. Thus, piety together with devotion constitutes true religion », Cité par Shawn D. Wright, *Theodor Beza, The Man and the Myth*, Glasgow, 2015, p. 46.

<sup>2451</sup> Théodore de Bèze a évoqué avec émotion le souvenir d'avoir oui le psaume 91 chanté dans la cathédrale Saint Pierre le jour de son arrivée à Genève en octobre 1548. Dans l'argument en prose latine qui l'accompagne dans le recueil In Psalmum 91, *Argumentum et usus* (voir P. Pidoux, *Le psautier huguenot du XVIe siècle*, t. II, p. 38), Cité par GEISENDORF, p. 55 et n. 2 et Julien Goeury, *La Muse du consistoire*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>2452</sup> GEISENDORF, p. 162.

<sup>2453</sup> Il faut rappeler qu'au concile de Trente, les pères du concile sont en train de redéfinir la nature et les formes du sacrement. En 1553 est adopté un des derniers décrets dont les discussions sont élaborées sur la base des écrits réformés qui, pour faire l'objet d'anathèmes, n'en suscitent pas moins des réflexions. L'Edit de Nantes comportait quatre articles sur les mariages réformés. Ces derniers devaient s'adapter aux normes plus rigides de l'Église catholique, mais quatre articles secrets prévoyaient que tout mariage réformé du 3e et 4e degré était accepté et que toute cause du mariage réformé pouvait être discutée devant les tribunaux civils et non ecclésiastiques.

<sup>2454</sup> Théodore de Bèze s'exprime plus ouvertement dans la *Confession de foi* de 1560 que dans sa harangue prononcée deux ans plus tard devant le roi : « Quant au mariage, il a esté dit en quelle reverence nous l'avons : ioint que la manière que nous y tenons, selon le formulaire qui en est imprimé, le monstre assez. Mais ceux-ci, qui sont au demeurant aussi grans contempteurs du mariage, comme grans amateurs de toute espece de paillardise, (comme le ciel et la terre en tesmoignent) mettent le mariage, quand il leur plaist, au rang des Sacremens, par une vraie asnerie et ignorance » et « « cependant permettroient-ils que les gens de leur eglise usassent de ce sacrement ? Non certes, de peur que la Chrestiente ne fust perdue, tant leur semble ce sacrement estre chose sale et polluee. Et de fait, ie confesse que la paillardise de toutes espèces leur appartient trop mieux. p. 290 : Je laisse à part les moyens par lesquels ils polluent le saint mariage en tant qu'en eux est, leurs sottes benedictions, leurs fausses opinions touchant les secondes noces, la servitude imposee aux consciences, touchant l'affinité temporelle et spirituelle. Seulement ie les prie, s'ils ne se trouvent trop cholerez de ce que ie diray, qu'ils m'accordent leur opinion, que Mariage soit sacrement, avec une sentence enregistree en leurs décrets, dont ils sont auther un de leurs Papes nommé Siricius, c'est ascavoir que ce que dit S. Paul, Que ceux qui sont en la chair ne peuvent plaire a Dieu, s'entend du mariage » (*Confession de la foy*, p. 288-289).

profession perpétuelle ». En même temps, il précise que sont condamnées « toute paillardise & lubricité en parolles, en gestes & en faits »<sup>2455</sup>. Comme pour le baptême, le mariage est l'occasion d'une réflexion sur la redéfinition des liens spirituels et sociaux<sup>2456</sup>. Les premières ordonnances ecclésiastiques de Pierre Viret, en 1541, étaient sibyllines sur le mariage. Dans les faits, ce sont les délibérations de la Compagnie des pasteurs qui ont montré un intérêt croissant pour ces questions<sup>2457</sup>.

Tant il s'agit d'un fait social central pour les Églises réformées qu'un sujet qui a compté dans la vie de Théodore de Bèze, le mariage mérite d'être interrogé sous l'éclairage de la notion du mépris du monde. En dépit des apparences, le mépris du monde est étroitement lié à la conception réformée du mariage au titre de sa dimension théologique comme de celui de sa dimension sociale et morale. En cela, les conceptions de Théodore de Bèze s'inscrivent dans un héritage où Luther et Calvin ont successivement apporté leur pierre.

Considéré sur le plan théologique, le mariage réformé intéresse le mépris du monde dans la mesure où ce rite n'étant plus un sacrement, il n'en est pas moins investi par la communauté en vue de conférer à l'union conjugale une place spécifique dans le monde, destinée à l'en protéger autant qu'à protéger la société en régulant sa sexualité. La dimension morale attachée au mariage demeure forte, comme l'illustrent les questions disciplinaires soulevées dans les synodes et qui concernent principalement le consentement, la consanguinité, la parenté ou les mariages mixtes. La raison des interdictions, qui tient systématiquement à la moralité s'exprime

---

<sup>2455</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue...*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>2456</sup> Voir: Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident, les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987 ; Joel F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge, New York, Cambridge Univ. Press, 1995 ; Susan C. Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual : an Interpretation of Early Modern Germany*, London, Routledge, 1997; Robert M. Kingdom and John Witte, *Sex, marriage, and family in John's Calvin Geneva*, Grands Rapids, MI, W.B. Eerdmans Pub. Co. cop. 2005; *Mariage in Europe 1400-1800*, ed. by Silvana Seidel Menchi, with the collaboration of Emlyn Eisenach, Toronto, University of Toronto Press, 2016: - Susanna Burghartz, « Competing Logics of Public Order: Matrimony and the Fight against Illicit Sexuality in Germany and Switzerland from the Sixteenth to the Eighteenth Century », pp. 176-200; - Cecilia Cristellon, « Mixed Marriages in Early Modern Europe », pp. 294-317; - Charles Donahue Jr, « The Legal Background: European Marriage Law from the Sixteenth to the Nineteenth Century », pp. 33-60; - Anne Lefebvre Teillard, « Marriage in France from the Sixteenth to the Eighteenth Century: Political and Juridical Aspects », pp. 261-293. Steven E. Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge Mass. London, Harvard University Press, 1993; John Witte Jr, *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*, Louisville, Ky., Westminster John Knox Press, 1997; J.F. Harrington, *Reordering Marriage and Society*, 1995.

<sup>2457</sup> Voir : Robert Grimm, *Luther et l'expérience sexuelle – Sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999, 431 p. Dès le passage à la Réforme, les conflits et les causes des mariages sont devenus un aspect essentiel de la vie des communautés. Luther manifestait de la fatigue à traiter de ces questions alors qu'il était engagé dans une action d'expertise sur les mariages. Ainsi, les affaires de consanguinité, de mariages privés (sans l'accord des parents), de déviances (mariages illicites, fornication, adultère, violence), les motifs d'annulation (liés à l'incapacité physique) se sont trouvés peu à peu intégrés dans les ordonnances. Pour le divorce, en pratique, on affirmait une légitimité limitée. Robert Kingdom a montré la persistance de ces questions, dans un contexte de compétition confessionnelle, jusqu'au XVIIe siècle.

par des mentions telles que « l'honnêteté et bienséance » ou bien « il ne serait pas honnête ou moral ... ».

Dans les communautés réformées, les mariages dépendaient avant tout du droit individuel, privé, géré par les deux familles, célébré entre notaires. Les promesses, les formes du consentement se faisaient également devant notaire. La célébration religieuse, sans être indispensable, se déroulait pourtant, mélangeant la sphère du sacré et du profane (voir la description d'un mariage avec chant des psaumes dans le Livre sur les psaumes). La célébration s'arrêtait cependant sur le parvis de l'église, sans y pénétrer.

Le mariage, faut-il le rappeler, était avant tout un contrat, soumis au droit romain et coutumier. Cette dimension contractuelle est d'origine vétéro-testamentaire. Or, il n'a pas toujours été un sacrement<sup>2458</sup>. Luther, le premier, a dénoncé qu'il ait pu être considéré comme tel<sup>2459</sup>. Le mariage, en tant que contrat, est fondateur de toute communauté sans pour autant être considéré comme un sacrement par les protestants. Cette redéfinition confessionnelle a des conséquences sur le plan de la construction sociale et politique<sup>2460</sup>. L'historiographie a pris l'habitude de considérer que les tensions entre la dimension contractuelle et sacramentaire sont à l'origine de la sécularisation du mariage<sup>2461</sup>. On peut se demander dans quelle mesure le motif du mépris du monde joue un rôle dans le processus de sécularisation qui transforme le sacrement en contrat. Certes, il semble ne pas exister de lien direct. Pourtant, il est difficile de ne pas penser à cette hypothèse cruciale dans l'interprétation du passage à la modernité. Sur la base de

---

<sup>2458</sup> Après la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le mariage est devenu un sacrement. Le Concile de Latran, au XIII<sup>e</sup> s., avait favorisé le célibat ecclésiastique et la sacramentalisation du mariage. La théologie des sacrements s'est développée avec l'apparition de ces deux sacrements. L'effort de rationalisation dû à la construction théologique a favorisé une différenciation entre les sacrements et ce qui est sacramentaire. Bien avant de susciter la consternation des réformateurs, comme la virulente critique qu'elle suscite dans la confession bézienne de 1559, l'organisation en sept sacrements, intégrés dans le droit canon et la théologie, a fait l'objet de tensions dans les sociétés chrétiennes dès la fin du Moyen-Âge.

<sup>2459</sup> « Aucun texte de l'Église ne permet de considérer le mariage comme un sacrement [...] Il n'est dit nulle part que quiconque prend femme reçoive quelque grâce de Dieu [...] comme le mariage a existé chez les infidèles dès le commencement du monde et qu'il y persiste encore aujourd'hui, il ne peut pas être défini comme un sacrement de la nouvelle loi et de la seule Église » (Luther, *De la captivité babylonienne de l'Église*, 1520, dans M. Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1966, vol. 2, p. 252).

<sup>2460</sup> Il existe des asymétries interprétatives entre, d'une part, les historiens du droit (canon), comme C. Donahue et, d'autre part, les historiens des idées théologiques et ecclésiastiques, John Witte notamment. Leurs différences d'approche fait dans tous les cas ressortir des tensions entre la notion de sacrement et celle de contrat. L'enjeu principal réside justement dans le passage du sacrement au contrat, processus au cœur de la confessionnalisation. Parmi les historiens des idées théologiques et ecclésiastiques, Harrington s'est efforcé de procéder à une remise en ordre.

<sup>2461</sup> Quant aux historiens de la société et de la démographie, certains s'attachent plus particulièrement au genre. Ainsi, Susanna Burghartz s'est attachée à étudier la construction patriarcale selon une définition qui prend en considération la purification sociale et communautaire en même temps que les mécanismes de la domination masculine. Ainsi, la sécularisation du mariage ne serait pas liée à cette tension entre contrat et sacrement, mais plutôt à des compétitions d'ordre. Des constructions politiques et religieuses des deux confessions entreraient en conflit parce que l'ordre religieux est en conflit avec l'ordre social.

l'hypothèse d'après laquelle le mépris du monde accompagne la sécularisation la corrélation reste à démontrer<sup>2462</sup>.

D'après la spiritualité paulinienne dans laquelle il s'inscrit, le mariage n'en est pas moins un mystère qui continue d'interroger les réformateurs. Paul avait exprimé sa préférence pour le célibat car, selon lui, comme Bèze le rappelle, « ceux qui sont en la chair ne peuvent plaire à Dieu »<sup>2463</sup>. Cependant, en tant que mystère, le mariage se fait symbole de l'union mystique de Jésus (Paul, Eph, 5, 23-33)<sup>2464</sup>. De là vient le principe que le mariage doit être bien réglé, en dehors de toute pollution. Comme l'a souligné Robert Bultot, le mariage renvoie à l'usage du monde dans la spiritualité paulinienne (I Cor., VII, 1)<sup>2465</sup>. Ainsi, la procédure de la promesse devant notaire permettait de faire passer la sexualité de la sphère de l'illicite à la sphère de la consommation licite. Ensuite, le mariage revêt un caractère public afin que l'assemblée puisse prier pour le salut des mariés, mais aussi en vue du contrôle de la sexualité<sup>2466</sup>.

S'il n'est plus un sacrement, le mariage se maintient donc en tant qu'institution divine (*divina institutio*) « selon l'institution de Dieu en Genèse », rappelle Calvin, qui veut « que Dieu

---

<sup>2462</sup> Voir : Olivier Christin, Yves Krumenacker, *Les protestants à l'époque moderne...*, *op. cit.*, particulièrement les contributions de Suzanna Burghartz, « La sexualité au XVI<sup>e</sup> siècle entre fascination et obsession », p. 451-467 ; Susan Karant-Nunn, « Une œuvre de chair : l'acte sexuel en tant que liberté chrétienne dans la vie et la pensée de Martin Luther », p. 467-487 ; Amanda Eurich, « Le corps violé : viol et séduction dans la Genève de Calvin », p. 487-505.

<sup>2463</sup> *Confessio*, p. 289 : « ce que dit S. Paul, Que ceux qui sont en la chair ne peuvent plaire a Dieu, s'entend du mariage ».

<sup>2464</sup> L'idée de mystère est longtemps restée attachée au sacrement parce que, dans la Vulgate, le mystère, dont le sens provient du grec, était en soi porteur d'une dimension rituelle. Il désigne une vérité de la foi obscure qui se dévoile par une ritualisation.

<sup>2465</sup> Voir : I Cor., VII, 1. Cité par Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde...*, *op. cit.*, p. 23. Robert Bultot relève que sur cinq appréciations négatives se rapportant au mariage, une seule est relativement positive (I Cor., VII, 38). Si Paul préfère que les êtres humains ne se marient pas, c'est « à cause de la nécessité présente » (VII, 26), pour leur éviter le « tourment de la chair » (v. 28). Robert Bultot, à la suite du commentateur P. Allo, décèle dans ces propos l'esquisse d'un idéal de fuite du monde, qui se confirme dans les versets suivants : « Le temps s'est fait court ; il faut donc que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car elle passe, la figure de ce monde » (VII, 29-31). La révélation du Christ a fait apparaître un ordre nouveau de valeurs, auxquelles les valeurs terrestres doivent se subordonner. En même temps, comme le relève Robert Bultot, Paul « n'assigne aucune limite au détachement qu'il prône. Le mouvement qu'il suscite est ambivalent dans la mesure où il peut mener soit à refuser de considérer comme valeurs suprêmes les réalités terrestres, soit à leur dénier toute valeur et à refuser de leur porter un intérêt réel, pour se contenter d'une sorte de pragmatique, d'une préoccupation minimale de simple subsistance ». Robert Bultot reconnaît dans cette attitude celle des moines lorsqu'ils sont fidèles à leur idéal. Selon une autre interprétation des paroles de l'apôtre mise en évidence par R. Bultot, « c'est l'imminence de la parousie qui dicte à Paul ces conseils. Les chrétiens devraient dans ce cas non pas abandonner matériellement leurs occupations, mais « débrayer » en esprit, c'est-à-dire ne plus s'engager dans ces activités, ne plus échafauder de perspectives d'avenir, expédier les affaires courantes tout en sachant que l'on ne fait déjà plus partie de ce monde. On a parlé à ce propos (comme à propos de l'enseignement du Christ), d'éthique d'intérim et soutenu que la morale édictée dans ces conditions leur était entièrement relative ».

<sup>2466</sup> La question des naissances illégitimes qui, par définition, se produisent en dehors de toute norme, sont à l'origine de nombreux conflits, dont la négociation conduit à une modernisation du mariage.

l'a ainsi ordonné » et, en tant que telle, indissoluble<sup>2467</sup>. Sans être un sacrement, le mariage dans la conception réformée, par opposition au célibat, contribue à la sanctification de l'homme. Il ne faut pas perdre de vue que dans l'Église romaine, ce sont les moines et les prêtres qui sont sanctifiés. A partir de là, Luther et Calvin ont développé des approches sensiblement différentes du mariage. Le motif du mépris du monde y est présent d'une manière plus optimiste chez le premier que chez le second.

Pour Luther, l'état conjugal, qui est « riche en bonnes œuvres », constitue un apprentissage de la croix dans la mesure où « le père et la mère son assurément les apôtres, les évêques, les pasteurs des enfants lorsqu'ils leur annoncent l'Évangile »<sup>2468</sup>. L'égalité des époux, sous cet angle, n'est cependant que spirituelle<sup>2469</sup>. Cette dimension est absente chez Calvin, pour qui le mariage demeure « une ordonnance de Dieu bonne et sainte »<sup>2470</sup>. Pour lui, le mariage offre l'occasion de s'exercer au combat contre les délices charnelles :

Finaleme nt toute l'âme, estant enveloppée et comme empestée en délices charnelles, cherche sa félicité en terre. Le Seigneur donc pour obvier à ce mal, enseigne ses serviteurs de la vanité de la vie présente, les exerçant assidue llement en diverses misères [...] Afin qu'ils ne prennent point trop de plaisir en mariage, ou il leur donne des femmes rudes et de mauvaise teste, qui les tourmentent, ou il leur donne des mauvais enfans pour les humilier, ou il les afflige en leur ostans femmes et enfans<sup>2471</sup>.

Le mariage permet aussi de faire l'expérience de la vanité de la vie présente, de sa misère, ... En cela, le mariage est véritablement une discipline de la croix, le lieu d'exercer en couple le mépris du monde.

---

<sup>2467</sup> [Jean Calvin], *La Forme des prières et chantz ecclesiastiques, avec la manière d'administrer les sacremens, et consacrer le mariage : selon la coutume de l'Église ancienne*, [Genève], [Jean Girard], 1542, in Joannis Calvini *Opera selecta*, vol. 2, éd. Petrus Barth, Dora Scheuner, Munich, 1952, pp. 30-38.

<sup>2468</sup> « Aussi peu il est en mon pouvoir de n'être pas un homme aussi peu il m'appartient d'être sans femme. Pareillement, aussi peu il est en ton pouvoir de n'être pas une femme, aussi peu il t'appartient d'être sans mari [...] Tu vois combien l'état conjugal est riche en bonnes œuvres ; Dieu dépose dans son sein des âmes engendrées par le corps même des conjoints, et auprès desquelles ceux-ci peuvent accomplir toutes les œuvres chrétiennes. Car le père et la mère son assurément les apôtres, les évêques, les pasteurs des enfants lorsqu'ils leur annoncent l'Évangile (Luther, *De la vie conjugale*, 1522, dans M. Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1966, vol. 3, pp. 226 ; 248).

<sup>2469</sup> Il demeure une tension entre la hiérarchie spirituelle et la hiérarchie des époux fondée sur la domination du père.

<sup>2470</sup> Calvin, *Institution* (1560), Livre IV, XIX, p. 501: « Le dernier sacrement qu'ils content est mariage : lequel comme chacun confesse avoir été institué de Dieu, aussi d'autre part nul n'avoit apperceu que ce fust un sacrement jusqu'au temps du pape Grégoire [VII, 1073-1085]. Et qui eus testé l'homme de sens rassis qui s'en fust avisé ? C'est certes une ordonnance de Dieu bonne et sainte. Ainsi son bien les mestiers de laboureurs, maçons, cordonniers et barbiers, qui toutefois ne son pas sacremens. Car cela est requis au sacrement que ce soit une œuvre de Dieu, mais il faut que ce soit une cérémonie extérieure ordonnée de Dieu, pour confirmer quelque promesse. Qu'il n'y ait rien de tel au mariage, les enfans mesme en pourront juger. »

<sup>2471</sup> Calvin, *Institution* (1560), Livre III, IX, p. 190 (1539, sur la « discipline de la croix »).

## 2. L'eau pure - Le mépris du monde par la discipline

Florimond de Rémond affirmait en dépeignant les mœurs des premières communautés réformées en France que la discipline compensait les insuffisances dans l'administration des sacrements<sup>2472</sup>. Il se trouve que la discipline de l'Église était un thème central des préoccupations de Bèze. Il n'hésitait pas à affirmer qu'elle est de droit divin. Calvin déjà la qualifiait de « remède unique... que Jesus Christ commande »<sup>2473</sup>. Dans un sens général, la discipline peut être comprise, par opposition à *doctrine*, comme « l'ensemble des lois qui règlent la marche extérieure de la société chrétienne, que ces prescriptions s'appliquent aux actes du culte, au gouvernement de l'Église ou à la conduite morale des ministres et des fidèles »<sup>2474</sup>.

En l'occurrence, le mépris du monde est au cœur de la définition de discipline. Le mépris du monde, rappelons-le, est une discipline de vie. Comme dans la discipline, c'est l'acquisition de la vertu en général qui est visée, et de certaines vertus en particulier, comme la tempérance, la constance, l'humilité. Il faut remonter à l'origine de la discipline calviniste, à Strasbourg, puis Genève, puis en montrant le progrès lent de cette discipline à Lausanne et dans les Églises de France où Bèze est amené à jouer un rôle majeur. Le motif du mépris du monde orchestre cette discipline à travers les catéchismes, les sacrements, le chant des psaumes, etc.

### a. L'eau pure du baptême

Dans la pratique, la cérémonie du baptême correspond à une dramaturgie dont les rôles principaux sont tenus par les ministres, les parents, l'enfant et l'assemblée. L'enfant est peu présent. Ce sont plutôt les parents qui, impliqués dans l'instruction de leurs enfants, sont invités à se faire eux-mêmes re-baptiser, à mépriser le monde en assemblée autour de l'eau purificatrice. Théodore de Bèze explique que « Le signe du Baptesme, c'est l'eau. » :

[...] tandis que La chose signifiée et representee a la vérité c'est l'aspersion de la mort et passion du Christ en remission de tous nos pechez, et imputation de justice, signifiées par l'arousement de l'eau : la mortification et sepulture de nostre vieil homme, c'est-à-dire, de nostre corruption naturelle, morte et ensevelie

---

<sup>2472</sup> « Mais si les sacrements leur manquaient dans les commencements, ils avaient une grande rigidité de mœurs et de discipline. Les pécheurs étaient repris, les errants admonestés, et les auteurs de scandales exclus de la communion. » « Ils se déclaraient, dit l'historien que je ne me lasse pas de citer, parce qu'il paraît avoir bien connu les disciples de la Rf (Florimond de Rémond), ennemis du luxe, des débauches publiques et folâtreries du monde, trop en vogue parmi les catho. En leur assemblée et festins, au lieu de danses et haut-bois, c'étaient lectures des Bibles qu'on mettait sur la table, et chants spirituels, surtout des psaumes quand ils furent rimés. Les femmes, à leur port et habits modestes, paraissaient en public comme des Eves dolentes ou Madeleines repenties, ainsi que disait Tertullien de celles de son temps. Les hommes, tous mortifiés, semblaient être frappés du Saint-Esprit » Florimond de Rémond, I. VII, p. 864 », Cité par Paul de Felice, *Histoire des protestants*, p. 68

<sup>2473</sup> Calvin, *Institution* (1560), IV, XII, 1.

<sup>2474</sup> « Discipline », F. Lichtenberger (Dir.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 766-779.

par la vertu de la mort et sepulture de Jésus-Christ, en ce que la personne arrosée demeure sous l'eau certaine espace de temps : et finalement la regeneration du nouvel homme en certaine esperance de la resurrection de JC, signifiée par celui qui est baptizé, vient à sortir de l'eau tout purgé et lavé<sup>2475</sup>.

Le baptême, par l'eau, est en lui-même vécu par les fidèles comme un acte de purification, d'autant que, comme le souligne Bèze,

[...] l'eau est element le plus convenable de tous pour laver et chasser toutes ordures corporelles, et pourtant elle est tres propre à figurer & représenter le sang du Fils de Dieu, par lequel seul l'Église est nettoyée<sup>2476</sup>.

Bèze cite ici directement Calvin : « Dieu a ordonné le signe de l'eau, pour nous figurer, que comme par cest element les ordures corporelles sont nettoyées : ainsi il veult laver et purifier noz ames, afin qu'il n'y apparaisse plus aucune macule »<sup>2477</sup>. Les articles 7 et 8 de la *Confession de foi des églises réformées* de 1559 rappellent à quel point le péché originel est enraciné dans le genre humain, condamnant « tout le genre humain, iusques aux petis enfans dès le ventre de la mère ».<sup>2478</sup> La remise du péché originel est promise dans la promesse de grâce.

À l'époque où Jean Calvin expliquait aux ministres la « Forme du Baptême », il leur faisait rappeler aux fidèles « en quelle paovreté et misère nous naissons tous » et « qu'il nous fault renaistre (Joh.3,3) »<sup>2479</sup>. Comme il l'expliquait, bien avant Bèze : « s'il fault que nostre nature soit renouvellee, pour avoir entree au Royaume de Dieu : c'est signe qu'elle est du tout perverse et maudicte. »<sup>2480</sup>. Le baptême représentait véritablement l'occasion d'une purification pour les fidèles. Il s'agit de se rappeler de cette « première nature », de « nous humilier » et « condamner tout ce qui est en nous »<sup>2481</sup>.

---

<sup>2475</sup> *Confessio*, p. 128.

<sup>2476</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>2477</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières...*, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>2478</sup> [Jean Calvin], *Confession de foy,...*, *op. cit.*, p. 314. « 7. Nous croyons aussi que ce vice est vraiment peché, qui suffit à condamner tout le genre humain, iusques aux petis enfans dès le ventre de la mere, et que pour tel il est réputé devant Dieu : mesmes que après le Baptisme c'est toujours peche quant à la coulpe, combien que la condamnation en soit abolie aux enfans de Dieu, pource que Dieu, par sa bonté gratuite, ne nous l'impute point. Outre cela, que c'est une perversité produisant tousiours fruits de malice et rebellion, tellement que les plus saints, encores qu'ils y resistent, ne laissent point d'estre entachez d'infirmité et de fautes pendant qu'ils habitent en ce monde (Ro.7,14.15.16.17). 8. Nous croyons que de ceste corruption et condamnation générale, en laquelle tous hommes sont plongez, Dieu retire ceux lesquels en son conseil éternel et immuable il a esleus », *Confession des églises réformées* de 1559.

<sup>2479</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2480</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2481</sup> *Ibid.*, p. 31.

Dans un contexte dominé par l'angoisse du péché, la question se posait de savoir si le baptême remet du péché<sup>2482</sup>. Le baptême non seulement purifie mais il sauve, comme Bèze le résume : « Quiconques croira & sera baptizé sera sauvé »<sup>2483</sup>. Les propos de Luther cités plus haut suggéraient que le baptême procure le salut<sup>2484</sup>. Pour l'expliquer, Calvin inscrivait le baptême comme une étape essentielle dans le processus de régénération : « Or, quand il nous a remontré nostre malheurté : il nous console semblablement, par sa miséricorde, nous promettant, de nous régénérer par son saint Esprit, en une nouvelle vie, laquelle nous soit comme une entrée en son Royaulme. »<sup>2485</sup> Bèze reprend les mêmes mots dans son explication, insistant sur « la mortification et la sepulture de nostre vieil homme »<sup>2486</sup>. Dans les deux cas le baptême est le geste par lequel se retrouvent deux parties de la « regeneration » qui sont, en même temps, deux conditions du mépris du monde : « que nous renoncions à nousmesmes » et « que nous suivions la lumiere de Dieu »<sup>2487</sup>. Si le baptême contribue au salut, inversement, le mépriser a pour conséquence la damnation du fidèle. Pour soutenir une telle assertion, Bèze se réfère à saint Bernard, cité dans une épître de Hugues de Saint-Victor qui, en l'occurrence, était un spécialiste du *contemptu mundi* au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2488</sup>.

Le moyen pour les hommes, là encore, répète Théodore de Bèze, « c'est la foy, selon que dict Augustin que la Parole nous nettoye, non point estant prononcée, mais estant creüe »<sup>2489</sup>. L'aide des sacrements est « nécessaire pour entretenir nostre foy », de même que c'est la foi qui leur donne tout leur sens<sup>2490</sup>. « La vertu de la foy est telle, ajoute Théodore de Bèze, qu'en lieu de faire descendre Iesus Christ yci bas, (ce qui ne se fera iusques au iour du

---

<sup>2482</sup> Il est question ici du péché originel, pas du péché. Le péché originel n'est pas effacé, à la différence des catholiques où le baptême absout le péché originel (rite de la chemise). Chez les catholiques romains, les péchés dans le temps (différent du péché originel) demeurent. Chez les anabaptistes, le baptême est doublement salvifique puisque non seulement il absout du péché originel, mais il efface aussi les péchés dans le temps. Le mépris du monde renforce l'anthropologie négative des réformés. Pour les réformés, Luthériens comme calvinistes, le péché est toujours originel, la condition est la même. En fin, les fidèles sont remis des péchés mais ce n'est pas une donnée chronologique car il faut garder à l'esprit le point de vue théocentrique et dépasser le point de vue anthropocentrique.

<sup>2483</sup> *Confessio*, p. 128.

<sup>2484</sup> Luther, *Catéchisme allemand (Deutsch Catechismus, 1529)*, in *Oeuvres*, VII, Genève, 1962, p. 126. « La vertu, l'œuvre, l'utilité, le fruit du baptême, c'est qu'il procure le salut [...] Or, être sauvé, on le sait bien, ce n'est autre chose que, délivré du péché, de la mort et du diable, entrer dans le royaume du Christ et vivre éternellement avec lui [...] Ce qui également montre bien qu'il ne peut être une eau simple et que ce soit que de l'eau, car l'eau a elle seule ne pourrait faire de telles choses, mais la Parole les opère [...] Quiconque rejette le baptême rejette la Parole de Dieu, la foi et le Christ qui nous conduit et nous lie au baptême ».

<sup>2485</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières...*, *op. cit.*, pp. 30-38, 50-56.

<sup>2486</sup> *Confessio*, p. 129.

<sup>2487</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières...*, *op. cit.*, 50-56

<sup>2488</sup> *Confessio*, p. 116. Sur Hugues de Saint Victor, cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, I, B, 3.

<sup>2489</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>2490</sup> *Ibid.*, p. 117.



ijement), elle s'esleue de la terre iusqu'au ciel pour s'unir et incorporer avec Iesus Christ : qui est la cause pour laquelle on chante, *Sursum corda.* »<sup>2491</sup>.

Un épisode rapporté par l'*Histoire ecclésiastique* dit bien l'importance que pouvait revêtir le baptême pour la cohésion d'une assemblée réunie autour d'une même foi. Il faut pour cela remonter quelques années en arrière, lorsque le jeune converti La Rivière se fit aider par le gentilhomme de la Ferrière pour dresser une église au Pré aux Clercs à Paris en 1555. Une dame ayant accouché,

[...] la Ferrière requit l'assemblée de ne permettre que l'enfant que Dieu lui avait donné fut privé du baptême par lequel les enfans des chrétiens doivent être consacrés à Dieu (...) il ne pouvait consentir aux mélanges et corruptions du baptême de l'église romaine<sup>2492</sup>.

La foi seule, dans ces conditions, permet de surcroît de délimiter les contours de l'assemblée, de se reconnaître en tant que communauté de fidèles : « nous tenons pour fidèles tous ceux qui en font profession extérieure, s'il ne nous appert du contraire, laissant le jugement des hypocrites à Dieu, qui les revelera et jugera à son temps. »<sup>2493</sup> Le baptême est l'occasion de dire qui est à l'intérieur (*in*) et qui est en dehors (*out*), autrement dit, de tracer la frontière confessionnelle<sup>2494</sup>.

#### b. Le baptême, marqueur confessionnel

Le baptême est fondateur d'une identité individuelle, il l'est surtout du lien communautaire. Par rapport à la communauté, c'est le symbole de l'alliance de Dieu avec son peuple. Le baptême fonde la communauté des baptisés qui constituent le corps de l'Église. C'est un point très important chez Luther. Rite de passage par excellence, il est une clé de l'anthropologie chrétienne. C'est encore le baptême qui marque l'hérésie comme une forme d'apostasie. Le processus qui inclut le motif du mépris du monde dans la cérémonie du baptême permet de réfléchir à la redéfinition des liens spirituels et sociaux dans les communautés réformées.

Jean Calvin ordonnait qu'à l'heure du baptême, qui est celle de la prédication :

On ne reçoive estrangers pour comperes que gens fidelles et de nostre communion veu que les aultres ne sont capables de faire promesse à l'église

---

<sup>2491</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>2492</sup> *Hist. eccl.*, p. 99.

<sup>2493</sup> *Confessio*, p. 128.

<sup>2494</sup> Voir : Margreet Dieleman, *Le baptême dans les Églises réformées de France (vers 1555-1685) : un enjeu confessionnel. : l'exemple des provinces synodales de l'Ouest*, thèse sous la direction de Didier Boisson, soutenue le 17.11.2018, Université d'Angers.

d'instruire les enfans comme il appartient. (1561) Que ceux qui auront esté privez de la Cene n'y soyent pas receus non plus jusques à ce qu'ils soyent reconciliez à l'Église. E pource qu'il y a eu certains noms en ce pays du tout appliquez à idolâtrie ou sorcellerie (...) afin d'exclure du saint Baptême telles profanations, avons depuis ordonnée d'abolir telles corruptions et abus<sup>2495</sup>.

Comme pour Calvin, le baptême est pour Bèze une marque visible, confiée à des hommes. Par le baptême nous devenons héritiers du peuple de Dieu. C'est une réception solennelle de l'Église. Il s'agit donc de donner de la solennité à l'acte sans faire du baptême un acte isolé ou privé, de l'intégrer dans la communauté.

En fait, le plus important dans la cérémonie n'est pas la relation entre les parents et leurs enfants mais la communauté toute entière. Comme l'atteste Théodore de Bèze : « Davantage, une mesme forme est commune à tous, & a mesme fin, qui monstre la concorde & charité que devons avoir ensemble »<sup>2496</sup>. La cérémonie est l'occasion d'impliquer la communauté réunie en assemblée. C'est la communauté qui, par deux fois, prend en charge la récitation de la confession de foi. Autant le mariage est un discours de la croix, autant on aimerait que le baptême soit joyeux. La cérémonie prend place sur la base de la prière. L'enfant ne pouvant jouer un rôle, c'est la communauté qui professe la promesse de grâce. Le baptême est le lieu de l'engagement et du contrôle communautaire. La mobilisation du lieu commun du mépris du monde remplit cette fonction et invite les participants à se tenir à l'écart du monde.

En résumé, la parole dans l'eau procure donc purification, régénération, et sanctification. Le sacrement du baptême, explique encore Calvin, est l'occasion d'assurer « qu'il nous assistera par son Saint Esprit, afin que nous puissions batailler contre le Diable, le peché, et les concupiscences de nostre chair, iusques à en avoir victoire, pour vivre en la liberté de son Regne »<sup>2497</sup>. Il y a bien concomitance entre le mépris du monde et l'esprit qui préside au sens donné au baptême.

### 3. Discipliner le mépris du monde.

Le mot *disciplina* est fréquemment employé dans l'histoire de la vie chrétienne. Il est particulièrement utile dans la mesure où il sert à exprimer les réalités de la vie spirituelle dans divers domaines. Il est essentiel, pour le questionnement de la discipline sous l'angle du mépris du monde de souligner qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, le terme de discipline rejoint les sens classiques du

---

<sup>2495</sup> Genève, *Ordonnances ecclésiastiques*, (« police ecclésiastique... prise de l'Évangile de Jesuschrist in J. Calvini Opera selecta », vol.2, 1952, p. 343.

<sup>2496</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>2497</sup> [Jean Calvin], *La forme des prières...*, *op. cit.*, pp. 30-38, 50-56

mot. Il désigne un processus pédagogique qui implique le châtement pour faire progresser celui qui le reçoit. Il appartient au langage de la pédagogie. La discipline est un vecteur essentiel pour la transmission et la diffusion de la doctrine du mépris du monde, en tant qu'elle s'enseigne. En l'occurrence, comme la définit Jean Leclercq, le mot *disciplina*, dérivé de *discipulus*, parfois synonyme de *doctrina*, signifie enseignement. Il désigne « la matière enseignée, puis la manière d'enseigner, donc l'éducation, la formation comme *paiadeia* ( παιδεία). De là son emploi pour parler de la méthode de la règle que le maître impose à ses élèves, dans le domaine de la vérité spéculative (opinions, théories), mais aussi et surtout dans la pratique : règle morale, règle de vie »<sup>2498</sup>.

Le mépris du monde, dans sa fonction edificatrice de l'individu, par l'ascèse et dans la sagesse définie par l'effort de mise à distance du monde, rejoint le dessein de la *paiadeia* tel qu'il s'est exprimé dans culture hellénique à partir du V<sup>e</sup> siècle qui, selon Jean Leclercq, « correspondrait à peu près à humanisme, civilisation, raffinement de la personnalité »<sup>2499</sup>. Les stoïciens ont mis l'accent sur la dimension morale de cet avantage qui se joue dans le monde profane, tandis que les textes bibliques, prophétiques (Deut., 11, 2) et sapientiaux (Prov. 1-9), introduisent une portée religieuse à l'éducation dans le cadre de la sagesse israélite<sup>2500</sup>. De là proviennent les notions de châtement et de sagesse révélée, à travers la figure du père qui enseigne (*disciplina patris*). De même que le mépris du monde est une mise en garde sévère contre le monde, le mot discipline, dans ce sens, désigne l'avertissement et la correction infligée pour une faute. Les manières nouvelles produites par la matrice biblique sur la discipline portent à conséquences sur les exhortations au mépris du monde fondées sur cette discipline.

Sous une connotation militaire observée dans le domaine de la liturgie, la discipline rejoint le combat spirituel accompli dans le mépris du monde. Ayant pour but de préparer le chrétien au mystère du Christ et à la communion avec sa passion, le combat se livrait sous la forme d'*exercitia*, pour le jeûne notamment. La discipline a ainsi été au cœur des pratiques monastiques qui ont mis l'accent sur le sens de châtement<sup>2501</sup>. Pour les réformés cependant, non seulement les exercices changent de nature mais ils sont à mettre en œuvre *hors de la forteresse*, dans un monde conçu comme un champ de bataille. Il s'agit d'imiter la manière de vie que le Christ a appris à ses disciples. L'observation de la pratique spirituelle impliquée par cette

---

<sup>2498</sup> Jean Leclercq, « *Disciplina* », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Marcel Villet et al. (dir.), 20 vol., Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. 3 (1957), p. 1291-1302.

<sup>2499</sup> *Ibid.*, p. 1291-1302.

<sup>2500</sup> *Ibid.*, p. 1291-1302.

<sup>2501</sup> Selon une conception traditionnelle de l'ascèse, Pierre Damien assimilait la discipline aux flagellations.

discipline, en tant qu'elle s'assimile au mépris du monde, est donc pour les réformés constitutive d'une discipline ecclésiastique à rénover<sup>2502</sup>.

Les pères de l'Église ont retenu la leçon morale de la discipline, comme chez Augustin qui la considère comme une sagesse puisqu'elle enseigne à bien vivre<sup>2503</sup>. La dimension morale et pédagogique de la discipline recoupe les deux volets, ascétique et moral, du mépris du monde. Dans la mesure où l'accent est mis sur des réalités d'ordre social, dans le cadre d'une réflexion sur le bon ordre de la vie publique, le sens de règle morale acquiert une dimension d'autorité. Le mot finit par être appliqué à l'autorité qui impose les règles. Le mépris du monde, dans la mesure où il est mis à contribution dans la discipline (*doctrina*), constitue un dispositif utile au bon gouvernement de la communauté.

Telle que la discipline appartient à la culture humaniste, elle se comprend dans une vision pédagogique de l'humanité, de la culture et de la religion. Le mépris du monde était partie prenante des constructions normatives qui président à la pratique sociale. Ces normes se constituent d'une part à partir de la liturgie, contenue dans les formulaires et, d'autre part, sur la base des ordonnances, qui sont de nature disciplinaire. Dans les années 1540-1550, les premières communautés qui se formèrent déjà en églises à partir de cercles restreints, recevaient les formulaires, catéchismes et confessions comme des supports d'apprentissage. Ces documents acquéraient en même temps une valeur identitaire. Ils marquaient la reconnaissance de ces communautés par ensemble de discours et de rites communs, qui leur permettaient de se faire reconnaître, de se légitimer, ... La *Forme des prières*, par exemple, a souvent été imprimée comme annexe des Bibles, accompagnée de psaumes, ... Entre 1542 et 1600, on a dénombré 140 éditions différentes de la *Forme des prières* (seule ou avec psaumes, catéchismes, ...). Interprétée comme forme de démocratisation, cette diffusion de la Parole réformée porte en même temps le « processus de civilisation » du mépris du monde. Le thème du mépris du monde a certainement joué un rôle essentiel dans la formation communautaire dans la mesure où il en renforçait la cohésion interne et en délimitait les contours par opposition au reste du monde à mépriser.

---

<sup>2502</sup> « Ainsi la Discipline des Églises réformées de France, est un code ecclésiastique complet, qui embrasse dans ses cadres le rituel de l'Église aussi bien que tout ce qui concerne son organisation, son administration et sa juridiction. Pris dans un sens plus restreint, le mot de discipline ne s'applique qu'aux obligations extérieures, soit de la profession ecclésiastique, soit de la profession chrétienne en général, et à la police morale que l'Église exerce, soit sur les ministres, soit sur tous ses membres, pour assurer l'exécution des devoirs et pour en réprimer la violation. » « Discipline », F. Lichtenberger (Dir.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 766-779.

<sup>2503</sup> *Ibid.*, p. 766-779.

Le mépris du monde pour « obvier au scandale ».

La discipline contre les scandales a pour acte fondateur les *Ordonnances ecclésiastiques* de 1541 et la liturgie genevoise. Par ces textes Calvin et Viret avaient posé les fondations de l'Église genevoise.

Devant la permanence des pollutions et souillures, l'incitation à mépriser le monde ne pouvait qu'être attisée par le spectacle permanent du scandale. Le point de fixation, pour les réformés, rejoints par Théodore de Bèze, en fut l'excommunication. Dès le temps des premiers chrétiens s'était posée la question de recevoir le pain et le vin du Christ en même temps que les impies et les pécheurs scandaleux<sup>2504</sup>. Comme l'eucharistie se célébrait à la fin de l'agape, il était compliqué pour les fidèles de mépriser le monde en traçant une barrière entre ceux qui étaient dignes de communier et les autres. Les réformateurs s'étaient tous prononcés en faveur d'une discipline allant jusqu'à l'excommunication mineure<sup>2505</sup>. Les confessions de foi et les ordonnances ecclésiastiques du XVI<sup>e</sup> siècle relayaient leurs opinions<sup>2506</sup>. Pierre Viret recourait, notamment, au pouvoir des clés pour légitimer la possibilité pour les ministres d'excommunier<sup>2507</sup>. En critiquant les magistrats bernois, qui avaient interdit la pratique de l'excommunication, Viret leur attribuait, comme le note Michael W. Bruening, « la responsabilité du scandale ecclésiastique ». Or, le scandale offre, plus que jamais l'occasion de redoubler de mépris pour ce monde.

---

<sup>2504</sup> Les *Écritures* témoignent de ces préoccupations : Matth. 18, 15-20 ; Matth. 13, 24-30, et 36-43. Paul exhortait les fidèles à pratiquer la répréhension fraternelle à l'égard des chrétiens infidèles : Gal. 4, 1-2 ; Jacq. V, 15.20. Il invitait tout commerce intime avec les infidèles tombés dans l'idolâtrie : 2 Thess. III, 6, 14,15 ; 1 Cor., 5, 11 ; Rom. 16, 17, 18 ; 1 Tim. 1, 20 ; Tite, 3, 10 ; 2 Jean, 10,11. Les désordres moraux qui régnaient dans les communautés n'entraînaient pas l'exclusion immédiate, comme l'atteste Ap. 2, 14... 20... et, de la part de Paul, l'exclusion de l'Église de Philippiens les « ennemis de la croix, adorateurs de leur ventre » (Phil. 3, 18,19). Le seul cas disciplinaire connu est celui de l'incestueux de l'Église de Corinthe (1 Cor., 5 ; 2 Cor., 2, 5-11 ; 7, 6-16). Voir article « Discipline », F. Lichtenberger (Dir.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, p. 767-768.

<sup>2505</sup> Article « Discipline », *Ibid.*, p. 771.

<sup>2506</sup> Voir : la *Confession de la Foy* de Guillaume Farel, article 19 sur l'excommunication : « contempteurs de Dieu et de sa sacrée parole » (...) «tenons la discipline d'excommunication être une chose sainte et salutaire entre les fidèles, comme véritablement elle a été instituée de nostre Seigneur pour bonne raison [Mt 18, 15, ss]. C'est afin que les méchants, par leur conversation damnable, ne corrompent les bons et ne déshonorent notre Seigneur, et aussi que, ayant honte, ils se retournent à pénitence. »

Voir : *Confession des Églises de France*, N°29 : « nous excluons toutes inventions humaines, et toutes loix qu'on voudroit introduire sous ombre de service de Dieu, par lesquelles on voudra lier, et asservir les consciences : mais seulement recevrons ce qui fait et est propre pour nourrir concorde, et tenir chacun, du premier jusques au dernier, en obéissance. En quoy nous avons à suivre ce que nostre Seigneur a déclaré quant à l'excommunication, laquelle nous approuvons et confessons estre nécessaire avec toutes ses appartenances (Mat.18.c.17 ; 1.Cor.5.b.4.5 ; 1. Tim.1.d.20).

<sup>2507</sup> Viret et ses alliés préparèrent 99 thèses sur le pouvoir des clés décrit dans l'Évangile de Matthieu 16 :18-19. C'était une doctrine importante pour les calvinistes, qui les distinguait de la théologie de Zwingli. Ces versets avaient été compris depuis 1000 ans comme une référence au pv d'excommunication et d'absolution du pape. Zwingli refusait cette interprétation. En revanche, elle intéressait les calvinistes : le pouvoir des clés restait une caractéristique essentielle du clergé et correspondait à la capacité du ministre d'annoncer par sa prédication le pardon des péchés reçu grâce à la foi en Jésus-Christ (l'aspect « libérateur ») et à la capacité de l'Église de « lier » les péchés des méchants par la sentence de l'excommunication. Ce qui était pour les ministres zwingliens une renaissance du papisme.

Le terme de « scandale » employé par Bèze au cœur de sa déploration sur la discipline franchit un pas dans la spirale de l'indignation. Aussitôt après l'allusion faite aux revendications de Viret et de ses collègues en 1548 et 1549, par l'évocation de ces « vaines clameurs des ministres », le mot « scandale » vient à bon escient, toujours en accord avec Viret, soulever toute l'indignation que mérite la situation<sup>2508</sup>. Dans l'ouvrage que Viret avait fait paraître l'année précédente, les « si grans et vilains scandales en l'Église », qui tiennent justement au mépris du ministère et des sacrements, étaient déjà au cœur du propos<sup>2509</sup>. Comme le souligne Michael W. Bruening, « au XVI<sup>e</sup> siècle, le mot « scandale » avait des connotations allant bien au-delà du sens actuel de réprobation ou d'esclandre. Dans le contexte calviniste, le mot s'entendait comme un obstacle à l'Évangile, une pierre d'achoppement placée sur le chemin de la réforme complète de l'Église »<sup>2510</sup>. L'emploi du mot de « scandale » par Bèze est encore à rapprocher du titre de l'ouvrage, *De Scandalis*, que Calvin a publié l'année précédente, en le dédiant à leur ami commun, Laurent de Normandie, qui avait émigré à Genève en même temps que Bèze<sup>2511</sup>.

Le motif du scandale est au cœur de l'inspiration du mépris du monde. Comme les propos de Jésus envers Satan tels qu'ils sont mis en scène dans l'Évangile de Matthieu, la confrontation avec le mal appelle plus que la désapprobation mais l'expression de l'inacceptable. La provocation est telle que sa réaction ne peut faire autrement qu'avoir recours à une forme de violence qui est précisément celle qui est contenue dans le sens du mot « mépris ». Le refus du mal par Jésus s'assimile à un refus du monde, monde pollué par le mal et qui exige d'être ramené à sa juste valeur qui est celle de l'ignominie et de l'immonde.

Les prises de position de Bèze pour soutenir Viret à Lausanne constituèrent un autre acte fondateur de la discipline contre les scandales. Le motif du mépris du monde fut donc successivement mobilisé sur la question des désordres de l'Église, de la communion et de l'excommunication, enfin pour l'interdiction faite aux pasteurs par les magistrats de Berne d'évoquer la prédestination dans leurs sermons.

---

<sup>2508</sup> Cf. : note 72

<sup>2509</sup> Pierre Viret, *De la vertu et usage du ministère*, op. cit., p. 336, Cité par M.W. Bruening, *Le premier...*, op. cit., p. 202.

<sup>2510</sup> M.W. Bruening, *Le premier...*, op. cit., p. 202 et p. 225. La référence biblique classique est la phrase de Jésus à Pierre : « Retire-toi ! Derrière-moi, Satan ! Tu es pour moi occasion de chute [Vulgate : *scandalum*], car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » (Matthieu, 16, 23, TOB).

<sup>2511</sup> Jean Calvin, *De Scandalis*, CO 8 : 1-84, en traduction française, *Des Scandales*, éd. Olivier Fatio, Genève, Droz, 1984. On peut citer : « [...] il y en a plusieurs de ceux qui semblent fidèles qui, pour nourrir l'amitié du monde, estans meslez parmi les ennemis de l'Évangile, ne laissent point de se tenir à la façon commune, et sur cela l'ambition les transporte tellement qu'ils aiment mieulx se conformer au monde qu'à Jesus Christ. » cité par T. Wanegffelen, *Ni Rome, ni Genève...*, op. cit., p. 65.

C'est la défense par Viret de la Cène et de la discipline ecclésiastique selon la théologie de Calvin en Pays de Vaud alors que Berne a adopté la confession de Zwingli contre celle de Luther<sup>2512</sup>. A travers ce conflit se jouaient deux questions essentielles touchant à la mise en œuvre de la discipline. La première était la différence de conceptions dans l'attribution de la discipline. La seconde concernait la question de savoir jusqu'où il était possible d'exclure un fidèle de la communion. Les deux questions se recoupent en partie. Elles engagent des modalités différentes du mépris du monde, quant à la définition plus ou moins restrictive des frontières de ce qui relève de la sphère mondaine et de la définition du sacré.

Selon la conception que Zwingli entendait donner à la discipline, la société civile et la société religieuse étaient largement confondues<sup>2513</sup>. Par conséquent, les Églises réformées en Suisse allemande instituèrent des tribunaux de mœurs autant civils que religieux. Ainsi, Pierre Viret pouvait accuser les magistrats de Berne de prendre la place des pasteurs pour dicter la doctrine. Le consistoire était pour les Bernois un organe séculier qui leur permettait, par une décision de 1543, d'identifier discipline ecclésiastique et excommunication. Quant aux pasteurs calvinistes, ils relayèrent pendant des années la conception de Calvin qui affirmait que l'Église devait avoir sa propre police morale, conçue comme une réunion des anciens de l'Église<sup>2514</sup>. Pierre Viret affirmait qu'avec cette discipline, « il n'y auroit pas de si grans et vilains scandales en l'Église : et que les ministres et les Sacremens, ne seroyent pas tant deshonnorez »<sup>2515</sup>. Les « grands et vilains » scandales visent la mauvaise conduite morale et le papisme persistant de l'ancien clergé catholique et de la population. Selon Viret, une discipline adéquate n'avait pas encore été établie, et sans elle, il ne pouvait interdire le sacrement aux personnes indignes.

## Rester à notre station

Ainsi, le scandale est au fondement du mépris du monde. Il représente l'opportunité de mobiliser le mépris du monde dans plusieurs de ses fonctions courantes. Le mépris se nourrit d'abord du spectacle permanent des scandales que le monde offre aux yeux des disciples.

---

<sup>2512</sup> D'après M.W. Bruening, le Conseil de Berne validait les termes de la Dispute de Berne. Une clause interdisait toute nouvelle doctrine, cérémonie, ou pratique religieuse. Pour longtemps, l'interprétation zwinglienne de la Cène serait dominante en terre bernoise. Dans une lettre de Calvin à Viret, du 11.09.42, Calvin expliquait que cela comprenait l'excommunication et la fréquence plus élevée de la Cène (M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 198).

<sup>2513</sup> Article « Discipline », F. Lichtenberger (Dir.), *Encyclopédie..., op. cit.*, p. 771.

<sup>2514</sup> « Pour eux, résume W. Bruening, la discipline du consistoire était la discipline ecclésiastique, pour les Bernois, c'était la discipline sociale », W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 199.

<sup>2515</sup> Pierre Viret, *De la vertu et usage du ministère de la Parolle et des sacremens dépendans d'icelle, et des différens qui sont en la chrestienté à cause d'iceux*, [Genève] : [Jean Girard], 1548. P. 536, 538, Cité par M. W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 202.

Indigné par le marasme dans lequel se trouve, une fois de plus, l'Église de Lausanne, Bèze se souvient de ces mots de Virgile :

« S'il ne m'était non seulement pas triste mais même lumineux d'être affligé et malmené avec les bons, je penserais que Virgile a prophétisé précisément à notre sujet dans ce petit vers :

*Malheur à Mantoue trop près de la misérable Crémone* »<sup>2516</sup>.

Bèze confie à Bullinger son analyse la crise de son temps à la lumière des Anciens, mélangeant références bibliques et païennes pour évoquer une situation tendue. Ses alliés, stigmatisés comme « calvinistes » se trouvent en première ligne d'un front contre les scandales du monde.

On nous traite de Calvinistes, ce qui signifie un forfait beaucoup plus grand que tous les crimes réunis. Que Dieu veuille changer les cœurs du grand nombre, ou qu'il remette la vigne à d'autres ouvriers ! Moi certes, j'attends ce jour avec grand désir où il me faudra partir de cette Babylone, sans aucune haine de quoique ce soit, ou par désir intempestif d'un grand repos, que Dieu m'aime bien ainsi, mais plutôt par commisération pour ceux qui ne cessent pas de provoquer Dieu en eux-mêmes et, de là, amènent pour eux une ruine certaine : puissé-je, s'il se peut, ne pas en être le témoin<sup>2517</sup>.

Le mépris du monde est l'occasion de souligner une nouvelle fois la ligne de démarcation qui sépare ceux qui participent à l'œuvre mondaine de compromission et ceux qui ne mangent pas de ce pain-là. Ces derniers n'en sont pas moins, cependant, stigmatisés comme auteurs de forfaiture et, comme tels, voués au mépris de tous. Du mépris reçu passivement, le contempteur du monde renverse la charge de l'accusation pour la retourner contre le monde, « cette Babylone ». Cependant, exprimant sa lassitude, Bèze admet aspirer cette fois à un « grand repos », et c'est « sans haine » qu'il souhaite se retirer. Il dessine par là même les contours d'un mépris du monde plus élevé, moins directement engagé et confinant au détachement, appelé à se développer avec les œuvres de la maturité. En attendant, il reste à espérer :

Cependant, cette tempête, j'espère, ne nous emportera pas, ni ne nous empêchera de rester bravement à notre station tant qu'il plaira au Seigneur. Mais il m'a semblé que je devais verser ces choses dans votre sein, en partie pour bannir un peu cette

---

<sup>2516</sup> CB, t. I, n° 67, Bèze à Bullinger, Genève, 22 octobre 1555, p. 178 : *Quod autem ad nos attinet, nisi non modo non miserum sed etiam praeclarum esset cum bonis affligi, putarem proprie de nobis vaticinatum esse Virgilium hoc versiculo: Mantua vae miserae nimium vicina Cremonae (Eglogue IX, 28).*

<sup>2517</sup> *Ibid.*, p. 178-179 : *Nam, ne nescias, in nos quoque quidvis licet, et, ut uno verbo dicam, pro Calvinistis habemur, quod crimen multo majus est quam si caetera omnia in unum conjungas. Certe nihil aequae severe edicitur aut vindicatur. Quid igitur futurum censes ? Nempe ut Dominus vel brevi animos multorum immutet, vel aliis agricolis vineam suam tradat a quibus suo tempore fructum accipiat. Ego quidem eum diem cupidissime expecto quo mihi ex hac quoque Babylone sit demigrandum, nullo quidem cujusquam odio, aut praepostera majoris otii cupiditate, ita me bene Deus amet, sed eorum potius commiseratione qui Deum in se provocare non desinunt, ac proinde certam sibi perniciem accersere, cujus ego, si fieri possit, ne testis quidem esse velim.*



tristesse de mon cœur, en partie parce que j'attends un grand réconfort et un grand soulagement de votre sollicitude pour nous et de vos prières<sup>2518</sup>.

L'expression « rester à notre station » est celle qui, dans cette lettre, dit le mieux la forme du mépris du monde dans laquelle veulent se tenir Bèze et les calvinistes. Après avoir épousé successivement les émotions de l'indignation soulevée par le scandale, de la tentation du détachement suscité par le découragement, le mépris du monde s'interprète ici comme un rôle conçu pour résister aux tempêtes. Le sujet ne se situe ainsi ni dans le monde même, ni non plus tout à fait à l'écart du monde mais dans une situation d'abri, comme dans un port, mais aux prises avec le monde-océan. La station représente la vocation dans laquelle Dieu a placé son disciple et témoin.

Le scandale qui est la source de l'indignation est donc aussi à l'origine de l'engagement. Le réformé ne connaît d'autre possibilité que celle de s'engager au service de l'Église et de dénoncer le mal à l'œuvre dans le monde. Le scandale est intrinsèquement ce qui explique le mépris du monde et, dans une approche calvinienne, ce qui motive une action dans le monde.

Bien que l'expression de cette lassitude de Babylone signifiât sans doute aussi, de la part de Bèze, un désir de se rapprocher de Calvin à Genève, son engagement auprès de Pierre Viret ne s'est pas démenti dans le domaine de la discipline, jusqu'à la crise qui éclata au sujet de la Cène à Lausanne entre Berne et Viret en 1557.

## La Cène en pays de Vaud

La ligne défendue par Viret en pays de Vaud était pourtant bien celle de Calvin qui, dès 1542, lui avait décrit la représentation qu'il se faisait de la Cène afin que son protégé tienne tête aux Bernois<sup>2519</sup>. La notion de la Cène défendue par Viret était donc clairement calviniste, comme il la décrit dans un ouvrage paru l'année où Bèze arriva en Suisse<sup>2520</sup>. Il y discutait aussi

---

<sup>2518</sup> *Ibid.*, p. 179 : *Sed tamen ista tempestas nos, ut spero, non auferet, neque impedit quominus, quamdiu Domino visum fuerit, fortiter in statione maneamus. Visum autem est mihi in sinum tuum ista effundere, partim ut hanc tristitiam aliquatenus ejicerem ex animo, partim quod ex tua pro nobis sollicitudine, tuisque precibus magnum solatium ac levamen expectem.*

<sup>2519</sup> Calvin, *C.O.*, à Viret, 1542 : « *Magnitudo tamen ipsa causae tacere me ac quiescere non patitur (...)* L'importance de la cause ne me permet pas de garder le silence... il ne s'agit pas seulement de figurer dans la Cène la communion que nous avons avec le Christ mais aussi de la montrer ; ce ne sont pas les mots seuls qui nous sont donnés par Dieu, mais la vérité et la substance [*veritatem ac rem*] qui vont avec les mots. De plus, la communion n'est pas imaginaire, mais par elle nous réunissons en un corps et une substance avec notre tête », Cité par M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 197.

<sup>2520</sup> « Nous reconnaissons donc, que nous mangeons vraiment la chair et le corps de Jesus Christ, en la Cene, et que nous y beuvons son sang, et non seulement par imagination... Il s'ensuit bien, qu'il faut que la maniere de communiquer à Jesus Christ, et de manger sa chair et boire son sang, soit spirituelle. Quand je dy spirituelle, je n'entendz pas seulement, comme il a desja esté dit, que l'esprit y soit, mais le corps aussi, et Jesus Christ tout entier : mais je l'appelle spirituelle, pour que ce corps de Jesus Christ, lequel nous mangeons, est spirituel, et

de la pollution de l'eucharistie par ceux qui la reçoivent en étant indignes, et de la nécessité de l'excommunication :

Pour obvier donc à ces inconveniens, l'usage de l'excommunication Chrestienne, devroit icy avoir lieu, et ceux qui l'empeschent, et qui y résistent, quelque couleur que ilz puissent alleguer, ilz résistent manifestement à Dieu, à sa Parolle, et à la pure ordonnance de Jesus Christ, et se rendent coupables, de tous les scandales qui sont en l'Église, par faute de ceste discipline [...] <sup>2521</sup>.

Dans une lettre de 1553 à Bullinger, Bèze fait allusion à l'impression de ce traité de Viret sur les sacrements <sup>2522</sup>. Dans une lettre datée du mois précédant, il s'emportait : les temps sont pires que jamais, affirme-t-il, faudra-t-il boire jusqu'à la lie la colère de Dieu ?

Donc, mon père, nous en venons à cette époque pendant laquelle nous ne cesserons pas de déplorer les calamités de l'Église de Dieu. C'est la récompense de nos crimes si je ne suis pas un faux prophète. Nous aurons bientôt à boire le fond du calice de la colère de Dieu.

Car où règne un plus grand mépris que dans ces lieux où la lumière de l'Évangile a brillé aux yeux de tous, même de ceux qui ne voulaient pas le voir ? <sup>2523</sup>

L'image du calice renvoie à la parole de Jésus au jardin des oliviers (« Mais que ce calice..., que ta volonté soit faite »). Associée au sacrifice ou au châtement, elle permet de percevoir, ici, une tentation ou la dimension eschatologique que suscite le scandale soulevé par les débats sur l'excommunication.

Il poursuit au sujet « de nombreux hommes séditieux [qui] nous fourni[ssent] une nouvelle occasion de pleurer malhonnêteté qui, je le crains, déforme notre Église de Genève » <sup>2524</sup>. Allusion est faite, en l'occurrence, à l'affaire Berthelier et au conflit qui opposait Calvin au Conseil de Genève sur le droit d'écarter les impénitents de la sainte Cène. Les registres du consistoire de Genève ont aussi révélé la persistance de pratiques néo catholiques de la part de ceux qui méprisaient cette Cène où le pain ne se change pas en chair. Comme pour

---

viande spirituelle. » (Pierre Viret, *De la vertu et usage du ministère de la Parolle et des sacremens dépendans d'icelle, et des différens qui sont en la chrestienté à cause d'iceux*, [Genève] : [Jean Girard], 1548. P. 536, 538. Cité par M. W. Bruening, *Le premier, ..., op. cit.*, p. 201

<sup>2521</sup> *Ibid.*, p. 333, cité par M.W. Bruening, *Le premier..., op. cit.*, p. 202

<sup>2522</sup> CB, t. I, n° 33, Bèze à Bullinger, 24 juillet 1553, p. 103 : *De rebus nostris, nihil habeo novi quod scribam, nisi hoc unum, excudi D. Vireti opus de sacramentis latine scriptum, ex cujus inspectione ut spero magnam capies voluptatem. Itaque curabimus ut quum fuerit absolutum ad te perferatur.* / « De nos affaires, je n'ai rien à écrire sauf ceci : nostre Pierre Viret a imprimé un ouvrage en latin sur les sacrements, à la lecture duquel j'espère que vous prendrez grand plaisir. Nous veillerons donc à ce qu'il vous soit livré dès qu'il sera terminé. ». il s'agit de *De vero Verbi Dei, sacramentorum et Ecclesiae ministerio*, Genève, 1553 (cf. Barnaud, p. 688).

<sup>2523</sup> CB, t. I, n° 37, Bèze à Bullinger, 4 septembre 1553, p. 113: *Ergo, mi pater, devenimus in haec tempora quibus calamitosissimam Ecclesiam Dei non desinamus deplorare. Ita merentur scelera nostra, quod nisi sum falsus vates, (atque utinam) nobis erit exhaurienda faex calicis irae Dei. Nam ubi major regnat contemptu quam his in locis ubi lux Evangelii in omnium etiam invitatorum oculos incurrit ?*

<sup>2524</sup> CB, t. I, n° 37, Bèze à Bullinger, 4 septembre 1553, p. 113 : *Novam lachrymarum occasionem nobis praebet nonnullorum seditiosorum hominum improbitas, quae etiam vereor ne Genevensem nobis ecclesiam deformat.*

leur répondre plusieurs années après dans sa *Confession de foi*, Bèze dénonce ceux qui « en méprisant ce qui leur est offert, à savoir Jésus Christ, et deshonorant les signes et cérémonies instituées du Seigneur, se rendent coupables du corps et du sang de Jésus Christ, duquel de plus en plus ils reculent »<sup>2525</sup>. Ses conceptions sur l'excommunication rejoignaient certainement celles de Viret et de Calvin : « La Cène ne doit être communiquée (...) à ceux qui n'ont fait profession de leur foi, ou qui sont jugés indignes, c'est-à-dire excommuniés par le droit jugement de l'Église ».<sup>2526</sup>

Cependant, le sujet prit un caractère aigu dans le conflit qui opposa, en 1558, les pasteurs et professeurs lausannois et MM. De Berne. Bèze manifesta à cette occasion tout son soutien en faveur de Viret<sup>2527</sup>. Le rapport de force qui s'engagea devait déboucher sur son bannissement et la démission collective des professeurs de Lausanne<sup>2528</sup>. Dès lors, près d'un millier de professeurs et d'étudiants, tous d'origine française quittèrent Lausanne pour Genève avec « l'impression de vivre un second exil pour se conformer à ce qu'ils considèrent la vraie foi »<sup>2529</sup>.

Pour conclure sur l'action de Bèze en pays de Vaud, il faut rappeler que les magistrats de Berne avaient accoutumé les pasteurs du pays de Vaud à édicter des ordonnances qui restaient lettre morte. En juin 1558, les pasteurs et professeurs de l'Académie de Lausanne rappelaient la nécessité, pour une discipline plus concrète, de mettre l'accent sur l'instruction catéchétique et la prédication de la parole, qui stimule la foi par l'écoute (*fides ex auditu*). Comme le souligne Michael W. Bruening, « ce qu'il fallait pour parvenir à une vraie réforme de l'Église, estimaient les ministres, c'était la discipline ecclésiastique calviniste »<sup>2530</sup>. Le motif de mépris du monde, omniprésent dans les formulaires, catéchismes et professions de foi, proclamé dans les sermons, remplissait la fonction d'un dispositif essentiel parmi les préceptes moraux qui devaient amener les Vaudois à changer de vie. Le mépris du monde illustre l'exigence morale élevée du calvinisme que les pasteurs et professeurs lausannois entendaient appliquer à la discipline ecclésiastique dans leur pays.

### Une foi pure dans le mépris du monde

D'après M.W. Bruening, l'intérêt de Bèze pour la question de la Cène se confirme, en 1559, par la rédaction qu'il entreprend d'un projet pour un exposé de la doctrine des Églises

---

<sup>2525</sup> *Confessio*, p. 143.

<sup>2526</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>2527</sup> *CB*, t. II, n° 136, Bèze à Bullinger, 19 avril 1558, p. 183.

<sup>2528</sup> Voir le récit de la crise de 1558 dans Karine Crousaz, *L'Académie...*, *op. cit.*, p. 107-117.

<sup>2529</sup> Karine Crousaz, *L'Académie...*, *op. cit.*, p. 117 et n. 165.

<sup>2530</sup> M.W. Bruening, *Le premier...*, *op. cit.*, p. 254.

suisses sur la Cène à l'attention de l'Électeur Palatin<sup>2531</sup>. Dans un chapitre sur la pénitence de sa *Confession de foi*, rédigée la même année, Bèze revient sur le sujet en montrant comment les papistes croient pouvoir « réparer le scandale » en faisant de la pénitence un sacrement, accompagné de multiples gestes et croyances<sup>2532</sup>. Au lendemain de la rupture avec Viret, ce texte représente aussi l'occasion pour lui de faire le point sur la discipline des sacrements en consacrant la conception calvinienne de la Cène.

Dont il s'ensuit aussi que la Cene ne doit estre communiquee à ceux qui ne se peuvent esprouver eux-mesmes, pour ce qu'ils n'ont usage de raison, comme petis enfans, & autres tels : ni a ceux qui n'ont fait profession de leur foy, ou qui sont jugez pour indignes, c'est-à-dire excommuniez par le droit jugement de l'Église, dont il sera parlé ci-après<sup>2533</sup>.

Le moyen pour les réformés de recevoir Jésus-Christ, explique-t-il, c'est la foi. Aussi, Bèze recommande-t-il que les signes (le pain et le vin) soient en convenance avec les choses signifiées. C'est ce qui permet de discerner les hérétiques, capables de recevoir le sacrement, mais non pas la chose du sacrement. Bèze le dit une nouvelle fois : « Le moyen du costé de l'homme, c'est la foy, selon que dict Augustin que la Parole nous nettoye, non point estant prononcée, mais estant creüe ». <sup>2534</sup>

Avec les mots d'un étudiant de l'Académie de Lausanne, qui périt dans le feu parmi les cinq martyrs de Lyon, Pierre Navihères avait cherché à l'expliquer dans une lettre qu'il adressait aux siens depuis sa prison :

[...] puisque la foy n'est point une chose charnelle, il ne faut point préparer les dents de la chair pour le recevoir et manger charnellement, mais les dents de l'esprit, qui sont la foy, par laquelle nous recevons Jesus Christ à salut<sup>2535</sup>.

La foi, pour Bèze et ses contemporains confrontés aux périls de leur temps, est l'attitude qui consiste à mépriser le monde pour s'en remettre aux promesses divines. Aux expériences

---

<sup>2531</sup> Ibid., p. 254 (voir : *CB*, t. III, Annexe III : Projet pour un exposé de la doctrine des Églises suisses sur la Cène, p. 268-269).

<sup>2532</sup> *Confessio*, p. 275. « Ceux-ci [les papistes] ne se contentans point de l'ordonnance de Dieu, sous ombre que les pecheurs publiques, selon la discipline de l'Église dont j'ay parlé en son lieu, estoyent reconciliez a l'assemblee, avec priere & imposition de mains, après qu'ils avoyent accompli ce qui leur avoit esté enjoint par le Senat ecclesiastique, non point pour satisfaire a Dieu, mais pour réparer le scandale, & pour donner suffisant tesmoingnage de leur amendement : ceux-ci, di-ie, sous ombre de cela ont tout confondu & reservé, en faisant un nouveau sacrement de Penitence, dont ils font trois parties, a scavoir la Contrition de cœur, la Confession de bouche a l'aureille d'un prestre, et la Satisfaction par œuvre : en quoy nous reprenons principalement ce que s'ensuit ».

<sup>2533</sup> Ibid., p. 135 et suiv.

<sup>2534</sup> Ibid., p. 128.

<sup>2535</sup> Jean Crespin et Simon Goulart, *Histoire des Martyrs persecutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1597*, S.I. [Genève], p. 460.

présentes des persécutions en France, de l'exil ou du scandale survenu dans une communauté en reformation, ils opposent la foi dans le Jugement de Dieu :

Or ceste foy ne vient pas de nous, mais nous est gratuitement donnée en son temps, pourveu que nous soyons des eleus : ce que nous laissons à Dieu à juger : car c'est luy qui cognoist ceux qui sont siens. Cependant nous tenons pour fidèles tous ceux qui en font profession extérieure, s'il ne nous appert du contraire, laissant le jugement des hypocrites à Dieu, qui les revelera et jugera à son temps.

En dépit des apparences, « s'il ne nous appert du contraire », les élus opposent une foi dans la miséricorde du Sauveur. Le mépris du monde forge une foi prête à se soumettre à toute épreuve, et elle est d'autant plus authentique.

## II. Patience ou résistance du monde ?

Pris entre les exigences parfois contradictoires entre la pensée et l'action, Théodore de Bèze pouvait écrire ainsi à Jean Calvin: « Je suis contraint non d'être seulement un spectateur, mais un acteur dans cet horrible tragédie »<sup>2536</sup>. Le mépris du monde n'a jamais empêché le réformateur d'être un homme d'action, et parfois des audacieux. Le mépris du monde n'en demeure pas moins régi, selon l'hypothèse développée ici, par trois grandes modalités de rapport au monde : la patience, vertu chrétienne, puis la résistance par la force qu'elle oppose au monde, enfin la conscience, faculté de l'homme responsable. Ces trois modalités s'articulent les unes aux autres selon une évolution qui marque trois grandes étapes dans la vie du réformateur. A chaque étape, les trois modalités s'exercent, mais l'une ou l'autre est dominante tour à tour. La première étape serait celle de la patience. Elle correspond à l'injonction donnée par Jean Calvin aux Églises de s'en tenir à la patience sous l'assaut des persécutions. Il faut rappeler que le mépris du monde s'apparente à une propédeutique qui prépare les chrétiens à mettre en œuvre les vertus les plus exigeantes. Pour reprendre une expression de Calvin, il contribue à « renger à patience et mansuetude »<sup>2537</sup>. La patience est, comme pour la prudence, une modalité du bien agir, de l'action sage.

Cette attitude a été relayée par Théodore de Bèze, avec des hésitations, jusqu'aux massacres de la Saint Barthélémy. Les appels de Bèze à la patience ne l'empêchaient pas de rechercher l'action décisive, en recourant éventuellement aux moyens de la diplomatie et de

---

<sup>2536</sup> CB, t. IV, n° 76, Bèze à Calvin, 28 mars 1562, p. 76: *Cogar itaque non tantum spectator, sed etiam actor esse tristissimae tragoediae.*

<sup>2537</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1673.

l'action secrète. Il faut considérer patience et résistance dans leurs relations dialectiques avant même que l'appel à la résistance ait été lancé par les réformateurs monarchomaques décidés à se défendre face aux tyrans. Cette modalité n'a pas empêché, dans le même temps de mettre l'accent sur la conscience, dans le contexte d'une Genève exsangue, en proie aux fléaux de la guerre, de la peste et de la faim. Elle se manifeste dans toute sa force quand le réformateur médite sur une mort inexorable. La conscience, définie comme l'exercice d'une vigilance vertueuse, peut aussi se révéler comme le lieu possible du dépassement des lignes de clivage. Ensemble et tour à tour, donc, mais selon des configurations évolutives dans le temps, patience, résistance et conscience opèrent dans un même effort de dépassement tout en répondant aux principales fonctions de relégation du monde.

Dans ce chapitre, le mépris du monde est traité successivement sous l'angle de la notion de patience puis de résistance. Il s'achève, dans un troisième temps, sur une réflexion sur la conscience à l'approche de la mort.

## A. Le mépris du monde entre en *cène* à Poissy (1561)

« Dès son arrivée à Poissy, il prêcha publiquement à la cour, devant une assemblée attentive et recueillie. C'était le 24 août 1561. Onze ans après, jour pour jour, Charles IX et Catherine de Médicis faisaient sonner le tocsin de la St-Barthélémy. O inconstance des choses humaines ! O profonds mystères de l'avenir ! ». Paul de Felice, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 210.

L'application du sacrement du baptême a permis de mettre en évidence quelques-uns des éléments qui, dans le mépris du monde, reposent sur l'antithèse entre le ciel et la terre, entre le divin et l'ici-bas. Les sacrements, explique Bèze, sont conçus à partir de signes simples comme l'eau, le pain ou le vin « de peur que l'homme en lieu de s'eslever en haut, et de considérer les mystères celestes qui sont representez par ces choses terrestres, ne veinst a s'arrester à ces choses extérieures et grossieres, pour en faire des idoles. »<sup>2538</sup> Les célèbres paroles qu'il prononça au colloque de Poissy pour défendre la position réformée illustrent son obsession pour élever l'esprit au-dessus des matières terrestres. C'est par le biais de cette opposition que le mépris du monde s'invite dans la cérémonie de la Cène. Les sacrements sont une forme d'actualisation du mépris du monde. Ils lui confèrent une dimension collective et communautaire.

---

<sup>2538</sup> *Confessio*, p. 121.

## 1. Haranguer le monde à Poissy

Le colloque se tint comme à l'écart du monde, de l'autre côté de la forêt qui sépare Saint-Germain de Poissy, dans la salle capitulaire édifiée selon le style gothique au milieu du cloître du monastère dominicain. Trois groupes s'y donnèrent rendez-vous pour y disputer au sujet du sacrement de la cène : la Cour (le roi, Catherine, sa mère, le duc d'Orléans, son frère, Antoine de Navarre...), les prélats catholiques, le cardinal de Lorraine, les cardinaux de Bourbon, ... ; l'occasion pour Théodore de Bèze de se faire le champion de la Réforme sur les terres qu'il avait quittées en paria, condamné par contumace, treize ans plus tôt. Sur la route, il fait étape à Montargis, chez Renée de France, alliée précoce de l'évangélisme. Bèze n'est pas isolé non plus à la Cour de Saint-Germain en Laye, accompagné de prédicants et bien vite rejoint par Jeanne d'Albret. Avec les pratiques ostentatoires et les démonstrations de puissance et de munificence que ce séjour implique, la fréquentation étroite des prélats catholiques, les négociations ardues engagées entre des partis aux intérêts contradictoires, ... mais rien de tout cela n'est étranger à Théodore de Bèze. Par son milieu, sa formation, ses talents d'orateur, de prédicateur et de diplomate, le juriste théologien est particulièrement bien placé pour se faire le champion de la Réforme quand celle-ci connaît son « heure mondaine »<sup>2539</sup>. Le colloque de Poissy est le fruit des progrès de la Réforme en France. Dans le projet de conciliation conçu par Catherine de Médicis, le parti huguenot échappait enfin à la logique des édits qui le maintenait dans la clandestinité. Il rencontrait une forme de reconnaissance publique. Ce fut Théodore de Bèze qui fut choisi pour s'exprimer en son nom, accompagné de Pierre Martyr Vermigli et d'une douzaine de ministres. Au terme d'une longue lettre, sans doute à l'écart des « bruitsz parmy le monde » selon une expression qui lui est chère en de telles circonstances<sup>2540</sup>, il avouait cependant par écrit à Calvin : « Rien n'a de valeur pour moi ici, en comparaison de ma bien-aimée Genève, dont seul le souvenir est mon réconfort »<sup>2541</sup>. Le mépris du monde devait être pour lui du plus grand secours dans ces conditions où s'évalaient le lucre comme la corruption.

---

<sup>2539</sup> J'emprunte l'expression à Auguste Bailly, *La Réforme en France jusqu'à l'Edit de Nantes*, Paris, Fayard, 1960, p. 280. Il écrit : « Pendant un temps, à la faveur de la politique d'apaisement de la Reine, les protestants entrèrent dans le monde et le mépris du monde sembla basculer, en retour, du côté catholique. Les « prédicants » étaient admis à discuter avec des docteurs de l'Église romaine, des assemblées se tenaient chez la reine de Navarre où l'on chantait les psaumes librement. La Réforme s'immisçait à la cour comme un mouvement de mode qui séduisait, pour des motifs divers, des seigneurs de haut rang. Le psautier fut publié en couverture de veau rouge. Les réactions que leur opposèrent les catholiques fervents se manifestèrent comme l'expression d'un soudain mépris de la cour. Le maréchal de Saint-André, le duc et la duchesse de Guise et le cardinal de Lorraine, le duc de Nemours, Montmorency, s'en éloignèrent ensemble dans le courant du mois d'octobre. Comme l'écrit encore justement Auguste Bailly, « nombreux seigneurs regagnèrent leurs seigneuries : ils affectaient hautement de se désintéresser des affaires publiques (...) C'était précisément l'heure où les Guise et leurs partisans quittaient la cour, méprisants ou menaçants ».

<sup>2540</sup> *CB*, t. III, n° 197, Bèze à l'électeur palatin, 3 octobre 1561, p. 177.

<sup>2541</sup> *CB*, t. III, n° 195, Bèze à Calvin, 27 septembre 1561, p. 165 : *Nam mihi crede hic mihi sordent omnia prae charissima mea Geneva.*

Il fallait redoubler de vigilance pour braver les ruses et les pièges des adversaires, considérés entre autres comme d'« experts sophistes »<sup>2542</sup>. Il devenait urgent de discerner parmi eux des alliés et parmi ses amis des Judas en puissance : « Nul ne peut être tenu pour amy de Dieu s'il ne se déclare ennemy des ennemis jurés d'iceluy et de son Église »<sup>2543</sup>.

Quant à la traduction des psaumes, elle reçoit un privilège d'imprimer par Charles IX. Cette édition luxueuse est imprimée peu avant l'ouverture du colloque de Poissy, organisé en 1561 par Catherine de Médicis et son chancelier afin de trouver une issue pacifique aux tensions religieuses. Théodore de Bèze, chef de la délégation protestante aux côtés de Nicolas Des Gallars et Pierre Martyr Vermigli, vient y plaider la conception calvinienne de l'eucharistie<sup>2544</sup>.

## 2. « Nostre pauvre et vile condition »

En amorce de son discours du 9 septembre, Bèze sollicite le roi pour lui permettre de commencer par invoquer Dieu sous la forme d'une confession toute calvinienne sur la condition pécheresse des hommes : « Seigneur Dieu, Père éternel et tout puissant, nous confessons et recognoissons devant ta sainte Majesté que nous sommes pauvres et misérables pécheurs »<sup>2545</sup>. Bèze récite la « confession des péchés », qui est la prière habituelle des Églises<sup>2546</sup>. A genoux avec ses douze coreligionnaires habillés de noir, il rappelle que les hommes sont « conçus et naiz en iniquité, enclins à faire mal », animés cependant par le désir de faire « vraye repentance », en sorte que sa « grâce subvienne à nostre calamité » et, finalement, qu'ils puissent à « la gloire de son saint nom »<sup>2547</sup>. La prière s'achève par l'oraison dominicale, Bèze se relève.

Le réformateur, appuyé à la barre, s'adresse alors au roi pour le remercier de permettre à une partie de ses sujets de s'exprimer. Le silence dans lequel ils étaient jusqu'alors plongés les maintenait dans des « pleurs et gemissements continuels »<sup>2548</sup>. Il souhaite que cette réappropriation de la parole apporte une fin aux « miseres et calamitez passées » autant qu'« aux troubles et désordres survenus en ce royaume pour le faict de la Religion »<sup>2549</sup>. A côté de l'argument supposé toucher plus directement le roi par la perspective de rétablir l'ordre

---

<sup>2542</sup> CB, t. III, n° 188, Bèze à Calvin, 30 août 1561, p. 143 : *veteranis sophistis*.

<sup>2543</sup> C.O. XVIII, 631. *Hist. eccl.*, I, 471-472. Cit. par GEISENDORF, p. 135, n. 1.

<sup>2544</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue...*, *op. cit.*, [30] f° 8.

<sup>2545</sup> *Ibid.*, f° 5.

<sup>2546</sup> Calvin a rapporté cette confession à Genève de Strasbourg, où elle faisait partie de la liturgie française, elle-même traduite en partie d'un texte allemand dû à Brenz ou à Bucer. Voir : GEISENDORF, p. 147, n. 2.

<sup>2547</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue...*, *op. cit.*, f° 8.

<sup>2548</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>2549</sup> *Ibid.*, p. 13.



public, le motif du mépris du monde apparaît à la faveur du thème des afflictions<sup>2550</sup>. En rappelant les obstacles et les préjugés auxquels sont confrontés ses coreligionnaires, il affirme en effet que les siens auraient de quoi se décourager si, « d'autre costé plusieurs choses nous fortifient et assurent »<sup>2551</sup>:

Et qui nous donne donc une telle assurance au milieu de tant d'empeschements ? Sire, ce n'est aucun appuy de chose qui soit en nous, veu que nous sommes en toutes sortes des plus petis & contemptibles du monde. (...) C'est plutost, Sire, nostre bonne conscience qui nous assure de nostre bonne & iuste cause<sup>2552</sup>.

En proclamant que « nous sommes en toutes sortes des plus petis et contemptibles du monde », Théodore de Bèze mobilise le mépris du monde passif, inspiré par les épîtres de Paul<sup>2553</sup>. Bèze place la bonne conscience en tête des conditions susceptibles de donner un cours favorable aux négociations. Elle s'accorde tout particulièrement avec l'humilité dans laquelle se trouvent être, selon lui, les huguenots : « Ne cuidez que nous cherchions les moyens de vous rendre pareils à nous en nostre pauvre et vile condition : en laquelle toutesfois, grâces à Dieu, nous trouvons un singulier contentement »<sup>2554</sup>.

Bèze rend comme une action de grâce pour la position très humble, « pauvre et vile » occupée par ce « nous » communautaire qui, une fois de plus, endosse le rôle du « petit troupeau ». Cette expression vient renforcer l'idée du mépris du monde passif. Sans doute parce qu'elle provient de l'Évangile (Luc, 12,32), elle attribue à celui qui s'en revendique une plus grande proximité avec Dieu. Le protagoniste qui assume ce rôle se présente comme dépouillé des éléments du monde qui pèsent, au contraire, de tout leur poids sur les épaules de l'adversaire. « Petit » sous la plume de Beze a ici un sens qualitatif plutôt que quantitatif qui n'exclut pas du tout l'idée d'une Église-État (*corpus christianum*), et un sens spirituel (humble au sens d'une humilité chrétienne, sans mérite acquis par cette humilité). Telle est du moins la position requise pour, en « bonne conscience », mépriser le monde. Il est particulièrement intéressant de rapprocher cet extrait de la harangue avec une lettre que Bèze a écrit à Calvin le 30 août, où il lui confiait :

Les uns prétendent que les prélats sont prêts à la dispute, les autres non. En attendant nous prions et nous nous préparons à toute éventualité. Mais je ne peux dissimuler de quelle angoisse je suis saisi chaque fois que je passe en revue nos

---

<sup>2550</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, Chapitre 3, II, B : Les afflictions, matrices du mépris du monde.

<sup>2551</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue ...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>2552</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2553</sup> Voir : Paul, 1 Co 4, 13 : « Nous sommes devenus les déchets du monde, le rebus de tous, jusqu'à maintenant ». Cf. : *Supra* : Explication de mépris du monde passif et actif en introduction.

<sup>2554</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue ...*, *op. cit.*, p. 18.

propres forces, qui sont si petites, inexistantes même. Mon seul espoir est en Dieu, dont nous servons la cause en bonne conscience<sup>2555</sup>.

« Cependant, écrit-il plus loin, nous plaçons notre confiance en Celui qui nous a promis la sagesse à laquelle le monde ne peut résister ». Or, l'abîme est si grand entre le monde et la sagesse de Dieu que le rôle investi par Bèze de porte-parole du petit troupeau, faible et minoritaire apparaît sans nul doute être aussi le mieux disposé pour prétendre jeter les fondations nouvelles de l'Église. Conformément au dessein qui est le leur, Bèze et ses collègues sont venus pour que :

[...] les ruynes de Jérusalem soient remparées : que ce temple spirituel soit relevé : que ceste maison de Dieu qui est bastie de pierres visves, soit remise en son entier : que ces troupeaux tant espars & dissipez par une iuste vengeance de Dieu, & nonchallance des hommes, soyent ralliez & recueillis en la bergerie de ce souverain & unique Pasteur<sup>2556</sup>.

Là-dessus, Théodore de Bèze en vient au sujet qui intéresse la conférence. Confessant que s'il existe des points d'accord entre les parties, il en demeure de différents, dont il énumère la liste point par point. Il dénonce notamment que l'Église ait été conçue comme un édifice bâti non sur ses « anciens fondements » mais sur de nouveaux, lui servant de « parure & d'ornement », et la rendant difforme<sup>2557</sup>. Les points de doctrine fondamentaux sont rappelés : le salut par le Christ seul, « intercédant au Ciel pour nous jusqu'à la consommation du monde », la foi justifiante, les bonnes œuvres, ...

Le mépris du monde, une fois de plus, est fondé sur la condition de l'humaine nature. Celle est, faut-il le rappeler, « non pas seulement navree & debilitée, mais du tout destituée de force, & contraire à tout bien, voire morte & pourrie en péché & corruption »<sup>2558</sup>. Excluant tout franc arbitre, elle n'offre comme alternative que de mépriser soi-même et le monde. La prédication et les sacrements sont les moyens donnés aux hommes de communiquer ce « précieux don de Foi », qui donne accès aux « trésors » de la promesse divine, par la seule « Écriture sainte »<sup>2559</sup>. En matière de sacrement, terme sur la définition duquel tous s'accordent,

---

<sup>2555</sup> CB, t. III, n° 188, Bèze à Calvin, 30 août 1561, p. 143 : *Nos interea Deum precamur assidue, et quantum fieri potest ad omnem occasionem sumus intendi. Sed non possum dissimulare, me quoties in nostras copias respicio, quae sane vel prosus nullae sunt vel perexiguae, pene solitudine confici. Una spes est mihi in Deo, cujus causam bona conscientia tuemur.*

<sup>2556</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue ...*, op. cit, p. 19.

<sup>2557</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2558</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>2559</sup> *Ibid.*, p. 32.

Théodore de Bèze en vient à comparer les différences à l'origine des « difficultés qui en sont aujourd'hui dans la Chrestienté »<sup>2560</sup>.

### 3. Au seuil du désenchantement

Devant les conceptions en présence qui se confrontent au colloque de Poissy se jouent des conceptions cosmologiques différentes dans la manière d'envisager les relations entre le ciel et la terre, entre le sacré et le profane. Bèze se défend d'abord, pour ce qui est des signes extérieurs, de soutenir une définition symbolique de la cène, non plus que le pain et le vin soient transformés en substance. Il n'est pas question non plus, selon lui, d'une commémoration. La référence à Paul (I, Cor., 10) sert d'appui à sa démonstration qui n'affirme ni la transsubstantiation ni la consubstantiation, mais « nous sommes faits participans de son corps et de son sang par une manière spirituelle, et moyennant la foi »<sup>2561</sup>. Tel que l'historien du protestantisme rapporte les mots fameux du discours de Théodore de Bèze, il est bien question, dans ce fameux extrait du discours de Bèze, de la distance des lieux qui sépare le Ciel de la terre :

Un profond silence avait régné dans toute l'assemblée jusqu'à l'endroit où il disait, en parlant du sacrement de la communion : « Si quelqu'un nous demande si nous rendons Jésus-Christ absent de la sainte cène, nous répondons que non. Mais si nous regardons à la distance des lieux, comme il le faut faire quand il s'agit de la présence corporelle et de son humanité distinctement considérée, nous disons que son corps est éloigné du pain et du vin autant que le haut ciel est éloigné de la terre »<sup>2562</sup>.

L'historiographie s'est attachée, non sans raisons, aux remous que provoquèrent la métaphore du corps du Christ, « éloigné du pain et du vin autant que le plus haut ciel est éloigné de la

---

<sup>2560</sup> *Ibid.*, p. 38. « Nous sommes d'accord, en nostre advis, en la description de ce mot Sacrement : les sacrements sont signes visibles, moyennant lesquels la conjonction que nous avons avec nostre Seigneur Jésus Christ, ne nous est pas simplement signifiée ou figurée : mais aussi nous est véritablement offerte du costé du Seigneur, & consequemment ratifiée, seellée, & comme engravée par la vertu du saint Esprit en ceux qui par une vraye Foy appréhendent ce qui leur est ainsi signifié et présenté ».

<sup>2561</sup> *Ibid.*, p. 42 : « disans avec saint Paul en la première aux Corinthiens, chapitre dixième, Que le pain que nous rompons selon son ordonnance, est la communication du vrai corps de Jésus Christ, qui a esté livré pour nous : Et la coupe dont nous bevons, est la communication du vray sang qui a esté respandu pour nous : voire en ceste mesme substance qu'il a prinse au ventre de la Vierge, & qu'il a emporté d'avec nous au Ciel ».

<sup>2562</sup> Paul de Felice, *Histoire des protestants...*, *op. cit.*, p. 210. Théodore de Bèze, *La première harangue ...*, *op. cit.*, p. 45 : « Si quelqu'un là dessus nous demande si nous rendons Jésus Christ absent de sa sainte Cene, nous répondons que non. Mais si nous regardons la distance des lieux (comme il le fault faire, quand il est question de sa presence corporelle, & de son humanité distinctement considerée ) Nous disons que son corps est esloigné du pain & du vin, autant que le plus haut Ciel est esloigné de la terre : attendu que quant à nous, nous sommes en la terre, & les Sacrements aussi : & quant à luy, sa chair est au Ciel, tellement glorifiée, que la gloire, comme dit saint Augustin, ne luy a point osté la nature d'un vray corps, mais l'infirmité d'iceluy ». Voir aussi : *Hist. eccl.* P. 491 et suiv. (p. 574).

terre »<sup>2563</sup>. Trait saillant de l'épisode, certains dans l'assemblée crièrent aussitôt au blasphème (« *Blasphemavit !* »). Prémédités ou non, les propos rappelaient, comme le note P.-F. Geisendorf, le blasphème reproché à tort à Bèze par Lorraine : *non magis in coena quam in caeno*<sup>2564</sup>. Ils touchent, sous l'angle qui concerne mon questionnement, le problème plus profond de la désacralisation du monde conforté par l'ascèse protestante. Le mépris du monde change en effet sensiblement de nature si le monde considéré se voit dépossédé de ce qui lui reste de sacré et se trouve entièrement annexé par la sphère profane. Si les deux parties s'entendent sur le fait qu'« il entrevienne une mutation celeste et surnaturelle », l'opération n'est pas identique et implique une relation toute différente au sens du sacré. Le mépris du monde s'en trouve plus absolu, plus intégral devant cette nouvelle distance posée entre le ciel et la terre. Franck Lestringant l'a bien compris en parlant « de cet incommensurable écart résultent et la rationalisation de la croyance et le sentiment tragique de l'existence »<sup>2565</sup>.

Perturbé par l'incident du « *Blasphemavit !* », il semble que Bèze ne prononça pas la suite du discours tel qu'il est rapporté dans son intégralité<sup>2566</sup>. Il s'en expliqua le lendemain dans une lettre à la reine. Mais déjà, la harangue de Poissy échappa à son auteur métamorphosé en champion du protestantisme<sup>2567</sup>. Imprimée le mois suivant par Conrad Badius à côté d'une édition italienne, elle fut distribuée par les colporteurs réformés dans toute l'Europe<sup>2568</sup>. Pendant ce temps, les prélats catholiques préparaient leur réfutation pour une seconde séance, prévue le 16 septembre. Elle donna lieu au discours du cardinal de Lorraine. Modéré, il s'abstint de parler de la messe. Un accord était possible, semblait-il. C'est ce qu'attesta le lendemain la réunion entre Catherine, Bèze et Martyr, le roi de Navarre, Condé et Coligny. Pendant ce temps, l'arrivée à Poissy du légat du pape, le cardinal de Ferrare, plus proche du parti de Catherine que

---

<sup>2563</sup> En désaccord avec le jugement excessif de Thierry Wanegffelen qui attribue, en introduction du chapitre IV de sa thèse, la responsabilité de l'échec de Poissy à Théodore de Bèze, « à son intransigeance, au dérapage malheureux - mais en fait prémédité - sur l'eucharistie le 9 septembre » (Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève*, ..., *op. cit.*, p. 150).

<sup>2564</sup> GEISENDORF, p. 137 et 148, et n. 3. Lors d'une rencontre fameuse le 24 août dans la chambre du roi en présence de la reine, de Lorraine, Condé, Bourbon, d'Etampes, Mme de Crussol, Lorraine tenta de confondre Bèze en lui attribuant un livre où il aurait écrit que Jésus-Christ est en la Cène comme en la boue, in coena sicut in coeno. Bèze se défendit vigoureusement d'avoir jamais conçu un tel écrit.

<sup>2565</sup> Franck Lestringant, *Lumière des martyrs*, *op. cit.*, p. 58. « L'abîme se creuse entre la créature pécheresse et Dieu. La proximité du sacré, inquiétante dans sa prolifération sanguinaire, mais en même temps rassurante dans le catholicisme par tous les signes qu'elle disposait à l'attention quotidienne des humains, fait place à un éloignement vertigineux. (...) De cet incommensurable écart résultent et la rationalisation de la croyance et le sentiment tragique de l'existence »

<sup>2566</sup> GEISENDORF, p. 148, et n. 4.

<sup>2567</sup> Voir : CB, t. III, Calvin à Bèze, 24 septembre 1561, p. 159 : *Fœlicissimus dies ille, quo parta fuit Ecclesiis libertas quam concedere necesse erit, difficilimum vero eripere. Oratio tua apud nos est, in qua Deus mirifice mentem et linguam tuam gubernavit* / « Le plus heureux fut ce jour où les églises obtinrent la liberté, ce sera aussi le plus difficile à préserver. Votre prière est avec nous, à travers laquelle Dieu a merveilleusement guidé votre esprit et vos paroles ».

<sup>2568</sup> Pour une bibliographie, voir : *Hist. eccl.*, (t. I, p. 502, n. 2).

ces, troubla les prélats catholiques<sup>2569</sup>. La discussion reprit le 24 septembre entre Bèze, Lorraine et Claude d'Espence, partisan de la conciliation. C'est alors que Claude de Sainte attaqua Bèze sur ses citations de Chrysostome et que Lorraine proposa que l'on s'entende, pour la cène, sur une profession de foi des Églises luthériennes. Des conférences particulières furent organisées. Face à Despence, Bèze s'imposait en infatigable « debateur » de la reine. Le 1<sup>er</sup> octobre, une formule fut adoptée par les négociateurs. Cependant, la Faculté de théologie la condamna et réclama le bannissement de Bèze. Dans une lettre du 3 octobre à Calvin, Bèze fait part de son découragement sur l'issue du colloque<sup>2570</sup>. Le découragement de Bèze est perceptible à travers le récit qu'il donne des événements le 3 octobre à l'électeur palatin et le 4 octobre à Calvin. Convaincu que « le monde fust infecté de noz heresies », il s'engage pourtant à patienter « sur cette croix aussi longtemps qu'il plaira au Seigneur »<sup>2571</sup>.

Cependant, la position de Bèze soulevait aussi une question qui préoccupait les Églises malgré les appels répétés de Calvin et relayés par Bèze à la patience, c'était la question de l'obéissance et de la résistance. Dans sa harangue prononcée à Poissy devant le roi, Bèze s'est défendu en toute « bonne conscience » que la Réforme « destourne les hommes de la subjection qu'ils doivent à leurs Rois et supérieurs ». « Il est bien vray, reconnaît-il, que nous enseignons que la premiere et principale obéissance est deüe à Dieu, qui est le Roy des Rois »<sup>2572</sup>. Il précise toutefois que « s'il est advenu ou advient cy apres, que quelques uns se couvrant du manteau de nostre doctrine, se trouvent coupables de rebellion au moindre de vos officiers, Sire : nous protestons devant Dieu et vostre Majesté qu'ils ne sont des nostres »<sup>2573</sup>. Théodore de Bèze peut bien s'appuyer sur la sentence de Paul qui affirme qu'il n'y ait de pouvoir qui vienne de Dieu (Rom. 13, 1-7), la question de l'obéissance au roi et de la résistance à sa politique n'en est pas moins posée à la veille des guerres de religion. Il reste à démontrer le rôle du mépris du monde dans l'énonciation d'un discours de résistance qui s'épanouit au lendemain de la Saint Barthelemy.

---

<sup>2569</sup> *His. eccl.*, I, p. 522-525.

<sup>2570</sup> Le Colloque fut déclaré clos 18 octobre 1561. Théodore de Bèze exprima une dernière fois qu'il rejetait catégoriquement « toute manière de présence par laquelle le corps du Christ est maintenant recherché ailleurs qu'au ciel ». La Réforme calviniste condamnait ainsi à la fois la transsubstantiation, dogme catholique, et la consubstantiation, dogme luthérien. En dépit de l'expression de intransigeance des deux côtés, le moment correspondait, comme cela a été dit plus haut, à « l'heure mondaine des protestants ». On peut se demander, néanmoins, où réside le véritable mépris du monde : dans une attitude qui consisterait à mépriser la cour, comme le font alors certains catholiques jugeant la politique de Médicis favorable aux protestants, ou bien dans la position radicale de Théodore de Bèze qui négocie avec la cour tout en achevant de condamner le monde sur le plan théologique ?

<sup>2571</sup> *CB*, t. III, n° 197, 3 octobre 1561, Bèze à l'Électeur palatin, p. 177 ; *CB*, t. III, n° 198, 4 octobre 1561, Bèze à Calvin, p. 182 : *Sin minus, perdurabo sub hac cruce, quamdiu visum erit Domino*.

<sup>2572</sup> Théodore de Bèze, *La première harangue...*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>2573</sup> *Ibid.*, p. 53.

## B. Le mépris du monde comme résistance

Impliqué par les allégations de Jean Morély, Théodore de Bèze avait dû se défendre, en 1559, d'avoir encouragé la prise d'armes d'Amboise. Il avait déjà pris position en faveur du conseiller Anne du Bourg qui avait été supplicié pour avoir défendu les idées nouvelles. En l'absence de compromis à Poissy, Bèze s'est fait le héraut des protestants de France tout en gagnant la confiance de la Reine-mère. Il a prêché à la cour et devant de grandes assemblées réunies aux portes de Paris. Appelant au calme et à l'obéissance, son attitude légaliste a contribué à obtenir la liberté de culte par l'Edit de Saint-Germain en janvier 1562. Une décennie plus tard, les massacres qui furent perpétrés dans le royaume contre les protestants au lendemain de la Saint Barthélemy rendirent caduques les appels à la patience. Plusieurs voix s'élevèrent alors pour prêcher ouvertement la résistance au tyran, auxquelles on donna le nom de monarchomaques. Bèze en faisait partie. Avant de parcourir son traité du *Droit des Magistrats*, je me propose de montrer en quoi le discours de résistance est redevable de la notion de conscience du chrétien et au sens qu'il donne à sa vocation.

### 1. Mépriser le monde en conscience et selon sa vocation

La conscience se trouve délivrée de l'obligation morale qu'il y avait à accomplir les bonnes œuvres. Elle est comme affranchie d'une ancienne servitude, « la servitude imposée aux consciences, touchant l'affinité temporelle & spirituelle »<sup>2574</sup>. A la suite de ses prédécesseurs, Bèze le proclame avec force : « Les bonnes œuvres rendent certain tesmoignage a nostre conscience, que Jesus Chrsit habite en nous, et par conséquent que nous pouvons périr. (...) d'autant que nos bonnes œuvres sont tesmoignages et effects de nostre foy »<sup>2575</sup>. Les œuvres ne sont pas considérées autrement que comme le témoignage de la foi. Il cite Saint Bernard pour dire que « le tesmoignage est vray lequel le Saint Esprit tesmoigne à nostre esprit »<sup>2576</sup>.

Dans sa méditation sur le psaume 32, Bèze invite le chrétien à rechercher dans les combats de la conscience et par la prière, « cette vraye paix que le monde ne peut donner ni ôter, et ce vrai repos de conscience, l'ancre et gage de la félicité éternelle qui s'en ensuivra »<sup>2577</sup>. Le chapitre XVII de l'*Institution Chrestienne* de Calvin s'achevait, on l'a vu, sur un rappel de plusieurs règles destinées à « modérer l'usage des choses terriennes »<sup>2578</sup>. En une ultime

---

<sup>2574</sup> *Confessio*, p. 290.

<sup>2575</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>2576</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>2577</sup> *Chrestiennes Méditations*, p.65

<sup>2578</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1713.

recommandation, il exhortait les chrétiens à suivre la vocation dans laquelle Dieu les avaient placées<sup>2579</sup>. Dans ces conditions, « Sur le plan moral, comme l'explique Olivier Millet, chaque fidèle est invité à prendre pour guide sa conscience »<sup>2580</sup>. Autrement dit, pourvu qu'il s'exerce à mépriser le monde comme le lui rappelle la fin du chapitre XVII, le fidèle applique les principes de sa vie chrétienne selon sa liberté de conscience.

Les nombreuses occurrences du mot « conscience » dans les *Chrestiennes Meditations* attestent de l'assimilation par Bèze de cet aspect essentiel de l'anthropologie réformatrice<sup>2581</sup>. « Que chacun s'examine et combatte les déficiences », recommande-t-il<sup>2582</sup>. Par un mouvement d'introspection, le fidèle est encouragé à « descendre en soy ». C'est « en les combats de la conscience » qu'il peut trouver, par la prière notamment, « ce vrai repos de conscience »<sup>2583</sup>. « L'importance donnée à la conscience témoigne de la confiance dans la capacité de l'homme à, par sa volonté rationnelle, à maîtriser sa nature. Selon Olivier Millet, cette approche interroge la « substantialité » même de l'homme<sup>2584</sup>.

Rapportée au mépris du monde, il est permis d'avancer que la mise en évidence de la conscience met à la disposition un espace intérieur qui prend toute son épaisseur entre le sujet et le monde. Sous cet angle, le mépris du monde résulte moins de la mise en œuvre d'un certain nombre d'exercices pratiques comme, par exemple, dans les *Exercices spirituels* où le fidèle les accomplit en vue de « l'élection », état d'union avec Dieu<sup>2585</sup>. Il se nourrit davantage, en revanche, de la densité d'une intériorité attentive à elle-même, à son prochain et à la majesté divine. En même temps qu'elle se concentre sur l'assimilation dans un dialogue intérieur du message divin, elle tient à distance les sollicitations mondaines. La conscience devient par elle-même comme le paravent du monde. Elle se fait résistance au monde.

---

<sup>2579</sup> *Ibid.*, p. 1715-1716 : « Chascun dont doit reputer à son endroit que son estat luy est comme une station assignée de Dieu, à ce qu'il ne voltige et circuise ça et là inconsiderement tout le cours de sa vie. » Or, « Il suffit que nous cognoissons la vocation de Dieu nous estre comme un principe et fondement de nous bien gouverner en toutes choses ; et que celuy qui ne se dirigera à icelle, jamais ne tiendra le droict chemin pour deument s'acquitter de son office. » Donc : « Pourtant celuy qui aura dirigé sa vie à ce but, l'aura très bien ordonnée. De là nous reviendra une singulière consolation : qu'il n'y aura œuvre si vile ne sordide, laquelle ne reluyse devant Dieu, et ne soit fort precieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à nostre vocation. »

<sup>2580</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1648 ; voir aussi, id. p. 1714 et note.

<sup>2581</sup> Cf. : *Infra* : partie III, chapitre 3, B : les *Chrestiennes Méditations*.

<sup>2582</sup> *Vie de Calvin.*, p. 124.

<sup>2583</sup> *Chrestiennes Méditations*, p.65.

<sup>2584</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. I, p. 386 note 5: voir à ce sujet Heiko A. Oberman, « The Pursuit of Happiness : Calvin between Humanism and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus, éd. John W. O'Malley, Thomas Izbicki, Gerald Christianson, Leyde, Brill, 1993

<sup>2585</sup> Voir : A. Demoustier, « L'originalité des *Exercices spirituels* », dans *Les Jésuites à l'âge baroque*, sous la direction de L. Giard et L. de Vaucelles, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 23-35).

## 2. « Résister selon sa vocation »

Théodore de Bèze, dans la *Confessio*, en faisait « le devoir d'un vray Chrestien » : « résister selon sa vocation aux ennemis de verite, et communiquer ses richesses spirituelles a un chacun. »<sup>2586</sup>

Autant que de résister, mépriser le monde implique de garder sa place, suivant sa vocation. Calvin se demandait quel métier exercer en ce monde qui soit le plus propre à tenir le fidèle à distance de « l'ordure et pollution ». A quoi il répondait qu'« il nous faut habiter en Jerusalem, sa sainte cité. »<sup>2587</sup> Comme l'aîné de Bèze le préconisait à la fin du chapitre XVII de l'*Institution*, « Chascun doit donc reputer à son endroit que son estat luy est comme une station assignée de Dieu, à ce qu'il ne voltige et circuisse ça et là inconsidérément tout le cours de sa vie »<sup>2588</sup>. Pour une conscience nourrie de foi et de méditation, le mépris du monde remplit d'autant plus ses objectifs qu'il est conforme avec la vocation du chrétien<sup>2589</sup>. Pour Calvin, il était essentiel pour le sujet moral de reconnaître sa « vocation », c'est-à-dire la conscience de tenir une place dans le plan providentiel du salut, et la volonté de s'y tenir. L'idée de la vocation vient du Moyen-Âge pour qualifier l'engagement du moine dans une vie de perfection. La Réforme opère un transfert vers le séculier pour l'attribuer à chaque chrétien. Cette vocation, chaque chrétien est appelé à l'accomplir à sa place dans le travail qui lui est donné de faire. Or, Elle consiste en même temps pour chacun d'aspirer à la sainteté, et donc de faire pénitence. Comme Théodore de Bèze le décrit dans sa biographie, Calvin répondait parfaitement au modèle préconisé en son chapitre XVII puisqu'« Il s'oubliait lui-même afin de pouvoir servir Dieu et son prochain en sa charge et sa vocation »<sup>2590</sup>.

Mépriser le monde équivaut pour le chrétien à réfléchir constamment à la place qu'il occupe en ce monde. En ce sens, contrairement à une idée répandue, la vocation n'est pas un état statique que procurerait durablement un métier ou une fonction. Pour Théodore de Bèze,

---

<sup>2586</sup> *Confessio*, préface, iii.

<sup>2587</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1655.

<sup>2588</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1714. En note, Olivier Millet précise que l'image du poste de garde (*statio*) provient de Cicéron (*Cato Major*, 20, 73) : « Pythagore interdit même de quitter sans l'ordre du chef, c'est-à-dire de Dieu, le poste de la vie où l'on monte la garde (*statione*) ». Budé l'avait utilisée, mais pour dramatiser l'importance pour le chrétien, de l'état où il se trouve avant de mourir, dans la lignée de l'*ars moriendi (De Transitu)*, p.42).

<sup>2589</sup> Sur la vocation, voir : Millet : note 129 p. 1714 « notion héritée de la scolastique, transformée et enrichie par Luther puis par Calvin, voir la présentation de l'*Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 1498

Sq. : les métiers ressortissent à la vocation, et Calvin unit « état » (condition stable se traduisant par des droits et des devoirs) et « vocation » (manière de vivre ouverte sur l'appel divin) : « la vocation libère donc un champ où s'exerce la liberté de l'homme. Celle-ci devra se nourrir d'une double exigence (...) celle de la raison reconnue dans sa noblesse et celle de la foi référée au texte biblique ». On se reportera aux interprétations opposées qu'ont données qu'ont données des conséquences historiques et sociales de la notion réformée de vocation Max Weber et André Bieler (1959, p. 477-514). Olivier Millet réfère la question au problème majeur que soulève l'*Institution*, à savoir celui de l'intégration de la pensée profane dans la systématisation calvinienne de la révélation biblique.

<sup>2590</sup> *Vie de Calvin*, p. 139-140.



réfléchir à cette question implique pour le chrétien de travailler jour et nuit à sa vocation, c'est-à-dire de s'examiner intérieurement. Il ne s'agit pas de se faire acteur de son salut, car ce dessein est hors de sa portée. Il faut pourtant désirer son salut. Il s'agit donc d'être animé par ce sentiment qui est dans le cœur de l'homme pour aimer Dieu, attirer sa miséricorde tant les fautes sont nombreuses. Au-delà de l'amour pour Dieu, il s'agit d'évaluer l'amour qui est respectivement distribué pour le monde ou bien en faveur de Dieu. Pour Théodore de Bèze, la vocation du fidèle est confirmée par les bonnes œuvres accomplies en ce monde devant Dieu et devant les hommes<sup>2591</sup>. Le monde atteste, d'une certaine manière de la capacité du fidèle à le mépriser comme il se doit de l'être.

Ainsi, lorsque dans sa méditation sur le premier psaume de David, Théodore de Bèze s'interroge s'il devrait être « oisif vacant seulement à penser et contempler », il répond que cet état ne correspond certainement pas à la vocation pour laquelle le Seigneur a créé l'homme<sup>2592</sup>. A l'inverse, il ne s'agit pas non plus de « remuer à son appétit » - Calvin parlait de « voltige » et de « circuire ça et là ». Une vocation bien entretenue, selon Bèze, lui permet d'assurer que parmi les « confusions du monde », il sera « comme un bel arbre fructier planté de [sa] main en ta maison »<sup>2593</sup>.

### 3. *Du droit des Magistrats* (1573)

Explorer les affinités existantes entre mépris du monde et résistance au tyran nécessite de rappeler la permanence de la notion de résistance dans la pensée politique de Bèze. Des hypothèses seront alors esquissées à la lumière du *Droit des Magistrats* et son rapprochement avec un autre texte monarchomaque.

#### Droit de résistance et mépris du monde

Avec le traité *Du droit des magistrats* écrit à la suite des massacres de la « saint Barthélémy » en août-septembre 1572, Théodore de Bèze aboutit une réflexion esquissée dès 1554 sur la question de la résistance au pouvoir royal<sup>2594</sup>. Parce que les « sujets ne sont pas créés pour le prince, mais le prince pour les sujets » il s'agit de faire la part du droit des magistrats et de celui des sujets, tout le problème étant celui de la tyrannie. A l'appui des Tables de la loi mosaïque,

---

<sup>2591</sup> *Confessio*, p. 69-70 « nous rendent de plus en plus certains de notre vocation et élection, et par conséquent de notre salut, non point comme causes d'iceluy, mais comme tesmoignage de la cause ».

<sup>2592</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 48.

<sup>2593</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 49.

<sup>2594</sup> Théodore de Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1574), s.l., s.n., 1575. Nous utilisons l'édition de Robert M. Kingdon (éd.), Droz, Genève, 1970, 2009 ; Brutus [Philippe Duplessis-Mornay], *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, s.l., s.n., 1581.

celle-ci est définie comme infraction par rapport à un ordre politique dont le fondement est légal, en négatif de la souveraineté légitime, elle-même détenue par les magistrats liés au roi par une « mutuelle obligation ». Le principe de souveraineté du peuple est ainsi mentionné à côté de la souveraineté de la Loi. De l'exemple des « Juges » bibliques (la révolte de Lobna, 2 Ch. 21, 10 ; 2 R. 8, 22) et recourant à de multiples références scripturaires gréco-romaines ou médiévales (Grégoire de Tours), Bèze déduit que le droit des princes consiste en un engagement réciproque de la couronne et des sujets. C'est la rupture de ce lien mutuel, défini en des termes proches du droit contractuel, qui détermine les conditions de l'obéissance. Même si de tels exemples permettent de conférer le droit de résistance jusqu'à « chacun particulier », Bèze reste attaché au système légal et constitutionnel.

Les caractères inédits de l'expression du droit de résistance dans la pensée protestante sont traditionnellement attribués à l'œuvre de Théodore de Bèze avant même que son traité de 1573 ne soit associé à ceux de ses contemporains F. Hotman et Duplessis Mornay, formant avec eux le « triumvir monarchomaque ». Par la position intermédiaire qu'il tient parmi les « monarchomaques huguenots », François Hotman et l'auteur du Réveille-Matin, *Du droit des magistrats* ouvre la voie à la définition d'une légitimité de la résistance constitutionnelle et contribue à l'autonomisation du domaine politique, en cohérence avec la prédication protestante.<sup>2595</sup> Dans la mesure où, à travers ses différentes expressions, il a été formulé par des protestants ayant en commun une solide formation de juristes, des nuances peuvent néanmoins être apportées à l'existence d'une « école genevoise » du droit de résistance<sup>2596</sup>. Ce droit trouve en outre une nouvelle occurrence dans la prédication de Bèze, avec le 9<sup>e</sup> *sermon sur la Passion* (1593). Une troisième formulation, concernant cette fois les « loyaux subjects » eux-mêmes est encore décelable dans une réponse qu'il fait au synode national de Montauban au sujet des situations de révolte légitime<sup>2597</sup>.

Rechercher le motif du mépris du monde dans un corpus de nature juridico-politique est un exercice inédit. La notion de résistance est une entrée par laquelle il est possible de transiter du champ politique au champs spirituel. Dans cette perspective, je me propose ici de définir le mépris du monde par un ensemble de motifs spirituels. Ces derniers ne s'identifient ni ne se résument aux justifications théologiques et exégétiques traditionnelles de la résistance armée qualifiée de « guerre juste » par le lexique augustinien. Le mépris du monde est une notion

---

<sup>2595</sup> Bernard Roussel, art. « Bèze, Théodore, Du droit des magistrats », *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, 1986.

<sup>2596</sup> Paul-Alexis Mellet, *Les Traités Monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (vers 1560-vers 1600)*, Genève, 2007 ; Paul-Alexis Mellet, « Du passé au présent : les sources du *Droit des magistrats sur leurs sujets* (1574) », dans *Colloque Bèze*, p. 537-551.

<sup>2597</sup> Voir : Madeleine Marabouto, *Les théories politiques des monarchomaques*, Paris, 1967.

anciennement attachée à l'idée que la guerre vraiment légitime est d'ordre spirituel et menée contre soi-même. Il faut donc rechercher le motif du mépris du monde en interrogeant les fondements théologiques et spirituels d'un discours qui se présente sous la forme d'une argumentation juridique. L'intérêt de cette démarche est renforcé par le fait que les auteurs monarchomaques François Hotman et Philippe Du Plessis Mornay ont reçu une formation humaniste. Selon l'hypothèse que j'ai suivie pour Bèze, le motif du mépris du monde dans leur œuvre a lui aussi subi une commune reconfiguration à la faveur de l'humanisme, en particulier de l'humanisme juridique. L'un des intérêts de ce questionnement réside certainement dans le fait d'introduire une dimension théologique, spirituelle ou morale dans le champ des travaux sur les écrits monarchomaques, traditionnellement cantonnés au plan juridico-politique. A la lumière de ces hypothèses, la question peut être formulée dans les termes suivants : dans la mesure où le mépris du monde est un motif présent dans le traité *Du droit des magistrats* tout comme dans les autres traités monarchomaques, on peut se demander si le rôle qu'il est appelé à jouer est celui d'un simple *topos* émergent au hasard d'une association d'idées ou bien s'il ne constitue pas une clé de voûte dans l'architecture d'une littérature de résistance déterminée ? Quel rôle remplit le mépris du monde pour inspirer, structurer, légitimer la littérature de combat ? Dans quelles conditions, également, est-il possible de déterminer la fonction que remplit une notion d'origine spirituelle dans un type d'écrit polémique ou juridique ?

#### Du *Droit des magistrats* comparé avec le traité de Brutus<sup>2598</sup>

Avant d'entrer dans le corps du texte du traité de Bèze, je me propose de m'attarder sur deux détails de la page de couverture. Ces deux indications semblent introduire le lecteur dans un imaginaire qui, tout en inscrivant explicitement le texte dans le genre du traité polémique, n'en sont pas moins porteuses de significations dont les résonances mettent sur la voie d'une spiritualité du mépris du monde. Le premier indice est à déceler dans le sous-titre qui accompagne le *Droit des magistrats sur leurs sujets*<sup>2599</sup>. Soucieux de préserver l'anonymat, Bèze a choisi de donner pour auteurs dudit traité « ceux de Magdebourg ». Il désigne par-là l'exemple ancien du siège de la ville Magdebourg après la défaite de Mühlberg en 1547. Cet épisode est longtemps resté, pour les réformés, emblématique de la résistance farouche d'un groupe déterminé et sûr de son droit face à un adversaire aux forces supérieures mais dont l'entreprise était frappée d'illégitimité<sup>2600</sup>. A la suite de ce sous-titre évocateur, une citation du

---

<sup>2598</sup> *Du droit des Magistrats*.

<sup>2599</sup> *Du droit des Magistrats*.

<sup>2600</sup> Entrée dans la Ligue de Smalkade et foyer intellectuel de la Réforme, la ville de Magdebourg résista à deux reprises aux assauts des forces de l'Empire, après la défaite de Mühlberg en 1547, face à Charles Quint, et à nouveau en 1550, alors qu'elle était assiégée par Maurice de Saxe. Théodore de Bèze connaissait plus particulièrement les historiens de Magdebourg.

ps. Il vient préciser le sens de ces événements en les rapportant au drame biblique des « grands rois de la terre ligüés contre le Seigneur »<sup>2601</sup>. Cette convergence sémiologique permet de poser l'hypothèse selon laquelle, par identification à la geste davidique et faisant écho au comportement héroïque des luthériens, ces représentations concourent à orienter la lecture du traité à travers le prisme d'un système de représentations caractéristique du motif du mépris du monde. Il en découle une seconde hypothèse d'après laquelle il est non seulement permis de vérifier la présence du motif du mépris du monde mais encore que celui-ci se déploie en tant que doctrine sous-jacente et structurante du discours monarchomaque.

L'ouvrage se présente comme un traité juridique. Le chapitre d'ouverture porte sur le devoir d'obéissance exclusive envers Dieu<sup>2602</sup>. La nécessaire obéissance aux princes est d'emblée rappelée. Elle ne fait l'objet, pour le moment, d'aucune des justifications scripturaires traditionnelles qui lui sont ordinairement rattachées<sup>2603</sup>. En revanche, la souveraineté des princes est aussitôt soumise à une condition : « pourveu qu'ils ne commandent choses irreligieuses ou iniques »<sup>2604</sup>. Cette condition obéit elle-même à un ordre supérieur défini d'une part par le respect des Tables de la Loi et, d'autre part, par le commandement de nature morale de « ce que chacun doit à son prochain ». En marge de ce propos qui constitue la deuxième phrase de son ouvrage, Théodore de Bèze indique que « Piété et Charité sont les limites de l'obéissance due aux magistrats ». La prééminence affirmée de l'obéissance à Dieu dans ce cadre défini par la piété et la charité met le lecteur sur la voie d'un fondement de l'obéissance. Selon une tradition qui remonte au geste d'Abraham, l'obéissance est un biais privilégié du mépris du monde, y compris dans un type d'écrit réputé pour appeler à désobéir.

Avant d'entrer dans la matière proprement juridique de son propos, les considérations morales mises en évidence dans ce chapitre sont essentielles pour comprendre comment le motif du mépris du monde, sans qu'il y soit fait explicitement fait référence, se fait une place dans l'armature théologique d'un texte au contenu juridique et de portée politique. Certes, le propos s'en tient le plus souvent à une démonstration polémique. La démonstration n'en est pas moins dominée par le souci de développer un discours de nature juridique. L'argumentation est bâtie sur des fondations morales. Il est intéressant de retrouver dans ces textes le motif du mépris du

---

<sup>2601</sup> Dans le texte : « Psal.2. *Erudimini qui iudicatis terram* ». Le psaume 2, traduit par Clément Marot, donne : « Bandez se sont les grands rois de la terre ». On relève l'expression « les Roys de terre basse », retenue pour les traductions de 1539 et de 1542, ainsi que les occurrences du mépris du monde mobilisées dans la strophe suivante : « Au loin de nous jettons et mesprisons / le joug (...) Le tout-puissant de leur façon despite ».

<sup>2602</sup> *Du droit des Magistrats* : « I. Un seul Dieu doit estre obey sans aucune exception. Il n'y a autre volonté que celle de un seul Dieu qui soit perpétuelle et immuable, reigle de toute justice. C'est donc luy seul auquel nous sommes tenus d'obeir sans aucune exception. »

<sup>2603</sup> Voir : Rom. 13, 1-7. Il appuie plus loin sa démonstration sur Isaïe.

<sup>2604</sup> *Du droit des Magistrats*, p. 3.

monde. Dans certaines de ses déclinaisons, il joue un rôle essentiel dans l'élaboration d'un discours de résistance.

Dans cette voie, la piété et la charité constituent une piste intéressante. L'évocation de quelques exemples bibliques permettant d'apprécier à quel point le pouvoir peut être irrégulier et inique. Comme ils le démontrent aussi, la providence sait opposer au pouvoir excessif des Apôtres qui « obéiront à Dieu, et non point aux hommes. », Bèze revient sur la double notion de piété et de charité :

Je di donc que l'autorité des Magistrats, quelques grands et puissants qu'ils soient, est limitée de deux bornes que Dieu lui-mêmes a plantées, à savoir Piété et Charité, lesquelles s'il leur advient d'outrepasser, il se faut souvenir ceste parole des Apôtres : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes<sup>2605</sup>.

Piété et Charité sont deux piliers du mépris du monde réformé. Les deux notions, ainsi associées en tête de l'ouvrage, prennent une importance centrale qui mérite une explication. D'un côté, dans son sens élémentaire, la piété désigne l'attachement fervent au service de Dieu, aux devoirs et aux pratiques de la religion. Bèze la définit dans les dernières pages de son traité. Il rappelle le propos de l'Apôtre Paul qui dit :

Les Rois et Princes sont ordonnés, non seulement afin que nous vivions en honnêteté, mais aussi en piété (c'est-à-dire, non seulement vertueusement et en gens de bien les uns envers les autres, mais aussi religieusement quant à Dieu)<sup>2606</sup>.

Quant à la charité, ancienne vertu théologique, elle ressort de la *caritas*<sup>2607</sup>. Elle consiste dans l'amour de Dieu et du prochain en vue de Dieu. Associées l'une à l'autre, ces deux qualités premières de la vie chrétienne doivent être comprises dans leur complémentarité. Sans la charité, la piété seule expose le fidèle à s'enfermer sur lui-même. Par la seule activité oratoire ou ascétique, il risque de se couper du monde dans une forme d'indifférence qui le détourne de l'amour du prochain.

---

<sup>2605</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>2606</sup> *Du droit des Magistrats*, p. 65. La citation de Paul est précisée par la note 14 : I Tim. 2: 2

<sup>2607</sup> « Le concept de *caritas* relève du champ sémantique des termes latins *amor*, *dilectio* et *amicitia*. Il désigne l'amour de l'homme pour Dieu, par opposition à l'*amor naturalis*, considéré comme une tendance fondamentale et naturelle de l'être. Par sa racine étymologique *caro* (cher), il désigne aussi l'aspect affectif de l'amour. (...) Au sein du champ sémantique grec *éros/ἔρως*, *philia/φιλία* et *agapè/ἀγάπη*, c'est de l'agapè biblique que le concept latin de *caritas* se rapproche le plus ; pourtant l'idée platonicienne de l'ascension et le thème aristotélicien de l'amitié y sont aussi inclus. (...) Dans ce contexte biblique, le concept de « charité » est chargé d'une triple signification : il désigne l'amour créateur et rédempteur de Dieu pour l'homme, l'amour voué, en réponse, par l'homme à Dieu et, inclus dans cet amour-là, l'amour que se portent mutuellement les êtres humains » Eberhard Schockenhoff, article « Charité » dans Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 282-287.

Il faut souligner la position centrale occupée par le concept d'amour dans l'éthique préchrétienne et médiévale<sup>2608</sup>. L'éthique de l'amour est au cœur du traité de Théodore de Bèze. Face au comportement inique de leur souverain, l'amour libère les chrétiens des devoirs d'obéissance et de patience auxquels ils s'étaient astreints. C'est par amour que le devoir impose de combattre un souverain devenu « tyran manifeste ». La piété inspirée par l'éthique de l'amour prend toute sa place dans une argumentation qui légitime le recours à la résistance armée.

Dans ce cadre défini par la piété et la charité, la prééminence affirmée de l'obéissance à Dieu met sur la voie d'un fondement de l'obéissance qui est à situer au fondement de l'alliance biblique. Tout au long du texte, la logique argumentative se développe aussi bien sur la raison naturelle que sur la Bible. Les deux fonctionnent ensemble, mais en fonction de logiques distinctes. Si, comme on l'a vu, l'obéissance est un préalable essentiel, cet extrait réaffirme le rôle de la conscience dans les motifs de la résistance :

Car je confesse que la théologie, qui est la règle de la conscience, ne permet pas que mesmes un tel serment soit legerement violé. Mais je dirai que, quand mesmes un Peuple sciemment et de son plein gré a consenti à une chose qui de soi-mesmes est manifestement irreligieuse et contre le droit naturel, une telle obligation ne peut valoir (...) Car ceste reigle universelle de Justice, fondee sur les maximes et communs principes, qui sont demeurez en l'homme, quelque corrompu qu'il soit, est si certaine et si ferme, que rien qui leur contrarie et repugne manifestement ne doit estre trouvé bon ni vallable entre les hommes. J'enten ceci des choses, qui sont manifestement irreligieuses et du tout iniques, de sorte qu'il n'y a celui qui ne sache, s'il n'est du tout privé de son sens, que telles choses ne se peuvent demander, ni estre faittes en bonne conscience<sup>2609</sup>.

La conscience se fonde sur le « droit naturel » et une « reigle universelle de Justice » que se trouvent en chacun, quelque soit sa corruption. Cette conviction alimente la pensée du mépris du monde dans la mesure où le dessein de celle-ci est de passer par-dessus les éléments transitoires pour atteindre aux lois de nature.

Dans les derniers chapitres du traité, à partir du chapitre VII, Théodore de Bèze envisage différents cas de figure, qui mettent aux prises les sujets avec leur conscience. Dans le cas de savoir si « les sujets peuvent capituler avec leur prince » (chap. IX), Bèze remet en question le caractère indiscutable du respect dû aux magistrats par leurs sujets :

Je respon que véritablement les subbjets ne doivent approcher de leurs Magistrats supérieurs et inferieurs qu'avec honneur et reverence, non seulement pour crainte de leur indignation, mais aussi, comme nous enseigne l'Apostre [note : Rom.

---

<sup>2608</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>2609</sup> *Du droit des Magistrats*, p. 45

13,5], à cause de la conscience, estant cest Estat ordonné de Dieu ; mais je nie qu'il faille bastir sur ce fondement une telle conclusion (...) une telle maxime, assavoir qu'il faille tousjours prendre en paiement le plaisir de son Roi, n'est fondee ni sur raison, ni sur aucun droit usage des monarchies bien reiglees<sup>2610</sup>.

Dans cet extrait, Bèze rappelle les raisons profondes pour lesquelles les sujets se soumettent aux magistrats. Il indique cependant que ce « fondement » ne saurait justifier une soumission sans limites dans les « monarchies bien réglées ». Tirant les conséquences de son raisonnement, Bèze se demande, dans le chapitre suivant, « Si, estant persecuté pour la religion, on se peut défendre par armes en bonne conscience »<sup>2611</sup>. Pour répondre à « ce point de tres grande consequence », Théodore de Bèze avance plusieurs séries d'arguments qui jettent le doute sur la légitimité du recours à la force. Il rappelle d'abord que « la Religion concernant les consciences, qui ne se peuvent jamais forcer, il s'ensuit qu'elle ne peut se planter par armes ». Le mépris du monde s'accorde difficilement avec la prise d'armes. La religion, comme Bèze le rappelle avec insistance, « a plustot esté advancee par la predication de la Parolle de Dieu, et par prieres et patience »<sup>2612</sup>.

Cette deuxième proposition avancée pour expliquer le progrès de la religion, et qui consiste en « prière et patience », est plus conforme à la spiritualité du mépris du monde selon Bèze. Comme il le souligne ici, une telle pratique s'accorde mal avec toute forme de recours à la force. La prière et la patience chrétienne tournent les regards du chrétien vers d'autres horizons que ceux qui sont bornés par les royaumes d'ici-bas. A partir de là, il en découle que le deuxième argument apporté par Bèze s'appuie sur « les passages de l'Escriture, qui monstrent la difference qu'il y a entre le Roiaume de ce monde, et le Roiaume spirituel. »<sup>2613</sup> Le mépris du monde a justement pour vocation de maintenir l'attention du chrétien vers ce royaume spirituel qui l'appelle davantage à se tourner vers sa propre intériorité.

Ces considérations ont trouvé leur écho dans l'argumentation tenue, peu après, par Brutus, un autre auteur de traité monarchomaque, connu sous le nom de Philippe Du Plessis-Mornay<sup>2614</sup> :

Car si quelqu'un pensant estre inspiré du Sainct Esprit, s'attribue l'autorité susmentionnée, ie le prie de se bien fonder et voir s'il n'est point enflé d'arrogance, prendre garde qu'il ne soit Dieu à soy mesme, et ne concevoir de sa teste telle opinion de soy. Qu'il ne conçoive donc point de vanité, s'il ne veut enfanter mensonge. Que le peuple avise de son costé, qu'en desirant guerroyer

---

<sup>2610</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>2611</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>2612</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>2613</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>2614</sup> Brutus [Philippe Duplessis-Mornay], *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, s.l., s.n., 1581.

sous l'enseigne de Iesus Christ, il n'aille se rendre en la confusion en l'armée de quelque Theusas Galileen ou de Barcozba, comme il en a prins aux paysans et aux Anabaptistes de Munster en Alemagne<sup>2615</sup>.

Les avertissements adressés par Du Plessis Mornay, individuellement et collectivement, à tous ceux qui seraient tentés de s'arroger imprudemment le droit de recourir à la force armée emprunte ici à la rhétorique du mépris du monde. Le mépris du monde est d'abord en lui-même un exercice de mise en garde contre les apparences trompeuses qui précipitent les fidèles dans les erreurs et les mensonges. Il s'agit ici pour chacun de veiller à ne se tromper ni sur soi-même, ni sur ceux qui se présenteraient à tort comme des « libérateurs à [leur] peuple ». Le vocabulaire calvinien est ici vigoureusement mobilisé pour dissuader le lecteur de toute velléité d'égarement et avertir ce dernier de se défier de celui qui s'attribue abusivement une autorité parce qu'il croit être « inspiré du Saint Esprit ». « Dieu à soy mesme », « enflé d'arrogance », « vanité » sont typiquement les tares que l'ascèse du mépris du monde se donne à vaincre par une lutte quotidienne, et qui est de nature avant tout spirituelle, comme l'atteste la suite du propos :

Il faut pour le moins que par les effects nous sentions que Dieu besongne miraculeusement en nos cœurs : c'est que nous ayons un esprit vuide de toute ambition, un vray et ardent zele, droite science et conscience, de peur qu'estans guidez d'erreur ou d'ambition, nous ne servions aux idoles ou à nous-mesmes plustost qu'au vray Dieu<sup>2616</sup>.

Par le biais de l'expression empruntée à Calvin du Dieu qui « besogne en nos cœurs », Du Plessis Mornay distille un des trois aspects majeurs du mépris du monde : renoncer à toute forme d'ambition pour servir Dieu. Afin « que nous ayons un esprit vuide de toute ambition », il faut souligner que l'effort relève de l'esprit. Un bon moyen pour s'en approcher est le « zèle » déployé par le fidèle. Le mot « zèle » appartient justement au vocabulaire religieux, désignant la « vive ardeur à servir une personne, une cause »<sup>2617</sup>. Il est significatif que le mot zèle puisse être rapproché, dans son étymologie latine, du motif central de cet extrait, qui est l'ambition, qui doit être mépriser pour suivre la « droite science ». Ainsi, le zèle consiste sous la plume du monarchomaque, en « droite science et conscience ». Dans cette approche, comme chez Calvin et Théodore de Bèze, le mépris du monde ne se réduit pas à la répétition d'exercices formels mais à une connaissance de la Parole et à l'effort constant pour la mettre en action, par l'exercice

---

<sup>2615</sup> *Ibid.*, f° 86-87.

<sup>2616</sup> *Ibid.*,

<sup>2617</sup> Le mot zèle provient d'une réfection graphique (1512) de *zel* (XIV<sup>e</sup> s., apr. 1350), est emprunté au latin classique *zelus* « jalousie », zèle lui-même pris au grec *zêlos* « émulation, rivalité », d'où « ambition » puis « ferveur », apparenté à *zêtein* « chercher, rechercher » et à *dizêsthai* de même sens. D'après, Alain Rey (dir.), *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1992, t. 3, p. 4150.



permanent de la conscience. Le terme de zèle gagne alors à être rapproché de l'un des sens de son étymologie grecque, qui est apparenté à *zêtein*. Il désigne l'action de chercher et de rechercher, opération qui met en avant le discernement, action privilégiée de la conscience<sup>2618</sup>. La place singulière de la conscience dans l'interprétation calviniste du mépris du monde ne dispense pas le fidèle d'un travail de purification du corps, qui est considéré comme le « temple de Dieu ».

Les particuliers doivent procurer que leurs corps, temples de Dieu, soient nets, afin que le saint Esprit y habite. Car si aucun viole le Temple de Dieu (vous estes ce temple dit l'Apostre) Dieu le détruira. [I.Cor.3.17 ; I.Cor.7,6.19]. A ceux est baillé le glaive, lequel ils portent au costé : à ceux est recommandé le glaive de l'esprit seulement, asavoir la Parole du Seigneur, duquel Sainct Paul arme tous Chrestiens contre les assaux du Diable<sup>2619</sup>.

Ainsi, pour résumer les deux idées qui viennent d'être développées par Du Plessis-Mornay, les considérations sur les justifications de la guerre sont étroitement associées à un combat qui se présente avant tout comme de nature spirituelle. Dans cet effort ont pu être identifiés les fonctions de mise en garde, de fortification et de purification assumées par le concept identifié comme le mépris du monde. Dans la suite du propos, ces considérations permettent de justifier le recours aux armes en répondant aux arguments de ceux en excluent la possibilité parce que pour qui « le temple viv du Seigneur ne doit point estre réformé par les armes ». Tout en défendant la possibilité pour les chrétiens de recourir aux armes, cette discussion est aussi l'occasion, pour l'auteur monarchomane, de rappeler en tout point le caractère spirituel de sa démarche : « Nous disons aussi que l'Église ne s'avance ni ne s'édifie par les armes matérielles ».

Pour revenir au traité de Théodore de Bèze, son argumentation demeure davantage dominée par le discours juridique quand celui de Du Plessis Mornay s'égare dans des considérations plus philosophiques. Le mépris du monde n'en est pas moins présent chez les deux auteurs et constitue un dénominateur commun pour des propos qui se rejoignent. Pour illustrer leur argumentation, les deux auteurs font intervenir les martyrs. Bèze évoque ceux qui, comme les martyrs, à la suite du Christ, ont pour ainsi dire méprisé le monde et « souffert la mort sans tirer l'espee ». Du côté de chez Du Plessis Mornay, la rhétorique des martyrs remet à l'honneur l'expression de « guerre sainte » qu'il doit à Saint Augustin. La guerre est sainte parce que ses combattant sont des contempteurs du monde. Ils luttent contre les « adversaires

---

<sup>2618</sup> Cf. : *Supra* : Sur le discernement, 2<sup>e</sup> partie, chapitre 2, II, B, 4.

<sup>2619</sup> Brutus [Philippe Duplessis-Mornay], *De la puissance...*, op. cit., f°84.

de Christ et de la vraie Religion », ceux qui « opposent le feu à la lumière de l'Évangile, les tortures à la Parole de Dieu »<sup>2620</sup>.

Tandis que la question proposée est toujours celle de « ne laisser aucun scrupule à personne » de combattre un tyran, un autre aspect apparaît, caractéristiques de la rhétorique du mépris du monde. Le droit de résistance s'adresse particulièrement à ceux qui « ont été convertis à la vraie Religion ». Par l'opération de conversion à laquelle se livrent les fidèles, qui ne va pas sans un travail actif de *contemption* du monde, ils érigent un temple fait « de pierre vive ». Il est peut-être fait mention ici de la confession des réformés, tandis que Du Plessis Mornay ménage ses efforts pour donner à son propos une portée universelle. Il s'agit alors de mettre à l'abri les vignes du Christ des ravages des sangliers, de fortifier le temple de Dieu, autant d'attentes auxquelles viennent tout particulièrement répondre le mépris du monde.

Pour en revenir au traité de Bèze, je m'en suis tenu à rappeler les arguments traditionnellement mis en évidence pour dissuader les chrétiens de se défendre par les armes. Afin de permettre d'entrevoir qu'une telle option est pourtant possible, il concentre d'abord la discussion sur la séparation supposée des royaumes temporel et spirituel :

C'est chose trop absurde et fausse, d'estimer les deffenses propres aux affaires de ce monde (comme sont la Justice et les armes) estre non seulement différentes d'avecques les deffenses spirituelles, mais aussi contraires et tellement repugnantes, qu'en matiere de Religion elles ne puissent avoir lieu<sup>2621</sup>.

Bèze affirme l'idée d'une continuité entre les deux régimes, spirituel et temporel. Bèze s'insurge ici contre une interprétation qui viserait à séparer excessivement les deux régimes, comme s'il n'y avait pas de lien entre eux. L'argument de Bèze repose au contraire sur la porosité des deux régimes : « Le principal office d'un bon Magistrat est d'employer tous les moiens que Dieu lui a donnez, a faire que Dieu soit recogneu et servi comme Roi des Rois entre les sujets que Dieu lui a commiz »<sup>2622</sup>. La conception de la théorie des deux régimes est essentielle pour comprendre le mépris du monde tel que Bèze le définit pour le monde réformé. En revenant sur les « passages de l'Escriture » concernés, Bèze rappelle que si les deux régimes sont séparés, ce n'est pas parce qu'ils se repoussent l'un l'autre mais parce qu'« un seul homme à grand peine » peut-il assumer la charge de l'un et de l'autre<sup>2623</sup>.

---

<sup>2620</sup> *Ibid.*, f° 92-93.

<sup>2621</sup> *Du droit des Magistrats*, p. 64.

<sup>2622</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2623</sup> *Ibid.*, p. 64. Bèze s'appuie ici plus particulièrement sur le cas de Melchisedech (Gen. 14 :18) et de Heli (I Sam. 1 :9. et I Sam.2 : 27-28).

Il faut ajouter que si les deux mondes sont radicalement séparés, il n'y a plus de communication possible entre les deux, l'un étant irrémédiablement voué au péché, l'autre étant le seul sujet digne d'aspiration sur terre. Cela ouvre la porte au manichéisme. Bèze pense probablement aux hérésies gnostiques des premiers temps du christianisme, combattues par l'auteur de *La Cité de Dieu*. Cependant, ce sont ici davantage des philosophes païens dont Bèze se démarque ici explicitement pour illustrer son propos :

La raison est que le vrai but des polices bien dressées, n'est pas la tranquillité de ceste vie, comme quelques Philosophes Payens ont estimé, mais la gloire de Dieu, à quoi-mesmes toute la vie presente doit viser<sup>2624</sup>.

Le mépris du monde selon Bèze se trouve une fois de plus distingué du mépris du monde tel qu'il pouvait être compris de la lecture de Sénèque. Il semble que ce soit Sénèque qui est plus particulièrement visé, qu'il a, par ailleurs, déjà cité plus haut pour lui avoir inspiré un exemple emprunté à l'histoire romaine<sup>2625</sup>. On peut rappeler ici en quoi consistait la tranquillité de l'âme selon Sénèque et lui opposer une éthique entièrement vouée à la gloire de Dieu. Par ailleurs, on sait combien la pensée de Sénèque était éloignée de l'idée de charité. Il considérait, du reste, la compassion et la pitié comme des émotions néfastes, propres aux âmes trop sensibles (*De la clémence*, II, 6).

Plus loin, Bèze n'évacue pas d'avoir sur terre pour « dernier but » la « tranquillité de ceste vie ». Cependant, il proclame qu'« encores faudroit-il confesser que le vrai moien de la contenir et conserver, c'est de servir celui qui en est le donneur et le conservateur »<sup>2626</sup>.

### III. Mépriser la mort avec Crato

« Il est ainsi qu'au travers des tempêtes notre Dieu nous conduise à bon port »<sup>2627</sup>. Par cette métaphore d'origine augustinienne Bèze conclut l'une des lettres qu'il adresse à Jean Crato en cette année 1583<sup>2628</sup>. Il tire en cela la leçon de la fameuse contemplation d'Ostie narrée

---

<sup>2624</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>2625</sup> *Ibid.*, p. 25 et note 5.

<sup>2626</sup> *Du droit des Magistrats*, p. 64.

<sup>2627</sup> *CB*, t. XXIV, n° 1609, Bèze à Crato, Genève, 2 juillet 1583, p. 200 : *tribuat nobis Deus ut per has tempestates in portum provehamur*.

<sup>2628</sup> D'après les éditeurs, Bèze recourt souvent, dans sa correspondance, à cette expression augustinienne : t. XXIII, p. 212 et n. 11 ; t. XIV, n° 1566 et n. 5, 1577 et n. 4 ; t. XXIII, p. 212 et n. 11.

par Saint Augustin<sup>2629</sup>. La méditation prolongée sur l'immortalité qui s'engage entre Bèze et son ami dans cet échange épistolaire donne une large place au mépris du monde. Il s'en dégage une conscience tragique du monde.

## A. Méditer la mort, c'est la mépriser

A la suite d'Érasme qui l'affirmait dans son « poignard chrétien » (*Enchiridion*), le mépris du monde d'expression calvinienne est étroitement associé à la pensée de la mort. Les préoccupations échangées par deux amis au sujet des maux qui ravivent la perspective de mourir prennent la dimension d'une commune méditation de la vie future. Comme l'a montré Olivier Millet, la méditation est une forme que la morale calvinienne a constituée en « objet central de la vie chrétienne »<sup>2630</sup>. Chez Calvin, la méditation de la vie future se développe sur la base du mépris du monde<sup>2631</sup>. Dans sa préface aux *Commentaires des psaumes*, déjà, il expliquait que « le mépris de la Mort est un fruit de la foy »<sup>2632</sup>. En l'occurrence, cela signifiait qu'il était devenu nécessaire, en effet, de préparer les laïcs à une confession qui n'était plus considérée comme un sacrement. Il fallait, en outre, leur proposer une alternative à la fois à la préparation à la bonne mort (*ars moriendi*) ainsi qu'à l'idéal contemplatif monastique ou philosophique. Ainsi, selon la définition qu'en donne Olivier Millet, « le terme de méditation ne désigne pas seulement une activité de nature intellectuelle ou spirituelle, mais aussi l'exercice personnel et l'apprentissage existentiel de la vérité qui constitue l'objet de la méditation »<sup>2633</sup>. Dans ces conditions, le mépris du monde cultivé par les deux hommes consiste principalement une activité de méditation exercée dans une forme d'introspection de la conscience. Il engage aussi ces deux humanistes, à travers leur échange épistolaire, dans un dialogue entre les deux sources

---

<sup>2629</sup> Augustin, *Confessions*, IX, 10, 23-27. Il s'agit d'un dialogue entre Augustin et Monique, accoudés à la fenêtre d'une maison de ce port, lieu symbolique du détachement. Sur cette vision, voir la bibliographie donnée par les éditeurs de la Pléiade (Gallimard, *Œuvres*, I, 1998, p. 971). Cité par D. Ménager, De Maître Eckhart aux « Saintes conversations », *Ibid.*, p. 22-23. Comme le fait observer Daniel Ménager, « il est facile de se détacher du monde quand on pense qu'il ne vaut rien ; beaucoup plus difficile quand on s'est laissé enchanter, comme Augustin, par ses parfums, ses couleurs et sa musique ; et par la rhétorique des grands auteurs païens ».

<sup>2630</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 1645 : « Il découle des deux sources de la tradition, philosophique (ici, Platon), et théologique chrétienne ».

<sup>2631</sup> *Ibid.*, p. 1695 : « nous acoustumer au contemnement de la vie presente, afin par cela d'estre incitez à mediter la vie future. », et n. 91 ; *Ibid.*, t. II, p. 1699 : « Toutesfois les fidèles doivent s'acoustumer à un tel contemnement de la vie presente lequel n'engendre point une hayne d'icelle, ne ingratitude envers Dieu. » ; *Ibid.*, t. II, p. 1699 : « [le Seigneur] resveille nostre nonchallance à ce que, contemnant le monde, nous aspirions de tout nostre cœur à la meditation de la vie future. » ; *Ibid.*, t. II p.1701 : « que nous désirons tousjours nostre mort et la meditions assiduellement, mesprisans ceste vie mortelle au pris de l'immortalité future ».

<sup>2632</sup> Jean Calvin, Préface au *Commentaire du Livre des Psaumes*, 16, 10.

<sup>2633</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1646.

de la tradition, celle qui est d'origine philosophique et celle qui provient de la théologie chrétienne<sup>2634</sup>.

Théodore de Bèze correspond depuis 1574 avec son ami Jean Crato, ancien compagnon de Luther et médecin de l'empereur Maximilien II<sup>2635</sup>. Crato avait quitté Prague en 1581 pour se retirer sur son domaine de Rückerts près de Breslau. Sans doute y songe-t-il à la perspective d'une mort prochaine, d'après l'échange épistolaire qu'il engage avec Genève. L'année suivante, Bèze remercie son ami de la fidélité qu'il lui témoigne. Il partage avec lui le sentiment d'être entré dans une étape où la médecine ne peut rien contre le passage du temps. Encore peuvent-ils espérer une ultime victoire puisque dans l'autre monde les attend « la couronne des justes »<sup>2636</sup>.

A cette date, Bèze est absorbé par la nouvelle édition du Nouveau Testament avec les *Anotationes Majores*. Il doit renoncer à compléter ses *Quaestiones et Responsiones* d'une troisième partie. Répondant le 5 juillet 1582 à Crato, qui lui donnait des mauvaises nouvelles sur sa santé, il dit rencontrer, comme lui, les difficultés de l'âge<sup>2637</sup>. Il lui recommande de persévérer avec constance dans la foi (*constantissima perseverantia*)<sup>2638</sup>. Comme il se plaint, en particulier, d'une douleur à la jambe, il dit avoir déjà un pied dans la barque de Charon<sup>2639</sup>. Il sait sa tête mise à prix par ses ennemis tandis qu'ils mettent de nouveau le siège devant Genève. Bèze se demande bien, s'adressant à son « très cher frère », « Qu'est-ce qu'il nous reste ici-bas ? », « Est-ce tout ce que nous voyons maintenant ne nous incline pas à désirer quitter ce monde ? »<sup>2640</sup>. Il sait qu'il entrera bientôt en son année climatérique, à 63 ans accomplis, sujet qui le préoccupe beaucoup<sup>2641</sup>. Pourtant, il s'efforce de ne pas oublier que la

---

<sup>2634</sup> *Ibid.*, t. II, p. 1645.

<sup>2635</sup> Jean Crato (1519-1585). Originaire de Breslau. Compagnon de Luther à Wittenberg, il étudie la médecine à Leipzig et à Padoue. Après son doctorat, il devient Stadtarzt (médecin principal) à Breslau où il publie des traités de médecine. Il est renvoyé de son poste municipal pour sa position réformée. De 1560 à 1581, il est le médecin personnel des empereurs Maximilien II (qui l'anoblit), puis de Rodolphe II.

<sup>2636</sup> *CB*, t. XXIII, n° 1502, Bèze à Crato, 2 janvier 1582, p. 2 : *At nobis aliud vitae genus omnibus tam necessarium quam (pauculis tantum exceptis, iisque non ejusdem palati hominibus) usque adeo exosum ingressis, ut neque medicinas neque medicos ferant, perpetuum nimirum subeundum est certamen, victoria in alium locum et aliud tempus dilata, ubi coronam scimus esse nobis repositam.* ». Voir *Ibid.*, n. 6 : Tim. 4, 8 : « *reposita est mihi corona justitiae* ».

<sup>2637</sup> *CB*, t. XXIII, n° 1529, Bèze à Crato, 5 juillet 1582, p. 98 : *S. Me quoque, vir ornatissime, eadem difficultates in eadem aetate.*

<sup>2638</sup> *Ibid.* : [...] *quamvis occasione diversa, exercent iisdem armis superandae, fide videlicet et firmissimae illius spei nostrae constantissima perseverantia.*

<sup>2639</sup> *Ibid.* : *Ego vero, dextro excepto cure, / quod aegre circumfero (quod fortassis audiens, novus ille meus tot aliis succenturiatus antagonista alterum me pedem dixite habere in Charontis cymba).*

<sup>2640</sup> *Ibid.* : *Enimvero, mi frater, quid tandem in his terris occurrit, quocunque oculos circumferremus, quod nos in terris moretur ? Tempus fuit quo juvaret non pauca videre et audire, ex quibus sanctam et vere suavem voluptatem capere solebamus. Nunc vero quidnam vel ipsi cernere, vel ex aliis intelligere possimus, quod hinc quamprimum emigrandi desiderium in animis nostris jure optimo non accendat ?*

<sup>2641</sup> *Ibid.*, *Genevae, V Julii 1582, reliquis / mihi ad climactericum hunc explendum annum diebus novendecim.*

« pérégrination » sur cette terre ne donne qu'un aperçu lointain des cieux dans lesquels il faut placer tous ses espoirs.

Dans une réponse qu'il fait à Bèze le 11 novembre de la même année, Jean Crato s'épanche derechef sur sa santé et confie son manque de courage. Toutefois, il lui fait part de la dureté que lui inspirent les conseils de Calvin à l'égard de ceux qui craignent la mort. En effet, Jean Calvin avait exprimé, dans l'*Institution*, son incompréhension devant la peur de mourir<sup>2642</sup>. Pourtant, Crato se rappelle que les plus grands chrétiens tremblent aussi<sup>2643</sup>. Et si les chrétiens tremblent en raison de la colère divine, comme le soutenait aussi Calvin, Crato admet qu'il ne peut en être autrement devant l'étendue du péché<sup>2644</sup>.

Pour donner suite à ces échanges, Bèze apporte dans la lettre du 15 janvier une réponse écrite aux inquiétudes de Crato. Il conduit cette fois une longue réflexion sur l'attitude chrétienne qu'il sied d'adopter face à la mort, à la manière d'un traité<sup>2645</sup>. Sans doute les questions posées prennent-elles un accent singulier pour Bèze, du même âge que son ami et confronté comme lui à la perspective prochaine de mourir. Sans doute a-t-il aussi perçu, à travers elles et l'argumentation opposée à Calvin, la gravité des enjeux qu'elles soulèvent aux yeux des humanistes engagés dans la Réforme. Le mépris du monde est de nouveau mobilisé dans cette discussion, âprement tiraillé entre les références scripturaires et la présence obstinée des philosophes. En dépit de la distance qu'il maintient avec l'héritage païen des leçons sur la mort, Bèze n'en démontre pas moins l'importance qui reste la leur, par le soin méticuleux qu'il met à le discuter. Il est vrai que Calvin a été mis en cause dans ce débat. C'est donc dans l'écart savamment entretenu par les réformés formés à l'humanisme entre, d'une part, les références anciennes qu'ils privilégient et, d'autre part, leur appartenance à la foi chrétienne, que j'insiste sur la filiation humaniste du mépris du monde réformé. Au cœur de cette lettre, le mépris du monde se reconnaît à la faveur d'un long questionnement sur la mort. Par les thèmes chrétiens qu'elle convoque pour en traiter, la réflexion sur le péché et la méditation de la vie future, elle invite à envisager comment le mépris monde prend place dans une discussion renouvelée et approfondie avec les leçons des païens.

En réponse au précédent courrier de Jean Crato, Bèze accueille avec les égards qu'il doit à son ami l'expression de ses angoisses. En développant à son attention personnelle et en plus d'une dizaine de pages une solide argumentation au service de la primauté de la Parole de Dieu,

---

<sup>2642</sup> *CB*, t. XXIII, n° 1553, Crato à Bèze, Rückerts, 11 novembre 1582, n. 3, p. 202.

<sup>2643</sup> *Ibid.*, p. 200 : *Cum autem praecipuos pietatis duces trepidasse videam, cum toties Davidis deprecationis et patrum terrores legam, cum Apostolos.*

<sup>2644</sup> *Ibid.* : *Affirmat vester, eos non ex animi mollicie, sed irae divinae sensu metuisse*, et n. 3 p. 202.

<sup>2645</sup> *Correspondance de Théodore de Bèze*, éd. A.D., B.N., H.G...*op. cit.*, tome XXIV (1583), p. XIV.

il entend, par la réponse qu'il lui fait en trois parties, le rassurer et l'édifier dans sa foi. Après avoir expliqué la crainte de la mort à la lumière de l'enseignement chrétien, Bèze rappelle l'importance des souffrances pour s'y préparer. Enfin, il examine quelques-uns des points importants que le chrétien doit garder à l'esprit lorsqu'il se trouve au seuil du sépulcre. Ces trois étapes sont considérées chacune comme un combat à mener, un combat de l'esprit. D'après une allusion que fait Bèze à Saint Paul, le mépris du monde se conçoit ainsi, comme le bon (ou le beau) combat à mener dans la vie chrétienne. Il consiste, pour « l'homme de Dieu », à « fuir ces choses » pour « mener le beau combat de la foi »<sup>2646</sup>. La victoire recherchée par le combattant spirituel est celle de l'esprit. La méditation de la mort est le moyen de la victoire de l'esprit. Comme le proclamait Calvin, « la mort sera le moyen de nostre victoire »<sup>2647</sup>.

Le mépris du monde occupe un rôle déterminant à chaque niveau du dispositif exposé par la lettre. En premier lieu, sur le plan de l'attitude à avoir devant la crainte de la mort, mépriser le monde revient à être conscient de sa vanité. Puis, placé devant l'épreuve des souffrances, le chrétien s'inspire de la patience de Job pour apprendre à mépriser la vie comme son propre corps. L'imminence du trépas représente une nouvelle opportunité de mépriser le monde puisque, placé devant ses derniers instants et le souvenir de ceux que connut le Christ, le chrétien est conduit à considérer ses péchés et à « haïr le péché ». Le mépris du monde tel qu'il s'appréhende dans cette longue méditation bézienne peut être examiné en suivant ces trois points successifs.

## B. « La vie n'est que vanité »

Prenant la plume pour répondre à Crato, Bèze l'assure avant tout du caractère bénéfique et heureux pour un chrétien de se poser de telles questions<sup>2648</sup>. Dans une première partie de la lettre, Bèze s'emploie à répondre aux craintes de son ami en lui rappelant les grands principes de l'enseignement chrétien au sujet de la mort. Lorsque Bèze explique à son ami qu'une des raisons de craindre la mort est d'envisager la séparation du corps de l'âme, il s'inscrit dans la tradition philosophique platonicienne d'après laquelle philosopher revient à s'exercer à mourir. La méditation de l'immortalité a partie liée avec le mépris du monde. Selon la description qu'en

---

<sup>2646</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 7, n. 11. I Tim., 6, 12 : « Quant à toi, homme de Dieu, / fuis ces choses ; poursuis plutôt la justice, / la piété, la foi, / l'amour, la persévérance, / la douceur. / Mène le beau combat de la foi, saisis la vie éternelle... » ; II, Tim., 4, 7 : « J'ai mené le beau combat, j'ai / achevé la course, j'ai gardé la foi ».

<sup>2647</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, chap. 17, p. 98.

<sup>2648</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, t. XXIV, p. 6 : *Quod de bene et feliciter obeunda morte sollicitè cogitas, vir eximie, facis quod vere pium et christianum hominem decet.*

donnait Platon dans le Phédon, la mort est la séparation de l'âme et du corps<sup>2649</sup>. Le disciple qui s'efforce, par une démarche ascétique, à se dégager du commerce qu'il entretient à chaque instant avec son corps se met dans les conditions de préparer cette échéance. La purification de l'ascète provient de cet effort renouvelé quotidiennement dans la prière et le mépris de la vie présente. La dépréciation de la vie terrestre se retrouve chez Platon<sup>2650</sup>.

Le *topos* de la crainte de la mort est courant chez Calvin<sup>2651</sup>. C'est aussi par là qu'Érasme entamait son traité sur la préparation à la mort<sup>2652</sup>. Comme il est dit dans le Nouveau Testament, nul ne sait quand la mort se présentera, il faut donc « veiller » à tout instant<sup>2653</sup>. Le verbe « *excubare* », employé à la fin du premier paragraphe, signifie « se tenir hors du lit », soit : monter la garde, faire sentinelle<sup>2654</sup>. Bèze insiste donc particulièrement ici sur la vigilance requise par tout chrétien de se défier des assauts de Satan. La mise en garde contre les tentations est un premier élément du mépris du monde en relation avec la méditation sur la mort.

Les explications que Bèze apportent ensuite de la mort chrétienne visent ensuite à la différencier du mépris de la mort des Anciens. Il évoque en premier lieu Socrate qui, en se donnant la mort, ignorait la parole de Dieu. Les Écritures permettent notamment de distinguer une « première mort », celle que le Christ a vaincu, d'une « seconde mort » liée au refus du repentir<sup>2655</sup>.

L'enseignement chrétien, s'il préconise de ne pas trop craindre la mort, apprend aussi à la souhaiter, car elle est une libération. La mort met d'abord un terme aux misères humaines de cette vie<sup>2656</sup>. Bèze se demande si l'on peut hésiter à échanger une gloire stable contre l'image extérieure de ce monde très vain et très creux. À côté de l'expression péjorative de « ce monde » (*Istius mundi*), il recourt, pour dénoncer son caractère illusoire au mot grec de σχήματος (*schêmatos* ou *scemato*), emprunté à Paul<sup>2657</sup>. Le mot latin *scemato* signifie la forme ou bien

---

<sup>2649</sup> Phédon, 64a ; 67 de. Selon Platon, les philosophes n'ont d'autre occupation que de mourir et d'être morts. Cité par Cit. par Robert Bultot, *La doctrine..., op. cit.* p. 56.

<sup>2650</sup> Le philosophe opposait l'âme, céleste et divine, au corps, terrestre et humain. Robert Bultot a relevé quelques-uns des textes où il exprimait le sens péjoratif de « terre » et de « terrestre ». Sophiste, 246 a ; 247 c ; Polit. 270b-272c ; Lois V, 727 de ; Théét. 194°. Cit. par Robert Bultot, *La doctrine..., op. cit.* p. 56.

<sup>2651</sup> Topos de la peur de la mort, Calvin p. 1703 : « ilz tremblent »

<sup>2652</sup> Comme le relève Olivier Millet, c'est sur ce *topos* que commence le texte d'Érasme, *De praeparatione ad mortem* (Calvin, *Institution (1541)*, n. 103 p. 1703).

<sup>2653</sup> Voir : Matth. 25,13 : « Veillez donc, puisque vous ne connaissez ni le jour, ni l'heure », et Marc, 13,35. Cité par *Ibid.*, n. 3 p. 16.

<sup>2654</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 6 : *Hoc denique praecipit Dominus, nisi fortassis aliud esse putamus vigilare quam adversus praecipuum Satanae insultum excubare*, n. 3 p. 16.

<sup>2655</sup> *Ibid.*, p. 6 : *qui nec unde sit profecta mors, ne illa quidem prior in nostris appellata, ..., n. 7 p. 16.*

<sup>2656</sup> *Ibid.*, p. 6 : *vel mortem esse humanae miseriae terminum somniantes, illam ultro accersiverunt, insaniam suam ejusmodi facinoribus testati.*

<sup>2657</sup> *Ibid.*, p. 8 : *Deinde, si ne mundus quidem ipse, quantuscunque est, conferris cum illius perennis vitae felicitate potest, quanta fuerit amentiae, inanissimi σχήματος istius mundi cum illa solida gloria commutationem, ut sibi damnosam, tergiversando recusare ?*



l'image. En grec, le mot schéma recouvre le champ sémantique des deux mots latins. Bèze utilise donc le grec parce qu'il est plus riche, mais aussi pour se référer à Paul. Il s'agit de toutes façons, là encore, de renforcer le mépris pour les vaines gloires mondaines au bénéfice unique de la gloire éternelle. Bèze insiste, d'une part, sur les misères liées à la servitude du péché considérées en rapport avec la libération que représente la mort et, d'autre part, sur le caractère tant bref qu'incertain de cette vie caduque, comparé aux solides certitudes de la vie éternelle. La méditation de telles vérités ne peut que consacrer l'esprit de Dieu face à la vanité de ce siècle (*hujus seculi vanitate*)<sup>2658</sup>. Il ne faut pas se laisser subjugué par la forme du monde, et la mort est la libération d'une servitude.

La lettre cite alors la fin du ps. 17 pour attester que la mort est bien à envisager comme une délivrance : « Délivre-moi des hommes par ta main, Eternel, des hommes de ce monde ! »<sup>2659</sup>. Le constat de l'omniprésence du péché, qui est un esclavage d'après Paul, ne peut qu'inciter à sortir de cette vie<sup>2660</sup>. La mort est le salaire du péché, faut-il le rappeler :

Cette très triste et très misérable servitude du péché à cause des yeux, péché dans lequel nous sommes profondément engloutis depuis notre conception même comme le divin apôtre, bien que ce revendiquant pour soi la plupart du temps la libération des fils de Dieu<sup>2661</sup>.

La mort libère donc aussi du péché. Or, c'est ce passage de Paul qui est cité plus loin : « Si je fais ce que, moi, je ne veux pas, ce n'est plus moi qui habite en moi ». Citation à laquelle il ajoute : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? »<sup>2662</sup>. C'est là un deuxième élément constitutif du mépris du monde.

Bèze explique en quoi, cependant, la mort chrétienne se distingue de ceux qui, avant le Christ se sont exercés à mépriser la mort, en particulier Sénèque et les Stoïciens<sup>2663</sup>. Bèze se démarque vivement de l'enseignement de ces derniers à deux titres. D'abord, ils ne pouvaient

---

<sup>2658</sup> *Ibid.*, p. 8 : *Nempe in primis in miserrimae illius servitutis peccati consideratione a qua per mortem liberamur, deinde vero in caducorum hujus vitae bonorum usus tam brevis et tam incerti cum solidis illis aeternis collatione, quod utrumque non possunt non meditari, quos Dei spiritus ab hujus seculi vanitate abductus, sibi consecravit.*

<sup>2659</sup> *Ibid.*, p. 8 : *Ab his tua [tu] me tuere / Manu, bonis quas haec caducis / Tot vita fovit annos...*, n. 19 p. 17.

<sup>2660</sup> *Ibid.*, p. 7 : *Sed nobis imprimis ob oculos ponit tristissimam illam et luctuosissimam servitem peccati, in qua usque adeo profunde sumus ab ipso conceptu demersi*, n. 16 : Rom., 8, 21 : « Cette même création sera libérée de l'esclavage du périssable pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu ».

<sup>2661</sup> *Ibid.*, p. 7 : *Sed nobis imprimis ob oculos ponit tristissimam illam et luctuosissimam servitutem peccati, in qua usque adeo profunde sumus ab ipso conceptu demersi, ut divinissimus etiam ille Apostolus,....* Voir : I, Cor. 15, 54-56 : « La mort a été engloutie dans la victoire. Mort, où est ta victoire ? Mort, où est ton aiguillon ? L'aiguillon de la mort, c'est le péché ; et la puissance du péché, c'est la loi ».

<sup>2662</sup> *Ibid.*, p. 7 : *Non facio bonum quod volo, facio malum quod nolo. Me miserum hominem, quis me eripiet ex isto mortis corpore ?*. n. 17 : Rom., 7, 20 et 24.

<sup>2663</sup> *Ibid.*, p. 6 : *Quid igitur ? Nempe ut prioribus illis praetermissis quibuscum disputare fuerit cum ratione velle insanire, de sapientibus istis dicam*, et n. 4 p. 16.

savoir que le Christ, le premier, a triomphé de la mort. Ensuite, les misères de la vie sont pleinement dignes d'être considérées par ceux qui ne sont pas totalement insensibles<sup>2664</sup>.

Au terme de cette première approche, il faut donc retenir la leçon de l'Écclésiaste<sup>2665</sup>. D'après Salomon, la vie n'est que vanité :

Si donc quelqu'un vit beaucoup d'années, qu'il se réjouisse de chacune d'elles, et qu'il se rappelle que les jours de ténèbres seront nombreux : tout ce qui arrive n'est que futilité<sup>2666</sup>.

Cette citation signifie qu'il ne faut être ni trop optimiste, ni trop pessimiste. Elle révèle aussi l'affection que portait Bèze à ce livre biblique dont Calvin, dit-on, se méfiait. Bèze souhaitait le réhabiliter car il le considérait comme « un livre véritablement en or, si rarement lu dans l'Église, lui qu'il conviendrait d'user de nos mains jour et nuit et non pas tant le lire mais en tirer un enseignement »<sup>2667</sup>. Il lui a donc consacré, en 1588, une paraphrase colossale assortie d'une traduction versifiée par Jacques Lecte. Quant aux réticences rencontrées par ce livre dans la tradition réformée, Bèze les attribue à « l'obscurité de quelques hébraïsmes » qui ont été surmontés par les commentaires d'un certain Jean Mercier. D'après Bèze, ce dernier peut se revendiquer du « grand François Vatable »<sup>2668</sup>. La filiation esquissée ici souligne les noces de l'érudition et de l'évangélisme, trait caractéristique de ce temps<sup>2669</sup>. Il ressort de cette analyse

---

<sup>2664</sup> *Ibid.*, p. 7, n. 14. Dans une lettre à Crato, Bèze faisait allusion au motif stoïcien de la *mollities animi*, la mollesse de l'âme, dans le sens où le sage doit savoir se durcir face aux adversités.

Ne rien ressentir, c'est la vie la plus agréable (Sophocle, Ajax, v. 554, dans la bouche d'Ajax en train de devenir fou). Souvent cité en proverbe, comme l'atteste Érasme, *Adag.*, II, X, 81. Bèze applique aussi cette phrase à Castellion : « *Tibi sit igitur μηδὲν...* » (*Ad S. Castellionis calumnias*, 1558, in *Tractat. Theol.*, t. I, p. 424).

<sup>2665</sup> Traditionnellement, les trois derniers « livres poétiques » de la Bible, Proverbes, Écclésiaste et Cantique, passaient pour être écrits par Salomon.

<sup>2666</sup> *CB*, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, Genève, 15 janvier 1583, p. 7 : *Sane, inquit, si annis multis vixerit homo et in omnibus illis laetatus fuerit, recordetur vero quam multi fuerint dies tristitiae, comperiet quicquid nactus est, fuisse vanitatem*. Cité p. 7, n. 15 : *Eccles.*, 11, 8.

<sup>2667</sup> *CB*, t. XXIX, annexe XI, Bèze à Jean Casimir, comte Palatin et à son neveu, 15/25 août 1588, p. 243-263 : *Solomonis concio ad Populum habita, de vita sic instituenda, ut ad veram aeternamque felicitatem perueniatur : Theodori Bezae paraphrasi illustrata Idem liber heroico carmine à Cl. V. Iacobo Lectio Iurisconsulto Patricio, & Seantore Genevensi expositus. Genevae. Excudebat Ioannes Le Preux. M.D. LXXXVIII*. Épître à Jean Casimir : *Itaque mirari subit vere aureum et tam necessarium hunc librum tam raro in Ecclesia legi, quem dies ac noctes manibus teri, nec legi tantum sed edisci oportuit*.

<sup>2668</sup> *Ibid.*, p. 257 : *Obscuritas certe quorundam Hebraïsmorum potius lectorum diligentiam acuere debuit, non illos deterrere, et quum, Dei beneficio, sit hic liber a nonnullis bene doctis jam explanatus, et quidem in primis eruditissimis Joh. Merceri piae memoriae commentariis, quos ipse edendos curavi, diligentissime illustratus, nullus, aut perexiguus de illius obscuritate querendi locus est relictus. Fuit enim ille in Academia Parisiensi Regius post magnum illum Franciscum Vatablum Hebraïcarum literarum diligentissimus simul et eruditissimus permultis annis professor, illo certe, cui successit, doctrina non inferior, iudicio etiam fortasse in discernendis Rabbïnorum aberrationibus superior*.

<sup>2669</sup> François Vatable (1521-1525) avait été un des réformistes du cénacle de Meaux (1521-1525), proche de Marguerite de Navarre. Latiniste, helléniste, il fut le premier grand hébraïsant français. Il obtint à ce titre la chaire d'hébreu au collège des Lecteurs royaux. Il fit notamment découvrir le grand intérêt de traduire le Psautier auprès de Marguerite de Navarre et, probablement, de Marot.

que Bèze s'appuie sur les autorités incontestées de l'humanisme pour mobiliser ce qui, dans le livre de l'Ecclésiaste, est utile à son argumentation contre les philosophes anciens.

En 1588, le commentaire du troisième vers de la paraphrase de l'Ecclésiaste par Bèze est l'occasion d'une nouvelle attaque contre les philosophes :

Puisque je vois tous ou certains s'élever contre moi parce qu'ils pensent différemment comme il apparaît dans leurs mœurs et leurs occupations, je ne veux pas parler en premier lieu les spectateurs oisifs et ignares de ce monde qui ne méritent pas d'être appelés hommes, mais je parle de ces sages qui dans une tension exercent des fatigues tant pour le corps que pour l'esprit, ces sages ont beau se fatiguer, ils ne trouveront rien de stable en eux-mêmes<sup>2670</sup>.

Dans cette assertion, Bèze dénonce la « tension » dans laquelle se mettaient les sages de l'Antiquité en s'exerçant à « des fatigues tant pour le corps que pour l'esprit ». Il vise par là des pratiques ascétiques comme le jeûne ou les veilles qui rappellent la mortification du corps pratiquée par les moines. Comme le montre la lettre du 2 juillet 1582 adressée à Crato, cependant, Bèze prend en considération les conseils des stoïciens. Il se trouve que la méditation sur la mort sert aussi à atténuer les effets de la douleur. Or, les philosophes de la Stoa recherchaient en cette vie les voies de l'insensibilité à la douleur (*ἀναλγησία*) et de l'impassibilité (*ἀπάθεια*)<sup>2671</sup>. La *mollities animi*, c'est la mollesse de l'âme : nous sommes en effet en pleine philosophie stoïcienne, dans le sens où le sage doit savoir se durcir face aux adversités. De même, Bèze accueille favorablement l'idée de prévoir les maux à venir afin d'en adoucir les effets, comme Cicéron le recommande dans ses *Tusculanes*<sup>2672</sup>. C'est aussi à ce titre qu'il faut garder distance avec les stoïciens par trop absorbés par les soucis terrestres<sup>2673</sup>. Car le véritable travail, comme Bèze l'explique par une longue phrase au milieu de la lettre à son

---

<sup>2670</sup> *Ecclesiastes* : « Vers. 3 *Quid superat homini ex cuncto suo labore quo laboras sub sole ? Quoniam autem omnes aut plerosque saltem hic in me insurrecturos video, ut qui aliter prorsus sentiant, sicut ex ipsorum studiis & moribus apparet : in primis illud quaero, non ex otiosis & ignavis huius mundi spectatoribus, qui ne digni quidem sunt hominum appellatione, sed ex sapientibus illis qui multiplici sollicitudine, & varia tum animi tum corporis defatigatione sese consecuturos somniant eam quam captarunt quietem : ecquid suis laboribus quisquam illorum sit adeptus, quod vel in sese vel in ipsis durabile & superstes permanserit. Nihil profecto tale consequi se potuisse fateantur ipsi necesse est, quocumque vel oculos vel animum convertant. »*

<sup>2671</sup> CB, t. XXIV, n° 1609, Bèze à Crato, 2 juillet 1583, p. 200 : *Et cum te conjiciam ad hanc corporis imbecillitatem anxietatum etiam animi pondus longe gravissimum adjungere, etsi satis intelligo istud tibi non temere, neque de nihilo contingere, et mihi vehementer illa stoica tum ἀναλγησία tum ἀπάθεια, patientiae christianae praemium absorbens, semper displicuit, hortari tamen non desino ut cogites in hac valetudine tantum tibi de illa vera et necessaria consolatione, quae in rerum aeternarum suavissima meditatione posita est, detrahi, quantum in his terrenis cogitandis consumis, in quibus tum quoque quum id necessario facimus, mellis parum, fellis plurimum comperimus.*

<sup>2672</sup> Cicéron, *Tusculanes*, III, 29. Cité par Bèze, *Ibid.*, n. 9. *Nec mihi displicet illa Ciceronis licet Academicum sen tentia: praemeditatione futurorum malorum leniri eorum adventum, quae venientia longe ante videris. Quamvis ego quidem minime crediderim mortem, quoad ad pios attinet, esse inter mala numerandum.* Cependant, en le qualifiant au passage d'« académique », Bèze signifie que ce philosophe est aussi un « sceptique ». *Ibid.*, sur le mot sceptique, les éditeurs renvoient au t. XXIII, p. 31, n.2 et 4.

<sup>2673</sup> *Ibid.*, p. 31.

ami Crato, consiste plutôt à apprécier la « suavité » et les multiples bonheurs qu'il y a à méditer « des choses éternelles ». Pour consacrer son argumentation par une référence scripturaire il rappelle l'exhortation qui se trouve dans Luc : « Laisse les morts ensevelir leurs morts ; toi, va-t'en annoncer le règne de Dieu »<sup>2674</sup>. Pour le réformateur, en définitive, ceux qui s'adonnent aux pratiques suivies par les stoïciens font fausse route : « ils ne trouveront rien de stable en eux-mêmes ». La stabilité ne peut résider qu'en Dieu. Elle ne peut donc être obtenue en cherchant à se couper des épreuves envoyées par lui mais, au contraire, en accueillant et méditant celles-ci par la foi et la prière.

### « Les épreuves tournent à notre bien »

Le mépris du monde, on l'a vu, se nourrit d'une méditation des épreuves d'ici-bas dans la perspective de la vie future. Dans cette méditation persiste l'idée que les épreuves proviennent du fait que partout prospère l'impiété. Les impies sont bien placés pour s'enrichir des biens de ce monde car les affinités qu'ils entretiennent avec son fonctionnement et ses logiques les conduisent à mépriser Dieu. Pour illustrer ce constat, Bèze s'appuie sur une brève citation du psaume 73, 5 d'après lequel : « les impies semblent prospères et s'acharnent contre les bons »<sup>2675</sup>. Les bons méprisent le monde pour mieux se consacrer à la gloire de Dieu. Ils se voient rejetés par les mondains car la Parole de Dieu menace les bases sur lesquelles ils sont assis. En introduction à ce psaume, Bèze avait pris soin, dès sa traduction de 1551, d'indiquer dans l'argumentaire qu'il s'agissait d'un « Pseume propre contre les tentations du monde »<sup>2676</sup>. Devant le constat de la prospérité des méchants, Bèze souligne l'inutilité des réponses apportées par les philosophes. Les uns recommandent de supporter ce qu'on ne peut changer. Cette idée se retrouve dans la constance chrétienne attribuée à Job, par exemple, par Jean-Baptiste Chassignet<sup>2677</sup>. Les autres objectent par l'impassibilité des stoïciens (« *l'apathéia des stoïciens* »), à laquelle Bèze dénie tout crédit<sup>2678</sup>.

Manifestement, Théodore de Bèze adopte des partis pris particulièrement tranchés de la part d'un humaniste qui réfléchit de longue date à ses sources. Ces positions fournissent

---

<sup>2674</sup> *Ibid.*, « Sine », *inquiebat Dominus*, « *mortuos sepelire mortuos suos : quod sane meditari nos omni tempore, ac praesertim in hac aetate et valetudine oportet* », p. 200.

<sup>2675</sup> *CB*, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, Genève, 15 janvier 1583, p. 8 : *Laboriosa caeteris mortalibus / Istis secundo cursu vita labitur*.

<sup>2676</sup> Clément Marot et Théodore de Bèze, *Les pseumes mis en rime française*, vol. I : texte de 1562, éd. Max Engammare, Genève, Droz, 2019, p. 233.

<sup>2677</sup> Jean-Baptiste Chassignet, *Job ou de la fermeté*, 1592.

<sup>2678</sup> *CB*, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 8 : *Neque illam objecero, non sapientum certes, sed incredibiliter insanientium stoicorum ἀναλησίων, et ipsis naturae legibus et Dei quoque Opt. Max. voluntati repugnantem*.

l'occasion de souligner un aspect des différents usages de l'antiquité à la Renaissance<sup>2679</sup>. A l'évidence, les philosophes se livrent bataille sur des terrains où d'autres combats se jouent. L'enjeu est déplacé afin de maintenir l'interlocuteur Jean Crato dans le bon camp, celui d'un humanisme qui fut celui de Calvin mais d'un humanisme rallié sans retour à Calvin. Cet humanisme semble ne plus admettre de dire son nom. Il apparaît pourtant bien vivant comme en témoigne la densité des références convoquées par Bèze. Entre temps, le mépris du monde tel qu'il avait pu être inspiré des sources païennes se voit expurgé au profit d'un mépris du monde replacé dans son axe monothéiste.

Dans le combat qu'il livre au sujet de la manière dont il convient d'accueillir les souffrances, Bèze s'empresse d'opposer aux philosophes la réflexion chrétienne menée à partir des leçons de Paul et de l'exemple de Job. La piété de Paul, en premier lieu, offre une parfaite réponse aux tourments inspirés par le sujet de la mort. Bèze développe ses arguments à partir de plusieurs citations empruntées à Matthieu (5, 12) et aux épîtres pauliniennes<sup>2680</sup>. Bèze rapproche la joie de Paul avec l'invitation qui venait après le Sermon sur la montagne. Les chrétiens peuvent se réjouir d'allégresse de suivre Christ (« *Gaudete et exultare* »), car par la participation à ses souffrances ils entrent dans sa gloire. Le mépris du monde s'impose aux yeux de quiconque veut imiter le Christ. Le Christ est celui, selon Paul, « par qui le monde est crucifié pour moi, comme je le suis pour le monde ! » (Gal. 6, 14). Comme l'indiquent les citations auxquelles Bèze fait allusion, il ne peut être question de mettre sa fierté « en rien d'autre que dans la croix » (Gal. 6, 14). Il faut regarder non « à ce qui se voit, mais à ce qui ne se voit pas » (II Cor., 4, 17-18), car vis-à-vis de la gloire éternelle, Bèze se demande combien pèsent les choses passagères de ce siècle (*hujus saeculi perpressiones*).

Le mépris du monde consiste, dans la perspective chrétienne défendue par Bèze auprès de son ami, à se conformer à la mort du Christ jusque dans la résurrection. L'idée de se « rendre semblable » au Christ vient de Paul (Phil., 3, 10). Elle apparaît si importante pour le réformateur

---

<sup>2679</sup> A ce sujet, voir, par exemple, la réflexion de Lorenzo Pauli, *Re-Forging a Forgery : the French Editions of Anniius of Viterbo's Antiquitates*, à paraître: « these texts were not simple antiquarian curiosities, but they were actively used to conceive and teach history of law and political history, in order to construct political projects ».

<sup>2680</sup> Voir : Matth., 5, 12 : « Réjouissez-vous et soyez transportés d'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux ; car c'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés » ; Phil., 1, 29 : « En effet, pour ce qui est du Christ, la grâce vous a été accordée non seulement de mettre votre foi en lui, mais encore de souffrir pour lui, ... » ; Gal. 6, 14 : « Quant à moi, jamais je ne mettrai ma fierté en rien d'autre que dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le monde est crucifié pour moi, comme je le suis pour le monde ! » ; Phil. 3, 10 : « Il s'agit maintenant de le connaître, lui, ainsi que la puissance de sa résurrection et la communion de ses souffrances, en étant configuré à lui dans la mort, » ; II Cor., 4, 17-18 : « Car un moment de détresse insignifiant produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire. Aussi nous regardons, non pas à ce qui se voit, mais à ce qui ne se voit pas ; car ce qui se voit est éphémère, mais ce qui ne se voit pas est éternel ».

qu'il l'exprime en grec dans le texte<sup>2681</sup>. En outre, il la transpose quelques années après dans son cours sur Job<sup>2682</sup>.

La lettre à Crato témoigne du très grand intérêt que Bèze accorde à Job. Avant d'en tirer toutes les leçons pour son enseignement, elle est l'occasion, pour Bèze, d'attirer l'attention de son ami sur l'exemple que Job (*Jobi exemplum*), le juste souffrant, représente pour faire face aux épreuves et méditer la vie future. Avant lui, Calvin, dans ses Sermons sur Job, avaient exalté la force de celui qui ne céda pas au désespoir<sup>2683</sup>. En effet, plusieurs fois Job invoque la mort et maudit le jour de sa naissance. Pourtant, il ne succombe pas. Les paroles de son ami Elihu (*Elia* dans le texte) font écho à sa détresse qui l'amène à souhaiter la mort. Le mot *contemptu* apparaît pour suggérer la violence du sentiment de mort et du peu de prix qu'il inspire pour la vie<sup>2684</sup>. Mais celle-ci, réalise-t-il, n'est que le prélude à la vraie vie. Job résiste en outre aux assauts de Satan, qui vient le mettre à l'épreuve. Isolé sur son fumier, dépossédé de tout, le mystère de Job réside en sa patience (*patientiae exemplum*). Or, poursuit Bèze :

La patience n'est pas la résignation. Elle procède au contraire de la vertu cardinale de force ; elle consiste à recevoir les épreuves de la main de Dieu dans l'adoration, sans céder à la tentation de la révolte et du désespoir, qui procèdent de l'acédie<sup>2685</sup>.

A ces différents titres, et parce que la gloire de Dieu prime sur tout le reste, Job incarne une figure du mépris du monde. C'est cette définition du mépris du monde que Bèze est en train de préconiser à son ami médecin à la manière d'un remède à ses souffrances.

Ainsi, la lettre prescrit d'éviter deux écueils. Le premier serait de désespérer. A l'appui de la parole de l'Apôtre, le ressort de la patience réside dans la foi au milieu des tribulations : « l'affliction produit la persévérance, la persévérance la victoire dans l'épreuve, et cette victoire l'espérance » (Rom. 5, 3-4)<sup>2686</sup>. Suivant l'herméneutique paulinienne, les châtiments ont un sens, comme l'illustre une nouvelle série de citations bibliques<sup>2687</sup>. Le second écueil est de faire

---

<sup>2681</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 9 et n. 26 p. 17: *συμμορφουσθαι, symmorφousthae* : rendre semblable (Phil., 3, 10, « en devenant conforme à lui dans sa mort pour parvenir, si je le puis, à la résurrection... »).

<sup>2682</sup> *Ibid*, n. 26 p. 17 et *Job*.

<sup>2683</sup> Jean Calvin, *Sermons sur Job...*, *op. cit.*, préface Olivier Millet.

<sup>2684</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 10 : *Nec enim suam propriam Elias ut Jobus, sed ipsius Dei causam agit, cujus contemptum, quasi jam omnia essent desperata, ferre se amplius posse negat.*

<sup>2685</sup> Marc Bochet, article « Job », Sylvie Parizet (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Cerf, 2016, p. 1307-1314, p. 1309.

<sup>2686</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 9 et n. 30: *Oppressio enim, inquit Apostolus, patientiam efficit, patientia vero experientiam, experientia autem spem. Porro spes non pudefacit.*

<sup>2687</sup> Voir : Eph. 6, 16 : « prenez, en toutes circonstances, le bouclier de la foi, avec lesquels vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Mauvais » ; Matth., 10, 30-31 : « N'ayez donc pas peur : vous valez plus que beaucoup de moineaux » ; Luc, 21, 19 : « Par votre persévérance, acquérez la vie » ; Rom. 5, 5 : « Or, l'espérance ne rend

excessivement confiance dans ses propres forces. C'est ce qui ressort des conseils que lui adressent les amis venus visiter Job dans sa solitude. Au motif de pouvoir compter sur ses propres ressources pour en sortir, ils font reposer la responsabilité du sort de Job sur ses seules épaules. En plus du danger d'alimenter l'orgueil que représente une telle attitude, elle prive le chrétien de la force que lui apporte la foi dans le sens ultime de l'épreuve. Or, cette force consiste justement dans l'absence de crainte devant la mort. Mais, comme le dit Bèze, ceux dont « le cœur pur brûle pour la gloire de Dieu pourront s'écrier avec Paul : « qui me libèrera de ce corps de mort ? » (Rom., 7, 24)<sup>2688</sup>. Certes, David ou Ezechias ont tremblé avant la mort. Selon Bèze, lecteur de Chrysostome, c'était surtout de peur de ne pouvoir accomplir l'œuvre qu'ils avaient entreprise pour avancer le règne de Dieu en ce monde et contre ce monde<sup>2689</sup>.

### « La terreur nous fait haïr le péché »

Théodore de Bèze semble bien connaître les tremblements de David dans les derniers instants pour les avoir éprouvés à la faveur de l'écriture de sa méditation sur le sixième psaume<sup>2690</sup>. Il reste donc à se demander, dans la mesure où le mépris du monde est mobilisé à l'article de la mort, quel partition Bèze fait désormais jouer au motif dans le débat entre l'Antiquité païenne et la mort chrétienne. Car, placé devant le sépulcre, un ultime combat se joue pour le chrétien dans la conscience qu'il se fait de la vie terrestre et de son avenir immédiat dans l'au-delà. Les tourments de David évoquent bien ce qui se joue alors pour la « povre ame » :

Helas, Seigneur, mes pechez m'envoyant à la mort, ... Car estant mort et gisant en la poudre, voilà tout mon dessein rompu, ma mémoire... ma langue ne parlera plus, ma bouche... bref ce povre corps estant defait, à quoy te servira-il ni à ses prochains ? Si... je meurs frappé en ton ire ... ? Malheur des malheurs, ... assure ma povre ame luy donnant tesmoignage que ton ire a cessé, afin que la mort quand elle viendra ne soit messagere d'espouvantement, mais plustost m'annonce la jouissance de ta félicité<sup>2691</sup>.

---

pas honteux... » ; I, Cor., 10, 13 : « Aucune épreuve ne vous est survenue qui n'ait été inhumaine... » ; Rom. 8, 28 : « ...tout coopère pour le bien de ceux qui aiment Dieu... » ; Rom. 8, 38-39 : « Car je suis persuadé que ni mort, ni vie, ni anges, ni principats, ni présent, ni avenir, ni puissances,... ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, notre Seigneur. » ; II, Tim., 2, 19.

<sup>2688</sup> CB, t. XXIV, n° 1560, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 10 : [...] *sed etiam summo cum gaudio excipiendae mortis optimam esse rationem, si divinae gloriae amore inflammati, quam miserum sit hujus vitae inter Mesechitas et Kedareros exilium, serio nobiscum expendamus, quo etiam spectat Apostoli non tantum vox illa, velut hominis seipsum arguentis : Me miserum quis me liberabit ex corpore mortis hujus ?*

<sup>2689</sup> *Ibid.*, p. 11 et n. 49 et 50.

<sup>2690</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 55-56 ; Les craintes de David de la mort sont narrées dans II Sam., 22, 5-6.

<sup>2691</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

Dans cet extrait, pour évoquer les tourments du psalmiste dans sa confrontation à la mort, Bèze mêle avec subtilité les considérations concrètes du corps (« bouche », « povre corps) causées par la mort et son impact moral (« ma mémoire »). La mort éveille chez David deux émotions successives, « espouvantement », puis « la jouissance de ta félicité ». Chacune des deux remplit une fonction essentielle dans la mort chrétienne. Elles sont aussi les deux faces d'un mépris du monde qui, d'un côté, détourne le chrétien de la vie présente puis, de l'autre, le porte à aspirer tout entier à la vie future. Si Jean Crato a bien suivi les explications du réformateur jusqu'à ce seuil, il doit se ranger à l'évidence que les sentences des philosophes ne sont d'aucune utilité. Encore la discussion avec Platon, qui affirmait l'immortalité de l'âme, occupe de longs développements. Je les résume ici en vue de mettre en évidence un mépris du monde chrétien bien différencié par Bèze de celui qui pourrait être déduit des philosophes.

Bèze met d'abord en évidence la singularité de la résurrection, garante de l'immortalité de l'âme individuelle. Il est vrai que les tourments de David font écho aux scrupules formés par Socrate sur sa vie passée au moment de mourir. Il n'en demeure pas moins qu'ils sont accompagnés par une forme d'espérance dans le trépas. Le critère de différenciation, en définitive, consiste dans le péché, dans le combat de Jacob avec Dieu, préfiguration du salut en Christ. Le mépris du monde change du tout au tout d'éclairage à la lumière du péché originel<sup>2692</sup>. Les inquiétudes et les angoisses nées de l'imminence du sépulcre, Bèze les nomme par le mot grec *adémonêsae* pour rappeler les paroles du Christ<sup>2693</sup>. Le réformateur prend soin, dans ce passage, d'atténuer les formules de Calvin dont Crato s'était dit choqué dans son précédent courrier<sup>2694</sup>. Il n'en demeure pas moins, à la lumière de ces chrétiennes considérations, que le mépris du monde prend en charge la tristesse du monde, qui fut aussi celle du Christ.

Certes, l'imminence de la mort entraîne l'« espouvantement », mais de quoi David est-il terrorisé si ce n'est de son propre péché ? Pour conclure la lettre à Crato, Bèze rappelle que cette crainte de la mort fait partie, d'après Bèze, de la condition humaine depuis Adam. En l'occurrence, elle remplit une fonction clé : il s'agit de, par « la terreur, nous faire haïr péché en sorte de nous faire sortir des ténèbres et que nous nous dirigeons vers la lumière »<sup>2695</sup>. De manière significative, cependant, les dernières manifestations d'amitié exprimées par Bèze à

---

<sup>2692</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>e</sup> partie, chapitre 3, II, A, 1. a : « Haïr péché »

<sup>2693</sup> *CB*, t. XXIV, Bèze à Crato, 15 janvier 1583, p. 14, n. 70 et 71 p. 20: *ἀδημονήσαι* (Matth. 26, 37) et Marc, 14, 33 : « il commença par éprouver des tristesses et des angoisses ». Les Paroles du Christ sont dans Matth., 26, 38 : « Je suis triste à mourir ; demeurez ici et veillez avec moi » et Marc, 14, 34 : « Je suis triste à mourir : demeurez ici et veillez ».

<sup>2694</sup> *Ibid.*, p. 20, n. 72.

<sup>2695</sup> *Ibid.*, p. 15: [...] *terrore magis ac magis peccatum odisse, sic quoque veluti luxem ex ipsis etiam tenebris eruentes condiscamus.*



son ami pour finir sa lettre font allusion à l'image du corps en tant que prison de l'âme<sup>2696</sup>. Cette allusion à un motif central de la philosophie antique a pour intérêt de ménager la connivence qui réunit les deux amis autour de leurs fidélités humanistes<sup>2697</sup>.

---

<sup>2696</sup> *Ibid.*, p. 15 et n. 77 p. 20: [...] *quum tribus mensibus prior e carceribus exierim* [...].

<sup>2697</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p.1700 et note 98.

## CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Il était nécessaire, dans cette partie thématique sur le mépris du monde, de conserver une perspective historique en ménageant des allers et retours entre le discours (*doxa*) et la pratique (*praxis*), entre la diachronie et la synchronie, entre les cimes de la spiritualité et le plan de la cité. Il s'agissait avant tout de suivre l'athlète de Dieu (*athleta dei*) que se fit Théodore de Bèze dès lors que son mépris du monde accomplit la conversion jusqu'à la consommation de la rupture réformatrice. Son implication totale au service des nouvelles églises le hissait bientôt parmi les réformateurs de premier plan, se rendant capable de succéder à Jean Calvin. Le mépris du monde se révélait être un motif puissamment fédérateur de l'amitié qui liait ces hommes sous la croix. Le mépris du monde remplissait la fonction de matrice dans la promotion d'une conversion-repentance accomplie selon le modèle théologique calviniste. La poursuite du bien s'inscrivait désormais dans une voie dite de sanctification. Motif puissant et structurant de l'imaginaire de la Réforme, l'originalité du nouveau *contemptu mundi* tient à la marque originelle léguée par l'humanisme, au départ de sa reconfiguration. Le mépris du monde de Bèze se comprend donc dans cette ambivalence des sources qui inspirent tour à tour le réformateur : l'héritage biblique et théologique d'une part et, d'autre part, l'héritage philosophique des païens.

Par métaphore avec la ligne de crête, ou la ligne de partage des eaux, ces deux sources semblent n'avoir de cesse de se rejoindre ou de s'éloigner l'une de l'autre. Elles sillonnent de concert, cependant, comme deux versants d'un même mont, les pentes de la théologie d'une part et, de l'autre, celles de la philosophie morale. Ces sources ne cessent de se rencontrer pour successivement, dialoguer entre elles, s'opposer et se recouper dans une stimulante coexistence. Le *contemptu mundi* que réclamait la Réforme ne pouvait se passer d'un tel dialogue. C'est dans les écarts qui apparaissent sous la plume du réformateur qu'il est possible d'entrevoir un jeu incessant d'ombres et de lumières. Sur le versant théologique, le mépris du monde dessine une anthropologie pessimiste de l'homme, enracinée dans la conscience du péché et des souffrances nécessaires. Sur le versant éthique, la nouvelle ascèse intramondaine met en valeur l'homme de bien et promeut l'exercice de sa vertu au service de la Cité.

Le mépris du monde se comprend alors comme une voie de dépassement des tensions et des angoisses qui permet au chrétien, toujours suivant l'idée d'ascension, de « monter en sagesse ». Avant d'envisager cette sagesse sous l'angle individuel de la méditation de la mort, J'ai cherché dans cette partie à mettre l'accent sur la dimension collective de cet effort. Au prix

d'ardentes fatigues, le *contemptu mundi* de Théodore de Bèze a pris toute sa part dans cette œuvre de restauration de la communauté chrétienne (*communauta christianna*). En identifiant le mépris du monde à l'échelle de la construction des nouvelles églises, à travers la discipline et dans l'administration des sacrements, il est apparu que ce motif a joué un rôle décisif dans le processus d'institutionnalisation. Le mépris du monde a joué un rôle à la fois d'unification et de purification. Il s'est encore révélé être une variable essentielle dans l'alternative devant laquelle s'est longtemps trouvée le « petit troupeau » : la patience ou la résistance. Cette approche a permis d'entrevoir la dimension politique du mépris du monde, aux prises avec les débats de la Cité. La Réforme avait besoin d'un *contemptu mundi* qui réponde aux grandes questions qui se posaient en son temps.

# TROISIEME PARTIE : LE POLYGRAPHE DU MEPRIS DU MONDE (1519-1605)

Dans sa lettre liminaire aux *Poemata*, Théodore de Bèze se justifiait auprès de Melchior Wolmar d'écrire de la poésie en se défendant d'avoir toujours accordé tous ses soins à ce « genre d'écrire » (*scribendi genus*)<sup>2698</sup>. Tout en ne renonçant jamais à écrire de la poésie, le réformateur recouru, depuis la publication des *Poemata* en 1548, à de nombreux autres genres : l'art dramatique, la satire, l'homélie, le traité théologique, la méditation, l'histoire, ... L'énumération de ces catégories fournit l'opportunité de rappeler qu'elles ne correspondent pas exactement aux façons de penser des hommes de la Renaissance<sup>2699</sup>. Par l'expression « genre d'écrire » employée par Théodore de Bèze, il faut bien comprendre des « manières d'écrire ». Après Genève, il était appelé à Lausanne pour renforcer le « tripode d'élite » formé autour de Jean Calvin par Pierre Viret et Guillaume Farel. C'est alors en polygraphe de génie qu'au lendemain de sa conversion de 1548, le réformateur mis sa plume au service de la Réforme. En tant qu'auteur, traducteur, prédicateur, polémiste et diplomate, ... il ne cessa de progresser sur le devant d'une scène où se livraient des rapports de forces à différentes échelles. Il pouvait mépriser le monde, il se trouvait cependant en négociation permanente avec le monde. La Réforme aspirait à énoncer un contemptu mundi qui s'accommode d'un tel paradoxe : mépriser le monde en prise avec le monde.

Le motif du mépris du monde, repéré dès les *Poemata* dans sa veine humaniste, cherchait désormais son expression réformatrice à travers de multiples manières de l'écrire : militante, méditative, contemplative. Les publics, il est vrai, étaient très différents : érudits et latinistes ou bien bourgeois cultivés, Français de l'exil, étudiants de toute l'Europe ou Vaudois de souche, chacune de ces populations impliquait pour notre auteur un certain nombre de contraintes qui leur étaient propres. Dans une approche dominée par le souci de définir la

---

<sup>2698</sup> *Poemata* (1548), p. 2 : *Etsi totum hoc scribendi genus a multis et gravibus et eruditissimis hominibus reprehendi solet, nunquam tamen hoc a me potui impetrare, ut in eo excolendo operam aliquam non ponerem : sive ita cogente animi impetu quaodam, sive quod hanc exercendi styli speciem nunquam vel ineptam vel inutilem esse putavi /* « Nombre de graves érudits ont l'habitude de proscrire totalement ce genre d'écrire : cependant je n'ai jamais pu me défendre de le cultiver et d'y donner mes soins, poussé par la passion ou parce que j'ai toujours estimé cet exercice de style intelligent autant qu'utile ».

<sup>2699</sup> Voir : Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?* Paris, Seuil, 1989, « Poétique », p. 74 et 80. Jean-Marie Schaeffer distingue les noms génériques « exogènes » (institués par les historiens de la littérature) et les noms génériques « endogènes » (utilisés par l'auteur lui-même dans son texte) ; Jean-Marie Schaeffer, art. « genres littéraires », *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, p. 339-343.

réception des œuvres, c'est ce que H. R. Jauss appelait « horizon d'attente générique »<sup>2700</sup>. Sous la plume de Théodore de Bèze, le mépris du monde apparaît dans ses différentes expressions, humaniste et/ou théologique comme une hydre à plusieurs faces. Le théologien, en athlète de Dieu (*athleta Dei*), n'a de cesse de dompter le monstre en mobilisant de multiples manières d'écrire.

Comment, de Paris à Lausanne, puis à Genève, Théodore de Bèze a-t-il exploré les différentes manières d'écrire le motif du mépris du monde pour lui assurer sa plus grande diffusion dans l'espace laïc et auprès de publics très composites ? Quels étaient, pour évaluer l'impact de chacun des genres expérimentés auprès des publics visés, les contraintes génériques relatives au motif du mépris du monde ? Comment, finalement, les différentes combinaisons inventées par le réformateur répondent aux aspirations de la Réforme de se tailler un *contemptu mundi* sur mesure ? Telles sont les questions posées au fil de cette troisième partie consacrée au transfert et au déploiement du mépris du monde dans l'univers culturel et religieux de la Réforme à travers ses déclinaisons dans les différents genres élus par le réformateur.

Limité par la nature de l'exercice dans mon ambition de parcourir la plupart des genres explorés par Théodore de Bèze, je m'en tiendrai à un nombre restreint. Le choix de mon corpus s'est déterminé par le souci de couvrir l'amplitude chronologique décrite par l'œuvre du réformateur. Il s'agissait aussi de mettre en évidence le motif du mépris du monde sous l'angle des sens de l'ouïe et de la vue par lesquels il s'exprime aussi. A travers toute son œuvre, Théodore de Bèze n'a cessé de raconter comment il a méprisé le monde pour réussir sa conversion. C'est pourquoi, dans un premier chapitre, je m'interroge sur la spécificité que prendrait, sous la plume de Théodore de Bèze, le genre du récit autobiographique dans lequel le mépris du monde trouve à s'exprimer fortement en relation avec la conversion.

Dans un second chapitre, je m'attacherai à confronter le mépris du monde tel qu'il s'exprime successivement, avec la publication des *Poemata* en 1548 et *Abraham sacrifiant* deux ans après, à travers la poésie lyrique et la poésie dramatique. Dans la mesure où l'expérience de la conversion et de l'exil surviennent entre les deux, tout semble les opposer : le mépris du monde humaniste pour la première, le mépris du monde théologique pour la seconde. Le troisième chapitre donne à écouter le motif du *contemptu mundi* tel qu'il a trouvé sa place dans le répertoire de chants de la Réforme. Le mépris du monde s'est invité non seulement dans la traduction du Psautier, où la contribution de Bèze fut décisive, mais le motif se taille la part du lion dans la chanson spirituelle. L'apport de Bèze resta modeste dans ce

---

<sup>2700</sup> H.R. Jauss, *Rezeptionsästhetik*, Fink, 1975 (trad. franç. : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978).

genre, ce qui justifiera d'évoquer aussi le travail de ses contemporains. Le quatrième chapitre s'ouvre sur un silence, celui des voix intérieures, quand le chant cède à la méditation pour murmurer Dieu. Avec les *Chrestiennes Meditations*, Théodore de Bèze a renouvelé un genre ancestral pour donner un modèle calviniste à la méditation. Le motif du mépris du monde trouve là encore à se déployer à la faveur d'une nouvelle manière de l'écrire, dans sa dimension théologique, avec une forte connotation morale néanmoins. Le cinquième chapitre donne toute la dimension du moraliste que demeure Théodore de Bèze en tant que prédicateur. Moraliste, il ne l'est jamais autant que dans les sermons de la maturité, quand Genève est en proie aux épreuves de la guerre, de la peste et de la famine. Le sixième chapitre ménage une place pour la tentative du réformateur de mettre en image le mépris du monde. L'un après l'autre, les *Emblemata* viennent illustrer les propos du prédicateur. L'origine humaniste du genre des emblèmes confère à leur auteur le pouvoir de moduler l'expression du motif du mépris du monde en de multiples nuances. La richesse du sens se trouve accrue par la coexistence d'une version française et d'une version latine du texte qui accompagne les images. Ainsi, de l'éducation du regard à l'art de chanter ou de méditer, le *contemptu mundi* réformé investit, transcende et informe tous les aspects de la vie spirituelle, il se place au cœur du procès de civilisation.

# CHAPITRE 1. MEPRIS DU MONDE EN MIROIR

Atteint par un mal incertain, Théodore de Bèze put concevoir un temps que son existence toucha à sa fin en 1566<sup>2701</sup>. Le 1<sup>er</sup> octobre de cette année, dans son appartement de la rue des chanoines à Genève, un notaire vint recueillir son testament. Avant les considérations d'usage concernant plus particulièrement, dans un tel document, la répartition des « biens terriens », il ne faudrait pas négliger la mémoire que Bèze offre de lui-même à ses héritiers par ce récit condensé de sa propre vie : « Et premierement a rendu graces à Dieu de ce que par sa bonté infinie et miséricorde, il l'a retiré des idolatries et superstitions papistiques où il estoit plongé, et donné congnoissance de son saint évangile et vray moyen de son salut et remission de ses pechés, supportant ses vices et paouvretés »<sup>2702</sup>. Énoncé à cette date pour être, virtuellement, le dernier récit que Bèze donne de sa vie, il se prête à lire comme ce qui aurait pu être un ultime récit de conversion. Pour succinct qu'il soit, il est significatif que le plus important semble tenir à ce qui dans la conversion, correspond précisément au retrait des « idolâtries et superstitions papistiques ». Or c'est justement à ce point, et dans l'unique objectif de se vouer à la « congnoissance de son saint évangile », qu'il est possible d'identifier, de façon concentrée, les éléments constitutifs de l'expression d'un mépris du monde en devenir. La topique semble avoir trouvé, sous la plume de Bèze, ses premiers développements dans les années précédentes. Elle s'élabore notamment à travers le genre nouveau des récits de conversion. S'il est possible d'identifier là un genre nouveau, ce qui est secondaire ici par rapport au centre du propos, il est permis d'affirmer que Bèze a apporté en ce domaine une contribution majeure. Celle-ci a été inaugurée par la lettre-préface d'*Abraham sacrifiant*<sup>2703</sup>, en 1550, la Lettre-préface à la *Confession de foi*<sup>2704</sup> de 1560 et la première des *Chrestiennes Méditations*<sup>2705</sup> qui a pu être conçue dans ces mêmes années, du moins avant 1566. Il faut encore compter la lettre liminaire de Théodore de Bèze adressée à son ami André Dudith. Il s'agit de la lettre-préface à la seconde édition des *Poemata*, datée de 1569<sup>2706</sup>. Dans les quelque quarante années d'existence qu'il lui restait à vivre, Bèze revint encore une fois en détail, dans sa

---

<sup>2701</sup> Bèze fait allusion à cette maladie dans une lettre du 17 octobre 1566 : *CB*, t. VII, n° 508, à Bullinger, 17.10.1566. D'après l'éditeur des correspondances, c'est la seule information connue sur cette maladie.

<sup>2702</sup> *Testament de Théodore de Bèze*, Genève, 1<sup>er</sup> octobre 1566, dans *CB*, t. VII, 1.10.1566, Annexe XI, p. 355.

<sup>2703</sup> *Abraham*, p. 45-51.

<sup>2704</sup> *Confessio*.

<sup>2705</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 42-51.

<sup>2706</sup> *Lettre à Dudith*.

*Réponse au gentilhomme savoisien* (1598), sur les circonstances de ce changement majeur qui est devenu une manière privilégiée d'écrire le mépris du monde<sup>2707</sup>.

Le mépris du monde dans la pensée de Théodore de Bèze se saisit par le truchement de ces courts récits qu'il livre, à plusieurs reprises tout au long de sa vie, de l'expérience qu'il retient de la conversion. Par fragments successifs, au-delà de la théologie calvinienne de la conversion dont ils donnent une matière d'incarnation, ces retours autobiographiques délivrent la substance de la spiritualité du mépris du monde. Dans quelle mesure les récits de conversion qui se succèdent dans l'œuvre de Théodore de Bèze incluent-ils le motif du mépris du monde pour en offrir une version renouvelée au monde réformé ?

## A. La recherche d'un genre pour le mépris du monde en littérature calviniste

Il est certainement vain de chercher dans la littérature calviniste un traité du mépris du monde à proprement parler avant le XVII<sup>e</sup> siècle. Sans doute parce qu'il s'agissait pour les réformateurs de se démarquer d'une tradition romaine ancienne, on conçoit la difficulté d'identifier, à proprement parler, un traité du *contemptu mundi* dans les premiers écrits de dévotion de la Réforme<sup>2708</sup>. Selon l'hypothèse d'après laquelle un puissant transfert culturel de du mépris du monde s'est produit en direction de la littérature calviniste vers le milieu du seizième siècle, il était nécessaire de se mettre en quête d'un marqueur confessionnel. C'est par une attention particulière portée à la conversion telle qu'elle est théorisée par Calvin, puis abondamment reprise, expliquée et illustrée par le parcours et l'œuvre de Théodore de Bèze, qu'il est possible de rendre compte d'une élaboration théologique et morale d'une doctrine du mépris du monde. En l'occurrence, les travaux de Béatrice Jakobs ouvrent de fructueuses perspectives pour déterminer dans quelle mesure les écrits de conversion constituent une nouvelle forme littéraire<sup>2709</sup>. Dans le cadre d'une étude centrée sur le corpus de Théodore de Bèze, deux ou trois pistes de réflexions peuvent ainsi être ébauchées à partir du modèle augustinien : le combat spirituel, le statut du modèle et son opérabilité en tant que modèle, les motifs d'une forme littéraire en gestation.

---

<sup>2707</sup> *Réponse au gentilhomme*.

<sup>2708</sup> Voir : Christabelle Dieuaide, *La vanité et la rhétorique de la prédication au XVII<sup>e</sup> siècle. Littératures*. Université de Limoges, 2019.

<sup>2709</sup> Béatrice Jakobs, *Conversio im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung – Écrits de conversion als neue literarische Form*, Dunker & Humblot, Berlin, 2015, 450 p.



À partir des *Confessions* d'Augustin, qui rapportent combien il lui a été difficile, pour un sujet sincèrement engagé dans la conversion, de quitter ses mauvaises habitudes, l'analyse met en évidence le combat spirituel qui s'engage entre la « volonté charnelle » et la « volonté spirituelle ». Pour Béatrice Jakobs, « ce dualisme résulte de la confrontation entre les Pères de l'Église et les lettres pauliniennes. Un tel dualisme est néanmoins désigné par Augustin comme un encouragement à se séparer de sa vie passée pour en dédier une nouvelle qui plaise à Dieu »<sup>2710</sup>. Il reste à envisager dans quelle mesure son récit a pu remplir la fonction de modèle pour les écrits de conversion. Ce qui est décisif, pour Béatrice Jakobs, est « la question controversée, dans la recherche sur Augustin, sur la valeur véridique de la scène du jardin et, dans ce contexte, de déterminer à quelle exigence cela répond pour les attentes d'une vie chrétienne ».<sup>2711</sup> La lecture par Augustin, dans l'église où Saint Antoine était passé avant lui, de ces lignes : « Allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, vous aurez un trésor dans le ciel » décida de sa conversion<sup>2712</sup>. Cette citation faisait l'écho aux appels à la conversion et au mépris du monde réitérés dans l'évangile de Matthieu (Mt 19, 21)<sup>2713</sup>. Pour remplir cette fonction, une des raisons les plus véhémentes se trouve dans un passage de la Bible (Luc 18, 24)<sup>2714</sup>.

Le problème essentiel qui est posé revient à déterminer, à la lecture de ces récits, la part qui relève d'une forme littéraire répondant un besoin spirituel et celle qu'il convient d'attribuer à un projet politique plus large. À propos d'Augustin, il est d'ailleurs relevé que la conversion tient davantage du besoin spirituel intime dans les *Confessions* que dans nul autre de ses écrits. À partir d'une mise en perspective des écrits de conversion avec le modèle discuté des *Confessions* de saint Augustin, en particulier la fameuse scène du jardin, Béatrice Jakobs dresse ce constat : « Comme il a déjà été vu au niveau du langage imagé et des structures, la forme

---

<sup>2710</sup> *Ibid.*, p. 330 : « Was hier als Kampf zwischen "volonté charnelle" und "volonté spirituelle" beschrieben wird, ergibt sich aus der Auseinandersetzung des späteren Kirchenvaters mit den paulinischen Briefen. Der dort manifeste Dualismus von Geist und Fleisch wurde von Augustinus als Aufforderung erfahren, sich von seinem bisherigen Lebenswandel zu lösen und sich einem neuen, gottgefälligen zuzuwenden ».

<sup>2711</sup> *Ibid.*, p. 331 : « Entscheidender als die seit Jahren in der Augustinus-Forschung kontrovers diskutierte Frage nach dem Realitätsgehalt der Garten-szene ist im vorliegenden Zusammenhang, welche Forderung christlichen Lebens hier plötzlich unbedingte Anerkennung erhielt, um klären zu können, inwieweit sich das augustinische Modell als Vorlage für die Verfasser von Konversionschriften überhaupt anbot ».

<sup>2712</sup> Augustin, *Confessions*, VIII, 12 ; la citation biblique est Rom. 14,1. Cit. Béatrice Jakobs, *Conversio... op. cit.*, p. 332.

<sup>2713</sup> Béatrice Jakobs, *Conversio..., op. cit.*, p. 333 : « Mag der hier hervorgehobene, sehr bekannte Vers aus dem Matthäusevangelium (Mt 19, 21) auch von Antonios als Aufruf zum Eremitdasein verstanden worden sein, in weniger zugespitzter Auslegung lässt er sich allgemein als Appel zur Abkehr von der Welt und damit gleichfalls als Aufruf zur conversio zu einem gottgefälligen Leben fassen ».

<sup>2714</sup> *Ibid.*, p. 333 : « In dieser Funktion, und meist als einer der Beweggründe für die vollzogene conversio, fand die Bibelpassage, in mehr oder weniger expliziter Form, dann auch Eingang in die Konversionschriften – interessanterweise mehrheitlich in Texte, die anlässlich eines Übertritts in die *Église réformée* verfasst wurden. Pour la citation biblique » : Luc 18, 24 : « Je vous dy en vérité, il n'est aucun qui ayt delaissé maison, ou parens, ou frères, ou femme, ou enfans pour le royaume de Dieu, qu'il ne reçoive beaucoup plus en ce temps icy, & au siecle à venir vie éternelle » (Bible de Louvain). Cit. Béatrice Jakobs, *Conversio..., op. cit.*, n. 162 p. 333.

littéraire des écrits de conversion s'ancre de nouveau dans un champ de tensions entre des controverses confessionnelles, des besoins spirituels intimes et une tradition littéraire. Alors que ces trois aspects sont mis en évidence au regard du discours de propagande, ils interfèrent davantage du point de vue de la compréhension de la conversion comme mépris du monde. »<sup>2715</sup>

Le mépris du monde serait donc à rechercher, du côté de la confession réformée, entre les lignes de la polémique et celles de la théologie. Le lieu commun pérégrine dans les entrelacs d'une littérature aux frontières génériques incertaines. Il faut démêler les genres entrecroisés pour saisir un mépris du monde qui, la plupart du temps, ne se donne pas comme tel. Le motif est le plus souvent greffé à une thématique déterminée. Il ne se laisse guère saisir, sans perdre une partie de sa substance, comme un objet statique bien identifié. C'est une raison supplémentaire pour le suivre au gré du processus de conversion-repentance tout en déclinant les thématiques qui lui sont couramment associées. Pour suivre cette démarche en considérant la conversion comme un processus dynamique, il faut partir du labyrinthe des récits de conversion composés par Bèze tout au long de sa vie.

## B. Le récit de conversion, matière d'incarnation du mépris du monde

Les rapprochements entre le corpus bézien et celui de Calvin, notamment au sujet de la conversion, font l'objet d'une tradition théologique bien établie et extrêmement vivante. En revanche, la démarche consistant à mettre en évidence le mépris du monde tel qu'il se reformule à travers le discours sur la conversion du point de vue de la Réforme mérite un examen approfondi. Le phénomène de conversion a, par ailleurs, fait l'objet d'un intérêt renouvelé par la recherche historique récente<sup>2716</sup>. Il semble que, pas plus de ce côté-là, le mépris du monde n'ait retenu une attention particulière de la part des historiens, au moins pour le XVI<sup>e</sup> siècle. La comparaison entre la quasi-absence d'un discours autobiographique dans l'œuvre de Calvin et sa relative abondance dans celle de Bèze ne semble pas non plus avoir suscité leur intérêt. Les

---

<sup>2715</sup> *Ibid.*, p. 340 : « Wie schon in Hinblick auf Bildsprache und Struktur erweist sich die literarische Form der *écrits de conversion* hier erneut als im Spannungsfeld von konfessioneller Kontroverse, spirituellen Bedürfnissen und literarischer Tradition verankert. Während aber gerade in Hinblick auf die Gestaltung und das Verständnis von *conversio* als Abkehr von der Welt diese drei Aspekte interferieren, steht bei anderen Schriften der Propagandagedanke klar im Vordergrund ».

<sup>2716</sup> Maria-Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne – Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Firenze, Leo S. Olschiki Editore, 2010 ; Yves Krumenacker, « La conversion de Théodore de Bèze. Réflexions sur les récits de conversion des réformateurs », dans Martin P. et Suire É. (dir.), *Les convertis: parcours religieux, parcours politiques. Actes du colloque de Lyon (11-12 décembre 2014)*, t. i : Période moderne, Paris, Classiques Garnier, 2016, vol. 2/1, p. 149-160.

principaux récits que Bèze a donnés au cours de sa vie, c'est-à-dire ceux qui sont inclus dans la Lettre-préface à la *Confession de foi*, dans la Lettre à Dudith<sup>2717</sup> ou dans la *Réponse au gentilhomme savoisien*, offrent pourtant un corpus privilégié pour déterminer l'élaboration d'une pensée du mépris du monde dans l'univers réformé.

Dans une certaine mesure, par certaines similitudes, les récits de conversion de Bèze remplissent pour les lecteurs les fonctions qui étaient celles des traités du mépris du monde antérieurs, ou bien circulant à la même époque dans le monde catholique. Dans le même temps, ils façonnent pour les lecteurs réformés une attitude face à la vie, une manière renouvelée de mépriser le monde. C'est comme si les récits de conversion de Théodore de Bèze venaient l'un après l'autre remplir le vide laissé par Calvin sur ce sujet.

Par le récit qu'il donne de sa conversion tout au long de sa vie, Bèze offre une matière d'incarnation à la théologie de Calvin. Comme le dit Olivier Léchet, « la parole bézienne est avant tout celle d'un homme de chair »<sup>2718</sup>. Or, le discours de conversion exprime une sensibilité et une attitude. En les examinant de près à la lumière des écrits théoriques, il est permis de suggérer que les récits de conversion, du point de vue de la fonction qu'ils remplissent, en tant qu'ils constituent des exemples à suivre, se substituent aux traditionnels traités du mépris du monde. Les éléments constitutifs du mépris du monde sont reformulés et incarnés sur le mode de récits de vie successifs qui se télescopent comme un miroir.

### C. Les éclats du miroir

L'image du miroir est mobilisée par Bèze dans deux des textes analysés plus loin : *Abraham sacrifiant* (1550) et les *Chrestiennes Meditations* (1582)<sup>2719</sup>. En 1550, avant tout préoccupé de sa reconnaissance par la communauté calviniste de Lausanne, Théodore de Bèze construit un récit en forme de plaidoyer *pro domo*. Le motif du mépris du monde tel qu'il le développe dans sa tragédie vient justifier son renoncement à la carrière littéraire. Dans les années suivantes, livrant ses réflexions sur les psaumes pénitentiels dont il accomplit alors la traduction, c'est en pasteur-prédicateur que Bèze revient sur sa conversion. La posture d'autorité acquise au cours de ses années lausannoises lui permet, d'une certaine manière, un

---

<sup>2717</sup> Lettre à Dudith.

<sup>2718</sup> Pierre-Olivier Léchet, « Théodore de Bèze spirituel. A propos des *Chrestiennes meditations* (1582) », *RHP*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 617 : « La parole bézienne est avant tout celle d'un homme de chair – chair avec ou sans « e », aurais-je envie de préciser ».

<sup>2719</sup> *Abraham*, épilogue, p. 113 : « En ce tant bel exemple, chacun se mire et se contemple / Tels sont pour vrays les miroirs où l'on voit le beau, le laid, le bossu et le droict » ; *Chrestiennes Méditations*..., p. 63 : « afin que je serve de miroir ou patron aux autres ».

nouveau franchissement du miroir. Dans le premier écrit, Bèze convoque les exemples bibliques pour mieux se connaître. Dans le second, la contrition de David l'autorise à se livrer lui-même en exemple à sa lectrice, Madame de Bacon, à travers le récit de sa propre conversion : « Et quel meilleur exemple de tout ceci sçauroit-on choisir que moy-mesme ? Aussi le veux-je publier afin que je serve de miroir ou de patron aux autres »<sup>2720</sup>.

D'inspiration paulinienne, l'image du miroir devient emblématique des récits de conversion pour Théodore de Bèze comme il l'était de l'exposé théologique de Calvin<sup>2721</sup>. Si Bèze la met au service de la narration de sa propre trajectoire, Calvin, lui, s'en était abstenu. Il avait préféré s'effacer derrière le miroir pour renvoyer le lecteur à sa propre image. De même, les Psaumes représentent, pour Calvin, l'occasion d'une « anatomie de l'âme » : toutes les affections, toutes les passions de l'intériorité y sont peintes au naturel – il suffit de s'y référer pour permettre au fidèle de nommer les affects qui l'habitent<sup>2722</sup>.

L'image du miroir telle qu'elle est ici reprise par Théodore de Bèze s'inscrit pour le moins dans l'objectif défini par les premières lignes du premier chapitre de l'*Institution* de Jean Calvin : « Toute la somme de nostre saigesse, laquelle merite d'estre appellée vraie et certaine saigesse, est quasi comprinse en deux parties, à sçavoir la congnoissance de Dieu et de nous mesmes »<sup>2723</sup>. Dans cette perspective, le mépris du monde, comme exercice de dévotion situe la posture de retrait dans cette invitation à « descendre en soi-même » et, comme Bèze le fait dire à Calvin dans son testament :

Que chacun s'examine et combatte les déficiences. Les uns sont froids, adonnés à leurs propres affaires, et ne se souciant point du bien public. Les autres s'adonnent à leurs passions. Certains, à qui Dieu donnera l'intelligence et la sagesse, ne les emploieront pas. D'autres s'agrippent à leurs opinions, voulant se faire valoir et acquérir une réputation et la domination<sup>2724</sup>.

Le fidèle est invité à chercher en lui-même pour les combattre, par introspection, les « déficiences », c'est-à-dire les insuffisances, ce qu'il lui manque pour progresser. Les principaux défauts indiqués dans l'extrait par le moraliste correspondent exactement à ce que le mépris du monde se donne à corriger : l'indifférence, les passions, l'orgueil, le pouvoir. Succédant à Calvin, Théodore de Bèze reprend en quelque sorte à son propre compte la figure

---

<sup>2720</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 73.

<sup>2721</sup> Voir : M. Schmidt, art. « Miroir », *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1290-1303 ; N. Hugédé, *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957 ; collectif, « Le thème du miroir dans la littérature française », *Cahiers de l'association internationale d'études françaises*, 11, 1959.

<sup>2722</sup> Jean Calvin, *Commentaire des Pseaumes*, cité par V. Ferrer, « Parole privée, parole publique » ...*op. cit.*, p. 471.

<sup>2723</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 186.

<sup>2724</sup> *Vie de Calvin*, p. 124.

du sage. Par elle, les contours d'un mépris du monde se trouvent être refaçonnés à partir de la connaissance de soi autant que par la répétition de pratiques ascétiques. Il serait par ailleurs difficile d'évaluer dans quelle mesure l'image du miroir dans l'introspection bézienne doit, d'une part, aux épîtres de Paul ou, d'autre part, à l'injonction philosophique du « connais-toi toi-même ». Il reste cependant essentiel de rattacher le motif du mépris du monde à la conception de la sagesse qui se trouve être un enjeu. En définitive, la question peut se poser en ces termes : le mépris du monde de Bèze s'inscrit-il dans une définition uniquement théologique ou bien, comme Olivier Millet formule ainsi la question de la sagesse chez Calvin, relève-t-il d' « une conception « sapientiale », philosophique et morale plus englobante ?<sup>2725</sup> Dans le contexte où Bèze affirme sa place dans la Réforme calviniste, il faut retenir que la reformulation qu'il donne du mépris du monde s'inscrit dans la tradition d'une « philosophie chrétienne » de saint Augustin à Érasme<sup>2726</sup>.

---

<sup>2725</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, p. 187, n. 1.

<sup>2726</sup> *Ibid.*, p. 187.

## CHAPITRE 2. POESIE ET THEATRE A FRONTS RENVERSEES

Un éthos de Bèze poète a précédé celui de Bèze auteur de tragédie biblique. La signature du nom de « Théodorus » pour ses premières pièces poétiques était le premier masque d'une *persona* en éclosion. Un second était fourni par la gravure de son portrait qui illustre la première page du premier recueil imprimé des *Poemata*. Comme le proclament les vers latins inscrits en exergue, le poète latin exprime son vœu de rejoindre le cercle des grands, tout en ménageant leur stature<sup>2727</sup>. Tandis qu'un masque orne le décor chargé de l'encadrement de la gravure, titrée en majuscule « Theodorus Beza Vezelius », le comédien peut faire son entrée sur la *skènè*, le juste au corps serré, le regard droit, les mains soutenant la couronne de lauriers. Comme le dit Paul Veyne, « Le poète, ce comédien de la *mimésis*, ce mime qui « fait semblant », s'identifie à son rôle, vit son personnage »<sup>2728</sup>.

Trois mois après la publication du recueil, en octobre 1548, Théodore de Bèze a pris la route de l'exil, appelé à jouer un autre rôle et sur autre scène<sup>2729</sup>. Professeur de grec à l'Académie de Lausanne, c'est cette fois en tant qu'auteur, dramaturge, et metteur en scène de la pièce *Abraham sacrifiant*, jouée pour la première fois en juin 1550 et promise à un succès retentissant, que le poète vézelien donne à voir un mépris du monde tout différent de celui qui s'était exprimé dans les *Poemata*.

Comme le laisse songer le message de la gravure, le mépris du monde des *Poemata* s'accommode d'une forme de gloire que le réformateur a réprouvée ensuite : la gloire littéraire. Pour le reste, les pièces poétiques ne condamnent tout à fait ni la chair, ni les richesses. Du fait de sa formation humaniste approfondie, elles n'en sont pas moins imprégnées d'une philosophie morale. Cette pensée valorise une vie en quête de vertu et de modération en toutes choses. Dans la mesure où la conversion de Théodore de Bèze était précoce et contemporaine de la composition de la plupart de ses pièces poétiques, sa morale s'alimentait aussi bien à l'évangélisme ambiant. Son recueil se plaçait néanmoins dans le cadre d'un projet humaniste affirmé et visait l'accomplissement d'un éthos de poète. C'est exactement le contrepied de ce

---

<sup>2727</sup> *Vos docti docta praecingite temporal auro / mi satis est illam vel tetigisse manu.* / « Vous, doctes, ceignez-vous le front / D'un beau laurier fait en couronnes / C'est assez qu'Apollon me donne / D'en toucher seulement le rond. ». Trad. Colomies, cit. par GEISENDORF, p. 18.

<sup>2728</sup> Paul Veyne, *L'élégie...*, op. cit., p. 186

<sup>2729</sup> Imiter, disait Gérard Genette, « revient non pas à reproduire, mais à faire semblant, et de générer une fiction », Gérard Genette, *Introduction à l'architexte*, Paris, Seuil, 1979, p. 42, cité par P. Veyne, *L'élégie...*, op. cit. p. 186, n. 34.

projet qu'est venu prendre l'auteur qui écrit sa lettre-préface à *Abraham sacrificiant*. Non seulement il abandonne toute marque d'obséquiosité avec ceux qu'il considérait comme des grands, mais il ébranle leurs statues et ne reconnaît plus, par la bouche d'Abraham, que la plus grande gloire de Dieu. Dans la première démarche, il s'adressait au public des poètes latins et érudits de la capitale (Jean Second, Salmon Macrin et, déjà, les poètes de la Pléiade). Dans la seconde, il s'adresse à un public d'étudiants et d'exilés en Suisse. Dans la première, la généalogie était ovidienne ou catullienne. Dans la seconde, elle est biblique. C'est pour ainsi dire à front renversé que, dans ces conditions, le motif du mépris du monde vient s'exprimer à travers une production d'art lyrique et une autre d'art dramatique dans un espace de temps aussi court de deux ou trois années. Il faut donc bien comprendre que si les contraintes génériques diffèrent complètement pour l'une et l'autre, la rupture entre le mépris du monde humaniste et le mépris du monde théologique apparaît ici dans toute sa force de contraste. Force est de constater, pourtant, Bèze dit à chaque fois quelque chose de lui et du monde... et de la manière de le mépriser.

Dans un premier temps, je me propose d'explorer le maquis des *Poemata*. La sente est étroite car je me propose de mettre en évidence, dans le recueil, la consistance d'une piété antimondaine et d'inspiration humaniste dans la reconfiguration du mépris du monde. En suivant Candide, la maîtresse de papier du poète, cet itinéraire implique une lecture morale. Elle s'effectue autour de la quête de vertu à travers la triade thématique traditionnelle du mépris du monde : le mépris de la chair, des richesses et de la gloire.

La seconde partie du chapitre est consacrée à la lettre-préface d'*Abraham sacrificiant* d'une part et, d'autre part, à quelques aspects que prend le motif du mépris du monde dans la pièce de théâtre elle-même. Il s'agit de comprendre pourquoi le geste d'Abraham, qui incarne la doctrine calviniste, est paradigmatique du mépris du monde.

## I. *Poemata*

Dans la mesure où les *Poemata* découvrent le portrait d'un homme sensible aux plaisirs de la vie, de la table, des échanges et des sentiments amoureux, en particulier pour Candide, il peut sembler paradoxal d'y chercher le motif du mépris du monde. Et pourtant, ce n'est pas le moindre des paradoxes du mariage de l'évangélisme et de l'humanisme que d'avoir favorisé une forme d'implication intramondaine assortie de la piété la plus exigeante. Théodore de Bèze a réussi à se faire poète et moraliste tout à la fois dans cet unique recueil.

Ce recueil de poèmes est aujourd’hui encore trop méconnu en dépit des bruyantes querelles qu’il provoqua en son temps. Elles poussèrent leur auteur à renier ses propres œuvres de jeunesse (*Juvenilia*)<sup>2730</sup>. Les *Poemata* s’étaient d’abord fait connaître dans le cercle des amis de Bèze sous forme manuscrite en 1544<sup>2731</sup>. Ces pièces confirment les connaissances acquises par les correspondances sur les relations étroites nouées par Bèze avec « un petit cercle d’amis sur les bords de la Loire »<sup>2732</sup>. Elles sont classées par genres littéraires dans le même ordre que celui que l’on connaît du recueil des *Poemata* de 1548 : Épigrammes, puis Silves, Elégies, Epitaphes. Les *Poemata* furent imprimés à Paris, en 1548 par Conrad Badius, pour son compte et celui de Robert Estienne, dans l’imprimerie de Josse Badius d’Assche, avec privilège du Parlement pour trois ans<sup>2733</sup>.

A première vue, un *contemptu mundi* dans un décor néolatin, donc, avec des noms latins et une inspiration catullienne et ovidienne. Au-delà des contraintes génériques très codifiées qui entourent un recueil de poésie néolatine, celui-ci se réclame d’abord d’une forme de piété. Se référant à Platon et Cicéron, il se révèle finalement tout imprégné d’une sensibilité évangélique. Mélangeant les thèmes païens et chrétiens, les *Poemata* incubent une sagesse en quête de vertu et de juste milieu, autant de thématiques d’une philosophie morale qui dissimule des convictions réformatrices. Façonnée par les codes de l’humanisme juridique et de la philosophie morale, le genre apparaît donc propice à l’expression d’un mépris du monde humaniste, épris de vertu. L’impression du recueil, en 1548, a été préparée dans les circonstances de l’exil. C’est le premier acte du basculement du poète dans un discours de conversion façonnant l’éthos du réformateur et offert en modèle au monde réformé. Cette hypothèse de l’intrication de l’humanisme et de l’évangélisme chez le jeune poète paraît d’autant plus intéressante à suivre que, jusqu’à la fin de sa vie, Bèze revient sur le récit sa conversion tout en recomposant les nouvelles éditions des *Poemata*.

Sous cet angle, le recueil de pièces néolatines des *Poemata* peut être lu comme un témoignage de la pensée morale du jeune Bèze. Les *Poemata* attestent l’hypothèse d’une

---

<sup>2730</sup> Les principaux détracteurs de Bèze étaient Claude de Saintes et Gabriel Fabricius qui, selon Alexandre Machard, était un prête-nom du Jurisconsulte Balduin (ou Baudoin) ; Claude de Saintes, *Examen doctrinae calvinianae et bezanae de coena Domini ex scriptis auctorum ejusdem collectum per Claudium de Saintes*, Paris, chez Claudius Fremy, 1566. Il injurie Calvin et Bèze mais sans évoquer les *Juvenilia*. Gabriel Fabricius, *Gabrielis Fabricii Responsio ad Bezam Vezeliam Eceboliam*, Paris, chez Claudius Fremy, 1567. L’appréciation en forme de reniement qu’a dû porter, par la suite, le réformateur sur sa jeunesse est déterminée par cette violente campagne de calomnies. Ainsi, dans la *Confession de foi*, son propos peut être lu à la lumière du schéma augustinien des aveux de concupiscence. Dans sa thèse, André Bayrou a montré qu’au sujet de la licence poétique, Bèze avait défendu son « droit de jouer avec la fiction ». Voir : André Bayrou, *Le Chœur des justiciables...*, op. cit., p. 367-373.

<sup>2731</sup> *Poemata* (1544), p. 164-191 et 257-294.

<sup>2732</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>2733</sup> *Poemata* (1548), p. XV.



reconfiguration humaniste du mépris du monde telle que le processus a été décrit en première partie de ce travail. L'itinéraire suivi à travers le recueil se propose d'emprunter au schéma exposé dans la Lettre-préface à la *Confession de foi* : le « triple piège » : la « volupté », la « douce gloriole », « l'espoir enfin des plus grands honneurs », avec la richesse qui leur est associée<sup>2734</sup>. Il est donc possible de partir du corps pour, ensuite s'intéresser aux biens, matériels et symboliques, avant de clore le propos sur la mort. En premier lieu, il s'agit d'explorer la manière dont le motif du mépris du monde trouve manière de s'exprimer dans sa relation à la chair, plus particulièrement dans les pièces poétiques consacrées à Candide. Ensuite, il convient de voir comme se traduit le mépris des richesses et de la gloire dans des pièces poétiques qui semblent converger vers le principe de vertu. Enfin, la mort est présente dans les *Poemata* mais aussi dans des pièces poétiques moins connues et qui ne trouvent pas leur place dans le recueil. La mort retient particulièrement l'attention comme expérience privilégiée de la conversion.

## A. Avec Candide, mépriser la chair

Il est utile de prendre, au préalable, en considération les contraintes génériques propres aux deux genres qui s'occupent de Candide dans les *Poemata* : l'épigramme et l'épigramme. L'épigramme, pour commencer, méprise-t-elle le monde ?<sup>2735</sup> Comme le fait remarquer Paul Veyne pour son modèle antique, l'épigramme crée « un monde autre », elle crée « la fiction d'une vie exclusivement poétique et amoureuse »<sup>2736</sup> qui semble tourner le dos au monde. Le genre

---

<sup>2734</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46-47 : *Effecit denique ut ita vitam instituerem, ut singulari quodam ipsius beneficio, quum neutrum mererer, nec pietate postremus inter pios, nec bonarum artium prorsus rudis inter eruditos haberer. Quumque mihi praeter illa impedimenta quae ante commemoravi triplicem laqueum Satanas circumdedisset, nempe voluptatum illecebras quae sunt in ea civitate maximae ; gloriolae dulcedinem, quam ego non parvam, ex praesertim Epigrammatum editione, ipsius quoque M. Antonii Flamini doctissimi poetae, ed quidem Itali, iudicio eram consequutus ; spem denique maximorum honorum mihi propositam, ad quos ex ipsis aulicis proceribus aliquot me vocabant, incitabant amici, pater et patruus hortari non desinebant, voluit Deus Opt. Max. ut miser ego et qui sciens ac prudens in hanc viam tam periculosam iam ingressus, tandem ex his quoque periculis evaderem. / « Quand je ne figurais ni au dernier rang des hommes pieux de Paris, ni des moins habiles en lettres, Satan me tendait, en plus de tous les obstacles que j'ai déjà mentionnés, un triple piège : la volupté — les attraits qui sont les plus grands dans cette Cité — ; la douce gloriole (et je n'en avais pas peu) que je tirais surtout de l'édition de mes Épigrammes, sanctionnée par la bonne opinion de Marc-Antoine Flaminio lui-même, très savant poète italien ; et l'espoir enfin des plus grands honneurs qui me semblaient accessibles, auxquels m'invitaient mes amis de la Cour, et auxquels mon père et mon oncle ne cessaient de m'exhorter. Mais c'est Dieu lui-même qui m'a fait échapper à ces dangers ».*

<sup>2735</sup> Les épigrammes n'ont pas trouvé grâce aux yeux de Alexandre Machard qui ne les a pas traduites pour des raisons esthétiques. Léonie Ollagnier insiste sur l'importance des Elégies sur la base de plusieurs indices : le premier est que les épigrammes sont la principale pierre d'achoppement de la querelle des *Juvenilia*. Ensuite, le recueil, dont les Elégies comptent pour une bonne part, fut applaudi en Italie par Antonio Flaminio qui pouvait constater, dit-on, que les Muses avaient traversé les Alpes (nulle trace de cette assertion). Enfin, les Elégies furent supprimées de la 2e édition des *Juvenilia*, imprimée en 1569 par Henri Estienne. Cette version a été amputée de plusieurs épigrammes érotiques (remplacées par des épigrammes contre Rome, les faux dévots, etc.) et de la totalité des Elégies.

<sup>2736</sup> Paul Veyne, *L'épigramme...*, op. cit., p. 171.

produit un état spécifique de l'être amoureux, placé « dans une nouvelle sphère qui est à part, le sépare du reste des humains, le situe dans un nouvel horizon et un nouveau climat »<sup>2737</sup>. Pour le type de « l'amoureux poète » qui en est le protagoniste, l'élégie se passe « hors du monde ». Dans cet ailleurs, l'élégie permet au poète de jouer de l'ambivalence entre le sentiment de subir l'amour et celui des triomphes qu'il lui procure. Le mépris du monde prend toute sa place dans cette guerre que livrent les humains contre l'Amour pour ne pas tomber en esclavage. Il n'est pas de juste milieu dans cet affrontement d'où l'on sort ou bien maître ou bien esclave. L'élégie fait ainsi écho au constat amer que faisait Bèze dans une lettre à Popon : « C'est une chose violente que l'amour »<sup>2738</sup>.

Quant aux épigrammes, Bèze les qualifiait de « trenchant à deux costez, ou picquant par le bout »<sup>2739</sup>. Composés le plus souvent de distiques élégiaques, ces vers se terminent en effet par une pointe ironique, que ce soit dans le registre des épigrammes invectives ou bien dans celui des épigrammes amoureuses. A l'origine, l'épigramme était une inscription monumentale, pouvant remplir de nombreuses fonctions<sup>2740</sup>. A travers la forme que lui ont donnée Catulle et Martial, mais tout en conservant un champ de possibilité très large, le genre épigrammatique se prête volontiers à l'observation des mœurs d'une époque, ce qui le rend très intéressant pour mon sujet. Sur le registre amoureux, les épigrammes à Candide se prêtent plus particulièrement à interroger le rapport de Bèze à la chair. Tout comme les élégies, et pour des raisons morales, les épigrammes qui lui sont consacrées ont été retirées de la deuxième édition des *Poemata* en 1569<sup>2741</sup>.

On peut, enfin, se demander dans quelle mesure la Candide des épigrammes intéresse la question morale du mépris du monde selon Théodore de Bèze. Candide, ladite « citoyenne » du « populeux Paris » n'est pas étrangère à la conversion du poète<sup>2742</sup>. D'abord, il convient de rappeler que Candide est une figure inventée par Bèze, comme il s'en est lui-même justifié contre de multiples attaques polémiques<sup>2743</sup>. Le manuscrit d'Orléans, qui datait au plus tôt de

---

<sup>2737</sup> H. Fränkel, Ovid. *Ein Dichter zwischen zwei Welten*, p. 25, cit. par P. Veyne, *L'élégie...*, op. cit. p. 171.

<sup>2738</sup> *CB*, t. I, n° 6, à Popon, mi-déc. 1539, p. 37: *Sane violenta res est amor, itaque aut veni, aut moriar*. Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, I, A, 2, note.

<sup>2739</sup> *Abraham*, p. 34. L'appréciation valait aussi, selon lui, pour les sylves et les épitaphes.

<sup>2740</sup> Voir Maël Graa, *Traduction et observation formelle des Epigrammata de Théodore de Bèze. Analyse thématique des poèmes à Candide*. Mémoire de Maîtrise universitaire ès lettres en Sciences de l'Antiquité, sous la direction d'Eric Chevalley, Université de Lausanne, 2021.

<sup>2741</sup> Léonie Ollagnier en déduit que « ce qui a été supprimé et renié à plusieurs reprises par de Bèze lui-même est justement ce qui était le plus caractéristique de son style de jeunesse, moins politique et sévère que par la suite ». (L. Ollagnier, *Traduction...*, op. cit., p. 7).

<sup>2742</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXI, *Ad eandem* / A la même, p. 222.

<sup>2743</sup> Dans la préface de la première réédition des *Poemata* de 1569, Bèze a récusé l'accusation de Antoine Catelan qui associait Candide à Claudine Denosse. Antoine Catelan, *Passevent parisien respondant à Pasquin romain, de la vie de ceux qui sont allez demourer à Genève, et se disent vivre selon la réformation de l'Évangile*, réimpr. sur

1537, parlait de Candide bien avant que Bèze ne rencontrât Claudine Denosse<sup>2744</sup>. Comme la Lesbie de Catulle ou la Délie de Tibulle, elle est une maîtresse de papier. Son nom est porteur de signification : *candidus* est un adjectif associé à l'éclat lumineux, à la couleur blanche, à la joie ou à l'innocence<sup>2745</sup>. Il n'est donc pas dépourvu d'une connotation morale, d'autant plus que ce nom peut être associé à une qualité d'esprit selon l'usage qu'en faisait Catulle. En outre, si on considère sa signification sous l'angle de sa symbolique de pureté, il renvoie à un fantasme de virginité qui équivaut à un état de non corruption par le monde. Il y a donc de multiples facettes de Candide qui font écho à la personnalité complexe de Bèze.

Un classement des épigrammes consacrées par Bèze à Candide a été établi par Maël Graa<sup>2746</sup>. Il fait ressortir une première série où l'amante est assez abstraite, en songe (XIX) ou en portrait (XXIX). Dans un deuxième groupe de 26 poèmes apparaît un érotisme plus marqué, parfois grivois (LXVII, LXVIII, LXX, LXXI). Enfin, 9 poèmes évoquent « un amour plus chaste et idéalisé » (LXXVI, LXXVIII, LXXX). A partir du poème LXXXI, se produit un éloignement spatial entre les amants. Maël Graa s'est aussi employé, dans ses travaux, à caractériser Candide. Il met notamment en évidence une figure chaste de Candide qui met en évidence un « couple vertueux », uni dans un amour qui « élève l'esprit du poète, le rend pur », jusqu'à conférer à l'amante une fonction maternelle (LXXXIV)<sup>2747</sup>. Autant d'arguments qui viennent alimenter l'hypothèse d'une morale du mépris du monde à l'œuvre dans les poèmes où l'intimité du poète se trouve la plus exposée. Cette hypothèse devait être vérifiée à travers une nouvelle lecture des élégies et des épigrammes.

## 1. Dans les élégies

### La Première élégie du recueil de 1548

L'importance de la première élégie du recueil de 1548 (*Elegia prima*), adressée au lecteur, doit être réaffirmée ici pour comprendre la nature du mépris du monde de Théodore de Bèze, tant sur le plan de son rapport distancié avec le monde de la Cité, analysé plus haut, que sur le plan de la sphère intime<sup>2748</sup>. Je retrouve donc cette pièce à l'endroit précis où le poète admet auprès de son lecteur être lui-même en proie à l'« esclavage de l'amour » (*servitium*

---

la troisième édition, Paris : Isidore Liseux, 1875, p. 55 ; *Lettre à Dudith*, p. 91. La partie de cette lettre où Bèze rapporte le déroulement de la querelle autour des *Juvenilia* est traduite par Alexandre Machard dans : *Poemata* (1548), p. LXII-LXIII. Voir aussi : H. Genton, « Histoire des reproches adressés aux *Poemata* de Bèze par les polémistes luthériens », I. Backus (éd.), *Colloque Bèze*.

<sup>2744</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2745</sup> Maël Graa, *Traduction... op. cit.*, p. 90.

<sup>2746</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>2747</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>2748</sup> Cf.: *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II, B : Entre juste milieu et mépris du monde.

*amoris*). Cette expression est un doux euphémisme pour signifier qu'il est en proie aux désirs de la chair. Par ce biais, il n'en introduit pas moins le lecteur sur la voie d'une réflexion morale à partir d'un double investissement dans la sphère publique et privée. En effet, « l'inquiétude du forum bourdonnant » semblait faire écho, dans la sphère intime, aux tourments du poète.

Observe comme je m'épuise  
misérablement pour un  
amour insensé, Comme elle  
se cache dans ma poitrine, la  
cruelle Vénus.

v. 10

Si je te connais bien, quand tu  
auras tout lu, tu diras :

« Cet homme ne méritait pas  
d'être brûlé d'un tel feu. »

Mais ce sera en vain : en  
effet, ce sont de tels destins  
que les Sœurs,

Alors que je n'étais même pas  
encore né, fixèrent pour moi :

15 Moi qui n'ai rien que l'on  
puisse aimer,

Je dois ressentir pour toujours  
les flambeaux de Vénus.

Et plus étonnant encore :  
alors que je gagne le cœur  
d'une douce amie,

Et aucune femme n'est plus  
digne qu'elle de ma flamme

De constants soucis troublent  
cependant mon cœur

20 Et l'inquiétude, ma  
compagne, me presse, moi  
qui ne trouve pas le sommeil.

Que la nuit obscure ait fermé  
mes yeux lourds de fatigue,

Alors aussi, tandis que je  
repose, légèrement assoupi,  
j'aime

Ou que je veille, je ne pense à  
rien d'autre qu'à ma flamme.

Candide seule est toujours  
devant mes yeux.

25 Pauvre de moi, quelles  
insomnies cet enfant m'a  
envoyées,

Et il s'amuse de tels rêves !

*Aspice quam misere insano  
consumar amore,*

*Quam lateat nostro pectore  
saeva Venus. v. 10*

*Si bene te novi, cum legeris  
omnia, dices,*

*Non erat hic tali dignus ab  
igne coqui.*

*Attamen hoc frustra: nam  
talia fata Sorores*

*Nondum etiam nato  
constituere mihi,*

*Ut quamvis nil ipse habeam  
quod possit amari,*

*Experiar Veneris tempus in  
omne faces. v. 15*

*Quodque magis mirum, cum  
nos potiamur amica,*

*Qua non est flammis dignior  
ulla meis,*

*Perpetuae tamen exagitant  
mea pectora curae,*

20 *Et premit insomnem  
sollicitudo comes.*

*Sive graves obsura mihi nox  
clausit ocellos,*

*Tunc quoque cum jaceam  
semisopitus, amo.*

*Seu vigilo, praeter nostras nil  
cogito flammis.*

*Candida luminibus proxima  
sola meis.*

25 *Hei mei, quae nuper nobis  
insomnia misit*

*Ille puer, quantis lusit  
imaginibus !*

## Souffrances d'amour

Si les tourments amoureux semblent obstruer toute possibilité pour le poète de s'investir dans les affaires de la Cité, c'est une position revendiquée, malgré les maux qu'il promet d'endurer. Il prétend enseigner l'art d'aimer en nouveau « maître d'amour », c'est-à-dire à la manière des conseils dispensés aux amants par les élégiaques pour séduire leur belle<sup>2749</sup>. D'après son enseignement, l'amour est souffrance, l'amour consume. Comme le suggère le verbe au passé *consumar amore* (v. 9), Bèze évoque un amour consommé depuis longtemps, un amant vidé de ses forces. Pour l'amant, l'amour est « cette flamme qui me nuit » (*quae flamma nocet*, v. 40)<sup>2750</sup>. Il génère en outre une forme d'inquiétude spécifique qui est causée par l'amour. Exprimée par le terme *cura* et « les constants soucis » du vers 19 (*mea pectora curae*), cette inquiétude causée par l'amour fait de l'amant un être tourmenté, aux abois, jaloux. Dans le vers suivant, l'inquiétude (*sollicitudo*, v. 20) se voit personnifiée puisqu'elle devient la compagne de l'amant : *comes*, et encore à la fin du texte, au vers 46 avec l'adjectif *miser* et au dernier vers, avec le terme *maxima damna* associé à la passion. Le lecteur est censé tirer les leçons de cet enseignement où le rôle du *magister amoris* consiste essentiellement à se donner en exemple (*exemplo meo*, v. 42). En fait, il s'agit plutôt de donner l'exemple de ce qu'il ne faut pas faire pour mépriser le monde.

Les tourments de l'amant ont un nom, celui de Candide. Il apparaît dans tout son éclat au vers 24, comme pour s'être fait attendre. Ce nom fait référence aux canons de la beauté latine dont certaines pièces des *Poemata* précisent le portrait<sup>2751</sup>. Il inscrit le recueil dans la tradition élégiaque des « maîtresses de papier » qui n'en finissent pas de tourmenter la chair de leur

---

<sup>2749</sup> L'exemple le plus connu du *magister amoris* est l'*Art d'aimer* d'Ovide, œuvre qui traite tous les aspects de l'amour, depuis la façon que l'on doit avoir de se vêtir à ce qui doit se passer dans l'intimité de la chambre à coucher, et toutes les étapes de l'amour, depuis la première rencontre à la rupture. Le thème du *magister amoris* est aussi traité chez Propertius, notamment dans son élégie I, 5, dans laquelle il prévient son ami Gallus des malheurs qui l'attendent à tomber amoureux de Cynthia.

<sup>2750</sup> Sylvie Laigneau relève que l'occurrence est réitérée à plusieurs reprises dans le poème (v. 12, v. 16, v. 18, 23, 32, 43, 47) : l'utilisation récurrente de la métaphore du feu est un trait de la poésie élégiaque (Sylvie Laigneau, *La femme et l'amour chez Catulle et les élégiaques augustéens*, p. 127-138).

<sup>2751</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IV*, p. 36 : *Nam mea, si nescis (sed nescis, arbitror) una est, / Quam velit ipsa sibi praeposuisse Venus. / Sic caput erectum, sic frons exurgit aperta : / Sic virides oculos umbra decora tegit ; / Sic oculi geminis radiant hinc inde Smaragdis : / Quae fero, sunt hujus vulnera prima loci. / Utraque sic pulcher conjungit lumina nasus, / Purpureis sic est conspicienda genis. / Sic geminis roseus color emicat undique labris : / O labris toties labra petita meis ! (...) Quid caput auratum memorem ? quid eburnea colla ? / Binaque quae niveo pectore mala latent ?* / « Car ma maîtresse, si tu l'ignores (et tu l'ignores sans doute), est la seule que Vénus a voulu mettre au-dessus d'elle. Ainsi, elle se dresse, la tête haute, le front dégagé : ainsi une ombre élégante couvre ses yeux verts ; ainsi ses yeux brillent donc de deux émeraudes. Les premières blessures que je porte, c'est de là qu'elles viennent. Ainsi un beau nez rejoint ses deux yeux, ainsi il faut la voir avec ses joues couleur de pourpre. Ainsi une couleur rose fait partout briller ses deux lèvres : ô lèvres combien de fois recherchées par les miennes ! (...) Rappellerai-je sa tête couleur d'or ? Son cou couleur d'ivoire ? Ses deux seins, cachés par une gorge couleur de neige ? » (Trad. A. Glaise).

amant-poète<sup>2752</sup>. L'amour inspiré par Candide rejoint l'amour grave et pessimiste de Propertius davantage que celui, plus léger et ludique d'Ovide. Il représente, pour cette raison, un terrain propice à la fermentation d'une disposition pour le mépris du monde. Loin d'être réduit à la dimension érotique de la relation charnelle, il esquisse aussi des voies en direction d'un amour plus spirituel.

Regardant en lui-même pour dire sa fureur au monde, le poète entreprend de faire le récit de son propre dérèglement intérieur. Il se fait le témoin de sa propre débauche (*nequitiae testis ipse meae*, v.30). C'est comme si le poète, non content de se faire le spectateur de la folie du monde, un monde à mépriser, prenait le monde à témoin pour admettre sa propre folie, et retourner de la sorte le mépris contre lui-même.

Pauvre de moi, quelles  
insomnies cet enfant m'a  
envoyées,  
(v. 25)  
Et il s'amuse de tels rêves ! »  
Et je n'ai pas eu honte de  
raconter ma passion au  
peuple  
Et d'implorer Phoebus pour  
retrouver le sommeil.  
Et puisqu'elles m'ont tissé  
ces malheurs, les Parques,  
Pour que je sois témoin de ma  
propre débauche<sup>2753</sup>.  
(v. 30)

*Hei, mihi, quae nuper nobis  
insomnia misit  
Ille puer, quantis lusit  
imaginibus !  
Nec piguit nostrum populo  
narrare furorem,  
Et Phoebum in somnos  
sollicitare meos.  
Quippe etiam haec nobis  
nevere incommoda Parcae  
Nequitiae fiam testis ut ipse  
meae.*

Dans un premier mouvement, le poète impute à cet enfant (*ille puer*, v. 27), qui désigne l'Amour, la responsabilité de son mal. Cupidon est ici décrit comme un enfant cruel, sous des traits démoniaques : il rit des idées fausses que se forme l'amant (*quantis lusit imaginibus!* v. 27). Le voici victime des apparences mensongères du monde. L'amour se trouve ainsi chargé d'une dimension tragique, avec une allusion aux Parques, déesses qui tissent la vie des mortels et décident de l'instant de leur mort.

Trompé par ses sens, il est ébloui par Candide, si proche de ses yeux (*luminibus*, v. 25). Ses insomnies l'amènent à être submergé par ces images (*imaginibus*, v.27). Ces dernières sont frappées par l'illusion puisqu'elles sont fabriquées par l'Amour. Érasme, quant à lui, accusait

---

<sup>2752</sup> *Poemata* (1548), *Elegia prima*, p. 30 : *Id tamen exemplo liceat fecisse Tibulli: / Sic Nemesis flammis, culte Tibulle, canis. / Cynthia saepe tibi sic est cantata, Properti ; / Sic est Nasoni dicta Corynna suo / « Cependant, qu'il me soit permis de suivre l'exemple de Tibulle : / tu chantes ainsi ton amour pour Némésis, fin Tibulle ; / Tu as ainsi souvent chanté Cynthia, Propertius ; / C'est ainsi qu'Ovide disait le nom de sa Corinne ».*

<sup>2753</sup> *Ibid.*, p. 30.

plus directement les femmes pour expliquer l'origine de cette folie<sup>2754</sup>. La fureur dit bien l'excès dans lequel se trouve celui qui se donne à témoigner (*testis*) au monde (*populo narrare furorem*, v. 28). Puis ce sont les Parques qui le poussent à faire lui-même (*ipse meae*) le récit de son propre dérèglement (*Nequitiae*, v. 30). C'est par cet autre détour mythologique que, dans un second mouvement, l'auteur en vient à faire l'aveu de sa propre responsabilité dans l'épreuve qu'il traverse. La signification de débauche correspond ici, bien plutôt qu'à la scène orgiaque que le sens suggère, au contraire de la modération. Elle rejoint l'idée de dérèglement telle qu'avait pu la définir Aristote<sup>2755</sup>.

L'amour est donc ici constamment associé à la souffrance psychologique. L'amant craint toujours d'avoir un rival. La souffrance physique est aussi impliquée, puisque l'amour se présente sous la forme d'un feu qui couve dans sa poitrine. L'amour, dans cette perspective, c'est encore à l'absence de plaisir. Le poète en dit long sur son rapport à l'amour et à lui-même. Persuadé de ne rien avoir pour être aimé (*quamvis ipse habeam quod possit amari*, v.15), il est accablé par l'inquiétude (*sollicitudo comes*, v. 20), les insomnies (*insomnia*, v. 26), ces malheurs (*haec incommoda*, v. 30), de très grands préjudices (*maxima damna*, v. 48).

S'il l'impute à des puissances qui le dépassent, du moins est-t-il capable, par le récit qu'il se donne à en faire, à reprendre la main sur son propre destin. Il convient, dès lors, de discerner ce qui relève de la vie amoureuse selon le modèle du genre élégiaque et ce que Bèze laisse percer de sa sensibilité de poète, sa manière à lui d'aimer :

Et l'inquiétude, ma  
compagne, me presse, moi  
qui ne trouvais pas le sommeil.  
(v. 20)  
Que la nuit obscure ait fermé  
mes yeux lourds de fatigue,  
Alors aussi, tandis que je  
repose, légèrement assoupi,  
j'aime  
Ou que je veille, je ne pense à  
rien d'autre qu'à ma flamme.

*Et premit insomnem  
sollicitudo comes  
Sive graves obscura mihi nox  
clausit ocellos,  
Tunc quoque cum jaceam  
semisopitus, amo.  
Seu uigilo, praeter nostras  
nil cogito flammam.  
Candida luminibus proxima  
sola meis.*

<sup>2754</sup> Érasme s'interroge ainsi : « Et n'est-ce pas leur folie qui les rend plus attirantes pour les hommes ? Y a-t-il une seule chose qu'ils leur refusent ? Et en échange de quoi, sinon du plaisir ? et c'est par folie qu'elles le donnent. Personne ne viendra dire que c'est faux, pour peu qu'on pense aux niaiseries qu'un homme débite à une femme, et aux sottises qu'il fait pour elle, chaque fois qu'il s'est mis en tête de prendre son plaisir avec elle » (Érasme, *Eloge de la folie*, op. cit., p. 26).

<sup>2755</sup> Aristote évoque ainsi l'inclination des hommes aux plaisirs comme appartenant à la « cause qui vient de nous » : « il y a une autre cause, qui vient de nous : les choses, en effet, pour lesquelles notre nature éprouve un certain penchant paraissent plus contraires au moyen. Par exemple, de nous-mêmes, nous ressentons un attrait naturel plus fort vers le plaisir, c'est pourquoi nous sommes davantage enclins au dérèglement qu'à une vie rangée » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1109 a 12-19).



Candide seule est toujours  
devant mes yeux<sup>2756</sup>.

Le poète est perclus de maux mais il aime, jusque dans ses veilles. Il aime d'un amour exclusif, obsessionnel. Les mots qu'il emploie pour le dire (*nil cogito*) trahissent son aspiration à un idéal d'absolu, à l'écart du monde, où il pourra retrouver l'être aimé.

L'être aimé à l'écart du monde

Dans son adresse au lecteur, Bèze s'inscrit dans la lignée des poèmes élégiaques qui ont pour thème central le sentiment amoureux.

Pour que je sois témoin de ma  
propre débauche, (v.30)  
Qu'on me permette de suivre  
l'exemple de Tibulle :  
Ainsi ta flamme pour  
Némésis, Tibulle au style  
orné, tu la chantes.  
Cynthia<sup>2757</sup>, de même, fut  
souvent chantée par toi,  
Properce ». <sup>2758</sup>  
De même Corynne<sup>2759</sup> fut  
souvent célébrée par son cher  
Nason.

*Nequitiae fiam testis ut ipse  
meae.  
Id tamen exemplo liceat  
fecisse Tibulli :  
Sic Nemesis flammas, culte  
Tibulle, canis.  
Cynthia saepe tibi sic est  
cantata, Properti ;  
Sic est Nasoni dicta Corynna  
suo.*

Devant cette triple référence aux Anciens, Tibulle<sup>2760</sup>, Properce<sup>2761</sup> et Ovide<sup>2762</sup>, il convient avant tout de faire le départ entre les *topoi* qui traduisent la volonté des poètes de s'inscrire dans la tradition, et en quoi ces lieux communs peuvent relever d'une application aux poèmes du temps. Bèze connaissait bien la dimension morale de ces œuvres de la passion tragique ou triomphante au siècle de la sortie des guerres civiles romaines.

Par sa passion dévorante pour Némésis, qui suivit celle pour Délie, Tibulle plaçait son salut dans un amour épicurien, où il pouvait conjuguer « à la fois le plaisir et l'ascèse » dans

---

<sup>2756</sup> *Poemata* (1548), *Elegia prima*, p. 30.

<sup>2757</sup> Cynthia : nom de l'amante dans les *Elégies* de Properce. Voir : F. Nau, « Cynthia, puella ficta ? », *L'information littéraire* 2007/2, 59<sup>e</sup> année, p. 10-16.

<sup>2758</sup> *Poemata* (1548), *Elegia prima*, p. 30.

<sup>2759</sup> Corynne : nom donné par Ovide à l'amante dans ses *Elégies*, probablement par référence à la célèbre poétesse grecque Corinne (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Selon Léonie Ollagnier, « à travers elle, la poésie en général devient le véritable sujet d'amour des *Elégies* » (L. Ollagnier, *Traduction..., op. cit.*).

<sup>2760</sup> Tibulle (54 av. J.C. – 19 ap. J.C.). Auteur d'*Elégies*, il chante son amour pour Délie, Némésis, puis pour un garçon nommé Marathus.

<sup>2761</sup> Properce (environ 47 av. J.C. – 16/15 ap. J.-C.). Après des études de droit à Rome, il se consacre à la poésie avec le soutien de Mécène. Il fréquente Ovide. Sa poésie chante sa passion pour Cynthia (« Cynthia ») avant d'évoluer vers une inspiration plus religieuse et civique.

<sup>2762</sup> Nason: Publius Ovidius Naso (43 av. J.-C. – 17 ap. J.C.), Auteur des *Amours*, de *L'Art d'Aimer* et des *Métamorphoses*. Il écrit sous le nom d'Ovide mais l'amant de ses élégies se fait appeler Nason. Il fut exilé par

Auguste en 8 ap. J.-C. aux bords du Pont-Euxin par Auguste pour un motif inconnu.

une forme d'« inappartenance au monde »<sup>2763</sup>. Comme pour Tibulle, le bonheur se vit pour Properce auprès de l'être aimé à l'écart du monde, dans le renoncement à la vie publique. Il pouvait figurer comme un modèle pour Bèze, d'autant qu'il avait renoncé à une carrière d'orateur et de juriste pour se consacrer entièrement à la poésie<sup>2764</sup>. Ovide en avait fait autant, lui qui, s'il avait écouté son père, aurait brigué quelque charge judiciaire qui l'eût mené jusqu'au Sénat. Il enseignait, dans l'*Art d'aimer*, « un code amoureux novateur et provocateur, opposé à la morale et à la législation de son temps en matière de relations sexuelles »<sup>2765</sup>. Dans ce manuel de didactique, l'amour est une activité digne du citoyen qui s'y adonne. Avant Bèze, il renvoie son lecteur au dogme platonicien du « connais-toi toi-même », avant de l'inciter, en toute conscience, à se prêter au jeu de l'esclavage d'amour (*servitium amoris*). Cependant, au bannissement d'Ovide comme à la mort de Cicéron, Bèze préféra l'exil.

En suivant le modèle élégiaque romain, le chant de la passion amoureuse est assorti d'une promesse de gloire. C'est bien la compensation que Bèze avoue rechercher à ses malheurs dans les vers suivants l'extrait cité précédemment (v. 37-40). Du moins ne fait-il que céder par là au topos. En réalité, son dessein est authentiquement moral, comme il l'exprime ensuite. Pour Bèze, en effet, le chant de son amour n'est pas vain. Toujours en s'adressant au lecteur et se présentant à lui comme un exemple à ne pas suivre, Bèze espère se consoler qu'il puisse tirer de « cette flamme qui [le] détruit » un conseil de prudence. C'est donc un miroir qui est tendu au lecteur dans cette première élégie. Il est appelé à se mirer pour mieux se connaître conformément au précepte grec repris dans l'épigramme VI : « Connais-toi toi-même » (« γνώθι σεαυτόν »)<sup>2766</sup>. Il est significatif que dans la dernière élégie du recueil, la XII<sup>ème</sup>, le miroir se trouve dans les mains d'une *puella* qui se fait attendre.

Alors soit je me trompe, soit,  
 quand tu auras lu ce témoin  
 de ma flamme,  
 Et que mon sort t'aura été  
 bien connu,  
 En lecteur attentif, tu  
 craindras ce malheur à venir  
 et, de toute ton âme, tu  
 craindras (v.  
 45)

*Hoc facit ut placeat, quae  
 mihi flamma nocet.  
 Sive autem id nobis veniens  
 concesserit aetas,  
 Seu me quae vulgum fata  
 severa manent,  
 Sic saltem vixisse mihi, te  
 teste, placebit,  
 Exemplo ut fieres cautior  
 ipse meo.*

<sup>2763</sup> Pierre Macris, dans Tibulle, *Elégies*, Pierre Macris éd., Paris, 1992, p. 14. Sur l'épicurisme, voir Pierre Grimal, « L'Epicurisme romain », *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

<sup>2764</sup> Pierre Grimal, *La littérature latine*, Paris, 1994, p. 327.

<sup>2765</sup> Sylvie Laigneau-Fontaine dans Ovide, *L'Art d'aimer*, S. Laigneau-Fontaine (éd.), Paris, 2020, p. 7.

<sup>2766</sup> *Poemata* (1548), épigramme VI : *In Quendam asinorum encomiasten / Contre un panégyriste des anes*, p. 111-112 et épigramme XLII, *In Hubert / Contre Hubert*, p. 162. Voir aussi le chapitre I de l'*Institution* de Jean Calvin, intitulé « De la cognoissance de Dieu », qui commence par ces lignes : « Toute la somme de nostre saigesse, laquelle merite d'estre appellée vraie et certaine saigesse, est quasi comprinse en deux parties, à sçavoir la cognoissance de Dieu, et de nousmesmes » (Calvin, *Institution* (1541), t. I, p. 187).

D'être, de la même manière  
que moi, misérable.  
Puisse ma flamme t'apporter  
autant d'avantages, lecteur,  
Qu'elle a causé de très grands  
préjudices à son auteur<sup>2767</sup>.

*Quippe, aut fallor ego, aut  
nostros cum legeris ignes,  
Et mea cum fuerit sors bene  
nota tibi,  
Sedulus hoc deinceps, et tota  
mente cavebis,  
Ne simili mecum sis ratione  
miser.*

Théodore se tourne vers son lecteur pour le mettre en garde contre les dangers de l'amour. Il veut lui inspirer la crainte de ce « malheur » et de devenir comme lui vraiment « misérable ». Entre souffrance d'amour et jouissance d'amour à l'écart du monde, le poète fait l'expérience de l'altérité tout en apprenant à mieux se connaître. Le mépris du monde naît ici de deux thèmes : la passion malheureuse et la volupté.

Dans l'épigramme IV, le narrateur se demande pourquoi il est « tiraillé » par un conflit de loyauté entre Candide et son ami Lodoicus :

Maintenant, je m'intéresse à  
toi, Lodoicus ;  
Maintenant mon amie brûle  
et m'ordonne de rester fidèle  
à ma foi.  
J'ai juré mon amour à vous  
deux, à mon amie et à toi :  
maintenant, Vénus Cythérée,  
à qui suis-je ?  
Pourquoi suis-je tiraillé ?  
Pourquoi brûlè-je d'une  
double flamme<sup>2768</sup> ?

*Nunc faveo, Lodoice, tibi ;  
nunc urit amica;  
Et fidei memorem me jubet  
esse meae.  
Utrique est juratus amor,  
dominaeque, tibi que :  
Nunc, Cytherea Venus, dic  
mihi, cujus ero ?  
Cur transversus agor ?  
duplici cur uror ab igne ?*

Les deux hommes, Lodoicus et le narrateur, sont liés par un « amour droit » (*Rectus amor*, v. 23). Cependant, l'hostilité déclarée de Lodoicus à la liaison qu'entretient Candide avec son ami déclenche chez celui-ci une série de réactions. Après s'être questionné sur le dilemme soulevé par l'attaque de son ami envers son autre relation, le narrateur se défend de la « cause chaste » qu'il entend plaider. Le décor est, ici encore, celui du tribunal, avec ses joutes oratoires ainsi que, en témoin, le « forum romain » (v. 14). A l'amour dit « droit » semble pouvoir être opposé un autre type d'amour, moins guidé par la raison. Or, le narrateur reconnaît qu'il en est le « captif » (*captus*, v. 8). Les atours du corps féminin sont ensuite convoqués pour justifier l'attachement à Candide. Il est à noter que ces derniers sont portés par une dame « digne de son corps » (*suo corpore digna*, v. 44).

---

<sup>2767</sup> *Ibidem*, *Ad Lectorem – Elegia prima* (éd. 1548), p. 29-30. Trad. L. Ollagnier.

<sup>2768</sup> *Poemata* (1548), Elégie IV, p. 35-37. Trad. Anthony Glaise.

Il est une harmonie entre l'âme de la dame, associée à la déesse Vénus, et ses apparences extérieures. Il est un « amour droit » comme il est une beauté droite. Que l'amant élégiaque penche pour la passion plutôt que pour l'amour raisonnable n'a rien d'étonnant en considérant le motif à partir des contraintes du genre. Du point de vue du poète-auteur, ce n'est pas le moindre des paradoxes que la vérité soit à rechercher du côté du *pathos*. Le mépris du monde s'exerce ainsi depuis un angle d'où on ne l'attendait pas, celui de la folie, mais d'une sainte folie. De celle qui, dans les épîtres de Paul, proclame que la gloire de Dieu seule est sagesse<sup>2769</sup>.

Le narrateur associe de lui-même cet amour à la folie qui unit les amants. Une tradition associait l'amour à la maladie mentale. L'étymologie grecque, par exemple, rapproche l'état amoureux de celui d'« être fou ». Properce évoquait les *insanire amores*<sup>2770</sup>. Cependant, dans le poème, cette folie est assumée comme étant « juste » (v. 27). Le poème comporte donc bien une revendication morale dans le fait que son sujet s'adonne à la passion amoureuse.

Les amants sont bien sûr  
considérés comme fous, à  
juste titre :  
Qui que tu sois qui aime, cela  
ne peut être de ton propre  
mouvement.  
Et ce qui est étonnant, c'est  
que notre folie est juste, et je  
me juge fou avec toute ma  
raison<sup>2771</sup>.

*Scilicet insani merito  
creduntur amantes:  
Quisquis amas, juris non  
potes esse tui.  
Quod tamen est mirum, justa  
est insania nobis :  
Et videor demens cum  
ratione mihi.*

L'intrigue décrite appartient bien au « monde imaginaire élégiaque » (Paul Veyne). Dans son décor romain, elle n'a d'autre ambition que de restituer une mythologie de la vie amoureuse, sans impliquer une quelconque référence au réel<sup>2772</sup>. Il n'empêche, tandis que le camp de l'amour raisonnable est associé au froid (au « Caucase glacé ») et celui de l'amour fou au chaud (« l'Etna »), la scène se déroule sur une scène qui est celle de l'espace public. Pour défendre une juste folie, il est question d'y « rester fidèle à [sa] foi ». Dès lors, il est permis de voir à nouveau se dessiner, sur ce décor apparemment fabriqué de carton-pâte et de badinage, une ligne entre ce qui est du monde et ce qui ne l'est pas. L'amour droit est indubitablement du monde quand la vraie foi appelle à oser la folie, dans une perspective paulinienne, d'un amour idéal. Du reste, convaincu que c'est le monde qui est véritablement fou, il veut bien, pour sa

<sup>2769</sup> Voir : Rom. 16.27; Rom. 11; et c'est tout le message de 1 Corinthiens 1.17 à 2.15, qui montre combien cette sagesse de Dieu s'oppose à la pseudo-sagesse des hommes, qu'elle surpasse totalement. Dans 1 Cor. 2.8 : « Nous prêchons la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, que Dieu avait prédestinée avant les siècles, pour notre gloire ».

<sup>2770</sup> Paul Veyne, *L'élégie...*, op. cit., p. 262, n. 19.

<sup>2771</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IV*, p. 36, v. 26-28. Trad. Anthony Glaise.

<sup>2772</sup> Paul Veyne, *L'élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, p. 68.

cause, « être traité de fou dans toute la ville ». Ainsi, au mépris de ce monde, il ne mourrait « d'aucun mot vain ».

Sous cet angle précis, il est possible de soutenir qu'à travers les codes du genre élégiaque, le narrateur-poète dit les tiraillements profonds à l'œuvre dans un imaginaire religieux où la vraie foi n'est pas sans rapports avec les bûchers, ceux de l'Etna ou bien ceux de la France des Valois.

### Les combats de la chair (élégies VI et VII)

L'élégie VI traduit bien la relation qui unit l'amant à la *puella* Candide. Tandis que la femme est étroitement liée à l'élément aquatique figuré par l'océan, l'amant est comparé à un bateau emporté dans la tempête et guidé par la seule puissance de l'Amour. C'est le *topos* ancien du naufrage amoureux.

Pauvre de moi ! Quoique  
bien loin de l'onde limpide,  
Je suis emporté, naufragé  
moi-même, par une houle  
imaginaire<sup>2773</sup> !

*Me miserum ! quamis  
liquidis sejunctus ab undis,  
Auferor a ficto naufragus  
ipse freto !*

La dimension pathétique de l'élégie est rendue dans la première partie du poème, où le poète est « un homme jeté dans cet abîme », « vaincu de tous côtés par les flots » (v. 3-4), se comparant à une « malheureuse barque » (v.19). La deuxième partie du poème laisse deviner le désir montant de l'amant pour sa dame. Le rapport sexuel qui s'en suit est présenté comme une victoire méritée, conformément au modèle ovidien. Plus surprenant est le ton léger employé à la fin de l'élégie, qui tout en l'apparentant à une épigramme, tranche avec les efforts initialement déployés par l'amant aux prises avec la chair. Le passage des douleurs élégiaques au calembour des épigrammes peut s'expliquer par la maîtrise que Bèze entend garder vis-à-vis de son sujet. Il est permis de comprendre ici une forme de distanciation opérée par Bèze vis-à-vis de la violence des sentiments subie par le sujet-amant. Il s'agit d'attirer la pitié du lecteur pour cet homme en proie à la passion de la chair, mais aussi de suggérer la vanité d'en faire état :

Le peu de puissance qu'avait  
mon esprit est mort et enterré.  
De là vient que je suis  
contraint si souvent de  
changer ma pensée première  
; [...]

*Nempe sepulta  
Ingenii uis est  
quantulacunque mei.  
Hinc toties cogor mentem  
mutare priorem; [...]*

*Quid tacitos dicam stimulus,  
caecumque furorem ?*



<sup>2773</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* VI, p. 39, v. 7-8. Trad. L. Ollagnier.

A quoi bon parler de mes  
tourments silencieux, de ma  
passion aveugle<sup>2774</sup> ?

Tant il a perdu le peu de maîtrise qu'il gardait encore sur sa destinée qu'il apparaît vain au narrateur de parler de ses « tourments silencieux ». Comparé au paysage océanique que représente Vénus, à laquelle il s'adressait dès les premiers vers, l'amant élégiaque n'est qu'une frêle barque. Il se livre à une forme d'anatomie de l'âme où chaque élément du bateau correspond une partie de l'âme :

Les tourments me donnent des  
rames, la passion, des voiles.  
L'espoir est, de mon misérable  
esquif, le gouvernail. L'espoir, le  
meilleur des dieux,  
L'espoir seul remède que j'ai  
trouvé à mes maux.  
L'ancre, ce sont les paroles tirées  
de son humble cœur,  
Et pourtant c'est à peine si elles  
retiennent les eaux furieuses.  
[...]  
Tu es un navire, ô mon âme en  
proie à une folle passion ;  
et le nautonier aveugle qui te  
conduit, malheureuse, c'est Amour  
<sup>2775</sup> !

*Dant stimuli remos, dat mihi  
uela furor.  
Spes medicina malis una  
reperta meis.  
Anchora sunt humili  
deprompta e pectore uerba,  
Vix tamen iratas haec  
remorantur aquas.  
[...]  
Navis es, o anima insano  
correpta furore :  
Te miseram caecus navita  
ducit Amor !*

Le poète exprime par une série de métaphores associées au naufrage la puissance qu'a pris l'« Amour » sur l'âme du narrateur. Face aux forces immenses et tyranniques de la chair-Vénus, que personnifie Candide, nommée plus loin, l'amant espère tenir au loin la colère et la haine :

Les dieux fassent que colère  
et haine restent au loin

*Di faciant ut sint ira  
odiumque timentur.*

En tous points, le voilà réduit à n'être que le jouet d'une puissance qui le plonge dans « l'abîme », le mène à « sa perte », « aveugle », le forçant à abdiquer toute volonté. De tels tourments sont propres à le rendre à l'humilité de son « humble cœur ». L'amant adresse une prière éplorée à Candide, qui prend dès lors tous les caractères d'une divinité, d'autant que celle-ci est dotée, quelques vers après, de la maîtrise de la foudre<sup>2776</sup> :

Rends le jour au malheureux,  
Blanche, rends-lui le jour.

*Redde diem misero, Candida,  
redde diem.*

<sup>2774</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>2775</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>2776</sup> Dans l'élégie IV, la *puella* prenait déjà la figure de déesse vengeresse toute puissante.

L'amant pourrait tout aussi bien retourner la colère et la haine contre lui-même. Confronté aux angoisses de la passion amoureuse, il ne semble pas loin d'être porté à se mépriser lui-même. Ce mépris de soi se justifierait d'autant plus que le sujet n'est plus maître de quoique ce soit. L'imaginaire est réel et la réalité se fait fiction. Le rivage se dérobe devant lui, il se noie sur la terre ferme comme s'il était en pleine mer.

Mais quand il m'a semblé  
qu'un rivage et un port  
s'approchaient,  
déjà je me prépare, saisi  
d'amour pour ce sol que j'ai  
aperçu.  
Je suis emporté, malheureux  
que je suis, et pourtant je fais  
de multiples et longs efforts  
Pour attacher mon navire à un  
sol qui m'est contraire<sup>2777</sup>.

*Ut tamen est uisum littus,  
portumque subire,  
Iam paro, conspecti captus  
amore soli.  
Auferor infelix, quamuis  
multumque diuque  
Coner in aduerso figere vela  
solo.*

Le sujet manque son but, invariablement. Si ce n'était pour l'amour, cette situation ne correspond-elle pas à l'étymologie même du mot péché, vouant le fidèle à ne jamais accorder vouloir et pouvoir ? Il est tentant, à ce stade, de rapprocher la situation de l'amant élégiaque en proie à la toute-puissance de l'amour de celle du chrétien terrorisé par le sentiment de la toute-puissance divine. Théodore de Bèze est l'auteur d'élégies inspirées de Catulle et d'Ovide. Il n'en demeure pas moins, à la date où il écrit cette poésie amoureuse, un chrétien profondément préoccupé par la question du salut. De même qu'il est permis de penser que Bèze se démarque de ses modèles latins en introduisant une subtile distanciation avec le sujet qu'il traite, il est possible que son inspiration puise aussi dans les ressources qu'un homme pieux est capable de mobiliser en son for intérieur pour faire face aux angoisses sotériologiques de son temps. Le terrain de la poésie érotique serait alors le terreau privilégié d'un mépris du monde reconfiguré par l'humanisme.

L'élégie VII recourt au topos du sommeil et du rêve pour chanter les douleurs de l'amant confronté à la cruauté de l'Amour.

Pauvre de moi, quels mauvais  
rêves terrifient mon cœur  
éperdu !  
Ah ! Hélas ! Quels rêves  
m'apparaissent, terrifié que je  
suis<sup>2778</sup> !

*Hei mihi, quae terrent  
pavidum mala somnia pectus  
Eheu, quae trepido somnia  
visa mihi !*

<sup>2777</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* VI, p. 39, v. 7-8. Trad. L. Ollagnier.

<sup>2778</sup> *Ibid.*, *Elegia* VII, p. 41, v. 1-3. Trad. L. Ollagnier.

Alors que la nuit est communément le temps du repos, l'amant se voit exclu d'un tel bonheur. La nuit comme le jour est sous l'empire des tourments de la chair, ici associés à une puce, symbole de méchanceté.

Que faire ? la colère  
m'ordonne de parler, ainsi  
que la tendresse que je lui  
voue et la fidélité :  
Mais celle qui m'enjoint de  
me taire, à la pensée de la  
mort, c'est la peur.  
La colère vainc la peur :  
décidé à mourir entouré  
d'ennemis, je bombe le torse  
et ne tarde pas à dire, moi  
aussi, « elle est mienne »<sup>2779</sup>.

*Quid facerem ? Iubet ira  
loqui, pietasque, fidesque :  
At monet aspecta morte  
tacere metus.  
Ira metum uincit : medios  
moriturus in hostes  
Tendo, nec cesso dicere et  
ipse, mea est.*

Tandis que Blanche, littéralement déchirée entre les forces contraires de plusieurs prétendants, mourante, a beau crier à l'amant qu' « elle ne mérite pas une situation si misérable, sa fidélité », celui-ci choisit la mort aux pieds de sa belle. A la différence des poèmes élégiaques antiques, Théodore de Bèze choisit d'unir les deux amants dans la mort. A la passion antique se mêle donc une éthique chrétienne et médiévale du couple où, comme le résume Léonie Ollagnier, « l'amour serait un espace pacifié, marqué par la fidélité et la confiance ».<sup>2780</sup> Il est, en effet, peu crédible que la vie de couple puisse se résumer à l'esclavage passionnel et au triomphe érotique.

### De l'amour charnel à l'amour spirituel

Le poète, cependant, n'échappe pas à l'attrait platonicien. L'amour platonicien lui suggère un mouvement qui, toujours, retire l'amour de son emprise charnelle pour l'élever vers des contrées plus nobles. L'esclavage passionnel, l'adoration servile, sont autant d'occasions pour le poète de se plaindre des liens dans lesquels son cœur est enserré. Comme la Cynthie de Propertius, la Candida porte bien son titre de « maîtresse ». Il est question de fuir comme jadis on répondait aux appels de *fuga mundi*. Dans l'élégie VIII, Bèze dénonce Vénus qui conduit « l'esprit captif des hommes », pour l'opposer à la sagesse d'Athéna. Le mépris du monde doit se comprendre comme la libération de l'esclavage de la chair. Mépriser le monde, c'est se libérer de l'esclavage de la chair.

---

<sup>2779</sup> *Ibid.*, p. 43, v. 40-44.

<sup>2780</sup> Léonie Ollagnier, *Traduction commentée...*, *op. cit.*, p. 39 et 42.

## Le couple hors du monde (élégie IX)

Afin de déceler le motif du mépris du monde d'après l'élégie IX, on peut commencer par mettre en évidence les vertus d'un protagoniste, ici le couple. Par un jeu de contrastes, ces vertus se trouvent comme menacées par une puissance extérieure monstrueuse et destructrice. Les caractéristiques de cette puissance forment en elles-mêmes un monde à mépriser au nom de valeurs plus hautes. L'un des protagonistes, dans cette élégie, est le couple formé par le narrateur et sa *puella*. L'un et l'autre s'effacent cependant derrière le monstre qui endosse le rôle principal, celui de la *lena*, la vieille femme de la littérature antique. Le havre de paix figuré dans cette pièce par le couple élégiaque est opposé avec la plus grande véhémence, et en forme de procès, au monde mauvais et vicieux incarné par la vieille femme. Dans cette élégie en particulier, le narrateur prend la position de l'accusateur à la tribune. Son discours est prononcé face à un défenseur et devant témoins. Il recourt avec insistance au répertoire juridique de la Rome antique. Toutes ces conditions suggèrent de déplacer le motif de l'élégie dans le contexte politico-religieux de son temps. Est-ce que la vieille femme ne cristalliserait-elle pas, aux yeux du poète, tous les attributs d'un monde ancien qui aurait suffisamment vécu ? Ces attributs apparaissent même d'autant plus redoutables qu'ils se trouvent désormais menacés par des savoirs revisités et une foi neuve ? Inspirée à la fois par la tradition antique et par l'outrecuidance rabelaisienne, la *lena* de l'élégie IX ne présente-t-elle pas certains traits de ressemblance avec la prostituée de Babylone ? Ne préfigure-t-elle pas, dans l'œuvre de Bèze, la Rome papistique des *Satyres chrestiennes* ? Pour des raisons liées à la dissimulation des convictions profondes de son auteur, le mépris du monde serait alors opérationnel jusque dans les genres où il était le moins susceptible d'y être décelé.

Les premiers vers désignent distinctement l'offenseur et l'offensée, ainsi que la peine requise :

Mais qu'elle meure, celle qui  
tente d'éteindre mes feux,

La vieille qui tente de  
t'enlever à moi<sup>2781</sup> !

*At pereat quaecunque meas  
extinguere flammis,*

*Quae te cunque mihi tollere  
tentat anus !*

Une volée d'injures à l'intention de la vieille donne une idée de l'enjeu qu'elle fait peser sur l'amour qui lie l'amant à sa *puella*. En plus d'être fidèle (*una, sola*), celle-ci est à deux reprises qualifiée de « chaste » (v. 5 et v. 82). Comme dans l'élégie III, la maîtresse se voit ainsi conférer des traits virginaux qui la rapprochent davantage de la madone médiévale que de la

---

<sup>2781</sup>



<sup>2781</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IX*, p. 46, v. 1-2. Trad. L. Ollagnier.

*puella* antique. A son image, leur amour est vertueux car il est non seulement « si constant » (v. 6), mais « paisible » (v.7). Le couple est ainsi présenté sous son jour le plus favorable au sens où, offrant un havre de « paix en un amour paisible » (v. 8), il place les amants cultivant la vertu à l’abri du monde. Dans ces conditions, ils peuvent cultiver « la tendresse et la bonté ». Or, la menace que fait peser la vieille sur leur relation est qualifiée comme une « guerre ». Cette attaque est assimilée à celle du « loup farouche » contre les « douces brebis » (v. 12)<sup>2782</sup>.

Par le jeu alterné du « je » et du « tu », le narrateur en vient à plaider son innocence comme devant un tribunal. Dans un style véhément de plaidoirie, il prend le jury à témoin (v.13-14) et réclame un « châtement » (*poena*, v.16) pour le crime commis (*crimen*, v. 15, v. 16). Dès lors, l’agression du couple par la vieille femme se voit portée sur la place publique :

Il va de soi que l’état châtie  
les voleurs effrontés :  
Pour ces crimes, c’est un  
châtiment bien mérité qui a  
été trouvé.  
Cependant les crimes ne sont  
pas jugés sans que la cause en  
soit plaidée :  
Cela, les meilleures lois du  
forum romain  
l’interdisent<sup>2783</sup>.

*Scilicet audaces plectit  
Respublica fures :  
Criminibus merito poena  
reperta sua est.  
Non tamen indicta plectuntur  
crimina causa :  
Hoc Latii prohibent optima  
iura fori.*

L’écrivain-juriste Théodore de Bèze emploie le lexique juridique à bon escient. Imprégnée des discours de Cicéron pour défendre la morale, la cause dont le plaideur s’empare dans l’élégie IX est une affaire d’État. L’insistance du propos juridique, à ce stade, permet de discerner de la part de l’auteur une intention de prise de parole évangélique dans le contexte politico-religieux de son temps. Avant d’avancer plus loin dans l’argumentation à charge, l’amant élégiaque clame être victime d’une injustice. Et déjà, se profile l’exil comme horizon :

Mais moi, alors que je suis  
innocent, je suis condamné à  
l’exil.  
Pourtant, qui a entendu dire  
que j’étais coupable de crime  
?  
De qui ai-je troublé le  
sommeil par mon chant  
nocturne<sup>2784</sup> ?

*Nos uero insontes, iam  
dicimur exules esse.  
Quis tamen audiuit criminis  
esse reos ?  
Cuius nocturno turbaui  
somnia cantu ?*

<sup>2782</sup> Le loup et la brebis étaient déjà présents dans l’élégie III. Elle renvoie, dans le cadre du genre élégiaque, à la symbolique antique, où ces animaux sont respectivement associés à la violence et à la douceur. Suivant notre interprétation, qui s’appuie sur un certain nombre de libertés que prend Bèze avec le genre antique, la brebis pourrait aussi renvoyer à la symbolique biblique et christique.

<sup>2783</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IX*, p. 46, v. 18-21.

<sup>2784</sup> *Ibid.*, p. 21-23.

Ces paroles ne furent-elles jamais celles que pouvait prononcer Théodore de Bèze en son temps ? L'exil, qui pouvait être encore celui de Cicéron, rappelle celui des évangéliques toujours plus nombreux à quitter la France depuis le renforcement de la répression contre les « mal sentant de la foi ». Le premier exil que Bèze ait eu à subir fut celui de son maître luthérien Melchior Wolmar, au lendemain de l'affaire des Placards<sup>2785</sup>. Suivant cette hypothèse, le vers suivant suggère que l'Église ait pu, par ce « chant nocturne » de la foi nouvelle, se sentir « troublée de sommeil ». Plus loin, quand l'amant se demande si c'est lui qui, « en dévergondé, ai porté atteinte au mariage de qui que ce soit ? », il est permis de comprendre que le mariage avec la foi nouvelle n'ait pu être accepté par l'Église de son temps. De même que l'amant élégiaque fait sienne sa maîtresse en se demandant si c'est un crime que d'aimer la puissance de Vénus, la foi neuve prônée par les évangéliques est une foi de l'intériorité qui place, tout en discrétion, voire en clandestinité (le « chant nocturne » des psaumes ?), l'amour du côté du cœur.

Ou bien est-ce moi qui, en dévergondé, ai porté atteinte au mariage de qui que ce soit ?  
Blanche est seule mienne, Blanche est toute mienne.  
Assurément la vieille est la seule à nous accuser d'amour.  
Oh ! Vénus ! Est-ce un crime que d'aimer ta puissance<sup>2786</sup> ?

*Anne ego cuiusquam  
moechus connubia laesi ?  
Candida sola mea est,  
Candida tota mea est.  
Nimirum una anus est, quae  
nos incusat amoris.  
O Venus ! an scelus est  
numen amare tuum ?*

L'affaire est publique, elle met en jeu les institutions. Elle engage aussi, on le voit dans les vers suivants, une vision plus large où le ciel même est en jeu.

Si c'est un crime, qu'il soit permis d'appeler le ciel « scélérat »  
Et d'engager à nouveau la guerre contre les dieux saints<sup>2787</sup>.

*Si scelus hoc, caelum fas sit  
uocitare scelestum,  
Atque iterum in sanctos bella  
movere Deos*

Il s'agit donc d'une guerre déclarée au nom de Vénus. C'est que sa puissance ne peut être vaine (v. 32). La lutte acquiert une dimension épique par le biais de cette allusion à la furie

---

<sup>2785</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, I, C, 2 : Le départ de Wolmar.

<sup>2786</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IX*, p. 47, v. 25-28.

<sup>2787</sup> *Ibid.*, v. 29-30.

Tisiphone<sup>2788</sup>. Le lexique guerrier des vers suivants, *puluerulentus* (v.34) et *gladios acuam* (v.35) peut rappeler l'image de la milice d'amour (*militia amoris*), parfois convoquée par les élégiaques. La milice d'amour est le parti du poète de ne faire autre chose que d'aimer. Sa place ici semble indiquer, comme le soutient Léonie Ollagnier en la comparant avec l'élégie VII, que Bèze se fait « guerrier, non pour séduire sa belle, mais plutôt pour la défendre et se défendre lui-même des attaques ennemies. Il ne faut cependant pas perdre de vue que le combat est d'ordre spirituel. L'expression *gladios acuam* file la métaphore guerrière, mais l'épée symbolise la plume de l'écrivain-soldat, taillée et aiguisée pour combattre par l'esprit<sup>2789</sup>. Derrière l'amant élégiaque se dévoile au lecteur attentif le « *miles christi* » engagé dans le seul combat véritable qui est le mépris d'un monde marqué par le vice, la laideur et la méchanceté.

Alors j'aiguiserai donc mon  
épée, alors j'engagerai la  
guerre,  
Alors invaincue, elle m'en  
donnera la force et le cœur,  
Vénus<sup>2790</sup>.

*Tunc igitur gladios acuam,  
tunc bella mouebo,  
Tunc inuicta dabit uimque  
animumque Venus.*

Le moment est venu de qualifier plus en détails l'objet du mépris qui se cache derrière les traits repoussants du personnage principal de cette pièce. Conformément à la tradition élégiaque, les traits physiques de la vieille comme sa « bouche édentée » (v. 45) ou sa « poitrine immonde » (v. 76) sont dénoncés dans un rapport inversés aux traits avantageux de la *puella*. Ces attaques véhémentes remplissent la fonction de mettre l'accent sur les défauts moraux de la vieille et, avec elle, du monde peccamineux qu'elle personnifie. Animalisée en loup, elle est tour à tour « perverse », (*improba*, v.1), scélérate, (*scelesta*, v. 10), la « pire des dévergondées », (*moechae scelestae*, v. 29), « perverse » (*perversam*, v. 54), ... A ces vices le poète orne la vieille des attributs du monde, au sens étymologique du mot *mundus* signifiant parure et ornement. C'est le topos de la laideur déguisée. Elle est vêtue de parures destinées à la décorer avantageusement, mais elle la font apparaître dans toute sa vanité. Les colliers (*monilia*, v. 51) et la longue robe (*instita longa*, v.52) indiquent bien ce qui en ce monde est à mépriser, surtout si l'on reprend ici l'hypothèse d'une *lena* assimilée au *decorum* en usage dans l'Église romaine. L'élégie serait alors à rapprocher de l'épigramme sur les ors du clergé<sup>2791</sup>.

<sup>2788</sup> La lena est comparée avec l'Euménide Tisiphone (v. 41 et v. 80), sanguinaire, aux traits physiques effroyables, personnification de la vengeance.

<sup>2789</sup> Comme l'indique Léonie Ollagnier dans son commentaire de l'élégie IX, le verbe *acuo*, qui désigne l'action d'aiguiser une lame, possède également le sens dérivé d'aiguiser son esprit. L'interprétation que je développe diffère sans la contredire de l'idée de l'affirmation de l'auteur et de sa puissance d'immortalité en tant qu'auteur élégiaque qu'elle déduit de cette élégie (L. Ollagnier, *Traduction..., op. cit.*, p. 80).

<sup>2790</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IX*, p. 47, v. 38-39.

<sup>2791</sup> *Ibidem*, épigramme XXXIII *Ad Marianum* / Contre Marianus, p. 146. Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C,

2 : Mépriser l'Église romaine.

A côté du pire des châtements que réserve Théodore de Bèze à la vieille femme en la privant de sépulture, la malédiction qu'il lui adresse la condamne aussi à se consumer d'un « fol amour » (v. 47) :

Je prie pour que la rage d'un  
fol amour te consume<sup>2792</sup>.

Te precor insani rabies  
exedat amoris

Les vers suivants précisent que la malédiction comprise dans ce « fol amour » consiste pour la vieille femme à se trouver seule en ce monde dans la croyance qu'elle soit digne d'être aimée. Le terme « rabies », comme l'indique Léonie Ollagnier, est chargé d'un sens particulièrement négatif<sup>2793</sup>. La vieille est condamnée au « fol amour » par antinomie au véritable amour cultivé par les amants. Par extension, le « fol amour » désigne l'amour inversé, ou le monde inverse sous l'emprise d'un faux amour, fol parce que, comme le dénonçait Érasme dans *L'éloge de la folie*, l'amour en ce monde ne peut être autrement. Dans la mesure où le personnage de la vieille peut être associé à l'Église catholique croulant sur ses fondements très anciens, il est possible de concevoir qu'elle soit elle aussi condamnée au « fol amour » de se trouver seule à croire en elle-même. C'est que son amour s'est vidé de sa substance. De même, alors qu'elle faisait figure d'un personnage réel au début de l'élégie, la *lena* perd peu à peu sa matérialité, corps dont la vie s'est enfuie (*infame corpore*, v. 70) pour devenir finalement une furie. Théodore de Bèze dresse ici le portrait d'une institution ecclésiastique désincarnée, moribonde et devenue caricature d'elle-même.

Deux indices semblent encore devoir être relevés pour étayer l'hypothèse d'une *lena* personnifiant une image inversée de l'Église. Réclamant contre elle le châtement de la peine de mort, Bèze sait que le personnage auquel il s'adresse est vieux comme le monde. Aussi lui parle-t-il en prenant soin d'évaluer le nombre d'années qu'il devra encore consumer avant d'entrevoir le moindre espoir de changement : « quand tu auras rempli encore trois cents ans ... » (v. 69). Le délai de « mille ans... » requis ensuite (v. 79) place le lecteur dans une perspective millénariste. En poursuivant le raisonnement sur la base de cette hypothèse, les ordres de grandeur ont probablement pour l'auteur une signification à rapporter à la conception qu'il se fait de l'histoire de l'Église. De même que les trois cents ans pourraient renvoyer au cœur du Moyen Âge, les mille ans rappellent la période charnière des Pères de l'Église après laquelle le christianisme entra dans une longue phase de dégradation. Au-delà de l'Église, c'est la vieille

---

<sup>2792</sup> *Poemata* (1548), *Elegia IX*, p. 47, v. 50.

<sup>2793</sup> Léonie Ollagnier, *Traduction...*, *op. cit.*, p. 75. Le terme *rabies* est à rattacher, d'après son commentaire, au geste d'Attis qui, chez Catulle, s'arrache le pénis sous l'emprise de la folie furieuse avant de le regretter, tandis que la tradition célébrait plutôt dans cet acte sa piété religieuse. Cet intertexte ajoute de l'intérêt à l'interprétation



religieuse que j'entreprends ici.

culture de l'Europe latine qu'il devient nécessaire de rénover, défi que l'amour du couple élégiaque, désigné par les « flammes des jeunes gens » (*iuuenum flammis*, v. 84) est à même de relever.

L'adversaire est pourtant de taille, inspiré par un imaginaire qui mêle les références antiques et médiévales. Il est difficile en effet de ne pas entrevoir la silhouette de la sorcière démoniaque qui se dessine derrière le portrait de la vieille. Ses prières adressées au « Jupiter d'en-bas » (*Infernum precibus*, v. 78, c'est-à-dire à Satan, son bûcher (*Funeribus*, v. 71) et son sang répandu (*effuso sanguine*, v. 74), la « foule jalouse » (*inuida turba*, v. 84) dessinent un paysage qui n'est pas sans rappeler les scènes de supplices par le feu qui se multiplient dans l'environnement parisien de Théodore de Bèze après l'affaire des Placards. Cependant, dans cette scène et selon un processus d'inversion, ce serait la vieille institution de l'Église, qui n'étant plus que l'ombre d'elle-même jouerait le rôle de victime expiatoire dans le psychodrame que lui fait traverser cette élégie. L'horizon heureux qui se dégage alors aux yeux du poète est celui d'une conversion. Comme il l'appelle de ses vœux dans ses derniers vers, il est permis à la foule jalouse qu'elle « apprenne à vénérer l'amour ». Le mépris du monde est justement au cœur de cet apprentissage.

La crainte de la censure interdisait au poète d'être plus explicite dans ses attaques<sup>2794</sup>. Leur intensité et la véhémence avec laquelle il s'en prend à la vieille femme confortent l'hypothèse suivie dans la lecture de cette élégie. La *lena* stigmatise aux yeux du jeune poète tout le mépris qu'il nourrit pour le vieux monde, en particulier, pour les fastes de l'Église romaine en tant qu'ils représentent une entrave à l'Amour. Dans cette élégie qui développe un thème d'épigramme, Bèze utilise le couple élégiaque pour exprimer une dimension intime de sa sensibilité religieuse.

## L'art du miroir (élégie XII)

Le miroir que manie Hélis à la fin de l'élégie XII est la première occurrence, dans l'œuvre de Théodore de Bèze, d'un symbole caractéristique de la vanité et du mépris du monde, tant pour la tradition païenne que chrétienne.

Le miroir intervient au terme d'un débat qui a été conduit, entre la coquetterie et la beauté naturelle, sur un mode argumentatif et quasi judiciaire. Comme l'élégie X l'avait fait l'élégie XII esquisse en conclusion un mouvement de pensée qui permet tout à la fois de dépasser ce débat pour lui donner sens. A la recherche des prémices d'une sensibilité au mépris

---

<sup>2794</sup> Léonie Ollagnier relève que le poète ait pu craindre que ses élégies soient censurées, comme le suggèrent les vers 31 et 32 : « *Tene ego perpetiar misero mihi, Candida, tolli,/ Aut Veneris dici numen icane feram ?* » : « Est-ce que j'endurerai, malheureux que je suis, Blanche, que tu me sois enlevée,/ ou bien devrai-je supporter qu'on dise que la puissance de Vénus est vaine ? » (Traduction..., *op. cit.*).

du monde chez Théodore de Bèze d'après cette élégie, la dernière partie de celle-ci offre une approche intéressante sur le plan moral. Les derniers vers associent, du point de vue du narrateur, l'idéal de la beauté à la manière d'être et de se comporter :

Que dirais-je de ses gestes, de  
son apparence, de ses mœurs  
convenables<sup>2795</sup> ?

*Quid gestus, cultumque  
loquar, moresque decoros ?*

En présentant la beauté sous l'angle des « mœurs convenables », le lecteur est invité à se placer sur le plan de l'éthique. Sollicité dans les premières élégies pour partager avec le poète-amant l'expérience des tourments de la chair, il est appelé dans cette toute dernière étape, à accomplir un dépassement moral. Le poète se fait moraliste.

La réponse de Bèze, suivant les codes propres à l'élégie, comporte une dimension symbolique qui, à nouveau, autorise des interprétations plurielles<sup>2796</sup>. Les vers qui suivent entendent donc apporter une explication au retard d'Hélis, retenue par son miroir :

Pourquoi donc, foule,  
réclamer Hélis quand elle est  
absente,  
Et ne vaques-tu pas plutôt à  
tes affaires pendant qu'Hélis  
est retenue au loin<sup>2797</sup> ?

*Helida cur ergo absentem  
sic, turba, requires,  
Nec pergis potius, dum  
procul Helis abest ?*

Suivant une lecture morale du poème, Hélis n'est pas « guidée par l'art du miroir ». Du reste, de quel point de vue considérer le retard de la *puella* ? Il n'est, en fait, de retard que pour la foule, qui est occupée à attendre au lieu de « vaquer à ses affaires ». Il serait sans doute excessif de déduire de ces lignes plus que les suggestions paradoxales livrées au lecteur. Il faut s'en tenir au rapport que le poète établit entre le bien et le beau pour percevoir ses tiraillements entre la quête de l'idéal et les affaires de la cité. La place occupée par le miroir dans ce poème permet, en outre, d'en apprécier pleinement la portée symbolique. Il se présente, dans les mains d'Hélis, tenu comme un objet de réfraction. Outre l'effet poétique produit par le jeu d'images entre la *puella* et la foule, voire le texte et le lecteur, le miroir est aussi un symbole de la vanité de toutes choses.

Hélis regarde donc son miroir  
sans prendre de retard ;

*Ergo Helis speculum non sic  
remorata tuetur;*

---

<sup>2795</sup> *Poemata* (1548), *Elegia XII*, p. 54, v. 25.

<sup>2796</sup> Léonie Ollagnier propose une lecture esthétique de l'élégie. D'après elle, Hélis représenterait « la poésie elle-même et l'œuvre qui la met à l'œuvre, réflexion poétique et poétique en action », op. cit. p. 120.

<sup>2797</sup> *Poemata* (1548), *Elegia XII*, p. 54, v. 31-32.

Hélis n'a pas besoin d'être  
guidée par l'art du miroir :  
Mais c'est le cristal lui-même  
qui s'attarde à la vue de sa  
maîtresse,  
Et se réjouit de voir ces rares  
délices<sup>2798</sup>.

*Helis enim speculi non egeret  
arte regi :  
Ipsa sed in facie dominae  
crystalla morantur,  
Et raras gaudent cernere  
delicias.*

Le souci du retard, associé à celui que prend d'ordinaire la *puella* occupée à se mirer, introduit la notion du temps qui passe. Les artifices inventoriés dans les vers précédents ne font qu'attester de l'effet dévastateur du temps sur une beauté indéfiniment maquillée et donc mensongère. Que signifie donc qu'Hélis se passe de « l'art du miroir » ? Nul besoin pour elle de porter les ornements du monde. Comme en témoigne l'inversement opéré dans le vers suivant entre l'objet et la personne ad-mirée, d'après lequel c'est le miroir qui contemple la *puella*, la beauté naturelle semble donc échapper au temps des apparences trompeuses.

Son absence suggère la mort même, et c'est la foule qui se trouve être confrontée par son attente à cette absence. Devant l'attente de la mort, le miroir indique donc à la foule un idéal de vertu. Le poète l'invite même à vaquer plutôt à [s]es affaires ». Il s'agit de remplir son office en se monde, sans chercher à se perdre en de vaines attentes. Dans cette perspective, le miroir n'est plus un objet de coquetterie mais un bon moyen de se connaître. C'est sans doute le sens plus profond de « vaquer à ses affaires », c'est-à-dire d'accomplir le travail sur soi qui conduit vers la sagesse<sup>2799</sup>. Or, du point de vue du poète évangélique Théodore de Bèze, ce ne peut être qu'en la Parole de Dieu seul qu'il convient de se mirer.

Le plan éthique sur lequel le poème est placé avec cette considération des « mœurs convenables » invite finalement à introduire une perspective plus mystique : les « rares délices » que retient « le cristal lui-même » peuvent être rapprochés des fruits de la sagesse conçue en tant que reflet de la lumière éternelle<sup>2800</sup>. Le miroir d'Hélis remplit donc la fonction spirituelle de renvoyer au lecteur l'image de la laideur de son âme. Il s'agit pour le lecteur qui s'y contemple d'accomplir pleinement sa conversion en renonçant à lui-même et aux jouissances de ce monde. L'élégie joue donc de « l'art du miroir » afin de conduire le lecteur, par le mépris du monde, à une vie plus vertueuse<sup>2801</sup>.

---

<sup>2798</sup> *Ibid.*, p. 54, v. 27-30.

<sup>2799</sup> Voir : Sénèque : « Les miroirs ont été inventés pour que l'homme se connût lui-même. Bien des avantages en devraient résulter pour lui. Tout d'abord, cette connaissance même de sa personne. En outre, dans certains cas, de sages conseils. ». Sénèque, *Questions Naturelles*, XVII, 4, éd. Les Belles Lettres, 1929, t. I, p. 48, cité par Pierre Miquel, Paula Picard, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Paris, 1997, p. 314.

<sup>2800</sup> Sg 7, 21.26; He 1, 3.

<sup>2801</sup> Voir : Jean Chrysostome : « Il ne se borne pas à nous montrer notre difformité, mais il la change en beauté, si nous le voulons. Ce miroir, consiste dans les exemples des hommes vertueux, dans les souvenirs de leur vie heureuse et pure, dans l'étude des Livres saints, dans les lois que Dieu nous a données. » Jean Chrysostome, « Homélie sur saint Matthieu », IV, 8, *Œuvres complètes*, Vivès, 1868, t. XI, p. 337-338, cité par Pierre Miquel,

Paula Picard, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Paris, 1997, p. 322-323.

Enfin, en rapprochant l'image du miroir de la déclaration de Paul d'après laquelle ce que les chrétiens verront « face à face » ce qu'ils voient « au moyen d'un miroir, d'une manière confuse »<sup>2802</sup>, il est permis d'enrichir cette interprétation d'une dimension eschatologique. Qu'attend, en définitive, la foule assemblée si ce n'est l'heure du jugement dernier ? Le miroir, conformément à l'étymologie du titre du livre que lui consacra l'apôtre Jean, agit comme un révélateur de la fin des temps. Sans que Bèze ne connaisse nécessairement l'existence de la tapisserie dite de l'*Apocalypse* de Jean de Bruges, par exemple, il ne pouvait ignorer la symbolique attachée à l'une des pièces de cette œuvre, présentant justement une femme contemplant son reflet dans un miroir. Suivant cette piste, il est permis de penser que la femme est une allégorie de la cité de Paris-Babylone, saisie par le contraste entre l'image de son innocente jeunesse et celle de la peccamineuse dépravation dans laquelle la maturité l'a laissée choir. Le temps est plus que jamais venu de la réformer, à commencer par la conversion de tout un chacun.

Le monde comme ornement (élégies X, XII, et III).

Suivant le sens étymologique qui confère au *mundus* la signification d'ornement, ou de parure, les élégies X et XII se prêtent au motif du mépris du monde dans la mesure où la véritable beauté se cache derrière les multiples artifices qui en entretiennent l'apparence. La *puella* présente pour le poète un rôle idéal pour mépriser, au nom de la beauté naturelle, les ornements dont les jeunes filles ont coutume de s'attifer pour séduire. Le rôle n'est pourtant pas donné à la même dans les deux élégies. L'élégie XII s'adresse à une créature qui répond au nom d'Hélis. L'élégie X critique ouvertement la coquetterie. L'élégie XII est moins polémique, mais le mépris pour la parure et ses mensonges n'en affleure pas moins derrière l'affirmation de la supériorité de la beauté naturelle. Pour les deux pièces, la leçon est la même : la vraie beauté est celle qui s'éloigne le moins de la nature. Il faudrait envisager, dans ces conditions, si l'élégie ne représente pas, pour Théodore de Bèze, une nouvelle occasion de prôner, par le mépris du monde, un idéal de vertu en harmonie avec la loi de nature.

Dans l'élégie X, le poète adresse à la *puella* le reproche de se plaindre d'avoir perdu ses « blonds cheveux » (*flavosque capillos*, v. 3) :

Cesse de te plaindre, insensée  
: ce que tu vois mourir, un  
long délai ne te le rendrait pas  
tel qu'il était<sup>2803</sup>.

*Desine, stulta, queri : nam  
quod periisse videtur,  
Tempora reddiderint non ita  
long tibi.*

<sup>2802</sup> Voir : Paul, I, *Cor.*, 13, 12 : « Aujourd'hui, nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais partiellement, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » ; voir aussi : Sg 7, 21.26; He 1, 3.

<sup>2803</sup> *Poemata* (1548), *Elegia X*, p. 49, v. 5.



Le narrateur réprimande la jeune fille pour sa coquetterie. Il n'est question ici que de la blondeur, *topos* commun aux *puella* élégiaques. Cependant, comme le dévoile l'élégie XII, l'arrangement de la chevelure est un élément essentiel de la sensualité féminine (vers 5 et 14). Le 5e vers du poème, qui évoque les « cheveux couverts d'ornements selon la mode en vogue », traduit l'idée d'ornements par trois termes redondants : *ornatos*, *componit* et *rite*. La chevelure n'est qu'un des nombreux artifices susceptibles de faire mentir les apparences trompeuses de la jeune femme. La pourpre de Tyr pour farder les joues (v. 7, *Tyrrio colore*), la craie pour blanchir la peau (v. 9, *creta*), le dentier (v. 19, *emptis dentibus*), le soutien-gorge (v. 22, *colligit arte*) constituent une partie de l'inventaire dressé par Théodore de Bèze pour opposer à une laideur dissimulée la vraie beauté, dont le caractère authentique tient justement à son naturel.

Par deux reprises l'élégie XII insiste sur l'origine naturelle de la beauté de la jeune femme : d'abord, « la nature lui a accordé un cou d'ivoire » (v. 11, *natura concessit*), puis « son émail est naturel » (v. 20, *natiuum ebur*). Tous les attributs de la beauté réunis en Helis, le nacre de sa paupière (v.15, *gemilos ocellos*), son front en croissant de lune (v.17, *lunatae frontis*), son sourire (v.20), ... semblent dus à son accord avec la nature. C'est déjà ainsi qu'apparaissait Blanche, dans l'élégie III, méprisant la ville pour la campagne et des bois :

Soit la populeuse Lutèce a  
commencé à te paraître  
méprisable  
Et c'est la brise plus douce de  
la paisible campagne qui  
t'agrée.  
Peut-être penses-tu, dans les  
bois, à notre amour,  
Et tu voudrais emporter tout  
ce qui nous concerne en ce  
lieu sûr<sup>2804</sup>.

*Vel populosa tibi sordere  
Lutetia coepit,  
Et placidi ruris dulcior aura  
placet.  
Forsitan in sylvis nostros  
meditaris amores,  
et tuto velles omnia ferre  
loco.*

Le *topos* de la populeuse Lutèce est opposé aux agréments de la campagne, « lieu sûr », plus propice à l'amour. Le mépris du monde rejoint ici le mépris de la ville qui, souvent associé au mépris de la cour, était caractéristique de toute une littérature bucolique alors en vogue<sup>2805</sup>.

<sup>2804</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* III, p. 33, v. 17-20.

<sup>2805</sup> Voir : Nathalie Peyrebonne, Alexandre Tarrête, Marie-Claire Thomine (Dir.), *Le Mépris de la cour : L'inspiration anti-aulique en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Colloque international 24-25 mars 2017, Université Paris-Sorbonne. La publication de l'ouvrage d'Antonio de Guevara, *Le mépris de la cour et l'éloge de la vie rustique* (*Libro Lamado Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, 1539) puis sa traduction en France (par Antoine Alaigre, en 1542) a cristallisé le thème de la satire du milieu urbain et plus spécifiquement des sphères du pouvoir et de la cour, conjuguée à l'éloge d'une vie simple, « médiocre » et rustique. Ce débat traverse toute l'Europe de la Renaissance, comme en témoigne le succès de l'ouvrage de Guevara, qui connaît de nombreuses

éditions et traductions.

Bèze reprend à son compte l'idéal des élégiaques romains qui, au nom de leur refus des richesses, étaient fiers de leur pauvreté<sup>2806</sup>. Les élégiaques réprouvaient en effet la mode qui fait du luxe des tenues vestimentaires féminines un critère de beauté<sup>2807</sup>. Le topos de la « paisible campagne » était cher à Propertius.

La beauté tient donc à son naturel, mais les élégies offrent à Bèze l'opportunité de dépasser même la question de la beauté. Dans la mesure où celle-ci est une préoccupation mondaine, elle s'efface devant les lois de la nature. L'élégie X, très courte, semble vouloir atteindre l'essentiel en moins d'une vingtaine de vers. Les plaintes exprimées par la *puella* au sujet de la perte de ses cheveux sont vite dissipées dans une atmosphère bucolique où domine l'ordre des rythmes naturels. Situé face à ce cosmos restitué par l'évocation des cycles naturels qui ordonnent le renouveau de la végétation, du thym et de l'aneth que l'on taille (v. 7), il n'est guère que la patience (v. 11, *Fer modo*) à opposer aux « vaines plaintes » (v.1, *uanae iuvat*)<sup>2808</sup> :

Supporte seulement et  
puisses-tu supporter les  
petites contrariétés d'un court  
délai, même si cela peut te  
sembler une perte  
immense<sup>2809</sup>.

*Fer modo et haec, quamis  
possit iactura uideri  
Magna, feras paruae taedia  
parua morae.*

Ces vers recommandent de supporter, c'est-à-dire d'éprouver les effets pénibles de quelque chose sans faiblir. Léonie Ollagnier a établi un rapprochement entre cette élégie et une des *Sentences* de Publilius Syrus<sup>2810</sup>. Ces vers confortent l'hypothèse d'une inspiration néostoïcienne de Théodore de Bèze. En lecteur de Sénèque, celui-ci ne pouvait manquer les *sententiae* dont le philosophe émaillait sa poésie dramatique comme sa prose philosophique<sup>2811</sup>. De surcroît, la forme particulièrement brève de l'élégie, à l'image d'une sentence, met sur la voie d'une possible portée parénétiq. La perte des cheveux rejoint la variété des maux de la vie si elle est vécue comme un accident. En apprenant à mépriser ce qui

<sup>2806</sup> Voir Propertius, *Elégies*, I, 2. Cité par L. Ollagnier, *Traduction...*, op. cit., p. 115. Voir aussi Tibulle, I, 1, : « Que ma pauvreté me laisse traverser l'existence paresseusement ! Il me suffit que le feu ne meurt pas dans mon âtre », cité par Paul Veyne, *L'élégie...*, op. cit., p. 178.

<sup>2807</sup> Voir Sylvie Laigneau, *La femme et l'amour chez Catulle et les Elégiaques augustéens*, Bruxelles, Latomus, 1999, 420 p.

<sup>2808</sup> Jean de Tournes, imprimeur, se convertit et écrit : L'armure de patience en adversité. Euure tres utile et nécessaire à tout bon chrestien.

<sup>2809</sup> *Poemata* (1548), *Elegia X*, p. 49, v. 11-12.

<sup>2810</sup> P. Syrius, *Sentences* [Texte imprimé] : [A la suite de] Horace, *Œuvres complètes*, Paris, Dubochet, 1839 :

Supporte les grands désagréments,  
tu ne sentiras pas les plus légers.  
Supporte sans te plaindre ce que ne  
peut se changer.

*Fer difficilia ; facilia leuius  
perferes.  
Feras, non culpes, quod mutari non  
potest.*

<sup>2811</sup> Pascale Paré-Rey, « *Captare flosculos*. Les *sententiae* du mime Publilius Syrus chez Sénèque », Collection du

Centre d'études et de recherches sur l'Occident romain. *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome : transferts, réécritures, emplois*, Paris, De Boccard, 2011.

apparaît comme un accident de la vie, comme y invite le poète, il est aussi permis de ne pas la ranger parmi les maux puisqu'elle ne dépend pas de nous. L'élégie se fait donc exercice préparatoire à l'épreuve des transformations naturelles du corps. Ces dernières ne devraient pas être vécues comme des accidents mais acceptées comme l'expression des cycles de la vie même.

A partir de là, il est permis de lire dans les vers concernant le cycle des plantes (le thym, l'aneth et les roses) une référence à la culture de l'âme considérée elle-même comme une plante (*cultura animi*). Dès lors, le poète se fait cultivateur des « semences de vertus » que les Stoïciens concevaient de voir germer en chacun par la pratique de la philosophie.

Cependant, le lecteur n'est ici en présence ni d'une sentence et encore moins d'une maxime à l'usage du mime ou des écoles, mais d'un poème élégiaque. La poésie reprend donc ses droits dans les derniers vers avec cette chevelure subsumée, « unie aux feux nocturnes » du ciel étoilé. Certes, la *puella* fera le deuil de sa chevelure sur le plan matériel. La vertu de patience lui enseigne le mépris de cet attribut qui, par sa puissance de séduction, l'attache à la Chair. L'idée de la chevelure n'en subsiste pas moins. Elle trouve sa réincarnation dans un récit mythologique qui met en scène Apollon et Bérénice, ayant inspiré Ovide et Catulle avant Théodore de Bèze. Selon différentes grilles de lecture, les « feux nocturnes » peuvent évoquer les étoiles, les ébats amoureux, mais la piste d'une lecture néostoïcienne du poème incline à considérer la présence du feu sous l'angle de la fonction régénératrice qu'il est supposé remplir dans le cosmos.

A maints égards, les *Poemata* témoignent d'un tiraillement existentiel de la part de Théodore de Bèze. L'élégie IV, comme l'épigramme XC, parle de l'ambivalence de Bèze. Il est notable que pour traduire cette ambivalence, le jeune poète retienne le terme « tirailler », apparu justement au XVI<sup>e</sup> siècle pour désigner les difficultés rencontrées devant des intérêts contradictoires<sup>2812</sup>. Ces contradictions traduisent l'évolution spirituelle de Bèze, pris entre les intérêts du monde d'une part et, d'autre part, des considérations qui l'en éloignent ou permettent de les dépasser, pour le plus grand bien du poète et de son lecteur. Plusieurs pièces poétiques rendent compte de tels conflits. Dans la mesure où elles témoignent des renoncements et des choix du poète, ces pièces sonnent comme autant d'échos d'une sensibilité qui se dispose à suivre la voie conduisant à mépriser le monde.

---

<sup>2812</sup> Voir *Le Robert*, Paris, 1967. Tirailler. v. (1542 ; de tirer, I).

## 2. Dans les épigrammes : « C'est une chose violente que l'amour »<sup>2813</sup>

L'épigramme LXXXII, adressée à Candide, suggère que le couple puisse être un havre dans un monde saisi par la peur et par la guerre.

Nous fûmes les seuls, Ma  
bien-aimée Blanche, à vivre  
tous les deux en bonne  
entente,  
Et cet amour jamais ne fut  
blessé d'aucune querelle<sup>2814</sup>.

*Concordes soli, mea  
Candida, uiximus ambo,  
Nec fuit hic ulla lite  
direptus amor.*

La vanité de l'amour se comprend dans son caractère éphémère. Devant l'implacabilité de ce que le poète présente comme une loi de nature, le poète convoque la sagesse toute stoïcienne consistant à accepter ce qu'on ne peut modifier :

Il faut croire que c'est une loi  
fixée  
Pour tous les mortels, que  
rien d'agréable  
Ne soit éternel, et qu'à tour  
de rôle se succèdent  
La volupté et la douleur, la  
sérénité et la colère.  
Allons, Blanche, supportons-  
les avec courage,  
Nous deux, dis-je, pour qui  
cette loi a été fixée<sup>2815</sup>.

*Haec est scilicet omnibus  
statuta  
Lex mortalibus, ut perenne  
nil sit  
Quod gratum : et uicibus suis  
recurrant  
Voluptasque, dolorque, pax,  
et ira.  
Ergo haec, Candida, fortiter  
feramus,  
Nos, inquam, quibus haec  
statuta lex est.*

Dans un nouveau mouvement qui porte l'Amour charnel vers l'Amour profane, le poète invite alors sa maîtresse à mettre sa foi dans le vrai Dieu :

(...) ce dieu qui le premier fit  
naître  
En nos cœurs ces braises,  
Ne peut mourir, et il ne  
cessera jamais  
D'entretenir cette ardeur<sup>2816</sup>.

*Ille autem Deus, ille qui  
fauillas  
Nostro in pectore primus  
excitauit,  
Nec perire potest, nec hos  
fouere  
Vllo tempore desinet calores.*

Le « Et alors ? » des derniers vers est édifiants pour comprendre le déplacement de l'objet du mépris, révélateur du passage d'un mépris passif à un mépris actif :

<sup>2813</sup> CB, t. I, n° 6, à Maclou Popon, milieu décembre 1539, p. 37 : *Sane violenta res est amor.*

<sup>2814</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXII, *Ad eandem* / A la même, p. 223. Je choisis pour la citer la traduction de Léonie Ollagnier.

<sup>2815</sup> *Ibidem*, épigramme LXXVI. A Candide, p. 216, v. 7-12. Je présente ici la traduction de Léonie Ollagnier.

<sup>2816</sup> *Ibid.*, v. 13-16.

On s'acharne, je le sais,  
contre notre flamme. Et alors  
?  
Nos feux n'en seront que  
d'autant plus brûlants<sup>2817</sup>.

*Premetur, scio, flamma  
nostra. Quid tum ?  
Tanto feruidior futurus ignis.*

Devant le sentiment d'être méprisé par le reste du monde, l'union née de la foi en Dieu est supérieure à celle qui unit deux amants. Le mépris du monde n'en sera que plus ardent. Le thème des feux, médité à l'heure des persécutions, n'a pas fini d'inspirer le poète.

Cette ardeur ne cessera donc jamais car l'amour, comme le proclame ici le poète, est éternel. C'est ce que suggèrent encore ces mots de l'épigramme LXXX où, déplorant auprès de Candide la mortalité des Amours, il lui déclare :

Mais ton image, ou je meure !  
me rend chaste,  
Et j'ai beau désirer, Candide :  
je ne veux pas<sup>2818</sup>.

*Sed tua, uel peream, castum  
me reddit imago,  
Et quamuis cupiam,  
Candida, nolo tamen.*

La passion est ressentie comme trop intense de la part du narrateur. Il en appelle à l'annulation de cet excès par ce qui prend la forme d'un vœu de chasteté : « je ne veux pas ». L'excès de désir se retourne contre lui-même pour lui opposer un refus. Le mépris du monde peut trouver son origine dans cette négation. Le narrateur le proclamait dans la cinquième élégie, où le fils de Vénus admet « brûler des flammes de l'amour » (*sentio flammam*, v. 16) : « Combien de fois je t'ai fui, ma Candide, mais l'amour restait dans mon cœur »<sup>2819</sup>. Avant d'en arriver au stade d'élaboration de ce sentiment tel qu'il est exprimé dans l'élégie V, l'épigramme LXXX (A *Candide*) exprime bien le profond tiraillement intérieur que vit Théodore de Bèze en ses années juvéniles.

S'adressant à la brise qui frémit et court « par le monde » (*orbem*, v. 9), le poète lui demande dans une épigramme si elle ne voit rien de plus tendre et de plus délicat que [sa] candide maîtresse. Cette pièce dédiée à sa chevelure désigne bien l'effet procuré par cet attribut extérieur du corps féminin sur l'amant captif. Alexandre Machard a traduit les *plagae* par des « filets »<sup>2820</sup>. L'image est sans doute plus proche de celle des cheveux comparés aux « toiles fines de la sagace Arachné » (*tela tenui*, v. 22). Comme le suggère la chute du poème, le vent lui-même s'y prendra. Quel que soit le choix de traduction, le thème renvoie directement aux « laqs » de la chair, unanimement dénoncés dans les traités de mépris du monde.

---

<sup>2817</sup> *Ibid.*, v. 17-18.

<sup>2818</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXX, A Candide, p. 221, v. 3-4.

<sup>2819</sup> *Ibid.*, *Elegia* V, p. 37, v. 3-4 : *Hei mihi, te quoties fugi, mea Candida ! fugi :*



*Semper at in nostro pectore regnat amor.*

<sup>2820</sup> *Ibid.*, épigramme XCV, *De coma Candidae ad zephyrum* / La chevelure de Candide, au zéphyre, p. 246-247.

La chevelure de Candide, au  
Zéphyre  
En effet ces cheveux qui te  
semblent si légers,  
Cette chevelure qui te semble  
tellement douce,  
Ne sont pas, crois moi, une  
chevelure ou des cheveux,  
Ce sont plutôt des pièges  
dans lesquels ce scélérat

De Cupidon capture les  
malheureux amants,  
Comme la vigilante Arachne,  
de sa toile légère,  
A pour coutume d'attraper les  
mouches étourdies<sup>2821</sup>.

*Nam qui tam tenues tibi  
capilli,  
Quae molles adeo comae  
uidentur,  
Non sunt, crede mihi, comae  
aut capilli,  
Sunt plagae potius, quibus  
scelestus*

*Irretit miseros Cupido  
amantes,  
Vt tela tenui sagax Arachne  
Incautas solet occupare  
muscas.*

Les liens qui attachent l'amant aux appâts de la chair sont à l'origine de bien des tourments. Ces souffrances, car « l'Amour me prit pour mon malheur » (*me sic miserum Cupido cepit*, v. 24), sont augmentées par le sentiment de la vanité de l'amour. C'est un combat perdu d'avance, comme le montre cette épigramme comparant l'amant et le chasseur (Epigr. XCVII, *Comparaison de l'amant avec le chasseur*<sup>2822</sup>) et celle qui insiste sur les frustrations soulevées par les distorsions entre le rêve et la réalité (Epigr. LXXXIX, *Sur un baiser de Candide*<sup>2823</sup>). Dans ces deux pièces, le fait qu'il soit question de mépriser une réalité pour une autre mérite de s'y attarder.

Dans la première, l'évocation des amours que connut autrefois le poète le conduit à considérer que « le plaisir est chose fugitive »:

Le lièvre est chose fugitive,  
le plaisir est chose fugitive.  
Le chasseur tend des pièges,  
et il tend des pièges, l'amant,  
Que pourtant, souvent, l'un et  
l'autre tend en vain  
A égalité ils méprisent la  
pluie et le vent l'un et l'autre,  
Aussi idiots l'un que l'autre,  
ils nourrissent tous deux de  
féroces mâts<sup>2824</sup>.

*Res fugitiua lepus, res  
fugitiua lepos.  
Venator casses, et casses  
tendit amator,  
Quos saepe incassum tendit  
uterque tamen  
Ex aequo pluuias et uentos  
spernit uterque,  
Damnosos nutrit stultus  
uterque canes.*

Le chasseur et l'amant tendent des filets en vain : l'idée de vanité apparaît. Il ne manque plus que le mépris pour exprimer ce qui est vain et donc à mépriser. Si le verbe est

<sup>2821</sup> *Ibid.*, p. 247, v. 16-22. Trad. L.Ollagnier

<sup>2822</sup> *Ibid.*, épigramme XCVII, *Comparatio amantis cum venatore* / Comparaison de l'amant avec le chasseur, p. 249-250.

<sup>2823</sup> *Ibid.*, épigramme LXXXIX, *In basium Candidae* / Sur un baiser de Candide, p. 232-233.

<sup>2824</sup> *Ibid.*, épigramme XCVII, *Comparatio amantis cum venatore* / Comparaison de l'amant avec le chasseur, p. 250, v. 6-10.

utilisé comme à contre-emploi, puisque c'est à l'activité à laquelle ils s'adonnent l'un et l'autre, l'un pour l'autre, qu'ils devraient renoncer, ils semblent néanmoins, pour le moment, s'aveugler de leur mépris pour les éléments. C'est la pluie et le vent qu'ils méprisent (de *spernere*) l'un et l'autre, mais ce sont précisément les éléments dont ils s'aveuglent et qui entretiennent l'illusion. Différé, le véritable objet du mépris attend son heure, peut-être celle où :

Le moment où, vraiment  
malheureux, l'amant est  
vaincu  
Est le moment où sa proie,  
comme une victime, se  
couche sur le dos<sup>2825</sup>.

*Tum demum uero infoelix  
superatur amator,  
Cum similis uictae praeda  
supina iacet.*

C'est justement couché sur le dos, dans la profondeur du sommeil, que le rêve vient faire contraste avec les frustrations de la réalité. Dans cette épigramme LXXXIX, Bèze rêve qu'il embrasse Candide. Le terme *spretis* (du verbe *spernere* = repousser, rejeter, dédaigner) est de nouveau convoqué, cette fois pour exprimer que les « tendres gouttes de rosée » élisent les « lèvres printanières » de la bien-aimée plutôt que toutes les douceurs sucrées où elles ont coutume de se loger : « cannes à sucre », « roses » et « rayons de miel des ruches ». Le sexe l'emporte donc ici sur tous les sens du goût, de la vue et de l'odorat. A nouveau dans cette pièce, le mépris est détourné du véritable objet qu'il devrait viser dans la logique du mépris du monde. Le narrateur, tiré de son sommeil, ne tarde pas à en faire l'expérience avec ce :

Pauvre de moi, qui a  
interrompu mes songes ? Qui  
m'a arraché à tant de joie<sup>2826</sup>  
?

*Hei mihi ! quis nobis hos  
somnos interrupit ?  
Quis gaudii tantum abstulit ?*

Pour exprimer le sentiment de frustration du vers 16, Alexandre Machard traduit par « Qui me ravit tant de jouissance ? ». Les choses sucrées du monde sont bien retirées au dormeur qui s'éveille. Cependant, cette expérience est bien celle d'un arrachement. Subi, cet arrachement peut tout aussi bien être volontaire par celui qui décide ne plus endurer les frustrations nées des liens entretenus par les « mauvais désirs ». Le mépris du monde résout le problème posé par les frustrations du rêve et de la réalité. C'est le lien à l'objet même qui permet de s'en délier. La femme aimée représente en effet tout son monde pour l'amant. Celui-ci vit continuellement sa relation sur le mode de la fusion et de la séparation, ce qui ne va pas sans une certaine violence.

---

<sup>2825</sup> *Ibid.*, p. 250. Trad. L. Ollagnier.

<sup>2826</sup> *Poemata* (1548), épigramme LXXXIX, *In basium Candidae* / Sur un baiser de Candide, p. 233, v. 15-16.  
Traduit par L. Ollagnier

C'est aussi la violence que s'inflige le contempteur du monde aspirant à évoluer de l'amour profane vers l'amour sacré.

L'épigramme XIX pour Candide est emblématique d'un mouvement décrit comme fusionnel puisqu'il porte l'amant à s'unir à l'être aimé au point d'aspirer à la dissolution :

Si tu ne m'es pas, ô maîtresse,  
plus chère que moi-même,  
Je veux que mon être s'en  
aille et meure tout entier<sup>2827</sup>

Contra sic ego somnians  
loquebar,  
Ni sis me mihi charior, puella

Alexandre Machard a introduit un commentaire à cette épigramme pour souligner l'emprunt du poète, ici encore, de l'Amour profane à l'Amour sacré. Il rapproche justement l'élan amoureux de l'aspiration mystique des chrétiens voulant vivre avec le Christ<sup>2828</sup>. Dans le cas de l'amant élégiaque tel qu'il est décrit sous la plume du poète évangélique formé par Wolmar, cet attrait pour l'anéantissement interroge. Est-il permis d'y lire le renoncement à soi-même nécessaire au mouvement de conversion ? Autrement dit, le lien qui unit l'amant à l'être aimé est aussi celui par lequel il s'en délivre. Idéalisé, l'être aimé disparaît et révèle le sujet à lui-même. La résolution de la tension ne va pas sans heurt, puisqu'elle est comparable à l'effet de la sortie d'un rêve pour l'amant élégiaque. Arraché au sommeil, le sujet désire renouveler l'expérience dans ces vers qui ne sont pas sans rappeler les ombres de la caverne de Platon :

Fais qu'éveillé je puisse voir  
Ce qu'il me fut donné de voir,  
pris de sommeil<sup>2829</sup> !

*Fas est, fac uigil ut queam  
uidere,  
Quod somno potui uidere  
captus.*

Ces vers peuvent se lire à front renversé entre le rêve et la réalité du monde tel qu'il se présente lors de l'état éveillé. Comme le suggère le désir du sujet de renouveler l'expérience de dissolution, la négation de soi conduit à modifier le regard porté sur le monde. Comme il s'agit d'une poésie d'inspiration platonicienne, il est permis de la lire sous le jour de la dissipation des ombres de la caverne. Que reproche Bèze à Sextus ou bien à Thaïs, d'ailleurs, dans les deux épigrammes suivantes, si ce n'est d'être aveugles (*Caecus*) ?

Dans l'épigramme dédiée à Phillis et Damon, l'amour fusionne jusque dans la mort :

Tu serais heureux, Damon, si  
les destins t'eussent permis

*Felix Damon eras, hac si tibi  
fata dedissent  
Vivere vel viva, vel moriente  
mori.*

<sup>2827</sup> *Ibid.*, épigramme XIX, *De Candida* / A Candide, p. 131, v. 9-10.

<sup>2828</sup> *Ibid.*, p. 131, n. 2.

<sup>2829</sup> *Ibid.*, p. 132, v. 19-20.

de vivre de sa vie, ou de mourir de sa mort<sup>2830</sup>.

A ce stade de l'itinéraire que je me suis proposé de suivre dans le rapport contrarié de Théodore de Bèze à la chair, l'amour peut apparaître comme un véritable fléau pour celui qui chercherait à mépriser le monde. Il est permis de se demander avec lui pourquoi, « S'il est permis de croire que les Dieux ont souci / des hommes, (...) Pourquoi, je le demande, porter sur la liste des / Dieux propices / Ce trop fameux Amour ennobli par ses crimes ? »<sup>2831</sup>. La réponse est probablement à rechercher dans cette lettre qu'il écrivit à Popon en 1539, où il déclare à son ami livrer une sorte de guerre à l'amour :

Te souviens-tu lorsque j'étais là-bas que nous avons souvent des discussions sur la violence de l'amour. Je me souviens certainement que jamais je n'ai pu être persuadé par ton éloquence de sorte que je puisse comprendre ce qu'on appelle l'amour. Mais dans cette affaire, j'ai pu le comprendre davantage dans ton absence que dans ta présence. Je reconnais donc et je perçois... J'expérimente le pouvoir de l'amour dont tu n'es pas guéri... j'y succomberai bientôt... C'est une chose violente que l'amour... C'est pourquoi soit je suis venu, soit je mourrai<sup>2832</sup>.

Comme le poète l'écrivait à son ami Popon, c'est assurément une « chose violente que l'amour » (« *Sane violenta res est amor* »)<sup>2833</sup>. Par la poésie, le poète donne en même temps le sentiment de subir l'amour et celui d'en tirer parfois aussi des victoires. Le mépris du monde prend toute sa place dans cette guerre que livrent les humains contre l'Amour pour ne pas tomber en esclavage. Il n'est pas de juste milieu dans cet affrontement d'où l'on sort ou bien maître ou bien esclave.

---

<sup>2830</sup> *Ibid.*, épigramme XCIII, Phillis et Damon, p. 243, v. 9-11.

<sup>2831</sup> *Ibid.*, épigramme VII, *In amorem* / Contre l'Amour, p. 112-113, v. 1-6.

<sup>2832</sup> *CB, t. I, n° 6*, à Popon, mi-déc. 1539, p. 37: *Meministine vero, quum isthic essem, inter nos saepius de amoris vehementia hábitos sermones. Memini quidem certe nunquam tum Mihi eloquentia persuaderi tua potuisse, ut intelligere illud quid esset possem, quod amorem vocant. Verum plus absens potuisti in e are quam preasens. Fateor nunc demum et agnosco amoris vives, experior amoris imperium, cui profecto ni medearis, futurum est ut succumbam. Sane violenta res est amor, itaque aut veni, aut moriar.* La violence de l'amour est une thématique de la poésie élégiaque. Il est possible de trouver à ce thème une source dans la *Devotio moderna* : les titres des pièces de Jean de Roesbroek sont pétris de la violence de l'amour. Marguerite de Navarre a-t-elle lu la mystique flamande (Eckart, Gertrude Delfta...)? La rhétorique amoureuse est aussi très présente chez Catherine de Sienne qui est la seule à voir l'anneau que le Christ lui a passé. Fabrice Hadjadj, dans *La profondeur des sexes*, a mis en évidence l'*Ars erotica* comme assomption du sexe comme parole, c'est-à-dire que le rapport contemplatif au sexe assume les choses jusque dans leur drame religieux. Le verbe reçoit le sexe comme un mystère où se perdre, une mystique de la chair. Voir : F. Hadjadj, *La profondeur des sexes – Pour une mystique de la chair*, 2014, Paris.

<sup>2833</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, I, A, note.

## B. Les biens, la gloire et la vertu

### 1. Un recueil de philosophie morale

De la chair, des biens, de la gloire, ... Pour définir en quoi consiste son mépris du monde, on peut se demander à quoi Bèze a effectivement renoncé. Aux richesses ? Bèze en était largement pourvu. Il avait aussi pour ami Laurent de Normandie, un riche entrepreneur. La question s'est focalisée, on l'a vu, plutôt sur les bénéfiques, argent qui provient des revenus des religieux et du clergé. Bèze a-t-il encore renoncé à la gloire littéraire ? Bèze n'a pourtant jamais rompu avec les belles-lettres. Si les élégies et les épigrammes de *Candide* ont été retirées de l'édition de 1569, le reste du recueil garde toute sa valeur morale dans la mesure où la vertu est bien l'objet tant recherché dans cet univers qui se donne à être pour le monde à mépriser.

Les *Poemata* guident celui qui veut bien se mettre à l'écoute de leur appel à la conversion dans une trajectoire qui mène du vice aux vertus puis à la lumière. Le renoncement à la vanité est appréhendé dans une dimension qui est morale sans exclure la piété (évoquée dès la lettre-préface) mais aussi politique, sur le plan de la Cité. Le lecteur attentif est invité à engager un combat spirituel qui se déploie dans une dimension spatiale – entre cité terrestre et céleste, ou cosmique, et temporelle, avec les réalités de la mort et du vieillissement, également très présentes. Il s'agit bien de se demander comment les pièces des *Poemata* témoignent de l'éthique de Bèze. C'est au travers de ce souci éthique que semble s'opérer une reconfiguration humaniste du mépris du monde. Dans le même mouvement, il faut se demander comment traduisent-elles une piété du mépris du monde à l'œuvre dans sa conversion religieuse.

Dans un article portant sur des pièces poétiques ultérieures de Théodore de Bèze, Vanessa Oberliessen se demande si les moqueries que Bèze destine à Nicole Bargedé dans les *Poemata* « portent sur autre chose que l'idée d'une ode christianisée en français »<sup>2834</sup>. Il est fort probable que la réponse provienne justement du fait que la morale est au cœur du recueil de Théodore de Bèze, et au centre même de l'épigramme qu'il lui destine<sup>2835</sup>. Il voit venir sur le terrain poétique et moral le concurrent potentiel que représente pour lui le poète Bargedé, né comme lui à Vézelay où il l'a probablement vu grandir. Dans l'épigramme *Contre Bargedé*, il interpelle son compatriote par allusion au discours de Cicéron contre Catilina :

Tu oses t'écrier : « O temps,  
ô Mœurs » toi,

*Audes, o mores, o tempora,  
dicere, cum sis Socraticos  
inter gloria prima canes.*

<sup>2834</sup> Vanessa Oberliessen, *Deux odes d'un réformateur, Théodore de Bèze et sa lutte avec un genre à la mode*, *B.H.R.*, t. LXXIX, 2017, n°1, p. 71-95, p. 82.

<sup>2835</sup> *Poemata* (1548), épigramme LVIII, *In Bergedum* / *Contre Bargedé* p. 183.



L'illustration la plus haute  
entre tous les chiens  
philosophes<sup>2836</sup>.

Par cette attaque, Bèze s'en prend aux hypocrites, mais plus précisément aux philosophes qui se distinguent par la vanité de leur discours. L'épigramme *Contre Ollus* parle de « la mauvaise foi fameuse du barreau », que le poète dit connaître depuis toujours<sup>2837</sup>. Les « chiens philosophes » seraient plutôt à rechercher du côté des cyniques ou bien, dans une acceptation plus large, des « sophistes ». Ce sont les mêmes que dénoncent Calvin dans le chapitre XVII de l'*Institution*<sup>2838</sup>. Le litige, si l'on s'en tient à cette épigramme, repose au moins sur des considérations morales, au centre des préoccupations du poète.

L'épigramme *Contre Lupus* fait ressortir le contraste entre un homme qui le matin loue « Platon bien-aimé » mais qui le soir ordonne à la sagesse de « prendre congé » (v. 5), tandis que *Monsieur Quélin* (épigramme L), malade mais vertueux, se porte mieux qu'« homme du monde » (*orbe vir*)<sup>2839</sup>. L'épigramme LVI dit encore que « la vertu fait seule le bonheur. »<sup>2840</sup>. Mais qu'est-ce, au juste, que la vertu ? Le recueil répond à cette question par l'épigramme XXXI, intitulée le *Portrait de la vertu* :

Qui es-tu, toi qui marches,  
vêtue d'une robe en  
lambeaux ?  
La vertu, que l'antique  
sagesse a tant rehaussée.  
Pourquoi ces vêtements vils ?  
– Je méprise un or périssable.  
5  
Pourquoi ce double visage ? –  
Je désigne l'une et l'autre  
fortune.  
Ce frein, qu'enseigne-t-il ? –  
A réprimer les fureurs de  
l'âme. 10  
Tu portes un rateau ? Le  
travail m'est chose agréable.  
Des ailes ? – J'apprends à  
voler au-dessus des astres.  
15  
Tes pieds foulent la mort ?

*Quaenam tam lacero vestita  
incedis amictu ?  
Virtus antiquis nobilitata  
Sophis.  
Cur vestis tam vilis ? Ope  
contemno caducas.  
Cur gemina est facies ?  
Tempus utrumque noto.  
Quid docet hoc frenum ?  
Mentis cohibere furores.  
Rastros cur gestas ? Res mihi  
grata labor.  
Cur volucris ? Doceo tandem  
super astra volare.  
Cur tibi mors premitur ?  
Nescio sola mori.*

<sup>2836</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>2837</sup> *Ibid.*, épigramme XLIII, In *Ollus / Contre Ollus*, p. 163-164, v. 1-2 : *Quamvis illa mihi forensis esset / Pridem perfidia usque et usque nota.*

<sup>2838</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, C ; 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, C et II, B, 4.

<sup>2839</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXII, In *Lupum / Contre Lupus*, p. 134 et épigramme L, D. *Quelino senatori / A Monsieur Quélin, du Parlement*, p. 174 : *Vix alius toto sanior orbe vir est.*

<sup>2840</sup> *Ibid.*, épigramme LVI, *In Caecilium* / Contre Cécilius, p. 182 : *Virtus unica quem facit beatum.*

Seule je ne sais pas  
mourir<sup>2841</sup>.

Située deux épigrammes après un portrait que le poète a dressé de Candide, la vertu apparaît personnifiée sous les traits d'une femme. Elle se présente comme telle : « La vertu, que l'antique sagesse a tant rehaussée ». C'est la première réponse à une série de questions qui lui sont posées par un demandeur. Les questions permettent de discerner une apparence physique, caractérisée par une « robe en lambeaux » (*lacero vestita*) et des « vêtements vils » (*vilis*). Outre par son costume, le personnage est identifiable grâce à des attributs, le rateau (*rastros*) et le frein (*frenum*), des ailes aussi (*volucris*), dont elle explique la raison l'un après l'autre. Enfin, on apprend que la mort gît à ses pieds. Chaque question lui fournit l'opportunité de définir une facette caractéristique de la vertu. Ainsi, le demandeur comprend qu'elle porte des vêtements vils parce que dit-elle : « je méprise un or périssable ». Le verbe *contemnere* est ici employé pour désigner le mépris des richesses, aspect traditionnel du mépris du monde. Le frein sert à « réprimer les fureurs de l'âme ». En plus de la modération, cette manière de « voler au-dessus », ce que lui permettent ses ailes, et la méditation sur la mort à laquelle elle invite à la fin du poème sont d'autres aspects qui érigent cette vertu en personnification morale du mépris du monde.

Pour s'en tenir à la présence de la mort aux pieds de la vertu, l'épigramme associe finement un imaginaire médiéval du *contemptu mundi* avec la référence antique. La genèse de ce motif tient en fait à plusieurs influences possibles<sup>2842</sup>. Le motif d'une épigramme dialogique (*descriptio per dialogismum*) trouve son origine dans l'*Anthologie grecque* 16.275 et en particulier chez Ausone<sup>2843</sup>. Le choix de *Virtus* comme sujet d'allégorie avait un antécédent avec le *In imaginem Virtutis* de Euricius Cordius (1520). Bèze a pu aussi s'inspirer du livre d'emblèmes d'André Alciat (*Emblematum liber*, Augsburg, 1531, Paris, 1534). L'attribut du frein, notamment, peut être emprunté à un emblème sur Nemesi chez Alciat. Cet emblème, qui présente une figure ailée qui tient la bride, debout sur la roue, annonce le portrait de la vraie religion dont je parle plus loin<sup>2844</sup>. Pour le moment, la figure de la Vertu de l'épigramme XXXI est emblématique de cette évolution qui invite à reconsidérer le mépris des richesses dans sa dimension ascétique.

---

<sup>2841</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio virtutis* / Portrait de la vertu, p. 144.

<sup>2842</sup> Je remercie Olivier Millet pour m'avoir aimablement invité à suivre le séminaire de Christophe Dupraz consacré au « *Pourtrait de la Vraye Religion* », le 6 février 2021, et à qui je dois les détails qui suivent.

<sup>2843</sup> Sur les emprunts de Bèze à l'*Anthologie grecque* pour ses *Poemata*, Henri Meylan a renvoyé à la monographie de James Hutton : *The Greek Anthology in France...*, Cornell University, 1946, pp. 116 ss. Voir : Henri Meylan, « La conversion de Bèze... », *op. cit.*, p. 109.

<sup>2844</sup> Cf.: *Infra*: 3<sup>e</sup> partie, chapitre 5. A.

## 2. Le mépris des richesses

La « robe en lambeaux » de la Vertu personnifiée qui « méprise l'or périssable » (*Opes contemno caducas*)<sup>2845</sup> rappelle le rapport complexe que Bèze entretient avec les richesses. Dans cette perspective, il est possible de dégager une dimension ascétique à la réflexion du jeune Bèze. Les *Poemata* se donnent donc bien à lire comme un recueil de philosophie morale. Ils réactualisent à la lumière de l'humanisme l'héritage de l'ascèse et les *topoi* qui lui sont traditionnellement associés. C'est ainsi que le mépris du monde se trouve reconfiguré par l'humanisme. En même temps, cette fascination pour l'ascèse éclaire son rapport personnel à l'argent et aux biens. En rompant avec ses revenus patrimoniaux, Théodore de Bèze met à l'épreuve sa liberté chrétienne. Il contribue par-là même à reformuler un *topos* ancien dans la langue nouvelle des humanistes et des poètes néolatins.

La période pendant laquelle le jeune poète écrit son recueil est aussi celle où il s'enrichit à la faveur des héritages dont lui font bénéficier ses oncles. En 1532, il hérite de son oncle Nicolas du prieuré de Villeselve près de Noyon puis, quelques années plus tard, des bénéfices ecclésiastiques de son autre oncle Claude. Bèze déclare cependant dans une lettre à son ami Popon bénéficiaire de la part de ses « furies » - ses oncles - d'un revenu de 400 livres par an<sup>2846</sup>. Dans une autre de ces lettres, encore, il dénonce ces « pauvres richesses ». On sait depuis la Lettre-préface à la *Confession de foi* combien sa fortune, envisagée sous l'angle des « triples lacs de Satan », à côté de la chair et de la gloire, représentait pour lui une entrave à sa vocation de poète<sup>2847</sup>.

Comme l'indique son adresse au lecteur, les *Poemata* sont écrits à l'aune d'un idéal de piété. Suivant une double tradition placée sous l'autorité des Écritures et des philosophes païens, la piété de Bèze entretient de fortes affinités avec l'idéal chrétien de pauvreté. Nombreuses de ses pièces poétiques traduisent sa méfiance envers les richesses. Cette présence récurrente du *topos* témoigne de l'intention de Bèze de s'inscrire dans une tradition morale ancienne réactualisée par ses contemporains. C'est un autre aspect de la reconfiguration humaniste. Bien que le mépris des richesses soit un *topos* très présent dans le genre poétique, la sincérité avec laquelle Bèze y recourt n'est pas à mettre en doute. C'est ce qu'atteste le sentiment qu'il exprime dans une lettre à son ami Maclou Popon. En lui faisant part de son

---

<sup>2845</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, p. 144-145.

<sup>2846</sup> *CB*, t. I, n° 6, Bèze à Popon, milieu décembre 1539, p. 37 : *Nihil minus ago, quam quod volunt meae furiae, a quibus tamen impetravi quadringentas libras in singulos annos* / « Je ne fais rien de moins que ce que veulent mes furies, de qui pourtant je reçois chaque année quatre cents livres ».

<sup>2847</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *Quumque mihi praeter illa impedimenta quae ante commemoravi triplicem laqueum Satanas circumdedisset, nempe voluptatum illecebras quae sunt in ea civitate maximae*.

mépris pour « ces pauvres richesses », il le fait précisément à la manière de Sénèque<sup>2848</sup>. C'est encore dans ces termes que sont décrites les « maudites richesses » dans le *De Contemptu mundi* d'Érasme<sup>2849</sup>.

Le recueil des *Poemata*, en ses différentes parties, exhorte à mépriser les richesses, pourtant si convoitées. En son épigramme LI<sup>2850</sup>, le poète ne confie-t-il pas à Ponticus avoir lui-même « songé » qu'il se voyait « possesseur de toutes les richesses » (*omnes divitias*) ? Et pourtant, il sait fort bien que son ami rira de ses « songes » (*somniationes*), tant les « Trésors, lingots du Pactole et du Tage » participent des illusions qui règnent en ce monde. Si mépriser le monde revient à estimer le monde à vil prix, il s'agit de mépriser tout particulièrement ce qui lui en donne le prix, c'est-à-dire les richesses qui sont comme l'étalon du monde si l'on suit la logique de Cécilius en l'épigramme LVI<sup>2851</sup>. D'après le poète, celui-ci ne « juge » et ne « prise » ses amis qu'à leur fortune (*Hos solo probat aestimatque censu*, v.3). La suite de la pièce explique que si les richesses sont méprisables, c'est parce que celles-ci, à l'instar de Cécilius, conduisent à mépriser « celui dont la vertu fait seule le bonheur »<sup>2852</sup>.

La dimension ascétique qui affleure donc dans les *Poemata* se lit bien dans l'épithaphe écrite par Théodore de Bèze pour Guillaume Budé :

De fait il mourut pauvre, ne  
s'étant rien laissé :  
Cette pauvreté vaut, à elle  
seule, plus que les  
richesses<sup>2853</sup>.

*Sic decessit inops ; nam nil  
sibi liquerat ipse :  
Verum haec paupertas unica  
vincit opes.*

---

<sup>2848</sup> CB, t. I, n° 2. Bèze à Popon, 1539, p. 29 : *quicum affatim rideam pauperes istas divitias*. Pour Sénèque : « Le philosophe affirme que ces choses doivent être objets de mépris », *De la vie heureuse*, dans *Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl (éd.), Paris, Gallimard, 1962, p. 743. Voir aussi : *Epistulae morales ad Lucilium*/Liber II : « *Nec ego, Epicure, an gulus [si] iste pauper contempturus sit divitias, si in illas inciderit; itaque in utroque mens aestimanda est inspiciendumque an ille paupertati indulgeat, an hic ...* » / « Moi non plus, Épicure, je ne sais pas si ce pauvre homme méprisera les richesses s'il s'en empare ; il faut donc évaluer dans les deux esprits et examiner s'il se livre à la pauvreté ». Voir encore : *De la tranquillité de l'âme* : Attitude à observer en face des richesses, VIII. « Passons maintenant à ce qui est la plus grande source des misères de l'homme, la richesse. Car, si l'on compare tous les autres sujets de tourment, la mort, la maladie, la crainte, l'épreuve de la douleur et la fatigue, avec ceux qu'occasionne pour notre maudit argent, c'est de son côté que penchera, et de beaucoup, la balance ». Le *topos* est ancien, en effet, car Innocent III, dans son traité, citait aussi Sénèque.

<sup>2849</sup> Dans cet ouvrage, les richesses sont associées à tous les vices comme par une affinité de sens entre les termes de *vitium* et de *divitiae* et selon un double argumentaire qui s'appuie sur les Écritures comme sur la sagesse d'Horace. Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, II, B, 1 : Érasme.

<sup>2850</sup> *Poemata* (1548), épigramme LI, *Ad Ponticum* / A Ponticus, p. 175.

<sup>2851</sup> *Ibid.*, épigramme LVI, *In Cecilium* / Contre Cécilius, p. 182.

<sup>2852</sup> *Ibid.*, p. 182, v. 5 : *Vertus unica quem facit beatum*.

<sup>2853</sup> *Ibid.*, épithaphe IV, Gulielmi Budaei, viri nostrae aetatits doctissimi, qui lutetiae obiit anno M.D/ XL, XIII. cal. Septemb / Guillaume Budée, le plus savant homme de notre siècle, qui mourut à Paris en l'an M.D.XL, le XIII

des calendes de septembre, p. 58-59.

Cette économie signalée dans le mode de vie du grand savant est à opposer à l'abondance des richesses qui s'étalent sur la place publique et qui n'ont d'équivalent que les vaines paroles du forum, comme le suggère l'épigramme *Contre les esclaves du forum* (LVI):

Alors que c'est d'ordinaire le  
 propre des poètes,  
 Pour toutes choses,  
 d'assigner  
 Une divinité particulière et  
 son propre pouvoir ;  
 Pourquoi est-ce que le  
 commerce, le forum et  
 l'élocution (la parole ?)  
 Ils les consacrent au seul  
 Mercure ? 5  
 C'est évident, les anciens, par  
 ce moyen, dénoncèrent  
 Ce qui arriverait, c'est-à-dire  
 que qui que ce soit qui  
 prendrait part  
 Aux furieuses querelles du  
 forum, aurait le souci de  
 l'argent  
 Non moins que de la  
 parole<sup>2854</sup>.

Cum sit hoc proprium fere  
 poetis,  
 Rebus omnibus ut peculiarem  
 Dium constituent, suumque  
 numen :  
 Cur lucrum, forum, et  
 elocutionem,  
 Vni Mercurio tamen  
 sacrarunt ? 5  
 Prisci scilicet hoc modo  
 indicarunt  
 Futurum, ut rabiosa quisquis  
 arma  
 Tractaret fori, haberet ille  
 curam  
 Lucri, non minus ac  
 locutionis.

Entre l'ascèse budéenne et l'usage vulgaire de l'argent, il existe sans doute pour le gentilhomme Bèze un idéal de juste milieu dans la manière de bien gérer les biens. Cet idéal est probablement à rechercher dans une épigramme dédiée à Théocrène, un humaniste et poète italien que Bèze admirait<sup>2855</sup>. C'est l'occasion pour Bèze de proposer une forme de sagesse qui trace des limites devant l'attrait de la grandeur ou de l'ostentation :

Si Virgile apprend aux  
 laboureurs le prix des champs  
 spacieux,  
 Il leur enseigne aussi la  
 culture des petits domaines.  
 Retourne qui voudra la terre  
 avec cent charrues :  
 Je préfère ce petit champ bien  
 cultivé<sup>2856</sup>.

*Arva Maro laudare docet  
 spatiosa colonos,  
 Idem parva docet rura  
 colenda Maro.  
 Qui volet, hic terram centenis  
 vertat aratris :  
 Plus juvat hic parvus, sed  
 bene cultus ager.*

<sup>2854</sup> *Ibid.*, épigramme LVI, *In Fori mancipia* / Contre les esclaves du forum, p. 145. J'ai choisi ici la traduction de Léonie Ollagnier.

<sup>2855</sup> *Poemata* (1544), p. 178, n. 44 : Benedetto Tagliarcano, "Theocrenus" (1480-1536), humaniste italien de Gênes, passa du service de Robertet à celui du Roi et devint précepteur des enfants de France, qu'il accompagna en Espagne ; il obtint pour récompense de ses services l'abbaye de Fontfroide, puis l'évêché de Grasse en 1534. Il mourut le 18 octobre 1536, alors qu'il venait de publier le recueil d'Épigrammes, que Bèze loue si fort ici, et dont

plusieurs pièces seront reprises par Henri Estienne dans l'édition genevoise des *Poemata* de 1569.  
<sup>2856</sup> *Poemata* (1548), épigramme XIII. *De Theocreni libello*, p. 119.



*Arva Maro laudare docet spatiosa colonos*: Le premier vers de cette pièce a reçu quelques modifications d'une version à l'autre<sup>2857</sup>. Le sens demeure pourtant : Virgile, désigné par son surnom Maro, enseigne la juste valeur des choses. Les champs spacieux ont un prix, et ce prix est celui des efforts et du travail déployés par ceux qui les mettent en valeur. D'après les éditeurs du manuscrit d'Orléans, cette phrase résume à elle seule « la leçon des *Poemata* »<sup>2858</sup>. Bèze exprime donc dans ce vers son attachement à la tempérance et à la mesure. La vertu que recouvre la « culture des petits domaines » peut se lire aussi comme une invitation à cultiver son champ intérieur, un espace de l'intériorité qui s'atteint au prix de l'effort du recueillement et du travail sur soi. L'intérêt de Bèze pour la sagesse qui se dégage d'une méditation sur l'agriculture est attestée par ailleurs par un éloge de Columelle, chanté par l'épigramme XVII.<sup>2859</sup>

L'éloge de la modération développé dans la deuxième élégie avertissait d'emblée le lecteur avisé de l'usage dont il devait faire de ses biens :

On ne loue pas l'homme  
qui donne largement de ses  
richesses, pas plus que  
l'avare :  
Il est grand, celui qui a pu  
garder la mesure en  
cela<sup>2860</sup>.

*Largus opum nullus, nullus  
laudatur auarus :  
Magnus, in his potuit  
qui tenuisse modum.*

L'attachement à une résidence modeste, cependant, reste à prendre au pied de la lettre puisqu'il est attesté plus loin, que « l'on n'apprécie ni les bâtiments trop frêles, ni les bâtiments trop lourds »<sup>2861</sup>. Bèze se référait explicitement en cela aux Anciens, en l'occurrence les élégiaques romains qui dénigraient les richesses et revendiquaient la pauvreté comme une vertu.

Il faut bien noter que la pauvreté rencontre des significations sensiblement différentes selon la perception que s'en font ceux qui en parlent. De la part d'un jeune noble d'origine provinciale installé à Paris, elle peut désigner le genre de vie ordinaire de la petite noblesse quand celui-ci contraste avec les revenus et les dépenses des nantis de la capitale, gravitant à portée de la cour. Elle concerne donc une fraction de la bonne société qui étudie, enregistre ses

<sup>2857</sup> Dans *Poemata* (1544), *Laudare arva Maro suadet spatiosa colonis*, corrigé d'une main, en marge : *Arva docet laudare Maro spatiosa colonos* » ; dans *Poemata* (1548) : *Arva Maro laudare docet spatiosa colonos*.

<sup>2858</sup> *Poemata* (1544), p. 178, n. 44.

<sup>2859</sup> *Poemata* (1548), p. 127, épigramme XVII. In *laudem Columellae*; *Poemata* (1544), p. 181, n. 56 : Bèze a pu lire les douze livres *De re rustica* de Columelle, le contemporain de Sénèque, soit dans le recueil des *Scriptores rei rusticae veteres*, paru chez Alde, à Venise, en 1533, soit dans celui d'Hervagius, Bâle, 1535.

<sup>2860</sup> *Ibid.*, In *mediocritatis laudem*, élégie II, p. 31-32.

<sup>2861</sup> *Ibid.*, v. 19-21: *Et tenuem melior fama secuta larem./Nec gracilis structura nimis, nec crassa probatur :/ Haec*

*spectatori displicet, illa ruit.*

rentes, investit tout en vivant sobrement<sup>2862</sup>. Dans ce milieu, promouvoir la pauvreté peut apparaître comme un moyen de se démarquer, de ne pas faire comme les autres, qui briguent les postes et la fortune. Le poète ne se met pas sur le même pied que les marchands ou les nobles. Cela était d'autant plus vrai dans un monde où l'argent semble circuler avec une facilité inhabituelle<sup>2863</sup>. Cette manière de rester à l'écart des sentiers battus de la bonne fortune, Bèze pouvait en trouver l'écho chez les poètes élégiaques romains, pour qui la pauvreté était un choix de vie, en forme de refus des pratiques mondaines. L'éloge de la pauvreté tel que Bèze pouvait le rencontrer chez les poètes élégiaques ne pouvait que faire écho à l'idéal de pauvreté chrétienne.

Plus largement, les richesses et leur circulation dans le recueil sont à interpréter comme autant d'indices représentatifs des mutations d'une société matérielle en expansion<sup>2864</sup>. Par les inquiétudes qu'elles ne manquent pas de susciter, ces transformations profondes et rapides confèrent une urgence nouvelle au mépris du monde. Le relevé des occurrences de la richesse ne saurait donc s'arrêter, dans le recueil, aux notions abstraites ou patrimoniales de celle-ci. Dans les *Poemata*, de nombreux objets et comportements évoquent un niveau de vie marqué par l'ostentation et l'échange. Viennent en tête les vêtements, qui s'opposent à la nudité de la vertu. Tel prêtre en est excessivement paré, même s'il ne revêt « pas de parures exhalant des parfums exotiques »<sup>2865</sup>. Ailleurs, la barbe de Germain Vaillant ne vient-elle pas provoquer la Sorbonne ?<sup>2866</sup> Un certain nombre d'épigrammes font allusion à des étrennes. Les étrennes de Candide, par exemple, sont l'occasion d'évoquer « une parure que l'art a chargé de richesses » alors que le poète n'a que son âme à lui offrir<sup>2867</sup>. C'est le moment que choisit Bèze pour rapporter, non sans ironie, les atours de l'apparence extérieure à la richesse de la vie intérieure. A côté de cette parure, les « six oisillons » que Bèze offre au jurisconsulte Callartius, sont de

---

<sup>2862</sup> Voir : Philip Benedict, *The Faith and Fortunes of France's Huguenots, 1600-1685*, Aldershot, Ashgate, 2001 ; Jean-Marie Constant, *La vie quotidienne de la noblesse française aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1985 ; *Ibid.*, *La noblesse française aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1994 ; Laurent Bourquin, *La noblesse dans la France moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2002 ; Gregory Hanlon, *L'Univers des gens de bien. Culture et comportements des élites urbaines en Agenais-Condomois au XVII<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1989.

<sup>2863</sup> Voir : Françoise Bayard, *Le Monde des financiers au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988 ; Richard Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI<sup>e</sup> siècle. Lyon, et ses marchands (environs de 1520 – environs de 1580)*, Paris-La Haye, Mouton, 1971, 2 vol.

<sup>2864</sup> Philippe Hamon, *Les Renaissances, Histoire de France, 1453-1559*, Paris, 2009, p. 89 ss ; Arlette Jouanna, Philippe Hamon, Dominique Biloghi, Guy Le Thiec, *La France de la Renaissance, Histoire et dictionnaire*, Paris, 2001 ; Jacques Dupâquier, *Histoire de la population française, t. II : De la Renaissance à 1789*, Paris, 1988.

<sup>2865</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXIII, *Ad Marianum* / A Marianus, p. 146, v. 5 : *Gemmatae nunquam sudas sub pondere vestis*.

<sup>2866</sup> *Ibid.*, LIII, *Ad Germanum Valentem* / A Germain Vaillant, p. 178. Cf. : *Supra*: 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, A, 3 : Paris au mépris de la barbe.

<sup>2867</sup> *Ibid.*, XL, *Xenium Candidae* / Etrennes à Candide, p. 158-159, v. 1 : *Vestes divitiis graves et arte* » et, v. 7 : « *Ipsam nempe animam tibi dicatam*.

bien « rustiques présents de [s]a campagne »<sup>2868</sup>. Ces cadeaux disent quelque chose de la valeur du don, du prix accordé à tel ou telle dans une société de l'échange qui rappelle le fonctionnement du don et du contre-don décrit par l'anthropologue Marcel Mauss<sup>2869</sup>. Les cadeaux disent enfin quelque chose de la société dans laquelle ils circulent, comme le suggère cette assertion extraite de l'épigramme XI :

N'espérez donc à présent  
aucun cadeau, mes amis :  
Les cadeaux sont faits pour  
des temps moins  
affligeants<sup>2870</sup>.

*Nullum igitur munus nunc  
expectetis, amici:  
Munera temporibus  
sunt minus apta malis*

Les banquets ne manquent pas dans la société où Bèze évolue, en effet, mais pour rassasier le corps plutôt que l'âme. Bèze écrit une épigramme contre Paulin qui « ...ne se tait jamais / Et ne prend de repos qu'à la fin du repas et des vins », signe qu'il vient dîner déjà « rassasié »<sup>2871</sup>. Dans l'épigramme *A Fabullus*, il prévient son convive que « Notre faim même, voilà nos condiments »<sup>2872</sup>. Ne serait-ce pas une allusion à la faim spirituelle que partagent les deux amis ? La faim spirituelle est un thème qui semble obséder les pièces poétiques de Bèze, comme il avait fait l'objet du *Banquet religieux*, fameux colloques d'Érasme. Il s'agit de l'incorporation d'une substance immatérielle par métaphore avec l'action de la nutrition, sollicitant les sens, et pas seulement celui du goût<sup>2873</sup>. Cet appétit est à corrélérer au mépris du monde dans la mesure où il importe surtout, pour le poète, « que le repas de Caton l'emporta sur les festins d'Antoine »<sup>2874</sup>.

Le cadeau le plus précieux que Bèze offre à ses amis n'est, du reste, pas un banquet, mais peut-être un livre, celui-là même qui rassemble ses pièces poétiques et qu'il s'est enfin

<sup>2868</sup> *Ibid.*, épigramme LXXXVIII, *Callartio jurisconsulto* / A Callartius, jurisconsulte, p. 231, v. 1-2 : *En senos tibi mitto pippiones, / Ruris munera rusticana nostri*.

<sup>2869</sup> « De tous ces thèmes très complexes et de cette multiplicité de choses sociales en mouvement, nous voulons ici ne considérer qu'un des traits, profond mais isolé : le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations. Elles ont revêtu presque toujours la forme du présent, du cadeau offert généreusement même quand, dans ce geste qui accompagne la transaction, il n'y a que fiction, formalisme et mensonge social, et quand il y a, au fond, obligation et intérêt économique ». Marcel Mauss, *Essai sur le don*, 1923-24, 2015. [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_antropo/2\\_essai\\_sur\\_le\\_don/essai\\_sur\\_le\\_don.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_antropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf), p. 7.

<sup>2870</sup> *Poemata* (1548), *Elegia XI, T. Livio et P. Ovidio Nasoni Coenotaphium* / Cénotaphe pour Tite Live et Ovide Nason Texte établi et traduit par Léonie Ollaigier.

<sup>2871</sup> *Poemata* (1548), épigramme LV, *In Paulinum* / Contre Paulin, p. 181, v. 3-4 : *Nec nisi depositis dapibusque meroque quiescit, / Ergo satur, dices, non abit : imo venit*.

<sup>2872</sup> *Ibid.*, épigramme XLV, *Ad Fabullum* / A Fabullus, p. 166, v. 8 : « *Et fame haec quoque condiemus ipsa* ».

<sup>2873</sup> À ce sujet, Michel Jeanneret écrit : « L'érudition à table (...) échappe à la discipline de l'école et, intégrée à la vie quotidienne, ressemble davantage à un art de vivre, une disposition intérieure. De la sphère de l'avoir, elle passe à celle de l'être : comme la nourriture, précisément, elle s'incorpore », cité par Daniel Ménager, « Les colloques ou le monde comme il va », dans *Érasme*, éd. J. Chomarat, J.-C. Margolin et D. Ménager, p. 221.

<sup>2874</sup> *Ibid.*, *Elegia II* (édition 1548) *In mediocritatis laudem* / Eloge de la modération. Trad. L. Ollaigier.

décidé à publier. Ce don est mis en situation dans l'épigramme *A mes amis*. C'est, selon ses propres mots, le don de lui-même :

Vous possédez à juste titre  
Mon âme et mon cœur, et tout  
mon moi, pardieu<sup>2875</sup> !

*Cujus vos animamque,  
corculumque,  
Idque me Hercule jure,  
possidetis*

Cependant, demandant à ses amis de le lire et de le corriger, il proclame

Je veux que ce petit livre soit  
tout vôtre,  
Quand le Poète aussi est vôtre  
tout entier<sup>2876</sup>.

*Sit totus volo vester hic  
libellus,  
Cum vester quoque sit Poeta  
totus.*

Cette pièce est un précieux témoignage de la sociabilité humaniste dans laquelle Bèze a aiguisé son mépris du monde. Ici, cependant, derrière la modestie du poète qui déclare ne pas s'appartenir se profile la perspective d'une situation qui le dépasse et prend pour nom la gloire.

### 3. Le mépris de la gloire

Après la volupté, la gloire est le second parmi les trois pièges tendus par Satan et auxquels Bèze prétend avoir échappé dans la Lettre-préface à la *Confession de foi*<sup>2877</sup>. La gloire est la recherche du *kleos* ou de la « gloire impérissable » (« *kleos aphthiton* ») dont rêvent les héros d'Homère. Les poètes humanistes s'attachent tout autant à la gloire. Elle procure l'immortalité à ces nobles esprits effrayés par la brièveté de cette vie<sup>2878</sup>.

A bien des égards, les *Poemata* témoignent que la gloire littéraire est sans doute la dernière chose à laquelle Bèze ait renoncé, *topos* incontournable pour un poète. Il s'affirme du reste avec éclat à travers une première manifestation publique, la publication de son recueil en juillet 1548 chez Conrad Badius<sup>2879</sup>. En plusieurs endroits du recueil, cependant, dans la lettre liminaire à Wolmar ou bien dans la première épigramme du recueil, le poète adopte une posture de modestie.

---

<sup>2875</sup> *Ibid.*, épigramme LXIII, *Ad amicos* / Aux amis, p. 190-191.

<sup>2876</sup> *Ibid.*, v. 20-21, p. 191.

<sup>2877</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46-47 : *Quumque mihi praeter illa impedimenta quae ante commemoravi triplicem laqueum Satanas circumdedisset, nempe voluptatum illecebras quae sunt in ea civitate maximae ; gloriolae dulcedinem, quam ego non parvam* / « je fus tenté par les triples rets de Satan : les attraites de la volupté, ceux de la gloire littéraire ».

<sup>2878</sup> « Pour inciter un noble esprit à s'assurer l'immortalité de la gloire, rien vaut-il la pensée – agréable aux immortels, et pour les autres effroyable – de la brièveté de cette vie » Étienne Dolet, *Commentaires*, II, 1163, article « Mort », trad. du latin par Catherine Langlois-Pézeret. Cité par C. de Coninck, *op. cit.*, p. 123.

<sup>2879</sup> Voir : Françoise Joukovsky. *La Gloire dans la poésie française et néolatine du XVIe siècle (des*

*Rhétoriciens à Agrippa d'Aubigné*, Genève, Droz, 1969.

Cette posture se dévoile d'abord avec ces vers latins qu'il a placés en exergue de son portrait gravé à l'âge de vingt-neuf ans, figurant en première page du recueil : « Vous doctes savants, ceignez vos propres tempes des lauriers, c'est mon destin d'en porter témoignage »<sup>2880</sup>. Dans le médaillon de la gravure, Théodore de Bèze se présente tête nue, portant barbe et justaucorps serré, les mains tenant la couronne de lauriers dont il est question dans la devise. La couronne est celle des poètes<sup>2881</sup>. Bèze donne une leçon de modestie. Il ne se pose pas parmi les doctes. Il se contentera de s'en approcher. Il s'agit donc, pour quête de gloire, de trouver sa juste place tout en ménageant celle qui se trouve déjà occupée par ses prédécesseurs ou même par ses contemporains. Les « doctes » sont les savants consacrés par la gloire qui trouvent leur nom dans les *Poemata* : Érasme, Guillaume Budé, sans doute aussi Clément Marot et François Rabelais. Bèze s'avance prudemment dans leur direction avec toute la déférence qu'il leur doit. Tandis que ses aînés peuvent se ceindre le front de la couronne de lauriers, Théodore de Bèze affirme dans sa devise se contenter d'en « toucher le rond »<sup>2882</sup>.

Théodore de Bèze affirme donc respecter certaines limites dans sa quête de gloire. Dans la mesure où il prétend exercer une maîtrise sur elle, c'est sans doute le dernier piège auquel il consentit à renoncer, après ceux de la chair et les richesses. Qu'est-ce que représente, somme toute, la quête de gloire pour Théodore de Bèze ? Il faut entendre par là, pour le poète encore jeune, l'aspiration légitime à se faire un nom, à acquérir une renommée sur la scène littéraire de son temps. Du moins vise-t-il un public plus large que celui des *sodales* où il a coutume de « pétrarquiser »<sup>2883</sup>. Néanmoins soucieux de ménager la susceptibilité de ses pairs, il se présente devant ce dessein de la manière la plus modeste qui soit.

Bèze a beau jeu de se vouloir modeste en matière de gloire. En réalité, comme le montre l'évolution du recueil depuis le manuscrit de 1544, Bèze avait minutieusement préparé la publication de son recueil en 1548 chez son ami Badius. A Orléans comme à Paris, Bèze a cultivé les Muses latines. Il y a d'abord la constitution d'un premier recueil par les soins de son ami d'Orléans Germain Audebert (dit le manuscrit d'Orléans, 1544). Ensuite, il est permis de compter la commande d'un autoportrait et l'entrée en contact avec le réseau d'imprimeurs de la rue Saint-Jacques comme de nouvelles étapes dans ce chemin vers la notoriété. Enfin, la publication donne lieu au jeu des dédicaces et des critiques, comme celle du poète italien

---

<sup>2880</sup> *Poemata* (1548), Gravure Theodorus Beza Vezelius : « *Vos docti docta praecingite tempora lauro: mi fatis est illam vel testigisse manu* ». Une autre traduction est citée par GEISENDORF : « Vous, doctes, ceignez-vous le front / D'un beau laurier fait en couronne / C'est assez qu'Apollon me donne D'en toucher seulement le rond ». Traduction de Colomies, d'après Maigron, p. 28, n.1. cit. par GEISENDORF, p. 18,

<sup>2881</sup> Horace, *Odes*, I, 1.

<sup>2882</sup> D'après la traduction donnée dans la note précédente.

<sup>2883</sup> Le terme est ici sciemment emprunté à la préface à *Abraham Sacrifiant*. Voir : *Abraham*, p. 47.

Flaminio à laquelle Bèze fait allusion dans sa Lettre-préface à la *Confession de foi*<sup>2884</sup>. Ce sont autant d'étapes qui procèdent de la construction d'une image de soi où s'affirme une posture d'auteur en quête de gloire.

Au mois de juillet 1548, quand les *Poemata* sortent des presses de Conrad Badius, les traces ne manquent pas pour affirmer que le poète n'a pas encore, à cette date, renoncé à la « vaine gloire ». Dans la première élégie, adressée au lecteur, le poète proclame suivre l'exemple de Tibulle :

Pour que je sois témoin de ma propre débauche (v. 30)  
Qu'on me permette de suivre l'exemple de Tibulle :  
Ainsi, ta flamme pour Némésis, Tibulle au style orné, tu la chantes.  
Cynthia, de même, fut souvent chantée par toi, Properce ;  
De même, Corynne fut souvent célébrée par son cher Nason.  
Mais ils ont gagné, par ces chants, une éternelle gloire : (v. 35)  
Les dieux fassent que je puisse être lu après ma mort.  
Bien entendu, cela seul apaise mes passions ;  
Cela fait qu'il me plaît, cet amour qui me nuit.  
Soit que l'époque à venir se range à mon avis  
Soit que les destins rigoureux réservés aux gens du commun me soient réservés, (v.40)  
Ainsi, du moins, il me plaira d'avoir vécu, alors que tu étais mon témoin<sup>2885</sup>.

*Nequitiae fiam testis ut ipse meae.  
Id tamen exemplo liceat fecisse Tibulli:  
Sic Nemesis flammis, culte Tibulle, canis.  
Cynthia saepe tibi sic est cantata, Properti ;  
Sic est Nasoni dicta Corynna suo.  
Hi tamen aeternum meruerunt carmine nomen :  
Di faciant, possim post mea fata legi !  
Scilicet hoc unum nostros solatur amores ;  
Hoc facit ut placeat, quae mihi flammis nocet.  
Sive autem id nobis ueniens concesserit aetas,  
Seu me quae vulgum fata severa manent, (v.40)  
Sic saltem uixisse mihi, te teste, placebit,*

En comparant sa démarche à celles de Tibulle, de Properce, et de Nason, Bèze entend se faire une place dans la tradition élégiaque latine. L'auteur de la première élégie adressée au lecteur, qui se refuse toute ambition dans la carrière juridique, et prétend encore moins être médecin ou même théologien, caresse néanmoins la perspective d'« être lu après sa mort » (v. 36), c'est-à-

---

<sup>2884</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 46 : *gloriolae dulcedinem, quam ego non parvam, ex praesertim Epigrammatum editione, ipsius quoque M. Antonii Flaminii doctissimi poëtae, ed quidem Itali, iudicio eram consequutus* / « la douceur de la gloriolle, qui n'était pas petite pour moi, du fait des éditions des Epigrammes et selon le jugement du très savant poète italien Antonii Flaminii ».



<sup>2885</sup> *Poemata* 1548, p. 29: *Ad lectorem, Elegia prima*, trad. L. Ollagnier, v. 30-41.

dire qu'il prétend ouvertement à l'immortalité conférée par la gloire poétique<sup>2886</sup>. Dans les vers suivants, il envisage que l'époque à venir lui accorde quelque crédit, tout en n'écartant pas l'éventualité de partager « les destins sévères réservés aux gens du commun » (v. 40) et que l'oubli lui soit réservé.

Selon l'exemple illustre de Pétrarque, Bèze plaçait ses espoirs dans les promesses de gloire offertes aux hommes de lettres par l'activité littéraire. Attiré sans doute déjà par le mépris du monde, comme ses pièces en témoignent, son attachement à sa vie de poète mondain semblaient encore l'emporter. Il ne manquait pas d'alibis pour poursuivre dans la voie qui était celle de la plupart de ses pairs, c'est-à-dire attendre de leur part la reconnaissance tant recherchée.

L'épigramme écrite pour *Alde Manuce, le Romain* (XVIII) est significative de cette culture humaniste à laquelle Bèze se sentait appartenir<sup>2887</sup>. Comme ses amis, il a grandi dans l'atmosphère des chants de Virgile et de Lucain. Tous partagent la conviction qu'« il est permis de voir des Dieux dans les poètes, / Qui peuvent rendre la vie à ceux qui l'ont perdue » (v. 11-12). Cette comparaison s'applique au cas d'Alde Manuce, « dont le labeur a pu faire revivre / Jusqu'aux poètes morts » (v. 16-17). Cette croyance dans la force de la parole, du *logos*, qui peut « rendre la vie aux morts » (v. 9) alors que « c'est proprement le pouvoir singulier des Dieux » (v. 10) est caractéristique du logocentrisme des poètes humanistes (Gérard Defaux).

L'épigramme en l'honneur d'Andreas Tiraqueau apporte un autre exemple d'homme que tout semble honorer. La gloire qui le nimbe est louable, indiscutablement. Bèze le nomme même le « nouveau Varron de notre siècle » :

O chanceux vieillard ! Toi,  
l'oubli de la mort,  
La voracité du temps qui  
passe, ne t'emporteront  
jamais tout entier<sup>2888</sup>.

*Fortunate senex ! te nulla  
obliuio mortis,  
Te numquam totum tollet  
auara dies,  
Namque alia ex illis mox est  
uentura propago, 5*

---

<sup>2886</sup> Henri Meylan pouvait justement écrire que Bèze « découvre ici un secret ressort de son âme, durant ses années de jeunesse, l'ambition d'obtenir la gloire poétique, et par là l'immortalité » (*Poemata* (1544)).

<sup>2887</sup> *Ibid.*, XVIII, p. 128-129 : *De Aldo Manutio rom., omnius quidem authorum, praecipue vero poetarum, excellentissimo typographo; Poemata* (1544), p. 181, n. 58: Comme le relèvent les éditeurs, on ignore malheureusement quelles éditions d'Alde Manuce se trouvaient dans la bibliothèque grecque et latine de Bèze.

<sup>2888</sup> *Poemata* 1548, épigramme LXXXVI, En l'honneur d'Andreas Tiraqueau, sénateur de Paris, nouveau Varron de notre siècle / *In Andream Tiraquellum, Senatorem Parhisium, alterum nostri secli Varronem*, p. 228.

A son ami Bèze proclame : « cette gloire, ta fille, vivra toujours avec son père ». Le poète s'inscrit, par cet éloge de la gloire, dans une tradition bien admise dans la philosophie morale des Anciens<sup>2889</sup>.

Pas plus que les philosophes, cependant, Bèze n'était pas dupe des effets néfastes que comportent la gloire avec ses « titres superbes » (*titulos superbiores*). Dans une autre épigramme, il n'hésite pas à dénoncer Caecilius qui, pour se faire des amis, « ne les juge et ne les estime que selon leur seule richesse »<sup>2890</sup>.

Et il ne cultive pas sans  
répugnance une amitié avec  
qui que ce soit  
Qui ne soit nanti que de sa  
seule vertu, 5  
Mais celui dont il peut à  
peine écrire,  
Sur trois lignes complètes,  
les titres trop superbes,  
Celui-là il l'appelle son ami,  
celui-là, il cultive son amitié  
avec soin et de bon cœur<sup>2891</sup>.

*Nec quemquam colit ut suum  
libenter  
Virtus unica quem facit  
beatum, 5  
Sed cuius titulos superbiores  
Triplex linea uix notare  
possit :  
Hunc suum uocat hunc colit  
libenter,  
Sic seruitur, auare, non  
amatur.*

Il est, finalement, bien difficile d'estimer à partir de quel moment, avant 1548, la recherche de la gloire littéraire perd sa légitimité aux yeux du poète. La réponse réside sans doute dans son geste ultime, avant l'exil, de publier son recueil de *Poemata*. En considérant le champ littéraire tel qu'il se constitue à Paris à la fin des années quarante, avec notamment la constitution du groupe de la Pléiade, il paraît intéressant de corréler la date de la conversion de Bèze avec le retournement complet de sa position en tant qu'auteur. En même temps qu'il renonce à s'illustrer dans la poésie latine et que ses ambitions se voient progressivement dépassées par le programme de la Pléiade, sa réflexion sur l'usage de la langue française a évolué dans les débats linguistiques autour des imprimeurs de la rue St Jacques. Ainsi, le paradoxe de la conversion « religieuse » de Bèze, qui survient l'année de la publication des *Poemata*, s'explique aussi dans la perspective d'une conversion « littéraire ».

On peut se demander, y compris à partir de la Lettre-préface à la *Confession de foi*, si Bèze n'a effectivement jamais renoncé à la gloire littéraire. Quoiqu'il en soit, le mépris du

---

<sup>2889</sup> La recherche de gloire donnait, par exemple, lieu à cette réflexion de Cicéron : « Par où encore on voit que la nature elle-même décide tacitement pour notre immortalité, c'est par cette ardeur avec laquelle tous les hommes travaillent pour un avenir, qui ne sera qu'après leur mort. » (Cicéron, *Tusculanae Disputationes, Questions tusculanes*, livre I, trad. du latin sous la direction de Désiré Nisard, Didot, 1848. Cité par Christine de Coninck, *op. cit.*, p. 151).

<sup>2890</sup> *Poemata* 1548, épigramme LVI, Contre Cécilius / *In Caecilium* p. 182, v. 1-3: *Quandocunque sibi parare amicos Optat Caecilium fideiores, / Hos solo probat aestimatque censu.*

<sup>2891</sup> *Ibid*, p. 182, v. 4-9.

monde n'est pas le mépris des belles-lettres<sup>2892</sup>. Au contraire, les auteurs païens ont certainement été pour lui de précieux guides sur le chemin de sa conversion spirituelle. Mais il reste à considérer quelle place il leur ménage après son geste de rupture. Le mépris du monde peut s'apparenter au rejet d'une forme de la poésie, comme Bèze l'a expliqué dans sa préface à *Abraham sacrificiant*, notamment. Comme le montre la suite de la trajectoire du réformateur, le mépris du monde n'implique pas pour autant, à ses yeux, le rejet de la poésie comme genre.

## C. Au seuil de la mort

Avant que le temps ne l'effaçât complètement, il existait une peinture représentant Bèze à genoux parmi des cierges, priant devant un portrait de son oncle Nicolas, décédé en 1532<sup>2893</sup>. Le tombeau se trouvait à l'église Saint-Cosme, non loin de la rue Saint-Jean-de-Beauvais, où l'oncle accueillit Bèze une partie de son enfance<sup>2894</sup>. Il y élut à nouveau résidence depuis qu'il étudiait à Paris. L'une des trois pièces poétiques que Bèze fit placer auprès de la sépulture est la première pièce en français connue de Bèze<sup>2895</sup>. Adressée au passant ignorant du grec ou du latin, elle livre dans une langue simple les premières leçons que le poète retire de l'expérience de la disparition d'un être cher. La première est le modèle de vertu incarné par un de Bèze digne de Bourgogne, par sa prudence et sa modération dans l'usage de ses biens ou de ses honneurs, comme l'illustre son tombeau ni « trop riche, ne beau » (v. 6)<sup>2896</sup>. La seconde réside dans le sentiment de vanité qui surgit dans le « rien » de la chute du poème :

Or donc, passant, pour achever mon conte,

---

<sup>2892</sup> Natalia Wawrzyniak, « Le travail du mépris dans le champ littéraire – le cas des poètes calvinistes du XVI<sup>e</sup> siècle », Magdalena Kozluk, Witold Konstanty Pietrzak (dir.), *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Romanica*, No 15 (2020): *Le mépris dans la littérature française du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle*, 2020. <https://doi.org/10.18778/1505-9065.15.05>.

<sup>2893</sup> La retranscription des épitaphes que Bèze rédigea en hommage à son oncle Nicolas est due à Ménage. La présentation qu'il en fit est représentative du travail du temps sur toutes choses, c'est pourquoi je la reproduis intégralement : « Ce n'est pas une Epitaphe seule, c'en sont trois, la première en Latin, la seconde en Grec, et la troisième en François. Elles sont dans un petit cadre de bois fort simple, haut d'environ vingt-quatre pouces, attaché au mur, à main gauche du crucifix en entrant. La feuille de parchemin enfumée qui les contient, est fenduë actuellement de vieillesse par le milieu sortant du cadre, et retirée à peu près comme si elle étoit grillée. La peinture où se voyent les cierges allumez, et Bèze à genoux, priant sur la représentation de son Oncle, est toute effacée. Les caractères, autrefois enluminez, ne se lisent aujourd'hui qu'avec peine et dans peu de temps ne seront plus lisibles, en sorte que j'ai cru, pendant qu'on les pouvoit encore lire, devoir faire extraire les trois Epitaphes d'autant plus que la Grecque, et la François, n'ont jamais été imprimées, et qu'il s'est fait divers changements dans la Latine. Les voici toutes trois dans leur ordre, avec leurs inscriptions. » *Menagiana / ou / les bons mots / et remarquables critiques, / historiques, morales et d'érudition, / de Monsieur Menage, / Recueillis par ses Amis / t. IV*, Paris, 1715, p. 227. Cité par Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 80. On peut voir aussi le *Menagiana*, Paris, 1729, IV, 227-233. (Herminjard, t. VI, n° 837, n. 5).

<sup>2894</sup> GEISENDORF, p. 14-15.

<sup>2895</sup> La pièce française est une épitaphe, la pièce latine une épigramme (*Marmoreas, lector, nullas hic stare columnas*) auxquelles il faut ajouter deux distiques grecs (*Εἰς τὸν αὐτόν*).

<sup>2896</sup> *Nicolao a Beza, patruo charissimo, Theodorus Beza, moerens ponebat*, 1543. E. Droz, « Notes sur Théodore de Bèze », *op. cit.* p. 598-599. Epitaphe citée par M. Richter, « La poétique... », *op. cit.*, p. 80.

Tu n'aperçois ici ne Duc, ne Comte ;  
Tu ne vois pas chose qui à l'œil plaise,  
Ainsi seulement le tombeau d'un de Bèze.  
Tu vois un rien, mais {bien} dire je t'ose  
Que ce rien fut jadis une grand'chose<sup>2897</sup>.

Le neveu peut toujours défendre que « ce rien fut jadis une grand'chose » (v.36), le vide que le passant est convié à ressentir devant le tombeau est bien celui laissé par la mort. Il n'empêche, ces deux vers suggèrent de mépriser du monde. Ils permettent d'abord de dresser le constat de la vanité du monde. Ils inclinent, en outre, à cultiver la vertu. Celle-ci vaut de l'être en dépit de toute chose puisqu'elle permet de passer outre la question de la mort.

Pour revenir au recueil des *Poemata*, le narrateur pose la question suivante à la vertu de de l'épigramme XXXI : « Pourquoi foules-tu la mort sous tes pas ? ». La femme répond : « Je suis la seule à ignorer la mort »<sup>2898</sup>. Dans la transposition ultérieure que Bèze donnera de la vertu en lui faisant prendre les habits de la religion, il lui fera dire qu'elle est « la mort de la mort »<sup>2899</sup>. Il serait difficile de comprendre le sens de ces réponses sans associer la mort, comme le fait couramment la littérature évangélique, à l'accès à une vie éternelle qui, en raison du péché, est en tous points préférable à la vie présente. Or, dans le monde où évolue Bèze, faut-il le rappeler, la mort était omniprésente<sup>2900</sup>. Les images obsédantes de la mort trahiraient même, selon Philippe Ariès, les signes d'« un amour passionné du monde d'ici-bas »<sup>2901</sup>.

A l'appui des travaux de Claude Blum, la mort se comprend dans ce chapitre selon un champ sémantique qui se réfère à un ensemble de notions (péché, grâce, foi, etc.) différemment articulées et remplaçant à chaque fois la mort « dans son environnement mental et spirituel »<sup>2902</sup>. A la lumière de cette approche, le sens à donner au mépris du monde serait qu'il consiste à mépriser ce qui dans la vie relève de la mort, par corruption du péché et rechercher ce qui dans la vie préfigure la vie éternelle. Derechef, le mépris du monde tel qu'il est possible de le définir à partir de la lecture des *Poemata* tient compte d'une conception dynamique de la mort. La mort est en effet située en rapport avec la conversion de l'écrivain dans le contexte des conceptions drainées par l'évangélisme. Il faut aussi prendre en considération les expériences successives que Bèze fait de la mort. Dans le récit qu'il donne de sa conversion dans la *Confession de foi*,

---

<sup>2897</sup> *Ibid.*, v. 32-37.

<sup>2898</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, p. 144-145. J'utilise ici la traduction de Léonie Ollagnier qui me paraît plus explicite sur la signification de ce dernier vers du poème.

<sup>2899</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 49 : *Cur tibi mors peritur ? mors quia mortis ego.*

<sup>2900</sup> Pour aller « Au commencement d'une histoire » qui fut celle de la Réforme française en partant d'« un autre regard » qui fut avant celui que porta Luther sur la mort, Denis Crouzet place cette mutation des représentations de la mort au premier plan de son analyse : Denis Crouzet, *La Genèse de la Réforme française*, op. cit., p. 45-66.

<sup>2901</sup> Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977, cité par Denis Crouzet, *Ibid.*, p. 57. Voir aussi : Pierre Chaunu, *La mort à Paris, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1978.

<sup>2902</sup> Claude Blum, *La représentation de la mort...*, op. cit., p. 10.

le réformateur en attribue la cause au face-à-face avec la mort devant lequel le mit sa maladie contractée pendant l'année 1548<sup>2903</sup>. C'est en fait tout un système de représentations qui s'est mis en branle avant que Bèze puisse affirmer avec Calvin que « ce monde est un sépulcre, le quitter une entrée à vie »<sup>2904</sup>.

Il semblerait aller de soi, pour mener cette étude, de partir des *Poemata* ... Cependant, le plus long des poèmes écrit par Bèze au cours de ces années occupe une place particulière : la Sylva IV sur le Jugement dernier (*Descriptio poetica Supremi Judicii*) entre dans le recueil de 1544 mais est écarté de celui de 1548 au profit d'une autre sur la pénitence (*Praefacio poetica*). C'est avec cette première pièce qu'il convient donc d'entrer dans le sujet du mépris du monde sous l'angle de la mort. Elle présente aussi le double intérêt d'esquisser une définition humaniste du mépris du monde à l'aune de la vision d'une chute/rédemption qui dépasse l'horizon de la mort individuelle. Dans un second temps, l'analyse de quelques pièces contenues dans le recueil de 1548 permet de développer des thématiques essentielles du mépris du monde, considéré sous l'angle du mépris de la vie et de la mort sacrificielle. Enfin, un poème hors *Poemata*, la *Complainte au nom d'une Dame* (1545), apporte des éléments significatifs d'une évolution de la conception de la mort chez Bèze<sup>2905</sup>. L'idée que Bèze se fait de la mort est étroitement corrélée au mépris du monde tel que *topos* trouve sa pleine expression dans le récit de la *Confession de foi* et dont l'analyse clôt ce chapitre.

## 1. Le mépris du monde et la mort dans les *Poemata* (1548)

Le mépris du monde trouve pleinement sa place dans les *Poemata*, qui abordent la mort avec gravité. Cette approche oblige à dépasser la réputation de légèreté qui s'est attachée au recueil depuis le contexte de sa publication jusqu'au plus fort des procès intentés à Bèze par ses adversaires catholiques<sup>2906</sup>. Du côté protestant, il s'agissait de tenir à l'écart ces *Juvenilia* afin de ménager la pureté de la conversion du réformateur<sup>2907</sup>. Deux thématiques du mépris du monde se dégagent successivement des sylves, des élégies et des épigrammes. Dans les sylves peut être d'abord identifié le mépris de la vie, corolaire au mépris du monde. Ensuite, la fascination pour la mort sacrificielle privilégie les idéaux d'absolu sur les logiques mondaines.

---

<sup>2903</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 47 : *Ita factum est mortis imago mihi serio proposita, verae vitae desiderium in me sopitum ac sepultum excitaret* / « L'image de la mort me saisit, elle suscite en moi, qui étais comme endormi et enseveli, le désir de la vraie vie ».

<sup>2904</sup> Calvin, *Institution* (1560), III, IX, 4.

<sup>2905</sup> Mario Richter estime que l'atmosphère qui règne dans la complainte « Au nom d'une Dame » (1545) est bien différente à celle que respirent les *Poemata*, catulliens et ovidiens » (Mario Richter, « La poésie de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 86).

<sup>2906</sup> *Poemata* (1548), p. XI-LXXIV.

<sup>2907</sup> André Bayrou, *Le Chœur des justiciables...*, *op. cit.*, chapitre 6. I, p. 349-373.

## Au mépris de la vie dans les sylves I et II

Les thèmes du sacrifice et de la pénitence sont au cœur des deux premières sylves. Dans la première, inspirée de Tite-Live et probablement la plus ancienne que Bèze ait écrite, le geste héroïque du consul Decius permet de renverser le cours malheureux de la bataille en victoire<sup>2908</sup>.

La lecture du geste de Decius dépeint par Bèze prend tout son relief en la rapportant à la traduction qu'il donna pour Conrad Badius d'une épître de Cicéron en 1546, où il est justement question du consul<sup>2909</sup>. Voyant ses Quirites battre en retraite, le général joint ses mains en prière vers le ciel :

Ceux que moi, Consul, je n'ai  
pu retenir de ma voix, je les  
rappellerai par ma mort<sup>2910</sup>.

*Ille autem intrepidus :  
« Quos Consul sistere voce  
Non potui, dixit, revocabo  
morte : sacrati  
Me dudum hoc Vates  
monuere, jecurque recisum.*

Devant le cours que prennent les événements, le consul, au mépris de sa vie, s'offre en sacrifice.

Que, pour les Romains, le  
Consul soit la victime,  
Qu'à mon sang soit  
demandée la victoire. Que  
par notre sang soient apaisées  
les mannes cruelles et la  
Furie<sup>2911</sup>.

*Romanis Consul sit victima,  
nostro  
Sanguine quaeratur Victoria,  
sanguine nostro  
Placentur saevi Manes,  
placetur Erynnis.*

Sylvie Laigneau, dans un commentaire qu'elle a donné de cette sylve, a attiré l'attention sur l'expression « *Decius omnia solut* » (v. 28). Elle explique que « le verbe *luere* (« effacer par une expiation, racheter, expier ») contribue à faire de Decius une figure annonciatrice du Christ. Par leur sacrifice, l'un et l'autre effacent les fautes commises par la multitude et la rachètent ainsi<sup>2912</sup>.

La pièce poétique décrit, pour finir, le geste héroïque du consul romain qui lâche la bride à son cheval et, « ignorant la peur, s'élançe au milieu des ennemis » (v. 37-38). Dès lors, il suscite l'admiration même de Jupiter :

Tous les Romains le suivent  
du regard

*Prospiciunt Romani omnes ;  
oculisque sequuntur,*

<sup>2908</sup> *Poemata* (1548), *Sylva Prima*, p. 9-11, d'après le récit de Tite-Live, *lib. VIII, cap. 9 et 10*.

<sup>2909</sup> C'est l'*Epistre de Cicero à Octavius* (1546), un inédit de Théodore de Bèze restitué par E. Droz, *Notes sur Théodore de Bèze, op. cit.*, p. 400-402. Eugénie Droz affirme que c'est la rébellion de La Rochelle qui éveilla l'intérêt des imprimeurs pour cette lettre apocryphe de Cicéron à Octavianus qui avait été découverte par Pétrarque. Le texte rencontra trois traductions françaises chez Badius en 1546, attribuée à Bèze par Eugénie Droz.

<sup>2910</sup> *Poemata* (1548), Sylve I, p. 10, v. 13-14, Trad. A. Glaise.

<sup>2911</sup> *Ibid.*, v. 16-17.



<sup>2912</sup> *Ibid.*, p. 247. Sylvie Laigneau précise que l'usage du verbe *abluere* est utilisé par Tertullien dans le sens d'« effacer une souillure, purifier (en particulier) par le baptême ».

Et ne reconnaissent plus  
l'homme en Décimus<sup>2913</sup>.

*Atque hominem esse negant  
Decium.*

Le consul romain est comme divinisé parce qu'il a méprisé les lois du monde qui font aimer sa propre vie avant celle des autres. En héros stoïcien, il a bravé la mort pour une cause plus grande que lui.

Le mépris de la vie guide encore l'inspiration de la deuxième sylve consacrée à la mort de Cicéron<sup>2914</sup>. La portée du drame est amplifiée par le fait que, dans l'épître écrite par Cicéron à Octavianus, il proclame à plusieurs reprises son dédain pour la vie au nom d'idéaux plus élevés<sup>2915</sup>. C'est le dessein de l'argument rédigé par Bèze en amont de sa traduction de rappeler les faits. Ayant appris la mort de César, son neveu Octave se ressaisit du pouvoir à Rome en mettant à contribution les services de Cicéron. Celui-ci, conscient que la République était perdue, se savait aussi condamné quand il écrivit cette épître à Octave.

Séjournant dans sa villa en bord de mer, l'orateur aperçoit les soldats envoyés par Antoine pour l'exécuter. Il pourrait tenter de les soudoyer, ou bien de les amadouer par son éloquence, mais :

A ces projets, l'âge et la vertu  
s'opposent, ainsi que, dans  
son cœur altier  
L'amour de la patrie et  
l'image de Rome en train de  
succomber<sup>2916</sup>.

*Haec aetas uirtusque uetant,  
et pectore in alto  
Fixus amor patriae,  
Romaeque cadentis imago.*

A quoi sert de fuir ? Il est plus que jamais temps de recourir aux principes stoïciens. Ils sont, par ailleurs, justement énoncés dans une lettre que Cicéron avait adressée à son ami Octavianus et dont Bèze a donné une traduction que je commente ici<sup>2917</sup>. En se déclarant prêt à braver les légions « ennemies du peuple » pour venir au Sénat, il considère « qu'en une partie blessée, les plus souverains remèdes, sont les plus douloureux et poignants »<sup>2918</sup>. En faisant l'annonce de quitter la ville « soumise à dure servitude », Cicéron déclare en même temps qu'il est prêt à mépriser sa propre vie.

[Il quitterait] aussi la vie, laquelle (nonobstant que comble soit d'angoisses et ennuyeux soulciz) toutefois si ainsi est qu'elle doibve estre un jour utile et prouffitabile a la République, me donne consolation, et me cause encores quelque vouloir de vivre, pour la bonne esperance que je concoy de la posterité : de laquelle je me voy frustré, tout aussi tost sans doute je fineray mes jours : mais ce

<sup>2913</sup> *Poemata* (1548), Sylve I, p. 11, v. 40-43. Trad. A. Glaise.

<sup>2914</sup> *Ibid.*, Sylva II, *Mors Ciceronis*, p. 12-14, d'après les récits de Tite-Live, Valère Maxime, et *Vies* de Plutarque.

<sup>2915</sup> *Epistre de Cicero à Octavius* (1546), E. Droz, « Notes... », *op. cit.*, p. 401-402.

<sup>2916</sup> *Poemata* (1548), Sylva II, *Mors Ciceronis*, v. 35-36.

<sup>2917</sup> *Epistre de Cicero à Octavius* (1546), E. Droz, « Notes... », *op. cit.*, p. 401-402.

<sup>2918</sup> *Ibid.*, p. 401-402.

ne sera sans donner à cognoistre que bon courage ne m'aura defailli, ains que fortune n'aura respondu a mon jugement<sup>2919</sup>.

Pour finir, son mépris de la vie se résume en ces termes : « Si en vivant je ne puis éviter ces malheurs et calamitez, j'ay deliberé avec ceulx cy de fuir et quicter ma vie »<sup>2920</sup>. Pour revenir à la sylve deuxième, la leçon stoïcienne y fait retour en ces termes:

Pour ma part, j'ai assez vécu.  
La vie que j'ai menée  
m'empêche de craindre  
l'oubli que cause la mort  
funeste  
Tuez-moi, mes descendants  
sauront tout et ces funérailles  
donneront à celui qui meurt  
une vie éternelle<sup>2921</sup>.

*Iam uixi mihi Roma satis, me  
uita uereri  
Acta u'État nigrae damnosa  
obliuia mortis.  
Occidite , at noscent uenturi  
cuncta nepotes,  
Aeternamque dabunt  
morienti haec funera uitam.*

Le mépris de la vie trouve ici une consolation dans la pérennité du souvenir assurée par la gloire. Le héros républicain doute, cependant, et admet la vanité de sa propre lutte, tout autant que celle de son adversaire :

Ou bien je me trompe, et c'est  
en vain que me disait ton  
augure, Rome, la fortune ne  
te sera pas toujours favorable,  
Antoine<sup>2922</sup>.

*Antoni Fortuna tibi, ciuesque  
peremptos  
Tempus erit uictrix a te quo  
Roma reposcat.*

La méditation sur la relativité de la grandeur et de la puissance humaine, la vanité de l'homme, s'ajoute ici à la dimension mémorielle du geste sacrificiel. Ces thématiques traitées ensemble prennent un sens particulier sous la plume de Bèze dans le contexte des martyrs nés des persécutions orchestrées par le pouvoir royal. Dans une perspective évangélique, le sacrifice renvoie en effet à celui du Christ sur la croix, dont la mémoire est assurée par la réitération, par les fidèles, du rite pénitentiel de la Cène qui ouvre l'accès à l'eucharistie. C'est donc à un réexamen du sens de la pénitence qu'invitent les Sylves suivantes. Désormais ouvertement inscrites dans le registre biblique, les références gréco-romaines continuent de brouiller les pistes.

Une analogie peut être établie entre le récit du consul Decius et l'adage d'Érasme sur le général Sertorius. L'élégie de Bèze fonctionne en effet comme un *insigne historiae*. Dans la

---

<sup>2919</sup> *Ibid.*, p. 401-402.

<sup>2920</sup> *Ibid.*, p. 401-402.

<sup>2921</sup> *Poemata* (1548), Sylva II, *Mors Ciceronis*, p. 13, v. 43-46.

<sup>2922</sup> *Ibid.*, v. 48-50.

pédagogie érasmienne, il s'agit d'une histoire exemplaire digne d'être imitée. C'est le cas de l'adage sur le général Sertorius. Comme l'explique Bérangère Basset, l'*exemplum* procède en deux temps : un *factum* d'une part, mise en scène allégorique nécessaire à la saisie du sens de l'adage ; le dit de Sertorius d'autre part, sorte de moralité ou de traduction de la métaphore qu'il a mise en scène. Ce récit est caractéristique d'une parole qui se voit plus qu'elle ne s'entend. Le *factum* réussit là où le *logos* a échoué<sup>2923</sup>.

#### Le mépris de la mort est un don de Dieu : Sylve IV *Praefatio poetica*

La mort, dans une perspective paulinienne, désigne tout ce qui en ce monde, parce qu'il éloigne de la voie pénitentielle, est dépourvu de vie. La Sylve IV se veut une « Préface poétique aux psaumes de David appelant à la pénitence »<sup>2924</sup>. Elle s'ouvre sur la contemplation de Bethsabée prenant son bain, soit la beauté telle qu'elle s'offre en ce monde quand elle prend les traits d'une *puella*, irrésistible aux yeux du roi d'Israël. Sermonné par le grand prêtre Nathan, David sort cependant grandi de la colère du Dieu-Jupiter pour reconnaître sa faute et faire pénitence. Le personnage se trouve relevé à la fois par sa décision de pénitence, qui relève de la *virtu*, en même temps que par la miséricorde divine. Celle-ci n'intervient pas avant d'avoir rappelé la déception éprouvée par Dieu devant sa créature :

J'ai attribué à l'homme une  
âme divine qui, dotée d'un  
esprit libre, méprise la  
mort<sup>2925</sup>.

*Mentem ego diuina tribui,  
quae libera mortem  
Despiceret, quae me, quae  
coeli edisceret orbes.*

Au plus profond de son désarroi, le père souverain rappelle avoir « attribué à l'homme une âme divine ». Comme il est dit dans un psaume, il l'a « fait de peu inférieur à un Dieu »<sup>2926</sup>. Son âme est « dotée d'un esprit libre » dans le sens que suggère la suite du psaume : « Tu lui as donné la domination / sur les œuvres de tes mains ». David était le mieux placé pour choisir le bien par le mépris de la mort, incarnée ici, dans le sens que Paul lui donne dans ses épîtres, par la tentation de la chair. Au lieu de choisir le bien, David a préféré mépriser « les lois du ciel » :

Cependant, imitant les mœurs  
de ses ancêtres et oublieux de

*Nunc tamen antiquos mores  
imitatus auorum,*

<sup>2923</sup> Bérangère Basset, « Usages des anecdotes plutarquiennes... », *op. cit.*, pp. 30-40.

<sup>2924</sup> *Poemata* (1548), Sylva IV, *Praefatio poetica in Davidicos Psalmos, quos paenitentiales vocant*, *Ibid.*, p. 18-19.

<sup>2925</sup> *Poemata* (1548), Sylve IV, p. 23, v.141-142. Trad. Anthony Glaise. Noter l'usage du verbe *despicere* pour exprimer le mépris.

<sup>2926</sup> Psaume 8 : « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui, / qu'est-ce que l'être humain, / pour que tu t'occupes de lui ? / Tu l'as fait de peu inférieur à un dieu, / tu l'as couronné de gloire et de magnificence /

Tu lui as donné la domination / sur les œuvres de tes mains » (5-6). *La Bible Thomson*, texte de la nouvelle Bible Segond, *op. cit.*, p. 670.

moi, il ne craint pas de mépriser les lois du ciel, et d'ajouter un crime de sang au crime<sup>2927</sup>.

*Oblitusque mei, nec caeli  
spernere leges,*

Tandis que le mépris de la vie attribué par Dieu à l'homme comme garant de sa liberté avait été exprimé par le verbe *despicere*, le mépris des lois du ciel par David est exprimé par le verbe *spernere*. En plus d'éviter une répétition, l'emploi d'un deuxième verbe pour traduire le mépris souligne bien la dialectique du mépris du monde qui répond, comme en retour, au mépris de Dieu. La mort sacrificielle, où confine le mépris du monde, peut concerner aussi l'amant et sa belle dans la poésie élégiaque.

### La mort sacrificielle de l'amant dans l'élegie VII

L'élegie VII met en scène le sacrifice exemplaire de l'amant. Le poète rappelle d'abord les tourments et adversités que le « rusé Amour » place jour et nuit dans le cœur des amants :

Mais nous, foule tourmentée  
par de constants dangers  
Que cette insensée de Vénus  
traîne dans son sillage,  
(...)  
Et toujours l'inquiétude est la  
compagne de notre nuit<sup>2928</sup>.

*At nos perpetuis exercita  
turba periculis,  
Quos insana trahit post sua  
terga Venus :  
(...)  
Semper adest noctis  
sollicitudo comes;*

C'est finalement comme toute une armée de soldats qui, dans un décor onirique effrayant, fond sur l'amant. Suivant le topos de la rébellion du héros contre son destin, celui-ci délibère, mais finit par vaincre la peur de la mort par la colère. C'est elle, la colère, qui le pousse finalement à se sacrifier pour démontrer sa fidélité.

Que faire ? la colère  
m'ordonne de parler, ainsi  
que la tendresse que je lui  
voue et la fidélité :  
Mais celle qui m'enjoint de  
me taire, à la pensée de la  
mort, c'est la peur.  
La colère vainc la peur :  
décidé à mourir entouré  
d'ennemis, je bombe le torse  
et ne tarde pas à dire, moi  
aussi, « elle est mienne ».

*Quid facerem ? Iubet ira  
loqui, pietasque, fidesque :  
At monet aspecta morte  
tacere metus.  
Ira metum uincit : medios  
moriturus in hostes  
Tendo, nec cesso dicere et  
ipse, mea est.*

Tandis que Candide, littéralement déchirée entre les forces contraires de plusieurs prétendants, mourante, a beau crier à l'amant qu'« elle ne mérite pas une situation si misérable, sa fidélité »,



---

<sup>2927</sup> *Poemata* (1548), Sylve IV, p. 24, v.162-163. Noter l'usage du verbe *spernere* pour l'expression du mépris.

<sup>2928</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* VII, p. 42, v. 12-13 et 17.

celui-ci choisit de mourir aux pieds de sa belle. Léonie Ollagnier relève qu'à la différence de ce qui se produit dans les poèmes élégiaques antiques, Théodore de Bèze choisit d'unir les deux amants dans la mort. Elle parle d'une éthique chrétienne et médiévale du couple, « où l'amour serait un espace pacifié, marqué par la fidélité et la confiance »<sup>2929</sup>. L'amour élégiaque mettrait ainsi le couple dans une situation où il résiste face à des ennemis. A partir de ces précieuses observations qui montrent que le mépris du monde irrigue la poésie élégiaque, je me propose de porter l'interprétation plus loin.

Avant d'expirer, l'intention de l'amant est de toucher physiquement une dernière fois sa *puella*. Ce geste est caractéristique du genre élégiaque dans lequel s'inscrit le poème. Cependant, plusieurs éléments intervenants dans ce sacrifice concourent à lui conférer une portée méta-poétique. Dans la mesure où l'élégie présente une scène sacrificielle, il est possible de transposer le sacrifice de l'amant sous l'angle d'une approche contextuelle et anthropologique. A partir de l'hypothèse où le sacrifice de l'amant peut être interprété aussi comme le sacrifice du chrétien pour sa foi, il est possible de relire le poème comme la mise en pratique du mépris de ce monde par le fidèle qui choisit de mourir pour sa fidélité à la religion. La « foule tourmentée par de constants dangers » évoquée dans la première partie du poème désigne les fidèles authentiquement préoccupés par leur piété, tandis que le commun des mortels se satisfait d'une foi de pâtres. Les évangéliques pourraient se reconnaître dans cette catégorie. La peur en empêche plus d'un « de parler », c'est-à-dire de s'ouvrir publiquement de leurs questions. Certains, mus par la colère, méprisent la peur que leur inspirent les « bataillons armés » pour enfin déclarer leur véritable fidélité. Il n'est pas exagéré, à ce stade, de rapprocher la figure de Candide, à qui l'on arrache les cheveux et la toge, du fameux portrait de la vertu en haillons de l'épigramme XXXI.

Comme l'illustrent par ailleurs les deux premières sylves, ou encore l'épithaphe dédiée à Dolet, l'élégie VII atteste une nouvelle fois de l'obsession, dans les *Poemata* de Théodore de Bèze, pour l'idée de sacrifice, voire du martyr<sup>2930</sup>. Le mépris du monde exige le sacrifice. Pour être méprisé, le monde doit être amputé des liens qui attachent le fidèle ici-bas et l'empêchent de se consacrer aux parties les plus hautes. Le lecteur s'en trouve averti dans les derniers vers, cela ne va pas sans éprouver une grande terreur, comme celle que vit cette « brebis tremblante » :

---

<sup>2929</sup> Voir Léonie Ollagnier, *Traduction...*, *op. cit.*, p. 39 ; Cf. : *Supra* : 3ème partie, chapitre 1, I, A, 1 : Le couple hors du monde.

<sup>2930</sup> Sur la terminologie du martyr, voir Aurélien Bourgaux, *Martyr et anti-martyr dans l'œuvre de Théodore de Bèze au Temps des Feux (1548-ca 1560)*, Mémoire de Master sous la dir. D'Annick Delfosse, Université de Liège, 2019, p. 20-23.

bien qu'elle soit sauve,  
encore affolée par le danger,  
après avoir déposé sa peur,  
elle a du mal à apprendre à  
enfin s'en éloigner<sup>2931</sup>.

*Eripuit pauidam pastor  
amicus ouem :  
Illa licet seruata, tamen  
stupefacta periclo,  
Vix tandem position discit  
abire metu.*

La terreur devant la mort rappelle l'attachement aux liens terrestres. Les épitaphes prennent ensuite le relais des élégies pour prolonger la méditation sur la mort à laquelle invitent les *Poemata*.

## 2. Epitaphes

Par leur prédilection à méditer la mort, les épitaphes se présentent comme un genre propre à favoriser le mépris du monde<sup>2932</sup>. Les contraintes génériques confèrent néanmoins à l'expression de celui-ci une perspective particulière puisqu'il s'appréhende non seulement sous l'angle de la mort, mais en rapport avec la disparition d'une personnalité particulière. L'expression du mépris du monde est soumise à l'impératif de respecter le mort ou la morte. Il s'agit de louer les qualités de la personne défunte, de déplorer sa disparition sans entacher les qualités dont elle a fait preuve en ce monde. L'épitaphe rappelle qu'il est des valeurs dignes d'être honorées ici-bas. C'est comme si le mort saisissait le vif, pour emprunter une formule du droit patrimonial... Il n'est pas question ici pour le poète d'abonder outre-mesure dans le discours du mépris du monde. Il s'agit plutôt pour lui, en valorisant les vertus du défunt, d'inciter le lecteur à être vertueux. Cela ne l'empêche pas de le rappeler au caractère transitoire de cette vie, et pour cette raison d'aspirer à la vie éternelle. Les contraintes ne se font pas moins sentir quand il s'agit de la personne royale ou des grands du royaume. Le motif du mépris du monde a ainsi pu être distillé à travers une série d'épitaphes et épigrammes qui ont vu le jour sous la forme imprimée d'une plaquette imprimée par Badius l'année de la mort de François Ier, en 1547, soit un an avant la publication du recueil des *Poemata*.

L'épitaphe dédiée à François Ier de Valois est la première d'une série consacrée à la mort de François Ier et de ses fils<sup>2933</sup>. Leurs funérailles et leur ensevelissement eurent lieu à

---

<sup>2931</sup> *Poemata* (1548), *Elegia* VII, p. 43, v. 58-60.

<sup>2932</sup> Le mot épitaphe est issu du grec *ἐπιτάφος* « épitaphos ». « Epi » signifiant « sûr » et Taphos « le tombeau ». Il s'agit d'une inscription apposée sur une sépulture. Dans la Grèce antique, l'épitaphe est un genre littéraire : c'est un éloge funèbre ancien. En littérature française, l'épitaphe est aussi un genre littéraire rimé : c'est surtout ce que l'on aimerait inscrire sur la pierre tombale de quelqu'un que l'on admire, ou, au contraire, que l'on n'apprécie guère. Théodore de Bèze écrit des épitaphes sur le modèle de celles de Clément Marot, notamment. Voir : Michel Jarrety (Dir.), *La poésie française du Moyen Âge au XXe siècle*, Paris, 2007 ; Danielle Porte (éd.), *Tombeaux romains. Anthologie d'épitaphes latines*, Gallimard, 1993.

<sup>2933</sup> François était né le 19 janvier 1544. Pour sa naissance, Bèze avait composé une épigramme (47). Bèze nous apprend dans la lettre à Dudith (1569) que cette pièce fut fort goûtée des humanistes de Paris : Stratzel, Turnèbe,

Saint-Denis, le 23 mai 1547<sup>2934</sup>. Le premier vers s'adresse à tout un chacun pour l'inviter à se recueillir sur le « noble sépulcre ». L'accent porté sur le caractère noble du sépulcre et du roi confère à l'épithète sa solennité toute particulière (*Nobile sepulchrum, Regis sepulchrum nobilis*, v. 1 et 2). Il ne fait qu'augmenter le chagrin (*Nec pigeat*, v. 3) que le lecteur est invité à partager avec « les malheurs des Français » (*Francorum incommoda*, v.3) devant la mort du roi et celle de ses enfants. En dépit des « dons du corps et de l'âme » (*Corporis ac animi florentem dotibus*, v. 5) dont était pétrie sa personne, le poète se donne à expliquer au lecteur ce qui arriva : « Comme cela arrive aux gens de biens » (*ut bonis solet*, v. 8), dit-il, la responsabilité en incombe à la jalousie de la fortune.

Selon une telle vision des choses, le poète dresse le constat de l'injustice régnant en ce monde du fait que ce les « bons » semblent être davantage éprouvés que les méchants par la fortune. Il est question ici d'un *topos* ancien que l'on a rencontré chez Guillaume Budé. Il se retrouve, chez Bèze, dans l'épigramme dédiée au sénateur Quelin<sup>2935</sup>.

En l'occurrence, François Ier est un royal exemple de ceux-là qui, malgré leur vertu, se sont trouvés être la proie de Fortune. Celle-ci s'est bien employée à lui prodiguer quelques bienfaits, mais ces bienfaits sont frappés par la marque de la fausseté et de l'illusion : « un amour feint » (*demulsit amore*, v. 9) et d'« illustres victoires » (*inclitis uictoriis*, v. 10). Devant la mort, le mépris du monde est plus que jamais le mépris des apparences trompeuses. Loin d'être dupe, l'ajout par le poète de l'adjectif épithète d'« illustre » pour « victoire » souligne le caractère factice et artificiel de celle-ci, qu'elle ait eu lieu à Landrecies ou à Cerisoles <sup>2936</sup>. Cependant, face à colère de la Fortune qui s'acharna ensuite contre le roi pour le livrer aux mains de l'ennemi (*in hostium manus*, v. 12), le roi lui opposa la force de son courage. Il n'est dans les vers suivants d'autres termes pour préciser la nature toute royale de cette vertu qui provient du cœur.

Mais aucun sort meilleur ne  
l'emporta jamais  
Au point qu'il soit oublieux  
de lui-même  
Et la Fortune rancunière ne  
brisa pas son courage

*Sed nec sors illum melior sic  
extulit unquam,  
Vt esset immemor sui ?  
Nec Fortuna animos illi sic  
fregit acerba,  
Quin uictus illam uinceret.*

---

Buchanan, Teyve, Gouven, Mellin de Saint-Gelais, Salmon Macrin. Le 1er distique a été corrigé, d'une autre main (Cf. notes d'H. Meylan). *Lettre à Dudith*, p. 90.

<sup>2934</sup> Voir R.E. Gisey, *The royal funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève, 1960.

<sup>2935</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, II, B, 2 : Guillaume Budé.

<sup>2936</sup> Pour illustrer les victoires de François Ier : De ces pièces nouvelles, plusieurs peuvent être datées : elles se rapportent à des événements survenus entre 1543 et 1547, le retour du roi à Paris après la victorieuse défense de Landrecies (21 nov. 1543), la victoire de Cerisoles en Piémont (avril 1544),

Au point que, vaincu, ne réussisse à la vaincre<sup>2937</sup>.

Si le courage est effectivement la seule vertu par laquelle le poète décrit la mobilisation des qualités du roi face aux épreuves, c'est qu'il rejoint la définition du mépris du monde. Le courage puise aux ressources d'une tradition ancienne, dont il ne faut pas aller chercher un indice beaucoup plus loin que dans le titre du poème, c'est-à-dire les « bonnes lettres » (*bonarum litterarum*). En tant que « protecteur » (et « juge ») de la littérature (selon la traduction de Léonie Ollagnier), le roi est mandataire d'une tradition qui attribue au courage les qualités de cœur traditionnellement attachées à cette vertu. Cet arsenal moral est trempé à la philosophie néostoïcienne. Elle est prompte à résister, sauf la mort, aux assauts les plus vigoureux de la fortune. Ces derniers ne sont, en effet, pas imparables puisque :

Alors la Fortune, voyant ses efforts rester vains,  
Et toutes ses ruses rester stériles,  
Alla demander, en suppliant,  
de l'aide à la Mort<sup>2938</sup>.

*Ergo suos cernens uanos  
Fortuna labores,  
Et irritos omnes dolos,  
Auxilium poscit supplex a  
Morte : roganti  
Mors paret illi protinus,*

Il est remarquable que l'adjectif de vanité (*vanos Fortuna labores*, v. 16) soit associé à la Fortune. Derrière l'expression de la « vanité de ses ruses », c'est l'œuvre du diable qui œuvre littéralement (*labores*, v. 16) à tenter ses proies à qui mieux mieux pour les entraîner à leur perte. Cependant, la Fortune, qui personnifie le péché, est une puissance mondaine et c'est à ce titre que les bons peuvent la mépriser en rassemblant toutes les forces de leur cœur courageux.

C'est donc, en dernier ressort, à la mort en personne, d'endosser le rôle fatidique. Là-encore, on voit que la Fortune est une puissance mondaine puisqu'elle ne commande pas à « la Mort » (*Morte*, v. 19-22), elle-même personnifiée dans le poème. C'est à la demande de la Fortune que la Mort consent à s'exécuter, enlevant d'abord les enfants, puis le père (v. 20-26). La Mort est présentée sous un jour traditionnel à double titre. Elle apparaît d'abord sous les traits classiques de la faucheuse. D'une part, comme elle est « cruelle », elle « fait périr », (*truculenta peremit*, v. 21) le premier enfant du roi, le troisième, puis elle « s'en prend » et « ravit » le père (*Aggressa patrem sustulit*, v. 26). D'autre part, la « sombre mort » (*mortis opacae*, v. 33) a de quoi préoccuper le poète car elle fait tomber dans le « ténébreux oubli » (*Obluione uindicant*, v.34), comme le suggère ce dernier vers. Il revient donc justement aux

---

<sup>2937</sup> *Poemata* (1548), épithaphe XXI, p. 94 : *Francisci Valesii, I. Christianissimi Francorum Regis, P.P. & bonarum litterarum assertoris uindicisque*, Trad. L. Ollagnier.

<sup>2938</sup> *Ibid.*, v. 17-19.

« nobles Camènes, / Hébraïque, Grecque et Latine » (*Camoenae nobiles*, v. 28-29), de lui permettre d'échapper à cette funeste fin. De même que les Camènes sont nobles, leur affinité avec le roi noble lui-même comme le signalaient les premiers vers, elles sont dignes de perpétuer sa mémoire en son sépulchre (*Regis sepulchrum nobilis*, v. 1).

Dans cette épitaphe, ce n'est pas la piété du roi qui est soulignée, comme il c'est le cas dans la dernière épitaphe de la série des funérailles, mais la vertu de courage, qui est une caractéristique éthique du mépris du monde puisé à la source de la littérature ancienne dont le roi a favorisé la renaissance.

A lire les premiers vers de cet épitaphe, Bèze, âgé de dix-sept ans, s'était manifestement ému quand il apprit la mort du dauphin François en 1536<sup>2939</sup> :

Ce jeune homme décédé, je te  
le demande, regarde-le,  
promeneur,  
Malheur, pourquoi les destins  
ne permettent pas de dire  
qu'il est vivant <sup>2940</sup> ?

*Hunc etiam juvenem  
extinctum, rogo, cerne  
viator:  
Hei mihi, cur vivum dicere  
fata vetant !*

L'épitaphe rédigée à cette date diffère cependant de celle que le poète dut composer pour le recueil de 1548<sup>2941</sup>. Tandis que la première pleurait le mal causé par une mort aveugle, la seconde tenait compte de la rumeur selon laquelle l'enfant avait été empoisonné par Charles Quint<sup>2942</sup>.

Dans la première version, le poète recourt au topos classique d'une mort qui frappe les hommes aveuglément, sans discerner que la disparition du dauphin représente le « dernier espoir de la patrie » (*Spes patria nuper*, v. 4). La rumeur du poison est l'occasion pour le poète de modifier profondément le sens de l'épitaphe puisque dans la seconde version, c'est la perfidie humaine qui est responsable : « Hélas, cette ruse est bien connue des grands hommes ! » (v. 8). En dépit de la peine causée par une disparition injuste, comment s'attacher à un monde si profondément corrompu que le crime est répandu parmi les pratiques des grands eux-mêmes ?

---

<sup>2939</sup> Le dauphin François, né le 28 février 1518, mourut à Tournon le 10 août 1536.

<sup>2940</sup> Bèze, *Poemata* (1548), épitaphe XXII, Francisci Valesii, Francisci regis filii et galliarum delphini / De François de Valois, fils du roi de France et dauphin, p. 96, v. 1-2.

<sup>2941</sup> Pour comparer la version de 1548 et celle de 1544, voir : *Poemata* (1544), cité par E. Droz, *Notes...*, *op. cit.*, p. 405.

<sup>2942</sup> Voir : V.L. Saulnier, « La mort du dauphin François et son tombeau poétique (1536) », *B.H.R.*, t. IV, 1945, p. 50 s. Etude du recueil de vers latins et français rimés à l'occasion de cette mort par les poètes de l'école néo-latine

et publiée par Étienne Dolet.



L'épithaphe suivante est consacrée à la mort de Charles de Valois, le second fils de François Ier, et qui était duc d'Orléans<sup>2943</sup>. Elle ajoute une nuance nouvelle au mépris de la vie. Ce motif est toutefois discrètement distillé dans ces textes qui ont avant tout pour vocation de louer la valeur des grands et de leur ouvrage ici-bas. Ici, le poète donne la parole au défunt pour lui faire d'abord estimer les gloires dont la « Parque brutale » (*Parca reperta*, v. 7) l'a brutalement privées. Charles fut emporté par la peste le 8 septembre 1545. Le vers précédent (v.6) fait bien allusion à un projet patrimonial que le jeune prince avait conçu en Italie soit avec la fille de Ferdinand, roi des Romains, soit avec celle de Charles Quint, dotée du Milanais, pour fonder une dynastie nouvelle, issue des Valois. Cependant, il s'empresse d'ajouter le peu d'intérêt qu'il accorde à la vie présente en comparaison de l'importance qu'il accorde à l'œuvre de paix :

Et cependant ces bienfaits de  
la vie qui me furent arrachés  
ne m'émeuvent pas  
Autant que je ne pleure  
l'interruption de cette noble  
entreprise pour la paix<sup>2944</sup>.

*Nec tam erepta mouent tamen  
haec me commoda uitae,  
Quam doleo abruptum nobile  
pacis opus.*

Charles de Valois était le fils préféré de François Ier. De culture italienne, il lisait Pétrarque et demanda qu'on lui traduise les *Azolains* de Bembo<sup>2945</sup>. Il incarnait surtout, aux yeux de son père, la poursuite du rêve des Valois dans la péninsule. Le roi faisait reposer sur ses épaules des espoirs de paix<sup>2946</sup>. La *Complainte au nom d'une dame* se fait l'écho de telles attentes<sup>2947</sup>. S'il avait espéré contribuer à la paix de son vivant, il se demande, finalement, si de « [sa] mort même elle ne naîtra pas ? » (v. 12).

En dépit de son goût pour l'Italie, la mort de Charles d'Orléans n'inspira pas, à la différence de celle de son frère le dauphin, la production de nombreuses épithaphe. Les rimes de Pierre de Ronsard et de Bèze furent des exceptions. Ronsard avait été le page du défunt<sup>2948</sup>.

<sup>2943</sup> Bèze, *Poemata* (1548), épithaphe XXIII, *Caroli Valesii, Francisci regis filii et aureliorum ducis* / De Charles de Valois, fils du roi François et duc d'Orléans, *op. cit.*, p. 98-99.

<sup>2944</sup> *Poemata* (1548), épithaphe XXIII, *Caroli Valesii, Francisci regis filii et aureliorum ducis* / De Charles de Valois, fils du roi François et duc d'Orléans, *op. cit.*, p. 98, v. 7-10. Trad. L. Ollagnier.

<sup>2945</sup> A sa demande, Jean Martin, secrétaire du cardinal de Lénoncourt, traduisit les *Azolains* de Bembo en français. Paris, Michel de Vascozan, 1545, B.N., rés. Z. 2461. Privilège du 2 juin 1545. Cité par E. Droz, *Notes...*, *op. cit.*, p. 411.

<sup>2946</sup> D'après les propos du Cardinal François de Tournon, Charles était « celluy par lequel la Chrestienté pouvoit demeurer en perpétuel repos et quiétude, celluy qui eust nourry la paix et la tranquillité entre les princes ». Cité d'après Michel François, *Le Cardinal François de Tournon*, p. 213, par E. Droz, *Notes...*, *op. cit.*, p. 411.

<sup>2947</sup> Bèze, *Complainte au nom d'une dame*, dans E. Droz, *Notes...*, *op. cit.*, p. 407, v. 65-68: « O douce paix, dont l'heureuse venue / Sous la faveur de ce Prince attendue, / Faisoit desja la terre resjouir, / Pourrois tu bien avec luy t'enfuir ? ».

<sup>2948</sup> Pierre de Ronsard, *Consolation a la Royne de Navarre sur la mort de son neveu*, éd. Laumonier-Lemerre, t. II,

p. 187-189. Cité par E. Droz, *Notes...*, *op. cit.* p. 411.

Quant à Bèze, il est permis de penser qu'ayant appris la peine causée par la disparition de Charles auprès de sa tante Marguerite, il s'empara du sujet pour se rapprocher spirituellement de la sœur du roi et attirer l'attention des réseaux évangéliques qu'il fréquentait<sup>2949</sup>.

### 3. La mort, point ultime du mépris du monde (hors *Poemata*)

Le mépris du monde au seuil de la mort s'exprime dans une longue pièce de Théodore de Bèze (256 vers) qui ne se trouve pas dans les *Poemata* et fut écrite à l'automne 1545 « au nom d'une dame, sur le trespas du feu monsieur d'Orléans », troisième fils de François Ier<sup>2950</sup>.

« Contre la mort, la mort j'invoqueray »

Les recherches d'Eugénie Droz situent avec précision ce poème dans le contexte de son impression dans une plaquette publiée par Conrad Badius en 1547 au lendemain de la mort de François Ier<sup>2951</sup>. En marge des pièces officielles publiées par Robert Estienne, typographe du roi, Conrad Badius entreprend de publier plusieurs poèmes de son ami Théodore de Bèze sous couvert de l'anonymat. La plaquette comprend quatre tombeaux et trois épigrammes en latin, ainsi que cette *Complainte* en Français. Elle reçut l'autorisation d'imprimer en août de la même année<sup>2952</sup>. Dans la mesure où les pièces latines ont trouvé leur place dans le recueil des *Poemata* publiés l'année suivante, la *Complainte* est tombée pour cette raison dans l'oubli.

La *Complainte* devrait susciter un plus grand intérêt de la part de la critique dans la mesure où elle constitue la première pièce de Bèze en vers français<sup>2953</sup>. Eugénie Droz la date du vivant de François Ier, probablement en automne 1545. Elle la rattache plus particulièrement au genre de l'élégie funèbre<sup>2954</sup>. D'après l'hypothèse qu'elle énonce dans ses notes érudites, Théodore de Bèze aurait « rimé en son nom, à sa place », il aurait écrit cette longue complainte « à la manière de Marguerite d'Angoulême »<sup>2955</sup>. Deux faits sont mis en évidence par les notes

---

<sup>2949</sup> Cf.: *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, A. 1 : D'un évangélisme l'autre.

<sup>2950</sup> E. Droz, « Notes sur Théodore de Bèze »..., *op. cit.*, p. 406-410 ; 598-599.

<sup>2951</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>2952</sup> « La Court, apres avoir veu la requeste a elle presentée par Conrad Badius, imprimeur & libraire juré de l'Université de Paris, elle luy a permis & permet pouvoir imprimer & vendre un petit traicte contenant Epitaphes Latins, sur le trespas du Treschretien Roy, François, & Messieurs ses enfans, François, Daulphin, et Charles, Duc d'Orléans : et autres épigrammes latins, sur la naissance des enfans du Treschrestien Roy, Henry, second de ce nom. Defendant a tous autres imprimeurs, libraires et autres, d'icelluy livre imprimer et vendre sans l'adveu du suppliant, jusques a deux ans : A peine de confiscation desdicts livres, et d'amende arbitraire. Faict en Parlement, le huictiesme jour d'Aoust, l'an M.D.XLVII. Signé Du Tillet ». Cité par *Ibid.*, p. 404.

<sup>2953</sup> E. Droz note que ce sont à ces vers et d'autres analogues qu'Estienne Pasquier faisait allusion à un passage souvent cité de ses *Recherches* (livre VII, chap. VI) : « Vers ce même temps (début du règne de Henri II), estoit Theodore de Bèze, brave Poëte Latin et François ». Cité par *Ibid.*, p. 410.

<sup>2954</sup> E. Droz justifie cette qualification par une citation de Du Bellay à propos de l'élégie dans la *Défense* : « poème de tristesse et de larmes ». Voir aussi : R.-G. Mahieu, « L'élégie au XVI<sup>e</sup> siècle », *R.H.L.*, t. 46, 1939, p. 145-179. *Ibid.*, p. 410.

<sup>2955</sup> *Ibid.*, p. 412.

d'Eugénie Droz. Il y eut d'abord la peine éprouvée par Marguerite devant le trépas de son neveu<sup>2956</sup>. L'autre donnée tient à l'inspiration très platonicienne du poème qu'elle a elle-même mis à la mode. Dans un article majeur, le critique Mario Richter démontre à son tour l'inspiration néoplatonicienne de cette pièce. D'après lui, elle est aussi révélatrice, de la part de Bèze, d'une réflexion chrétienne calviniste. Il affirme ainsi qu'elle apporte, tout au moins, « le témoignage indiscutable de tout un monde d'idées qui, dès 1545, préparait la conversion définitive de 1548 »<sup>2957</sup>.

La question se pose, dès lors, de savoir quel sens prend la douleur de Marguerite aux yeux de Théodore de Bèze. Il est alors possible de se demander comment il a emprunté sa manière platonicienne et pour exprimer, à travers la conception du monde qui en ressort, une forme spécifique de mépris du monde. Dans la mesure où le motif du mépris du monde se déploie tout au long de ce poème comptant 256 vers, peut enfin s'interroger sur les motifs poursuivis par Théodore de Bèze dans cette pièce sur Marguerite. Ne cherche-t-il pas, en définitive, à se faire entendre sinon de la sœur du roi du moins trouver un accueil auprès du mouvement évangélique ?

Les premiers vers du poème conduisent le lecteur dans l'univers évangélique de Marguerite de Navarre. D'emblée, elle s'adresse au défunt (« Esprit transi », v.1) dont il ne reste « que le seul souvenir » (v.2). Portant le mépris du monde à son comble, la mort se voit ici associée à la caractéristique d'ôter au mortel tout ce qu'il possède en ce monde. Les vers suivants s'adressent aux « pensers » (v. 5), afin qu'ils permettent de « donner à entendre / Ce qu'en mon cœur on ne peut lire assez » (v. 8-9). Bèze le sait bien : dans l'univers mélancolique hanté par l'omniprésence de la mort, c'est à l'écoute du cœur que la sœur du roi, qui fut aussi la correspondante de Guillaume Briçonnet, porte les fidèles de se tourner. Or, le cœur de la dame est « si tresfaché, / Si plein d'ennuy » (v. 24-25), qu'elle demande à ses vers d'être « rudes et lourds, / Aspres, trenchans » (v. 21-22) au point « qu'on meure en [les] lisant » (v. 25). Paradoxalement, c'est pourtant de ce malheur même que ce cœur tourmenté extrait le remède et la source d'un bonheur inattendu :

Heur trop heureux, dont mon malheur procede,  
Ou trouveray je encontre toy remede,  
Puis que le mal qui me fait malheureuse,  
Ne vient d'ailleurs que d'estre trop heureuse<sup>2958</sup> ?

---

<sup>2956</sup> Aux condoléances qu'elle reçut de Hercule d'Este, duc de Ferrare et époux de Renée de France, la princesse répondit : « Mes Nostre Seigneur par une mort a donné à vous et à nous telle aflycsion que je ne pouray jamais en ma personne en avoir reçu une telle... », cité par *Ibid.*, p. 411.

<sup>2957</sup> Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 85. Sur la nature et la datation de la conversion aux écrits de Calvin, cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, B : Une « découverte réformatrice » bézienne ?

<sup>2958</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 27-30.

La réponse apportée par le poème à cette question posée au départ d'une longue argumentation est finalement apportée dans les derniers vers :

Mais si long temps ou si peu que je seray,  
Contre la mort, la mort j'invoqueray.  
FIN<sup>2959</sup>

Dans une optique chrétienne renouvelée à la faveur de l'évangélisme, la mort rappelle l'homme à sa condition misérable et pécheresse (« ma grand'misère », v. 4). Elle est l'occasion de chercher en son cœur les ressources pour mobiliser l'espérance en les fins dernières. La conception de la mort telle qu'elle ressort de ces vers n'avait jusqu'ici pas trouvé à s'exprimer ouvertement dans la poésie de Théodore de Bèze. Cette pièce présente donc un intérêt de tout premier plan pour examiner la réception par le poète de l'œuvre de Marguerite de Navarre et, éventuellement pour renseigner sur son positionnement dans un environnement culturel dominé par l'évangélisme. La réponse à ces questions est essentielle pour tenter d'évaluer si le mépris du monde de Théodore de Bèze, articulé à la conception de la mort, relève davantage des thèses évangéliques ou bien s'il est permis, à l'instar de Mario Richter, d'y déceler les prémises d'un engagement calviniste. Analysé sous ces deux angles complémentaires, le mépris du monde acquiert à travers ce poème funèbre la dimension religieuse qui s'était faite jusque-là plus discrète.

### Exposé platonicien<sup>2960</sup>

Après avoir interpellé le défunt et mobilisé ses vers au plus près de son cœur, la déclamation se poursuit en invoquant les éléments naturels personnifiés : « O Ciel (v.32) », « O terre basse » (v. 39), « O tout » (v. 49). Derrière ce lieu commun de la *Complainte* (ou *Déploration*) emprunté à la Grande Rhétorique se développe une argumentation néoplatonicienne<sup>2961</sup>. Le jeu d'antithèses entre le ciel et la terre, entre le « grand thresor » et la « grand' povreté » (v. 43-44), entre le « tout » et le « rien » (v. 49), traduit l'incommensurable désarroi dans lequel est plongée la dame. Il fait aussi écho au paradoxe précédemment posé (v. 27-30) d'un remède à trouver dans le malheur, car la série d'antithèses se clôt dans cette première partie du poème par une réflexion sur le bien et le mal :

O tout, comment peus tu te faire rien,  
Pour engendrer grand mal de si grand bien<sup>2962</sup> ?

<sup>2959</sup> *Ibid.*, v. 255-256.

<sup>2960</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, B, 1 : Conditions pour une *paideia*.

<sup>2961</sup> Mario Richter, « La poétique... », *op. cit.*, p. 83.

<sup>2962</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 49-50.

La méditation sur la mort est l'occasion, pour le poète identifié à sa dame, d'exprimer des préoccupations morales et religieuses. Le mépris du monde tel qu'il trouve son inspiration dans les théories platoniciennes permet à la dame d'envisager de grands espoirs. Elle s'interroge ainsi :

Ce clair Soleil, que vous faites jadis, Pour  
faire en terre un second paradis<sup>2963</sup>?

L'invocation de l'Amour est un autre thème platonicien développé par la *Déploration*. L'Amour, toujours doté d'une puissance incommensurable, signifie ici l'idée d'une âme du monde, un flux reliant toutes choses dans le cosmos<sup>2964</sup>. « Amour et moy », tel qu'il est invoqué à plusieurs reprises (v. 57, 58 et 61) traduit l'accord ressenti par la dame avec cette puissance spirituelle qui la dépasse mais avec laquelle elle se sent en harmonie<sup>2965</sup>. On peut apprécier que Bèze a perçu, dans la poésie de Marguerite, l'aspiration à se fondre dans cet Amour cosmique.

Après s'être adressée à la paix, aux dieux et déesses, aux princesses, autant d'angles par lesquels les choses terrestres sont rappelées à leur caractère transitoire, la dame se tourne de nouveau vers l'« angélique visage » (v. 91) du Prince qui lui inspire cette invocation:

Ô clair Soleil, Ô paradis en terre,  
(...)  
Qu'il me desplaist, de voir par votre exemple,  
Combien est vain ce qu'en terre on contemple<sup>2966</sup> !

---

<sup>2963</sup> *Ibid.*, v. 37-38.

<sup>2964</sup> Denis Crouzet explique : « Pour Ficin, l'Amour est le désir de la Beauté, et la Beauté naît de la « concorde » des formes, lignes, sons, intelligences. Dieu est beauté, et engendre l'Amour. Être dans l'Amour c'est donc être dans Dieu, dans ce qui est au commencement, au milieu et à la fin, au centre des quatre cercles, être dans ce dont procède l'Âme, la nature, la matière et l'entendement ». (Denis Crouzet, *La nuit de la Saint Barthelemy, un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, 1994, p. 231, d'après Jean de la Haye, *Le Commentaire de Marsile Ficin, florentin : sur le banquet d'Amour de Platon, fait françois par Symon Silvius, dit J. De la Haye, Valet de Chambre de treschrestienne Princesse Marguerite de France, Royne de Navarre*, publié en 1546, XI).

<sup>2965</sup> Denis Crouzet ajoute que « L'Amour est le contraire du désordre qu'impliquent les passions humaines, son règne est celui de l'harmonie universelle. Lucien Febvre, dans cette optique d'un Amour qui se suffit à lui-même, a pu s'opposer à une vision d'une Marguerite qui aurait été une cryptoréformée. Dans un monde religieux qui se déchirait, l'Amour néoplatonicien était une ultime défense contre la rupture. L'unité qu'il faisait vivre avait pour fin de restaurer pacifiquement une unité de l'Église parce que l'unité du corps mystique était pensée être un miroir de l'harmonie universelle. La vraie doctrine n'était ni la Vérité catholique, ni la Vérité réformée pour la princesse qui exalta la mort de Socrate en reconnaissant que, si le philosophe ne s'était jamais dérobé à la ciguë et avait obéi aux lois de la cité, c'est parce qu'il avait lui aussi l'idée de Dieu et l'Amour en lui. L'imaginaire néoplatonicien de la concorde et de la réconciliation rejoignit le rêve érasmien d'une union retrouvée à l'initiative d'un prince de réconciliation. L'idée était qu'il fallait ôter du temps présent, par une action évangélique de réforme, des hérésies qui n'étaient pas des hérésies, tout en supprimant les « abus » de l'Église ». (Denis Crouzet, *La nuit..., op. cit.*, p. 232).

<sup>2966</sup> Bèze, *Complainte..., op. cit.*, v. 94-98.

Le mépris du monde trouve en ce dernier vers une expression forte. Il est vain de contempler les éléments de ce monde. Marguerite, qui est pourtant connue pour cultiver la contemplation, sait aussi que la mort se fait plus douce en méprisant la vie.

« Douce mort »

C'est alors que s'engage un dialogue de la dame avec la mort. A partir de l'argument néoplatonicien d'après lequel la mort sépare l'âme du corps, le texte en joue pour introduire une confusion significative de l'union qui demeure entre l'esprit du défunt et celui de la vivante :

Pour vivre en luy, je mourus toute en moy :  
Seroit ce point pource que morte suis,  
Et trespasser qu'un seul coup je ne puis ?  
Car puisqu'il a ha mon ame avec la sienne,  
Conclure fault que sa mort est la mienne :  
Seroit ce point pource qu'il n'est pas mort,  
Car puisque j'ay son esprit et le mien,  
Conclure fault que mon vivre est le sien.  
S'il en est ainsi, hélas, comment mourray ?  
S'il n'est ainsi, comment vivre pourray<sup>2967</sup>.

Derechef, la contemplation du défunt est ensuite l'occasion de mobiliser le thème platonicien du corps dans « la prison enfermée » (v. 123). De là, l'inspiration de la dame se tourne vers le ciel, suivant l'horizon de l'amour et de la beauté (v. 127-128) jusqu'au séjour des « beautés immortelles » (v. 129). C'est alors que les tourments de la dame se résolvent :

Complainte au nom d'une dame, sur le trespas de feu monsieur d'Orléans

Au grand plaisir ou il s'en va passer,  
Dont la douceur tellement me renforce,  
Que contre la mort me causeroit la vie,  
Qui de mourir me rendroit mon envie,  
En m'apportant, en lieu de me guarir,  
Et vie et mort, sans vivre ne mourir<sup>2968</sup>.

Le sentiment de la mort procure « plaisir » et « douceur » parce que le cœur de la dame se laisse gagner par la conversion opérée en elle par l'Amour, déjà nommé. Non seulement elle consent au détachement inéluctable de l'âme de son corps, mais elle renonce au remède précédemment recherché pour guérir son chagrin. Au lieu de cela, elle se remet tout entière dans l'harmonie du monde où s'annule toute frontière entre vie et mort.

---

<sup>2967</sup> *Ibid.*, v. 99-116.

<sup>2968</sup> *Ibid.*, v. 134-140.

En attendant l' « heur »

Suite à cet état qui confine à l'expérience mystique, au cœur du poème funèbre, interviennent ensuite successivement deux thèmes du mépris du monde aux prises (ou en déprise) avec la mort. Le premier, cher à Théodore de Bèze on l'a vu, est celui du mépris des biens<sup>2969</sup>. Le suivant, moins attendu sous la plume du jeune poète, est celui de l'attente de la mort, d'une espérance qui vient comme disqualifier le séjour terrestre. Ainsi fait-il s'interroger la dame :

Et qui pourra, tant soit grand, tant soit fort,  
M'oster le fruict de ceste heureuse mort ?  
Y a il chose en ce monde mortel  
Pour empêcher mon désir immortel<sup>2970</sup> ?

Hormis la volupté et la recherche de gloire, qui ne siéent pas à la sœur du roi, il reste la richesse saisie sous sa forme paradoxale qui éclate avec cette expression de « richesse indigente » (v.159), et réduite à la valeur de l'avoir : « bien mon bien » (v. 160).

Adieu vous dy, o richesse indigente,  
O bien, mon bien, qui les trompez contente :  
Ce n'est pas moy que vous maistriserez,  
Ce n'est pas vous qui me contenterez,  
J'ay bien ailleurs mon partage assigné,  
En ce hault ciel, ou m'a acheminé  
Une nouvelle et constante planette,  
Dont la lueur maintenant pure et nette<sup>2971</sup>.

La richesse est caractérisée à la fois par le plaisir qu'elle procure à son détenteur et, en même temps, par l'emprise qu'elle exerce sur celui-ci (v. 161-163). Opposée à la lueur que la dame s'est résolue à suivre, la richesse se voit renvoyée à la nuit (v. 168). Elle se trouve donc être parfaitement méprisée depuis « ce hault ciel ». La « nouvelle et constante planette » du vers suivant est une image évocatrice pour figurer la conversion de la dame, ou plutôt la vision renouvelée que celle-ci lui procure sur le monde. La planète est « nouvelle » (v. 165), sa lueur est « maintenant pure et nette », ce qui signifie qu'elle ne l'était pas avant la conversion.

### Une nouvelle planète

Est-ce que l'horizon promis par la Réforme qui, vers 1545, trouve en France son incarnation par la Genève de Calvin pourrait figurer cette nouvelle planète du point de vue du

---

<sup>2969</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 1, I, B, 2 : Le mépris des richesses.

<sup>2970</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 155-158.

<sup>2971</sup> *Ibid.*, v. 159-166.



poète ? Il n'y a qu'un pas... Il faut s'en tenir, pour le moment, au constat de la centralité de la mort dans l'expérience de conversion. Le mépris du monde est fortement mobilisé dans l'énonciation de ce vécu. C'est encore le cas dans le récit que Bèze fait, quinze ans plus tard, de sa propre conversion en préface de la *Confession de foi*<sup>2972</sup>. Placé dans cette perspective, il est permis de déduire que la *Complainte au nom d'une dame* peut se lire comme le récit, par anticipation, de la conversion du jeune homme. Du moins cherche-t-il à exprimer en connivence avec des lecteurs choisis une idée de la conversion qu'il sent alors opérer en lui-même autour de 1545. Dans la mesure où il ne peut se présenter ainsi aux yeux de ses lecteurs les moins avertis de son évolution spirituelle, le texte représente au moins l'effort d'associer l'évangélisme de Marguerite, qui a pu présenter des ambiguïtés en son temps, à son propre chemin de conversion<sup>2973</sup>. L'association de la planète à Calvin outrepassa-t-elle les hypothèses communément admises ? Il est permis de concevoir que soit désignée, par l'idée prophétique de planète, l'apparition d'un nouveau paradigme qui poindrait, aux yeux des évangélistes, à l'horizon spirituel des années 1540-1545, décisives pour beaucoup d'entre eux. Dans une lecture néoplatonicienne plus orthodoxe de ce passage, la « nouvelle et constante planète » renvoie pour le moins à l'univers ordonné par un principe abstrait et éternel d'unité. Tandis que l'interprétation de ce thème s'en tient à une référence à la philosophie païenne, déjà « révolutionnaire » en son temps, le thème qui suit puise à la fontaine d'une inspiration résolument chrétienne.

« Une tant longue attente »

Le second thème est celui de l'attente et de l'espérance. Convertie à l'idée que la mort lui sera douce, la dame se prépare dorénavant à une « tant longue attente » (v. 171). L'introduction de la dimension temporelle dans l'élégie funèbre remplit une double fonction. Il s'agit, pour se préparer à mourir, d'entretenir l'« espoir » (v. 173), ainsi que le « désir que la mort a fait naître » (v. 174). En étroite relation avec le mépris du monde, l'attente introduit dans la durée le détachement vis-à-vis des affaires de ce monde qui s'en trouvent définitivement disqualifiées. Comment, dans ces conditions, soutenir cette attente ?

D'un grand désir, d'une ferme espérance  
 D'aller en hault, faire ma demeure  
 Avec l'ami, dont suis la creature :  
 Voila mon past, voila ma nourriture.  
 O savoureux et parfaict aliment,  
 Pourveu que point ne dures longuement<sup>2974</sup>!

<sup>2972</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, C, 4 : « L'image de la mort me saisit ».

<sup>2973</sup> Une tradition historiographique critiquée par Lucien Febvre a voulu voir en Marguerite de Navarre la porte-parole d'une proto-Réforme. Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, A, 1 : D'un évangélisme l'autre.

<sup>2974</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 201-205.

La question de l'attente est à comprendre à la lumière de la patience chrétienne<sup>2975</sup>. Elle soulève néanmoins, dans ce poème, des questions importantes dans l'interprétation des modalités du comportement à suivre en attendant « l'heureux temps » de la dernière échéance (v. 175). La dame apparaît néanmoins de plus partagée entre l'injonction de patience que lui recommande la tradition, d'origine tant philosophique que patristique et sa revendication pressante de laisser son cœur exprimer sa plainte. Pour une si longue attente, elle défend son aspiration à exprimer ses émotions tant par ses « soupirs » que par ses « chaudes larmes » (v. 215) :

J'aime trop mieulx sembler impatiente,  
Que trop legiere, ou trop tost oubliante<sup>2976</sup>.

« Soubs un secret silence »

Marguerite de Navarre l'avait elle-même dit tout haut dans les premiers vers de l'une de ses chansons :

Resveille toy, Seigneur Dieu,  
Fais ton effort  
De venger en chascun lieu  
Des tiens la Mort<sup>2977</sup>.

Le dilemme que peut éprouver la dame, du point de vue de Théodore de Bèze, est révélateur d'un conflit plus profond. Le poète connaît lui-même les tiraillements relatifs au contexte des tergiversations entretenues en son temps par les victimes de la répression. La question se posait pour beaucoup de savoir quelle était la conduite à suivre face à une répression qui battait son plein à la date de la rédaction du poème : résister, s'exiler ou se taire au risque de la folie<sup>2978</sup> ?

Plaider pour exprimer les émotions à travers larmes et soupirs ne peut s'interpréter seulement en tant que reliquat d'une dévotion traditionnelle de type doloriste. Cette attitude, prêtée par Bèze à la dame, conduit à signifier ouvertement et sans retenue l'expression d'une piété nouvelle par son inspiration. Cette piété du cœur prend le risque de dénoter avec les

---

<sup>2975</sup> Cf. : *Infra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 4, II : Patience ou résistance au monde ?

Jean de Tournes, imprimeur, se convertit et écrit : *L'armure de pacience en aversité. Euure tres utile et nécessaire à tout bon chrestien*.

<sup>2976</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 213-214.

<sup>2977</sup> Marguerite de Navarre, *Chansons spirituelles*, Georges Dottin (éd.), *op. cit.*, p. 44, Autre chanson [Chanson 15], p. 44.

<sup>2978</sup> Sur les positions respectives de Bucer et de Calvin, Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, B : Une « découverte réformatrice » bézienne.

pratiques orthodoxes. Elle tranche aussi avec l'attitude de réserve encouragée par les préceptes stoïciens qui, pour leur part, s'accommodent de la position nicodémite<sup>2979</sup>.

Dès lors que la piété s'ouvre par devant l'espace public, le lecteur est enclin à transformer l'espoir qu'il forme dans l'intimité du for privé en direction d'un horizon collectif plus large. La dimension politique du poème est attestée par le rappel des rêves que le prince Charles d'Orléans avait pu incarner pour la France :

A ce tombeau, où l'affligée France  
A veu poser sa seconde espérance<sup>2980</sup>.

Quelle que soit la réalité des espoirs que François Ier fit effectivement reposer sur les épaules de son fils, ainsi que celle de la capacité de celui-ci à relever les défis soulevés par l'enjeu de la paix, le problème revêt surtout une dimension religieuse. Les espoirs de concorde n'alliaient-ils pas de pair avec la recherche d'une politique de conciliation confessionnelle ? Qu'on se rassure, François I<sup>er</sup> (dénommé « la grande tige et verte », v. 231) est toujours là, et dispose d'une « branche seconde » (v. 233). Cependant, sa présence n'enlève rien au mal provoqué par la mort de Charles, qui manque à la reine, mais représente une « perte commune » (v. 225). A partir de ce constat, le poème funèbre déploie ses derniers vers en mêlant habilement la perte que représente le prince pour la dame (v. 235-240) et pour le monde (241-247). En intériorisant, en plus de sa peine personnelle, la souffrance que le monde éprouve, elle se fait martyre de cette cause d'amour (v. 252) :

Et qui pourroit suffisamment escrire,  
Tous les pensers d'un amoureux martyre ?  
Je tiendray donc soubs un secret silence  
La plus grand' part de ce que plus m'offense :  
Mais si long temps ou si peu que je seray,  
Contre la mort, la mort j'invoqueray.  
FIN<sup>2981</sup>

L'idée de retenir par écrit « les pensers d'un amoureux martyre » fera son chemin, on le sait, pour Bèze. A cet égard, il est significatif que ce soit ici la première occurrence du mot

---

<sup>2979</sup> Sur le nicodémisme et les nicodémistes, Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II : Mépris du monde entre deux eaux.

<sup>2980</sup> Bèze, *Complainte...*, *op. cit.*, v. 219-220.

<sup>2981</sup> Bèze, *Complainte au nom d'une dame*, dans E. Droz, *Notes...*, *op. cit.*, v. 251-256.

« martyr » dans son œuvre<sup>2982</sup>. Pour le martyr, il n'y a de vraie cause que l'amour, à l'exemple de la Croix<sup>2983</sup>.

La dame a livré quelque chose de la nature de l'espoir qu'elle avait placé en la personne de Charles. Ce n'est pas là une première nouvelle, car tous savaient l'espoir de réforme religieuse que la sœur du roi avait incarné jusqu'à présent. Quelles sont donc « ces pensées » si considérables qu'elles soient difficiles à « écrire » ? En quoi offensent-elles la dame au point qu'elle les maintient sous un « secret silence » ? A n'en plus douter, Bèze prête à Marguerite des préoccupations et des prises de position qui sont d'abord les siennes. Tandis qu'il se permet d'énoncer les espoirs de réforme que la reine continue effectivement d'incarner aux yeux des évangéliques, la suite du poème suggère que le positionnement que le poète voudrait lui voir épouser semble aller beaucoup plus loin que la réalité.

Certes, comme l'affirmait H. Meylan, que « nulle part (...) Bèze a déclaré que ce fut la lecture de l'*Institution Chrestienne* qui lui avait ouvert les yeux »<sup>2984</sup>. Il est désormais certain, pourtant, qu'il nourrissait une réflexion sur les écrits de Calvin à la date où il écrit ce poème<sup>2985</sup>. De son analyse attentive, deux éléments au moins alimentent l'argumentation de Mario Richter qui voit dans ce poème l'expression d'une « réflexion chrétienne – sommes-nous tentés de dire - calviniste »<sup>2986</sup>. A la lumière de cette orientation, la pensée du mépris du monde de la part du jeune humaniste s'enrichit d'un nouvel éclairage. Il y a d'abord, au-delà de l'espoir de réforme porté par la sœur du roi, l'affirmation d'une conversion radicale. Cette conversion se traduit par le renoncement aux biens de ce monde. Prenant appui sur la certitude d'une vie renouvelée par la mort, l'espoir de son attente, loin de devoir être gardé pour soi, se partage dans un élan collectif pour le salut de la communauté chrétienne. Suivant la première attitude, plus individuelle, le fidèle pouvait se reconnaître dans la piété évangélique. La seconde attitude, par la prise en charge assumée d'un enjeu collectif, dans la continuité des préoccupations de l'humanisme civique, est révélatrice d'un basculement dans l'optique réformatrice.

Enfin, avec ce poème, le mépris du monde s'enrichit d'une représentation renouvelée de la mort. Le poète se fait le témoin, à travers les propos de la narratrice, d'un dialogue constant entre la nature humaine et son histoire individuelle, marquée par la disparition d'un être aimé.

---

<sup>2982</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, III, B, 1 : Les persécutions, terreau du mépris du monde.

<sup>2983</sup> Sur la terminologie du martyr, voir Aurélien Bourgaux, *Martyr et anti-martyr dans l'œuvre de Théodore de Bèze au Temps des Feux (1548-ca 1560)*, Mémoire de Master sous la dir. D'Annick Delfosse, Université de Liège, 2019, p. 20-23. Le martyr est avant tout un témoin et le martyre, l'action de rendre ce témoignage. Etymologiquement, « martyr » vient de *martus* (grec) et signifie « être témoin, témoigner, attester par serment ». A l'origine, le terme relève du domaine juridique.

<sup>2984</sup> Henri Meylan, « La conversion... », *op. cit.*, p. 123.

<sup>2985</sup> Sur ce questionnement, Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, I, B : Une « découverte réformatrice » bézienne.

<sup>2986</sup> Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze ... », *op. cit.*, p. 85.

Claude Blum explique que, dans une perspective évangélique, la nature humaine et l'histoire individuelle s'équilibrent. Cependant, tandis que les évangéliques partaient de la considération de la nature de l'homme, la spiritualité des réformés part de ce que Calvin appelait « l'expérience journalière »<sup>2987</sup>. Dans la mesure où le poème funèbre joue sur les paradoxes en entremêlant les contraires, il défie le lecteur de discerner ce qui relève d'une proposition plutôt que d'une autre. En revanche, le passage de la dame d'un état à un autre au cours du poème, de la représentation d'une mort honnie à une « douce mort » est significatif de sa conversion. Cette conversion est conçue, dans la perspective réformée, comme « la figure d'une résurrection mystique » qui ramène le (la) fidèle aux « vertus de la pure enfance »<sup>2988</sup>. Chez Calvin, à la différence de Luther, la conversion demeure « le moment d'un véritable passage »<sup>2989</sup>. Comme l'explique Claude Blum, « lors de ce passage, ce qui était pour les Évangéliques la nature de chaque individu, à la fois Chute et Rédemption », devient « pour les protestants la structure même de l'histoire du converti »<sup>2990</sup>. Le chrétien devient *Simul peccator et justus*, adulte corrompu et nouveau-né sans reproches »<sup>2991</sup>.

Jusqu'à-là, cependant, Bèze parlait de la mort des autres : de ses oncles, ses amis (Etienne Dolet), des fils du roi... Sa poésie en témoigne, le sujet le préoccupe. D'une part, il imite la vertu des Anciens qui consiste à se montrer capable de mépriser la vie. Il admire le geste héroïque d'un consul romain qui se donne en sacrifice pour son armée. Il admire le sang-froid dont fit preuve Cicéron devant ses assassins. D'autre part, quand la mort frappe autour de lui, Il s'en étonne, se révolte contre elle, ne se l'explique pas, du moins telle qu'elle apparaît dans certaines pièces. Sans doute lui manquait-il, durant ses jeunes années parisiennes, un maillon personnel décisif dans sa maturation au sujet de la mort. Il fallait qu'elle se présente à lui de très près. La conscience de la mort chez Bèze parvient à son point paroxystique quand il crut, sans doute sincèrement, la mort venir le chercher.

---

<sup>2987</sup> Claude Blum, *La représentation de la mort...*, op. cit., p. 526, d'après Calvin, *Inst.*, II, 4, 7.

<sup>2988</sup> *Id.*, p. 528, d'après Calvin, *Opp.*, VI, 39.

<sup>2989</sup> *Id.*, p. 528.

<sup>2990</sup> *Id.*, p. 528.

<sup>2991</sup> *Id.*, p. 528.

## II. *Abraham Sacrifiant* – Pour la gloire de Dieu

### A. La préface ou les lettres en pénitence

Les premières lignes de la lettre-préface interpellent d'emblée les lecteurs qui, pour nombre d'entre eux partagent avec Bèze la semblable expérience de l'exil : « Il y a environ deux ans, que Dieu m'a fait la grace d'habandonner le païs auquel il est persecuté, pour le servir selon sa sainte volonté »<sup>2992</sup>. Tout un chacun est susceptible de se reconnaître dans ce condensé de vie où se lit déjà le fil d'un récit : la persécution, l'abandon de la patrie, la volonté divine. Sur un second niveau de lecture, le motif du mépris du monde se devine dans cet abandon de tout ce qui compte pour un homme sur cette terre pourvu qu'il procède par la « grace » de Dieu et pour accomplir sa « sainte volonté ».

La première représentation d'*Abraham sacrifiant* fut donnée devant les étudiants en théologie de l'Académie de Lausanne lors de la cérémonie des Promotions du 1<sup>er</sup> mai 1550 à la cathédrale Saint-Pierre de Lausanne<sup>2993</sup>. Théodore de Bèze put superviser l'édition qu'en donna Conrad Badius, datée du 1<sup>er</sup> octobre 1550 et précédée, comme pour les éditions suivantes, d'une épître *Aux Lecteurs*<sup>2994</sup>. La pièce s'adressait à un public composé de nombreux réfugiés français. Ils pouvaient partager avec leur professeur de grec, nommé l'année précédente à l'Académie de Pierre Viret, le drame personnel de l'exil.

Tout dans les tirades que Bèze fait tenir à Abraham semble se rapporter à l'expérience vécue de devoir « tout quitter, tout sacrifier pour le vrai culte de Dieu »<sup>2995</sup>. Le couteau qui menace de s'abattre sur le corps d'Isaac est emblématique du mépris dont Abraham croit devoir faire preuve envers le monde pour prouver son amour pour Dieu. Avec *Abraham sacrifiant*, le

---

<sup>2992</sup> *Abraham*, p. 45. Pour les éditions de l'*Abraham sacrifiant*, voir : *Abraham sacrifiant*, in *Four Renaissance Tragedies. With and Introduction and Glossary by D. Stone, Jr.*, Cambridge, Harvard UP, 1966 (fac-similé de l'éd. F.-G. Fick, Genève, 1874); *Abraham sacrifiant*, éd. par K. Cameron, K. M. Hall, F. Higman, Genève-Paris, Droz-Minard, 1967; *Abraham sacrifiant*, éd. par P. de Capitani, in *La Tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX, 1<sup>e</sup> série, vol. 1 (1550-1561)*, Paris-Florence, PUF-Olschki, 1986 ; *Abraham sacrifiant*, éd. par M. Soulié, Mugron, Editions José Feijoo, 1990 ; *Abraham sacrifiant. Tragédie française*, éd. par M. Soulié et J.-D. Beaudin, Paris, Champion, 2006.

<sup>2993</sup> *Ibid.*, p. 31. Les éditeurs situent cette première représentation à la cathédrale Saint-Pierre en dépit d'une tradition locale, suivie par Geisendorf, qui la localisait sur la place du Palud à Lausanne.

<sup>2994</sup> Le point sur les différentes éditions dans *Abraham*, p. 39-41.

<sup>2995</sup> Pierre-André Sayous, *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, Genève, 1841, 8°, 2 vol., Paris, 1854, 2 vol., 18° ; Slatkine, Genève, 1970, réimpression de l'édition de Paris, 1881, 406 p., 2 tomes, Tome I, p. 280: « Tout quitter, tout sacrifier pour le vrai culte de Dieu, bonheur domestique, pouvoir, affections puissantes ; c'est-à-dire abandonner sa patrie, sa famille, ses enfants, tuer son cœur enfin, pour fuir l'esclavage de la papauté ; voilà ce qu'elle leur prêchait du haut de la chaire, dans les écrits de toute espèce ; et le Sacrifice d'Abraham n'est qu'une de ces exhortations déguisées. » Cité par K. Cameron, K. M. Hall, F. Higman (éd.), *Abraham sacrifiant*, Genève-Paris, Droz-Minard, 1967, p. 16-17

motif du *contemptu mundi* s'impose sur la scène du théâtre. L'amour de Dieu pour le monde et son infinie miséricorde n'en soulignent pas moins sa puissance tragique.

Pour Théodore de Bèze, il s'agit de répondre d'abord à une demande locale et institutionnelle. Son travail consiste à édifier les spectateurs lausannois. Le mépris du monde tel qu'il s'exprime dans la pièce s'accommode du public restreint et lettré de l'Académie. Par le miroir qu'il tend aux réfugiés Bèze invite d'abord ces derniers à mépriser le monde avec lui. En nouveau converti, ayant répondu à l'appel formulé par les traités de Calvin, Théodore de Bèze se donne désormais en exemple. *Primus inter pares*, le professeur incarne l'exil aux yeux de ses élèves ou de ses pairs qui ont répondu à l'appel de Calvin. Sa posture, précise-t-il, consiste à servir de « miroir ou de patron aux autres »<sup>2996</sup>. A qui pense-t-il encore quand il parle des « autres » ? La lettre-préface accompagnant le premier texte imprimé porte plus loin. C'est ce qu'atteste aussi l'édition de 1553, faite pour être vendue et circuler en France. Cependant, il s'adresse aussi aux « bons esprits » de France. Il exhorte les lettrés français à traiter les sujets sacrés dans leurs vers au lieu de « pétrarquer un Sonnet »<sup>2997</sup>. Le mépris du monde se situe alors sur le régime d'une double conversion, à la fois religieuse et littéraire, la conversion des cœurs et la conversion des muses<sup>2998</sup>. C'est ainsi que l'écrivain inaugure une pénitence-repentance dont le caractère littéraire lui permet d'affirmer sa place au cœur de la réforme poétique<sup>2999</sup>.

## 1. Le miroir, objet du récit de conversion

L'image du miroir est convoquée dès la lettre-préface à l'*Abraham sacrificiant*, qui peut être ainsi considéré comme le premier écrit théologique de Théodore de Bèze. Cette image prend une place essentielle dans la réception qu'il réserve au motif du mépris du monde. Comme Bèze le signale dans le premier paragraphe de ce document, elle remplit d'abord pour le disciple la fonction de pouvoir se comparer à « une multitude d'exemples » dans un but d'édification :

« Je trouve trois personnages auxquels il me semble que le Seigneur a voulu représenter ses plus grandes merveilles, à scavoir Abraham, Moïse et David ; en

---

<sup>2996</sup> Bèze revendique ainsi de se présenter lui-même comme une source d'inspiration : « Et quel meilleur exemple de tout ceci sçauroit-on choisir que moy-mesme ? Aussi le veux-je publier afin que je serve de miroir ou de patron aux autres<sup>2996</sup>. »

<sup>2997</sup> *Abraham*, p. 47.

<sup>2998</sup> Christophe Bourgeois, *Théologies poétiques à l'âge baroque – la Muse chrétienne - (1570-1630)*, H-Champ, Paris, 2006, 851 p.

<sup>2999</sup> Christophe Bourgeois en précise ainsi la définition : « La réforme poétique : finalité spirituelle et efficacité sont les traits dominants de cette réception, chargés de garantir une herméneutique proprement sacrée qui traverse les charmes les plus extérieurs du texte pour aller au cœur de l'expérience religieuse ».

la vie desquels si on se miroit aujourd’huy, on se cognoistroit mieux qu’on ne faict »<sup>3000</sup>.

Théodore de Bèze invite ses lecteurs à se mirer dans les modèles bibliques que représentent pour eux Abraham, Moïse et David. Prise au sens littéral, l’admiration suscitée par ces exemples bibliques n’appelle pas seulement une simple imitation mais elle les conduit à entreprendre une véritable entreprise d’introspection : « on se cognoistroit mieux qu’on ne faict ». L’image renvoyée par le miroir invite le lecteur à mieux prendre connaissance de lui-même.

Tout en conviant ses lecteurs à se comparer au modèle qui leur est proposé, Abraham ou bien l’auteur lui-même, le miroir est l’instrument par lequel s’opère le retour vers le passé. Ce passé est d’abord, par le biais du processus d’identification, celui du lecteur. Il renvoie également en direction du propre passé de Bèze pour ce qui concerne, en particulier, la place qu’il entend occuper auprès de ses lecteurs, voire au regard des autres réformateurs, Pierre Viret, Guillaume Farel, Jean Calvin.... Son installation en Suisse a été marquée par la double obligation de se justifier sur son passé et de donner quelque gage de sa nouvelle vie<sup>3001</sup>. En reniant ses poèmes auprès des autorités bernoises, en réitérant ses regrets dans l’épître aux lecteurs d’*Abraham sacrificiant*, le miroir devient l’objet par lequel s’élabore, par sédimentation, le texte d’un récit de conversion qui évolue en un constant vis-à-vis sur lui-même.

## 2. Le pénitent des Lettres

Le mépris du monde imprègne *Abraham sacrificiant* dans la mesure où ce texte est placé, selon la perspective tracée par la lettre-préface, sous l’injonction de la conversion-repentance.

La lettre-préface se présente incontestablement comme une confession qui définit l’*éthos* du jeune poète nouvellement acquis à la Réforme. Elle répond à la double nécessité, pour le professeur de grec de l’Académie, de se démarquer du champ littéraire dont il est issu et de légitimer sa nouvelle position au sein du monde réformé. Pour cela, la lettre se développe sur le registre de l’aveu d’une faute pour laquelle l’auteur est tenu de s’expliquer. Elle remplit encore la fonction d’affirmation de son nouveau *credo*, centré sur la relégation du monde au bénéfice de la seule gloire de Dieu.

---

<sup>3000</sup> *Abraham*, p. 45-46.

<sup>3001</sup> GEISENDORF, p. 38.



Comme l'auteur peut l'affirmer à deux reprises : « Je confesse » (l. 28 et 59), c'est en ce sens où la lettre répond pleinement à l'office d'une confession. La première occurrence est l'occasion d'exprimer son « repentir » d'avoir « toujours pris plaisir à la poésie ». Le mot est même employé une nouvelle fois (l.49), sous la forme passive, puisque c'est le lecteur qui est cette fois pris à partie pour « confesser » les fautes de ces « auteurs » qui les rendent complices de « distiller la gloire de ce monde ». La seconde occurrence de « Je confesse » permet de revenir quelques lignes plus loin (l. 59) sur la responsabilité qu'il porte de s'être ainsi « transporté », c'est-à-dire de s'être détourné du vrai dessein pour lequel Dieu lui avait donné quelque faculté « en cest endroit » qu'est la poésie. Cette deuxième partie de la confession implique plus spécifiquement cette fois les « bons esprits », invités eux-mêmes à s'amender de « l'injure qu'ils font à Dieu ».

Conformément aux pratiques traditionnelles du théâtre religieux, *Abraham sacrifiant* était une pièce de théâtre conçue pour être jouée dans un but d'édification, devant un parterre d'étudiants<sup>3002</sup>. Théodore de Bèze précise en préface qu'il s'est « pris un désir de [s]'exercer à écrire en vers tels argumens, non seulement pour mieux les considérer et retenir, mais aussi pour louer Dieu »<sup>3003</sup>. Il n'est plus question pour lui d'écrire sous le régime d'une inspiration puisée à « ces fureurs poétiques à l'antique », mais d'écrire selon les arguments qui conviennent à l'explication des Écritures. Le dessein présenté est double. Il concerne les textes eux-mêmes, afin de les « considérer et retenir ». Bèze ajoute ici qu'il entend le faire « en toutes sortes à moy possibles ». Il met ainsi en avant sa compétence d'écrivain, mais c'est en ascète qu'il entend l'exercer, car celle-ci est mise au service de la seule gloire de Dieu. Le but, annoncé dès le début du texte, est de « enhardir » et de « rendre invincibles les plus découragés du monde »<sup>3004</sup>. Écrite en ascète, comme un exercice, la pièce l'a été suivant le désir que lui avaient inspiré « les histoires saintes », opposées ensuite à la « poésie ». C'est ici qu'intervient la première des trois confessions exprimées dans la lettre : « Car je confesse que de mon naturel j'ay toujours pris plaisir à la poésie »<sup>3005</sup>.

Suivant les principes de l'exercice ascétique, le plaisir fait l'objet d'un déplacement. Il est déplacé non seulement d'un genre littéraire à un autre, mais encore d'une expérience présente opposée à une pratique révolue rejetée dans un passé considéré comme le lieu du péché. Bèze confesse avoir « pris plaisir à la poésie » et avoue « ne m'en puis encore repentir ». C'est bien le schéma de la conversion-repentance qui se retrouve ici, mais appliqué à la création

---

<sup>3002</sup> Cf. Raymond Lebègue, *La Tragédie religieuse en France : Les débuts (1514-1573)*, Paris, Champion, 1929.

<sup>3003</sup> *Abraham*, p. 46.

<sup>3004</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>3005</sup> *Ibid.*, p. 46.

littéraire de l'auteur. En forme de repentance littéraire pour mépriser le monde, c'est le moment où Bèze inaugure le déploiement promis à une longue postérité de son mépris pour la gloire littéraire. Il est aisé d'admettre l'expression du mépris pour les richesses ou bien la chair. Le mépris de la gloire littéraire semble plus difficile à concevoir pour un homme dévoué aux *bonae litterae* depuis son enfance. Bèze estimait-il son œuvre parvenue au fait de la reconnaissance qui lui était permis d'attendre de la part de ses pairs ? Par quelques pages d'une lettre-préface, il stoppait tout net une trajectoire amorcée au prix de plusieurs années d'effort, tandis que les premiers échos de la notoriété provenaient déjà d'Italie<sup>3006</sup>. Sans doute Bèze était-il déjà pénétré par d'autres projets éditoriaux, mais désormais entièrement voués à la plus grande gloire de Dieu. Avec *Abraham sacrificant*, le tournant est pris, Bèze acclimate le cours de sa carrière littéraire à un discours du mépris du monde.

En assurant par le biais du motif du *contemptu mundi*, le passage de muse païenne à la muse chrétienne, la lettre-préface d'*Abraham sacrificant* apparaît ainsi comme une étape importante de la *translatio studii*. Suivant les intuitions de Christophe Bourgeois, il semble que Bèze réitère dans sa lettre-préface une « figure de l'adieu » aux lettres païennes, une figure qui semble « se répéter depuis les origines de la chrétienté latine »<sup>3007</sup>. Par son geste de rupture avec ces « bons esprits » pour qui il « seroit mieux seant de chanter un cantique à Dieu, que de petrarquiser un Sonnet », Bèze rejoint la critique du pétrarquisme qui était déjà celle de Budé qui, dans son *De Transitu* (1535), s'affligeait du vain langage de la vie de cour<sup>3008</sup>. Comme le montre Christophe Bourgeois, cette attitude de défiance vis-à-vis de l'éloquence dans l'expression littéraire, parfaitement en phase avec le mépris du monde, s'inscrit dans une tradition patristique et monastique ancienne<sup>3009</sup>. Aussi peut-il affirmer que « les lettres chrétiennes se doivent d'exprimer l'essence contre les apparences du monde, la vérité et l'éternité contre les masques et l'inconstance »<sup>3010</sup>.

---

<sup>3006</sup> *Lettre-préface Confessio*, p. 46 : *gloriolae dulcedinem, quam ego non parvam, ex praesertim Epigrammatum editione, ipsius quoque M. Antonii Flamini doctissimi poetae, ed quidem Itali, iudicio eram consequutus* / « la douceur de la gloriole, qui n'était pas petite pour moi, du fait des éditions des Epigrammes et selon le jugement du très savant poète italien Antonii Flamini ».

<sup>3007</sup> Christophe Bourgeois, *Théologies...*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>3008</sup> Guillaume Budé, « outré par les attraits qu'exercent les charmes de la vie mondaines dans une société qui se dit chrétienne, donne, en 1535, une lecture critique du pétrarquisme dans le *De Transitu* » (*Ibid.*, p. 132).

<sup>3009</sup> *Ibid.*, Christophe Bourgeois explique le sort de la « belle captive » selon Boccace à partir du commentaire que celui-ci fait d'une épître de St Jérôme au pape Damase commentée par Boccace, « texte qui sert de base à une tradition monastique méfiante par rapport à l'éloquence et la poésie (...) La conclusion maintient un entre-deux : peut-on vraiment, sans danger, pour la pureté de la sagesse chrétienne, épouser la belle captive ? « Attention donc ! ne souhaitons pas prendre la captive pour épouse, si nous attabler au temple. Ou bien, si nous avons été séduits par son amour, purifions-la, nettoignons-la de toutes ses horribles souillures, afin qu'il ne souffre pas scandale, ce frère pour qui le Christ est mort, en entendant, de la voix d'un chrétien, retentir des cantiques composés à la louange des idoles » (*Ibid.*, p. 94).

<sup>3010</sup> *Ibid.*, p. 132.

Quand Bèze évoque les « fantaisies vaines et deshonnêtes », il désigne par-là les ornements que les poètes donnent à leur poésie. Elles sont méprisées par Bèze pour leur vanité. La vanité est affublée ici d'une forte charge morale et réprobatrice. Il est encore question d'une langue accoutrée « à la Grecque et à la Romaine » ou bien des « fureurs poétiques à l'antique ». Dans ces expressions, il est possible d'identifier l'association due à Saint Augustin entre les ornements du langage et la poésie des païens<sup>3011</sup>. Pour les destinataires de la critique, qui préfèrent le langage mondain à la sagesse divine, un lien peut ici s'établir avec l'exégèse des dépouilles d'Égypte à laquelle Budé a donné un écho considérable<sup>3012</sup>.

Il faut à présent voir comment le motif du mépris du monde est convoqué dans ce texte qui se présente comme un véritable manifeste de sa nouvelle orientation littéraire et religieuse. Ainsi débute, pour Bèze, un long chemin de pénitence centré sur le motif de l'abandon de la gloire littéraire. Alors qu'il s'apprêtait à toucher celle-ci, il montre qu'il sut y renoncer à temps. Ce qui est ici enjeu pour le mépris du monde, quand Bèze se fait écrivain-pénitent, c'est que son récit place le lecteur de la lettre-préface sur le chemin d'une variation autour de l'homme pécheur et de la condition humaine.

La déploration de Théodore de Bèze se déploie sur une thématique alors en vogue du mépris de la vie de cour.<sup>3013</sup> Celle qui est particulièrement visée se déroule en France, où « tant de bons espriz » s'adonnent à « flatter leurs idoles, c'est-à-dire leurs seigneurs ou leurs dames, qu'ils entretiennent en leurs vices, par leurs fictions et flatteries»<sup>3014</sup>. La critique est à son fait quand elle confond ainsi les grands de ce monde avec les idoles religieuses. En dénonçant les « vices », elle se situe sur le plan moral en même temps que littéraire puisque les « fictions » sont assimilées aux « flatteries ». Le texte (l. 35-47) se situe d'abord sur le registre d'une critique morale qui rapproche le mépris de la vie de cour avec les pratiques littéraires auxquelles elle est associée. La critique se déploie avec la plus grande force trois années plus tard dans la préface en vers aux psaumes, prenant à partie princes et poètes :

Arriere Roys et Princes revestuz  
D'or et d'argent, et non pas de vertuz :  
Rois qui servez d'argument aux flatteurs,  
Qui remplissez les papiers des menteurs<sup>3015</sup>.

---

<sup>3011</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3012</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>3013</sup> Voir : Antonio de Guevara, *Le mépris de la cour et l'éloge de la vie rustique* (Libro Lamado Menosprecio de corte y alabanza de aldea, 1539).

<sup>3014</sup> Abraham, p. 46.

<sup>3015</sup> Bèze, *Préface aux Psaumes*, p. 208, v. 15-18.

Les poètes montant de la Pléiade sont plus particulièrement pris pour cible<sup>3016</sup>. Toujours dans le déploiement d'un discours de repentance, le péché pèse sur le groupe des « auteurs » auquel Bèze confesse avoir appartenu, à son « tres grand regret » (l.3). Lorsqu'il accable ces derniers du chef d'accusation qui est de « distiller la gloire de ce monde », il est remarquable d'observer que le texte change insensiblement de registre, en se plaçant dans une vision plus ample et générale d'un discours de *contemptu mundi*. La gloire de ce monde est « distillée » à la manière d'un poison répandu dans le monde. Le liquide toxique a pour effet d' « immortaliser cestuy cy ou ceste là ». Il est permis de relever ici que c'est moins le monde qui est en cause que le péché, tandis que dans la préface aux psaumes, le « petit troupeau » rassemblé autour de David est tout entier tourné « contre le monde et son ingratitude » (l. 82). Il ne reste qu'à mourir « au départir de ces lieux misérables » (l. 90). Cette évolution sensible du point de vue témoigne de l'intégration accomplie du poète pénitent dans sa nouvelle communauté.

Singulièrement, leur péché est assimilé à la folie. Mieux que d'être « monté en leur mont du Parnasse », si l'on suit son argumentation, ces auteurs « sont parvenuz jusques au cercle de la lune ». La lune était située par l'astronomie du temps, comme la plus basse des sphères célestes, et communément considérée comme la source de la folie<sup>3017</sup>. En visant les auteurs d'épigrammes qui « s'amusest à tout renverser, plustost qu'à tourner », Bèze s'en prend à une pratique qu'il juge comme une perversion du bon usage du genre dont il avait appris les règles à l'école de Dampierre et des maîtres néolatins. Pour aller plus loin, il est permis de percevoir dans cette évocation de la folie et la manière de renverser pratiquée par les « auteurs » une transposition sur la scène littéraire du tableau dressé par Érasme dans *l'Éloge de la folie* et que Bèze gardait à l'esprit. Il apporte ainsi une matière de justification pour s'expliquer, plusieurs lignes plus loin, de son recours au genre satyrique.

### 3. La lettre-préface

Il ne faut pas perdre de vue que les spectateurs qui ont assisté à une représentation d'*Abraham sacrifiant*, que ce soit la première ou bien les suivantes, n'ont pas immédiatement à l'esprit la lettre-préface. En se risquant à s'écarter du récit de conversion que cette dernière inclut, une incursion dans le texte d'Abraham donne un aperçu élargi de la manière dont les éléments constitutifs du mépris du monde, tels que mis en place au départ, trouvent leur

---

<sup>3016</sup> Voir: Malcom C. Smith, *Ronsard & Du Bellay versus Beze – Allusiveness in Renaissance Literary Texts*, Genève, Droz, 1995, *passim*.

<sup>3017</sup> *Abraham*, p. 48, n. 52.

prolongement dans la pièce. Avec des panneaux représentant la montagne pour décor, le mépris du monde engage bel et bien le disciple dans une ascension<sup>3018</sup>.

Comme dans l'adresse aux lecteurs, le mépris du monde s'invite dans la distribution des rôles de la pièce à la faveur d'un repentir sur la condition pécheresse de l'homme et du monde. Les citations ci-après sont extraites des déplorations du Cantique de la troupe. Elles égrènent quelques-uns des lieux qui inclinent le spectateur à mépriser le monde.

La prise de conscience débute par le constat communément partagé de l'impermanence des choses en ce monde. Comme le déplore le Cantique de la troupe :

Quoy que soit cest univers  
Tant spacieux et divers,  
Il n'y a rien qui soit ferme,  
Rien n'y a qui n'ait son terme  
Dieu tout puissant qui tout garde,  
Rien icy bas ne regarde  
Qui toujours dure de mesme,  
S'il ne regarde soymesme<sup>3019</sup>.

A l'inconstance de toute chose en cet univers est opposée l'immutabilité du principe divin. Il faut regarder en soi-même pour prendre conscience de cette éternité de Dieu, qui est le seul garant pour celui qui se veut sage.

Parquoy celui qui se fonde,  
en rien qui soit en ce monde,  
soit en hault ou soit en bas,  
je dy que sage n'est pas<sup>3020</sup>.

Puisque rien n'est fiable « en ce monde », comment une sagesse serait-elle concevable autrement qu'en se référant au seul Dieu (v. 625-630) ? Après avoir voué aux gémonies les poètes de l'Antiquité dans la lettre-préface, il est permis de voir dans ces propos prêtés au Cantique une première incise portée par Théodore de Bèze à l'intention des philosophes de l'Antiquité païenne. L'auteur prend sa place dans un débat vigoureusement initié depuis longtemps déjà par Calvin :

Parmy tous les animaux,  
le soleil qui fait son tour du monde  
ne vit oncq pour dire en somme,  
chose si foible que l'homme<sup>3021</sup>.

---

<sup>3018</sup> *Abraham*, p. 29 : « D'après Lebègue, un décor symbolisant un pied de montagne, puis un sommet, aurait été installé pendant les « pauses » ou entr'actes ».

<sup>3019</sup> *Ibid.*, p. 89, v. 575-582.

<sup>3020</sup> *Ibid.*, p. 90, v. 619-622.

<sup>3021</sup> *Abraham*, p. 91, v. 625-630.

La connaissance de soi à laquelle conduit la sagesse de connaître Dieu est l'occasion de toucher à la profonde faiblesse de la condition humaine. La reconnaissance de cette faiblesse par le disciple met celui-ci sur la voie « de la contrition ou sentiment de péché », conditions de la « vraie conversion et repentance »<sup>3022</sup>. La conscience de la corruption et du péché éveillent mettent le disciple sur la voie de la pénitence.

De même qu'il n'y a rien à attendre du monde, tout espoir de l'homme est promis à la vanité (v. 755):

O vaine attente, O vain espoir de l'homme !<sup>3023</sup>

Le thème de la vanité renvoie couramment au livre de l'Ecclésiaste<sup>3024</sup>. Le motif est décliné en de nombreuses variantes pour illustrer la nécessité, pour celui qui prétend à la sagesse, d'éprouver et de se convaincre de ce sentiment avant de s'en remettre par la contemplation au principe divin. Or, c'est ici précisément l'« espoir de l'homme » qui est vain. La formule peut s'entendre dans un premier sens où quoiqu'il soit toujours permis aux hommes d'espérer, leurs espoirs sont frappés de caducité. Dans un sens plus général, la vanité de l'« espoir de l'homme » vise plus largement le programme humaniste dans ses accents les plus optimistes. D'où provient cette absence d'espoir sinon que le monde est corrompu et perverti par le péché ? C'est ce qui est à nouveau affirmé dans les dernières lignes de l'épilogue :

Or toy gd Dieu qui nous a faict cognoistre  
les grands abuz esquels nous voyons estre  
le povre monde, hélas tant perverty,  
Fay qu'un chacun de nous soit adverty  
En son endroit, de tourner en usage  
La vive foy de ce saint personnage<sup>3025</sup>.

Le constat que le monde est corrompu fait apparaître l'expression d'un profond sentiment de pénitence. Dans un premier temps, il peut se résoudre par la tentation de se retirer du monde, comme l'évoque précisément ce vers (v.645):

Or le mieux que nous puissions faire  
c'est de se retraire en quelque coing plus à l'écart<sup>3026</sup>.

Le retrait du monde ne s'entend pas autrement ici que comme une manière de servir Dieu. Bèze reconnaît à plusieurs reprises, notamment dans la *Confession de foi*, que cette pratique des

---

<sup>3022</sup> *Confessio*, p. 100.

<sup>3023</sup> *Abraham*, p. 97, v. 755.

<sup>3024</sup> Cf. : *Infra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 4, C, 2 : L'Ecclésiastes (1588) ou la vanité.

<sup>3025</sup> *Abraham*, p. 114, v. 1010-1015.

<sup>3026</sup> *Ibid.*, v. 645.

premiers chrétiens avait pu s'exercer dans des conditions qu'il approuve, même si les ordres monastiques se sont ensuite fourvoyés dans l'erreur<sup>3027</sup>. Il faut garder à l'esprit que c'est en habit de moine qu'est revêtu Satan... La pénitence est un combat de tous les jours, un combat qui consiste en une ascèse visant à lutter contre les passions, à la fois causes des souffrances et qui éloignent de Dieu. Ce sont ces mots vigoureux placés dans la bouche d'Abraham :

Arrière chair, arrière affections,  
Retirez-vous humaines passions,  
Rien ne m'est bon, rien ne m'est raisonnable  
Que ce qui est au Seigneur agréable<sup>3028</sup>.

Pour conclure sur cette visite dans la tragédie, il est permis d'affirmer que le mépris du monde est un protagoniste de premier plan dans cette pièce de théâtre, incarné tour à tour par ses différents personnages bibliques et le chœur.

Une définition provisoire du mépris du monde se dégage en concluant sur le premier récit de conversion que fournit Théodore de Bèze dans la lettre-préface à *Abraham sacrifiant*. Celle-ci témoigne de l'engagement de Théodore de Bèze dans une voie de mépris du monde au lendemain de son exil. Elle atteste aussi de son intention, au travers de sa nouvelle orientation calvinienne, de la mettre en œuvre dans le champ littéraire de la poétique réformée.

Au terme de ce récit de conversion, les éléments constitutifs du motif du mépris du monde tel qu'il est reçu dans l'œuvre de Bèze passé au calvinisme sont en place. Il est surtout pour le moment dominé par le repositionnement littéraire de Bèze. Ce qui est central, c'est que le motif du mépris du monde se construit autour du geste d'Abraham : le couteau brandit au-dessus d'Isaac. Le geste d'Abraham, c'est donc aussi le symbole de l'exil de son auteur. Bèze prend la posture des premiers parmi les exilés à avoir répondu à l'appel de Calvin. A travers cette pièce de théâtre, le mépris du monde se met en place. Il prend la dimension d'un paradigme.

Un certain nombre d'hypothèses ont été proposées par la critique pour expliquer pourquoi Abraham fut choisi plutôt que Moïse ou bien David<sup>3029</sup>. Abraham, il est vrai, si l'on suit l'hypothèse défendue par les éditeurs de la pièce de théâtre, avait déjà servi d'exemple pour

---

<sup>3027</sup> *Confessio, passim*.

<sup>3028</sup> *Abraham*, p. 100, v. 815-818.

<sup>3029</sup> *Abraham*, p. 12. Les éditeurs évoquent la peinture que Théodore de Bèze pouvait admirer pendant ses séjours chez son oncle Claude en Picardie, hypothèse adoptée par E. Droz (« Notes sur Théodore de Bèze », p. 600). Ils abordent aussi le sujet des versions théâtrales de l'histoire que Bèze aurait pu connaître à Paris. Ils proposent de mettre en évidence la lecture probable par Bèze des textes de Calvin contre les Nicodémites dans les années 1543 et 1544, hypothèse étayée par les travaux récents d'Alain Dufour. Elle est construite sur l'idée que nous poursuivons d'un rapport étroit « entre l'œuvre de propagande dirigée de Genève à cette époque, la conversion de Bèze et l'Abraham », p. 16. Selon les mêmes éditeurs, la lecture précoce de Calvin par Bèze expliquerait aussi son choix de Genève pour s'exiler.

Calvin afin d'inciter les nicodémites parisiens à prendre le chemin de l'exil<sup>3030</sup>. Il faut partir de l'importance symbolique que revêt le geste du bras levé d'Abraham au-dessus d'Isaac sur le point d'être immolé en rapport avec l'expression essentielle du mépris du monde. Il exprime en effet l'action de sacrifier ce qui est le plus cher au monde pour l'amour de Dieu. Dans ces conditions, ce geste, suspendu par un Dieu créateur qui aime le monde, a pu représenter le principal mobile pour Bèze du choix de son exemple biblique.

Jusque-là, dans les *Poemata*, Bèze avait parlé du mépris de la vie en multipliant les exemples de personnalités suicidaires comme Cicéron ou Médée<sup>3031</sup>. Désormais inscrit dans le système de représentation résolument testamentaire, c'est le sacrifice d'Abraham qui illustre plus justement le mépris du monde pour l'alliance faite avec Dieu. Pour témoigner de son dévouement, Abraham s'apprêtait à se séparer du bien qui lui est le plus cher au monde, son fils Isaac. Il lui a été épargné. De façon similaire, Théodore de Bèze avait dû, après avoir renoncé en 1548 à la gloire littéraire qu'il pouvait attendre de la publication des *Poemata*, renier son œuvre en même temps que tout ce qu'elle représentait désormais aux yeux du converti. Pourtant, l'intérêt que ces poèmes conservent pour le réformateur tout au long de sa vie permet de se demander si le fils d'Abraham ne remplit pas la fonction symbolique du recueil des *Poemata*, exigé en sacrifice puis finalement épargné. Outre le fait d'apporter un élément d'explication supplémentaire au choix fait par Bèze du prophète Abraham pour inaugurer son œuvre réformatrice, l'hypothèse peut être posée, en rapport avec sa conception du mépris du monde, selon laquelle l'auteur rentrerait là dans une forme nouvelle de négociation avec le monde. Le passage du mépris de la vie au mépris du monde est assuré par la certitude que Dieu aime sa création et par « infinité de promesses » dont il est l'origine.

Le suicide n'est pas sans entretenir des affinités avec l'exil. Même volontaire, celui-ci s'apparente à un traumatisme, une mutilation d'une partie de soi dont il faut faire le deuil. C'est la fonction du récit, et singulièrement du récit de conversion, de compenser, de réparer ou de résilier la blessure. Il a été vu plus haut que le malheur de l'exil était renforcé par la représentation négative que les exilés se faisaient d'eux-mêmes. Convaincus d'être l'objet du

---

<sup>3030</sup> Jean Calvin, *Petit traité, Calvini Opera quae supersunt omnia*, éd. Baum, Cuntiz, Reuss, Tome VI, 570-571 : « Que adviendrait il si chascun se vouloit declairer pour servir Dieu purement ? Je respons en un mot : que s'il plaisoit à Dieu, il s'en pourroit ensuyvre beaucoup de persecutions : et que les uns seroyent contrainctz de s'en fuyr, quittans tous leurs biens, les autres seroyent monstrez au doigt, les autres mis en prisons, les autres banniz, les autres mesmes laisseroyent la vie. J'entens, comme j'ay dict, si Dieu le permettoit. Mais nous devrions faire cest honneur à Dieu, de luy commettre ce qui en pourroit advenir : espérant qu'il y donneroit tel ordre, que le mal que nous craignons n'advierroit pas. Car c'est le refuge où nous meine par son exemple nostre père Abraham : lequel ayant le commandement de tuer son propre filz, quand il est interrogué en chemin de ce qu'il veut faire, dit : Le Seigneur y provoira ». Cité par *Abraham*, p. 15.

<sup>3031</sup> Voir : Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve, tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève, Droz, 2012, note 17 p. 147.



« mépris du monde » et confortés en cela dans leurs certitudes quant à la condition pécheresse de l'homme, la réalité de leur malheur se trouvait remaniée sous l'effet de la représentation qui en était donnée par le récit de conversion.

Il fallait « quitter l'Égypte pour édifier l'Église », écrira Bèze dans la préface à la *Confession de foi*<sup>3032</sup>. Le récit de conversion construit l'*éthos* du réformateur dans un monde qui tient le petit troupeau en mépris<sup>3033</sup>. *Abraham sacrifiant* et sa lettre-préface inaugurent une œuvre qui traduit, selon différentes variations examinées plus loin, l'élaboration d'une parole de reconnaissance communautaire. Dans sa fonction de résilience, elle est appelée à revenir en boucle afin de panser une plaie restée ouverte, celle d'une irrémédiable rupture éprouvée par l'ensemble de la communauté des exilés français en Suisse. Ces derniers trouvent en cette parole le moyen de modifier bénéfiquement la représentation qu'ils se font de l'épreuve. Bèze prend ainsi en charge la fonction de conjurer une expérience traumatique collective. C'est une caractéristique essentielle du récit de conversion que d'être partagé par d'autres. Il est à la fois donné en partage et reçu par tous ceux qui, directement ou non, ont vécu le *trauma*, associés dans une culture commune de l'exil.

Avec le recul, cette première forme de captation par le réformateur de la topique du mépris du monde à travers la doctrine calvinienne apparaît encore à ce stade à l'état d'ébauche. L'expression des accents personnels de l'écrivain sont appelés à s'enrichir et à se développer, mais toujours dans le but d'atteindre plus en profondeur les strates profondes de l'expérience religieuse d'une communauté tout entière. Après cette pièce en forme d'hommage au prophète Abraham, il reste à Bèze à franchir le seuil, avec David, qui consistera pour lui à présenter sa propre conversion-repentance en modèle pour le monde réformé.

## B. *Abraham* calviniste

Sans surprise de la part Théodore de Bèze endossant le manteau de néophyte en arrivant au pays de Vaud, son premier texte théologique se conforme en tout point au christianisme réformé par Jean Calvin. Parce que « toute la vie d'Abraham et de Sara représente un bel exemplum de la vie du vrai fidèle », les éditeurs d'*Abraham sacrifiant* se sont fait fort d'indiquer les passages inspirés, peu ou prou, des éléments identifiables strictement

---

<sup>3032</sup> *Confessio*, § 15: « *Itaque anno Domini 1548, 9 cal. Novembris in eam urbem relictam Aegyptum ingressus, inveni quod ne suspicari quidem antea potueram, quamvis eam civitatem jam pridem audivissem a piis quibusque hominibus maxime commendari, ibique domicilium posui* » « C'est pourquoi en l'année 1548, au 9ème des calendes de novembre, ayant quitté l'Égypte et entrant dans cette ville, qui nous avait été recommandée par des amis pieux, ce que j'y trouvais à mon arrivée dépassait mon attente ».

<sup>3033</sup> *Préface aux Psaumes*, v. 1-4.

identifiables issus de « la doctrine paulinienne, et plus précisément calvinienne ».<sup>3034</sup> Ces derniers renvoient invariablement à la théorie du péché originel, la justification par la foi, la grâce et la doctrine de l'élection, l'obéissance à la parole de Dieu au-delà de toute raison humaine. Dégager une spiritualité du mépris du monde dans la tragédie d'*Abraham sacrifiant* implique de prendre en considération chacun de ces éléments dont il procède sans pour autant s'identifier à aucun d'entre eux. C'est tout l'intérêt de cette étude, à condition pour une part de faire la part entre les spécificités confessionnelles qui peuvent apparaître à l'examen des points de doctrine théologique et, pour une autre, de la limiter dans ce chapitre aux récits de conversion envisagés plus haut. Dans cet essai de mise en perspective du texte d'Abraham avec la doctrine calvinienne, deux thématiques retiennent l'attention : la condition pécheresse de l'homme, la question du mal et l'obéissance à la parole de Dieu.

## 1. « Chose si foible que l'homme »

Abraham se déclare « pécheur tant misérable » (v. 722). Il considère que « Telle est [sa] nature damnable ! » (v. 274). Le mépris du monde s'alimente au sentiment entretenu d'une misère qui serait inhérente à la condition humaine. Cette misère est bien sûr imputable au péché même si elle ne s'y réduit pas. Elle vient renforcer cependant l'idée que se font les hommes de leur condamnation quand ils sont jetés sur les routes incertaines de l'exil, ayant tout laissé derrière eux. Jean Calvin avait exprimé dans son *Epître au Roi* les ressorts de cette épreuve à laquelle étaient livrés un nombre croissant de ses sujets : « Et ne te doit destourner le contemnement de nostre abjection. Certes nous reconnoissons assez combien nous sommes povres gens et de mespris : c'est à scavoir, devant Dieu miserables pecheurs, envers les hommes contemnez et dejectez, et mesmes, si tu veux, l'ordure et baillieure du monde, ou si on peut encore nommer quelque chose de plus vile ».<sup>3035</sup> Dans sa thèse consacrée au « théâtre de l'épreuve », Ruth Stawartz-Luginbühl a remarquablement montré par quel « renversement herméneutique » le texte d'*Abraham sacrifiant* révélait la manière dont les huguenots ont converti leur souffrances en une vie de plénitude<sup>3036</sup>. Les souffrances avaient été annoncées par les Évangiles, elles étaient nécessaires<sup>3037</sup>. Le mépris du monde se place au cœur de l'épreuve

---

<sup>3034</sup> *Abraham*, p. 18.

<sup>3035</sup> *IRC* (1541), t. 1, p. 145-146. Cit. par Ruth Stawartz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve, tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève, Droz, 2012, note 3 p. 143 : O. Millet renvoie dans son édition à 1 *Cor* 4, 13 et à Bucer, « qui évoque les évangéliques comme *excrementia unid et omnium rejectamenta* » (*Ibid.*, p. 146, n. 27).

<sup>3036</sup> Ruth Stawartz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, *op. cit.*, chapitre III, pp. 143-220.

<sup>3037</sup> Voir : Luc, 24, 26 : « Le Christ ne devait-il pas souffrir de la sorte pour entrer dans sa gloire ? ».

des exilés comme celle des afflictions qui renvoient tout un chacun au caractère faillible de sa condition.

Le sentiment de dépravation du fidèle puise son inspiration à la source paulinienne (Rom. VII, 18), relayée par la tradition augustinienne<sup>3038</sup>. Jean Calvin n'a rien ôté à la conscience de corruption complète de l'homme de par le fait du péché originel : « Cela a esté véritablement dict anciennement : qu'il y a un monde de vices caché en l'ame de l'homme. »<sup>3039</sup>. « Que peut l'homme ? » se demande Olivier Millet dans son édition de l'*Institution*<sup>3040</sup>. Pour Calvin, « le Seigneur (...) nous redargue tant de nostre nature, selon qu'elle est corrompue et perverse, entièrement est contraire et repugnante, et que à la perfection d'icelle nostre faculté, selon qu'elle est debile et inutile à bien faire, ne peut répondre. »<sup>3041</sup> Pour Calvin, « quand l'Écriture nous montre qui nous sommes, c'est pour nous anéantir complètement »<sup>3042</sup>. Comme le dit Olivier Millet, « il s'agit bien d'humilier l'homme ». Sa misère, comme chez dans la pièce d'*Abraham sacrifiant*, est « totale ».<sup>3043</sup> Le patriarche s'exclame ainsi :

Mais, ô Seigneur, tu scais qu'homme je suis,  
Exécuter rien de bon je ne puis<sup>3044</sup>

Lorsqu'il s'agit d'expliquer la nature du péché dans la *Confession de foi* (1560) les vues des deux réformateurs convergent : « La corruption intérieure de tout l'homme, sans rien réserver, laquelle nous appelons peche originel, rend tout homme des le premier moment de sa conception, enfans d'ire, et subject a la mort seconde et éternelle. Car pour dire en un mot, ceste corruption nous rend du tout en tout inutiles, voire contraires a tout bien, et totalement subjects a peche.»<sup>3045</sup> Le péché originel étant posé en ces termes, il semble amplement justifier le ressentiment que nourrit une âme ruminant le mépris pour ce monde. Il ne faut cependant ne jamais oublier, comme le rappelle constamment l'un ou l'autre des théologiens, que « ce bon Père qui nous a leus, viene a redoubler sa miséricorde envers ses ennemis, et qu'en nous

---

<sup>3038</sup> Saint Augustin est fréquemment cité dans les développements sur la corruption et le péché originel.

<sup>3039</sup> Calvin, *Institution (1541)*, t. II, chap. 17, p. 1665 n. 34.

<sup>3040</sup> *Ibid.*, t. I, chap. III, p. 238.

<sup>3041</sup> *Ibid.*, t. I, chap. III, p. 392.

<sup>3042</sup> Jean Calvin, cité par Emile G. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris, 1961, 1988, t. 1, p. 261 : « Et qui êtes-vous, toi homme ? » Quand cela est prononcé, c'est pour nous dépouiller pleinement de toute occasion de gloire. Car nous connaissons qu'il n'y a pas une seule goutte de bien en nous et alors nous n'avons plus d'occasion de nous faire valoir en quoi que ce soit ».

<sup>3043</sup> Millet, *Instit*, ch. II, p. 238 : « Calvin emprunte à Melancthon l'idée (d'origine stoïcienne et cicéronienne) qu'il y a dans l'esprit de l'homme des « prénotions » qui l'instruisent de l'équité et de la morale ; mais ces prénotions, universelles, sont obscurcies et rendues inefficaces par le péché originel ; la Bible corrige notamment par le mode affectif de son enseignement, ces vérités morales et religieuses, et l'homme a besoin de la grâce divine pour que ses facultés -notamment sa volonté- soient redressées et réorientées vers le bien ».

<sup>3044</sup> *Abraham*, p. 100, v. 811-812.

<sup>3045</sup> *Confessio*, p. 9.

advertissant qu'il a tant aimé le monde qu'il a donné son propre Fils unique ».<sup>3046</sup> Dans l'univers d'Abraham, la miséricorde divine atteint son paroxysme avec la suspension du geste sacrificiel à l'instant fatidique. Elle trouve un vibrant écho dans les paroles du prophète (v. ???).

A cette limite cependant, qui rappelle la nature éminemment paradoxale du mépris du monde, une autre ambivalence apparaît. La misère de l'homme est imputable au péché mais elle ne s'y réduit pas. Dans les vers prononcés plus haut : « Mais, ô Seigneur, tu sais qu'homme je suis » (v.811), Pieter Keegstra reconnaissait l'« *homo sum...* » de Terence<sup>3047</sup>. Pour commencer, on peut partir des observations d'Olivier Millet sur la conception que s'était faite Melanchthon du péché. Avec lui, « il n'est plus question seulement d'une spiritualité du péché et du salut, mais plus largement de la condition humaine (bien sûr en tant que condition pécheresse) et de ses capacités de connaissance. »<sup>3048</sup> A partir de cette hypothèse et connaissant l'influence que Melanchthon a pu exercer sur Calvin, il est permis d'envisager une réception par Bèze et Calvin de cette nouvelle définition du péché proposée par le théologien allemand. Il est alors permis de se demander dans quelle mesure la prise en considération de cette conception « humaniste » affecterait une pensée du mépris du monde préoccupée par la condition humaine au-delà de la stricte définition du péché. Le mépris du monde tel qu'il apparaît ici est sans doute plus réceptif au sentiment de faiblesse et de misère de l'homme. Il accorderait davantage de place à l'approfondissement de la connaissance du sujet. Il mettrait sur la voie d'une introspection nourrie de l'anthropologie philosophique classique. Le mépris du monde se laisse alors appréhender comme un « remède » aux souffrances et aux angoisses.

## 2. Le mépris du monde devant le mal

La critique a savamment commenté la figure que Bèze dresse de Satan, qui apparaît dans la pièce en habit de moine, capable de sentiments et s'exprimant dans une langue populaire.<sup>3049</sup> Les commentaires convergent pour signaler dans ses apparitions la « présence permanente de la tentation, du danger, du mal chez le fidèle ». Le mépris du monde met plus particulièrement en évidence les rôles respectifs de Dieu et du diable à l'intérieur de l'ordre de la providence

---

<sup>3046</sup> *Ibid.*, p.28.

<sup>3047</sup> *Abraham*, p. 100 et note pour le vers 811-812. Les éditeurs préfèrent rapprocher ces vers du « courant de pensée évangélique qui existe dans la pièce », mais nous avons mis en évidence que ces influences respectives se combinaient.

<sup>3048</sup> Millet à propos de Melanchthon, *Institution*, Intro, p. 33.

<sup>3049</sup> *Abraham*, p. 28-29 et n. 29. Cf. notamment : Raymond Lebègue, *La Tragédie religieuse en France : Les débuts (1514-1573)*, Paris, Champion, 1929, pp. 299-300 ; Emile Faguet, *La Tragédie française au seizième siècle*, Hachette, 1883, p. 99. Voir : Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve*, op. cit., pp. 152-162.

divine. La responsabilité humaine est particulièrement mise en cause dans la banalité de ce mal et le diable joue pleinement son rôle pour tenter de l'identifier avec l'ensemble de la création.

Dieu est au ciel : et bien je suis en terre.  
Dieu fait la paix, et moy je fais la guerre.  
Dieu regne en hault : et bien je regne en bas<sup>3050</sup>.

Le règne de Satan se manifeste ici-bas par l'idolâtrie :

Dieu a créé et la terre et les cieux :  
J'ay bien plus faict : car j'ay creé les dieux<sup>3051</sup>.

Il se vante d'avoir renversé « le faulx entendement » (v. 224), en sorte que :

Si que les uns (qui est un cas commun)  
Aiment trop mieux servir mille dieux qu'un<sup>3052</sup>.

Ce qui est faux pour Satan passe naturellement pour le vrai entendement qui a été renversé. C'est ce qui explique que le faux soit si répandu dans l'opinion commune, une opinion « selon le monde » comme Bèze la nommera dans un de ses sermons sur les Cantiques<sup>3053</sup>.

C'est ainsi que sur cette terre Satan peut arborer fièrement son habit de moine:

Ce froc, ce froc un jour cognu sera,  
Et tant de maux au monde apportera  
Que si n'estoit l'envie dont j'abonde,  
J'aurois pitié moymesme de ce monde<sup>3054</sup>.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la guerre qu'Abraham mène contre le monde:

Un Abraham, lequel seul sur la terre  
Avec les siens m'ose faire la guerre<sup>3055</sup>.

Avec cette guerre annoncée comme victorieuse pour Abraham, Satan admet devant ses assauts un premier recul:

De faict, je l'ay maintesfois assailli,  
Mais j'ay tousjours à mon vouloir failli<sup>3056</sup>

---

<sup>3050</sup> *Ibid.*, p. 65, v. 194-270.

<sup>3051</sup> *Ibid.*, p. 66, v. 205.

<sup>3052</sup> *Ibid.*, p. 67, v. 226.

<sup>3053</sup> « [...] qui sommes-nous selon le monde ? povres bannis, ou pour le moins fugitifs, & quand tout est dict, une petite poignée de povres gens » Extrait des *Sermons sur le Cantique des Cantiques* (1586), cité par S.M. Manetsch, *Theodor Beza and the Quest for Peace in France*, Leiden, etc., Brill, 2000, p. 8 et par Ruth Stawartz Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>3054</sup> *Abraham*, v. 239-242, p. 68.

<sup>3055</sup> *Ibid.*, v. 248, p. 68.

<sup>3056</sup> *Ibid.*, v. 249-250, p. 68.

Par deux fois dans la pièce, cependant, Satan est confondu. Plus loin, à l'heure venue de la prière d'Isaac, il se retire devant la force de cet exemple d'obéissance de la part du fils. Puis, une dernière fois, il semble abdiquer quand Dieu retient la main d'Abraham. Les limites données à l'étendue du mal sont donc données par la puissance de la foi et par la manifestation de l'infinie miséricorde de Dieu. Ces deux piliers du mépris du monde semblent réaliser cette « infinité de promesses » annoncée par Bèze dès les premières lignes de la lettre liminaire aux lecteurs.

### 3. Le mépris du monde, remède au désespoir

« Pour estre heureux », comme le préconise Abraham, il faut mourir « suyvant Dieu » (v. 454). Et Isaac de demander à son père, plus loin, d'« oster ceste melancholie » (v. 474). Au « monde de vices » de Calvin, celui-ci opposait un remède. Il consistait « en renonçant à nous et sans esgard à ce qui nous plaist, nous dirignons et adonnions nostre entendement à chercher les choses que Dieu requiert de nous ».<sup>3057</sup> Le mépris du monde consiste d'abord au renoncement, et au renoncement à soi-même, en cherchant ce qui plaît à Dieu. Pour Bèze, qui dans sa *Confession* se préoccupait aussi d'offrir le remède « contre le désespoir », cela implique d'« approuver comme sapience de Dieu ce que nostre sens et raison estime folie ».<sup>3058</sup> On retrouve ici la thématique paulinienne de la raison et de la folie<sup>3059</sup>. Elle est poussée dans la tragédie à son extrémité avec le geste insensé que s'apprête à accomplir le père d'Isaac. Il se comprend ici, ou ne se comprend pas, mais (v. 429): « S'il commande, il fault obéir » car:

Que nonobstant toute raison humaine,  
Jamais de Dieu la parolle n'est vaine<sup>3060</sup>.

La folie, on l'a vu dans la lettre-préface, témoigne aussi de la corruption et du mal qui rodent en ce monde.

---

<sup>3057</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 1665 n. 34 « Bohatec signale qu'il s'agit ici d'une citation empruntée à Hermes Trismégiste via Budé. Cf *Corpus Hermeticum*, Traité VI, 4, « Le monde est la totalité du mal » Millet confirme le caractère de citation de la phrase calvinienne : *Mundus vitiorum esse reconditum in homnis anima*. Calvin affectionne la métaphore du monde.

<sup>3058</sup> *Confessio*, p. 96 : « approuver comme sapience de Dieu ce que nostre sens & raison estime folie [I, Co. 3,b, 6.7.8,c,10] : d'avantage pour corriger & changer leur volonté, en sorte que d'une ardente affection elle embrasse & s'approprie le remede qui luy est donné & proposé en Iesus Christ, contre le désespoir auquel sans cela il faudroit nécessairement qu'ils tombassent par la predication de la Loy a decouverte et empiree [Ro.6,c,14]. »

<sup>3059</sup> Voir : Paul, Actes 17, 16-34, Paul à Athènes, sur l'Aéropage.

<sup>3060</sup> *Abraham*, p. 108, v. 925-926.

### III. Rire au mépris de ce monde

Avant la tragédie *Abraham sacrificiant*, il y eut un autre écrit qui fut véritablement la première publication de Théodore de Bèze en Suisse. Ce fut la *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae...*, publiée par les soins de l'auteur lui-même en septembre 1549<sup>3061</sup>. C'est une première de la part son auteur, ce texte est une satire. Il préfigure la prédilection de Théodore de Bèze pour le genre satirique lors de ses premières années à Lausanne. Cette période coïncide avec une série d'intenses campagnes polémiques sur tous les fronts de la jeune Église. Bèze avait déjà pratiqué la satire avec les épigrammes et l'on a vu dans quelle mesure ce genre lui permettait d'exprimer le mépris du monde. Un des traits caractéristiques de la première partie de l'œuvre de Bèze-réformateur est le recours à la satire, et donc du rire, dans son activité polémique. Comme l'explique Georges Minois : « Rire, c'est participer à la recreation du monde. [...] Et si les hommes rient, c'est pour eux une façon de sacraliser le monde, de conforter les normes en se moquant de leur contraire »<sup>3062</sup>. Le mépris du monde entretient des affinités étroites avec le rire. Natalia Wawrzyniak a montré comment la lamentation parodique permet de faire rejoindre l'affliction au genre comique<sup>3063</sup>. Un autre critique, M. Vittorio Cian avait reconnu dans le cycle des *De contemptu mundi* une source importante de la satire du Moyen Âge, tant latine que vulgaire<sup>3064</sup>. Tout comme il l'a fait des mystères médiévaux pour son *Abraham*, Bèze a tout aussi bien pu s'inspirer des satires médiévales pour son *Passavant*, en même temps qu'il mobilisait massivement ses références classiques.

L'hypothèse que je formule ici pour ébaucher ce qui est proposé ici à titre de piste de recherche est que le genre satirique permet au réformateur d'exprimer son mépris du monde par le rire. Il investit tout particulièrement dans ce genre le fruit de sa formation humaniste. Le mépris du monde dans les satires serait une parfaite expression du mépris du monde reconfiguré par l'humanisme. Dans le même temps, la satire lui permet de mettre en œuvre son apprentissage de théologien puisque certains éléments de doctrine peuvent y être observés<sup>3065</sup>.

---

<sup>3061</sup> Théodore de Bèze, *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae, Theodoro Beza Vezelio authore*. MDXLIX Mense Augusto. Le texte est repris dans *CB*, t. I, n° 12, Bèze à Conrad Gesner, Genève, 22/08/1549, p. 49-53.

<sup>3062</sup> Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Fayard, 2000.

<sup>3063</sup> Journée d'étude organisée par Véronique Ferrer et Chrystel Bernat : *Faire corps autour de l'affliction – Histoire et herméneutique réformée de l'épreuve (XVIe-XVIIIe siècle)*. EPHE, vendredi 16 septembre 2022.

<sup>3064</sup> M. Vittorio Cian, *La satire*, vol. I, *Dal Medioevo al Pontano*, 2<sup>e</sup> éd., Milan 1945, p. 35. Cité par Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, préface, p. II.

<sup>3065</sup> Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, *op. cit.*, p. 31. Alain Dufour énumère certains éléments de doctrine qui peuvent y être clairement observés : la définition des marques de l'Église (sur lesquelles de Bèze a écrit un traité en 1578), la distinction entre tradition et doctrine, la théorie de la justification et de la sanctification, la définition de la loi cérémonielle (un thème qui sera repris dans un traité de 1577) et enfin le principe d'interprétation de l'Écriture par l'Écriture.

Le mépris du monde trouverait donc, dans les satires de Bèze son expression humaniste comme son expression théologique. On pourrait donc se demander en quoi le rire mobilise le mépris du monde dans ses composantes à la fois théologiques et humaniste, tout en contribuant à l'opération de renversement de l'ordre des valeurs constitutif du mépris du monde, préalable à la construction de la véritable Église ?

En 1552, le réformateur s'engagea plus avant dans cette voie avec le fameux *Passavant* qui, d'après P.-F. Geisendorf, se situe dans la même « parenté spirituelle » que la *Zographia*<sup>3066</sup>. Parce qu'il a été condamné à mort par contumace pour hérésie par le Parlement de Paris, Bèze répond par une satire d'inspiration rabelaisienne à Pierre Lizet, ancien président du parlement et abbé de Saint-Victor. Cet homme était considéré comme un inquisiteur. Il était bien connu pour avoir envoyé nombre d'évangéliques au bûcher. Il avait condamné Théodore de Bèze à mort par contumace, pour hérésie et fuite, par un jugement de 1549. Il s'était fait abbé lors de sa retraite comme premier président du Parlement de Paris et avait publié deux tomes contre la doctrine réformée. Dans l'esprit de Rabelais, en un latin macaronique (pastiche grotesque du latin), Bèze le tourna en ridicule tout en faisant passer une sérieuse réflexion sur les erreurs de la religion romaine<sup>3067</sup>. Dans son ouvrage, Bèze décrit, par exemple, le Décret de Gratien et les Décrétales comme des vêtements aux manches de taille inégale. En 1560, Théodore de Bèze publie à Genève les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*

. Elles s'inscrivent dans une longue guerre de pamphlets, puisqu'elles répondent au *Passevent parisien* de Antoine Cathelan qui attaquait violemment Farel et Calvin. Outre à Lizet et son nez, à Cathelan, Bèze s'en prend à Bauduin le « moyenneur » et à Pierre Ramus. C'est le système tout entier qu'il faut abattre, renverser la marmite de la cuisine papale<sup>3068</sup>. Elles prennent donc particulièrement pour cible l'Église du pape. Celle-ci y apparaît comme une « institution-miroir » (Denis Crouzet) où se reflètent les travers d'un monde inversé.

C'est à travers une brève explication du tout premier texte satirique de Théodore de Bèze, la *Zographia* de 1549, que je me propose de m'en tenir ici à esquisser la direction dans laquelle demande à être développé ce chapitre.

---

<sup>3066</sup> Théodore de Bèze, *Epistola magistri Benedicti Passavantii responsiva ad commissionem sibi datam a venerabili D. Petro Lizeto*, S.l., 1553. Voir : Theodore de Bèze, *Le Passavant : Edition Critique, Introduction Et Notes*, J.L.R. Ledegang-Keegstra éd., Brill, 2004 ; GEISENDORF, p. 51.

<sup>3067</sup> Voir : Complainte de Messire Pierre Lizet sur le trépas de son feu nez. Ce texte est réimprimé dans les *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*. Il s'agit de vers satiriques de Théodore de Bèze se moquant du nez de Pierre Lizet. Celui-ci souffrait de la petite vérole et devait appliquer une pommade colorant son nez. Bèze n'a pas manqué de développer ce détail sur le mode grotesque. Le manuscrit de Bèze conservé à la BNF (ms lat. 8143) contient aussi ces vers.

<sup>3068</sup> Voir : Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu...*, op. cit., p. 673 ; GEISENDORF, p. 48.



Pendant le mois de mai 1549 au cours duquel Calvin et Farel s'étaient rendus auprès de Bullinger à Zürich pour signer le *Consensus Tigurinus*, un chanoine du nom de Johannes Dobneck (en latin *Cochleus*), connu pour ses attaques contre Luther, avait réagi à un traité de Jean Calvin, condamnant le réformateur. *Cochleus* prenait Calvin à partie en le comparant à Mahomet, au Turc et à Satan pour son attitude envers l'Église et les injures qu'il profère contre les reliques les plus saintes.<sup>3069</sup> C'est dans les circonstances du retour de Calvin et Farel à Genève, alors qu'ils remirent à Bèze un poème que son camarade d'études Conrad Gesner leur avaient confié à Zürich pour lui souhaiter la bienvenue, que Théodore de Bèze prit l'initiative de prendre la défense de Calvin en rédigeant une réponse à Jean Cochlée.

La verve satirique de Bèze s'exprima d'abord sous la forme d'une épître à Conrad Gessner sous le titre : *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae*<sup>3070</sup>. L'adresse à son ami se présentait d'abord comme une manifestation de sa reconnaissance pour les vers que Gessner lui avaient fait remettre par Calvin : « J'ai lu tes vers avec grand plaisir, docte Gesner »<sup>3071</sup>. Bèze avait à l'esprit l'*Histoire naturelle* que le savant naturaliste était en train de préparer<sup>3072</sup>. L'idée qui devait déclencher sa verve satirique était de lui suggérer d'ajouter à son inventaire zoologique un spécimen imaginaire dénommé le Cochlaeus : « Cette bête est énorme et charnue, elle a deux immenses oreilles comme un âne, point de front, point de dents, excepté deux canines... »<sup>3073</sup>. Cette brochure de huit feuillets est la première des œuvres satiriques de Théodore de Bèze. C'est aussi la première fois qu'il se fait théologien car, à Lausanne, il n'enseigne pas la théologie. L'épître est toutefois située dans la perspective des années de Bourges pendant lesquelles les deux amis se sont connus<sup>3074</sup>. Placé sous cet angle, le mépris du

---

<sup>3069</sup> Y a-t-il lieu de trancher ici entre des appréciations différentes des éditeurs ? Selon une erreur qui serait due au biographe Baum (t. I, p. 123), les éditeurs des correspondances de Théodore de Bèze (t. I, note 6 p. 53) prétendent que ce n'est pas le *Traité des reliques* de Jean Calvin (le *De sacris reliquiis Christi et sanctorum contra Jo. Calvini calumnias et blasphemias responsio...* 1549) qui a provoqué la réaction de Bèze mais, d'après une note manuscrite d'Auguste Bernus, l'écrit responsable du pamphlet de Bèze est la réponse de Jean Cochlée au traité de Calvin contre l'intérim d'Augsbourg (C.O., t. VII, col. 545-674), *De Interim brevis responsio Jo. Cochlaei...*, Moguntiae, 1549. Dans sa biographie récente, Alain Dufour ne revient pas sur ce point, pourtant repris par la tradition (GEISENDORF, p. 46) et que confirme aussi une notice de Bernard Roussel sur le *Traité des reliques*, dans Calvin, *Œuvres*, Paris, 2009, p. 1230.

<sup>3070</sup> *Brevis et utilis Zographia Joannis Cochleae, Theodoro Beza Vezelio authore*. S.l. MDXLIX Mense Augusto ; 7 f. in-8°. Zurich, Bibl. Centrale, ms. Simler, vol. 71, druck 3 : exemplaire offert par l'auteur à Gesner. D'après P.-F. Geisendorf, Bèze aurait fait imprimer ce texte à Bâle, lors de son voyage en Allemagne. Il rapporte que Badius en serait l'éditeur. (GEISENDORF, p.55).

<sup>3071</sup> CB, t. I, n° 12, Bèze à Conrad Gesner, 22/08/1549 : « *Perlegi versiculo tuos magna cum animi voluptate, doctissime Gesnere.* », p. 49.

<sup>3072</sup> C. Gesner, *Historia animalium, Froschauer*, Zurich, 1551-1558.

<sup>3073</sup> GEISENDORF, p. 46.

<sup>3074</sup> CB, t. I, n° 12, Bèze à Conrad Gesner, 22 août 1549, p. 49 : *Quamquam, quod ad utrunque nostrum attinet, quindecim anni praeteriere, ex quo inter nos amare coepimus : sed varri deinde casus, et vitae dissimilitudo, non est passa voluntates nostras longiore consuetudine conglutinari.* / « Quoique, pour nous deux, quinze ans se sont écoulés depuis que nous avons commencé à nous aimer. Mais alors un incident et les choses de la vie ne nous ont pas permis d'être unis pour longtemps ».

monde qui s'exprime à travers le genre de la satire est à situer directement sous l'éclairage de la formation humaniste de Bèze. Dans la suite de ce portrait qu'il fait de Cochlaeus, Théodore de Bèze donne un avant-goût des satires qu'il écrira par la suite :

De sorte que vous comprenez facilement qu'il n'est pas tant un homme qu'il est comme les hommes. Son cou était mince, long et flasque, comme l'était celui de ce sot de Claude César, ou celui d'Ombrie, auquel fait allusion une plaisanterie de Martial. On voit donc qu'Homère a voulu prophétiser lorsqu'il a écrit ces choses<sup>3075</sup>.

Les citations de Homère et de Marital côtoient une autre citation de Sénèque à propos de Claude César. La concentration de références latines dans un si court extrait atteste de la valorisation par Bèze de sa formation humaniste pour exercer sa verve sur ce qui prend la forme de l'objet à mépriser. A travers la laideur de *Cochleus*, ce n'est autre que celle du monde qui est visée. Le monde, une fois de plus, s'est manifesté en tant que source d'agression pour Calvin. Il s'agit de réagir vigoureusement en recourant à l'arme de la satire. Le genre est aussi l'occasion de s'en prendre à toutes les cibles traditionnelles de l'humanisme, les « *magistri nostri* » et les « *mataiologi* » de la Sorbonne ou les grands maîtres de la scolastique, Thomas d'Aquin, Duns Scot, ou Pierre Lombard... Pour le genre de la satire, Théodore de Bèze emboîte le pas à Rabelais, mais aussi à Viret. Le réformateur vaudois était passé maître en cet art et a dû l'encourager dans cette voie ! Avec la complicité de Pierre Viret et sur le modèle de Rabelais, Bèze a renoué avec la poésie grotesque et satirique du Moyen Age pour réfuter les erreurs de son temps.

---

<sup>3075</sup> *Ibid.*, p. 49 : *Ut istum facile intelligas, non tam hominem esse, quam hominis similem. Collum gracile, longum, flaccum, quale fuit fatui illius Claudii Caesaris, vel Umbri cujusdam de quo jucundus Martialis jocus extat. Itaque videri possit Homerus vaticinari de hoc monstro voluisse, quum haec scriberet.*

## CHAPITRE 3. CHANTER LE *CONTEMPTU MUNDI*

En 1548, dans le *Quart Livre* de Rabelais, après l'oraison qu'il prononce avant de prendre le large sur la Thalamège, Pantagruel fait chanter le psaume 114 : « Quand Israël hors d'Aegypte sortit, / Et la maison de Jacob partit / D'entre le peuple estrange ». Cette paraphrase de Clément Marot était propice à célébrer un départ. Or, c'est justement cette année que choisit Théodore de Bèze pour gagner Genève, exil qui suivit de six années celui de son illustre aîné. A peine trois ans plus tard, c'est à lui qu'est confiée la tâche laissée interrompue par Marot de poursuivre la traduction des psaumes.

Au chant des psaumes à la Cour où ils étaient très en vogue, parmi d'autres musiques profanes, répond donc le contre-chant de la Réforme calviniste sous la forme du chant spirituel réformé. Calvin a parlé de « chant spirituel » en 1537 pour introduire le chant des psaumes dans le culte. Depuis Genève, où il s'était définitivement établi en 1541, le réformateur Jean Calvin s'était attaché à remplir l'espace du monde réformé du son des chants bibliques. Orchestré depuis Genève, entonné jusque sur les bûchers, « par les maisons et par les champs » d'où les nouvelles églises sortent de la clandestinité, le chant réformé a particulièrement appelé ses fidèles à la nécessité de « mépriser » ce monde, non seulement pour mobiliser les nouvelles communautés confessionnelles, mais encore rappeler l'urgence de construire le monde à venir.

L'appropriation du chant spirituel par les protestants s'inscrit dans une révolution culturelle. Par le chant, d'abord, la Réforme a redéfini les lignes de partage entre profane et sacré d'une part, privé et public d'autre part. De même que les Psaumes avaient été depuis longtemps largement cantonnés à la liturgie latine des églises et des monastères, avant d'être traduits et diffusés dans le monde profane, la doctrine monachique et ascétique du *contemptu mundi* avait à son tour, et dès le XVe siècle, conquis l'intérêt des laïcs. Elle rencontrait même un regain de faveur auprès des humanistes et des réformateurs qui, dans le contexte des nouveaux conflits confessionnels, se trouvaient impliqués dans la construction de la Réforme. Ensuite, le mouvement réformateur a mis en évidence la topique du mépris du monde à travers le nouveau rôle dévolu à la musique dans la piété, contribuant au processus d'intériorisation de celle-ci.

Il convient de bien distinguer d'une part l'expression du motif du mépris du monde dans le Psautier, qui résulte d'une paraphrase biblique et, d'autre part, tel que ce motif s'exprime à travers le phénomène de la chanson spirituelle.

En premier lieu, pour ce qui concerne le Psautier, il désigne les « Psaumes dont l'usage est constant dans la liturgie ». Le psautier huguenot regroupe « la collection des 150 psaumes

bibliques traduits par Clément Marot (49) et le réformateur Théodore de Bèze (101), plus les *Commandements* et le *Cantique de Siméon* »<sup>3076</sup>. Le mépris du monde ne peut être ici que d'origine biblique. Une recherche d'occurrences du mépris du monde dans les paraphrases de Clément Marot et de Théodore de Bèze a permis de dresser le constat de l'omniprésence du motif du mépris du monde dans l'imaginaire religieux des fidèles, désormais invités à lire et chanter les psaumes<sup>3077</sup>. Dans ce chapitre, il s'agit davantage de se demander comment les psaumes intéressent une lecture évangélique et réformatrice du monde, depuis leur traduction et leur interprétation jusqu'à la constitution du Psautier huguenot. Pour suivre cette double évolution, il faut emboîter les échelles d'analyse, à la fois sur le plan de l'appropriation du texte biblique par ses différents traducteurs, principalement Marot et Bèze, en tenant compte de leur langue, de leurs influences et de leurs choix personnels, et sur le plan d'ensemble de l'histoire globale du chant protestant.

En second lieu, l'histoire du Psautier est à distinguer de la chanson spirituelle. Le terme est apparu en 1545 dans le titre d'un ouvrage attribué à Matthieu Malingre avant d'être utilisé par Marguerite de Navarre pour son ouvrage paru en 1547<sup>3078</sup>. La chanson spirituelle a fait l'objet d'un regain d'intérêt de la part de l'historiographie récente<sup>3079</sup>. Or, parmi les principaux thèmes traités dans les chansons consacrées à la conduite morale, le mépris du monde occupe la toute première place<sup>3080</sup>. Anne Ullberg, par exemple, établit « une incompatibilité totale entre l'amour de Dieu et l'amour du monde »<sup>3081</sup>.

A côté de sa contribution décisive au Psautier de Genève, la production de Théodore de Bèze dans le domaine lyrique est relative restreinte, comme Julien Goeury en a fait le

---

<sup>3076</sup> Article « Psautier » de Pierre Pidoux, *Dictionnaire de la musique*, sous la direction d'Arthur Honegger, Paris, Bordas, 1970-1976.

<sup>3077</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, B, 1 : Lexicographie ; annexes.

<sup>3078</sup> Matthieu Malingre, *Chanson spirituelle sur la sainte cene de nostre Seigneur... 1545* ; Marguerite de Navarre, *Chansons spirituelles*, édition critique par Georges Dottin, Genève, Droz, 1977. Pour une définition complète de chansons spirituelles, voir la thèse de Anne Ullberg, *Au chemin de salvation – La chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Uppsala Universitet, 2005. Anne Ullberg précise, notamment, que c'est sous cette expression qu'étaient traduites au XVI<sup>e</sup> siècle les passages du Nouveau Testament qui mentionnent les cantiques.

<sup>3079</sup> Pour des indications bibliographiques sur la chanson spirituelle : Patrice Veit, « Le Chant, la Réforme et la Bible », p. 659-681, *Le temps des Réformes et la Bible*, sous la direction de Guy Bedouelle et de Bernard Roussel, Paris, Beauchesne, 1989. Rebecca Wagner Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation*, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney, Ashgate 2001. Voir aussi: Robert W. Scribner, *For the sake of simple folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1994; Denise Launay, *La musique religieuse en France du concile de Trente à 1804*, Paris, Klincksieck, 1993. Anne Ullberg, *Au chemin de salvation – La chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Uppsala Universitet, 2005.

<sup>3080</sup> Anne Ullberg, *Au chemin de salvation – La chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Uppsala Universitet, 2005, p. 286-291.

<sup>3081</sup> Anne Ullberg, *Au chemin de salvation...*, *op. cit.*, p. 285. Suivant l'analyse de l'auteur, le plaisir, l'argent et la danse sont des aspects particuliers auxquels s'attache le renoncement au monde. Le mépris du monde y est donc évoqué comme un thème parmi d'autres alors que je lui accorde, pour ma part, une valeur plus centrale dans l'anthropologie religieuse réformée.

constat<sup>3082</sup>. La chanson spirituelle est un autre genre dans lequel Théodore de Bèze a choisi d'exprimer, et de manière privilégiée, le motif du mépris du monde. Les cantiques qui scandent la tragédie d'*Abraham sacrifiant* sont composés par le réformateur peu après son arrivée à Lausanne. Ils attestent de son intérêt pour le chant ainsi que de la porosité qui existe alors entre les genres. Si la pièce « Seiché de douleur » était clairement destinée à être chantée, dotée d'un timbre spécifique, l'autre pièce, « Las, seray-je toujours en moy », a un statut plus ambivalent<sup>3083</sup>. Les chansons spirituelles se présentent souvent comme le résultat d'un *contrafactum* : il s'agit de « chansons qui sont des versions religieuses de chansons populaires » selon la définition plus récente de Rebecca Wagner Oettinger<sup>3084</sup>. Ces exercices qui ont partie liée avec la conversion de leur auteur constituent, incontestablement, un terrain privilégié pour l'expression du mépris du monde. L'esprit de conversion, c'est encore celui qui anime Théodore de Bèze lorsqu'il publie, en 1576, le *Thrésor de musique d'Orlande de Lassus*.

Le vocabulaire nécessaire pour inaugurer ce chapitre sur le chant du contemptu mundi étant posé, il est temps de questionner sur la manière dont les chants spirituels réformés ont inclu et décliné le motif puissant et structurant de mépris du monde. Quelles relations le genre de la chanson spirituelle entretient-il avec le motif du mépris du monde et que permet-il, au sens large, d'exprimer de celui-ci ? En considérant le rôle déterminant joué par la chanson spirituelle dans la diffusion de la Réforme à la lumière des recherches récentes, on constate

---

<sup>3082</sup> Voir Julien Goeury, « « Mis en lumière sous l'espérance de les chanter », ou l'histoire malheureuse des Saints cantiques de Théodore de Bèze », O. Millet et d'A. Tacaille, *Poésie et musique à la Renaissance*, Paris, PUPS, Cahiers V.L. Saulnier 32, 2015, p. 189-203. On peut retenir : l'« Ode chantée au Seigneur par Theodore de Beze affligé d'une grieve maladie », dans *Suyte du premier livre des chansons spirituelles contenant cinq chansons spirituelles composées par cinq escoliers détenus prisonniers à Lyon pour le tesmoignage de nostre Seigneur Jesus Christ, en l'an 1553, au moys de juing & qui depuis souffrirent mort cruelle soudenans constamment la querelle de l'Évangile. Davantage y avons adiousté quelques autres chansons spirituelles*, [Genève], [G. Gueroult et S. Du Bosc], 1554 ; *Les Vertus de la femme fidèle et bonne mesnagère, comme il est contenu aux Proverbes de Salomon, chapitre XXXI*, Lausanne, J. Rivery, 1556 ; « Ode chantée au Seigneur par T[héodore] d[e] B[èze] » (« La seray-je toujours en moy ») dans *Poèmes chrestiens de B[ernard] de Montmeja, & autres divers auteurs*, Genève, J. Stoer, 1574.

<sup>3083</sup> Le mot « ode » remplace celui de « chanson » selon les éditions. Considéré comme plus noble, il n'est cependant pas à prendre au sens générique d'ode dont se réclame Ronsard. Selon Jean-Charles Montferran, le mot « n'était ni rare ni incompréhensible, il était simplement synonyme de « chanson » (« A propos de la constitution du genre de l'ode : les définitions de l'ode française avant Ronsard », *La Renaissance de l'ode*, études réunies par N. Dauvois, Paris, Champion, 2007, p. 19-53, cit. par Vanessa Oberliessen, *op. cit.*, p. 81). L'ode *Seiché de douleur* a été composée en 1551 dans les fièvres de la peste, publiée en 1569 et incluse dans plusieurs éditions de chansonniers huguenots. L'ode *Las, seray-je toujours en moy* est « une œuvre plus tardive, beaucoup moins connue, et écrite dans un style entièrement différent » comme le signale Vanessa Oberliessen dans son article « Deux odes d'un réformateur – Théodore de Bèze et sa lutte avec un genre à la mode », *op. cit.*, p. 71. Cette ode se trouve dans le recueil engagé des « poesmes chrestiens » de Montméja, dédié par Philippe de Pas à Frédéric III, comte Palatin du Rhin, récemment converti au calvinisme. Les pièces poétiques n'étant pas destinées à être chantées, elles ne feront pas l'objet d'une analyse dans ce chapitre.

<sup>3084</sup> Rebecca Wagner Oettinger, *Music as Propaganda in the German Reformation*, Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney, Ashgate 2001. Voir aussi: Robert W. Scribner, *For the sake of simple folk: Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1994; Denise Launay, *La musique religieuse en France du concile de Trente à 1804*, Paris, Klincksieck, 1993.

néanmoins une asymétrie en considérant la place particulière occupée par Théodore de Bèze dans ce mouvement plus général. Autant cette place apparaît-elle de toute première importance en ce qui concerne la paraphrase des psaumes, autant le réformateur se fait plus discret dans le secteur de la chanson spirituelle. Il faudra en tenir compte dans le développement, quitte à ce que le réformateur « chef d'orchestre » s'efface quelques peu pour laisser la place à d'autres « réformateurs musiciens ».

Sur la base de l'hypothèse d'une rencontre fertile entre le chant réformé et le motif du mépris du monde, je m'attache dans une première partie à dresser le constat de la grande mobilité de la topique du mépris du monde d'un genre à l'autre dans le domaine de la musique. Il est alors nécessaire d'élargir le corpus afin de repérer l'intensité des allers et venues du motif du mépris du monde, entre évangélisme et Réforme, à travers les genres variés du chant spirituel.

Cependant, les analogies qui ressortent dans l'expression du mépris du monde entre littérature évangélique et réformée ne doivent pas nous tromper. Les trajectoires comparées de Théodore de Bèze et de Clément Marot rappelleront, dans une deuxième étape, la nature irréversible de la rupture réformatrice avec l'évangélisme.

Enfin, poursuivant l'analyse de l'évolution de ces thèmes dans les usages mondains que leur ont réservé poètes et musiciens de la Réforme, il nous reviendra enfin, sans ne rien céder au plaisir que celui de rendre honneur à son Créateur, de faire la part belle au monde.

## A. Le *contemptu mundi* d'un chant l'autre

Pour comprendre la situation dont Bèze hérite quand il s'empare du chant spirituel (psaumes, odes ou cantiques), il faut bien dresser le constat du caractère obsessionnel et obsidional qui caractérise alors le transfert du motif du *contemptu mundi* dans la littérature réformée. La topique apparaît comme dans tous ses états tant elle fait preuve de mobilité et de plasticité dans les différentes manières d'écrire le chant. Dans l'évangélisme comme dans le répertoire réformé, il conserve une place prééminente parmi les thématiques en usage dans le chant, même s'il doit désormais s'entendre dans une dimension communautaire.

Les comparaisons effectuées par Michel Jeanneret entre les paraphrases du Psautier de Marot et d'Olivétan attestent du relais pris par la topique du mépris du monde entre le texte biblique

et ses différentes traductions entre évangélisme et Réforme<sup>3085</sup>. Elles témoignent de la rencontre qui s'est opérée entre ce motif d'origine biblique et l'intérêt nouveau que lui accordèrent évangéliques et réformateurs. Dans le contexte de la transition de l'usage liturgique des psaumes à leur diffusion dans le monde profane, dans le voisinage des autres chansons spirituelles, les psaumes structurent ainsi un imaginaire où le mépris du monde trouve son expression en langue française.

Il est nécessaire de remonter avant la prise en main du chant spirituel par Théodore de Bèze pour comprendre comment le motif du mépris du monde s'inscrit dans un double processus de vulgarisation et de diffusion inter-genres qui voit converger le chant en direction d'une re-sacralisation de l'espace profane.

En 1533, alors que Théodore de Bèze préparait sa licence de droit, paraissait à Paris le psaume 6 de Clément Marot<sup>3086</sup>. Pendant ce temps, en Suisse, les réformateurs suisses s'activaient autour de l'imprimeur Pierre de Vingle pour mettre à disposition des fidèles un répertoire de chansons propres à leur édification. A Neuchâtel, Pierre de Vingle publiait un *Premier Recueil*, précédé d'une préface s'adressant « Aux lecteurs chrétiens »<sup>3087</sup>. La topique du mépris du monde y prend toute sa place. Pour se substituer aux « ordes et sales » paroles des chansons paillardes, elle s'insère au côté des thèmes du christocentrisme, du salut par la foi... Cette citation, par exemple, fait entrer en conjonction le motif de la vanité et le combat contre les idoles : « Non à lydole, / Que ta main dole [= battre] / vaine et frivole ».

La première publication des psaumes en Suisse est apparue en 1533 avec la publication d'un recueil de chants populaires appelé les *Noelz nouveaulx*<sup>3088</sup>. Il contient huit psaumes précédés de Noël's tournés en cantiques. Les Noël's étaient des chants populaires traditionnels dont le contenu était gros de vices de toutes nature. Christian Grosse montre dans un article

---

<sup>3085</sup> Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, op. cit., p. 56.

Olivétan, 118, 8-9

Il vault mieulx avoir espoir au  
Seigneur, que de se fier aux  
hommes : il vault mieulx avoir  
espérance au Seigneur, que  
d'avoir confiance aux princes.

Marot, 118, 29-32

Mieux vault avoir en Dieu fiance  
Qu'en l'homme, qui est moins  
que riens ;  
Mieux vault avoir en Dieu fiance  
Qu'aux princes et grans terriens.

<sup>3086</sup> Il avait déjà paru dans une édition séparée : le VI Pseaulme de David, qui est le premier Pseaulme des sept Pseaulmes translaté en françoys par Clement Marot, Valet de chambre du Roy nostre Sire, au plus pres de la vérité Ebraicque.

<sup>3087</sup> Pierre de Vingle, *Premier Recueil, s'ensuyvent belles et bonnes chansons...*, 1533. Le recueil s'ouvre sur Au joly bois (repris de Marot avec musique de Sermisy), puis Noel, Au bois de deuil (chanté sur joly bois), la Chanson des dix commandements, chanté sur Au bois de deuil. Voir aussi, de Pierre de Vingle, *Chansons nouvelles demonstrantz plusieurs erreurs et faulsetez: desquelles le paovre monde est remply par les ministres de Satan*, [Neuchâtel], [Pierre de Vingle], [+/- 1534].

<sup>3088</sup> Matthieu Malingre, *Noelz nouveaux*, [Neuchâtel], [1533 ?]. <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-577>



comment Matthieu Malingre avait cherché à nettoyer les genres anciens<sup>3089</sup>. Malingre insiste sur le salut qu'apporte Jésus dès sa naissance, nécessitant de délaisser les chansons de l'ivrognerie, de volupté, et toutes chansons charnelles. Ainsi, le « Noël nouveau sur le chant Na tu point vu la Peronnelle » retient l'air d'une chanson grivoise en substituant à son texte obscène des paroles pieuses<sup>3090</sup>. Le psaume 100 se voit ainsi augmenté d'une nouvelle strophe :

Nobles pasteurs ouvrez pour dieu vos yeux  
Et contemplez Jesus Christ en l'estable :  
Laissez plaisirs, folz et délicieux :  
Compte en rendez, au juge véritable<sup>3091</sup>.

Ainsi, le motif du mépris du monde présent dans les paraphrases des psaumes côtoie le même motif tel qu'il a trouvé une expression sous la plume inspirée du chansonnier pour le disposer en lieu et place d'un texte considéré comme vil.

## 1. Des chansons aux psaumes

A l'époque où Bèze se saisit du Psautier, le motif du mépris du monde a accompli une trajectoire circulaire des chansons aux psaumes, ou inversement, puis des psaumes aux *contrefacta* réformés. Avant d'entreprendre la paraphrase biblique, Clément Marot s'était fait connaître par ses chansons, inspirées elles-mêmes de la chanson populaire. La mobilité du motif du mépris du monde est attestée par La Chanson XIV de *L'Adolescence clémentine* a servi de modèle à la traduction du psaume X<sup>3092</sup>. En revanche, le motif du mépris du monde qu'il était possible de trouver à travers le sentiment de dérélition né de la distance inouïe du Créateur (« Dont vient cela, Seigneur, je te supply ») se dissipe au profit du dépit ressenti par l'amoureux devant le détournement de la belle (« D'où vient cela, Belle, je vous supply »). Le motif, cependant, refait son apparition dans la *Chrestienne Resjouissance* d'Eustorg de Beaulieu où, en l'occurrence, le premier vers de la chanson devient : « D'où vient cela, monde d'abus remplis ».

La chanson XXXIV est significative non seulement de la mobilité du motif du mépris du monde mais aussi de son interprétation et des conséquences qu'il est possible d'en

---

<sup>3089</sup> Voir : Christian Grosse, *l'esthétique du chant dans la piété calviniste aux premiers temps de la Réforme (1536-1545)*, Revue de l'histoire des religions, 2010/1 (tome 227), p. 13-31.

<sup>3090</sup> Matthieu Malingre, *Noelz nouveaulx...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>3091</sup> Cit. par Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique...*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>3092</sup> Clément Marot, *Œuvres poétiques*, éd. Gérard Defaux, Paris, 1990, p. 186 et n. p. 584.

déduire<sup>3093</sup>. Une chanson du *Chansonnier Huguenot* de Bordier semble s'en être inspirée de près, tandis que J. Du Bellay s'en souviendra à son tour :

Chanson XXXIV	Chansonnier Huguenot	Du Bellay
<p>Puis que de vous je n'ay aultre visage,            Je m'en vois rendre hermite en un desert,            Pour prier dieu, si ung aultre vous sert,            Qu'aultant que moy en vostre honneur soit sage.            A dieu Amours, a dieu gentil corsage,            A dieu ce tainct, à dieu ces frians yeux:            Je n'ay pas heu de vous grand advantage :            Ung moins aymant aura, peult estre, mieulx.</p>	<p>Puisque de vous je n'ay aultre visage            Rendre m'en vais à Dieu que je dessers,            Pour le prier que, si chascun se perd            A son escient, je n'en souffre dommage.            Adieu la chair, adieu mondain servage,            Adieu vous dy monde pernicieux,            Je n'ay pas eu de vous grand avantage ;            Du Seigneur Dieu j'espère beaucoup mieulx.</p>	<p>Or puis que je deviens vieux            Et que rien en me profite,            Desesperé d'avoir mieulx,            Je m'en iray rendre hermite (bis)            Pour mieux pleurer mon malheur.            Belle et franche Marguerite,            Pour vous j'ay ceste douleur...</p>

Une comparaison rapide de ces textes fait d'abord ressortir, à travers une variété de genres, le motif trans-confessionnel du renoncement au monde. Il est cependant notable que dans son expression réformée, de tels adieux proscrivent la retraite en un quelconque ermitage, comme le martèle Théodore de Bèze dans la *Confession de foi* ou dans ses sermons<sup>3094</sup>. Abordant le même sujet de la retraite solitaire, une chanson de Marguerite de Navarre est révélatrice de ce qui différencie profondément le *contemptu mundi* réformateur de son approche évangélique<sup>3095</sup>. Dans ce texte long de quarante et une strophes, il est question de Péronnelle, « la malheureuse / Que tous ennuis viennent chercher »<sup>3096</sup>.

Elle s'en va en la montagne  
 De toute tribulation<sup>3097</sup>

La pèlerine s'éloigne en des lieux solitaires tandis que :

Le plaisir du fol ou du saige,  
 C'est de trouver à qui parler<sup>3098</sup>

Dans sa retraite, Péronnelle reçoit le bénéfice de ses souffrances car :

Elle ayme sa mélancolie

<sup>3093</sup> *Ibid.*, p. 196 et n. p. 598.

<sup>3094</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 3, III, A, 1 : La retraite.

<sup>3095</sup> Marguerite de Navarre, *Chansons spirituelles*, Georges Dottin (éd.), Genève-Paris, 1971, p. 89-96 : Autre, sur le chant : Avez poinct veu la Peronnelle.

<sup>3096</sup> *Ibid.*, p. 89, v. 1-2.

<sup>3097</sup> *Ibid.*, p. 89, v. 7-8.

<sup>3098</sup> *Ibid.*, p. 91, v. 49-50.

Et ne refuze nul tourment,  
Puisqu'amour par douceur la lye  
A son vray et parfaict amant<sup>3099</sup>.

A travers le récit du pèlerinage de Péronnelle qui s'est proprement « bannie du monde » (v. 127), c'est tout fidèle qui se voit invité par Dieu pour le suivre. Suivant la leçon paulinienne, chacun est convié à se dépouiller du « Vieil Adam » pour revêtir les habits de l'homme nouveau et s'abreuver à la fontaine de Grâce pour recevoir la manne céleste. Il adresse à cette fin un ultime adieu au monde. Une autre chanson de Marguerite reprend ainsi l'image de la « fontaine mystique » où le pécheur se désaltère de « l'eau délectable » pour perdre tout appétit et soif pour le monde (v. 61-69)<sup>3100</sup>. Les textes d'inspiration évangéliques répercutent entre eux la topique du *contemptu mundi* dans la version cléricale traditionnelle dont ils ont accusé réception dans le contexte humaniste et évangélique qui était aussi celui de la formation de Théodore de Bèze. La mobilité du motif du mépris du monde du psaume vers les *contrafacta* réformés est un autre maillon essentiel de la recomposition de la topique à travers la constitution d'un répertoire réformé.

## 2. Des psaumes aux *contrafacta* réformés

Le professeur M. V.L. Saulnier expliquait qu' « un des procédés chers aux poètes de l'Évangélisme et aux premiers poètes du protestantisme français, consiste à adapter en chansons religieuses des chansons d'amour profane »<sup>3101</sup>. Par le procédé du *contrafactum*, qui s'applique à la chanson spirituelle, des chansons profanes connues du public étaient converties en chansons spirituelles à des fins morales ou pastorales. Harry Peter Clive a parlé de « parodies pieuses » (« pious parody ») pour spécifier ces opérations de purification morale exercées, par exemple par Eustorg de Beaulieu à partir des chansons de Marot<sup>3102</sup>.

En 1546, un an avant l'édition des Marguerites, Eustorg de Beaulieu avait publié 160 « *contrafacta* » sous le titre de *Chrestienne Resjouissance*. Les timbres qu'il mentionne permettent de retrouver toutes les chansons à la mode des années trente. Marguerite avait

---

<sup>3099</sup> *Ibid.*, p. 94, v. 121-124.

<sup>3100</sup> *Ibid.*, p. 41, Autre Chanson [Chanson 14].

« Il n'y a grand ne petit,/ Beuvant l'eau delectable,/ Qui ne perde l'appetit / Et toute soif damnable / Dont le Monde boire fait / De cisterne ou puicts infect:/ Ceste cy le satisfait,/ De tout bien desirable,/ A la clere Fontenelle. » (v. 61-69).

<sup>3101</sup> Cit. par : Georges Dottin (éd.), *Marguerite de Navarre, Chansons spirituelles*, Genève-Paris, 1971, p. XI. Georges Dottin insiste sur le va-et-vient entre deux registres : « substitution de texte et de mélodie entre répertoire profane et répertoire religieux, ou vice-versa », p. X.

<sup>3102</sup> Harry Peter Clive, « The Calvinist Attitude to Music and its Literacy Aspects and Sources », B.H.R. (19) 1957, p. 80-102, 294-319 et (20) 1958 p. 79-107, p. 302. Cit. par Anne Ullberg, *Un chemin de salvation, op. cit.*, p. 24.

rencontré Beaulieu à Lyon en 1536. Elle avait connaissance de l'étendue de la palette offerte par ce répertoire<sup>3103</sup>.

Adolescence Clémentine Chanson XIV Musique de Claudin de Semisy	Psaume X	Beaulieu
D'où vient cela, Belle, je vous supply, Que plus à moy ne vous recommandez ? Toujours seray de tristesse remply,...	Dont vient cela, Seigneur, je te supply, Que loing de nous te tiens les yeux couverts ? Te caches tu, pour nous mettre en oubly ? Mesmes au temps, qui est dur, & divers ?	D'où vient cela, monde d'abus remply ?

Le mépris du monde renvoie au « temps, qui est dur, & divers » dans un contexte marqué par la multiplication des bûchers où les suppliciés entonnent les psaumes. Une chanson spirituelle de Marguerite de Navarre fait allusion aux martyrs protestants :

Mouvement du Psaume 7	Chansons spirituelles : Autre chanson [chanson 15] v. 1-4
Exsurge, Domine Deus...	Resveille toy, Seigneur Dieu, Fais ton effort De venger en chacun lieu Des tiens la mort <sup>3104</sup>

La dureté des temps est aussi celle de l'exil et de la nostalgie de la patrie où les huguenots rêvent, comme dans cette chanson d'Eustorg de Beaulieu de revenir « prêcher l'Évangile ». On relève dans ce *contrafactum* que la topique du mépris du monde est déjà présente dans la chanson profane de Clément Marot<sup>3105</sup>.

Adolescence Clémentine Chanson 23	Beaulieu
Longtemps y a, que je vis en espoir, Et que Rigueur a dessus moi pouvoir : Mais si jamais je rencontre Allégeance, Je lui dirai : « Ma dame, venez voir : Rigueur me bat, faites-m'en la vengeance. »  Si je ne puis Allégeance émouvoir, Je le ferai au Dieu d'Amours savoir, En lui disant : « O, mondaines plaisance, Si d'autre bien ne me voulez pourvoir, A tout le moins ne m'ôtez Espérance » <sup>3106</sup> .	Longtemps y a que je vis en espoir Qu'un jour j'aurai Liberté et pouvoir D'aller prêcher l'Évangile dans France

<sup>3103</sup> Clément Marot, *Œuvres poétiques*, éd. Gérard Defaux, Paris, 1990, p. 186 et n. p. 584.

<sup>3104</sup> Marguerite de Navarre, *Chansons spirituelles*, G. Dottin (éd.), op. cit., Autre Chanson [Chanson 15], p. 44.

<sup>3105</sup> Clément Marot, *Œuvres poétiques*, éd. Gérard Defaux, Paris, 1990, p. 191 et n. p. 597.

<sup>3106</sup> Clément Marot, *Œuvres...*, op. cit., p. 191 et n. p. 597.

C'est dans ce contexte d'une circulation intense de la topique du mépris du monde à travers les genres variés du chant que s'est opérée la rupture réformatrice qu'il est possible désormais de comprendre par la trajectoire comparée de Théodore de Bèze avec celle de Clément Marot. En attendant de rapprocher ces deux personnalités, l'appropriation du *contemptu mundi* par la Réforme peut être suivie à travers les cantiques et odes de Théodore de Bèze, ainsi que par quelques-uns de ses coreligionnaires.

### 3. Cantiques dans *Abraham sacrifiant*

A côté des odes, Théodore de Bèze a écrit des cantiques. Les premiers parmi les autres furent écrits pour rythmer sa tragédie d'*Abraham sacrifiant*. Appartenant au genre de la tragédie, cette pièce donne les cantiques à la place des anciens chœurs. Elle obéit dans son écriture à une « esthétique de la simplicité », comme je l'ai rappelé plus haut<sup>3107</sup>. Les cantiques, composés en hexasyllabes ou heptasyllabes sur des mètres tirés des Psaumes de Marot ou de Bèze, n'en sont pas moins chargés d'un certain lyrisme et même de grandeur spirituelle. Ils répondent donc pleinement à la fonction du cantique qui, du latin *canticum*, signifie chant ecclésiastique, ou biblique, composé pour rendre grâce à Dieu. Il faut préciser que la notion de cantique est incertaine. Avec Nicolas Denizot, par exemple, un proche de la Pléiade dont se réclamait le poète converti Louis Des Masures, le cantique a pu désigner à partir de 1553 des pièces poético-musicales non directement bibliques<sup>3108</sup>. A l'époque de Calvin, seul le Cantique de Siméon était admis dans le Psautier. Jean-Michel Noailly signale qu'à la fin du XVIe siècle, « on trouve quelques cantiques de Théodore de Bèze mais ils sont rapidement abandonnés »<sup>3109</sup>. Il s'agit notamment d'un petit recueil de dix-sept *Saincts Cantiques*, publiés en 1595, dont je ne traiterai pas dans ce chapitre<sup>3110</sup>.

Pour revenir aux cantiques d'*Abraham sacrifiant*, ils répondent, en outre, à un deuxième élément de définition du cantique, qui est d'être écrit en langue commune. Dans le cadre imparti à ce genre, il est essentiel de se demander comment le motif du mépris du monde se trouve

---

<sup>3107</sup> *Abraham*, p. 36.

<sup>3108</sup> Voir : Olivier Millet, « Poésie et musique : l'œuvre de Louis Des Masures et ses « cantiques », *Cité des hommes, Cité de Dieu, Travaux en l'honneur de Daniel Ménager*, Genève, Droz, 2003, p. 371-380.

<sup>3109</sup> Jean-Michel Noailly, « Le psautier des églises réformées du XVIe siècle », *Chrétiens et sociétés XVIe-XXIe siècles*, Numéro spécial I / 2011, *Le calvinisme et les arts*, p. 57-90.

<sup>3110</sup> Théodore de Bèze, *Les Saincts Cantiques recueillis tant du Vieil que du Nouveau Testament. Mis en rime françoise par Theodore de Besze*, Genève, M. Berjon, 1595. Un exemplaire, conservé à la bibliothèque universitaire de Berne (ZB Bong VI 114 :6) est disponible en ligne sur le site e-rara. Voir aussi : *Registres de la compagnie des pasteurs de Genève*, éd. Gabriella Cahier, Michel Grandjean, Marie-Claude Junod, Genève, Droz, t. VII, 1595-1599, 1984, p. 70, n. 73. Jacques Pineaux accorde au recueil une série d'analyses (*La Poésie des protestants de langue française [1559-1598]*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 274 et *passim*).

exploité au service de la plus grande gloire de Dieu dans les trois cantiques de la pièce, dont je me propose à présent d'entreprendre une analyse linéaire.

Le premier cantique, dit d'Abraham et de Sarah, vient prendre place dans le dialogue entre ces deux personnages, tout de suite après le prologue. Il commence par une action de grâce envers « grand Dieu souverain », sa toute-puissance (« Terre et mer il conduit »), sa majesté (« hauts cieux »), par contraste avec le couple formé par Abraham et Sarah. Celui-ci lui témoigne sa reconnaissance de :

135 Tiré nous as des lieux  
Tous rempliz de faux dieux,  
Usant de tes bontez<sup>3111</sup>.

Le combat contre les idoles est placé dans la perspective eschatologique de la promesse faite par Dieu d'en libérer les hommes. Dès lors, le cantique peut s'exclamer :

165 Tremblez doncques pervers  
Qui par tout l'univers  
Estes si dru semez :  
Et qui vous vous estes faicts  
Mille dieux contrefaicts  
170 Qu'en vain vous réclamez<sup>3112</sup>.

Les deux autres cantiques, dits « de la troupe », sont des cantiques chantés par la troupe des bergers. Le premier d'entre eux se forme à la suite d'un dialogue entre Isaac et les bergers. Ce dialogue se situe au faite de la tragédie car Isaac ne sait pas encore à quel sacrifice il est promis, sacrifice dont Abraham vient d'apprendre l'ordre implacable. Les premières lignes du Cantique situent bien l'enjeu de la scène qui se prépare, qui consiste à mener la guerre contre le monde :

O l'homme heureux au monde  
Qui dessus Dieu se fonde,  
Et en fait son rempart :  
340 Laissant tous ces haultains,  
Et tant sages mondains  
S'esgarer à lescart<sup>3113</sup>.

Les trois premiers vers s'inspirent du premier psaume (« Heureux l'homme », 1) et du psaume XXXVII (« Il est leur forteresse », 40). Le contexte est bien celui d'un combat livré contre des ennemis. Le cantique les désigne par le nom de « haultains » et de « sages

---

<sup>3111</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>3112</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>3113</sup> *Ibid.*, p. 74.

mondains ». Il semble qu'à travers ces qualificatifs Bèze cherche à faire ressortir la vanité de ceux qui par leur outrecuidance, se placent au-dessus (« haultains »). L'adjectif « sage » associé à mondain rappelle un topos que Bèze prise particulièrement pour l'avoir utilisé aussi dans sa lettre-préface. Il s'agit de dénoncer ceux qui se croient sages, et dont la sagesse, étroitement lié aux logiques du monde, ne peut en aucun cas mettre sur la voie de comprendre la décision souveraine de Dieu dans sa souveraineté, sa toute-puissance et sa majesté. Le sens du sacrifice, en l'occurrence, ne peut être compris par ceux qui se croyant sage et ne pouvant l'admettre font preuve de folie et peuvent donc « s'esgarer à lescart ». La parole dépasse la raison de l'homme déchu. Il faut obéir à ses ordres car c'est la volonté de Dieu qui dit ce qui est raison. Comme le promettait le premier cantique, c'est pourtant une épreuve dont le fidèle sort vainqueur :

Ce grand Dieu qui le meine  
350 Au plus fort de sa peine,  
En prend un si grand soin,  
Qu'il vient le redresser<sup>3114</sup>.

L'épreuve, pour beaucoup des spectateurs qui composaient le public quand la pièce fut jouée à Lausanne par les élèves de l'Académie, en 1550, renvoyait à leur expérience de l'exil. Tel qu'il est décrit dans la deuxième partie du cantique, il se comprend au miroir des tribulations d'Abraham qui doivent inspirer au fidèle de garder confiance dans la « sainte alliance ».

Pour revenir aux « haultains » et « sages mondains » que honnissent les bergers en ce cantique, il faut se reporter à la lettre-préface que Théodore de Bèze adjoint à sa pièce dans les mois suivants sa représentation. Le nouveau professeur de l'Académie y fait allusion à « tant de bons espriz que je congnoy en France » :

A la vérité il leur seroit mieux seant de chanter un cantique à Dieu, que de pétrarquer un Sonnet, et faire l'amoureux transy, digne d'avoir un chapperon à sonnettes : ou de contre-faire ces fureurs poëtiques à l'antique, pour distiller la gloire de ce monde, et immortaliser cestuy cy ou ceste là<sup>3115</sup>.

Le mépris du monde est ouvertement mobilisé au service des critiques que portent Bèze envers les auteurs de la Pleiade. Elles peuvent à ce titre être rapprochées de cantiques écrits quelques années après par un autre poète qu'il a connu à Lausanne : Acasse d'Albiac, seigneur du Plessis<sup>3116</sup>. Cet homme dont on sait peu de choses a traduit et mis en cantiques les Proverbes

---

<sup>3114</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>3115</sup> *Ibid.*, Theodore de Besze aux lecteurs, p. 47-48.

<sup>3116</sup> Haag, art. « Albiac (Acace d') », *La France protestante*, vol. 1, 1966, pp. 28-31.

de Salomon, Job et l'Ecclésiaste<sup>3117</sup>. Dans l'adresse qu'il destine « A tous chrestiens – Veue l'heureux temps où nous sommes », il s'en prend aux poètes catholiques pour s'attacher à leurs thèmes profanes. Ce sont, dès le premier vers de l'édition de 1556 : « ces braves poètes, / Comme nocturnes chouettes » (v. 1). Dans l'édition de 1558, le verbe du poète renforce son accusation d' « Endiablez esprits », de « cœurs infects ». Leur tort est de considérer que « la terre leur semble haute, / le ciel bas » (v. 7). Alors, le poète se tourne vers la vanité personnifiée :

Vanité desespérée  
Quand seras-tu inspirée  
De reconnoistre celui  
Lequel t'as mis au monde [sic]  
Qu'à fin qu'en ton cœur abonde  
La mémoire d'iceluy<sup>3118</sup> ?

Ici comme chez Bèze le motif du mépris du monde est requis pour solder des comptes avec les poètes catholiques assimilés à des vaniteux qui oublient ce qu'ils doivent à Dieu.

Le troisième cantique, dit « de la troupe », précède la scène du sacrifice qui, confrontant Abraham à l'innocence de son fils Isaac, est sur le point de s'accomplir. Le cantique que les bergers entonnent épouse d'emblée le motif du mépris du monde, décliné cette fois sous les thématiques de l'inconstance de toutes choses en ce monde et de la fragilité de l'homme. Le premier thème s'impose dans les premiers vers :

575 Quoy que soit cest univers,  
Tant spacieux et divers,  
Il n'y a rien qui soit ferme,  
Rien qui n'ait son terme<sup>3119</sup>.

Associé à l'adverbe « icy bas » (v. 580) ainsi qu'aux « ténèbres de ce monde » (v. 594), le monde est dévalorisé dans sa dimension spatiale, comparé aux astres, à la lune, par le moyen du champ lexical de l'obscurité et de la lumière. Le monde est ensuite disqualifié dans sa dimension temporelle puisque :

Si deux jours on met ensemble,

---

<sup>3117</sup> A. [accace] D. [Dalbiac ou D'Albiac] Du Plessis, *Les Proverbes de Salomon, Ensemble L'Ecclésiaste, mis en cantiques et rime Françoisse selon la vérité hébraïque*. Mis en musique par F. Gindron. Lausanne, Jean Rivery, 1556, ff. 7-8. Accace Dalbiac, dit Duplessis, *Divers cantiques esleus et extraicts entre les plus notables du vieil & nouveau Testament. Partie traduits selon l'Hebrieu & reduits quasi mot à mot : partie reduits en Metaphrase, pour esclaircir aucunes phrases Hebraïques peu convenables ou mal entendibles en nostre langue vulgaire, sans toutefois esloigner le sens, comme verra le lecteur de bon jugement*, Genève, J. Crespin, 1558, pp. 8-11. Réédition : *Divers cantiques... ensemble les cantiques de M. Cordier et autres auteurs nommez en leur lieu*, Lyon, J. Cariot, 1560, pp. 9-12.

<sup>3118</sup> Cité par Perrine Galland-Hallyn, Fernand Hallyn, *Poétiques de la Renaissance – Le modèle franco-bourguignon et leur héritage en France au XVIe s*, Droz, 2001, 786 p.

<sup>3119</sup> *Ibid.*, p. 88.



600 L'un et l'autre ne se ressemble<sup>3120</sup>.

Devant l'instabilité de toutes choses que viennent encore attester les changements de saison ou de climat, il faut tirer la leçon suivante :

Parquoy celuy qui se fonde,  
En rien qui soit en ce monde,  
Soit en hault ou soit en bas,  
Je dy que sage n'est pas<sup>3121</sup>.

C'est être fou de ne pas mépriser le monde pour la raison que par lui rien n'est fondé. La sagesse, une fois de plus, consiste à placer sa confiance en la volonté divine, la puissance de la parole qui seule peut être considérée comme raisonnable. Cette vérité a pour conséquence de reconnaître avec le soleil, qui selon les bergers « fait son tour », qu'il n'est, « en somme, Chose si foible que l'homme » (v. 630). C'est donc être fou, comme l'affirment les vers suivants, de prétendre échapper aux souffrances ici-bas :

635 O combien est fol qui cuide  
De fascherie estre vuide  
Tant qu'icy bas il sera<sup>3122</sup>!

Le mépris du monde qui est développé par Bèze dans cette partie de la pièce prend, comme l'a fait Calvin, à rebours une tendance stoïcienne qui voudrait que le disciple s'exonère de souffrir. Il est vain de rechercher ce résultat dans ce monde. L'ascèse consiste bien plutôt, pour le fidèle, comme l'expriment les derniers vers, à « appuyer » son cœur « plus hault » (v. 640) et de contempler Dieu (v. 642).

Pour conclure sur les cantiques dans la tragédie d'Abraham sacrifiant, il est possible d'affirmer que le mépris du monde s'y déploie de manière programmatique en trois temps, réservant un thème dominant par cantique. Dans le cantique d'Abraham et de Sarah est posé le mépris du monde dans la relation qui unit Dieu au croyant. L'accent est porté sur le Dieu unique et tout puissant. Dans les deux cantiques de la troupe des bergers, le mépris du monde se décline en trois thématiques, celle de la sagesse de Dieu qui donne sens aux épreuves, puis celle de l'inconstance et vanité de toute chose qui renforce le sentiment de fragilité de l'homme et met en évidence sa vanité.

---

<sup>3120</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3121</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3122</sup> *Ibid.*, p. 91.

#### 4. Ode chantée au Seigneur

Comme son titre l'indique, l'*Ode chantée au Seigneur*, commençant par « Seyché de douleur... », appartient à un genre intimement lié à la musique et se destinait à être chantée. Son sujet, la maladie, est emblématique du fidèle qui, comme dans la conclusion du dernier cantique de la troupe, cherche à placer son cœur « plus hault » et à contempler Dieu. J'ai aussi montré en amont de cette étude les affinités de ce chant avec le martyr<sup>3123</sup>.

L'*Ode chantée au Seigneur par Théodore de Bèze affligé d'une griève maladie* est publiée dans la deuxième édition des *Poemata* en 1569<sup>3124</sup>. La même année, il paraît sous le même titre dans un recueil de chansons spirituelles : c'est comme une incursion humaniste dans un environnement dévot...<sup>3125</sup>. Il a d'ailleurs fait l'objet de plusieurs parutions dans ces recueils de propagande visant un large public, comme le montre la contribution que lui a consacrée Vanessa Oberliessen<sup>3126</sup>. Il trouve sa place dès 1554 dans un recueil qui le fait voisiner avec des chansons spirituelles composées par les cinq Escoliers de Lyon<sup>3127</sup>. Le titre du poème diffère quelque peu dans l'édition qui a été retenue par le chansonnier de Bordier : *Chanson plaintive de l'homme chrétien pressé de véhémence maladie et se complaignant des ennemis de Dieu, Par Théodore de Bèze*<sup>3128</sup>. Cet énoncé permet d'élargir l'expérience de la maladie à l'expression d'un discours sur le monde. Selon Vanessa Oberliessen, le sujet emprunté au quotidien de la maladie a pu contribuer au succès de la pièce, la seule à porter un titre dans le recueil de chansons spirituelles qui retient son analyse, celui de 1554<sup>3129</sup>. De même, comme elle l'a relevé, contrairement au titre de l'éditeur, la chanson n'est pas plaintive : il s'agit de se rendre

---

<sup>3123</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>e</sup> partie, chapitre 4, I, B : Mépriser pour édifier l'Église, et B, 1, b : Martyrs de ce monde.

<sup>3124</sup> *Poemata* (1569), p. 77.

<sup>3125</sup> *Chansons spirituelles à l'honneur et louanges de Dieu et à l'édification du prochain. Reueues et corrigees de nouveau avec une table à la fin*, [Genève], 1569. Comme le relève Vanessa Oberliessen, l'ode ne figure pas parmi les chansons spirituelles mais au milieu des cantiques bibliques... « son nom est ainsi associé à la fois au genre de l'ode et à une légende personnelle » puisque son nom apparaît aux côtés de David et de Marie. Vanessa Oberliessen, *Deux odes d'un réformateur, Théodore de Bèze et sa lutte avec un genre à la mode*, *BHR*, 79, 2017, n°1, p. 71-95, p. 73.

<sup>3126</sup> Vanessa Oberliessen, *Deux odes d'un réformateur, Théodore de Bèze et sa lutte avec un genre à la mode*, *BHR*, 79, 2017, n°1, p. 71-95, p. 73 et p. 76; La popularité de ce chant est attestée par le recensement par Jacques Pineaux de trois chansons spirituelles chantées sur son timbre (Jacques Pineaux, *op. cit.*, p. 81, 146 et 188), *Ibid.*, n. 11 p. 75. Voir aussi Anne Ullberg, *Au chemin de salvation. La chanson spirituelle réformée(1533-1678)*, *Université d'Uppsala*, 2005, p. 366.

<sup>3127</sup> *Suyte du Premier livre des chansons spirituelles composées par cinq Escoliers détenus prisonniers à Lyon pour le tesmoignage de nostre Seigneur Jesus Christ en l'an 1553, au mois de Juing : et qui depuis souffrirent mort cruelle soustenant constamment la querelle de l'Évangile*, [Genève], [Guéroult, Du Bosc], 1554. Noter que les éditeurs sont ceux-là mêmes qui avaient publié les psaumes sans autorisation. Cf. *Supra/Infra* p. ????. Sur la polémique qui s'en suivit, voir Pierre Pidoux, *Le Psautier huguenot. II. Documents et bibliographie*, Bâle, Baerenteiter, 1962, p. 68-72. Cette édition contient aussi une chanson de Marguerite de Navarre (« Si quelque injure l'on vous dit », p. 37, sans nom d'auteur) et un ouvrage de Marot (« Auprès d'un poignant buisson », p. 34). Une description complète du recueil se trouve chez Pidoux, *op. cit.*, p. 76.

<sup>3128</sup> Pierre Bordier, *Le chansonnier...*, *op. cit.*, p. 378-386.

<sup>3129</sup> Vanessa Oberliessen, *Deux odes d'un réformateur, ..., op. cit.*, p. 74.

à Dieu et il se livre, dans cet « adieu au monde joyeux », à une vigoureuse satire contre les ennemis de Dieu<sup>3130</sup>.

Seiché de douleur,  
Tout cuit de chaleur,  
Seigneur tu me vois  
Si te veux-je encore  
(O Dieu que j'adore)  
Louer une fois<sup>3131</sup>.

Dans plusieurs éditions suivantes, le poème prend place dans des chansonniers qui sont publiés « contre toutes mondaines et autres impudiques chansons »<sup>3132</sup>. Sous la forme d'ode ou de complainte, le poème reste un chant. La place que trouve le poème dans les différentes éditions de chansons spirituelles va dans le sens du choix qu'a fait Bordier de placer « Seiché de douleur » parmi les chants de martyre.

Le corps foible et lent  
A la mort se rend,  
Mais en cest emoy,  
L'esprit plein de force  
Tout joyeux s'efforce  
De voler à toy<sup>3133</sup>.

Cette ode chantée sur une « mélodie joyeuse et vivante » ne saurait se limiter cependant, comme l'explique Vanessa Oberliessen, à une « réflexion sur la bonne mort ». Dans la mesure où il est possible d'y reconnaître le motif du mépris du monde (« Adieu ces bas lieux », strophe

---

<sup>3130</sup> *Ibid.*, p. 74-75 : « Toute la pièce échappe à la logique de l'affliction-consolation que Guérout veut lui attribuer, rapprochant ainsi la voix du sujet lyrique de celle du psalmiste qui crie vers son Dieu du fond de sa détresse. Cette récupération en revient à fausser complètement le caractère de cette chanson : c'est un adieu au monde joyeux, chanté par une âme déjà sûre de son salut et qui survole les étapes de sa vie avant de rejoindre son Seigneur dans une sécurité dont rien ne peut plus la faire douter ».

<sup>3131</sup> *Recueil de plusieurs chansons spirituelles, tant vieilles que nouvelles : avec certains beaux cantiques, et plusieurs disains fort consolatifs, contre toutes mondaines et autres impudiques chansons*, [Genève], Antoine Cercia, 1558, p. 30, strophe 1. [https://www.e-rara.ch/gep\\_g/doi/10.3931/e-rara-6118](https://www.e-rara.ch/gep_g/doi/10.3931/e-rara-6118) Cette référence est une réédition de 1555 de Guillaume Guérout, *Suyte du Premier livre des chansons spirituelles, contenant cinq chansons spirituelles composées par cinq escoliers detenus prisonniers à Lyon en l'an 1553*, Accompagne le premier livre des chansons spirituelles., [Genève], [Simon Du Bosc & Guillaume Guérout], 1554. Je remercie Aurélien Bourgaux de m'avoir signalé une erreur commise par P.-F. Geisendorf dans sa biographie de Théodore de Bèze. Comme Aurélien Bourgaux l'explique dans sa thèse en cours, P.-F. Geisendorf confond dans son ouvrage le poème *Seiché de douleur* avec le poème à Popon sur la peste dans les *Poemata* de 1569. D'après lui, *Seiché de douleur* n'a jamais été publié dans les *Poemata* autrement qu'en latin dans les éditions tardives. L'*editio princeps*, le *Premier livre des chansons spirituelles* de Guillaume Guérout, daté de 1555, ne se trouve pas en format numérique. Comme l'explique encore Aurélien Bourgaux, la première édition officielle endossée par l'auteur n'est pas l'*editio princeps*. Il s'agit de l'édition Badius de 1556 qui attribue le poème à Bèze : Bèze Th. de et Tagaut J., *Odes chrestiennes, c'est à dire cantiques, mis en lumiere de nouveau*, Genève, [Conrad Badius], 1556.

Voir : Aurélien Bourgaux, « De la peste au bûcher – Genève et réinterprétation de l'ode Seché de douleur de Théodore de Bèze (1551) », Mounira Chatto, Larissa Luica et Simona Necula (dir.), colloque *Au-delà de la pandémie. Formes et pouvoirs de la littérature dans l'espace méditerranéen*, jeudi 26 novembre 2020.

<sup>3132</sup> Par exemple, en 1554, *Recueil de plusieurs chansons spirituelles tant vieilles que nouvelles, avec le chant sur chascune afin que le Chretien se puisse esjouir en son Dieu et l'honorer au lieu que les infidelles le deshonnorent par leurs chansons mondaines et impudiques*, [Genève], 1555. Voir, V. Oberliessen, *op. cit.*, p. 73 et Anne Ullberg, *Au chemin de salvation. La chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Université d'Uppsala, 2005, p. 366.

<sup>3133</sup> *Recueil de plusieurs chansons, op. cit.*, p. 30, strophe 2.

4) au double titre qu'il est entonné par un sujet lyrique au bord du sépulcre et que sa mort s'envisage comme un chant d'élévation au martyr, le poème acquiert une portée plus large encore. Il implique l'ensemble de la doctrine calviniste dans une véritable vision du monde (*Weltanschauung*). C'est l'édification de l'Église qui est bien sûr aussi en jeu dans cet adieu à la France (« Adieu France », strophe 6 et 7), à ses amis (strophe 8), à Genève (« Adieu region, nouvelle Syon », strophe 6) et à ses coreligionnaires tant méprisés (« cœurs unis des pauvres bannis », strophe 10) et leurs pasteurs (« vrais bergiers », strophe 11).

Je volle devant,  
Je vay m'élevant ;  
Mon Dieu je te voy<sup>3134</sup>.

La topique du mépris du monde se fait valoir dès lors que l'âme amorce son élévation :

Ainsi haut monté  
Quand l'œil j'ai jetté  
Sur ce monde bas,  
Je m'esbahis comme  
Pour moins qu'une pomme  
Tant vient de débats<sup>3135</sup>.

« Tant vient de débats », tout est dit. Les strophes suivantes passent en revue le spectacle d'un monde à l'envers où « Le petit (...) hausse son degré » (strophe 14), « Empereurs et Roys » (strophe 15), puis « Cours et chatelets » (strophe 16) « troublent l'univers » et veulent « ouvrir les cieux », l'avarice (strophe 17), « fausse prestrise / source de tous maux » (strophe 18), « chiens et pourceaux / plongez en l'ordure / d'ignorance obscure (strophe 19), « villes et champs (...) dresser / Encontre Dieu » (strophe 20). Dans les conditions de « tant d'assaux » (strophe 24), parce que le mépris du monde est une station assiégée :

Foy et vérité  
Le monde ont quitté<sup>3136</sup>.

Et, pour finir sur ce long chant :

O monde abesty  
O peuple abruty  
Qui son mal ne sent.  
O terre altérée,  
O terre enivrée de sang innocent<sup>3137</sup> !

Las ! Seigneur, tu fais

---

<sup>3134</sup> *Ibid.*, p. 32, strophe 12.

<sup>3135</sup> *Ibid.*, p. 32-33, strophe 13.

<sup>3136</sup> *Ibid.*, p. 34, strophe 18.

<sup>3137</sup> *Ibid.*, p. 34, strophe 21.

Que sous un tel faix  
De meschanceté,  
La machine basse,  
Comme toute lasse,  
Crie : Liberté ! <sup>3138</sup>

En quoi le motif du mépris du monde, ici cerné derrière l'occurrence de «la machine basse», prend-il dans cette pièce une dimension singulière ? Par comparaison avec les occurrences analysées au travers du corpus des chansons spirituelles, Bèze fait ici appel plus qu'ailleurs à la conscience et à l'intelligence. En dépit des appels à l'ire divine (strophe 24) et aux menaces de retourner ce monde inverse («Tremblez donc, pervers, / Tombez à l'envers», strophe 25), Bèze se fonde sur la dimension morale de l'Évangile, sur Christ qui est le bon guide pour guider nos vies:

Luy qui nous fait estre  
Tels comme il lui plaist<sup>3139</sup>.

Dans la doctrine calviniste du mépris du monde, c'est la morale calquée sur l'Évangile qui façonne le fidèle. En revanche, calée sur la «liberté chrétienne» proclamée par Luther, cette morale se veut, chez Bèze tout du moins, émancipatrice. Bèze affirme inlassablement par ailleurs, dans les *Chrestiennes Méditations* comme dans la *Confession de foi*, qu'il entend libérer les hommes des liens qui entravent la conscience. C'est ici ce qu'il proclame sous le nom de «Liberté! ». Le mépris du monde, par des voies improbables à qui ne veut voir et entendre, est une promesse de liberté, la plus précieuse qui soit puisqu'il s'agit de la conscience. Sur de telles convictions, le monde peut trembler sur ses fondements («Fondez, éléments, / Trembez fondemens! / Du monde l'appuy... », strophe 26), et l'âme, heureuse, «quitter ce monde mal'heureux! » (strophe 27). Le «repos» qui saisit enfin le poète en la strophe 28 est autant celui de l'élu que celui du sage stoïcien recueillant les fruits d'une ascèse cultivée au milieu du monde, à moins que Dieu, comme il l'est envisagé dans la strophe 29, la dernière, ne décide d'y prolonger son séjour...

## 5. Au fil du chansonnier

Dans ce secteur aussi, une étude systématique qui mettrait en évidence le motif du mépris du monde dans les chansonniers obtiendrait de féconds résultats. Pour m'en tenir à la lecture des chants recueillis par Bordier et classés sous la catégorie de « chants de martyre », je

---

<sup>3138</sup> *Ibid.*, p. 34-35, strophe 22.

<sup>3139</sup> *Ibid.*, p. 35, strophe 23.

m'attache ici à mettre en évidence deux hypothèses<sup>3140</sup>. La première porte, une fois de plus, sur la définition du mépris du monde, plus particulièrement dans la dimension morale qu'il est possible de déduire de ces textes. La seconde est plus spécifiquement liée au genre. Elle s'élabore à partir du fait que ces chansons sont le plus souvent des contrefaçons (*contrafacta*) issues de la transposition des mélodies de chansons populaires pour des paroles refaçonnées par les chansonniers protestants. Souvent anonymes, les chansons qui sont passées entre les mains d'Eustorg de Beaulieu retiennent tout notre intérêt pour l'implication de ce prêtre converti dans la diffusion de la doctrine calviniste dans le domaine de la musique<sup>3141</sup>.

L'occurrence du mépris du monde dans les chansons spirituelles réformées, pour commencer, n'est manifestement pas à rechercher sous la forme du syntagme « mépris du monde ». Comme je l'ai déjà expliqué, celui-ci est trop directement associé au *contemptu mundi* monastique pour être repris tel quel. Il convient donc d'en trouver la formulation à travers l'énoncé des éléments constitutifs du mépris du monde tels qu'ils ont pu être identifiés dans la doctrine calviniste. Il est aussi permis d'en rechercher à travers des genres davantage privilégiés par l'héritage humaniste que le chant, comme la poésie, la satire ou les emblèmes. Les éléments constitutifs du mépris du monde s'identifient par la présence d'un discours sur le monde d'ici-bas envisagés dans toutes les formes de sa corruption et des souffrances qu'il génère, son mépris de Dieu et de ceux qui le suivent, sa vanité, enfin l'aspiration à la vie future en tant qu'elle opposée à la vie présente. Le mépris du monde est aussi reconnaissable par les qualités de force et de courage qu'il mobilise face à l'adversité pour entretenir la piété la plus exigeante.

Dans une première pesée globale, un certain nombre de ces occurrences ont pu être identifiées dans les chansons réunies par le chansonnier de Bordier. Elles permettent de circonvier les différents aspects de la définition du mépris du monde. Comme dans les psaumes ou dans les chansons qu'ils inspirent, nombreux sont les contempteurs-chanteurs du monde à souffrir du mépris des « meschants »<sup>3142</sup>. A maints égards les pièces du chansonnier participent d'une démonisation du monde où le monde est désigné comme un ennemi à combattre<sup>3143</sup>. Une chanson vient rappeler que Jésus Christ avait prédit les tourments infligés

---

<sup>3140</sup> Henri Bordier, *Le chansonnier huguenot du XVIIe s.*, Paris, 1870-1871, Genève, Slatkine reprints, 1969.

<sup>3141</sup> Eustorg de Beaulieu (1495-1552). Né en Limousin. Poète disciple de Marot, il compose des vers et des pièces de théâtre. Prêtre, il enseigne la musique et se convertit à la Réforme en 1537. Il devient alors ministre évangélique à Genève. Il publie un recueil de poèmes (*Les Divers Rapportz...*, 1544), traduit des psaumes (*Psalmes de David*, 1539) et des œuvres morales pieuses (*Chrestiennes resjouissances*, 1546).

<sup>3142</sup> Henri Bordier, *Le chansonnier huguenot du XVIIe s...*, op. cit., p. 338, Chanson sur le chant du pseaume 129, p. 338 : « Affligez sont, angoissez et tentez / Et lapidez, chassez de ville en ville, ».

<sup>3143</sup> Voir notion d'ennemi chez Karl Schmidt.

par « ceste gent et faux peuple maudit », ces « loups ravissans » : « Vous pleurerez et le monde rira »<sup>3144</sup>.

De « la gent fausse et maligne », ils sont les victimes toutes désignées dans cette chanson *De la perversité des méchants*, probablement inspirée du psaume 73. « Moquez et mal menez », les fidèles implorant Dieu de les délivrer « de tant d'erreurs où ce malheureux monde espère »<sup>3145</sup>. Ils montrent leur aptitude à mobiliser dans ces souffrances même l'énergie qui leur permet de retourner cette souffrance en force et en mépris :

Mais toy, Seigneur, tu les consoles !  
Tu les élèves et les soutiens,  
Renversant les emprises folles  
De tels avanceurs de paroles<sup>3146</sup>.

L'expression du mépris du monde passif glisse, dans la dernière strophe de la même chanson, à l'expression du mépris du monde actif :

Donc Seigneur, à ton serf regarde  
Et le retire des dangers  
Où ce faux monde le hazarde<sup>3147</sup>.

Comme l'affirme une autre chanson, ce « monde tant plein d'abus, / d'orgueil, de violence » et « vivre en ce monde meschant / n'est que toute enragerie »<sup>3148</sup>. Le thème du retournement du mépris s'impose donc à chaque fois que le monde apparaît manifestement invivable. Il revient dans les deux premières strophes de la chanson dite de l'évangéliste prisonnier dont le motif est de démontrer l'utilité du martyr<sup>3149</sup>. Les méchants y prennent la figure « tant de bourgeois que de marchans » et, de leur « despit » l'esprit se trouve fortifié, « prompt et agile ». Ils sont encore les auteurs de la « grand'offense » dans la chanson consacrée aux victimes des massacres de Cabrières et Mérindol<sup>3150</sup>. Une chanson est composée par Eustorg de Beaulieu contre François Ier<sup>3151</sup>. Le roi, dans ces paroles que le même auteur met

---

<sup>3144</sup> *Ibid.*, p. 386. *La Chanson d'Anne du Bourg. Cantique plein de consolation pour ceux à qui Dieu fait cest honneur de souffrir pour son nom. Sur le chant du Ps. 40.* Pour les références scripturaires, on peut voir Matth. 10 et 13, où Jésus fait le même mystère qu'Esai : il expose publiquement la dépravation totale du monde pécheur, à la différence que lui se donne endosse par son sacrifice la colère de Dieu.

<sup>3145</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>3146</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>3147</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>3148</sup> *Ibid.*, p. 374. *La mort est douce et amiable aux bons, mais aux méchants elle est horrible. Sur le Chant : Là, là, tenez vos amours secrètes.*

<sup>3149</sup> Henri Bordier, *Le chansonnier...*, op. cit., p. 335.

<sup>3150</sup> *Ibid.*, p. 341. L'exécution, en avril 1545, d'un arrêt rendu par le parlement d'Aix-en-Provence en novembre 1540 dégénéra en massacre dont furent victimes les habitants de Cabrières et de Mérindol. Ces événements sont survenus dans le contexte de la répression des hérétiques, en particulier les vaudois. Voir : *Hist. eccl.*, p. 35 et suiv.

<sup>3151</sup> *Ibid.*, p. 348. Le pasteur chansonnier s'y étonne :

« Mais n'est-ce pas une chose meschante  
Qu'un batelleur ou sourcier qui enchante

dans la bouche d'un prisonnier, est désigné parmi « ceux qui font les gens mourir ». La chanson d'Anne du Bourg conspuet tous les « insensés » qui, en se faisant les complices du supplice du magistrat supplicié pour fait de religion font « guerre à Jesus-Christ »<sup>3152</sup>.

Même livré à ce destin, le prisonnier promet que pour Dieu : « j'endureray tous travaux »<sup>3153</sup>. La mort proche et avec elle le destin de l'âme et du corps est le souci d'une autre chanson dans laquelle la « foi vive » entretient « fiance » et « espérance »<sup>3154</sup>. Le mépris du monde prépare à la mort parce que « la mort au fidèle est bonne », comme le dit encore cette chanson sur la mort<sup>3155</sup>. Elle est « douce » et « heureuse » pour une autre, qui affirme qu'il n'y a que les « sages mondains » pour la craindre<sup>3156</sup>. Dans des circonstances aussi tragiques, un autre chant nommé *Venez à moi*, invite les affligés à venir « à la fontaine / prendre soulas d'adversité »<sup>3157</sup>. Le mépris du monde permet d'endurer les souffrances qui précèdent la mort. En ce monde dominé par « l'homme pervers », et parce « qu'il me faut et toujours endurer », il est nécessaire pour le chrétien de développer la vertu de patience<sup>3158</sup>. Tandis qu'une chanson met en avant cette qualité en particulier, c'est la fermeté qui se trouve valorisée dans une autre, car « Ou s'enfuyr, soustenir ou mourir, / C'est ce que Christ enseigne à vous, chrestiens »<sup>3159</sup>. La fermeté remplit pour le mépris du monde la fonction de station, qui a aussi été envisagée sous son éclairage stoïcien.

Aussi les chrétiens doivent-ils se tenir en permanence sur leur garde, faisant le plus souvent face aux assauts du monde. Et quand il est permis de vivre le moindre plaisir, il se paye de « cent mille maux » : « Le monde fait sur moi ses sauts » déplore la chanson sur le chant *Pour un plaisir que si peu dure*<sup>3160</sup>. Le plaisir prend une dimension plus nettement morale dans la chanson *La mort est douce* citée plus haut :

Tant plus au monde vivons  
Quelque chose qu'on en die,  
Tant plus volupté suivons,  
Dont l'âme est abatardie<sup>3161</sup>.

---

Soit escouté en ses dictz mal fondez ?  
Et sois permis tenir cartes et dez  
Plus que les lois que Dieu seul nous presente ? »

<sup>3152</sup> *Ibid.*, p. 386. *La Chanson d'Anne du Bourg. Cantique plein de consolation pour ceux à qui Dieu fait cest honneur de souffrir pour son nom. Sur le chant du Ps. 40.*

<sup>3153</sup> *Ibid.*, p. 344-345.

<sup>3154</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>3155</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>3156</sup> *Ibid.*, p. 374. *La mort est douce et amiable aux bons, mais aux méchans elle est horrible. Sur le Chant : Là, là, tenez vos amours secrètes.*

<sup>3157</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>3158</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>3159</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>3160</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>3161</sup> *Ibid.*, p. 376.



Une nouvelle plainte s'élève plus loin :

Ceste vie droitement  
N'est qu'une mélancolie  
Mais la mort certainement  
De tout cela nous deslie<sup>3162</sup>.

Le mépris du monde a pris pour objet un ennemi extérieur, mais il ne faut pas perdre de vue qu'il consiste à aller chercher l'ennemi en soi-même<sup>3163</sup>. Le mépris du monde est donc un remède à l'angoisse de l'âme telle qu'elle est décrite dans les deux strophes d'une chanson de Mathieu Malingre qui se tourne vers Christ comme avocat, frère et juge<sup>3164</sup>. Dans une autre chanson, en forme de dialogue entre le corps et l'esprit, il est possible de retrouver une fonction essentielle du mépris du monde. Par mortification, il consiste à mettre à distance le corps, qui « tend au monde », pour privilégier l'esprit, qui vise en « s'en distraire »<sup>3165</sup>. Le dialogue entre le corps et l'esprit est le motif qui ramène à la troisième strophe de l'ode de Bèze commençant par *Seiché de douleur* et qui prend place dans le chansonnier spirituel des martyrs :

Je meurs dit le corps.  
L'âme dit : Je sors  
D'un corps entaché  
Qui m'a asservie.  
Fy de ceste vie  
Serve de péché !

Le motif platonicien du corps comme prison de l'âme est une nouvelle fois mis à contribution d'une doctrine du mépris du monde reposant sur la dualité entre le corps et l'âme, héritage pluriel.

## B. Bèze *versus* Marot

Le relais pris par Théodore de Bèze dans l'œuvre de traduction des psaumes commencée par Clément Marot pour, finalement, constituer le Psautier huguenot, invite à mettre en parallèle ces deux personnalités complexes. Le rapprochement se justifie d'autant plus que Clément Marot avait été un modèle pour le jeune Théodore de Bèze qui le louait dans les *Poemata*<sup>3166</sup>. Une littérature aussi imposante qu'hétérogène s'est depuis longtemps évertuée à rapprocher ou

---

<sup>3162</sup> *Ibid.* p. 377. *La mort est douce et amiable aux bons, mais aux méchants elle est horrible. Sur le Chant : Là, là, tenez vos amours secrètes.*

<sup>3163</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 3, II, A : Une condition pécheresse.

<sup>3164</sup> Henri Bordier, *Le chansonnier...*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>3165</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>3166</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXVIII, *ad Cl. Marotum* / À Clément Marot, p. 140.

à dissocier Bèze et Marot, à commencer par leurs contemporains, amis et détracteurs<sup>3167</sup>. Il m'importe ici davantage d'éclairer les critères qui permettent de les différencier dans les rapports que l'un et l'autre entretiennent avec l'humanisme et la Réforme. A l'issue d'un débat ancien sur la religion de Marot, certaines questions soulevées par la comparaison des trajectoires comparées de Marot et de Bèze semblent rester ouvertes<sup>3168</sup>. L'une des raisons en est que la première partie de la vie de Bèze est occultée par la figure du réformateur et successeur de Calvin. Il est néanmoins généralement admis que devant la rupture que représente la Réforme, notamment en rapport avec l'héritage évangélique, il y a un pas que le second a franchi tandis que le premier est resté comme à mi-chemin. Dans le cadre de cet essai, le questionnement que je poursuis se limitera à évaluer dans quelle mesure le motif du mépris du monde joue un rôle dans ladite rupture. En cohérence avec les recherches accomplies jusqu'ici, je m'en tiens donc à vérifier l'hypothèse d'après laquelle le mépris du monde a bien fait l'objet d'une commune réception par l'humanisme et la Réforme sur les bases d'une philosophie morale héritée de l'Antiquité classique. Ses implications sont, cependant, toutes différentes dans l'interprétation réformée, qui ne se comprend pas autrement que dans l'accomplissement des contraintes collectives de la communauté tout entière.

Quand Clément Marot, au sommet de son art, décède à Turin en septembre 1544, Théodore de Bèze, âgé de 25 ans, est un jeune poète parisien qui attend de publier ses poèmes latins. Avant que le second n'entreprenne de poursuivre l'œuvre laissée inachevée de la traduction du Psautier, c'est d'abord l'expérience de la dissimulation et de l'exil qui réunit les deux poètes, le passage d'un monde à l'autre : depuis la cour de François Ier pour le premier, à partir des milieux de juristes lettrés parisiens pour le second. Les deux poètes ont partagé un certain nombre d'expériences communes. Ils ont tous deux suivis ce qu'il est permis d'appeler un itinéraire de conversion<sup>3169</sup>. La suite, c'est la rencontre de l'un puis de l'autre avec Jean Calvin ou précisément, la Réforme genevoise. Elle fut à chaque fois décisive, mais aussi révélatrice de l'appartenance désormais irréconciliable de l'un et de l'autre à des mondes qui se tiennent l'un l'autre en respect, voire se méprisent ou s'affrontent. En effet, le basculement d'une stratégie individuelle à un système de relations mû par des logiques strictement communautaires plaçait irrévocablement le réformateur sur le terrain de la réflexion éthique. C'est ce que montre le contrexemple de Marot, qui ne voulut pas s'intégrer dans ce projet collectif ressenti par lui comme trop contraignant. Après avoir mis en évidence les similitudes

---

<sup>3167</sup> Une chanson anonyme du temps des guerres de religion, par exemple, rangeait Marot parmi les grands réformateurs. Voir C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Paris, 1973, p. 91 et n. 70.

<sup>3168</sup> Voir : *Ibidem*.

<sup>3169</sup> Voir : Frank Lestringant, *Clément Marot – de L'Adolescence à L'Enfer*, Paris, 2006. Pour Théodore de Bèze et Clément Marot.

entre les deux parcours, il est possible à présent d'insister sur les différences. Une différenciation s'opère en revenant sur le rôle joué par le Psautier dans la vie des deux hommes, leur rencontre avec la cité de Calvin à quelques années d'intervalle puis, finalement, la singularité irréductible de Marot par différence de l'adhésion communautaire de Théodore de Bèze.

## 1. Le Psautier

Pour Marot comme pour Bèze, l'intérêt commun de Marot et de Bèze pour le Psautier témoigne, selon des modalités et au sein de contextes différents, d'une évolution spirituelle de conversion qui les place dans une relation au monde conduisant à prendre celui-ci en mépris pour se rapprocher de Dieu. Autrement dit, par identification au message du psalmiste, le poète et le théologien trouvent dans le psautier les éléments qui alimentent leur expérience spirituelle.

Le Psautier a joué un rôle central dans la vie de Bèze comme de Marot. Sa traduction a occupé les deux écrivains pendant leurs années marquées par l'exil et la conversion. Marot a commencé à traduire ses premiers psaumes vers 1528 pour ne s'arrêter qu'à sa mort en 1544. Son inspiration spirituelle était commune à celle de Marguerite de Navarre, à laquelle il avait précocement mêlé sa destinée. « Luthérien », il pouvait en assumer le qualificatif, courant à l'époque, tant il avait audacieusement proclamé dans ses pièces poétiques les principes de *sola fide* ou de *sola scriptura*. Il put être tout aussi bien influencé par Calvin. Lorsqu'il le rencontra à la Cour de Ferrare en 1536, il lui remit plusieurs psaumes. Il parle de la « folle sottie » du psalmiste (Ps. 38) et de son « sang de corruption ». Car « Mieux vault avoir en Dieu fiance, / Qu'en l'homme ... » (ps 118). Il cultive l'austérité, collaborant pour la traduction avec Vatable, professeur au collège des Lecteurs royaux. Quant à Bèze, il s'empare de l'œuvre laissée par Marot vers 1550 pour l'achever en 1562, ce qui n'épuise pas son travail de méditation et de traduction pendant les années suivantes. Bien que leurs traductions soient appréciées différemment par la critique, elles sont marquées par un même souci de fidélité à l'original. En outre, ces traductions connaissent des influences communes. A près de vingt ans d'intervalle, si l'on retient la date de 1542 pour la publication de Marot et celle de 1562 pour celle du Psautier achevé par Bèze, la paraphrase des psaumes réunit ces deux trajectoires en une courbe dont le tracé, dentelé d'irrégularités, n'en semble pas moins caractérisé par des traits communs. Les points de similitude convergent en direction de la ligne tracée par Calvin depuis Genève.

## 2. Jean Calvin

Pour Théodore de Bèze comme pour Marot, les traductions ont pu être influencées par Calvin, dont les rencontres ont constitué autant d'étapes essentielles dans leur parcours respectif.

Par une lettre du 8 décembre 1542, Jean Calvin annonçait à Pierre Viret que Marot était à Genève parce qu'un mandat d'amener avait été lancé contre lui par le Parlement de Paris et qu'il se trouvait « exposé en proie »<sup>3170</sup>. A peine arrivé en Suisse, les lettres que lui destinèrent Matthieu Malingre et Eustorg de Beaulieu témoignent du bon accueil qui lui était réservé<sup>3171</sup>. Le pasteur Malingre avait fait la connaissance de Marot en 1527 à Blois tandis que, moine dominicain, il prêchait sur Saint Paul<sup>3172</sup>. Par le nombre des noms de réfugiés que cite Matthieu Malingre dans sa lettre de bienvenue, il apparaît que Marot ne manquait pas de connaissances ou d'amis potentiels en arrivant en Suisse<sup>3173</sup>. Nombre d'entre eux, cependant, étaient d'anciens moines ou hommes d'église, la plupart devenus pasteurs<sup>3174</sup>. L'épître du pasteur Malingre sonnait, de surcroît, comme un avertissement. De manière ironique, il demande à Marot s'il vient à Genève pour se faire pasteur ou prêtre<sup>3175</sup>. Il lui est rappelé qu'il vient de la Cour de France, lieu de perdition, et que son devoir est de continuer les psaumes et non, entre autres choses, de « prendre avec femmes ébats »<sup>3176</sup>.

Calvin et Marot se sont côtoyés à Genève entre le mois de décembre 1542 et la fin de l'année 1543. Ils parviennent à s'accorder sur les questions de traduction soulevées par les

---

<sup>3170</sup> Herminjard, *op. cit.*, t. VIII, p. 218: Jean Calvin à Pierre Viret : « *Marotium cum videro, salutabo tuis verbis. Haec causa adventus : quod cum ex aula domum se conferret, audierit decretum fuisse a curia Parisiensi, ut captus illuc quam primum adduceretur. Flexit iter alio, ut diligentius inquireret. Re bene comperta, huc recta concessit. Nunc penitus habere in animo se dicit, hic manere* ». Cité par C.-A. Mayer, *op. cit.*, p. 45-46 et n. 175.

<sup>3171</sup> *L'Épître de M. Malingre, envoyée à Clement Marot, en laquelle est demandée la cause de son département de France* : ... Basle, J. Estaugé, 20 octobre 1546. L'épître est rédigée à Yverdon, 2.12.1542. Cité par C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, *op. cit.*, p. 53. Voir : J. Bonnet, *L'Épître de M. Malingre, envoyée à Clement Marot, en laquelle est demandée la cause de son département de France* avec la *Response* du dit Marot. c.r. dans *Bull. de la Soc. d'hist. du Protestantisme français*, 1870-1871, p. 85. L'épître d'Eustorg de Beaulieu est signalée par Jean-Luc Déjean, *Clément Marot*, Paris, 1990, p. 363, n. 12.

<sup>3172</sup> En déduisant la date de la rencontre de Marot et de Malingre d'après cette épître, C.-A. Mayer a pu affirmer que Marot était dès ce moment gagné aux idées nouvelles (C.-A. Mayer, *La religion...*, *op. cit.*, p. 68).

<sup>3173</sup> Marot et Jean Chaponneau avaient pour ami commun, par exemple, Jacques Colin, lecteur du roi abbé du couvent Saint-Ambroise à Bourges ; Au dire de Malingre, qui emploie l'expression « notre ami », Jean Lecomte était un ami commun à lui et à Marot. Jean Lecomte était un disciple de Jacques Lefevre d'Étaples dès 1522 à Meaux. Protégé de Marguerite de Navarre, il était précepteur d'un fils de l'amiral Bonnivet. Il était en Suisse depuis 1532 auprès de Farel et de Marcourt. D'après C.-A. Mayer, c'est à bon escient que Malingre cite « un nombre d'intellectuels susceptibles de former un cercle d'amis pour le poète exilé ». *Ibid.*, p. 58.

<sup>3174</sup> D'après la prosopographie qu'en fait C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Paris, 1973, p. 56.

<sup>3175</sup> C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Paris, 1973, p. 95.

<sup>3176</sup> Cité par Jean-Luc Déjean, *Ibid.*, p. 363. Matthieu Malingre, prédicateur réformé. Marot fit sa connaissance en 1527 alors que, dominicain à Blois, il prêchait sur les épîtres de saint Paul. Il a composé : *Moralité de la maladie de Chrestienté, à XIII personnages, à laquelle sont montrez plusieurs abus*, P. de Vignolle [Neuchâtel, de Wingle], 1533 ; *La vérité cachée durant cent ans, faite et composée à six personnages* [vers 1534]. L'anagramme de son nom est « Il me vint mal au gré ».

psaumes alors qu'ils disposent de la Bible d'Olivétan (dite *Bible de l'épée*) que Marot n'avait pas encore eu entre les mains<sup>3177</sup>. Franck Lestringant a montré que, malgré leurs caractères et leurs mœurs si différents, les deux hommes se rapprochaient par une « parenté profonde dans le rapport de l'un et de l'autre au texte sacré ». Elle consistait en leurs deux manières de s'effacer pour se dire – ou se dire en retrait »<sup>3178</sup>. Pour Bèze comme pour Marot, le psautier a eu une immense influence dans le reste de leur œuvre. Dans leurs expériences comme dans leurs aspirations, les deux auteurs ont pu s'identifier aux psaumes, en particulier ceux qui véhiculent les accents et le message portés par le motif du mépris du monde. L'omniprésence de celui-ci dans le Psautier a été mis en évidence (Annexes II). Son impact sur le reste de l'œuvre des traducteurs n'est pas mesurable mais le déploiement de la topique telle qu'elle a pu y être suivie ne laisse pas d'être immense. La traduction du Psautier est un maillon essentiel du transfert culturel du *contemptu mundi* dans l'univers de la Réforme.

### 3. Singularité du poète

Deux documents tout au plus conservent la trace du séjour de Marot à Genève. Il s'agit pour autant de tenir à distance les légendes qui ont prospéré sur ces lacunes. L'un et l'autre attirent toutefois l'attention sur une forme de singularité du poète dans le nouveau contexte où il fait immersion.

Le 9 juin 1543, Marot reçoit l'autorisation du Conseil d'imprimer les Psaumes. Une condition y était toutefois assortie : l'auteur devait en retirer l'*Ave Maria* qui y figurait<sup>3179</sup>. Que Clément Marot ait laissé une prière à la Vierge dans un Psautier remis dans les mains des protestants genevois n'était ni une provocation ni une négligence de sa part. Cet acte manqué est au contraire très révélateur non pas précisément pour ce que Jean-Luc Desjean qualifie de « naïveté » de la part du poète. Cette naïveté aurait alors pour origine les lacunes du poète en matière de théologie comme d'érudition humaniste<sup>3180</sup>. Le motif en est plutôt, comme ce même biographe l'a bien compris par ailleurs, une singularité assumée de sa personnalité à ne pouvoir se conformer tout à fait aux contraintes de son environnement, que ce soit celui de la Cour ou celui de Genève<sup>3181</sup>.

---

<sup>3177</sup> Michel Jeanneret, *Poésie...*, *op. cit.* On dit Bible d'Olivétan pour la traduction de 1535 ; la Bible de l'Épée est la version révisée de 1540.

<sup>3178</sup> Franck Lestringant, *Clément Marot...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>3179</sup> « Psalmes de David. Lesqueux sont imprimé avecque la game et les prières de l'église, mes pource qu'il fayct mencion en iceulx de la salutation angelique, resoluz que icelle soyt ostée et la reste est trouvé bon. Et que il ne soyt fayct faulte de cella oster ». Cité par C.-A. Mayer, *La religion...*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>3180</sup> C.-A. Mayer, *La religion...*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>3181</sup> Jean-Luc Déjean, *Clément Marot...*, *op. cit.*, p. 362 et 366.

Clément Marot ne s'était pas distingué en France par son obédience à la religion du roi. La réception du motif du mépris du monde dans son œuvre poétique (*Déploration de Florimond Robertet*, *l'Enfer*, le *Second chant d'amour fugitif*) avait été précoce et significative d'un évangélisme réformiste plus luthérien encore que celui de Marguerite de Navarre. Certes, son premier exil à Ferrare auprès de Renée de France ne scella pas l'ambiguïté que continua d'entretenir le poète, soucieux de vivre. Non plus que l'épître aux Dames de France, d'ailleurs. Bien qu'il préfaçât les *Psaumes* imprimés à Genève en y épousant le ton biblique, le texte ne comportait rien de définitif quant à son engagement en tant que membre de la nouvelle Église. Il en va tout autrement de Théodore de Bèze qui, contrairement à son modèle, n'hésita pas à brûler ses vaisseaux sur l'autel de la foi nouvelle.

Libérée du joug savoyard, la Genève de Guillaume Farel et de Jean Calvin se voulait un modèle de pureté évangélique. Il ne fallait pas manquer aux offices et éviter de rire fort en compagnie, ou bien de jouer au trictrac dans une taverne si l'on était pasteur. C'est justement dans ces circonstances que fut arrêté Marot : sa longue robe noire le fit malencontreusement passer pour pasteur<sup>3182</sup>. Est-ce que Marot serait resté à Genève plus longtemps si le Conseil ne lui avait pas demandé de patienter pour recevoir une éventuelle pension ?<sup>3183</sup> En tout état de cause, il quitta la ville à la fin de 1543 pour gagner la Savoie. Dans une épigramme adressée peu après à François Ier dans l'espoir de rentrer en grâce, il évoquait les raisons qui l'avaient poussé à fuir en direction de l'« enfer » de Genève<sup>3184</sup>. Le choix du mot est, à l'évidence, déterminé par la nature du poème, il n'en résonne pas moins du désappointement vécu par une personnalité décidément singulière, ou qui tient à rester telle, dans la cité de Calvin.

Quelques mois après la mort du poète, le 10 septembre 1544, fut publié *Le Baladin*, texte inachevé qui lui a été attribué et se donne à lire comme un testament<sup>3185</sup>. Le baladin évoque Rutebeuf ou bien Villon, certes. C'est un personnage qui, pour remplir sa fonction scénique de capter l'attention du public n'en doit pas moins tenir celui-ci à distance. S'il s'interroge pour savoir s'il verrait un jour « la danse [les fidèles] et les sonneurs [les théologiens] tous deux d'une accordance », et que dans le dialogue qui s'engage entre Simone (l'Église de Rome) et Christine (l'Amour absolu), sa préférence va pour cette dernière, il reste incertain d'en faire une profession de foi réformée. En tout état de cause, Théodore de Bèze ne s'est jamais présenté en

---

<sup>3182</sup> Son partenaire de jeu était François Bonivard (1493-1570), héros de l'indépendance de Genève face à la Savoie du duc Charles III, ce qui suscita l'indulgence et Marot ne fut pas cité devant le Consistoire. En accord avec C.-A. Mayer pour ne pas accorder trop d'importance à cette affaire somme toute insignifiante. C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Paris, 1973, p. 46 et Jean-Luc Déjean, *Clément Marot, Ibid.*, p. 362.

<sup>3183</sup> Registres du Conseil de Genève, vol. 37, fo. 243 v°.

<sup>3184</sup> « Lorsque la paour aux talons met des esles », Guiffrey, IV, 232. Cité par C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Paris, 1973, p. 46, n. 182 et Jean-Luc Déjean, *Clément Marot*, Paris, 1990, p. 371.

<sup>3185</sup> Voir : Daniel Fliege, *Édition critique et commentée du «Balladin» de Clément Marot*, BHR, LXXXI, 3 (2020), pp. 453-486.

baladin, mais plutôt en paladin de l'Église, dévoué à elle corps et âme. Pour lui, les allégories de l'Église romaine et de l'Amour ne sauraient dialoguer sur un même plan. Le visage du Christ ne pouvait se reconnaître qu'en celui de la religion réformée et de son assemblée de chrétiens réunis dans la foi. Le mépris du monde quittait le for privé de la sensibilité évangélique pour basculer dans les contraintes de l'expression communautaire dans le cadre de l'édification d'une Église nouvelle.

#### 4. « Réformer sa vie peu chrestienne »

Le critère décisif qui retient, en définitive, les eaux du mépris du monde de confluer vers le même fleuve vient non pas de la théologie, comme A.-C. Mayer l'avait compris, mais de la pensée morale et des implications pratiques qu'il est nécessaire ou non, selon le point de vue, d'en tirer : « Pour comprendre les hommes de la Renaissance, il faut adopter le point de vue qui était le leur, le seul, selon eux, qui eût une valeur réelle, la morale ».<sup>3186</sup> C'est dans cette optique qu'il faut relire le portrait de Marot d'après *Les Vrais Pourtraits* de Théodore de Bèze<sup>3187</sup>.

Dans le portrait qu'il dresse de lui, Théodore de Bèze sait gré à Marot d'avoir, par sa traduction des psaumes, rendu « un notable service aux Églises ». En revanche, il lui reproche l'indécision de son caractère et, surtout, « il ne se soucia pas beaucoup de reformer sa vie peu chrestienne (...) mesmes en sa vieillesse »<sup>3188</sup>. Selon le principe de mortification auquel est attaché le théologien, le poète aurait dû à son âge laisser tomber les habits du vieil homme pour se régénérer en Adam. Quelle que soit la nature de la transformation intérieure par laquelle il aurait dû être touché, au demeurant, l'argument décisif qui ressort du plaidoyer est un argument moral qui s'attache à la réformation de sa vie selon l'Évangile. C'est donc bien sûr la conduite de vie que s'ouvre une ligne de faille irrémédiable entre les deux trajectoires. Le mépris du monde ne saurait demeurer un lieu commun circonscrit dans le champ de l'expression poétique, et moins encore déployé dans le champ de la Parole biblique, aussi sincères soient les sentiments par lesquels le poète est animé. Le mépris du monde réformé se vit et s'inscrit dans le périmètre d'une collectivité qui se soumet toute ensemble aux règles de vie imposées par la

---

<sup>3186</sup> C.-A. Mayer, *La religion...*, op. cit., p. 134.

<sup>3187</sup> *Vrais portraits*, p. 162.

<sup>3188</sup> Le portrait de Clément Marot figure au chapitre : *Les Illustres François, aucuns desquels ont remis sus l'estude des bonnes lettres, les autres ont restablí la vraye religion en France. Vrais portraits*, p. 131-162 : « J'ay voulu adjouster aux illustres personnages sus mentionnez cestui ci, lequel par une admirable félicité d'esprit, sans aucune cognoissance des langues ni des sciences, surpassa tous les poètes qui l'avoient devancé : pource qu'estant sorti par deux fois hors du Royaume à cause de la Religion, il lui fit un notable service aux Églises, et dont il sera memoire a jamais, traduisant en vers françois un tiers des Pseaumes de David. Mais au reste, ayant passé presque toute sa vie à la suite de la Cour (où la piété et l'honesteté n'ont guère d'audiance) il ne se soucia pas beaucoup de reformer sa vie peu chrestienne, ains se gouvernoit à sa manière accoustumée, mesmes en sa vieillesse, et mourut en l'age de soixante ans à Turin, où il s'estoit retiré sous la faveur du lieutenant du Roy »

nécessité de changer sa vie selon la loi morale. C'est dans ce cadre qu'il est possible d'émanciper sa conscience et de se mettre en chemin. Il implique pour cela l'accord des paroles aux actes. Le mépris du monde réformé implique non seulement l'Église mais il véhicule l'héritage humaniste d'une implacable éthique devant laquelle Clément Marot a préféré garder sa réserve personnelle, une autonomie qui est un autre aspect de l'humanisme.

Le grief retenu par Bèze après Marot reçoit des détails supplémentaires dans un passage de l'*Histoire ecclésiastique* où il évoque sa « retraite » à Genève<sup>3189</sup>. La distance temporelle signalée par « En ce temps-là » souligne l'écart entre le monde de Marot, sans doute méprisable, et celui de Bèze qui, vivant son exil jusqu'au bout, a accompli la figure de Mélibée<sup>3190</sup>. Clément Marot, explique-t-il, avait été « toujours nourry en une tresmauvaise escole ». Il lui reproche certainement sa fréquentation de la Cour où les grands imitant le roi « s'esloignèrent tellement de l'étude des saintes lettres ». Encore dans son séjour en Piémont, « possédé par le roi (...) il usa sa vie en quelque seureté sous la faveur des Gouverneurs ». Vis-à-vis de Mélibée, Marot passait ainsi pour un Tityre trop soucieux de sa sécurité. Le disciple a dépassé son modèle. Il a trouvé la direction tandis que le poète errait en Piémont. Dans ces conditions, il lui était impossible d'« assubjectir sa vie à la reformation de l'Évangile » de mépriser le monde et, par-dessus tout, de le mépriser dans et avec l'Église.

## C. La part du monde

A peine le premier recueil de Psaumes parvint-il à la Cour de François I<sup>er</sup> en 1539 que ces derniers furent mis en musique<sup>3191</sup>. Marguerite de Navarre elle-même, qui s'était vu dédier le tiers livre de Pantagruel, savait apprécier les « récréations et joyeux devis » pour peu qu'ils soient dotés d'une dimension morale. Dans la nouvelle configuration entre l'espace privé (et son droit au plaisir) et l'espace réservé au culte public, le premier s'est vu reconnaître un exercice musical à plusieurs voix et avec instruments sur ces mêmes mélodies.

Le mépris du monde est-il donc négociable ? Que reste-t-il pour le monde quant au mépris du monde ? Autrement dit, qu'est-ce que le mépris du monde, considéré dans son intransigeance et sa radicalité, permet-il de négocier aux plaisirs de ce monde quand il s'agit,

---

<sup>3189</sup> *Hist. eccl.*, p. 33 (p. 36-37 ; p. 49-50) : « Mais aiant esté tousjours nourry en uen tresmauvaise escole, et ne pouvant assubjectir sa vie à la reformation de l'Evangile, il s'en alla passer le reste de ses jours en Piemont ».

<sup>3190</sup> Cf. : *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 1, II, C, 2 : Au mépris de l'Église romaine.

<sup>3191</sup> 1539 : La lettre de Villemadon à Catherine de Médicis précise qu'une fois remis à François I<sup>er</sup> (puis à Charles Quint) le manuscrit des trente premiers psaumes, des musiciens se mirent à les mettre en musique. Voir article de Millet et note 2 p. 464



en dernier ressort, de les justifier par une action de grâce en faveur de la Majesté divine ? Comment le Psautier et les chansons peuvent-ils continuer de remplir, dans le monde réformé, les fonctions de plaisir substantiellement associées au chant, individuel ou collectif ?

## 1. Bèze donne le *la*

Au sommet de son parcours de théologien Théodore de Bèze veut à nouveau apporter sa pierre « afin que nous aions une chaste musique françoise ». En 1576, il publie *Thrésor de musique d'Orlande de Lassus*, où il se fait fort de dénoncer « ceux dont le cœur est souillé de ces puantises et lascivitez, que beaucoup de poètes François ont semées pour infester le monde »<sup>3192</sup>.

Si l'on s'en tient à la lecture de la dédicace qu'il rédige pour Philippe du Pas, il apparaît que la part du monde y est, en effet, réduite à la portion congrue :

[...] Je vous présente maintenant, asavoir les chansons d'Orlande de Lassus, tellement changées, qu'on peust chanter de la voix et sur les instrumens, sans souiller les langues ni offenser les oreilles chrestiennes<sup>3193</sup>.

Pour parvenir à ses fins, Théodore de Bèze explique sa méthode :

La lettre accomodée à la Musique [...] estoit sotté, lascive et profane, presque en toutes les chansons. En ostant quelques mots ou plusieurs, et les accomodant (au moins mal possible) à la Musique, j'ai rendu ces choses honnestes et chrestiennes, pour la plupart<sup>3194</sup>.

Comme le fait remarquer Anne Ullberg, cependant, la modification opérée est « moindre que celle dont les chansons spirituelles font l'objet »<sup>3195</sup>.

## 2. La « création chrestienne »

La reconnaissance du plaisir dans l'expression de la musique et du chant ne va pas sans une tentative de domestication de la Muse par le motif du contemptu mundi. Cette tentative donne lieu, toutefois, à de multiples accommodements. Dès le départ, Calvin se méfiait de la musique et du chant, en particulier. La doctrine du mépris du monde a joué un rôle essentiel, je l'ai expliqué plus haut, dans la domestication de la musique au profit de la Parole sacrée. Passé dans le cadre de la production des normes sous contrôle ecclésiastique, le combat commencé

---

<sup>3192</sup> Citations de la dédicace reproduite par Eugénie Droz dans son article « Simon Goulart éditeur de musique », BHR, n° 14 (1958), p. 266-276. Cité par Anne Ullberg, *Un chemin..., op. cit.*, p. 25.

<sup>3193</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3194</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3195</sup> Anne Ullberg, *Un chemin..., op. cit.*, p. 25.

contre la vanité du monde dans le champ du discours poétique s'est transporté dans l'univers musical. Désormais ce n'est plus seulement l'écrit qui est suspecté de polluer le monde mais le son, la voix, les instruments, bref tout ce qui est désigné sous le nom générique de musique. Deux options s'offraient en riposte : convertir quand il n'était possible de proscrire, ou bien mettre en musique le *contemptu mundi*.

La mise en musique des psaumes ouvrait un nouveau front pour le mépris du monde. Celui-ci résidait dans le conflit entre l'austérité calvinienne d'un côté et, de l'autre, le crescendo des fantaisies instrumentales. Un certain nombre de musiciens s'emparèrent de l'entreprise d'envergure qui consistait à composer une musique conforme au modèle calviniste. À côté de la version de Claude Goudimel, qui se répandit dans toute l'Europe, peuvent être aussi mentionnées l'œuvre d'adaptation polyphoniques de Philibert Jambe de fer (1564), de Pascal de l'Estocart (1583) ou de Claude le Jeune<sup>3196</sup>. Le champ d'action des compositeurs interpelait l'ensemble des laïcs dans leur quotidien puisque les versions musicales qui accompagnaient les psautiers étaient conçus « non pas pour induire à les chanter en l'Église, mais pour s'esjouir en Dieu particulièrement en és maisons »<sup>3197</sup>. Il s'agit donc, pour l'entreprise calvinienne à laquelle prit part Théodore de Bèze, de séparer le profane et le sacré en resacralisant le profane. Je me suis demandé comment le Psautier huguenot s'inscrit dans ce double mouvement en particulier à partir du motif du mépris du monde rencontré dans quelques-uns des textes que les compositeurs adjoignent à leurs adaptations musicales du Psautier.

En m'interrogeant sur les problèmes soulevés par la mise en musique du Psautier, je me suis demandé comment, à travers une quête platonicienne de l'harmonie<sup>3198</sup>, les musiciens calvinistes, à la suite de Calvin et de Théodore de Bèze, avaient tenté de retrouver l'ordre du monde (au sens étymologique premier du mot monde).

Le mépris du monde a d'abord été le mépris des mauvais bruits en l'église et des chants dissolus partout ailleurs. Pour Luther, qui qualifiait l'orgue de « *beator sine sensu* » (mugisseur sans intelligence), le chant était pur s'il était à l'unisson et sans instrument. Calvin, comme en témoigne ses sermons, était sensible aux mauvais bruits en l'église<sup>3199</sup>. Ces mauvais bruits sont

---

<sup>3196</sup> Pierre Pidoux mentionne aussi les harmonisations plus isolées de Clément Janequin, Pierre Certon, Thomas Champion, ainsi que les adaptations pour le luth : Adrien Le Roy, Guillaume Morlaye.

<sup>3197</sup> Avertissement « aux lecteurs » de Claude Goudimel, 1565, P. Pidoux, *Le Psautier huguenot du XVI<sup>e</sup> siècle : I : Les Mélodies ; II : Documents et bibliographie ; III : Les Psaumes de Clément Marot*, éd. J. Lenselink, Kassel, Bâle, 1962, 3 vol.

<sup>3198</sup> Voir : Michel Jeanneret, *Marot traducteur des Psaumes entre le Néo-Platonisme et la Réforme*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1965, vol. 27, p. 629–643.

<sup>3199</sup> « Au reste, il est vrai que la flaute et le tambourin, et choses semblables de leur nature ne sont pas simplement à condamner : c'est seulement l'abus des hommes : mais le plus souvent on en pervertit le bon usage. Car il est certain que jamais le tambourin ne sonne pour faire resjouir les hommes qu'il n'y ait de vanité, je ne di point

probablement les mêmes que le pasteur Jean de Morelly déplorait plus tard à Lyon dans un traité sur la discipline. Il eut souhaité, comme il l'écrit dans un traité sur la discipline, que « la maison du Seigneur ne fust une maison de crieries ni de tumultes, mais de silence et de d'oraison »<sup>3200</sup>.

Dans la mise en ordre de l'espace acoustique des églises selon les conceptions doctrinales et musicologiques des contempteurs du monde, le chantré devait jouer un rôle clé. C'est par lui que le Psautier put s'insérer progressivement dans la vie des églises. A Genève, les chantres étaient choisis parmi des réfugiés français, de Guillaume Franc à Philippe Crespin. Les auteurs des mélodies du Psautier furent successivement Guillaume Franc, Loys Bourgeois et Pierre Davantès. Leur souci premier était de répondre aux exigences d'un chant communautaire. Les mélodies sont monodiques, c'est-à-dire qu'elles sont conçues pour un chant sans accompagnement. Leur rythme est binaire (deux valeurs de notes : brèves et longues), favorisant l'expression d'un message porteur de sens. Le motif du *contemptu mundi* pouvait dans ces conditions parfaitement circuler et être compris de fidèle en fidèle. Pierre Valette succéda à Loys Bourgeois en 1552. Il continua son travail de mélodiste pour la paraphrase des 68 psaumes que commençait alors Théodore de Bèze. Pierre Davantès, ou « maistre Pierre », arrivé à Genève en 1559, est l'auteur de quarante mélodies sur les soixante-cinq paraphrases réalisées par Théodore de Bèze.

Comme le montre l'exemple de Loys Bourgeois, les mélodistes prenaient des libertés. En 1547, ce dernier publia à Lyon *Cinquante psaumes de David*<sup>3201</sup>. Le titre du psautier, « Toujours mord envie », est suivie d'une dédicace à son ami André Chenevard où il explique avoir construit son ouvrage « un peu mieulx en liberté » par comparaison aux psautiers précédents, mais « respondant toutesfois (tant qu'il est possible) à la gravité de la chose sainte »<sup>3202</sup>. Il se souvient avoir commencé « à avoir en desdaing ces chansons dissolues, lesquelles on ne peut rapporter aucun fruit pour le contentement de l'esprit ». Ce dédain est bien la marque du huguenot « plein de ferveur » comme disait Olivier Douen. Il caractérise désormais les

---

superflue, mais comme brutale, car voila les hommes qui sont transportés, tellement qu'ils ne s'esgayent point d'une joye moderer, mais ils se jettent en l'air, et semblent qu'ils doivent sortir d'eux-memes ».

Dans le sermon suivant, col. 227-228 : « cependant aussi pource qu'il est ici parlé de la fleute, de la harpe, du tambourin, [...], le monde en abuse quasi toujours, nous devons estre tant plus sur nos gardes [...]. Nous voyons aujourd'hui que ceux qui usent de la musique s'enveniment à l'encontre de Dieu, ils s'endurcissent. Il y aura les chansons : et quelles ? pleines de vilénies, et puis les danses viendront après pour comble de mal [...]. Quand [les hommes] s'engayent par trop : et quand ils prennent leurs delices et voluptez en ces choses basses, ils ne pensent point à Dieu, et ne rapportent point le tout à lui ». CO, vol. XXXIV, col. 228. Cité par R. Weeda, *Le Psautier de Calvin...*, op. cit., p. 35.

<sup>3200</sup> Jean de Morelly, *Traité de la discipline et police chrestienne*, Lyon, Jean de Tournes, 1562, p. 264, cité d'après R. Weeda, *Le Psautier de Calvin...*, op. cit., p. 35.

<sup>3201</sup> Loys Bourgeois, *Les Cinquantes Pseaumes de Davide roy et prophete, traduitz en vers français par Cl. Marot et mis en musique par Loys Bourgeois, à quatre parties, à voix de contrepoinct egal consonnante au verbe*.

<sup>3202</sup> *Ibidem*.

contempteurs du monde, musiciens, théologiens ou poètes. Aussi, à présent que Bourgeois dispose des textes de Clément Marot, il a pris l'initiative de « conformer au subject et chant commun desdictz pseaulmes trois parties concordantes opposant note contre note ». Cette technique consistait en une simplification de la musique. Son innovation a probablement fait beaucoup pour la diffusion du chant des psaumes. Ce sont ses psaumes à quatre parties qui étaient chantés au Pré-aux-Clercs en 1558. Pour la justifier, son motif était pour lui de rapprocher « ceste musique effeminee » des « affections saintes et divines », déclarant aussitôt après préférer passer pour ridicule auprès de ses collègues qu' « estre estimé lascif et mol entre ceulx qui craignent Dieu ».

*Le droict chemin de musique*, composé par Loys Bourgeois avec *la manière de chanter les pseaulmes par usage ou par ruse*, paru à Genève en 1550, contribua beaucoup dans la diffusion du chant. L'année suivante, cependant, s'étant accordé de nouvelles libertés, puisqu'il introduit sans autorisation des mélodies nouvelles dans le psautier, le chantre fut mis en prison. Il devait rester encore six ans à Genève, vivant dans la pauvreté.

Pour suivre comment le *contemptu mundi* s'est inséré dans l'œuvre de christianisation de la Muse, un autre exemple est donné par le cas de Philibert Jambe-de-Fer. Ce musicien s'empara du Psautier dès que Théodore de Bèze en eut achevé la traduction en 1561-1562. Comme il n'avait embrassé la Réforme que lors de son retour à Lyon, la dédicace de son ouvrage est significative d'une conversion profonde<sup>3203</sup>. Il se fait, comme ses prédécesseurs, le parangon des « chants lubriques et chansons deshonestes et infames, et blasphèmes enormes »<sup>3204</sup>. Il se dit ému du désir que « toutes les folles et vilaines chansons [...] soyent tellement aarachées de la bouche de tous les Chrestiens, qu'on n'oye plus resonner en icelle, en tous lieux et places et toutes compagnies, sinon pseaulmes et chansons spirituelles »<sup>3205</sup>. A la suite de Calvin, il insiste sur l'importance du « cœur », et pas seulement de la « voix extérieure » :

Ce ne seroit pas louer Dieu comme Saint Paul nous y exhorte, si nous nous contentions de paistre seulement nos oreilles de la melodie et du plaisant son du chant des psaumes, si par mesme moyen nos cœurs n'estoient aussi esmeus et incitez aux louanges de nostre Dieu, par l'instrument de nostre bouche, et austres instrumens de musique<sup>3206</sup>.

Dans la préface à une autre édition du psautier mis en musique, le mélodiste Henri Sureau sait bien les effets bénéfiques qu'il est possible d'obtenir du chant sur les hommes « attirés en

---

<sup>3203</sup> Philibert Jambe de Fer, *Épître dédicatoire des Pseaulmes de Philibert Jambe de Fer*, Lyon, 25 décembre 1563. Cité d'après P. Pidoux, *Le Psautier huguenot*, II, 1962, p. 1565.

<sup>3204</sup> *Ibid.*, p. 1565.

<sup>3205</sup> *Ibid.*, p. 1565.

<sup>3206</sup> *Ibid.*, p. 1565.

diverses passions et mouvements ». Il doit pourtant déplorer avec ses collègues que « la pratique trop commune », en ce domaine, consiste en « toute lascivité et délectation mondaine ». De surcroît, « la musique adjoustée à propos impudiques, a servi d'augmenter les allèchements pernicieux, pour solliciter les uns, et entretenir les autres en toute méchanceté ». Pour expliquer cette tendance naturelle de l'homme, Sureau emprunte à Calvin la métaphore du vaisseau. De « meschans propos » jetés en son cœur y pénètrent jusques au fond. Mais s'il s'agit d'un chant grave accompagné de « propos saints et louanges de Dieu », le cœur les recevra aussi bien, d'autant mieux que le chant se fait à l'unisson accompagné d'une mélodie. L'harmonie est donc essentielle, à condition que « le plaisir de l'oreille » ne prime pas sur « le contentement de la conscience ». En outre, pour être chantés aux assemblées publiques, Henri Sureau préconise que « chacun, moyennant quelque petite cognoissance de l'art, y puisse tenir sa partie ». En insistant tout à la fois sur la conscience et l'apprentissage, même succinct, Henri Sureau explicite les modalités par lesquelles le motif du mépris du monde est appelé à être assimilé, intériorisé et chanté dans les communautés comme dans le for privé du fidèle. Le *contemptu mundi* ne le retire pas du monde, il le subsume dans la louange de la musique pour la plus grande gloire de Dieu.

La quête de l'harmonie par les compositeurs genevois les conduit à façonner une esthétique spiritualisée par laquelle, paradoxalement, par rapport aux plus exigeantes de leurs intentions initiales, la musique sacrée esthétise Dieu. Le paroxysme de cette évolution semble atteint avec les Psaumes mis en musique par Claude Goudimel, qui ne sont pas destinés seulement à l'Église<sup>3207</sup>. Comme le décrit Pierre Pidoux, « les mélodies y apparaissent comme autant de thèmes développés avec des variations infinies, des imitations fuguées, etc. (...) tous les versets y sont mis en musique, le nombre de voix varie de trois à huit »<sup>3208</sup>. Dans un des livres contenus dans son Psautier harmonisé de 1565, il écrit dans cette ode : « Qui sur tout ne veut qu'on se lasse / De chanter et chanter la grâce / Et les louanges de ce Dieu, / Qui, sous le vent de sa parole, / Fait trembler l'un et l'autre polle »<sup>3209</sup>.

Composant pour la plus grande gloire de Dieu, Claude Goudimel poursuit le mouvement engagé par le transfert de la doctrine du mépris du monde dans le chant spirituel. Il consiste,

---

<sup>3207</sup> Claude Goudimel exerçait comme chantre à Rome vers 1540. Il ouvrit la première école publique de musique, jusque là confiné dans les cathédrales. A Paris entre 1555 et 1562, il composait autant de morceaux catholiques que de chansons licencieuses. Impressionné par les chants au Pré-aux-Clercs en 1558 et ses entretiens avec Loys Bourgeois, il se convertit à la Réforme. Comme Marot, explique Pierre Pidoux, il « n'aurait renoncé à son enfance railleuse et sceptique qu'en embrassant le protestantisme ». Comme Jambe-de-Fer, il se retira à Lyon, où il mourut victime de la Saint Barthélémy. Notice d'après Pierre Pidoux, *op. cit.*, p. ???

<sup>3208</sup> Pierre Pidoux, *op. cit.*, p. ???

<sup>3209</sup> Claude Goudimel, *Les Psaumes mis en rime françoise par Clément Marot et Théodore de Bèze, mis en musique à quatre parties par Claude Goudimel*, s.l., 1565, huitième livre à Ant. Porart. Très complet, il comprend la préface aux psaumes de Théodore de Bèze, la Forme des prières ecclésiastiques, etc.

par le moyen de faire confiner à la « musique divine », qui « servira de medecine à toutes adversitez », à faire reculer « l'empire de Cupidon » pour que triomphe « la vaillante sagesse »<sup>3210</sup>.

A une époque où la poésie ne se dissocie guère du chant, le motif du mépris du monde progresse de concert avec l'un comme avec l'autre. Le recueil de musique publié en 1584 par Pascal de Lestocart illustre cette union des muses<sup>3211</sup>. Sa composition comprend en effet, à côté des *Octonaires de la vanité du monde* de Antoine de La Roche Chandieu mis en musique par Claude Le Jeune, les psaumes et un mélange de chansons spirituelles. On peut donc y lire, par exemple, ces vers de Chandieu :

Le mondain se nourrit toujours  
De l'espoir de ses vains discours,  
Qui ne sont que fumée et vent,  
Qui le sont ainsi decevant,  
Et rendent ton ame estonnee ;  
Ne t'esbahy doncques s'il est  
Si leger, veu qu'il se repaist  
Toujours de vent et de fumée.

Le chant est ainsi passé de la liturgie à la place publique, de l'église au temple, dans une reconfiguration des lignes de partage entre sphère sacrée et sphère profane d'une part et, d'autre part sphères privée et publique. Dans cette reconfiguration semble s'accentuer l'évolution qui fait du psaume un objet de piété et de méditation où le chant, sur le mode utopique du mépris du monde, cède aux harmonies et discords des voix intérieures. Ce nouvel épisode de l'exploration aux confins de la topique du mépris du monde conduit à revenir dorénavant sur les fondements théologiques et moraux de cette esthétique spiritualisée.

La constitution du Psautier huguenot en 1562 fut une date majeure de l'histoire du chant pour la Réforme. Composé de cent cinquante psaumes – les quarante-neuf de Marot, les cent de Théodore de Bèze et le cantique de Siméon, et de cent-vingt-cinq mélodies (dont 85 par Louis Bourgeois), il est considéré comme « la plus grande entreprise d'édition du siècle »<sup>3212</sup>. Dans la mesure où seul le psautier est chanté au temple, il renforce le caractère sacré des Écritures. Chanté sur la place publique, il favorise aussi la diffusion du sacré dans l'espace

---

<sup>3210</sup> Claude Goudimel, *Les Psaumes mis en rime françoise par Clément Marot et Théodore de Bèze, mis en musique à quatre parties par Claude Goudimel*, s.l., 1580 (dit le « second Psautier » parce qu'il tient le milieu entre celui qui contient des motets et celui dont l'harmonie est consonante) ; *Ode. A Monseigneur Monsieur Roger de Bellegarde, gentilhomme ordinaire de la chambre du roy.*

<sup>3211</sup> Pascal de Lestocart, *Octonaires de la vanité du monde, à trois, quatre, cinq et six voix*, Lyon, Barthelemy Vincent, 1582, in-4° obl. Les vers composés par A. la Roche Chandieu ont été remis en musique par Claude Le Jeune ; les Psaumes en vers latin et français mis en chant à quatre parties, distingués en plusieurs livres, en formes de motets ; *Mélanges de chansons latines et françaises.*

<sup>3212</sup> E. Droz, « Antoine Vincent. La propagande protestante par le psautier », *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957 (THR 28), p. 278. L'opération était orchestrée par l'imprimeur lyonnais à Genève Antoine Vincent : le Psautier est édité soixante fois entre 1562-65.

profane qui est, quant à lui, le domaine d'une chanson spirituelle d'une grande diversité et est plein essor. C'est dans cette reconfiguration des lignes de partage entre sacré/profane et privé/public, entre chant des psaumes et chant spirituel, que je me suis donné à identifier le motif du mépris du monde à travers le passage de l'évangélisme à la Réforme. Des chansons spirituelles aux psaumes, alors au stade de leur élaboration, puis des psaumes aux chansons réformées, le motif du mépris du monde s'est signalé par sa grande mobilité à travers les genres. L'intérêt qu'il rencontre auprès des auteurs de chansons assure le succès du transfert culturel qui fait basculer le *contemptu mundi* originellement du côté catholique ou évangélique dans le camp de la Réforme. Le rapprochement entre les parcours de Bèze et de Marot met en évidence quelques-unes des lignes de clivages qui modifient radicalement la nature et la portée du mépris du monde réformé. Ce transfert a été ensuite illustré par quelques œuvres de Théodore de Bèze ou choisies dans le répertoire de la chanson spirituelle protestante. Il restait à envisager dans quelle mesure le mépris du monde n'impliquait pas une nécessaire négociation avec le monde.

Ainsi, tandis que se taisent les chants sur la place publique pour céder au silence des voix intérieures dans le for privé, la place se fait pour, dans une quête d'harmonie avec le Christ, mépriser le monde par le commentaire et la méditation des psaumes.

## CHAPITRE 4. VOIX INTERIEURES DU *CONTEMPTU MUNDI*

Pour reprendre la terminologie d'Agrippa d'Aubigné, après le temps des feux vint celui des fers : c'est en plein massacre de la Saint Barthelemy que Claude Goudimel trouva la mort. Tandis que le vacarme du monde fit du psautier l'étendard de la Réforme jusque sur les chants de batailles, son exégèse ne s'interrompt pas, au contraire<sup>3213</sup>. Il semble, en effet, que les « mauvais bruits » du monde conjugués aux appels à la pénitence du calvinisme aient encouragé, en parallèle, le développement d'un genre réflexif de méditation intérieure, d'une quête de sagesse. C'est une fonction que devait remplir les psaumes depuis leurs origines, au moins autant qu'à appeler à guerroyer contre les méchants. C'est donc dans les commentaires auxquels les psaumes ont donné lieu, sous la forme de méditations, qu'il est possible de rechercher comment leur ruminant a contribué, à la jonction de la subjectivité du sujet et de ses convictions religieuses, à la perpétuation du motif du mépris du monde dans le silence de l'exégèse et de la méditation. Jadis le réformateur Zwingli s'était juché sur un passage de Saint Paul (Colossiens III, 16) pour remplacer dans les assemblées la prière à haute voix par l'oraison silencieuse<sup>3214</sup>. Parce que la musique se nourrit aussi de silence, c'est dans le recueillement de la lecture et de la méditation des psaumes que se déploient de nouveaux espaces et de nouveaux usages du texte. Que celui-ci soit destiné à la liturgie ou non, que son origine soit sacrée ou inspirée des Écritures, il demeure que le texte ouvre de nouveaux champs d'expression, de reformulation et de redéploiement pour les topiques du mépris et de la vanité du monde.

Les paraphrases des psaumes, issus des textes bibliques, firent l'objet d'un traitement particulier de la part des réformateurs, au-delà même des seuls choix de traduction. Celles qu'en firent Marot et Bèze installèrent durablement le « Psautier huguenot » dans le monde calviniste. Surtout, les psaumes donnèrent lieu à des commentaires et des méditations de nature exégétique. De leur usage exclusif dans le chant liturgique à leur diffusion la plus large dans l'espace privé et public, du repas de famille comme aux champs de bataille, où leur versification et leur mise en musique est admise, les psaumes s'inscrivent en même temps dans une nouvelle

---

<sup>3213</sup> Sur l'instrumentalisation des psaumes pour galvaniser les troupes, Gilbert Schrenck, « La voicy, l'heureuse journée... » : variations sur le Psaume 118 dans l'œuvre d'Agrippa d'Aubigné », *Cité des hommes, cité de Dieu*, Travaux en l'honneur de Daniel Ménager, Genève, Droz, 2003.

<sup>3214</sup> Voir M. Honegger, « La Réforme et l'essor de la musique en Allemagne », *Histoire de la Musique*, N.R.F., Pléiade, t. I, p. 1152. Cité par G. Dottin (éd.), *Marguerite de Navarre, ..., op. cit.* p. XLVI.



forme de piété, tournée vers le monde intime du sujet et du questionnement de la conscience individuelle.

Le répertoire de la Réforme établi, celui-ci fait l'objet d'un intense travail de commentaire où l'exégèse confessionnelle alterne avec la méditation personnelle. Le chant intérieur de la méditation des psaumes passe d'abord par une appropriation individuelle et privée de la piété du mépris du monde. Le mépris du monde, exprimé dans le carcan du Psautier, apparaît dans sa nature théologique d'après laquelle la condition pécheresse de l'homme voue celui-ci au mal. Dans leur rumination, cependant, l'inspiration que suscitent les psaumes n'exclue pas de solliciter, même discrètement, l'héritage humaniste. L'examen de conscience personnelle déclenché par la méditation s'affirme comme un élément essentiel de la piété réformée. L'abolition de la confession par la Réforme a ouvert ainsi de vastes possibilités au mépris du monde de se déployer dans le champ de la *meditatio*. Le mépris du monde peut s'exprimer pleinement dans sa dimension morale. En tant qu'il se présente comme exercice ascétique, l'examen de conscience donne lieu, chez Bèze comme chez Calvin, selon des modalités différentes, à l'expression d'un vécu personnel qui font de l'un et l'autre des moralistes du *contemptu mundi*. Pour mieux apprécier, sous cet angle, les *Chrestiennes méditations* de Bèze (1582), il m'a paru utile de rappeler la puissance du modèle qu'a représenté pour lui Calvin avec son *Commentaire des Psaumes* (1558) et sa prodigieuse Table des matières.

Des bruits du monde au silence des voix intérieures, je me propose de mettre en évidence les déclinaisons du mépris du monde à travers les psaumes et leur commentaire en partant du modèle calviniste. Il a agi, peut-on dire, sur Bèze comme un miroir. Dans la mesure où ce dernier ajouta au modèle la dimension du récit de soi, il a agi, cependant, comme un miroir déformant.

## A. Au miroir de Calvin

Avant que Théodore de Bèze ne s'empare des Psaumes pour commenter une partie d'entre eux, il y eut le travail de réflexion que mena Jean Calvin. Celui-ci est essentiel pour comprendre la fonction introspective que le Psautier est conduit à remplir dans une réflexion sur le mépris du monde. Les psaumes jouent en effet un rôle central dans le processus de conversion. De leur lecture par les réformés peut ressortir le schéma suivant : dans un premier temps, le Psautier est dans les mains des convertis comme un bouclier tendu contre le monde. Dans un deuxième temps, certains psaumes appellent un commentaire particulier de la part des réformateurs. Peu

prou en rapport avec l'expérience vécue de ces derniers, à travers une démarche introspective, le Psautier est investi d'une fonction « miroir » de l'âme humaine, qui est un lieu privilégié du mépris du monde. Les *Méditations* de Bèze doivent donc être lues au miroir du *Commentaire* de Calvin. Le *Commentaire des psaumes* par Jean Calvin fut un moment fondateur du travail d'exégèse sur le psautier. La première traduction française du *Livre des Psaumes* par Jean Calvin est publiée à Genève en 1558 par Conrad Badius<sup>3215</sup>. Calvin avait l'habitude d'interpréter le Psautier au cours des leçons qu'il donnait dans la chapelle de l'Auditoire, près de la cathédrale Saint Pierre à Genève, ou bien devant les ministres réunis en congrégations chaque vendredi.

Pour se repérer aisément dans son *Commentaire*, Calvin offre aux lecteurs une table des matières très complète. Dans le souci de limiter mon propos, je me propose ici de m'en tenir à quelques extraits de la Table des matières, déjà fort loquace. Un examen attentif de cet ouvrage est significatif du point de focale dans laquelle, par le biais du motif répété à l'envi du mépris du monde, l'auteur incline le lecteur au « contemnement » du monde. Pour s'en tenir à la lettre A de la table, comme « Abondance », celle-ci constitue en elle-même une mine de motifs rendant accessible le mépris monde au lecteur:

A  
L'Abondance terrienne ne nous rend point heureux, 23, 1  
L'Abondance du monde n'est rien sans la bénédiction de Dieu, 37,21  
Les hommes terriens au milieu de leur Abondance, sont tourmentez  
d'inquiétude, 4,8  
De quelles Armes les fidèles pourront surmonter les assauts du monde, 119,  
161  
Comment il nous faut mespriser l'Arrogance des meschants se moquans de  
notre simplicité, 119, 46  
Aspics sourds qui ferment les oreilles à la voix des enchanteurs, 58, 5  
La vaine Assurance des profanes n'est que pure folie, 49, 14  
Que c'est qu'estre Assis et de cheminer avec les hommes de vanité<sup>3216</sup>.

En lecteur de son grand modèle, c'est plus modestement pour son « instruction et consolation particulière » que Théodore de Bèze explique s'être « essayé » au commentaire des sept Psaumes pénitentiels<sup>3217</sup>. Ces commentaires ont commencé à être rédigés entre 1550 et 1561, c'est-à-dire bien des années avant la date de publication en 1582, comme l'indique encore l'épître introductive dédiée à Mme Anne Bacon, veuve de Nicolas Bacon.

---

<sup>3215</sup> Jean Calvin, *Le livre des Pseaumes*, [Genève], Conrad Badius, 1558.

<sup>3216</sup> Jean Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin sur le livre des Pseaumes / ceste traduction est tellement reveuë et si fidelement conferee sur le latin qu'on la peut juger estre nouvelle*, Genève, Conrad Badius, 1561, Table, p. 921.

<sup>3217</sup> *Chrestiennes Meditations*, p. 39.

## 1. D'un miroir, l'autre

Les psaumes, affirmait Calvin dans son livre de commentaires, sont comme le « miroir de l'âme humaine ». Malgré les réticences qu'il manifestait pour la divulgation des motifs personnels de sa conversion, la préface au commentaire des Psaumes apporte quelques éléments susceptibles de l'expliquer<sup>3218</sup>. Calvin fait remplir au livre des Psaumes sa fonction de « miroir ». Olivier Millet explique en quoi David, le berger fait roi, offre « un modèle de compréhension pour la propre aventure personnelle » du croyant<sup>3219</sup>. Il s'offre à comparer sa propre « anatomie » à celle de l'âme de David. Le voici mis à nu, « car cette Parole est plus tranchante qu'une épée à double tranchant... tout est nu à ses yeux ». Le mépris du monde trouve ainsi pleinement sa place dans une appropriation personnelle des Psaumes, dont Calvin a décrit, avant Théodore de Bèze, le mode et les effets sur lui-même. Offrant un modèle aux convertis, il décrit longuement sa vie dans un récit autobiographique. Il y a d'abord eu la « conversion inattendue » (*subita*), sur laquelle il ne s'étend pas. William J. Bouwsma a montré comment elle lui a permis de sortir de l'abîme que représentait pour lui la philosophie chrétienne et de la théologie humaniste<sup>3220</sup>. Ensuite, depuis Orléans, les événements se sont enchaînés « comme sur un coup de tête » jusqu'à la demande pressante de Guillaume Farel et des Genevois de répondre à J. Sadolet. Evoquant les conflits où il a « porté sa croix », pas un instant il n'omet d'avoir été guidé par Dieu, comme en témoigne le parallèle qui s'établit entre sa vie et celle de David.

En réponse aux assauts des méchants dont il est la cible, le mépris du monde remplit une fonction essentielle de parade. Il s'agit de protéger le psautier qui, seul, ouvre la voie à « la vraie piété ». Le livre de David offre ainsi l'opportunité à ceux qui veulent prier de dominer leur subjectivité, de dompter ainsi les émotions suscitées en retour des « haines » adverses pour, en définitive, s'en tenir à « haïr péché et mépriser le monde ».

Chez Théodore de Bèze, la fonction de miroir remplie par les psaumes pour le fidèle se rencontre en particulier dans la *Méditation* sur le psaume 32 :

Et quel meilleur exemple de tout ceci scauroit-on choisir que moy-mesme ? Aussi le veux-je publier afin que je serve de miroir ou patron aux autres. Helas, en quelle peine ay-je esté ? [...] car jour et nuict je sentoies les terriblement coups de ta main, fardeau insupportable à toute créature : mais quoy que me sois tourmenté, finalement où ay-je trouvé remede<sup>3221</sup> ?

---

<sup>3218</sup> Olivier Millet, *Calvin et la dynamique...*, op. cit., p. 522-524.

<sup>3219</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>3220</sup> William J. Bouwsma, *John Calvin...*, op. cit., part. 4: «The Abyss ».

<sup>3221</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 63.

Les tourments de Théodore de Bèze sont extrêmes tant il se repent de ses péchés. Il n'y a que l'exemple de David auquel il puisse souffrir d'être comparé pour son édification : ce « merveilleux exemple de peché, et de repentance ». A ce titre, il s'érige à son tour en modèle, « miroir ou patron aux autres ». Au lecteur il recommande de servir de « guide » pour « sçavoir » le droit chemin<sup>3222</sup>. En guise d'*exempla* se référant à son expérience personnelle, on Théodore de Bèze a fourni, à la différence de Calvin, des récits divers à travers différents genres<sup>3223</sup>. Il est significatif, par ailleurs, que le récit autobiographique se trouve personnifié, dans un des commentaires, en la personne de la « povre et desolee Eglise »<sup>3224</sup>. Dans ce commentaire, c'est une Église en ruine qui prend la parole, jadis honorée et désormais esseulée, en proie à quantité d'ennemis, injustement calomniée et condamnée<sup>3225</sup>. Le mépris du monde se saisit donc à travers un fil qui emboîte successivement l'exemple de David aux différents récits biographiques de Bèze, qui prennent tout leur sens au regard du sort de l'Église auquel le fidèle est appelé à s'identifier, à s'offrir en sacrifice.

## 2. Au-delà du miroir

Le mépris du monde est une expression gigogne, paradoxale, fragmentaire dans sa fonction de réfraction. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que sa nature protéiforme dissimule un « au-delà » du miroir<sup>3226</sup>. Dans sa thèse, Olivier Millet montre que « le thème dominant [du Livre des Psaumes] n'est pas la conversion de Calvin à l'Évangile de la Réforme, mais sa vocation et la signification ecclésiale de celle-ci. Il insiste sur l'identification personnelle de ses propres sentiments avec ceux qui ont été éprouvés par le prophète biblique, identification qui l'a aidée à entrer dans la compréhension du texte qu'il commente. C'est l'appropriation existentielle des psaumes qui lui permet de les comprendre (« plus grande ouverture à comprendre l'intention »). Il dépasse ainsi ce que la tradition chrétienne (Athanase, Luther), disait en proposant les psaumes comme miroir des sentiments. Pour le comprendre, Michel Jeanneret suggère que « la renaissance implique une co-naissance »<sup>3227</sup>. Ce qui est vrai de l'humanisme chrétien vaut également pour l'humanisme chrétien de l'exégète qui commente le

---

<sup>3222</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3223</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, *passim*.

<sup>3224</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 79.

<sup>3225</sup> *Ibid.*, p. 65 et suiv.

<sup>3226</sup> Voir : Olivier Millet, *Calvin et la dynamique...*, *op. cit.*, p. 523, 537; voir aussi: Olivier Millet, « La 'leçon des émotions' : l'expression des passions et sa légitimité dans le Commentaire de Calvin sur les psaumes », *La peinture des passions de la Renaissance à l'Âge classique*, Actes du colloque international, Saint-Étienne, 10-12 avril 1991, p. 169-184 ; Olivier Millet, « Calvin, auteur de lui-même dans la Préface de son Commentaire sur les Psaumes », *Emergence du sujet - De l'amant vert au Misanthrope*, Etudes réunies par Olivier Pot, Genève, Droz, 2005, p. 113-132.

<sup>3227</sup> Michel Jeanneret, *Poésie...*, *op. cit.*, p. 31-32, cité par *Ibidem*, p. 523.

texte de l'Écriture. Comme l'avait fait Marot traducteur avant lui. Une attitude fondamentale d'identification pour expliciter le sens du texte.

Calvin parle des « affections intérieures » de David par allusions aux persécutions et aux calomnies qu'il a lui-même traversées. En moraliste, il conserve néanmoins, comme le précise Olivier Millet, le point de vue de « l'homme en général ». Ce point de vue, sous l'angle du mépris du monde, en particulier, est celui d'un homme en proie aux assauts et tribulations du monde. Une fois la conversion amorcée, le chrétien comprend qu'il doit renoncer à lui-même, comme le prescrit, en l'occurrence, cet élément de la table des matières en forme de précepte: « Le Renoncement de nous-mesmes, c'est le commencement de nostre union avec Christ, 45, 11 »<sup>3228</sup>. Il s'en suit un processus qui, dans le mouvement de pénitence, a déjà été longuement décrit à travers les deux variables théologiques de la mortification et de la régénération. Il s'agit de constater l'importance prise, chez Bèze comme chez Calvin, de la dimension morale figurée par le crédit donné à la conscience dans la constitution calviniste du mépris du monde.

### 3. « Le plus beau théâtre, la conscience »

C'est à la lettre « T » comme théâtre que Calvin, dans la table des matières du *Livre des Psaumes*, affirme que « le plus beau théâtre » est la conscience<sup>3229</sup>. La conscience de la vanité de toutes choses, comme il a déjà été montré plus haut, est un motif constitutif de la doctrine du mépris du monde en littérature calviniste. Il revient notamment avec la métaphore du rempart qui est à opposer au monde de la part de tout chrétien adepte de la vraie piété. C'est, encore une fois, à travers le genre de la méditation des psaumes que cette occurrence trouve son expression la plus fréquente et la plus favorable, en particulier dans les *Chrestiennes Méditations* de Théodore de Bèze. Il n'est que les ennemis de l'Église pour être dépourvu de conscience<sup>3230</sup>. Or la présence persistante de l'occurrence dans l'œuvre de Bèze témoigne de la prise de conscience de la condition universelle de la condition humaine. Sa présence persistante questionne l'héritage humaniste du mépris du monde, qui semble vouloir mettre l'accent sur une dimension proprement humaine du processus théologique de la conversion-repentance.

Comme en témoignent les développements du commentaire du psaume 32, la conscience joue un rôle essentiel dans la conversion. Ainsi, Bèze peut s'interroger :

« Pourquoi donc te troubles-tu, povre conscience ? »<sup>3231</sup>.

---

<sup>3228</sup> Jean Calvin, *Commentaires de Jehan Calvin...*, op. cit., Table, p. 921, lettre « R ».

<sup>3229</sup> *Ibid.*, p. 921, lettre « T ».

<sup>3230</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 79.

<sup>3231</sup> *Ibid.*, p. 62.

Il n'est plus de raison de s'angoisser, en effet, dès lors que par la confession, comme Bèze en a donné plus haut un modèle, le fidèle acquiert la conviction que le processus de sanctification est amorcé. Celui-ci atteint par le sentiment de sa condition pécheresse la possibilité de mépriser le monde et de s'en détacher. Ainsi, le fidèle, se « reconnaissant en la mort », reçoit « ceste vie par vive foy ». En « ces combats de la conscience », la prière est présentée comme « l'unique remede » :

Viens donc, le cœur abattu, teste baissée, et tu sentiras ton tourment s'esvanouir, toutes angoisses s'enfuir [...] ce deluge de maux qui t'avait recouvert et englouti s'écoulera : bref au lieu de cette misere tu recevras cette vraye paix que le monde ne peut donner ni ôter, et ce vrai repos de conscience, l'ancre et gage de félicité éternelle qui s'en ensuivra<sup>3232</sup>.

Comme Bèze le dit dans cet extrait, « le monde ne peut donner ni ôter » le fruit du travail que le fidèle a accompli sur lui-même. Celui-ci consistait pour une grande part, par la prière, à mépriser le monde.

## B. Les *Chrestiennes Meditations* (1582)

### 1. Des Psaumes aux Méditations

Comme le montre Véronique Ferrer, qui en remonte la généalogie, saint Anselme (XIe s.), puis Hugues de Saint-Victor (XIIe s.) s'étaient essayés à définir ce qu'est une méditation. Ce dernier, par exemple, pratiquait déjà la méditation en tant que genre, en la concevant comme une réflexion de l'homme sur lui-même. La *devotio moderna*, au XVe s., a à son tour apporté sa contribution<sup>3233</sup>. Du point de vue formel, la méditation oscille entre le commentaire, la prière et l'homélie. Plus vaguement, elle est souvent rapportée aux calamités naturelles, aux « grandes persécutions, pendant lesquelles l'Oraison est le vray appuy et soulas de l'âme fidelle ». Elle se fait le terreau du *contemptu mundi* dans sa version réformée<sup>3234</sup>.

La méditation n'est pas réductible à la dévotion ou à la prière. L'étymologie (*meditari*) indique l'idée de rumination, de s'approprier le texte en le murmurant à voix basse<sup>3235</sup>. Elle est

---

<sup>3232</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>3233</sup> Véronique Ferrer, « Parole privée, parole publique : les *Chrestiennes Meditations* », dans *Colloque Bèze*, p. 470.

<sup>3234</sup> Cf. *Infra* : II, C, 1

<sup>3235</sup> Voir, pour de plus amples précisions étymologiques : Olivier Pot, « L'invention d'un genre – Les *Chrestiennes meditations* sur huit pseaumes », *Colloque Bèze*, p. 450 et suiv.

donc, d'après une définition qu'en donne Jean Mesnard, « du côté de l'action plus que de la contemplation, de l'ascèse plus que de la mystique. Elle sollicite la mémoire ; elle entend constituer des habitudes ; elle vise à entraîner le corps autant que l'esprit »<sup>3236</sup>.

Née dans le sillage de la traduction des psaumes commencée par Marot, modèle inégalable et unique pour la poésie, source véritable de vie et de prière, l'écriture des méditations par Théodore de Bèze connu, elle aussi, une histoire mouvementée. Elle est d'abord à situer dans la durée de la génération qui sépare les débuts du réformateur à l'académie de Lausanne en tant que professeur de grec au lendemain de son exil de 1548, alors qu'il pouvait se présenter comme un poète évangélique parisien, et la publication des *Chrestiennes Méditations* en 1582. Pendant ce temps, et surtout après la mort de Calvin en 1564, Théodore de Bèze est devenu l'une des principales têtes de la Réforme européenne. Comme il le suggère en préface, c'est « quelques temps après » avoir commencé la traduction des psaumes que Bèze s'est « mis aussi à ébaucher quelques méditations ». Les *Chrestiennes Méditations* ont donc été publiées à Genève en 1582, mais conçues pendant les années où Bèze traduisait les Psaumes en vers français à la demande de Calvin<sup>3237</sup>. Reprises lors de son séjour à la cour de Nérac, en 1560, à la demande de Jeanne d'Albret, la reine de Navarre<sup>3238</sup>. Les allusions aux massacres des Guerres de religion attestent que le texte fut retravaillé après 1572, date de la disparition de Jeanne d'Albret.

Bien qu'il prétende l'avoir fait au départ « pour son instruction personnelle », sans doute peut-on penser que, comme pour les psaumes, son ambition correspondait à un projet didactique et esthétique qui s'inscrivait dans un vaste « programme poétique de foi et de vie » (Olivier Millet)<sup>3239</sup>.

## 2. La méditation pénitentielle

Le mépris du monde dans la méditation des psaumes est introduit par la notion fondamentale de pénitence. En adressant son texte à la noble Madame Bacon, dont il se fait l'éducateur spirituel, c'est à partir de cette notion que Théodore de Bèze donne à connaître à un large public, comme en atteste le succès de la pièce, plusieurs des pans fondamentaux de la spiritualité

---

<sup>3236</sup> Jean Mesnard, « Introduction », *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier n° 7, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1990, p. 9.

<sup>3237</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 39 : « [...] il y a quelque temps qu'après m'estre employé à la traduction et exposition d'iceux [les Psaumes], je me suis mis à esbaucher quelques meditations sur ce subject [...] ».

<sup>3238</sup> *Ibid.*, p. 39 : « Et depuis encores ayant esté requis d'une grande et vertueuse Princesse de luy dresser quelque formulaire de prières, je les ay reprins en main et polis aucunement, en esperance mesmes de les publier : ce que n'estant venu à effet par le soudain decez d'icelle Dame ».

<sup>3239</sup> O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole...*, *op. cit.*, p. 613.

réformée. D'après Mario Richter, c'est le premier principe de la méditation bézienne d'être lié à la pénitence. Méditation et mépris du monde sont donc étroitement liés. Il faut préciser que le sacrement de la pénitence a été aboli par la Réforme. La méditation vient pour ainsi dire remplacer la confession auriculaire faite au confessionnal et défendue par le concile de Trente<sup>3240</sup>. Le mépris du monde se trouve d'autant plus mobilisé que la méditation recourt à une introspection de la part du fidèle.

Les *Chrestiennes Méditations* commentent huit psaumes parmi lesquels sept étaient traditionnellement qualifiés de « pénitentiels ». Bèze leur ayant ajouté le psaume premier, le recueil compte donc huit méditations.

Le psaume 1, pour des raisons que nous envisagerons, a été ajouté par Bèze aux sept psaumes dit pénitentiels. Il s'agit d'enseigner « par l'émotion » (*movere*) les principes de la théologie calviniste<sup>3241</sup>. Le psaume 6 est le tout premier dont Clément Marot, de sa propre initiative, s'était emparé pour en donner une traduction poétique, qui fut chantée à la cour de France. C'est un chant de désespoir qui, par la puissance donnée à la mort, fait vibrer l'antithèse entre l'homme corrompu par le péché et la miséricorde divine. Les deux méditations suivantes, sur les psaumes 32 et 38, évoquent le bonheur par la rédemption, au prix de souffrances nécessaires et inspiratrices de lamentations. La cinquième méditation correspond au fameux psaume 51 qui exprime la lamentation de David pénitent. La sixième méditation sur le psaume 102 exprime les souffrances de la communauté tout entière, personnifiée par la « povre et desolee Église ». Les méditations sur les deux derniers psaumes de la pénitence, les 130 et 142, multiplient les images appelant à la conversion.

La méditation du mépris du monde à partir des psaumes naît donc avant tout de cette réflexion introspective née de la lecture et de la ruminantion des Écritures.

### 3. Manière de dire le mépris du monde : un genre

La méditation, en tant que genre, constitue une nouvelle manière d'écrire le mépris du monde<sup>3242</sup>. En formant le projet d'en renouveler le genre, Bèze savait qu'il inscrivait son travail dans le fil d'une tradition qui avait été d'abord illustrée par Augustin, avec les *Enarrationes in*

---

<sup>3240</sup> Mario Richter, « A propos des Chrestiennes Méditations », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier 7, Presses de l'ENS, 1990, p.72.

<sup>3241</sup> Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 115.

<sup>3242</sup> Sur la méditation comme genre, voir : Pierre-Olivier Léchoy, « Théodore de Bèze spirituel. A propos des *Chrestiennes meditations* (1582) », *RHP*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 618-19 ; Véronique Ferrer, « Parole privée, parole publique... », *op. cit.*, dans *Colloque Bèze*, p. 469-479, et p. 469 ; V. Ferrer, *Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014, p. 29-37.



*Psalms*, reconsidérées à la lumière du grand travail philologique de l'humanisme chrétien (Lefèvre d'Étaples). Suivant Calvin, on se passionnait aussi pour les méditations de Savonarole. En tant que genre littéraire, on peut dire que Bèze est au début d'un mouvement illustré, dans le camp romain, par l'*Introduction à la Vie dévote* de saint François de Sales, et qui se porte allègrement jusque dans les années 1630<sup>3243</sup>. Dans le monde protestant, la méditation répondait à l'appel d'air créé par l'abolition du sacrement de pénitence, et donc, la privation de la possibilité de confesser ses péchés à un prêtre. Ainsi s'ouvrait, comme le dit Pierre-Olivier Léchet, « un vrai marché littéraire » en ce domaine<sup>3244</sup>. Avec la méditation des Psaumes dits « de pénitence », la confession auriculaire et l'absolution étaient remplacées par une nouvelle pratique de lecture du texte biblique, que Bèze qualifie ainsi : « [...] je me suis mis aussi à esbaucher quelques meditations sur ce subject [des Psaumes] ayant choisi [...] les sept Psalmes pieça nommez penitentiaux, pour estre lors spécialement dediez à ceux lesquels après avoir satisfait à la penitence publique et canonique, estoyent r'alliez au corps de l'Église [...] »<sup>3245</sup>. À la date de publication des *Chrestiennes Meditations*, la méditation constitue un genre bien établi et de tradition ancienne. S'il n'a pour ambition de le renouveler, Bèze prétend s'affirmer en modèle pour ses contemporains. Par la suite, Antoine de la Roche-Chandieu, Jean de Sponde, Philippe Du Plessis Mornay ou encore Agrippa d'Aubigné se lancèrent à leur tour dans la méditation des psaumes<sup>3246</sup>. Après la mort de Bèze, toutefois, les méditations protestantes ont changé de nature, différent du modèle calviniste qu'il avait proposé<sup>3247</sup>.

Pour Bèze, le choix s'est porté sur la prose parce que la plupart des lecteurs au XVI<sup>e</sup> siècle méditait sur un psautier en prose, plutôt qu'en rimes. Le style, que Mario Richter qualifie de « baroque », est caractérisé par un grand nombre de propositions interrogatives et par une

<sup>3243</sup> Pour l'invention du genre, voir Olivier Pot, « L'invention d'un genre ». *Les Chrestiennes meditations* sur huit Pseaumes », dans *Colloque Bèze*, p. 449.

<sup>3244</sup> Pierre-Olivier Léchet, *A propos des Chrestiennes Méditations* (1582), *RHP*, t. 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 619.

<sup>3245</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 39.

<sup>3246</sup> Voir : Antoine de la Roche-Chandieu, *Méditations sur le Psalme XXXII*, Genève, J. Laimarie, 1583 ; Philippe Du Plessis Mornay, *Méditations chrestiennes sur les Pseaumes VI, XXV, XXX et XXXII [...]. Plus sur le Pseaume CXXVII*, P. de Pelisson, La Rochelle, P. Hautin, 1586, suivies d'une édition amplifiée en 1596, d'une autre en 1605, puis en 1609-1610 ; Philippe Du Plessis Mornay, *Méditations chrestiennes sur quatre pseaumes du prophète David / composées par Philippe de Mornay, seigneur du Plessis Marly. Meditation sur le Pseaume CXXVII / par P. Pellisson, P. Meditation sur le Pseaume LI / traduite du latin de Jerosme Savonarole* ; par S.G.S., [Genève], Pour Jacques Chouët, 1591 ; Philippe Du Plessis Mornay, *Méditations sur les Psaumes*, Pascale Blum (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2022 ; Jean de Sponde, *Méditations sur les Psaumes, avec un essai de quelques poèmes chrestiens*, La Rochelle, J. Portau, 1588 ; Sabine Lardon, *L'écriture de la méditation chez Jean de Sponde*, Paris, Honoré Champion, 1998 ; Agrippa d'Aubigné, *Méditations sur les Pseaumes*, dans *Second Recueil des Petites Œuvres*, 1629 ou les *Petites Œuvres meslees*, 1630. Aubigné écrit six méditations, respectivement sur les Psaumes 133, 84, 73, 51, 88 et 16 ; Agrippa d'Aubigné, *Œuvres*, éd. H. Weber, J. Bailbé et M. Soulié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.

<sup>3247</sup> Véronique Ferrer, « Derniers feux d'un genre : les Méditations sur les Pseaumes d'Agrippa d'Aubigné », *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 2001, 13, p. 119-131, p. 119, n. 2.

allure qui tend à être irrégulière et saccadée<sup>3248</sup>. Selon une hypothèse de Mario Richter, la méditation adopte la prose en rapport avec son humilité intrinsèque. L'humilité n'est pas accessible autrement que par le mépris de soi. C'est un aspect essentiel du mépris du monde que d'être inauguré par le mépris de soi, puisque le monde se trouve avant tout en soi-même. Il s'agit de « l'humilité que doit avoir le chrétien devant la poésie de Dieu. Elle est aussi noble car son style est soutenu »<sup>3249</sup>.

Toujours selon cette typologie, « la méditation respecte les images du psaume en tant que lieu de la poésie divine et de l'incarnation de Dieu, préfiguration du Christ ». Bèze s'écarte donc d'une tradition selon laquelle ce sont les versets et non les images qui guident le commentaire. En revanche, il paraît inexact que Bèze se privait d'apporter ses propres images, voire sa propre expérience de converti puisque, au contraire, il développe des récits de conversion sur un schéma qui semble emprunter à sa propre trajectoire personnelle, surtout dans le Psaume 1. Manifestement, la méditation évite le discours logique ou philosophique au profit de la description de la misère humaine. Il est vrai qu'il s'agit des psaumes de la pénitence. Cependant, bien que la « raison » soit « déraisonnable », il convient d'apprécier la place accordée à la démarche discursive induite par l'examen de soi. Le texte, pour conclure, est riche non seulement d'allusions à l'actualité historique, mais encore à l'expérience de l'auteur lui-même.

#### 4. Les *Méditations* de 1560 à 1582

Jean Mesnard notait : « La méditation a partie liée avec l'école »<sup>3250</sup>. C'est sans doute dans cet esprit didactique, qu'à l'appel de Bèze à la Cour de Nérac, en 1560, la « grande et vertueuse Princesse » dont il est question dans la préface, Jeanne d'Albret, impulsa pour les méditations un projet de publication. L'idée dut être relancée quand les deux protagonistes de la Réforme se retrouvèrent au synode de La Rochelle de 1570. Mais ce n'est qu'en 1582 que le texte vit le jour grâce aux presses genevoises. Adressé à Anne Bacon, veuve du Garde des sceaux d'Angleterre la publication atteste une audience de juristes lettrés préoccupés de spiritualité autant que de théologie. Sur ce point, l'impression du texte de Bèze se voyait renforcée par l'association à une homélie du pasteur Antoine de La Roche Chandieu. Celle-ci avait été

---

<sup>3248</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 21. Ses analyses sur le style baroque et le genre calvinien des méditations, en revanche, ne paraissent pas être discutées autrement que dans le cadre d'un plus large débat sur la notion de « baroque ». Sur le baroque littéraire, voir aussi les travaux de Gisèle Mathieu Castellani. Inspirées par les recherches initiales d'Eugénie Droz, les hypothèses d'après lesquelles le style des *Chrestiennes Méditations* trouve son origine dans le milieu littéraire de la cour de Nérac, où Bèze fréquentait autant du Bartas, d'Aubigné que Jacques de Constans, l'auteur des *Constantes amours*, ouvrent de stimulantes pistes de recherches.

<sup>3249</sup> Mario Richter, « A propos des *Chrestiennes Méditations* »..., *op. cit.*, p. 71-72.

<sup>3250</sup> *Ibid.*, p. 9

prononcée l'année précédente devant le collège de Lausanne<sup>3251</sup>. Lui aussi inscrivait au centre de la théologie calvinienne une conception du péché qui, en se faisant la matrice de la conversion-repentance, traçait les voies d'un homme régénéré et sanctifié dans la foi.

Dans la mesure où les méditations s'inscrivent dans un programme littéraire ébauché par Bèze sur les rives du Léman afin de rendre les Écritures dans un Français accessible à tous, il faut aussi reconnaître, sans renier aucunement leur caractère calviniste, la teinte humaniste et poétique qui les caractérise. Il semble du moins que les recherches récentes qui mettent en évidence Bèze en juriste-humaniste<sup>3252</sup>, sa philosophie morale<sup>3253</sup>, ou bien le montrent attaché toute sa vie durant à la poésie<sup>3254</sup>, ne permettent plus d'opposer les deux approches<sup>3255</sup>.

### ***Mépriser le monde de la pénitence à la conversion***

L'orgueil (ou le *cuyder*, l'outrecuidance) qui poussa Adam à toucher au fruit défendu, provoquant la chute, est sans nul doute considéré comme l'origine du mal. Bèze ne cesse de répéter jusque dans les dernières lignes de la dernière des méditations (psaume 143) : « Arrière de moy imprudente prudence, desraisonnable raison, et toutes passion ». La *raison* elle-même est « déraisonnable », c'est-à-dire que l'homme ne peut rien faire pour son propre salut sans l'intervention miséricordieuse et absolument gratuite de Dieu. L'enjeu pour Bèze se doublait des principes fixés pour son programme littéraire : admettre une participation active de la raison humaine dans le salut chrétien revenait à s'accommoder de la rhétorique païenne selon les usages de l'humanisme chrétien auquel ses poésies de jeunesse s'étaient déjà trempées<sup>3256</sup>. Cependant, aussi radicale que se veuille la conversion-repentance, il lui est parfois difficile de dissimuler quelques traces de l'humanisme juridique – culture qu'il partage avec dont est fait

---

<sup>3251</sup> Elle peut à ce titre revendiquer d'être la toute première méditation réformée.

<sup>3252</sup> Voir : Christoph Strohm, « Wirkungen der juristischen... », dans *Colloque Bèze*, p. 517, *passim*.

<sup>3253</sup> Voir : K. Mac Summers, *Morality...*, *op. cit.*, p. 7 : « D'abord, comment sa pensée éthique est étroitement corélée à son programme théologique... ».

<sup>3254</sup> Voir : Alain Dufour, *Théodore de Bèze...*, *op. cit.*, p. 9 : « Et pourtant, aux yeux de l'histoire, Théodore de Bèze est d'abord un réformateur, et secondairement un poète ».

<sup>3255</sup> Cf. : Mario Richter, « A propos des Chrestiennes Méditations », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier 7, Presses de l'ENS, 1990, pp. 59-75 ; Mario Richter, « La poétique de Théodore de Bèze... », *op. cit.*, p. 114-123 ; D'après : Mario Richter, « La Poetica di Théodore de Bèze e le Chrestiennes méditations », in *Aevum*, XXXVIII, 1964, pp. 479-525. Comme le relève Scott M. Manetsch, « Richter relève un contraste radical entre l'attitude d'un humaniste, comme Ronsard, et celle d'un réformateur, comme Bèze » :

« Appelant Bèze au combat, Ronsard était donc parfaitement conscient qu'il s'adressait à un homme qui avait composé des œuvres cohérentes, des modèles admirés d'une poétique conçue pour le salut et non pour le plaisir esthétique... Nous nous trouvons là en présence de l'opposition radicale entre l'attitude d'un humaniste et celle d'un réformateur. » (Richter, dans « A propos des 'Chrestiennes Méditations' », p. 62 et Scott M. Manetsch, « *Psalms before Sonnets...* », *op. cit.*, p. 402, n. 8). Il manque encore, pour Bèze, le pendant à la thèse d'Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la Parole...*, *op. cit.*

<sup>3256</sup> Mario Richter, « A propos des Chrestiennes Méditations », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier 7, Presses de l'ENS, 1990, pp. 59-75. Mario Richter explique que « Pour les calvinistes, la raison fait partie de la chair, c'est-à-dire de l'homme naturel, et par conséquent non seulement elle est inapte à collaborer au salut, mais elle est même le principal obstacle au salut. Tout ce que la raison conçoit et invente n'est que mal et source de péché : c'est l'homme, tout l'homme, qui s'oppose à Dieu ».

son public, vestiges vivants d'une conscience humaniste où veillent les ombres d'Érasme ou de Marot.

### 1. *Le salut, la grâce – justification*

Le psaume 51 et la méditation qui l'accompagnent sont révélateurs à double titre des chassés-croisés entre rigorisme et rémanence humaniste. D'une part, la traduction initiale du psaume par Clément Marot donnait en son vers 12 un « Esprit de hault prix » qui avait été remplacé, du fait de la réminiscence du libre arbitre qu'elle était susceptible de suggérer, par l'expression un « libre et franc Esprit » en 1562. Encore trop ambiguë, la version en prose de Calvin la remplaçait en 1564 par « un esprit droit », qui devint « un esprit bien disposé » dans la Bible Segond. Sans doute n'est-il pas anodin que dans la révision que Bèze fait en 1588 de la Bible d'Olivétan, Bèze en revint à « un esprit franc »<sup>3257</sup>.

Bèze avait repris à son compte l'idée développée par Calvin (Augustin avant lui) selon laquelle les psaumes représentaient un miroir pour l'âme. Une certaine bravoure était requise de sa part pour faire face à la gravité des péchés de David: le meurtre d'Urie qui accompagne l'adultère avec Bethsabée (2 Sam 11,2 – 12,25). La description de la scène est assez libre et rappelle de près le champ sémantique utilisé dans une de ses poésies de jeunesse<sup>3258</sup>. Celle-ci lui d'ailleurs valu de se voir reproché d'être décidément fasciné par des scènes au caractère lascif où se réitère la nudité de Bethsabée<sup>3259</sup>. En réalité, comme le relève bien Pierre-Olivier Léchet, « la Bible n'est donc pas la seule source pour Bèze méditant – sa conscience l'est également<sup>3260</sup> : « Et quel meilleur exemple de tout ceci sçauroit-on choisir que moy-mesmes ? Aussi le veux-je publier afin que je serve de miroir et de patron aux autres.<sup>3261</sup> ».

### 5. Deux récits de conversion

J'avance l'hypothèse que c'est pour le mettre en miroir avec son propre récit de conversion que Théodore de Bèze aurait ajouté le psaume premier aux sept psaumes dits pénitentiels communément retenus. Le péché y apparaît au centre d'une vaste carte mentale qui conduirait, aux différents âges de la vie, de vice en vice.

---

<sup>3257</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 63.

<sup>3258</sup> *Poemata* (1548), « Sylva IV, *Praefatio poetica* », pp. 18-28.

<sup>3259</sup> *La Réponse au gentilhomme* se fait l'écho de cette polémique, p. 115.

<sup>3260</sup> Pierre-Olivier Léchet, *A propos des Chrestiennes Méditations* (1582), *RHP*, t. 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 621.

<sup>3261</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 63.

Hélas, povre miserable [...] quel chemin choisiras-tu en ce labyrinthe entrelassé de tant de sentiers, auquel tu naquis, et par lequel tu as tant erré, vagabonde jusques à présent ? Le premier sentier où tu te trouvas en ta première enfance, comment s'appelloit-il ? bestise, que les fols appellent innocence, chemin plein d'ordure, et comble d'infinies miseres [...]

De là où es-tu entree, mal-heureuse ? hélas, en ce désert de jeunesse, frayé à tors et à travers, auquel toutesfois il n'y a droit chemin ne sente, et au reste rempli de tres-meschantes enchanteresses. Là ay-je trouvé vanité, ceste sorciere [...] Au lieu de laquelle je fus livré entre les mains de volupté, la plus affetee, et la mieux patee, et cependant la plus puante et dangereuse paillarde qui fust jamais au monde [...]<sup>3262</sup>.

Théodore discerne deux âges de la vie, l'enfance et la jeunesse, chacun étant affecté de ses tares particulières, la « bêtise » pour le premier, la « vanité » pour le second. Le vocabulaire calvinien du « labyrinthe entrelassé » illustre bien comment le pécheur est égaré par « vanité, cette sorcière » et « volupté, la plus affetée ». Lorsque s'opère le retournement qui correspond à la conversion<sup>3263</sup>, il se manifeste par une répétition de questions sur le sens ultime de cette vaine pérégrination.

La répétition des occurrences du mot conscience dans les *Méditations* sont à cet égard significatives. Elle revient ici quatre fois en un seul paragraphe :

[...] que soudain la conscience devient assoupie, [...] quand ma conscience me redarguoit, je cherchois tous moyens de me faire accroire que vice estoit vertu, [...]. Or combien est heureuse la personne qui ne s'amuse à suivre un tel train de gens adonnez à tout vice, n'apportans que travail au corps, tourment à la conscience, et finalement la ruine du corps et de l'âme : car peu à peu où nous pousse une telle accoustumance à mal faire ? Certainement jusques à ce poinct qu'on perd tout sentiment de Dieu, tout remords de conscience, d'ignorant on devient mauvais, de mauvais meschant tout oultre, et finalement moqueur de Dieu et de toute chose bonne<sup>3264</sup>.

Bèze a recours au vocabulaire géographique pour désigner le « désert » que représente la jeunesse et le « destroit » pour le « bien heureux » qui réussit à la franchir. Les occurrences de la conscience cèdent ensuite progressivement au champ lexical de la patience, de la félicité chrétienne où le monde peut être méprisé quand la régénération sanctifie parce que, comme l'affirme la dernière méditation sur le psaume 143, la mort se fait vie : « La mort te fait-elle peur ? Elle est vaincue, et tournée en entrée de vie. »<sup>3265</sup> Ici encore, tandis que le péché n'est

---

<sup>3262</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3263</sup> Jean Mesnard, « Introduction », *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier n° 7, Presses de l'École Normale Supérieure, 1990, p. 12 : « La méditation apparaît comme le moment où l'esprit, par son intervention, dégage l'homme du sensible et le mène jusqu'au divin (...) elle opère donc un véritable retournement ; elle est le lieu de la « conversion ».

<sup>3264</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 43-44.

<sup>3265</sup> *Ibid.*, p. 95.

pas loin de renvoyer au topos antique de la misère de la condition humaine, la rumination du texte biblique est l'occasion d'une « introspection réflexive » (Pierre-Olivier Lécho), d'un examen de conscience conçu comme un exercice, une authentique ascèse<sup>3266</sup>.

La première méditation sur le Psaume 1 peut donc se lire, du point de vue l'auteur, comme un récit autobiographique qui est à rapprocher, en plus abstrait, du récit de la lettre-préface à la *Confession de foi*. Il y était déjà question de franchir les âges successifs et maudits de l'enfance et de la jeunesse<sup>3267</sup>. Ayant réussi à franchir le « destroit », cependant, la suite de la méditation aborde les rivages des effets bénéfiques de l'« esprit de sanctification » :

Ainsi ne m'advieindra, mon Dieu, quand tu m'auras façonné et dressé. Car mesmes je ne seray point un instrument de matiere morte, mais j'auray une vigueur naturelle que je sens desjà decouler en moy : Bref, je seray comme un bel arbre fructier planté de ta main en ta maison [...] <sup>3268</sup>.

Qu'advieindra-t-il, cependant, des « pecheurs » qui, plutôt qu'arbres, sont « bruyeres, espines, ronces » ?

Et combien qu'és confusions de ce monde ceste difference ne s'apperçoive, ains qu'au contraire les meschans semblent les mieux plantez, les plus haut eslevez, et les plus verdoyans, si est-ce ques ceste vaine apparence ne sera durable, ains ce qu'ils sont se monstre tout aussi tost que ta Justice apparoist pour mettre en ordre ce qui est desreiglé<sup>3269</sup>.

La méditation se clôt sur une perspective eschatologique qui incite à mépriser le monde tel qu'il est puisque « ceux qui vont droict ne peuvent faillir d'estre bien-heureux »<sup>3270</sup>. Théodore de Bèze s'est inspiré de son propre récit de vie pour offrir aux lecteurs de la première méditation une trajectoire idéale qui emprunte les chemins du mépris du monde pour aller « droict » et atteindre un état de sainteté.

La conversion-repentance donne lieu à un autre témoignage d'un parcours de vie logé au cœur de la méditation 130<sup>3271</sup>. Rédigée sous la plume de Bèze à la première personne et par certains traits empruntés au réel, elle s'apparente, sous couvert d'une confession, c'est-à-dire le repentir du méditant dans un chemin de sanctification, à un nouvel exercice de récit autobiographique de la part du réformateur. Comme dans le récit précédent, le mépris du monde joue un rôle décisif. Conscient de l'abyme dans lequel le méditant se trouve du fait de son péché, le narrateur se tourne vers Dieu pour demander ce qu'il lui a fait. C'est le motif pour se

---

<sup>3266</sup> Jean Mesnard, *Ibid.* : « La méditation est d'abord exercice ; elle vise à une transformation intérieure dans laquelle toutes les facultés humaines sont engagées, et où le corps même à sa place, comme siège des habitudes et des comportements ».

<sup>3267</sup> Cf. : *Supra* :

<sup>3268</sup> *Chrestiennes Méditations*, p. 49-50.

<sup>3269</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3270</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3271</sup> *Ibid.*, p. 89.

livrer à un récit des origines, « formé és cavernes du ventre de ma mère » et d'un rappel de l'enfance<sup>3272</sup>. Puis,

Estant passé plus avant, mon indignité a creu avec l'aage, et ta largesse au contraire c'est d'autant accruë, [...] m'as consolé en milles afflictions : m'as supporté en un million de fautes : m'as soustenu en une infinité de tentations : bref n'as cessé de combattre ma malice par ta bonté et ma rebellion par ta patience. Voilà ce que tu m'as fait, Seigneur : et moy quoy ? Helas, mon Dieu, si j'entre en cest abysme de rememorer mes iniquitez, desquelles une seule suffit pour me rendre coupable de la mort éternelle, je suis du tout peri<sup>3273</sup>.

Ce récit de vie est conçu sur le même schéma que le précédent, discernant un temps d'enfance et un temps de jeunesse. Plus court, il prend néanmoins du recul sur les caractéristiques de chaque âge et se trouve en cela beaucoup plus abstrait. Le monde n'y apparaît que sous la forme suggérée de ce que fait revenir « la souvenance » et « cest abysme de rememorer mes iniquitez », des « ennemis », d' « une infinité de tentations »<sup>3274</sup>. Le péché se traduit par « la malice » et la rebellion » du confessant. S'adressant enfin à son âme, il peut enfin se rassénérer devant la prodigalité de Dieu car il « s'esjouira de ta conversion »<sup>3275</sup>.

## 6. Mépriser le monde au milieu du monde

En quoi justement consisterait cette ascèse « intramondaine », ce mépris du monde - par référence au « *contemptu mundi* » clérical et médiéval-, au milieu du monde dans une version calviniste revisitée par Théodore de Bèze ? Trois caractéristiques sont à retenir. Sur le plan formel, en l'occurrence pour ce qui concerne nos méditations, le mépris du monde s'exerce dans l'abolition d'un rituel en le remplaçant par la revendication d'une intériorité<sup>3276</sup>. La pénitence est évacuée en tant que sacrement, elle n'en demeure pas moins au cœur de la conversion-repentance. Bèze choisit de commenter les psaumes pénitentiels alors même que les réformés avaient renoncé au sacrement de la pénitence. C'est que le mépris porte le regard plus loin que le geste formel. La méditation remplit pour le fidèle le vide créé par l'abolition de la confession auriculaire. Le voilà appelé, pour faire référence au formalisme des rituels de l'Ancient Testament, à l'instar du vers 9 du psaume 51, à se purifier avec l'hysope, afin d'être « plus blanc que la neige » :

---

<sup>3272</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3273</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>3274</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3275</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>3276</sup> Sur cette intériorité, espace intérieur que crée la méditation, voir Olivier Pot, « L'invention d'un genre ». Les Chrestiennes meditations sur huit Pseaumes », dans *Colloque Bèze*, p. 449.

Seigneur, pren ceste vraye hyssope, sacrement de la vigueur et force de ce sacrifice tant attendu, pour m'arrouser de ce vray sang de Christ qui se respendra en son temps pour le nettoyage de toutes iniquitez. Lave moy, arrouse moy, et me frotte de toutes parts avec cest' hyssope et ce sang, seul vray moyen d'effacer l'orde et infecte tache de peché, et je deviendray net et blanc comme neige, au lieu que je suis ainsi vilain et puant devant toy, et le monde<sup>3277</sup>.

L'hysope est une plante utilisée pour purifier la poitrine et associée aux rites de purification. Il renvoie à la première alliance comme à la deuxième. Pour les chrétiens, il signifie la valeur unique du sacrifice du Christ, « ceste vraye hysope » qui a rendu caduques certaines pratiques extérieures du formalisme juif. Sous la plume de Théodore de Bèze, il faut le lire aussi comme symbole de l'humilité<sup>3278</sup>. L'hysope, ce peut être encore le mépris du monde qui nettoie le pécheur devant Dieu et, comme le précise cet extrait, devant « le monde ». La nature du mépris du monde est ici pleinement d'origine théologique, enraciné dans l'intime conviction de la pollution de l'homme par le péché.

Certes, il est permis d'ajouter que le mépris réformé du monde entretient des affinités avec les sempiternelles lamentations des traités médiévaux sur la dureté des temps, le caractère originel du péché dans le ventre maternel, l'omniprésence des « mondains », des « moqueurs de Dieu » et de la tentation. Comme l'observe Mario Richter, « le réformateur semble vouloir souligner que le Mal est le prince de ce monde ; en effet, la terre, l'eau, l'air et le feu (les principaux éléments du monde matériel) lui apparaissent en quelque sorte comme le domaine et l'instrument des ennemis de l'Église véritable. Ainsi le monde physique se colore de négativité, de corruption »<sup>3279</sup>. Le critique relève que « Les calamités publiques et individuelles étant considérées comme la conséquence des péchés, la méditation est en rapport direct avec les malheurs de l'époque (guerres civiles et peste) »<sup>3280</sup>. A chaque fois, cependant, c'est pour souligner la bonté et l'infinie miséricorde du Créateur et de son amour pour le monde, incarné en son fils Jésus Christ : Dieu est « amateur » des hommes. C'est pourquoi, d'ailleurs, et c'est

---

<sup>3277</sup> *Chrestiennes Meditations*, p. 75. Le verset de l'hysope, au psaume 51, rendant blanc plus que neige. L'image du psalmiste préfigure le Christ. C'est David qui parle : « Car ce n'est en vain ni de l'invention de l'homme... et je deviendray net et blanc comme neige au lieu que je suis vilain et puant devant toy, et le monde ».

<sup>3278</sup> C'est aussi dans ce sens que l'a employé Bernard de Clairvaux dans son Sermon 45, sur le *Cantique des Cantiques*. Citant le Psaume 50,9, il écrit : « La beauté de l'âme c'est l'humilité. Ce n'est pas de moi-même que je le dis, puisque le Prophète l'a dit avant moi : Vous m'aspergerez avec l'hysope, et je serai purifié ». Cité par Jean Chevalier, Alain Gheerbrant (éd.), *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982, article « Hysope », p. 516.

<sup>3279</sup> Mario Richter, « A propos des Chrestiennes Méditations »..., *op. cit.*, pp. 59-75 ; Cf. : analyse de K. Erdei dans « Méditation et culpabilisation », *Ibid.*, p. 20 : « Le message de Luther fut bâti sur une vision profondément pessimiste du monde. [...] Tandis que, pour le Moyen Age, la partie pécheresse de l'homme était dans son corps et tout ce qui le reliait au monde terrestre, la Réforme intériorise le péché, le place au milieu de l'âme : les sens ne sont plus opposés à l'esprit, c'est l'esprit même, c'est-à-dire tout l'homme, qui est mauvais. » Et : « C'est donc le péché qui compose finalement le thème fondamental de la méditation calviniste alimentée par le psautier, avant tout par les psaumes de la pénitence. », *Ibid.*, p. 24.

<sup>3280</sup> *Ibid.*, pp. 59-75.



la plus importante caractéristique du mépris du monde réformé : il ne s'agit plus de fuir le monde (*fuga mundi*), mais de vivre l'ascèse en son giron même.

Le mépris du monde se comprend, plus que par une déploration consolatoire sur le monde, comme le l'ascension du visible vers l'invisible, du monde terrestre vers le céleste, des degrés d'une échelle qui est, là encore un emprunt médiéval<sup>3281</sup>. Un emblème de Georgette de Montenay illustre bien la situation du fidèle qui est à la fois justifié et pécheur. Un naufragé perdu dans la tempête cherche à monter au ciel par le moyen d'une échelle qui tomberait dans la mer si elle n'était retenue par une main sortant des nues<sup>3282</sup>. Selon Jean Mesnard, du fait de sa position médiane entre *lectio* et *oratio*, la méditation apparaît comme « le moment où l'esprit, par son intervention, dégage l'homme du sensible et le mène jusqu'au divin. » L'attitude vis-à-vis du monde se distingue ici de la contemplation cléricale et monastique en ce que, Jean Mesnard résumant ainsi : « la *mediatio* s'oppose à l'*oratio* comme l'ascèse à la mystique »<sup>3283</sup>.

A l'opposé de la contemplation dans son caractère passif et isolé, à la manière d'un Pétrarque, l'ascèse intramondaine se veut active. Cela n'empêche pas le temps pour la poésie mais, du même coup, par la place qu'elle libère pour la pensée discursive, elle va à la rencontre de la soif à la fois spirituelle et intellectuel du milieu des juristes-humanistes auquel Bèze s'adresse en même temps qu'au plus humble fidèle. De ce point de vue, en l'occurrence, la préoccupation n'en demeure pas moins avant tout, pour lui, d'ordre ecclésiologique.

## 7. De l'individu au collectif : la « pauvre et désolée Église »

Les *Chrestiennes Méditations* sont contemporaines de l'ambitieuse entreprise de relater l'*Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France*, autre monument historiographique de la Réforme en construction<sup>3284</sup>. A l'appui d'un imaginaire de mort, scandé, comme dans les anciens traités du mépris du monde, par une description physique du macabre, la méditation sur le psaume 102 fait implorer l'Église personnifiée la clémence de Dieu en des temps qui sont aussi ceux des guerres et des massacres :

O Eternel, [...] oyés la priere de ta povre et desolee Église [ ... ]. Le jour ténébreux de l'affliction est arrivé : hélas, [...] il a esté un temps que j'ay esté tant belle et florissante [...] : maintenant, je ne suis plus, et sont esvanouys mes beaux jours, ainsi qu'une vapeur de fumee. J'ay esté tant forte et vigoureuse contre tous assaux de dedans et dehors, demeurant ferme par le moyen de ton appuy et soustènement,

<sup>3281</sup> Voir, par exemple, la *Scala meditationis* d'un auteur de la *Devotio moderna* au XVe s.

<sup>3282</sup> Emblèmes ou devises chrestiennes (planches de Pierre Woëriot), Lyon, 1575, p. 13. Cité par Mario Richter, Mario Richter, « A propos des Chrestiennes Méditations »..., *op. cit.*, p. 68.

<sup>3283</sup> « Elle correspond à une période active, entre deux passivités, celle de la possession des sens et celle de la possession de Dieu. Elle opère donc un véritable retournement; elle est le lieu d'une « conversion » (Jean Mesnard, *La Méditation en prose à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 13-14).

<sup>3284</sup> Sur l'*Hist. eccl.*, voir : M. Greengrass, « J'ay finalement essayé... », *op. cit.*

et maintenant mes os se brisent et tournent en poudre comme s'ils avaient été dessechez et calcinez en une fournaise. Ce courage tant ferme contre toute la violence de Satan s'est fené et asseiché comme une herbe retranchée par le faucheur<sup>3285</sup>.

Bèze fait référence au temps idéalisé des premières communautés chrétiennes pour déplorer une Église qui, face aux « assaux de dedans et dehors » et à la « violence de Satan », s'est ensuite laissée corrompue par le monde. L'Emblème IX des *Emblemata*, celui représentant une cité faisant penser à Genève suspendue à un fil illustre assez bien la « mentalité obsidionale » qui caractérise le chrétien, ici l'Église, en proie aux assauts du monde, plongé dans un temps d'angoisses eschatologiques. Cette position est à rapprocher de celle qu'occupe le lecteur des psaumes qui s'identifie à David dans le dessein de se placer sur le chemin de la sanctification. Si le monde doit être méprisé, cependant, ce n'est pas par une Église « seulette », ni « à l'écart, au couvert de telle ou telle petite retraite », comme l'explique Bèze dans les lignes qui suivent. À l'opposé des moines qui revendiquent de faire session avec le monde, les réformés veulent vivre leur foi sur le mode communautaire au sein du monde même.<sup>3286</sup> En revanche, « Fille de paix » et marquée par la « patience » l'Église se défend d'être, comme on l'accuse, « la mere de toutes les tempestes qui remuent le monde » et celui-ci, dit-elle, est « indigne » de ses « enfants bienheureux »<sup>3287</sup>. L'Église se plaint mais sa complainte prend sens car elle sait qu'elle porte sa croix :

Bref, en quoy me puis-je estimer honorable qu'en ta croix ? Car estre hay du monde pour toy, est un beau tesmoignage qu'on est point du monde : et boire à la coupe de son Seigneur, est un des plus grands honneurs que le serviteur sçauroit recevoir<sup>3288</sup>.

Finalement, comme l'hypothèse en a été suggérée plus haut, ce n'est pas pour sa compromission avec le monde que l'Église a décliné depuis le temps des premières communautés. Certes, elle a fléchi sous la force des assauts de Satan, mais la haine que lui voue le monde atteste justement que l'Église a su mépriser le monde et ne pas en être. Accablée, affligée, elle n'en boit pas moins « à la coupe de son Seigneur ». Cet extrait illustre un autre aspect de la nature théologique du mépris du monde qui est développé dans cette méditation.

Ce n'est pas le moindre des tours de force de Théodore de Bèze, dans ses *Méditations*, d'accompagner son lecteur depuis les tribulations individuelles de sa conversion, et par là

---

<sup>3285</sup> *Chrestiennes Meditations*, p. 79.

<sup>3286</sup> Voir : D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, 1939, Paris, Cerf, Labor et Fides, 1983.

<sup>3287</sup> *Chrestiennes Meditations*, p. 82.

<sup>3288</sup> *Ibid.*, p. 83.

compassion pour les souffrances de la « pauvre et désolée Église », jusqu'au seuil d'une démarche nécessairement collective, qui engage l'ensemble de la *Communauta Christiana*<sup>3289</sup>.

Que dire au sujet des âmes fidèles, auxquelles s'adresse ces *Chrétiennes méditations* – noter la place de l'épithète devant le nom, désirant se désaltérer à « l'eau de source la plus pure »<sup>3290</sup> ? Dans leur rapport aux Psautier, et fondamentalement au texte, les méditations ouvraient aux chrétiens qui s'en saisissaient le champ immense d'une vie intérieure revigorée par la prière et par la foi. A la suite de David, elles les conduisaient sur un chemin de sanctification qui, en méprisant le monde tout au long de leur conversion, les élevaient à une forme de sainteté, état auquel Bèze a prêté la métaphore de l'arbre. Avec Calvin, ils ont appris à s'identifier à David jusque dans l'intimité de ses « affections », à l'image d'un miroir. Le mépris du monde était ancré dans une vision pessimiste de l'homme. Avec Bèze, le mépris du monde se déploie dans sa dimension théologique sans que l'héritage humaniste ne soit tout à fait exclu, en particulier avec le crédit accordé à la conscience, qui ouvre sur la dimension morale. C'est en moraliste que le réformateur vézelien méprise le monde dans sa méditation des Psaumes.

De nouveau, à partir d'un genre en plein renouvellement, le modèle Bèze succéda au modèle Calvin pour donner à la Réforme, à travers de nombreux successeurs, de Antoine de Chandieu à Agrippa d'Aubigné, un répertoire large et varié. Le commentaire des psaumes créait, selon Olivier Millet, « le fondement littéraire de la mémoire de cette Réforme qui était en train de s'établir, au XVIe siècle, dans le monde protestant. »<sup>3291</sup>

---

<sup>3289</sup> L'expression est de Saint Augustin. Voir la thèse que lui a consacré Annah Arendt sur l'Amour.

<sup>3290</sup> L'expression, employée au début de la *Confession de foi* de Théodore de Bèze en 1560-61, fait référence à plusieurs passages de l'Écriture.

<sup>3291</sup> Olivier Millet, « Bèze poète et fondateur de la mémoire huguenote », *RHP*, t. 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 609.

## CHAPITRE 5. PRECHER LE *CONTEMPTU MUNDI*

« Bref, hommes, serez vous toujours hommes ? » Comme le suggère cette question posée par Bèze dans l'un de ses sermons, c'est en moraliste et du point de vue de l'humaine condition autant que de celui de Dieu que le prédicateur entend mépriser le monde<sup>3292</sup>.

Les recueils de sermons conservés de Bèze ne représentent qu'un échantillon d'une inaltérable activité de prédicateur. Depuis qu'il a en a reçu la charge, Bèze tient à cœur de prêcher à chaque fois qu'il lui est permis tout au long de son ministère. Entré dans l'âge climatérique, il a 72 ans. Sa santé le contraint à ne plus monter en chaire qu'une fois par semaine. Bèze a mûri sa pensée morale autant que sa théologie depuis la *Confession de la foi*. Le genre du sermon se prête, peut-être plus encore que celui de la Confession, à expliciter librement sa pensée. Surtout, fidèle à ses idéaux de départ, il s'attache à rendre son propos accessible à son auditoire. Il s'agit ensuite de toucher, par l'édition, un vaste lectorat.

L'œuvre homilétique de Bèze a suscité, de la part des chercheurs, moins d'intérêt que sa théologie<sup>3293</sup>. Elle a fait néanmoins l'objet de deux thèses en français. La plus ancienne, relativement courte, est celle d'Armand Dücker, inspirée par Emile Doumergue. Elle dresse l'état des lieux du *Théodore de Bèze prédicateur*<sup>3294</sup>. Ce travail fait l'objet d'une analyse critique dans la thèse plus récente du théologien Michel Delval<sup>3295</sup>. La prédication a aussi inspiré une historiographie récente<sup>3296</sup>. Sans y nommer Bèze parce que son corpus est limité au

---

<sup>3292</sup> *Sermons sur la Passion*.

<sup>3293</sup> Dans sa thèse, *La doctrine du salut dans l'œuvre homilétique de Théodore de Bèze*, Lille, Faculté de théologie, 1982, vol. 1, p. XLVIII-LIII. Michel Delval dresse un état des lieux de la recherche en ce domaine : les articles des encyclopédies de Herzog et de Lichtenberg abordent le sujet. Les pages de l'ouvrage d'André Sayous, *Etudes littéraires sur les Ecrivains français de la Réformation*, 1841, mettent l'accent sur l'éloquence politique, au détriment de la théologie. Dans une thèse de 1875 consacrée à Jean Saurin et la prédication protestante jusqu'à la fin du règne de Louis XIV, E.A. Berthault rend son importance à la doctrine. La conférence d'Ariste Viguier sur la prédication protestante au XVI<sup>e</sup> siècle considère, comme Sayous, que la prédication des réformateurs vise les consciences.

<sup>3294</sup> Armand Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur*, Thèse présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban pour obtenir le grade de bachelier en théologie et soutenue publiquement en décembre 1891, Genève, 1891, 79 p. Après une brève présentation des trois recueils de sermons, il distingue successivement la doctrine, la morale, la polémique. Il est le premier à relever la dimension morale omniprésente dans les sermons, surtout dans ceux sur la Passion (*Id.*, chap. III, p. 45 et suiv.).

<sup>3295</sup> Michel Delval, *La doctrine du salut...*, *op. cit.*, p. L-LII. Dans le dessein d'éclairer la pensée religieuse du prédicateur, le théologien consacre ses recherches à la doctrine du salut à partir de la prédication sur la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ. A la suite des travaux de Richard Stauffer sur la prédication de Calvin, son travail s'attache essentiellement au contenu théologique des sermons. Son objet est l'étude successive de la doctrine du péché, du mystère de l'incarnation, la doctrine de la rédemption, enfin la justification et la régénération.

<sup>3296</sup> Voir : Max Engammare, *Prêcher au XVI<sup>e</sup> siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor & Fides, 2018 ; Christabelle Thouin-Dieuaide, *La vanité et la rhétorique de la prédication au XVII<sup>e</sup> siècle. Littératures*. Université de Limoges, 2019.

XVIIe siècle, Françoise Chevalier réserve un sort au mépris du monde<sup>3297</sup>. Cette étude entreprend, par le biais du mépris du monde, d'éclairer le moraliste qui se profile derrière le prédicateur. Derrière l'enjeu politique évoqué dans l'épître aux sermons de la Passion, par exemple, qui est l'union des Églises et des Princes réformés, il faut lire une préoccupation éthique de la part du réformateur. A chaque chrétien, à chaque pasteur, Bèze exhorte donc à ne pas se décourager et de ne point attendre pour se changer de l'intérieur.

Plus que toute autre source, les sermons imprimés renseignent sur la manière dont Théodore de Bèze entend mépriser le monde en son grand âge. C'est en médecin des âmes que se présente le maître à penser devant les nouvelles générations de fidèles. Les leçons qu'il leur dispense sont une forme de testament.

Le premier ensemble homilétique conservé est composé des *Sermons sur les trois premiers chapitres du Cantique des Cantiques de Salomon*, paru en 1586<sup>3298</sup>. Les éditions latines des sermons sur l'Écclésiaste proviennent de sermons qui ont d'abord été prononcés en français, aux chrétiens de Genève, au cours de l'été 1588<sup>3299</sup>. Ces derniers sont en relation avec les commentaires de Bèze sur Job, qui fit aussi l'objet d'une prédication<sup>3300</sup>. Le genre de ces deux opuscules relève davantage de la paraphrase biblique si l'on s'en tient à l'œuvre écrite. Je les associe ici au genre homilétique dans la mesure où ils ont fait l'objet de sermons prêchés en chaire. Il faut souligner ici, avec Olivier Millet, qu'en l'absence d'exigence d'examen individuel, « l'exégèse biblique savante était jusque-là une discipline pour ainsi dire réservée au monde académique ou monastique »<sup>3301</sup>. La Parole est désormais portée à la connaissance de tous et chacun est exhorté à s'examiner pour mieux se conformer à ses préceptes<sup>3302</sup>.

---

<sup>3297</sup> Françoise Chevalier, *Prêcher sous l'Edit de Nantes – La prédication réformée au XVIIe siècle en France*, Genève, Labor et Fides, 1994. Sur le mépris du monde, pp. 142-144.

<sup>3298</sup> Théodore de Bèze, *Sermons sur les trois premiers chapitres du Cantique des Cantiques, de Salomon, par Théodore de Bèze, ministre de la Parole de Dieu en l'Église de Genève*, Genève, Jehan le Preux, 1586. GLN-3163. Bibliothèque de Genève, BGE Ctb 838 BGE Bd 438. <https://doi.org/10.3931/e-rara-35869>. Le recueil regroupe une épître, trente et un sermons et un index. Le succès de l'ouvrage est attesté par ses éditions successives. Celle de 1586 est suivie, dès 1587, d'une traduction latine et anglaise, puis, en 1600, d'une traduction néerlandaise. Et, en 1615, le texte français de 1588 sort à nouveau des presses. GARDY, p. 192-195.

<sup>3299</sup> *Ecclésiaste*.

<sup>3300</sup> A l'opuscule sur l'Écclésiaste est joint généralement le commentaire sur Job (Gardy, n° 376) : *Iobus Theodori Bezae partim commentariis partim paraphrasi illustratus*. Genevae, Ioannes le Preux, 1589. <https://doi.org/10.3931/e-rara-3218>. De ce commentaire nous sont parvenues deux éditions latines de 1588 et 1598, une traduction allemande publiée d'abord en 1599 et de nouveau en 1605, une traduction anglaise. GARDY, p. 200, n° 371 à 373. L'édition latine adressée à la reine d'Angleterre, Elisabeth Ire, date de 1595. Elle est suivie d'une traduction anglaise quelques années plus tard. Bèze écrit qu'il a terminé ses « sermons sur Job », attestant par là que son commentaire ait bien été prêché oralement. Il faut aussi rappeler qu'il s'agit d'un commentaire et d'une paraphrase issus de cours donnés à l'Académie en 1587 (Michel Delval, *La doctrine du salut...*, op. cit., p. XIII-XIV).

<sup>3301</sup> Calvin, *Institution (1541)*, p. 29.

<sup>3302</sup> *Sermons sur la Passion, sermon 34*, p. 833. : « recevons de luy en toute crainte et trembleemnt ce cœur contrit et humilié qu'il nous presente tous les jours par la prédication de sa sainte parole et sa tant longue et plus que patiente patience ».

Les sermons sur la Passion et la Résurrection ont été prononcés dans les circonstances de la guerre contre la Savoie, entre 1588 et 1593, avec pour arrière-plan d'intenses débats théologiques<sup>3303</sup>. Inspirée par le souci de mettre en évidence l'omniprésence du motif du mépris du monde dans l'œuvre homilétique, la lecture des sermons de cette période est ici envisagée comme un tout. Chacun des recueils, composé autour des années 1590, reflète différents aspects d'une même pensée caractéristique de la maturité du mépris bézien du monde. A travers les tableaux moraux qu'il dresse de ses contemporains égarés par la folie du monde on y reconnaît, plus que jamais, les traits d'Érasme ou même de Rabelais. Plus outre, les recueils sont à mettre en étroite relation les uns avec les autres afin de mettre en évidence la place occupée par le mépris du monde dans la pensée de Bèze au cours de ces années difficiles, marquées par des fléaux endémiques. Par de larges citations, il s'agit de donner la parole au prédicateur pour comprendre et faire entendre les logiques internes du mépris du monde tel qu'il est reçu dans le monde réformé. Ici encore, la définition du mépris du monde qui prédomine à travers ce genre se laisse cerner sous l'angle de la double dialectique de l'engagement et du détachement d'une part et, d'autre part, de la théologie et de la philosophie morale.

En quoi les sermons, en tant qu'ils constituent un genre à part entière, permettent-ils à Bèze d'exprimer les différents aspects de sa pensée du mépris du monde ? Par leur structure et leur composition variée, ils sont susceptibles d'éclairer le mépris du monde sous ses multiples facettes. Le genre du sermon confère au prédicateur Théodore de Bèze une ample latitude de mouvement entre les exhortations adressées aux fidèles pour s'engager dans le monde et les incitations, paradoxalement, à s'en détacher. Certes, dans les sermons sur le Cantique comme dans ceux consacrés à la Passion, les discussions théologiques donnent la part belle à la polémique. L'actualité donne lieu à des commentaires de nature doctrinale ou morale. André Sayous accordait aux sermons de Bèze une visée surtout politique. Il y entendait la parole d'un homme d'action qui veut « relever la religion et les mœurs en péril et aussi soutenir les courages »<sup>3304</sup>. Comme Michel Delval l'a compris après lui, « les sermons cherchent un résultat qui n'est pas d'abord religieux, mais de l'ordre de la conduite de la vie pour la conservation et

---

<sup>3303</sup> Michel Delval a pu déterminer que la prédication de la Passion date du mois d'avril à l'été 1590, « au plus fort de la crise » avec la Savoie. Dans sa thèse, il dresse l'inventaire des 138 différentes éditions de ces sermons. Il établit que les unes et les autres, hormis les traductions néerlandaises, sortirent des presses de l'imprimeur Jean le Preux. La première édition des *Sermons sur l'histoire de la passion et Sépulture de nostre Seigneur Jésus Christ, descrite par les quatre Evangélistes* date de 1592. La même année est imprimée une traduction latine. L'année 1598 voit apparaître une seconde édition française de ces sermons et à nouveau également leur traduction latine. Une traduction néerlandaise de Vincent Mensevoet est publiée à Haarlem en 1599. Les *Sermons sur l'histoire de la résurrection de nostre Seigneur Jésus Christ* sont édités une première fois en 1593, ainsi que leur traduction latine. Celle-ci connaît une réimpression en 1601. Entre temps, en 1599, le recueil est imprimé en néerlandais à Haarlem. Une dernière édition française date de 1609. Cet inventaire atteste à lui seul le crédit dont ces deux recueils de sermons ont bénéficié durant une vingtaine d'années au moins (Michel Delval, *La doctrine du salut* ..., *op. cit.*, p. XIII-XIV).

<sup>3304</sup> André Sayous, cité par M. Delval, *La doctrine du salut*..., *op. cit.*, vol. 1, p. XLVIII.

l'accroissement d'une société »<sup>3305</sup>. Par trop attachée, cependant, à la morale dans sa dimension politique et polémique, la critique a occulté la profondeur éthique du message des sermons. Elle se déploie, certes, avec le panache de l'éloquence, mais elle n'en est pas moins irriguée par une authentique pensée du mépris du monde, qui consiste avant tout en un détachement pour méditer et contempler la Création. Appréhendé sous l'angle d'une dialectique entre engagement et détachement, le mépris du monde de Bèze se saisit dans la prédication au fondement de la pensée éthique et théologique. L'actualité s'y réfléchit, dans les sermons plus qu'ailleurs, au mépris de ce monde.

Le mépris du monde, dans les sermons, se comprend sous le caractère bipolaire qu'il revêt sous l'orbe de la dogmatique et de l'éthique. La dialectique théologie / morale se déploie selon différents équilibres selon les recueils. La prédication sur la Passion donne la primauté à la morale, c'est pourquoi elle retient tout mon intérêt dans cette étude. Bien que Bèze s'attache davantage à l'exposé de la doctrine dans les sermons sur le Cantique, les préoccupations morales n'y sont pas moins présentes.

La dialectique entre théologie et morale se double d'un dialogue entre Dieu et les philosophes. En dépit du caractère pastoral propre aux sermons où, à côtés des discussions théologiques et ecclésiologiques, le mépris du monde donne lieu à l'expression d'une pensée éthique pétrie par l'héritage biblique, les leçons des philosophes n'en demeurent pas moins présentes. C'était un sujet central dans la pensée de Calvin. Plus que jamais, il occupe la réflexion de Bèze. Mieux, en relation avec les attentes de son public, il se montre préoccupé de répondre aux questions soulevées notamment par le regain du stoïcisme. Le message des sermons est imprégné de stoïcisme, mais il cherche en même temps à juguler une mode qui fait la part trop belle aux philosophes. Il s'agit donc, dans ce chapitre, d'examiner comment le prédicateur professe le mépris du monde à travers une partie de ses sermons. Il faudra alors envisager comment ce *contemptu mundi* apparaît comme la médication qui convient au grand corps malade tel que lui apparaît le genre humain.

## A. Une médecine morale

En médecin moraliste, Bèze professe le mépris du monde. Dans la mesure où Bèze enseigne que « l'Évangile est mépris du monde »<sup>3306</sup>, le genre des sermons se prête tout particulièrement à son enseignement. Le prédicateur monté en chaire est le mieux placé pour haranguer et

---

<sup>3305</sup> Michel Delval, *La doctrine du salut...*, *op. cit.*, vol. 1, p. XLVIII.

<sup>3306</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, Chapitre 2, I, A, 2 : « L'Évangile est le mépris du monde ».

instruire son auditoire de quelle manière il faut priser le monde, ou bien l'estimer avec une juste distance.

## 1. Le « monde » des sermons

En son sermon 19<sup>ème</sup>, Théodore de Bèze commente la réponse que fait le Christ à Pilate, en Jean 18, 33-37 : « Mon royaume n'est pas de ce monde »<sup>3307</sup>. Après avoir relaté l'entretien entre les deux rois, celui de la terre et celui des cieux, Bèze définit méticuleusement ce qu'il faut entendre par le terme de « monde »<sup>3308</sup>. Celui-ci n'est pas, d'abord, « le ciel et la terre, et ce qui est contenu, ni le genre humain », mais désigne « les estats policés qui concernent la vie d'ici bas, et ce qui en despend »<sup>3309</sup>. Le monde n'est pas plus, ensuite, « l'étendue de son royaume » mais sous son empire « l'Empereur Romain ni les autres Rois et Seigneurs du monde, n'y ont aucun interest : tant s'en falloit qu'il destournast les hommes de l'obéissance deuë à Cesar, estant son Regne d'une façon du tout autre que la domination d'ici bas entre les hommes »<sup>3310</sup>. Enfin, d'après Rom. 8.28, Bèze définit le monde en le rapportant au « gouvernement spirituel donné et attribué au Fils », qui fait de celui-ci un « frère », en tant qu' « aîné d'entre tous les frères ». La citation du verset 28 de l'épître précise que « tout coopère pour le bien de ceux qui aiment Dieu », car même les épreuves en ce monde fortifient<sup>3311</sup>. Ce monde d'ici-bas participe du monde d'en haut. Comme le Christ, « après avoir executé la charge d'ici bas, estant monté en haut, pour prendre possession de cest Empire en nostre chair, il est appelé le chef de son Église, et nostre Moyenneur assis à la dextre du Père ». Le commentaire des versets 29 et 30 est centré sur l'élection (par prédestination si l'on s'en tient à l'expression « destinés d'avance » du texte biblique), la justification et la gloire des élus dans une perspective eschatologique, « selon la dispersion des temps ici bas » et « jusques à ce que tous ses ennemis estant pleinement desfaits ».

Ces trois critères de la définition de monde donnent au prédicateur-exégète l'opportunité de préciser : « Voila pourquoy il n'a pas dit que son regne n'est pas au monde, c'est-à-dire mondain et terrien ni subject à la vanité, et perissable, à la façon des autres d'ici-bas. ». Le ciel et la terre font donc bien partie de « l'étendue de son royaume ». La consolation des fidèles réside justement en ce que son royaume s'étend jusqu'aux « abysmes mesmes » et que, dans sa double

---

<sup>3307</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19, p. 446. L'extrait de Jean 18, 33-37 constitue l'argument du sermon dix-neuvième.

<sup>3308</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, B, 1 : Lexicographie.

<sup>3309</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19, p. 447.

<sup>3310</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>3311</sup> Cet aphorisme rappelle à Antoine Nouis « ce que les grecs appelaient l'algodicée, qui est la capacité à tirer profit de tous les événements de la vie, même les plus douloureux, à partir du principe que tout ce qui ne tue pas peut faire grandir », *Le Nouveau Testament, Commentaire intégral...*, op. cit., p. 985.



nature, le Christ est « conjoint à nous selon nostre chair pour nous faire membres de son corps, & chair de sa chair » comme il est écrit<sup>3312</sup>. A l'appui des psaumes 2,9 et 110,2, Bèze insiste sur le fait que le Christ règne « au milieu de ses ennemis » tandis que l'Église est « du reste des hommes, qui s'appellent le Monde [...] et qui est assujetti au Tyran de ce monde ». Il ajoute que « c'est aussi en ce sens que ce règne, combien qu'il ne soit mondain, mais celeste (à raison de quoy l'Église est tant de fois appelée le Royaume des cieux, comme si elle estoit desja recueillie en haut, Coloss 2.1) si est-ce qu'il s'exerce ici bas aussi par celui qui est, et sera jusques à la consommation du monde, Matth. 28.20, davantage, il ne faut pas forclorre de ce regne spirituel, ce qui concerne nos corps et la vie d'ici bas, en tant que D s'en sert pour nous amener en haut par ce chemin-là »<sup>3313</sup>. Comme dans Matthieu 10-30, où Jésus recommande à ses disciples de ne point avoir peur - même les cheveux de la tête sont comptés, le prédicateur sait que si peu nombreux sont les élus, le « petit troupeau » doit aller par le monde pour manifester la gloire de Dieu qui se trouve en chacun<sup>3314</sup>.

Dans cette approche théologique se concentrent les différents paramètres envisagés pour définir le mépris du monde. Il est possible d'y reconnaître, notamment à travers la référence au discours du Christ aux disciples, l'appel à la conversion dans ses différents aspects : la mortification parce que, comme lui, il faut mourir au monde ; la régénération parce qu'il s'agit de renaître en Christ. La doctrine de la justification-sanctification est enfin à situer dans la perspective eschatologique du combat contre le monde jusqu'à sa consommation finale. Le mépris du monde se comprend, ici encore, comme une opération de désangoissement des fidèles, invités à se détacher de l'actualité du monde sans pour autant l'ignorer.

## 2. De la juste distance du « médecin de l'âme »

Puisque le but du chrétien « n'est pas ceste vie, ou quelque commodité d'icelle, mais la vie éternelle »<sup>3315</sup>, il ne faut pas perdre de vue que mépris du monde est avant tout à comprendre dans ce qu'il implique du détachement. Le commentaire récurrent de l'actualité la plus urgente par le prédicateur tout au long de ses sermons, surtout dans ceux qu'il consacre à la Passion, ne semble toujours obéir à cet impératif. Il doit cependant être lu, en dépit de son caractère polémique, dans la perspective ultime de contribuer à déprendre des liens qui attachent le

---

<sup>3312</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19, p. 449. Phil 2.9 & 10 & Esa.45 ;23; Ieh 5.27 ; Eph 5.30 & Heb.2.11.

<sup>3313</sup> *Ibid.*, p. 450. Matth. 28.18-20 : « Jésus s'approcha et leur dit : Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. 19 Allez, faites des gens de toutes les nations des disciples, baptisez-les pour le nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, 20 et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai recommandé. Quant à moi, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde ».

<sup>3314</sup> *Ibid.*, p. 445. Luc 12,32.

<sup>3315</sup> *Ibid.*, p. 450.

chrétien au monde sous toutes leurs formes. Comme l'explique Théodore de Bèze en ce sermon dix-neuvième sur la Passion, les liens qui attachaient le Christ durant son chemin de croix sont métaphoriques des liens qui attachent le chrétien au monde :

Par sa prise il nous a délivrés, & mis en prison éternelle ses preneurs : par ses liens, il nous a desliés de la captivité du Diable, du péché, et de la mort, et au contraire garrotté de liens éternels ceux qui le tenoyent enferré (...) montant à la croix, il a esté vraiment surhaussé, et nous a tirés à soy par-dessus tout le monde<sup>3316</sup>.

Par sa mort, le Christ a libéré les hommes des chaînes qui les entravent en ce monde. En proclamant, pour revenir à l'épisode de Pilate, que son royaume est du ciel, il prétendait, selon le prédicateur « abolir les polices et degrés, par lesquels le genre humain est entretenu, jusques à la fin du monde »<sup>3317</sup>.

Le « triomphe » du Christ dont parle Bèze dans son commentaire tient à ce qu'il a vaincu la mort, et par elle, le monde. Il se réfère ici à Jean: « Le monde fait grand bruit aussi, mais ayez bon courage, dist nostre Roy, j'ai vaincu le monde, Jean 16.32 ». Dans les versets bibliques qui précèdent, Jésus a expliqué à ses disciples qu'il est venu dans le monde<sup>3318</sup>. S'il le quitte désormais pour le Père, ce n'est pas pour le laisser à l'abandon mais pour le sauver. Le prédicateur a, semble-t-il d'après les persécutions que laisse entrevoir le texte johannique, ajouté lui-même aux paroles du Christ que « le monde fait grand bruit »<sup>3319</sup>. La Parole se trouve ainsi circonstanciée dans les fracas de la guerre entre Genève et la Savoie qui, dans les sermons du réformateur, rencontrent de vibrants échos.

« L'Évangile est le mespris du monde » déduit le prédicateur de la lecture de Jean. Or, il ne peut être question d'avoir honte de la bonne nouvelle car, citant l'Apôtre, « c'est la puissance de Dieu en salut à tous les croyans, Rom. 1.16 »<sup>3320</sup>. C'est pourquoi l'action dans ce monde implique de faire preuve de discernement. Voire, la prudence indique de consulter un bon médecin de l'âme.

Les épîtres dédicatoires des recueils de sermons de Bèze des années 1580-1590 dessinent chacun à leur manière la silhouette d'un prédicateur qui se fait tour à tour moraliste et médecin de l'âme. Au constat dressé par celle du Cantique d'un « monde rempli d'autant de malicieux

---

<sup>3316</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>3317</sup> *Ibid.*, p. 448.

<sup>3318</sup> Voir : Jean 16, 28 : « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ; maintenant, je quitte le monde et je vais vers le Père ».

<sup>3319</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19, p. 447. Jean 16, 32-33 : « 32 L'heure vient – elle est venue – où vous serez dispersés chacun de son côté, et où vous me laisserez seul, car le Père est avec moi. 33 Je vous ai parlé ainsi pour que vous ayez la paix en moi. Dans le monde, vous connaissez la détresse, mais courage ! Moi, j'ai vaincu le monde ».

<sup>3320</sup> Voir : *Rom.* 1, 16 : « Car je n'ai pas honte de la bonne nouvelle ; elle est en effet puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif, d'abord, mais aussi du Grec ». Nouvelle Bible Segond.

déguiseurs et sophistiqués de la vérité qu'il y en eut jamais »<sup>3321</sup> répond, dans les recueils sur la Passion et la Résurrection, une symptomatologie qui ressort de plus près au champ lexical médical. Quand il est question, dans le premier, de soigner le « corps phrénétique de la pauvre France », l'épître dédicatoire du second se présente comme une dissertation sur la mort. Le prédicateur demande ce qu'elle est en elle-même et distingue la mort naturelle et sur la mort spirituelle. On retrouve le moraliste qui confronte les différentes opinions au sujet de ce qui se passe après la mort. Enfin, pour ce qui est du remède souverain contre ce mal que beaucoup de gens prétendent sans remède, le prédicateur préconise de s'adresser, comme font les chrétiens, au vrai et unique Médecin.

D'emblée, le diagnostic dressé dans l'épître de la Passion, avec « ce tant misérable état de ce corps phrénétique de la pauvre France »<sup>3322</sup> met sur la voie d'une lecture anthropologique et médicale des sermons, où le prédicateur-moraliste se pose en médecin des âmes.

Le terme de « phrénésie » (du lat. class. *phreneticus*, gr. φ ρ ε ν η τ ι κ ό ς « frénétique ») appartient au vocabulaire médical, désignant un état de délire, de fureur, ou une « passion excessive » selon une citation de Maurice Scève (1544)<sup>3323</sup>. Ambroise Paré définissait la frénésie comme passion des membranes du cerveau, en état de léthargie. Le sens moral dans lequel l'emploie Bèze est à rapprocher de celui de Montaigne quand celui-ci, dans ses *Essais*, qualifie de « frenesie » l'attaque qui est faite contre la religion<sup>3324</sup>. La jonction est ainsi rétablie aussi avec la folie d'Érasme et promet de beaux portraits collectifs.

Ce grand corps malade a, du reste, rejeté au dehors d'elle sa meilleure part, si l'on suit Bèze dans cette épître où il rappelle la mission que Dieu lui a confiée car « il luy ait pleu de m'assigner la station hors du Royaume de France »<sup>3325</sup>. La France est tant malade depuis trente années qu'étant entrée en guerres de religion, ses parties ne sauraient être restées saines. C'est à peu près le propos que Bèze tient à son auditoire, formé par ces « messieurs & très honorés frères les pasteurs Diacres & Anciens des Églises reformees au Royaume de France »<sup>3326</sup>. Si l'objet du recueil est de relater, dans une communauté de foi avec ces derniers, « la très-sainte histoire de la mort du Seigneur », il ne suffit pas de désigner l'adversaire comme la cause du

---

<sup>3321</sup> *Sermons sur le Cantique*, épître dédicatoire.

<sup>3322</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 2.

<sup>3323</sup> <https://www.cnrtl.fr/definition/frénétique>. Maurice Scève, *Délie*, éd. E. Parturier, 444, 3.

<sup>3324</sup> Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. 2, 1973, p. 2631. Paré, III, 5 ; Montaigne, II, 150. L'auteur des *Essais*, médecin-moraliste des âmes, *primus inter pares*, préconise pour « rabattre cette frenesie », « de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et l'humaine fierté ».

<sup>3325</sup> *Sermons sur la Passion*, épître dédicatoire, p. 1.

<sup>3326</sup> *Ibid.*, épître dédicatoire, p. 1 ; *Sermons sur le Cantique*, épître dédicatoire : « L'intelligence et l'application de la tressainte histoire de la mort du Seigneur : les tant lamentables tragédies qui devorèrent la France depuis trente ans, esmeues & entretenues sous couleur de maintenir l'ancienne religion (...) ce feu s'estant finalement espandu depuis vingt sept mois en ces quartiers : m'ont grandement augmenté le desir de considérer de plus près & d'appliquer plus soigneusement que jamais cest histoire à la consolation de ceste Église ».

mal. Le mal est en chacun et il faut chercher en soi-même le pire des ennemis. Les pasteurs et membres de l'Église auxquels Bèze s'adresse sont eux-mêmes appelés à se réformer :

Une juste et aspre indignation sur nos pechés du tout notoires & inexcusables, les uns imputent tous ces maux à ceux qu'ils appellent heretiques (...). Mais le mal est, que (ce qui soit dit sans blâmer ceux ausquels il ne tient pas que ce défaut ne soit amendé) la vie repugnante à la doctrine dont nous faisons profession, et par trop conforme aux meurs que nous reprenons en autrui, non seulement empesche le fruit de nos resplices, mais donne occasion de blasphemer ce tant précieux nom d'Église reformee que nous portons<sup>3327</sup>.

Ici, le procédé rhétorique qui consiste à dépeindre le comportement des « uns », puis des « autres » pour composer, à la manière d'un tableau de Brueghel, une vaste peinture morale de son temps, renvoie à tout un chacun. Le spectateur est renvoyé à lui-même afin qu'il recherche en lui-même les défauts observés chez les autres. Place au repentir.

Le premier sermon sur la Passion confirme les intuitions du prédicateur à l'écoute d'« un cœur touché jusques au vif du sentiment de nos fautes »<sup>3328</sup>. Par conséquent, le mépris du monde revient d'abord à se « despiter » soi-même :

C'est contre nous que nous nous devons despiter : sont nos pechés et nos iniquités que nous devons détester : c'est nostre ingratitude et rebellion que nous devons apprendre à cognoistre telles qu'elles sont, pour nous abaisser jusques aux enfers, en ayant honte de nous mesmes, en nous contemplant en ce crucifié, et non pas en ce faux masque de trèsfaux plaisir, duquel le peché nous abuse et ensorcelle<sup>3329</sup>.

De cette conscience intime du péché, Bèze élargit le repentir sur le plan collectif pour le faire reposer sur son auditoire, sur les membres de sa propre Église : « Et s'il y a aujourd'huy peuple au monde qui ait besoin de ceste doctrine, (...) c'est à nous, à nous, dis-je, peuple de Genève, d'y penser très vivement »<sup>3330</sup>. Théodore de Bèze s'adresse à son auditoire comme à des étudiants qu'il faut édifier en leur enseignant le passage de la connaissance de soi (*cognitio sui*) à la connaissance de Dieu (*cognitio Dei*). Le sermon se prête ici parfaitement à sa fonction didactique ou académique.

---

<sup>3327</sup> *Sermons sur le Cantique*, épître dédicatoire.

<sup>3328</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 4.

<sup>3329</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>3330</sup> *Ibid.*, p. 14.

### 3. Le genre professoral du sermon

Dans un essai, Louis Van Delft s'étonne que les études sur la mélancolie, « maladie de l'âme », abondent alors que le moraliste en tant que médecin de l'âme n'a guère fait l'objet d'études d'ensemble<sup>3331</sup>.

La structure des sermons de Théodore de Bèze est libre et rencontre une grande diversité d'aspects. Si la plupart des sermons se caractérise par la diversité de propos et de ton, un certain nombre de sermons prennent un caractère véritablement professoral. Le style, souvent simple et naturel, est cependant particulièrement adapté pour prendre la forme d'une leçon d'enseignant. En chaire, l'enseignant est comme un roi, et c'est en roi que Salomon sermonne son public, comme le montre bien cette interpellation qui inaugure sa paraphrase du livre de Salomon :

Venez, hommes de tous horizons, vous allez entendre non pas un simple héraut, mais un roi vous parler des choses nécessaires tant pour les affaires publiques que pour les affaires privées. Un roi, dis je, le fils du gd David, bien que n'ayant pas la charge de prêtre mais placé à Jérusalem pour qu'il vous parle dans la ville même de la piété, sainte et sage<sup>3332</sup>.

Après avoir prêché le livre de l'Ecclésiaste, c'est « copieusement et magistralement » qu'il en adresse la paraphrase aux Princes allemands<sup>3333</sup>. Que l'orateur soit médecin, roi ou philosophe, la dimension proprement didactique du sermon rappelle la première fonction de Bèze à Lausanne, mais elle répond aussi à la nécessité didactique requise par l'explicitation de la notion complexe de mépris du monde dont Bèze s'emploie à rappeler l'omniprésence dans l'Évangile<sup>3334</sup>.

Dans sa thèse, et plus particulièrement dans les *sermons sur la Passion*, Michel Delval avait relevé qu'un certain nombre d'entre eux se déroulent « tout entiers à la manière d'un cours »<sup>3335</sup>. Avant d'aller plus avant dans le diagnostic, il convient de rappeler que le mépris du monde est un motif qui s'enseigne. A ce titre, la valeur didactique des sermons confère au

---

<sup>3331</sup> Louis Van Delft, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 119.

<sup>3332</sup> *Ecclésiaste*, Caput I. Vers. I. (*Haec sunt verba Concionatoris filij David, regis Ierosolymorum. Adeste animis omnium hominum ordines, non praeconem, quempiam, sed Regem ipsum de rebus omnium maximè tum publicetum privatim necessariis concionantem audituri. Regé, inquam, magni Davidis filium, & quamuis non ad Sacerdotis munus, tamen Hierofolymis, ut in ipsa veritatis & pietatis arce, ad vos sanctè simul & sapienter regendos divinitus collocatum.*)

<sup>3333</sup> *Ecclésiaste...*, *op. cit.*, p. 263 : *Quum autem hic liber, inter caeteros sacros, quam copiosissime et ex professo tradat omnia magnis in primis Principibus.*

<sup>3334</sup> Cf. : *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, A, 2.

<sup>3335</sup> Michel Delval, *La doctrine du salut...*, *op. cit.*, p. 32. Notamment les trois premiers sermons de la Passion (sur l'Incarnation, la rédemption, la justification et la régénération) ainsi que le cinquième (la prière du Christ), le neuvième (un enseignement de morale fondamentale sur les règles de l'agir) et le seizième (le repentir) ; puis le premier sermon sur la Résurrection auquel s'ajoutent le quinzième (la rémission des péchés, les sacrements) et le seizième (la pénitence).

mépris du monde sa meilleure expression dans un genre qui se confond souvent avec l'enseignement. Le but de la prédication sur le *Cantique des Cantiques* est "l'instruction et la confirmation" des fidèles<sup>3336</sup>. Pour ce qui concerne les sermons donnés sur Job, dont la version écrite a donné lieu à la paraphrase sur Job, il faut souligner que ces textes proviennent d'un cours donné à l'Académie en 1587<sup>3337</sup>. L'expression du mépris du monde profite ainsi pleinement de la porosité entre les genres académique et homilétique pour infuser l'un et l'autre d'une même substance.

Devant la leçon du professeur moraliste, l'auditoire est supposé être attentif, mais pas complètement passif. Il lui incombe en effet la responsabilité de recueillir, de transmettre et de faire fructifier la « doctrine » que le maître dit avoir « annoncée depuis quarante ans ».<sup>3338</sup> L'argument d'autorité suffit à confier aux disciples « ce petit ouvrage, comme tesmoignage, et par manière de dire, une espece de testament »<sup>3339</sup>. Bèze s'est fait le témoin de la bonne nouvelle et, sentant venir « l'heureuse fin », il considère le temps est venu de léguer son œuvre aux pasteurs, diacres, autant de frères qu'il appelle ici « les demourans du siècle doré »<sup>3340</sup>. Le siècle doré désignerait-il un âge d'or transposé dans le XVIIe siècle qui s'annonce ? Toujours est-il que celui dans lequel Bèze est en train de prêcher apparaît comme rempli de signes révélant un mauvais état de santé morale. La mission qui est confiée aux disciples consiste à « bien guider et conduire par bonne meurs et conseils ceux qui en auront besoin »<sup>3341</sup>. Où l'on va voir que la leçon du professeur moraliste est étroitement liée avec la symptomatologie du médecin.

## B. Symptomatologie

De même que le médecin fait l'état des lieux des symptômes sur un corps malade, le prédicateur-moraliste s'intéresse aux logiques qui contribuent à la formation des maux les plus saillants affectant une communauté et une Église, en l'occurrence dudit « peuple de Genève ». Le constat des souffrances endurées par le malade sous l'effet des grands désordres qui l'affectent ainsi que des vices, méticuleusement dépeints, dont son âme est la proie, ne sont pas

---

<sup>3336</sup> *Sermons sur le Cantique*, épître dédicatoire.

<sup>3337</sup> « Sermons sur Job », attestant par-là que son commentaire ait bien été prêché oralement. Il faut aussi rappeler qu'il s'agit d'un commentaire et d'une paraphrase issus de cours donnés à l'Académie en 1587.

<sup>3338</sup> *Sermons sur la Passion*, épître dédicatoire.

<sup>3339</sup> *Ibid.*, épître dédicatoire.

<sup>3340</sup> *Ibid.*, épître dédicatoire.

<sup>3341</sup> *Ibid.*, épître dédicatoire.

sans espoir de rémission. Ils n'en motivent pas moins, pour l'heure et à maints égards, une médication exigeante connue sous le nom de mépris du monde.

## 1. Souffrances et malheurs du temps

### Souffrances nécessaires

La souffrance, dans le registre médical, est à l'origine de la demande de soins. Elle fonde l'alliance thérapeutique entre le malade et son médecin. Les souffrances, désignées aussi par les termes d'afflictions ou de tribulations<sup>3342</sup>. Dans la bouche du prédicateur, et plus particulièrement dans les sermons sur la Passion, elles sont à rapporter aux souffrances de celui qui, par amour pour l'humanité et afin qu'elle méprise le monde, a consenti à être méprisé par lui. Quand Bèze se demande qui est celui qui souffre il répond : « il est vray Dieu et avec cela vray homme en tout et par tout semblable à nous hormis péché »<sup>3343</sup>. Il est encore celui qui a accepté de « s'anéantir, en prenant forme de serviteur (Ph. 2,7) pour estre mesprisé et débouté d'entre les hommes »<sup>3344</sup>. La principale clé pour ouvrir les portes de l'intelligence du mépris du monde est l'imitation du Christ en ce qu'il méprise le monde au prix d'être méprisé par lui. L'ascèse que nécessite ensuite le mépris du monde est l'effort par chacun pour assimiler la leçon que Jésus est venu donner au genre humain.

Un aspect essentiel de cette leçon est, comme le souligne le prédicateur dans un argument, « le pauvre estat de Jesus Christ en ce monde »<sup>3345</sup>. Les citations de Luc et de Paul illustrent, à l'attention des « pauvres des biens de ce monde », que la pauvreté n'est pas à vivre comme une souffrance, au contraire. Certes, « Estre pauvre, dit-il, ni en faire le vœu, ne met pas les gens au paradis ». Le mépris du monde implique de s'en tenir aux « vraies commodités et non perissables », ce qui équivaut à la sobriété paulinienne. C'est que, comme Bèze le soutient : « qui est le plus chargé des biens de ce monde, n'est pas le plus propre à courir ni à franchir beaucoup de dangereux passages en ceste vie ». Des souffrances du Christ et de son état de pauvreté, le prédicateur tire une double leçon de vie qui condense des aspects essentiels du mépris du monde. Ils ne sont pas les seuls, mais ces passages montrent que Bèze ramène la Passion à une leçon de vie. Un maître de vie est nécessaire pour assimiler des leçons aussi paradoxales que celles qui disent qu'il faut, au risque d'être méprisé, mépriser les biens de ce monde.

---

<sup>3342</sup> Cf. *Supra* : 2<sup>ème</sup> partie, chapitre 3, II, B.

<sup>3343</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 9.

<sup>3344</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>3345</sup> *Ibid.*, p. 865.

Qu'elles prennent telle ou telle dénominations pour renvoyer peu ou prou au lexique biblique, les souffrances ont pour origine les humaines passions. La philosophie morale enseigne que celles-ci résultent d'une mauvaise maîtrise des affections naturelles. Or, c'est sur la conviction de « la grande perversité de nostre naturel »<sup>3346</sup> et d' « un naturel par tout corrompu » qui « au lieu de s'amender, s'empire »<sup>3347</sup> que le calvinisme, dont Bèze se fait le relais, a mis l'accent :

« Les affections de la nature humaine, lors même qu'elles semblent être louables, ne sont que « le fruit pourri d'un arbre pourrit lui-même, » et pêchant en deux causes principales : la première, dans l'arbre qui les produit ; la deuxième, dans le but où elles tendent, qui ne peut être la gloire du vrai Dieu, « puisque l'homme, par sa nature, ne peut pas même penser de lui-même les choses qui sont du vray Dieu »<sup>3348</sup>. Fidèle à la tradition augustinienne qui fait de la condition misérable de l'homme (*miseria*) un châtiment, Bèze n'en demeure pas moins attaché à l'idée antique, notamment chez Sénèque, d'après laquelle où la maladie tient à un dérèglement des affections humaines. Dans ces conditions, les affections ne laissent guère douter le prédicateur que « nous n'avons aucun plus grand ennemi que nous-mêmes, si nous nous gouvernons par nostre teste et par nos passions »<sup>3349</sup>.

Aussi, les souffrances sont aussi à comprendre, selon l'Ancien Testament, comme autant d'épreuves voulues par Dieu. Commentant ce texte, Bèze explique que c'est « afin qu'il nous face cognoistre à nous-mêmes, et les uns aux autres : à raison de quoy les tribulations sont appelees espreuves »<sup>3350</sup>. Retournant ensuite à Saint Paul, il rappelle que « l'Apostre nous admoneste de nous esprouver, si nous sommes en la foy » (2 Cor. 13,5). Cela signifie que les fidèles doivent se mettre eux-mêmes à l'épreuve pour éprouver leur foi. C'est un aspect de l'ascèse qui incline les chrétiens à se porter au-devant du monde, et non à le fuir. C'est dans cet extrait que Paul, recommande aux Corinthiens afin de surmonter leurs divisions : « Examinez-vous vous-mêmes ! ». L'examen intérieur est encore un aspect essentiel de l'ascèse qui est requise dans la démarche de mépriser le monde. La lucidité ouvre la voie à une vie de foi dans la mesure où elle permet d'écarter ce qui ne contribue pas le chrétien à s'élever<sup>3351</sup>. Il y a le

---

<sup>3346</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>3347</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>3348</sup> *Ibid.*, cité par A. Dücker, *Théodore de Bèze prédicateur...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>3349</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>3350</sup> *Ibid.*, p. 135. Pour les citations bibliques : Gen. 22.1, Exode 16.4, Rom. 5,3, Jaq.I.3 et I Pierre 1,6 ; 2 Cor. 13,5. Sur la théologie de l'épreuve, Ruth Stawarz-Luginbühl écrit : « L'épreuve spirituelle se trouve dès lors simultanément au principe et à la fin de la chaîne : inspiratrice du besoin de consolation, elle devient au bout du compte l'objet essentiel du projet poético-prophétique et, en l'occurrence tragique, de Théodore de Bèze » (Ruth Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve...*, p.121).

<sup>3351</sup> Les Pères du désert employaient l'expression « veiller à la garde du cœur » pour examiner les pensées qui se présentent et ne laisser entrer que celles qui y ont été invitées. Voir Antoine Nouis, *Le Nouveau Testament...*, *op. cit.*, p. 1162-63.



registre du monde, qui est celui des passions humaines, et le registre de Christ. Le peuple de Genève, comme jadis les Corinthiens, doit choisir. A tous ces titres, les épreuves sont « louables et saintes » tant que, néanmoins, elles ne sont pas confondues avec les tentations qui, elles, ne sauraient venir de Dieu mais du diable. La tristesse que peut ressentir le fidèle devant tant de ruses ne peut le conduire que sur le chemin du repentir.

Il convient, cependant, de prendre garde à la tristesse, que celle-ci ne soit pas « du monde ». Car parmi les souffrances endurées par le chrétien, celle-ci est pleine d'ambivalence, comme l'explique le théologien, qui insiste sur la nécessité de la repentance :

La tristesse assouplit au lieu d'esmerveiller : la tristesse selon Dieu nous procure le salut ; la tristesse selon le monde ne conduit qu'à la mort ; ceux qui se repentent véritablement obtiendront la vie éternelle<sup>3352</sup>.

Il faut donc bien discerner entre les tristesses de Jésus Christ et les nôtres pour que le mépris du monde atteigne son objet. Comme il l'annonçait dans l'épître des *Sermons sur la Passion*, Bèze confie son enseignement comme le fruit d'une longue expérience, qui est à recueillir par la génération qui vivra dans le prochain siècle. En moraliste-éducateur, Bèze prend en charge l'avenir en situant la question sur le plan de la transmission entre les générations : « Considérons au surplus, si les enfans de ce siècle sont si opiniastres en leur malice, qu'elle reproche ce nous sera, si nous continuons d'estre tant lasches et tant paresseux à bien faire »<sup>3353</sup>. Quels modèles offrent les pères à leurs enfans ? La parole du maître d'école prend le relais de celle du médecin pour assurer l'avenir. Pour l'heure, les admonestations de Bèze stigmatisent les désordres qui règnent dans les mœurs.

### Tableaux des désordres du temps

Il convient d'examiner de plus près les caractères dépeints par le moraliste dans ses homélies. Inspirées, on l'a dit, par la rhétorique de la folie d'Érasme qui passe en revue l'une après l'autre les tares dont souffre l'humanité. Fondé sur une conception profondément pessimiste de l'homme, le mépris du monde est illustré dans ces évocations d'un tableau complet des vices qui gangrènent son époque. Un cas emblématique est fourni par cet extrait tiré du 13<sup>ème</sup> sermon du Cantique :

Avaricieux, ravisseurs, usuriers, cauteleux espions la nécessité de vos povres freres, pour tourner à vostre gain leur calamité, pires que voleurs ni brigands, forgeurs de famines artificieles, mangeurs de chair humaine toute vive, jusques à quand oserez vous comparoir en l'Église de Dieu comme si vous en estiez ? taverniers, yvrongnes et gourmands, n'aurez-vous jamais aultre Dieu que vostre ventre ? monopoleurs, vendeurs à faulx poix et faulses mesures, adorateurs du

---

<sup>3352</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 127.

<sup>3353</sup> *Ibid.*, p. 128.

dieu Mammon, et plus qu'idolâtres, n'apprendrez-vous jamais à vous cententer de gain loyal ? mutins, querelleux, injurieux, envieux, irréconciliables, faiseurs de denonces, plaidasseurs ; jusques à quand le Sgr vous souffrira – il en sa maison de paix et de charité ? Soufflets d'enfer qui vivez de faire plaider les aultres, et allongez le parchemin tant que vous pouvez, polluerez vous toujours le saint et sacré nom de Justice ; dissolus et faineans, et oiseux, venans au sermon par contenance, ou pour y dormir, quand apprendrez vous pourquoy vous estes venus au monde devant qu'en sortir<sup>3354</sup>?

L'homélie avait débuté sur un ton calme, puis le propos est monté soudainement sous la forme d'un crescendo du rythme et des associations d'idées. Sous la forme oratoire d'un questionnement négatif, à la manière des catilinaires de Cicéron, l'allitération des méfaits se concentre en un véritable plaidoyer. Le prédicateur se fait procureur de la République de Genève. La véhémence de son style retrouve la vigueur des meilleures satires de sa jeunesse<sup>3355</sup>. Il faut aussi considérer l'humour qui pouvait transparaître de la verve satirique du prédicateur, en connivence avec son auditoire. L'effet d'allitération joint au pouvoir évocateur d'un lexique choisi était propre, dans certaines circonstances à déclencher le rire d'un public complice. Le rire n'est pas le moindre des remèdes dans les situations les plus désespérées<sup>3356</sup>. C'est un exercice qui trouvait, on l'a vu, ses prémices dans les *Poemata*. Le thuriféraire des vices de son temps peut désormais faire bénéficier en orateur et en chaire de sa verve à son auditoire.

Comme l'illustre cet extrait, la diatribe est amorcée par la dénonciation de quelques-uns des vices reconnus comme des péchés capitaux. Ils renvoient surtout aux catalogues de vices que dressait Paul dans ses épîtres<sup>3357</sup>. C'est, pour commencer, « l'esprit d'avarice », dont Bèze affirme par ailleurs qu'elle est, au même titre que l'ambition et l'envie, « une grande peste contre laquelle il faut combattre »<sup>3358</sup>. « L'Envieux », affirme Bèze dans un autre passage, « est aussi ennemi de soi-mesme »<sup>3359</sup>. Quand Bèze stigmatise les « gourmands », il rappelle avec Paul que le corps est « le sanctuaire de l'Esprit » et le premier lieu du détachement de « ce qui n'est pas utile »<sup>3360</sup>. Médecin de l'âme, il sait qu'une âme saine habite un corps sain. A ce prix il est possible de se détacher du monde pour s'attacher au Seigneur. Plus généralement, Bèze dénonce par ce motif l'état d'esprit communément répandu qui affirme : « Mangeons, buvons,

---

<sup>3354</sup> *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, épître dédicatoire.

<sup>3355</sup> Voir : Jeltine L.R. Ledegang-Keegstra, « Le Passavant de Théodore de Bèze », *Siècles* [En ligne], 18, 2003, mis en ligne le 11 juin 2015, consulté le 11 juin 2022. URL <http://journals.openedition.org/siecles/2525> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/siecles.2525>.

<sup>3356</sup> Cf. : *Supra* : 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, III : Rire au mépris de ce monde.

<sup>3357</sup> Voir : Rm 1.29-31 ; 1 Co 6.9-10 ; Ep 5.3-5.

<sup>3358</sup> Theodore de Besze, *Sermons sur la Passion*, p. 909 et 910.

<sup>3359</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>3360</sup> Voir : 1 *Cor.*, 6, 12-13: « 12 Tout m'est permis, mais tout n'est pas utile ; tout m'est permis, mais moi, je ne permettrai à rien d'avoir autorité sur moi. 13 Les aliments sont pour le ventre, comme le ventre pour les aliments ; Dieu réduira à rien celui-ci comme ceux-là. Mais le corps n'est pas pour l'inconduite sexuelle : il est pour le Seigneur, comme le Seigneur pour le corps ».

car nous mourrons demain »<sup>3361</sup>. L'éventail des vices est étendu à « tous les fruicts de la chair », ainsi que Paul les a dénoncés. Bèze les qualifie de « sangliers », tant ils envahissent non seulement la vigne du Seigneur, mais la « ville de Genève », et de s'indigner : Quand, dis-je, aurons nous donc honte et pitié de nous-mesmes ? »<sup>3362</sup>.

De tels désordres sont rendus encore plus saillants en temps de guerre, quand « le glaive et le feu », le « prix du pain » sont autant de facteurs de crimes ou de blasphèmes qui souillent Genève pour en faire une « cité de sang »<sup>3363</sup>. Par conséquent : « Tant de vanités et superfluités tant mas séantes, voire intolérables au temps auquel nous sommes ». Les temps de paix n'en sont pas moins pernicieux pour autant et contraignent de rester en garde, comme le mépris du monde l'y invite.

Et suis bien marri d'avoir aujourd'hui si juste occasion de parler de ceste doctrine, tesmoins plusieurs, et hommes et femmes, qui sous ombre de bon marché (...) espient les mauvais mesnagers, et desbauchés, pour s'enrichir de leur destruction : et aux receleurs et receleuses, qui sciemment, ou par frauduleuses dissimulations, ne faictes conscience d'acheter ce que les autres ont desrobé, ou vendent en mauvaise conscience. Je vous renvoie donc, vous tous qui faites ces pratiques, à ce malheureux Judas, qui vous sera vostre proces en tempes et en lieu, si vous continuez<sup>3364</sup>.

La paix, plus encore que la guerre, encourage Satan à « vous assaillir au-dedans ». Comme Bèze l'avait écrit dans son épître à l'*Histoire ecclésiastique*, c'est justement quand les persécutions avaient cessé à l'avènement de Constantin le Grand que « les grandes confusions [sont] survenues en l'Église chrestienne »<sup>3365</sup>. Il faut plus que jamais rester sur ses gardes.

En moraliste, donc, Bèze dépeint un tableau des comportements que les espoirs de paix favorisent au lendemain de l'assassinat de Henri III. Avec la progression d'Henri de Navarre dans son entreprise de rallier tous ses sujets, beaucoup se disposaient aux accommodements en matière de doctrine et de discipline ecclésiastique, ce qui n'était pas pour plaire au prédicateur genevois :

Car si le Seigneur, comme il est à espérer, dispose les affaires de la France à quelque repos des Églises, ce sera lors que les esprits ambitieux tascheront de se faire valoir. Et quand ce mot tant agréable de paix & de repos sera mis en avant, vous ne devez douter, si vous ne voulez estre trompés (...) que plusieurs, les uns estant lassés de porter la croix du Sg, les autres estans mal instruits, les autres craignans, selon la prudence de la chair, quelque renouvellement de ces troubles, d'autres finalement ayant leur esprit fretillant, & se faisans maistres devant qu'avoir esté bons disciples, ne se laissent esblouir par ce beau et tant souhaitable nom de paix à quelque prix que ce soit : en quoi ils seront secondés & favorisés,

---

<sup>3361</sup> *Ibid.*,

<sup>3362</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 16.

<sup>3363</sup> *Ibid.*, Cit. par M. Delval, *La doctrine du salut...*, op. cit., p. XIX.

<sup>3364</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 387.

<sup>3365</sup> *Hist. eccl.*, p. iij (p. III).

voire poussés par certains moyennieurs qui se persuadent d'accorder la lumière et les ténèbres, et de trouver un milieu là où il n'y en a point, & n'y en aura jamais<sup>3366</sup>.

André Sayous, le premier, a relevé dans l'épître dédicatoire du recueil sur la Passion le danger que représente, aux yeux de Bèze, les « moyennieurs » qui guettent les Églises françaises. Plus que jamais, donc, le mépris du monde est une mise en garde contre ces périls suscités par la perspective de paix. Il remplit la fonction du port d'attache, ou bien du mât selon le lexique employé par Bèze pour recommander à ses frères, comme Ulysse, de tenir fermement leur position : « tenez-vous fermes entièrement et invariablement à la sainte et droicte confession que D nous a donnée (...) Retenons donc ferme ce lien, (...) sans rien lascher (...) inventions des moyennieurs et innovateurs (...) grandes confusions s'en suyvront »<sup>3367</sup>. Ulysse est un parfait exemple à suivre pour les chrétiens soucieux de s'attacher au mât de la foi (*malus fidei*)<sup>3368</sup>.

Plus encore que les *sermons sur la Passion*, les *sermons sur la Résurrection*, adressés plus particulièrement aux autorités civiles de Hollande, se prêtent à l'exposé de la conjoncture politique européenne des années 1580-1590. Il y est question des guerres d'Allemagne et des guerres civiles en France, du bien-fondé de la guerre de Genève<sup>3369</sup>, des persécutions. Comme l'observe justement Delval, « rien ne se passe ici ou là qui n'ait de répercussion dans la cité, l'Église de Genève, et qui ne trouve Bèze attentif ou inquiet »<sup>3370</sup>. Aux périls intérieurs que font peser sur les Églises les anabaptistes, les faux pasteurs ou les « faux nicodémites d'aujourd'hui »<sup>3371</sup>, s'ajoutent désormais les « conspirations malheureuses » suscitées par les moyennieurs. Ces « ténèbres survenues en la Chrétienté » sont recevoir comme autant de menaces qui réactualisent la nécessité de mépriser le monde<sup>3372</sup>.

A la lecture de ce tableau des dérèglements entraînés par la conjoncture, il est toujours permis, à la suite de Delval, de « voir ce visage du Réformateur avant de découvrir celui de l'enseignant théologien si soucieux de saine doctrine »<sup>3373</sup>. Il n'en demeure pas moins que la dimension morale de ces descriptions induit simultanément à entretenir la distance qui est celle-là même que requiert la posture du mépris du monde. Or, la doctrine du mépris du monde me paraît être le principal enseignement qui inspire en profondeur l'ensemble du corps homilétique.

---

<sup>3366</sup> *Sermons sur la Passion*, épître dédicatoire.

<sup>3367</sup> *Ibid.*, épître dédicatoire.

<sup>3368</sup> Cf. *Supra* : 1<sup>re</sup> partie, chapitre 2, B, 2 : « L'Odyssée des maux » ; Voir : Louise Katz, « Image et imaginaire de la lecture », Louise Katz, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 106, n. 245.

<sup>3369</sup> *Sermons sur la Résurrection...*, p. 500.

<sup>3370</sup> Michel Delval, *La doctrine du salut...*, *op. cit.*, p. XXXI.

<sup>3371</sup> *Sermons sur la Résurrection...*, p. 918.

<sup>3372</sup> *Ibid.*, p. 770-780, p. 730.

<sup>3373</sup> Michel Delval, *La doctrine du salut...*, *op. cit.*, p. XXXI.

Entre la description des réalités terrestres et les idéaux doctrinaux, il convient donc ménager la place à une attitude, une éthique, qui ne se réduit pas à la dénonciation de la réalité, mais implique en dernière instance le détachement avec celle-ci.

Bien que Bèze relève que les remèdes à tels maux relèvent de l'autorité publique, ce n'est « de nostre charge et vocation »<sup>3374</sup>, il s'applique, en médecin des âmes et des corps à les dispenser à qui veut l'entendre. Celui-là est appelé « sage » et le mépris du monde est sa véritable médication.

## Des fondamentaux

Le mépris du monde réformé tel qu'il s'exprime par la bouche de l'orateur genevois au tournant des années 1580 trouve sa cohésion à travers trois caractéristiques : le refus radical du péché, la vocation, et la revalorisation d'autres réalités que celles privilégiées par l'Église romaine, comme l'insistance sur l'éthique.

La vérité d'après laquelle « le vray remede vient de la foi en Dieu » revient au détour de chaque sermon. En l'occurrence, la plus grande partie du recueil consacré à la résurrection est consacrée à la foi, pour examiner sa nature et son fondement dans sa relation avec la raison. C'est dans la lumière de la foi qu'il faut mépriser le monde et son lot de malheurs. Les sermons remplissent pleinement cette fonction en rappelant les temps constitutifs de la conversion-repentance selon la théologie réformée :

Cette grande vertu commence dès que nous sommes joints à lui par foy, d'amortir nostre vieil homme, y mettant les premices de la nouvelle vie spirituelle, procedante de sa mort, et continuant de vaincre ceste corruption en nous, ainsi qu'en sa sépulture, & dedans la maison de la mort, où il a voulu estre mis, il a poursuivi l'œuvre qu'il avoit commencé : il continue aussi l'abolition de nostre vieil homme, accroissant de mesmes cette vigueur spirituelle en nous<sup>3375</sup>.

Le processus et ses mobiles ont été décrits plus haut<sup>3376</sup>. La « vraye repentance » à laquelle exhortent les sermons décrivent par le menu la confession comme préalable à la résipiscence et à la rémission des péchés<sup>3377</sup>. La régénération et la sanctification sont les étapes de cette « renaissance spirituelle » que promet le prédicateur à tous ceux qui font de la volonté de Dieu la règle de leurs actions<sup>3378</sup>. Le soin que Bèze apporte à distinguer justification et sanctification est à mettre en relation avec la discussion qu'il entretenait sur ce point depuis 1587 avec le

---

<sup>3374</sup> *Ibid.*, p. XXXI.

<sup>3375</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 43.

<sup>3376</sup> Cf. : *Supra* : 2ème partie, chapitre 1, II, B, 1 et 2 : La régénération et la mortification.

<sup>3377</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 356, p. 362.

<sup>3378</sup> *Ibid.*, p. 40-43; 208.

théologien Piscator<sup>3379</sup>. Il faut donc considérer « l'efficace de Jésus Christ » qui a porté le combat « jusques à entrer dans la maison de la mort » et, après lui, « porter sa Croix qui est la condition de l'Église suivant Jesus Christ »<sup>3380</sup>. Sur le plan théologique, l'Église, identifiée au Christ, est vent debout contre le monde. La condition en est l'accomplissement de la conversion-repentance. A cette fin, les Écritures fournissent des modèles à suivre. Avant le Christ, il faut emboîter le pas derrière David et Salomon, Job, Jonas et Isaïe, tirer de leur enseignement de leurs leçons puis, là encore, suivant les apôtres, « tout quitter pour suivre Christ »<sup>3381</sup>.

Cependant, la guérison dépend aussi de l'adoption d'un mode de vie vertueux en toutes circonstances. Etroitement associé avec sa dimension rhétorique, le genre du sermon se prête particulièrement bien à la description des mauvaises actions en tant qu'elle s'opposent à un idéal moral. Cet idéal provient, pour une grande part, des écrits moraux de Cicéron (*De Officiis*). Le sermon a vocation de déclencher des actions morales qui, peu ou prou, trouvent leur origine dans des dispositions, des habitudes (*habitus*) qui se traduisent par un discours sur les vertus. Tout le bien moral (*honestum*), d'après Platon jusqu'à Cicéron, repose sur les quatre vertus de prudence (*prudentia*), de justice (*justicia*), de force (*fortitudo*), et de tempérance (*temperantia*). Dans les sermons, particulièrement, les manifestations du bien vivre sont à corrélérer en étroite relations avec la conversion chrétienne.

Dans la perspective médicale, en effet, la guérison ne peut provenir que de la mise en œuvre d'un certain nombre de pratiques qui entraînent et confirment la conversion : « Changeons-nous donc, mes frères, et bien tost ou dieu nous changera »<sup>3382</sup>. Cependant, l'ascèse ne consiste pas à répéter des gestes ou des rituels de manière obsessionnelle. Les sermons sur la Passion sont prononcés à la veille d'une fête où le jeûnes se multiplient parfois avec excès. L'ascèse bézienne du mépris du monde, on l'a vu, ne saurait consister en la seule répétition d'exercices.

Dans une acception communément répandue de la morale, cette conversion n'en requiert pas moins l'éducation des comportements les plus ordinaires. Bèze exhorte, par exemple, au bon usage de la parole :

Que dirons-nous aussi de ces puantes cloaques de bouches, pleines de paroles pourries et infectes qu'elles vomissent, et de ces plumes tant sales et maquerelles de toute infection, de tant d'escrivans, et surtout de ces vilains estalons de b... polluant la sainte poésie<sup>3383</sup> ?

---

<sup>3379</sup> CB, t. XXIX, 1588, p. XIII.

<sup>3380</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 42, p. 650, p. 744.

<sup>3381</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 716.

<sup>3382</sup> *Ibid.*, p.833.

<sup>3383</sup> *Ibid.*, treizième sermon sur la Passion.

Il faudrait identifier les mauvaises influences que Bèze dit que l'on fait venir de Lyon, sans perdre de vue que Lyon fut un foyer du platonisme (Scève, Léon Hébreu, Mario Equicola...), avec ses tendances ésotériques.

Plus loin, le prédicateur dénonce les excès d'autorité, que ce soit celle des magistrats ou bien encore celle des maris sur leur femme. Le mépris du monde ne préconise nullement l'indifférence devant les abus les plus sournois du quotidien.<sup>3384</sup> Ainsi l'exprime-t-il dans un autre sermon :

Arrière donc ces noises pleines d'outrages, ces souffleteries, ces bateries, et autres telles choses que je n'appelleray point Maistrise, mais tyrannie et inhumanité insupportable en l'Église<sup>3385</sup>.

Les observations faites du quotidien des Genevois confirment le prédicateur dans sa conviction que « le naturel de l'homme est du tout corrompu, et au lieu de s'amender, s'empire »<sup>3386</sup>. Partout et toujours, donc, il faut combattre le mal, éviter les aguets de Satan, appelé le « tentateur »<sup>3387</sup>. Comme l'écrit Paul Ricoeur, « Le problème posé par le mal est celui de l'impuissance à bien faire – blessure, plaie ouverte, au cœur de notre souhait de bien vivre »<sup>3388</sup>. A travers ces admonestations, Bèze décrit « quel Monde nous avons à combattre »<sup>3389</sup>. En ce monde, néanmoins, insensible au scandale de la croix, il recommande la discrétion : « L'exemple de Jésus Christ nous montre évidemment que souvent, voire es plus grandes injures, il vaut mieux se taire du tout que répliquer »<sup>3390</sup>. Il n'est d'autre remède au mal que de « prier Dieu assiduellement qu'il nous change à bon escient, illuminant nos entendemens pour bien cognoistre et approuver le bien pour l'aimer et pour descouvrir et condamner le mal afin de le fuir »<sup>3391</sup>.

La discrétion jointe à la prière telle qu'elles sont préconisées pour le chrétien est l'autre nom de la prudence des païens (*phronesis*). Celle-ci consiste à discerner la droite règle dans les circonstances difficiles de l'action. Cette approche ouvre un nouvel horizon de la morale. Dans

---

<sup>3384</sup> *Sermons sur la Passion*, 12e sermon : « Mais encore d'autant ou plus sont à condamner les hommes qui, au lieu d'estre sages pour eux et pour leurs femmes, oublians ce qu'emporte le nom de mari, traitent si cruellement leurs povres femmes, et conduisent si mal leurs povres familles, que de leur maison ils en font un vray enfer, et polluent par trop vilainement la tres sainte union du mariage ».

<sup>3385</sup> *Sermons sur la Passion*, 27e sermon.

<sup>3386</sup> *Sermons sur la Passion*, p.833, p. 594.

<sup>3387</sup> *Ibid.*, p. 134-135.

<sup>3388</sup> Paul Ricoeur, « Éthique – De la morale à l'éthique et aux éthiques », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, M. Canto-Sperber (Dir.), t. 1, p. 689-694.

<sup>3389</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 390.

<sup>3390</sup> *Ibid.*, p. 493.

<sup>3391</sup> *Ibid.*, p. 495.

une forme de reconnaissance par les chrétiens de l'héritage païen, la morale ne consiste plus en des gestes appris et répétés mais suppose un travail sur soi pour se conformer à un modèle de vertu.

Pour autant que les sermons de Bèze reflètent le poids de la philosophie morale dans sa pensée, le discours sur les vertus a souffert au XVI<sup>e</sup> siècle de la priorité rendue aux enjeux religieux et théologiques, à la primauté de la loi divine<sup>3392</sup>. Pour Bèze comme pour Melancthon, la philosophie morale n'enseigne rien de ce que le salut doit à la loi divine<sup>3393</sup>. Une fois démontré que « le vice est plus grand qui est caché sous l'apparence de vertu »<sup>3394</sup>, Bèze s'obstine, tout au long de sa campagne de sermons, à expliquer en quoi consiste la vertu. Etant entendu que les payens avaient connaissance de la vertu, la « vraie Vertu », en dernière instance, est la « cognoissance et l'amour du vray Dieu »<sup>3395</sup>. Les enseignements de la philosophie morale n'en demeurent pas moins mobilisés dans les sermons du théologien genevois à chaque fois qu'elle contribue à porter les âmes à la vertu et aider l'homme dans son examen personnel. Or, ces deux critères sont essentiels dans l'expression du mépris du monde réformé. Leur combinaison avec des motifs théologiques est d'autant plus significative qu'elle est explicite dans les sermons.

La diffusion du néo stoïcisme doit être soulignée pendant la période où Bèze prépare et prononce ses sermons. La réception de l'œuvre de Sénèque, que Calvin et Bèze connaissaient bien, est complétée par la traduction d'Épictète et la publication de *De Constantia* de Juste Lipse (1584) et de la *Philosophie morale des Stoïques* (1594) par Guillaume Du Vair. Ulrich Langer rappelle que, selon les travaux de Günter Abel, l'influence de la pensée stoïcienne aurait rencontré un accueil plus favorable que l'aristotélisme<sup>3396</sup>. Ulrich Langer accrédite la dimension politique que prend cette thèse auprès des milieux intellectuels et juridiques dans la perspective d'un ordre imposé par un État absolutiste dans le contexte des troubles de religion : « la culture morale caractérisée par le discours de la vertu constitue une sorte de permanence, une réserve de « lieux communs » résistant à l'emprise d'un État bureaucratique dénué de vertu personnalisée »<sup>3397</sup>.

Un exemple de vertu est fourni, dans le sermon 22, par la persévérance de Pilate qui considérait Jésus comme innocent. Il montre aussi ce qu'il advient à celui qui craint le monde.

---

<sup>3392</sup> Ullrich Langer, *Vertu du discours...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>3393</sup> *Ibid.*, p. 18. Ullrich Langer rappelle que la problématique morale transparaît dans les écrits de Marguerite de Navarre, Clément Marot, François Rabelais, même quand ils font passer dans leurs textes un discours religieux ou même théologique.

<sup>3394</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 278.

<sup>3395</sup> *Ibid.*, sermon 36, p. 915.

<sup>3396</sup> Ullrich Langer, *Vertu du discours...*, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>3397</sup> *Ibid.*, p. 20.



Face à l'accusation des Juifs, l'attitude de Pilate fut marquée d'ambivalence. Dans un premier temps, il fit preuve de persévérance contre la pression de la foule, puisqu'il crut en l'innocence de Jésus. Le Sauveur, selon Bèze, n'était en effet n'était souillé par « la moindre tâche du monde ». Dans un second temps, cependant, si Pilate céda, ce fut par crainte de perdre une part de sa crédibilité, ou de sa souveraineté. Bèze peut dire, en effet, que « si Dieu ne besogne au- dedans par une vertu spéciale, la crainte de la moindre perte du monde, fait esvanouir aisément toute l'appréhension des jugements de Dieu »<sup>3398</sup>. La crainte du monde, donc, fait évanouir la crainte de Dieu.

Plus loin, Bèze s'explique sur l'importance d'une doctrine des vertus chrétiennes « merveilleusement nécessaire »<sup>3399</sup>. Son exposé met en avant plus particulièrement de la persévérance et de la constance. L'objectif à atteindre pour le chrétien est la « couronne de gloire ». Cet objectif de la vertu ne saurait, selon l'exposé aristotélicien, se situer dans un juste milieu ni dans l'extrémité d'un seul contraire<sup>3400</sup>. L'exposé s'assortit cependant d'une mise en garde du danger qu'il y a de muer, par l'opiniâtreté notamment, la vertu en vice<sup>3401</sup>. Car « n'y ayant chose au monde qui desplaie plus à Satan que ceste constance, laquelle il tasche d'esbranler en dix mille façons »<sup>3402</sup>. Dans son 22<sup>e</sup> sermon sur la Passion, Bèze applique plus particulièrement cette doctrine pour Genève<sup>3403</sup>. Pourtant, son enseignement prend cette fois le parti de l'opiniâtreté dans la poursuite de la guerre avec la Savoie. La constance chrétienne est en effet invoquée par le Réformateur, comme André Sayous puis Michel Delval l'ont bien montré, pour « fonder la constance des Genevois »<sup>3404</sup>. Tandis qu'une « une armée approche jusques à deux lieues près de nos muraille », l'auditoire doit se persuader que Genève mène une guerre « très juste et très nécessaire défensive »<sup>3405</sup>. Aux tergiversations que le bien fondé de la guerre ne manque pas de soulever quand le peuple de Genève, montre ses limites, invoque les Écritures pour ne pas « poursuyvre plus avant », Bèze tonne :

Peuple de Genève, combien de fois, contre mesmes ennemis, vos peres estans reduicts à toute extremeité, ont-ils très constamment maintenu ceste liberté, qu'ils vous ont laissée<sup>3406</sup> ?

---

<sup>3398</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 26<sup>ème</sup>, p. 623.

<sup>3399</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>3400</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*.

<sup>3401</sup> *Ibid.*, p. 497

<sup>3402</sup> *Ibid.*, Bèze donne pour exemples Abraham et Sara, tentés par la fausse prudence de la chair ; le peuple au désert tenté de retourner en Egypte.

<sup>3403</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>3404</sup> M. Delval, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. XVII.

<sup>3405</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 22, p. 500.

<sup>3406</sup> *Ibid.*, p. 502.

A cette harangue aux accents de Thucydide, il ajoute ceci : « A parler humainement, le seul sens commun mesme apprend à mettre sa vie pour la sauveté de la Patrie et juste liberté ? »

Le mépris du monde trouve pleinement sa place dans ce réquisitoire aux accents de Thucydide. En définitive, Bèze recourt au mépris du monde comme à un ultime argument pour convaincre ceux qui en douteraient encore du bien fondé de rester ferme devant les adversités de la guerre :

Et quant à nous, ici assemblés de tant de divers lieux, et qui n'avons pas ici trouvé une Egypte, mais toute douceur et humanité, se pourroit -il faire qu'il s'en trouvas un au milieu de nous, qui voulust si lachement et avec une si grande ingratitude, quitter la maison, sous le couvert de laquelle nous avons estés receus, plustost que de monstrier par effect, et jusques au dernier souffle de sa vie, que c'est le seul zele de la gloire de D, et le desir d'estre repeu de sainte Parole, de la servir purement, qui nous a faict quitter toutes commodités de ce monde, pour avoir ceste perle tant pretieuse que nous avons trouvée, et qui nous reluit en ce lieu<sup>3407</sup> ?

Ce mépris du monde se fonde, après tout, sur une vertu que les genevois ont, du reste, déjà expérimenté « plus d'une fois depuis peu d'années, lorsque non seulement la guerre, mais la famine, et pres et loin, nous menaçoit toute presente »<sup>3408</sup>. Le dernier remède contre le mal, selon Bèze, est d' « estre bien asseuré en sa vocation, soit publique, soit particulière, soit temporelle, soit spirituelle »<sup>3409</sup>. A la suite de Luther et de Calvin, Bèze martèle que « chacun doit cheminer en sa vocation »<sup>3410</sup>. Certes l'homme n'est pas acteur dans l'œuvre de son salut. Il doit pourtant le désirer constamment et pour cela travailler jour et nuit selon sa vocation. C'est là un autre élément constitutif du mépris du monde tel qu'il s'affirme alors dans la Réforme. Suivant l'interprétation que E. Troeltsch a donné au sens du mot vocation (*Beruf*), le mondain est l'espace normal de l'exercice d'une vocation. Rien n'y est sacré apriori, mais dans la foi tout peut devenir saint. La nature et la grâce se trouvent ainsi réunifiées. Aussi, explique le prédicateur en chaire, « la vocation estant suivie est un vray remede contre plusieurs tentations »<sup>3411</sup>.

## 2. Des causes et de leurs remèdes

La phrase du début de l'épître sur la Passion qui évoquait « corps phrenetique de la pauvre France » appelait d'éclaircir les « vrayes causes » de cette maladie et qu'on en cherchast

---

<sup>3407</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>3408</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>3409</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>3410</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>3411</sup> *Ibid.*, p. 573.

les remèdes ». <sup>3412</sup> Si la médication s'identifie à la quête de la sagesse, il faut se demander qui, en dernière instance, est le véritable médecin dans le dialogue qui s'engage entre la philosophie et la théologie, Dieu et la raison humaine. Enfin, une autre question qui hante l'écrivain genevois est celle de la retraite : dans quelles conditions sociales cette sagesse du mépris du monde est-elle à vivre, parmi les autres ou bien dans l'isolement de la retraite ?

### La figure du sage

Dans son épître liminaire aux sermons sur la Passion, Théodore de Bèze décrit les obstacles qui se mettent sur la route du disciple. Ce faisant, une figure du sage est esquissée, qui se découpe en arrière-plan du modèle du saint. Comme il le recommande :

Le fidèle serviteur ne se doit lasser jamais, & plus la terre qu'il cultive lui est rebelle, s'employer tant plus courageusement à la cultiver, quand mesme il devroit trainer sa charrue sur les rochers. Il entrevient sur cela beaucoup de traverses pour empêcher le labeur de plusieurs sages<sup>3413</sup>.

En philosophe chrétien, Bèze passe dans la même phrase du terme fidèle, comme le ferait tout prédicateur précisément, à celui de sage. Le terme « sage », conformément à son acception antique, se définit ici par la recherche du bien. En l'occurrence, ils sont « plusieurs », c'est-à-dire peu nombreux, ceux qui désirent avant tout, précise-t-il, « le bien de part et d'autre ». En ce qui concerne cette poignée d'élus, il faut considérer qu'ils ont été « accoutumés à ce désordre qu'ils penseraient être perdus, si ce moyen de s'accroître de la ruine des autres leur estoit osté ». Le « moyen de s'accroître » peut être compris ici comme l'effort incessant de mépriser du monde. La « ruine des autres » désigne la grande majorité des mondains qui se perdent dans les attraits du monde. Par l'exemple de leur perte, ils enseignent aux sages la voie qu'il convient de suivre. La proximité sémantique du sage et du saint indique la persistance des référents humanistes jusque dans la prédication du mépris du monde. Le prédicateur Théodore de Bèze a gardé à l'esprit le modèle du sage profane. Il s'adresse aussi à un auditoire instruit de pasteurs pour qui les idéaux philosophiques issus de l'Antiquité sont restés familiers.

Le mot sage n'est pas toujours connoté de manière positive dans sous la plume de Théodore de Bèze. La médication que le prédicateur présente à un auditoire de pasteurs sommés de s'identifier à ces quelques sages parmi les hommes fournit l'occasion à l'orateur de donner une nouvelle peinture morale. Les autres, d'après son propos, ne sauraient s'y retrouver puisqu'ils « ne peuvent se détourner des mauvaises entreprises & vaines espérances » ou bien

---

<sup>3412</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>3413</sup> *Ibid.*, p. 3.

« n'aiment rien mieux que la continuation de ces troubles »<sup>3414</sup>. Quelques années plus tard, dans son commentaire de l'Écclésiaste, Bèze s'est ainsi moqué de ceux qui se considèrent trop facilement comme « sages » :

Puisque je vois tous ou certains s'élever contre moi parce qu'ils pensent différemment comme il apparaît dans leurs mœurs et leurs occupations, je ne veux pas dire en premier lieu les spectateurs oisifs et ignares de ce monde qui ne méritent pas d'être appelés hommes, mais je parle de ces sages qui par une tension poursuivent dans une fatigue tant du corps que de l'esprit, ces sages ont beau se fatiguer, ils ne trouveront rien de stable en eux-mêmes<sup>3415</sup>.

Nombreux ceux qui se trouvent dans l'erreur aux yeux de Théodore de Bèze, y compris parmi ceux qui peuvent être distingués de la plupart des hommes, « spectateurs oisifs et ignares de ce monde ». Parmi ces derniers, il faut compter ces sages qui pensent à tort être dans la bonne voie en soumettant leur corps et leur esprit à une « tension » et à une « fatigue » continue. Cette forme d'ascèse est, en effet, fort éloignée de la méditation bézienne. Pour revenir au sujet de ce sage à l'antique auquel Bèze fait allusion dans l'épître aux sermons de la Passion, il appelle une précision de sa définition. Il convient de comprendre la notion comme l'a fait Pierre Hadot, c'est-à-dire qu'il s'agit moins de désigner par ce mot la doctrine des philosophes qu'une manière de vivre particulière<sup>3416</sup>. Le propre du philosophe était la méditation, les veilles, le jeûne, ... Son mode de vie n'était pas incompatible avec l'action, comme le montre, chez les Stoïciens, la figure du sage qui s'incarnait dans Ulysse. L'homme de la sagesse – le *phronimos* – est l'homme avisé des païens qui se distingue par son aptitude à discerner la droite règle (l'*orthos logos*) dans les circonstances difficiles de l'action. La prudence est considérée dans cette perspective comme la matrice des autres vertus<sup>3417</sup>.

Cependant, ni prudence ni expérience ne suffisent à « se garder des aguets de Satan »<sup>3418</sup>. En plus de la « prudence naturelle pour adviser à ce qui est requis », il faut « estre resolu par une bonne et droicte conscience, illuminée de la parole de Dieu » :

Le moyen d'éviter tout cela : ni la prudence humaine, ni la science tres precieuse qu'on apprend en les choses, pour discerner les faux arguments d'avec les vrais,

---

<sup>3414</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>3415</sup> *Écclésiaste*, p. 1-2, vers. 3: *Quid superat homini ex cuncto suo labore quo laboras sub sole ? Quoniam autem omnes aut plerosque saltem hic in me insurrecturos video, ut qui aliter prorsus sentiant, sicut ex ipsorum studiis & moribus apparet : in primis illud quaero, non ex otiosis & ignavis huius mundi spectatoribus, qui ne digni quidem sunt hominum appellatione, sed ex sapientibus illis qui multiplici solitudine, & varia tum animi tum corporis defatigatione sese consecuturos somniantur eam quam captarunt quietem : ecquid suis laboribus quisquam illorum sit adeptus, quod vel in sese vel in ipsis durable & superstes permanserit. Nihil profecto tale consequi se potuisse fateantur ipsi necesse est, quocumque vel oculos vel animum convertant.*

<sup>3416</sup> Pierre Hadot, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, 2014, p. 8.

<sup>3417</sup> Avant d'être considérée comme une faculté purement instrumentale à la suite de Thomas d'Aquin, la *phronesis* (prudence) aristotélicienne était auparavant au centre de la vie éthique. Elle permettait ainsi à la fois une perception du vrai et un choix des moyens pour réaliser une bonne action.

<sup>3418</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 176-177.

(qui sont toutesfois grands dons de Dieu, pour se bien conduire en les affaires de ce monde) mais la droiture de la conscience, de la conscience, dis-je, bien informée par la Parole de celui, qui est la seule juste regle de toutes nos pensées, paroles, et actions<sup>3419</sup>.

Pour éviter le pire, cependant, Bèze juge utiles mais insuffisantes tant la prudence que la science. Le seul moyen vraiment efficace, répète-t-il, réside en la conscience. Ce n'est pas la première fois, quand il s'agit de la conscience, que Bèze réitère plusieurs fois l'occurrence comme pour charger ce mot de tout le sens qu'il cherche à lui-donner. Dans la conception qu'il se fait du mépris du monde, celui-ci ne s'entend pas sans un profond travail d'introspection du disciple sur lui-même. C'est à ce prix qu'il pourra se considérer comme un sage. La « conscience réglée par la Parole de Dieu » est bien le moyen d'éviter les aguets de Satan. La véritable et profonde conversion qui est attendue de la part des fidèles, car il ne s'agit pas seulement d'un combat, mais d'un exercice spirituel, implique de « nous examiner intérieurement pour bien nous rendre compte si nous aimons Dieu ou non »<sup>3420</sup>.

#### Le « fer des stoïciens » ou la miséricorde divine

D'après Bèze, dans son commentaire sur Job, le sage biblique concentrait en lui « à la fois la force de fer des stoïciens et tout ce que les philosophes ont dit sur cette force superbe ». Le théologien a donc voulu intervenir dans la lutte qui poussait les philosophes, tirant parti de son exemple, à s'affubler d'un « exemple de patience immérité »<sup>3421</sup>. « Qui nous apprendra ceste sapience, se demande Bèze, que celui qui est la vraie sapience du Père ? ». Il faut ainsi s'étonner avec lui devant la question de savoir qui, en dernière instance, d'entre Dieu ou les philosophes le véritable médecin.

L'argument souvent avancé est que le sentiment de religion est au cœur de l'homme. C'est ce que démontre l'exemple de Pilate, premier des méchants, qui a tremblé devant le Fils de Dieu<sup>3422</sup>. Il est aussi possible de rétorquer que les Anciens se mêlaient de théologie. Pour le stoïcien Chrysippe, qui avait consacré un poème à Zeus, celui-ci se faisait le symbole du Dieu unique incarnant le cosmos<sup>3423</sup>. D'après Théodore de Bèze, cependant, ceux qui s'en tiennent à

---

<sup>3419</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>3420</sup> *Ibid.*, cité par Dückert. Pierre Hadot définit la conversion comme le « passage d'une vie soucieuse, anxieuse, à une vie où l'homme devient maître de soi, de sa conscience de soi, et de sa place dans le monde » (P. Hadot, *Discours...*, *op. cit.*, p. 10).

<sup>3421</sup> *Job, Caeteras Jobi virtutes eminent invicta illa animi sancti i magnitudi, tum ferream stoicorum, tum quicquid de illa superba fortitudine garriunt Philosophi coraguens, ut immerito nobis Jacobus hoc patientiae exemplum, tum in ipso certamine, tum in ipsius felici exitu jubeat interui.*

<sup>3422</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 605.

<sup>3423</sup> Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie*, *op. cit.*, article « Zeus », p. 478.

la théologie des philosophes sont donc dans l'erreur, car les philosophes n'ont pas connu Dieu et la connaissance de Dieu n'est pas la philosophie<sup>3424</sup>. Le prédicateur combattait en fait sur deux fronts. Il y avait les « scholastiques » d'une part, considérés comme des « faiseurs de questions » qualifiés de « vaines et frivoles »<sup>3425</sup>. Au lieu que les esprits s'adonnent « à choses vaines et curieuses subtilités », ils devraient suivre le conseil de l'Apôtre et « de s'enquerir en toute reverence et sobriété des choses esquelles gist nostre salut »<sup>3426</sup>. Dans la mépris du monde tel que le conçoit Bèze, il faut donc ajouter la sobriété à la conscience parmi les qualités requises à tout exercice spirituel visant à la connaissance de « nostre Seigneur Jesus Christ ». C'est en lui, rappelle-t-il, que « sont cachés tous es thresors de sapience, et de science, Colo.2.3 ».

Par conséquent, c'est là le deuxième front sur lequel se place le théologien, la connaissance de Dieu ne peut se chercher dans la sagesse des hommes. Ce que Bèze appelle la « folie des hommes » consiste à vouloir « apprendre de Platon, ou d'Aristote la religion ». C'est pour lui une double erreur. Non seulement aucun enseignement de Dieu ne peut être tiré d'eux mais leur doctrine est fautive et ignore tout de la création, de la corruption de l'homme et du remède. Bèze paraît implacable vis-à-vis des philosophes, qu'il connaît bien, de même que son public de pasteurs instruits aux disciplines de l'Académie de Genève. Il leur reconnaît néanmoins le statut d'être de « grands personnages ». Si l'argumentation fait une grande place à la doctrine, elle ne concerne pas, cependant, la manière de vivre qui, elle, s'est trouvée valorisée dans un autre extrait des sermons analysé précédemment. Surtout, pour finir, Bèze admet ceci :

Bien est il vrai qu'en quelques anciens, il se trouve quelques traces de la sapience supernaturelle, et qui sont comme les restes de la doctrine des anciens Patriarches. Mais ce qui se trouve pur en cela, se trouve meslé d'une infinité de fange et de bourbe<sup>3427</sup>.

A lui seul, cet aveu maintient la légitimité de l'enseignement des philosophes antiques. Le mépris de cette « infinité de fange et de boue » n'exclut pas de chercher chez eux « quelques traces de la sapience supernaturelle ». La conception du mépris du monde selon Théodore de Bèze a bien été reconfigurée par l'humanisme même si la vérité demeure à rechercher, comme il l'affirme plus loin, « non par la volonté humaine, mais par les saints hommes de Dieu poussés du S. Esprit »<sup>3428</sup>.

---

<sup>3424</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 282.

<sup>3425</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>3426</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>3427</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>3428</sup> *Ibid.*, p. 283.

## La solitude

La solitude sied-elle au mépris du monde ? Autrement dit, suivant une association qui communément admise, rapprochant le mépris du monde d'une forme particulière de mélancolie, la solitude est-elle la modalité appropriée pour mépriser le monde ?

Mais si diray-je ce mot en passant, qu'à tous les esprits melancholiques de leur nature, spécialement es grandes et grieves tentations, la solitude trop recherchée est dangereuse : c'est lors plustost qu'il nous faut rechercher, pour ne pas tomber de fièvre en chaud mal, la conference de ceux qui nous peuvent donner conseil et consolation, par tous bons propos et communes prières<sup>3429</sup>.

Aux yeux de Théodore de Bèze, il convient d'« en user avec grande discretion »<sup>3430</sup>. D'emblée, lors d'un sermon, Théodore de Bèze frappe de suspicion la tendance « très pernicieuse » à chercher à être seul, rappelant de Judas, « qu'il se retira à l'escart des hommes »<sup>3431</sup>. Rappelant les raisons pour lesquelles « le Seigneur a prononcé, qu'il n'est pas bon à l'homme d'estre seul, Gen.3.18 », le théologien énumère les cas où la nécessité imposa aux hommes, sous l'effet des persécutions notamment, de se « retirer à part ». Il n'empêche :

Je ne dis pas aussi que quelques hommes de piété et d'estude, n'ayant esté induis par bons respects à cercher à part quelque plus grand repos, pour continuation de leurs estudes et saints exercices, selon les diverses circonstances des temps, lieux et personnes. Mais je diray hardiement et veritablemennt, que faire estat d'une vie entièrement solitaire, voire mesmes avec vœux et astriction de conscience, est non seulement une fole devotion, mais qui plus est, une vie contraire à ce que nous devons au prochain : tant s'en faut qu'estre Hermite ou Moine, soit une manière de vivre Chrestienne, et comme quelques uns parlent très fausement, Apostolique. Car tout au rebours, se sequestrer ainsi de la société des hommes pour tousjours, est directement contraire à toute vocation Chrestienne<sup>3432</sup>.

Dans un premier élan, le théologien admet que la solitude est nécessaire, selon les circonstances, aux « hommes de piété et d'estude ». Il reconnaît la place spécifique occupée par « leurs estudes et saints exercices ». En revanche, une fois reconnu le caractère solitaire de la pratique du mépris du monde en tant qu'exercice ascétique, c'est pour aussitôt se dresser contre l'organisation de ce que Bèze appelle la « moinerie », que ce soit sous la forme de l'érémisme ou celle du monastère, « contraire », selon lui, « à toute vocation Chrestienne ».

La suite du propos entrelace le réquisitoire contre le clergé romain avec des échappées polémiques évoluant selon un crescendo où le satiriste retrouve toute sa verve contre les « resveurs », « asnes sauvages », « pourceaux de haute graisse »<sup>3433</sup>.

---

<sup>3429</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>3430</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>3431</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>3432</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>3433</sup> *Ibid.*, p. 389 et 390.

Prenant du recul avec le registre polémique, l'orateur finit son sermon sur la solitude par une sentence essentielle pour comprendre comment il conçoit le mépris du monde en relation avec autrui :

Ainsi donc le principal monde, auquel nous avons à résister, est celui que nous portons en nous-mêmes, qui n'est pas simplement combattu par changement de lieu, mais par changement de courage et de volonté, qui est l'œuvre du St Esprit : étant bien vrai cependant, qu'il faut soigneusement fuir toutes mauvaises compagnies, et qu'il y a un temps de solitude et un temps de se trouver parmi les hommes : ce que nous doit enseigner l'esprit de charité, et la vocation à laquelle nous sommes appelés de Dieu pour servir les autres<sup>3434</sup>.

Théodore de Bèze ne peut l'énoncer plus clairement : le mépris du monde est le mépris du monde que chacun porte en soi. Mépriser le monde, c'est l'action de « résister » et de « combattre » ce monde sur place, là où il se trouve, en soi-même. Le vrai « changement » consiste non à changer de lieu mais « de courage et de volonté ». C'est un changement intérieur dont Bèze rappelle que le vecteur est le Saint Esprit mais il pourrait tout aussi bien invoquer, comme il l'a fait plus haut, l'œuvre de la conscience. Si la solitude est reconnue comme un état qui peut être utile et nécessaire, elle ne prend véritablement tout son sens que dans l'esprit de charité qui incombe à tout chrétien.

## C. Job et L'Ecclésiaste

Les commentaires sur *Job* et l'Ecclésiaste sont contemporains des *sermons sur la Passion* et la *Résurrection*. Datés respectivement de 1588 et de 1589, ils sont souvent associés dans la même édition. Ces textes ont tous deux fait l'objet d'une prédication orale prononcée en français, aux chrétiens de Genève, au cours de l'été 1588<sup>3435</sup>. Les sermons sur l'Ecclésiaste sont

---

<sup>3434</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>3435</sup> Bèze, *Ecclesiastes. Solomonis concio ad populum habita, de vita sic instituenda, vt ad veram aeternamque felicitatem perueniatur, Theodori Bezae Paraphrasi illustrata*. Genève, Jean le Preux, 1588, p. 3-16. <https://doi.org/10.3931/e-rara-6592>. La préface est citée d'après la seconde édition de 1598, qui est reproduite dans CB, t. XXIX, annexe XI, p. 243-263. : *Itinerarium Christianae vitae, id est Solomonis Ecclesiastes, sive Concio de summo bono, Theodori Bezae paraphrasi explicata. Eiusdem Epistola qua philosophorum de hac re errores ex divinitus tradita veritate refelluntur*, Genève, Jacques Chouet, 1598, in-12, p. 3-29. Les éditeurs de la correspondance relèvent que Bèze prévoyait déjà en mars 1584 de publier ses sermons sur l'Ecclésiaste (t. XXV, p. 58 et n.8). Théodore de Bèze expose ses motifs dans la préface : « Telles sont donc les raisons pour lesquelles j'ai apporté ce pamphlet, que j'ai deux fois exposé dans des sermons publics dans cette Église, brièvement certes, mais toujours avec le soin que j'ai pu, j'ai essayé d'illustrer les paraphrases écrites » [f° 23] (CB, t. XXIX, 1588, Annexe XI, préface à *l'Ecclésiastes Solomonis...*, p. 259, n. 82). Michel Delval précise que de ce commentaire, en plus des deux éditions latines de 1588 et 1598, nous sont parvenues « une traduction allemande publiée d'abord en 1599 et de nouveau en 1605, une traduction anglaise ». L'édition latine adressée à la reine d'Angleterre, Elisabeth Ire, date de 1595. Elle est suivie d'une traduction anglaise quelques années plus tard. (M. Delval, *La doctrine...*, op. cit., p. XIII).



en relation avec les commentaires de Bèze sur Job, qui fit aussi l'objet d'une prédication<sup>3436</sup>. Cependant, ils ont initialement été préparés comme des cours dispensés dans le cadre de l'Académie. De plus, tels qu'ils se donnent à lire dans leur édition respective en latin, l'*Ecclesiastes* et *Job* se présentent davantage sous la forme de commentaires destinés à la lecture et l'édification personnelle que de sermons prononcés devant un auditoire<sup>3437</sup>. Pour ces raisons, je leur accorde un développement distinct des autres sermons. Dans l'ordre d'une réflexion sur les genres, l'hypothèse que je poursuis ici est que la paraphrase biblique permet d'approfondir le motif du mépris du monde à partir de la figure du sage (stoïcien ou humaniste chrétien) et accorde toute son importance à la notion de vanité (*vanitas mundi*).

## 1. Les épîtres dédicatoires

### L'épître à l'Ecclésiastes

La préface à la paraphrase de l'Ecclésiaste est dédiée « au très puissant & illustre prince Jean-Casimir comte Palatin, administrateur de l'électorat palatin et son frère Louis, duc Frédéric, héritier de l'électorat... »<sup>3438</sup>. Les alliés allemands pouvaient, en cette année 1588, partager avec les Genevois la déception devant l'échec de la formation d'une grande armée commune en laquelle Bèze avait fondé bien des espoirs. C'est ce qui explique que l'épître ne se perde pas en considérations sur la conjoncture mais centre son propos sur la place de la philosophie face à la théologie. L'enjeu était avant tout pour Théodore de Bèze de limiter les apports de la doctrine d'Aristote à sa méthode, alors même qu'elle jouit d'une vaste diffusion et, qu'à la différence des autres philosophies, elle ne se présente pas comme une théologie. Cependant, le mépris du monde réformé n'est pas de même nature selon qu'il se fonde sur la conception aristotélicienne ou augustinienne du monde. Ce n'est pas parce que Bèze rejette les philosophies antiques en tant qu'elles se présentent comme théologies que Bèze ne prend pas acte de l'influence prééminente de l'une d'entre elles : le stoïcisme. A l'heure où l'école de la Stoa se répand dans l'univers philosophique et religieux genevois, son influence se fait sentir à la lecture des écarts de réception que le théologien laisse transparaître dans sa paraphrase.

---

<sup>3436</sup> *Job*. Comme l'indique Michel Delval, Bèze écrit qu'il a terminé ses « sermons sur Job », attestant par-là que son commentaire ait bien été prêché oralement. Il faut aussi rappeler qu'il s'agit d'un commentaire et d'une paraphrase issus de cours donnés à l'Académie en 1587 (M. Delval, *La doctrine...*, *op. cit.*, p. XIII-XIV).

<sup>3437</sup> Les corrections apportées à la seconde édition de l'*Ecclesiastes* (1598), qui est la version donnée en annexe XI du tome XXIX des Correspondances de Bèze (1588), attestent du grand soin apporté par le théologien moraliste à la rédaction de sa leçon exposée dans cette paraphrase.

<sup>3438</sup> *Ecclésiaste*, f° 3, p. 245.

## Les deux versants (théologie et philosophie morale)

La leçon développée dans l'épître est inaugurée par l'affirmation magistrale que « Pour bien conduire sa vie, il faut résoudre deux questions : une ce que décide la providence de Dieu, et deux ce qu'est le souverain bien et la manière d'y parvenir »<sup>3439</sup>. La deuxième question correspond au dessein proclamé par toute la philosophie antique, comme en témoigne, par exemple, l'ouvrage de Cicéron *Des biens et des maux*<sup>3440</sup>. Il n'est que de constater la place que Bèze réserve à cette pensée en lui consacrant la moitié du programme de sa réflexion ! En humaniste, il peut affirmer que « Personne n'est digne d'être appelé homme qui n'y travaille ». En théologien, cependant, il lui revient de limiter aussitôt les possibilités du raisonnement humain : « Et il n'est personne qui en ait une connaissance sûre et certaine par la seule sagacité du raisonnement humain. Et les ténèbres ne regardent jamais la lumière et l'esprit humain est si arrogant qu'il ne peut rien par lui-même »<sup>3441</sup>. Comme il le défend plus loin, il n'est néanmoins pas interdit « d'entendre Cicéron lui-même parler de ce sujet »<sup>3442</sup>. Cicéron parle de ces étincelles de bon sens qui mèneraient à la vie heureuse, si elles n'étaient contrariées par les mauvais instincts<sup>3443</sup>. D'emblée, une certaine légitimité se trouve concédée aux stoïciens par la voix du grand avocat romain. Il n'en demeure pas moins, du point de vue du théologien, que l'ignorance de la chute par les païens les ont aveuglés sur l'origine véritable de la lumière pour conduire les hommes vers le bien.

Dans l'étape suivante de son raisonnement, Bèze s'interroge sur l'origine du mal. Le crédit qu'il accorde à la philosophie antique se mesure, quand bien même serait-ce pour la réfuter, à la palette des arguments empruntés aux différentes écoles – il ne dénombre pas moins de 280 sectes ! Bèze tient sur ce point tout à la fois Aristote et les stoïciens, car il a montré par

---

<sup>3439</sup> *Ibid.*, p. 245 : *Duarum praecipuè ad vitam rectè instutuendam prorsus necessarium quaestionum certa & explorata decisio requiritur : quarum una quid sit de providentia Dei statuendum inquiri : altera, quod sit summum bonum, & quae sit illius adipiscendi ratio pruestigat.*

<sup>3440</sup> Cicéron, *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, Carlos Lévy (éd.), Jules Martha (éd. et trad.), Paris, Les Belles lettres, 2018

<sup>3441</sup> *Ecclésiaste*, p. 245 : *De utraque nemo unquam est inventus, homnis quidem appellatione dignus, qui non laborarit : inventus autem nemo qui humana sagacitate sola fretus, vel huius vel illius certam & veram cognitionem sit asseutus. Nec enim tenebrae unquam lucem perspexerint : & quae est humanae mentis tum caecitas, tum arrogantia, nunquam de eo quisquam obtinendo laborarit, quod se iam esse assequutum gloriatur.*

<sup>3442</sup> *Ibid.*, p. 246 : *Quid autem vetat quominus hac de re loquentem Ciceronem ipsum audiamus ?*

<sup>3443</sup> *Ibid.*, p. 246 : *Si tales nos, inquit, natura genuisset, ut eam ipsam intueri & perspicere, eademque certissima duce cursum vitae cñficere possemus, haud erat sanè quod quisquam rationem ac doctri nam requireret, quum natura sufficeret. Nunc vero parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravatis sic exti guimus, ut nusquamnaturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostrus femina innata virtutum, quae si addolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. / « Si, dit-il, la nature nous avait créés tels, que nous puissions la regarder et voir à travers elle, et que nous puissions façonner le cours de la vie par la même direction sûre, il n'y aurait en effet aucune raison pour que quiconque exige une raison ou un maître, car la nature suffisait. Maintenant, cependant, il nous a donné de petites étincelles, que nous avons rapidement devenues si corrompues par de mauvaises habitudes et opinions que la lumière de la nature n'est jamais apparue. Car nos talents sont une femme née de vertus, qui, si on la laissait vieillir, nous conduirait elle-même à une vie heureuse par nature. » L'argument invoqué par Bèze emprunte au livre 3 des *Tusculanes* de Cicéron, chap I, § 2.*

ailleurs qu'il ne suffit pas d'identifier le bien à la vertu ou à la perfection morale<sup>3444</sup>. En outre, le théologien admet sa préférence pour Platon qui avoue que « le bien est dans la connaissance de Dieu, et sa plénitude dans l'autre vie »<sup>3445</sup>. Le platonisme, aux yeux de Bèze, rencontre néanmoins sa limite dans le fait que sa conception de la « prison de l'âme » en vient à insulter « l'autre partie de l'homme, c'est-à-dire le corps », conception qui n'a pas épargné les premiers chrétiens<sup>3446</sup>. Le mépris de la vie des Anciens avait pu séduire le jeune poète des *Juvenilia*, fasciné par les héros civiques qui, comme le général Decius ou Cicéron, bravaient la tyrannie<sup>3447</sup>. Bien que fasciné par l'acte suicidaire, comme certaines de ses pièces poétiques l'ont montré, Bèze s'est vigoureusement prononcé publiquement contre cette extrémité qui lui paraît aller à l'opposé de la volonté divine<sup>3448</sup>. Le mépris du monde se distingue donc ici nettement, à la lumière d'une argumentation spéculative, du mépris de la vie des Anciens. Enfin, Bèze rejette avec toute son énergie les idées provenant d'« écrivains profanes » (*prophanos scriptores*) qui laisseraient croire, comme la métempsychose, en « l'espérance bienheureuse d'une immortalité »<sup>3449</sup>.

A l'égard de l'autre partie du questionnement sur la bonne conduite à tenir, c'est-à-dire à l'aune de la providence de Dieu, Bèze réaffirme les grands principes théologiques qui maintiennent une séparation radicale d'avec les considérations issues des différentes écoles de philosophie. Ce sont autant de mises au point qui permettent à Bèze de dénoncer les blasphèmes où mène la « folie des hommes » (*hominum insania*). Il va jusqu'à emprunter l'argumentation de Cicéron contre les Epicuriens sur la question du contrôle de Dieu sur le monde<sup>3450</sup>. Il dénonce encore l'audace intolérable (*intolerabilis haec audacia*) de ceux qui, comme les aristotéliens « affirment que Dieu emprunte aux causes secondes prévues les raisons de ses décisions »<sup>3451</sup>. Dans cette perspective, les hommes ne sont même plus « censurés par leur propre conscience, et refusent de se soumettre à la règle des dieux ». Bèze tire ensuite toutes

---

<sup>3444</sup> Les éditeurs de la correspondance de Bèze rappellent que stoïciens, en effet, refusent de situer le bien dans le corps ou la fortune, mais le placent dans la perfection morale (J. Micraelius, *Lexicon philosophicum*, Stettin, 1662, col. 221). Ils précisent que Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, situe le bonheur ou souverain bien dans l'exercice des vertus, au pluriel, car il y a celles qui sont propres à tel individu, et celles qui le sont à tel autre, etc. (Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, 1946, p. 180-181). *CB*, t. XIX, n. 19 et 20 p. 249.

<sup>3445</sup> *Ecclésiaste*, p. 249: *Plato vero multo propius ad veritatem accedens, virtutem et ipse plurimum extulit : et felicitatem in cognitione Dei, et cum eodem post hanc vitam conjunctione recte collocavit.*

<sup>3446</sup> *Ibid.*, p. 249 : *Denique omnes isti ne Platonicis quidem exceptis, qui praeter caeteros fuerunt in alteram hominis partem, id est in corpus, contumeliosi quum de corporum resurrectione nihil ne subodorati quidem fuerint : immo, quum de illa Christiani homines loqui coepissent, illam ut ridiculam.*

<sup>3447</sup> Cf. : *Supra* ; Sénèque, Caton d'Utique ou Marc-Aurèle ont développé l'idée d'avancer le terme de cette vie malheureuse pour trouver au plus vite le souverain bien.

<sup>3448</sup> *Sermons sur la Passion*, p. 2. Au sujet de « Se tuer soy-mesme », voir p. 391-392. A comparer avec le geste de Judas qui « se pendit et s'estrangla , espouvantable issue de tout ce mal, à savoir que ce malheureux, duquel le sgr avoit dit , qu'il eust été bon qu'il n'eust jamais esté né. ».

<sup>3449</sup> *Ecclésiaste*, p. 250 : *et spes de beata immortalitate prorsus inanis.*

<sup>3450</sup> *Ibid.*, p. 251, et n. 32.

<sup>3451</sup> *Ibid.*, p. 252 et n. 37 : *suorum et decretorum causas et rationes Deum mutuari contendunt*

les conséquences néfastes d'une conception où « La sagesse de Dieu pour gouverner le monde » se rapporte à « la mesure de la seule raison humaine insensée »<sup>3452</sup>. Le mépris du monde réformé ne saurait reposer sur des fondations si dangereuses, que semblent cautionner aussi le fatalisme stoïcien<sup>3453</sup>.

Le mépris du monde répond d'autant plus à l'actualité que « la plus grande partie du monde est encore coincée dans le même borbier, et que les auteurs et les défenseurs du faux sont lus dans les écoles »<sup>3454</sup>. Le mal se trouve aggravé, Bèze insiste sur ce point, par le fait que depuis les débuts du christianisme les écrits des philosophes sont eux-mêmes victimes d'erreurs. Celles qui ont été commises par les scolastiques ne sont pas les moindres. Hommage est rendu aux préceptes (*praecepta*) de Melanchthon pour avoir utilisé la philosophie comme servante de l'Écriture sainte<sup>3455</sup>. Bèze cite Paul en grec pour exhorter solennellement le public instruit de ses lecteurs : « Prenez garde que personne ne fasse de vous sa proie par la philosophie et par une vaine tromperie, ... » (*Col.*, 2, 8). Il appelle à la vigilance pour dénoncer les erreurs qui se seraient glissées dans l'Église (« *et qui paulatim in Ecclesiam irrepserunt errores* »), notamment celles qui allient la grâce au mérite comme « la lumière aux ténèbres » (« *lucem cum tenebris copulans* »). Le mépris du monde réformé fait fi des œuvres et des bonnes actions considérées comme si elles étaient méritoires. Il se défie tout autant des spéculations des Libertins, des Anabaptistes, des « nouveaux Académiciens de la religion (*novos Academicos de Religione*) ». Le mépris du monde ne consiste pas, selon le proverbe, à « ne rien ressentir »<sup>3456</sup>. Pour le comprendre sa portée sur le plan théologique, il faut le situer enfin d'après la définition que donne ensuite Bèze de la prédestination, c'est-à-dire comme la principale partie de la providence divine<sup>3457</sup>. Il est à craindre, pour finir, que la vanité, l'infatuité et l'étroitesse d'esprit

---

<sup>3452</sup> *Ibid.*, p. 252 : *Partim nimirum inde quod, quantum in se est, homines ne a conscientia quidem sua reprehendi se libenter sustinent, et numinis imperio subijci recusant. Deinde quod Dei in regendo mundo sapientiam, quae non minus est incomprehensibilis quam ipse Deus, stultae et insanientis humanae rationis mensura metiti.*

<sup>3453</sup> *Ibid.*, p. 252, n. 39 : *Est enim, inquiunt, ita constituta rerum natura, ut quod est ipsius causae causa [39], sit etiam, et quidem necessario, ipsius effecti causa, quasi vero non sit actio ipsa ab actionis vitio discernenda, et peritus artifex pessime quoque sese moventia instrumenta, bene movere non possiti* ». Cicéron donnait la définition suivante du fatalisme stoïcien : *fatum autem id appello ... seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat* : « et j'appelle cela le destin ... et une série de causes, lorsque la cause de la cause, liée à la cause, produit la chose d'elle-même ». Pour appuyer son argument, Bèze se réfère ensuite à David et d'autres prophètes qui, en quelque sorte, répondent à Cicéron.

<sup>3454</sup> *Ibid.*, p. 253 : *Sed quum et longe maxima mundi pars in eodem adhuc luto haereat, et in Scholis istarum falsitatum auctores ac defensores legantur.*

<sup>3455</sup> *Ibid.*, p. 254 et n. 46. Les éditeurs de la correspondance renvoient à Philippe Melanchthon, les *Quaestiones ethicae* (1552) et les *Initia doctrinae physicae* (1549).

<sup>3456</sup> Voir, d'après les éditeurs des correspondances de Théodore de Bèze : n. 58 p. 255 : 58. *μηδὲν εἰδέναι ἥδιος βίος* : Ne rien ressentir, c'est la vie la plus agréable (Sophocle, Ajax, v. 554, dans la bouche d'Ajax en train de devenir fou). Souvent cité en proverbe, comme l'atteste Érasme, Adag., II, X, 81. Bèze applique aussi cette phrase à Castellion : *Tibi sit igitur μηδὲν...* (Ad S. Castellionis calumnias, 1558, in *Tractat. Theol.*, t. I, p. 424).

<sup>3457</sup> *Ecclésiaste*, p. 255 : *Quam multi potissimam providentiae divinae partem, Praedestinationem videlicet, illis ipsis principiis assumptis oppugnant, quibus omnis futurorum immutabilis divina et aeterna/[18 notée 8] ordinatio evertitur ?*

de certains entravent les autres sur le chemin, ceux qui ont fait leur l'avertissement de Paul : « Que chacun ait en son esprit une pleine conviction (Rom., 14, 5)<sup>3458</sup>. Cette conviction pourrait se résumer, pour reprendre les deux pans de la réflexion éthique et théologique poursuivie par Bèze, en ce que pour la plus grande gloire de Dieu il faut mépriser le monde et se conduire en homme de bien.

### Un « livre doré »

Le livre de l'Écclésiaste, attribué à Salomon, traite justement de ces deux versants : le souverain bien et la providence divine. Bèze exprime d'abord l'intérêt tout particulier qu'il porte à un livre qui a davantage retenu l'attention des hébraïsants François Vatable et Jean Mercier que celle de Calvin<sup>3459</sup>. Il s'étonne donc que « ce livre véritablement en or et si nécessaire soit lu si rarement dans l'Église, lui qu'il conviendrait d'user de nos mains jour et nuit et non pas tant le lire mais en tirer un enseignement »<sup>3460</sup>. Loin de retenir, « parce que ce livre a été suspect d'impiété », le côté désabusé de l'Écclésiaste, Bèze présente plutôt les vanités de ce siècle comme faisant ressortir, par contraste, la toute-puissance de Dieu<sup>3461</sup>. C'est pourquoi le propos se resserre ensuite sur le mépris des biens terrestres, et en particulier « le boire et le manger » (le mot grec cité par Bèze, γαστριμαργίαν signifie « gloutonnerie »), « ces biens éphémères, que les hommes s'épuisent tant à accumuler, que de les utiliser avec un travail honnête et saint, comme s'ils avaient été reçus de la main de Dieu »<sup>3462</sup>. Bèze s'indigne contre les arguments qui, relativisant la providence de Dieu, ne voient pas « le monde autrement que par le sens le plus insensé de la raison humaine »<sup>3463</sup>. Au contraire, le mépris du monde qui ressort de son propos se renforce de la conviction qu'il n'est « aucun détour du labyrinthe de cette vie mortelle qui puisse tromper ce que Paul appelle les figures (ou les formes, du grec

---

<sup>3458</sup> *Ibid.*, p. 256. La citation est en grec dans le texte: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφορεῖσθω.

<sup>3459</sup> *Ibid.*, p. 256 et n. 72. Mercier avait succédé à son maître Vatable au collège de France en 1546. En 1573, Bèze a fait publier ses commentaires sur Job (Jean Mercier, *Commentarii in Librum Job*, Genève, E. Vignon, 1573) avec une préface (CB, t. XIV, annexe III, p. 296) tandis qu'il a exprimé l'intention d'en faire de même pour les *Commentarii in Salomonis Proverbia, Ecclesiasten et Canticum*.

<sup>3460</sup> *Ibid.*, p. 257 : *Itaque mirari subit vere aureum et tam necessarium hunc librum tam raro in Ecclesia legi, quem dies ac noctes manibus teri, nec legi tantum sed edisci oportuit.*

<sup>3461</sup> *Ibid.*, p. 258 : *Ad illa vero paucula quod attinet quae nonnullis ex Judaeis interpretibus, ac etiam ex Christianis, impietatis suspectum hunc librum reddiderunt, veluti quod toties hilariter vescendi et bibendi mentionem faciat, itidemque quod videatur alicubi de animarum immortalitate dubitare: et quod eundem statuat piorum et impiorum exitum, miror ista potuisse ulli satis prudenti et sagaci homini in mentem venire.* / « En ce qui concerne ces petits détails qui ont rendu ce livre suspect d'impiété, à de nombreux traducteurs juifs tout autant que chrétiens, comme le fait qu'il fait mention tant de fois sur un mode joyeux du boire et du manger, tout comme le fait qu'il semble douter parfois de l'immortalité des âmes, et le fait qu'il soutienne qu'il y a une même fin pour les pieux et les impies, je m'étonne que ces choses aient pu venir à l'esprit à un homme prudent et sensé. »

<sup>3462</sup> *Ibid.*, p. 258 : *Sed illud sane verum est, caducorum illorum bonorum, quibus accumulandis tantopere se fatigant homines, non alium esse usum quam ut illis honesto et sancto labore quasi ex Dei manu acceptis, tranquille et hilariter sive multis sive paucis ad suam fovendam vitam utantur illorum possessores, vitam, inquam, suam nec otiosam, nec a charitate proximi remotam, quae noster Ecclesiastes passim inculcat.*

<sup>3463</sup> *Ibid.*, p. 258 : *mundo non aliter quam ex humanae rationis sensu stultissime statuentes.*

σχήμα) de ce monde qui passe »<sup>3464</sup>. Aussi est-il difficile, pour le prédicateur d'échapper à ce « guide » (*duce*) qu'est l'Ecclésiaste. En l'occurrence, il le présente comme un remède (*remedium*) pour tant de vies qui, sans trouver le repos, vont de Charybde en Scylla, ruinant ainsi leur piété et leur salut. Bèze conclue que ni les pleurs d'Héraclite, ni le rire de Démocrite ne soient d'aucun recours, mais « seul Dieu, cet unique maître de vérité, l'Esprit, qui cherche les aveugles dispersés aux quatre coins de ce monde, et les tenant par la main au port du bonheur éternel menant très doucement »<sup>3465</sup>.

### L'épître pour Job, une leçon d'exégèse

Le mépris du monde s'impose à Job, il en est une figure paradigmatique, comme le suggère la préface au *Jobus*, datée de 1589<sup>3466</sup>. Celle-ci est adressée à la reine Elisabeth d'Angleterre qu'il rassure de sa loyauté et de sa gratitude en dépit de la distance qui la sépare des « confins des Allobroges ». Bèze ne tarde pas à comparer son attitude dans la conjoncture politique avec la patience de Job. Si « les autres vertus humaines luttent contre les vices », écrit-il, c'est la Patience (*ύπομονήν*) qui, alors qu'il était « attaqué par Satan, l'a rendu plus fort jusqu'à la fin »<sup>3467</sup>. Quant aux vices, il est remarquable d'apprécier le rôle joué par les vices de « l'Avarice » et de « l'Ambition » dans le poème dédié à la reine d'Angleterre pour commémorer sa victoire contre l'échec de l'« Invincible Armada » l'année précédente<sup>3468</sup>.

<sup>3464</sup> *Ibid.*, p. 259 : *Denique de hoc divinissimo scripto sic sentio, nullum esse hujus mortalis vitae labyrinthi flexum quantumvis sinuosum, quo nos (ut loquitur Apostolus) decipere possit hujus mundi σχήμα...*

<sup>3465</sup> *Ibid.*, p. 259 : *unde facile non sit sese hoc duce extricare, nec in rerum humanarum administratione quicquam usuvenire quo offendatur humana ratio, unde praeceptum est ad omnem falsitatem via, cui promptum et paratum remedium hic non inveniatur quisquis se docilem praebebat, in quo mens ejus merito conquiescat, tot vitatis Scyllis et Charybdibus, in quibus tam multi non tantum impeggerunt, sed etiam naufragium pietatis et salutis fecerunt. Nec enim hic vel Heraclitus inutiliter plorans, vel Democritus miseris irridens [81], nec blasphemans ille auditur naturam vel Deum potius incusan (...) sed unicus ille veritatis doctor Spiritus, caecos homines per omnia hujus mundi diverticula sparsos requirens, et manu prehensos ad aeternae felicitatis portum suavissime deducens.*

<sup>3466</sup> *Job, Epistola*, f° 3-8.

<sup>3467</sup> *Job*, f° 4, *patientiae tamen laus Iobo, quasi praerogativa quadam, merito tribuitur, ut pote quo neminem mortalium legimus, neque rabie maiore à Satana & ipsius ministris oppugnatum, neque fortius ad extremum usque.*

<sup>3468</sup> *Job*, f° 8. Ce poème adressé à la reine Elisabeth I se situe à la fin de la préface. A côté de la version latine, je reproduis ci-dessous la traduction contemporaine publiée à Londres en 1589 (GARDY, n° 374 et CB, t. XXX, 1589, n° 2035, p. 211, n. 33).

Qui mouvoit ces géants ? Le  
vent d'Ambition  
Souffloit avec l'Orgueil,  
l'Avarice embarquée.  
O vent, que bien tu as  
l'Ambition noyée !  
Mer tes flots as enflé sur  
l'enflée passion :  
Goufre ô que tu es juste en la  
perdition

*Straverat innumeris Hispanus  
classibus aquor,  
Regnis iuncturus sceptrum  
Britanna suis.  
Tanti huius rogatas quae motus  
causa ? superbos  
Impulit Ambitio, vexit Avaritia :  
Quam bene te, Ambitio mercit  
vanissima ventus :  
Et tumidae tumidos vos  
superastis aquae !*

Tandis que dès la préface de l'Écclésiaste Bèze annonçait un positionnement philosophique ou théologique, les considérations qui viennent dans la préface à Job sont plutôt d'ordre philologique et exégétique. Ainsi, Bèze se positionne sur la méthode d'Origène qui ne renverse pas tant le sens des Écritures qu'elle les pervertit. Autant il crédite Jérôme d'avoir mis de l'ordre dans la Vulgate, autant Origène pervertit le sens de l'Écriture. La méthode exégétique d'Origène était allégorique (par chiffres), ce que Bèze, en bon protestant, ne supporte pas. C'est donc dans le texte lui-même des commentaires que Bèze a donné des deux premiers chapitres de Job, toujours en corrélation avec les controverses sur la providence, que je me donne à vérifier mes hypothèses sur le mépris du monde<sup>3469</sup>.

## 2. L'*Ecclesiastes* (1588) ou la vanité

Théodore de Bèze, qui voit dans le parcours de Qohéleth un itinéraire spirituel vers le salut, énonce dès la fin de la préface la nécessité de mépriser le monde :

Ce livre, parmi les livres sacrés, transmet tout copieusement et magistralement aux grands princes, qui naviguent dans la mer la plus orageuse et la plus naufragée de cette vie humaine, d'autant plus nécessaire, dans la mesure où, d'une part des tempêtes plus violentes les menacent et, d'autre part, les voix douces des sirènes les guettent plus sournoisement<sup>3470</sup>.

---

Des Avars brigands de la terre  
habitée !  
Mais toi Reine sans pair, perle  
de l'Univers,  
Pour qui sont souloiez et les  
vents et les mers  
Regne toujours à Dieu,  
l'Ambition chassée :  
Prodigue ainsi tes biens,  
secourant l'oppressé :  
Sois longtemps à l'Anglois,  
l'Anglois à toi laissé ;  
Effroiable aux meschans, des  
vertueux aimée.

*Quam bene raptores orbis totius  
Iberos  
Mercit inexhausti iusta vorago  
maris !  
At tu, cui venti, cui totum militat  
aequor,  
Regina, ô mundi totius una  
decus.*

<sup>3469</sup> Les premiers chapitres reprennent les leçons d'un cours professé dès le 23 janvier 1587 (CB, t. XXX (1588), p. XVI).

<sup>3470</sup> *Écclésiaste*, p. 262: *Quum autem hic liber, inter caeteros sacros, quam copiosissime et ex professo tradat omnia magnis in primis Principibus, in hujus humanae vitae tempestuosissimo et naufragiorum pleno mari navigaturis, tanto magis necessaria, quanto partim asperiores tempestates illis imminet, partim blandae Sirenium voces callidius ipsis insidiantur, putavi me operae pretium facturum, si tibi in quo jam intuemur non obscuram*

*indolis illius speciem quae in Solomone et Josia.*



Bèze a consacré une partie considérable de son œuvre homélitique et exégétique à un livre biblique que Jean Calvin avait préféré éviter, peut-être parce qu' « il fait mention tant de fois sur un mode joyeux du boire et du manger », reconnaît-il<sup>3471</sup>.

### Un théâtre en mouvement.

Le commentaire du 2<sup>e</sup> verset célèbre de l'Ecclésiaste (« *Vanitas vanitatum, ista omnia vanitas* ») assimile d'emblée et explicitement le motif de la vanité au mépris du monde en le présentant comme l'idée directrice du livre :

Voilà la chose la plus importante de mon discours : ils se trompent complètement et de manière certaine, tous ceux qui espèrent pouvoir trouver dans les choses mondaines ou dans le monde lui-même infra ou supra, ou, par rapport à eux-mêmes à l'intérieur ou à l'extérieur, ou parmi les choses qu'ils observent dans le monde, quelque chose de solide qu'ils puissent acquérir pour leur repos. Car moi j'affirme contre cela encore et encore il n'est rien de mondain dans le monde qui ne soit inconstant, fluide, évanescent, enfin la plus vaniteuse des vanités. De là s'en suit la chose l'occupation la plus vaniteuse, c'est ceux qui attendent quelque chose de stable et de pérenne à partir de choses si vaines<sup>3472</sup>.

Etymologiquement, la vanité désigne ce qui est vide ou creux (*vanus*)<sup>3473</sup>. Si l'idée n'en est pas absente, avec le mot « évanescent » notamment, l'aspect que Bèze choisit de développer est celui du mouvement. Michel Jeanneret montre combien le siècle de Bèze était sensible à la fluidité et à l'inconstance<sup>3474</sup>. Il est naturel que ce soit sous son aspect cinétique, comme chez Montaigne, que la vanité s'exprime comme motif pour mépriser le monde.

Un autre aspect caractéristique de l'expression de la vanité qui ressort de ce commentaire de Bèze est celui qui consiste à représenter le monde comme un théâtre, selon le lieu commun ancien du *theatrum mundi*<sup>3475</sup>. De date plus récente, Bèze dispose pour modèle direct la manière dont Calvin, en moraliste, l'a investi avant lui<sup>3476</sup>. S'interrogeant sur ce qui reste à un homme

---

<sup>3471</sup> *Ibid.*, p. 262: *veluti quod toties hilariter vescendi et bibendi mentionem faciat*. Ainsi, en 2,3 : « Je résolu en mon cœur de livrer ma chair au vin, tandis que mon cœur me conduirait avec sagesse... ». Ou en 2, 24 : « Il n'y a de bonheur pour l'homme qu'à manger et à boire... ».

<sup>3472</sup> *Ecclésiaste*, p. 1 : *Haec autem huius meae concionis summa est : falli vehementer & certa cum sua pernicie cunctos qui in rebus ullis mundanis, sive mundum ipsum supra & infra, sive se ipsos foris & intus, sive quaecunque in mundo geruntur spectent, invenire se posse sperant firmum quidpiam in cuius adeptione merito conquiescant. Nam ego contrà iterum atq ; iterum affirmo, nihil esse mundanum in mundo quod nons sit inconstans, fluxum, evanidum, vanissima denique vanitas. Ex quo illud consequitur vanissima esse omnium illorum studia qui à rebus tam vanis stabile quidpiam, nedum perenne, expectent.*

<sup>3473</sup> Anne-Elisabeth Spica, « La Vanité dans tous ses états », *Littératures classiques* 2005/1, N°56, p. 5-24, p. 1.

<sup>3474</sup> Voir : Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile – Métamorphose des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Genève, Droz, 2016.

<sup>3475</sup> Voir : Lynda G. Christian, *Theatrum mundi. The History of an Idea*, New York et Londres, Garland, 1987 ; Marian Hobson, « Du *theatrum mundi* au *theatrum mentis* », *Revue des sciences humaines*, n° 167, juill.-sept. 1977, p. 379-394.

<sup>3476</sup> L'idée que la création est un théâtre créé par Dieu et dont il est le metteur en scène et où nous sommes l'acteur principal est une idée centrale chez Calvin : « Après que le monde a été créé, l'homme y a été mis comme en un théâtre, afin que regardant en haut et en bas les merveilleux ouvrages de Dieu, il adorât en révérence leur auteur.

de tout le travail qu'il a accompli sous le soleil (v. 3), Bèze prend à témoin les sages, qui poursuivent leur effort par une tension du corps et de l'esprit, et qu'il oppose aux « oisifs ignares de ce monde » qui font figure de « spectateurs » en ce théâtre<sup>3477</sup>. D'après ces catégories qui dessinent une frontière entre les actifs et les passifs, le mépris du monde est à situer du côté des premiers. Les « fatigues du corps et de l'esprit » traduisent l'ascèse intramondaine pour ceux qui ne se contentent pas de contempler le monde comme un spectacle. Si du moins Bèze se livre à cet exercice, c'est pour en tirer un enseignement sur la vanité du monde.

C'est ainsi que le lieu commun du *theatrum mundi* réapparaît à travers le constat que la terre est toujours là quand une génération la quitte :

Si nous considérons les parties des choses de cet univers parmi lesquelles excelle l'homme, non seulement les hommes, mais aussi les familles, les nations, sortent de cette vie et d'autres leurs succèdent qui sortent aussi en leur temps. La vie semble un théâtre où les acteurs succèdent aux acteurs, pour lesquelles cette terre elle-même constante et permanente fait grief de cette situation passagère. Si donc la vie, alors que les hommes meurent, est incertaine et fluide, qu'y a-t-il de plus stupide qu'ils imaginent pouvoir trouver quelque chose de permanent et de solide soit en eux-mêmes, soit dans les autres, soit dans les choses dans lesquelles cette vie est contenue, dans laquelle ils se fixent<sup>3478</sup> ?

Cette démonstration de l'inconstance et vanité de toute chose s'appuie sur le contraste entre la permanence de la terre, comparée à une scène où se déroule, à travers la succession des générations, les manifestations passagères de la comédie humaine. L'approche est, là encore, éminemment morale.

Dans le contexte des guerres religieuses, ces thèmes qui prennent le Qohéleth pour source d'inspiration rencontrent un grand succès dans la poésie protestante<sup>3479</sup>. Les *Octonaires sur la Vanité et Inconstance du Monde* d'Antoine de Chandieu (1583), par exemple, sont des

---

Secondement, toutes choses sont destinées à l'usage de l'homme, afin qu'étant plus obligé à Dieu il s'adonnât et dédiât entièrement à son service. Troisièmement, il a reçu intelligence et raison, afin qu'étant séparé des bêtes brutes il pensa à une meilleure vie, ou plutôt tendit droit à Dieu, dont il portait l'image gravée en lui. » Jean Calvin, *Commentaire de la Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 21 [« préface »].

<sup>3477</sup> *Ecclésiaste*, p. 2, vers. 3: *in primis illud quaero, non ex otiosis & ignavis huius mundi spectatoribus, qui ne digni quidem sunt hominum appellatione, sed ex sapientibus illis qui multiplici solitudine, & varia tum animi tum corporis defatigatione sese consecuturos somniarunt eam quam captarunt quietem* »

<sup>3478</sup> *Ecclésiaste*, p. 2, vers. 4 : *Aetas (una) abit, & aetas (altera) advenit : terra vero in seculum perstat. Primum enim, si partes ipsius universitatis rerum consideremus inter quas excellit homo : non singuli duntaxat homines, sed familiae, populi, gentes ex hac vita excedunt, aliis succedentibus qui & ipsi suis temporibus emigrant, ut terra theatri cujusdam instar esse videatur in quo personae personis succedant, quibus ipsa constans & permanens momentaneum illum statum exprobrat. Quod si tam est, ipsis hominibus intereuntibus, incerta & fluxa illorum vita, quid stultius est iis qui vel in sese, vel in aliis, & vel in hac vita, vel in iis quibus haec vita continetur, firmum & permenens aliquid inveniri posse imaginantur in quo consistent ?*

<sup>3479</sup> Philippe du Plessis-Mornay, *Discours de la vie et de la mort*, 1576 ; Pierre de Pibrac, *Quatrains*, 1574 et 1576 ; Joseph du Chesne, *La Morocosmie*, 1583 ; Simon Goulart, *Treize octonaires*, 1585.

variations sur le *omnia vanitas* et exhortent à prendre conscience de notre condition misérable et à renoncer aux vaines apparences<sup>3480</sup>.

Comment, finalement, dans le défilé des vies qui se succèdent sur la scène de ce « théâtre » ou rien ne dure, évaluer la place du sage si ce n'est pour prendre la mesure de la vanité de ses savoirs ?

### Vanité du sage

Les propos de l'Écclésiaste sont une leçon d'humilité pour les sages qui méprisent le monde. Les versets du 1er chapitre expriment en effet le désarroi de Salomon qui, ayant parcouru « toutes les choses qui se font sous les cieux », se résout au constat qu'« elles sont toutes vanité, et pâture pour le vent, ou désolation de l'âme » (v.14). Il avait donc accompli son travail en vain, et n'en tirait que « les anxieuses et inutiles fatigues d'un homme qui se nourrit comme du vent ». Pis, la sagesse elle-même est « nourriture pour le vent », « dépravation de l'esprit » (v.17). De surcroît, elle est même une source de douleur « Parce qu'il y a beaucoup d'indignation dans la multitude des sages, et celui qui augmente la connaissance augmente la douleur » (v.18). En outre, « plus [le sage] a avancé dans cette sagesse, plus il est tourmenté par l'ignorance de pas mal de gens » (v.18)<sup>3481</sup>.

Le début du chapitre II répond aux doutes que pourraient susciter la leçon qu'il est permis de tirer de cette démonstration que tout est vain, y compris la sagesse. En effet, « frustré par cet espoir », se dit le sage, « puisque ce mode de vie laborieux l'a trompé », il serait naturel de se laisser aller au plaisir et profiter de tout ce qui peut [vous] plaire. Mais là encore, dit le sage :

Frustré par cet espoir, je me dirai donc : Puisque cette manière de vivre si laborieuse vous a trompé, suivez la voie contraire. Adonnez-vous plutôt à votre génie, donnez-vous entièrement au plaisir et profitez de tout ce qui peut vous plaire. De ces choses, je n'ai reçu que la vanité la plus vide. Car comment pouvez-vous trouver de la fermeté dans ces choses qui sont consommées par l'usage ? Et quel genre d'esprit devraient-ils remplir, qui, s'ils sont pris avec modération, soutiennent le corps pendant un petit moment<sup>3482</sup> ?

---

<sup>3480</sup> Voir : Olivier Millet, « Théologie, encyclopédisme et rhétorique : la composition des cinquante Octonaires de la vanité et inconstance du monde d'Antoine de la Roche Chandieu », RZLG, *Romanistische Zeitschrift f. Literaturgeschichte*, Art. 25904, Umfang 18 Seiten, 2016 ; Damon Di Mauro, « Les Octonaires... d'Antoine de Chandieu et les « trois concupiscences », *B.H.R.*, T.68, Nà.3 (2006), p. 563-569.

<sup>3481</sup> *Écclésiaste*, p. 6, verset 18 : *Tantum enim abest ut in hac disquisitione possit cujusquam, quatumvis sagacis, animus invenire quod sibi satisfaciat, ut contra quo longius fuerit in ista sapientia progressus, eo magis & rerum non paucarum ignoratione, & earum quas percepit incertissima notitiae torqueatur.* « Parce que l'esprit de quiconque, aussi avisé soit-il, ne peut trouver quelque chose qui le satisfait. Celui qui augmente la connaissance augmente la douleur. Plus il progresse dans cette sagesse, plus il est tourmenté par l'ignorance qui est celle de beaucoup de gens... ».

<sup>3482</sup> *Ibid.*, p. 7, chap. II, v. 1 : *Hac spe frustratus sic egomet mecum : Quàdoquidem te delusit ista tam laboriosa vivendi ratio, contrariam viam insiste. Indulge potius genio, dede te totum voluptati, & quicquid delectare te*

La vanité est, au début de ce chapitre, définie en relation avec son sens de vide, de vacuité. Elle appelle une démonstration morale sur la nécessaire sobriété du sage, à l'instar de l'exhortation de Paul<sup>3483</sup>.

### 3. Commentaires sur Job (1589)

Comme Bèze le proclame fortement dans la préface aux commentaires sur Job, « Ce qu'on voit dans Job, c'est l'éthique chrétienne qui est à mettre avant tous les préceptes des platoniciens et des péripathéticiens »<sup>3484</sup>. La lecture de l'introduction que Bèze rédige pour le commentaire des premiers chapitres de Job incline à reprendre l'hypothèse étayée pour l'Ecclésiaste. Le mépris du monde de Bèze se construit sur la base d'une lecture morale des livres bibliques. Complémentaire au versant théologique, l'approche morale permet de tenir l'écart avec les maîtres profanes. Leur présence dans la pensée de Bèze n'en demeure pas moins significative de la permanence de l'humanisme dans la théologie réformée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle.

Echappant, de surcroît, à la suspicion planant sur l'Ecclésiaste, *Job* suscite tout l'intérêt des exégètes réformés ou non. Jean Calvin a consacré des sermons à Job<sup>3485</sup>. François Mercier a rédigé un commentaire que Bèze s'est chargé d'éditer<sup>3486</sup>. Ici encore, le genre de l'ouvrage se partage entre le recueil de sermons, la paraphrase biblique et la leçon académique.

---

*poterit, eo perfruitor. Sed his quoq; nihil praeter longe inanissimam vanitatem sum nactus. Quidnam enim ullo modo firmi in iis rebus invenias quae ipso usu consumuntur? & animum quinam explerent, quae modice quidem sumpta ad modicum temporis corpus sustentant: immodice vero, certa sunt animi & corporis pernicies?/* « Frustré par cet espoir, je me dirai donc : Puisque cette manière de vivre si laborieuse vous a trompé, suivez la voie contraire. Adonnez-vous plutôt à votre génie, donnez-vous entièrement au plaisir et profitez de tout ce qui peut vous plaire. Mais de ces choses-là, je n'ai reçu que la vanité la plus vide. Car comment trouver de la fermeté dans les choses qui se consomment par l'usage ? Et quel genre d'esprit devraient-ils remplir, qui, s'ils sont pris avec modération, soutiennent le corps pendant un petit temps ? ».

<sup>3483</sup> Paul, Ro, XII, 3 : « je vous exhorte donc vous tous, par la grâce qui m'a été donnée, de ne vous point élever au-delà de ce que devez dans les sentiments que vous avez de vous-même, mais de vous tenir dans les bornes de la modération », trad. Lemaître de Sacy, *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, 1667, t. 2, p. 50).

<sup>3484</sup> *Job*, p. 5 : *Denique verae Christianae Ethices, sine omium in proximum officiorum domi & foris, inter opulentos praesertim rarissimum exemplar spectandum hic nobis in Iobo, tanquam in tabella proponitur, omnibus etiam Platoniorum & Peripateticorum praeceptionibus.*

<sup>3485</sup> Voir : Jean Calvin, *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre de Job, recueillis fidelement de sa bouche selon qu'il les preschoit*, Genève, Jean de Laon, 1563; Violaine Weben-Dardel (éd.), *Sept sermons sur Job par Jean Calvin*, préface Olivier Millet, Paris, 2019; Violaine Weben-Dardel a retranscrit en français courant les prédications sur Job 1 que Jean Calvin a tenues à Genève ; *Sermons de M Jean Calvin sur le Livre de Job Recueillis Fidelement de Sa Bouche Selon qu'Il les Preschoit*, Forgotten Books, 2018.

<sup>3486</sup> *Ecclésiaste*, n. 72 p. 257. Comme le rappellent les éditeurs de la correspondance, Mercier avait succédé à son maître Vatable au collège de France en 1546. En 1573, Bèze a fait publier ses commentaires sur Job (Jean Mercier, *Commentarii in Librum Job*, Genève, E. Vignon, 1573) avec une préface (dans *CB*, t. XIV, annexe III, p. 296) tandis qu'il a exprimé l'intention d'en faire de même pour les *Commentarii in Salomonis Proverbia, Ecclesiasten et Canticum*.

Le choix d'expliquer Job se justifie d'emblée par l'utilité de son exemple « en ces temps difficiles » (*horum temporum asperitas*). Bien que la complexité du livre expose son commentateur à « naviguer parmi les écueils », il est éclairé en cela par trois théologiens dont il s'est occupé d'éditer les commentaires : Calvin, Oecolampade et Mercier. En outre, il se réfère au *De patientia et Job* de Jean Chrysostome, qui développe une définition de la patience chrétienne. La critique exégétique de Job a privilégié le versant théologique, avec une lecture faisant ressortir le rôle de la providence divine. Bèze n'échappe pas à cette approche qui lui permet d'accréditer la doctrine de la prédestination. Ainsi, Dans le premier chapitre du livre de Job figure un dialogue entre Dieu et Satan (v.7-12).<sup>3487</sup> L'Éternel donne à Satan tout ce qui appartient à Job, mais il épargne sa vie. C'est ainsi que l'épreuve se comprend comme une illustration de la prédestination. Considérée sous l'angle du mépris du monde tel qu'il est pratiqué par le fidèle, il s'agit pour lui, par l'acceptation de son sort, d'attester la puissance divine qui lui procure un sens devant l'épreuve. Celle-ci l'endurcit en même temps qu'elle lui procure la joie de se conformer à sa volonté.

En revanche, à côté de cette tradition établie, qui s'en tient au versant théologique, Bèze entraîne le questionnement sur le plan moral à partir de la notion de justice : « il faut plutôt chercher la justice de Dieu et des hommes dans ce livre » et se demander si celle-ci doit « souffrir que dans cette vie ou le mal soit bien, ou le bien soit mal »<sup>3488</sup>. Le champ lexical très riche des calamités (*calamitatibus*) et des afflictions (*afflictio*) se déploie alors sur le plan de la morale pour comprendre comment Job, malgré les accusations de ses amis, a pu être quelqu'un de « vraiment bon en même temps qu'il devenait soudainement calamiteux » et se soit « comporté avec force envers Dieu comme envers les hommes »<sup>3489</sup>.

Situer ce « débat sérieux » (« *omnium gravissima disputatio* ») dans la perspective des « siècles très anciens » lui fournit l'occasion d'une nouvelle charge contre les Stoïciens. A la nécessité stoïcienne, il préfère rétorquer le fameux « Qui es-tu, toi, qui répond de Dieu ? » de l'Apôtre (Rom. 9, v. 20)<sup>3490</sup>. Le stoïcisme, selon Bèze, c'est l'orgueil du Sage face à la douleur, tandis que lui se situe davantage dans l'acceptation de la volonté divine et des calamités. Les

<sup>3487</sup> *Job*, p. 30 (chap. I, v. 7) – p. 37 (chap. I, v. 12).

<sup>3488</sup> *Ibid.*, f° 3: *nempe, quod ad Deum attinet, Anesrat Dei Iustitia vere bonae & integrae vitae homines durissimis & asperrimis omnis generis calamitatibus afficiantur, sive, ut brevius loquar, An Dei Iustitia patiat ut in hac vita vel Malis Bene, vel Bonis Male sit.*

<sup>3489</sup> *Ibid.*, f° 4 : *sed tamen ex animo sancte & honeste pro viribus sese erga Deum & homines gesserit et, plus loin : ac proinde non posse quenquam simul vere probum fuisse, & tam calamitosum subito fieri.*

<sup>3490</sup> *Ibid.*, f° 4-5 : *Itidem eorum blasphemiae qui aeternum reprobationis decretum tollunt, qui StoicamStoicam necessitatem à nobis inuehi contendunt, qui denique Apostolum non audiunt, hoc veluti tonitru omnes istos gigantes prosternenté, Tu qui es qui responsas Deo ? Rom.9. v.20 / « ... De la même manière, les blasphèmes de ceux qui lèvent le décret éternel de condamnation, qui soutiennent qu'il faut nous imposer la nécessité stoïcienne, qui, en somme, n'écourent pas l'Apôtre, ceci, comme le tonnerre, prosternés tous ces géants. Rom.9 v.20 ».*

erreurs et les abus profanes, du reste, concernent l'ensemble des sages du reste des nations, que les Grecs appelaient philosophes<sup>3491</sup>. Il précise plus loin : « même les Platoniciens » (« *etiam Platoniorum* »).

Derrière les philosophes sont visés un certain nombre de pratiques magiques (*illa divinatrix pseudoastrologia* ou la « pseudo-astrologie ostentatoire ») qui rencontrent encore un certain succès auprès des milieux platoniciens. Elles ont pour origine, selon Bèze, les erreurs des philosophes dans le domaine de la Physique. En termes de médication, Bèze oppose la « diseuse de bonne aventure du monde entier » (*totius mundi falcinatrix*) à la « véritable éthique chrétienne » (*Christianae Ethices*).

Avec Paul, en somme, Bèze affirme que les gens ont la vérité devant les yeux mais ils ne veulent pas la voir. Il dénonce ceux qui se plongent dans « l'abîme de la sagesse divine » (*divinae sapientia abyssum nos imergamus*) et, comme Calvin au début de l'*Institution*, cite l'Apôtre pour dénoncer ceux qui « se prétendant sages, ils sont devenus fous » (Rom I, v. 19)<sup>3492</sup>. L'enseignement de Job qui, d'après Bèze réside en la sagesse et la justice de Dieu, est à la portée de tous. Outre sa patience, dont Saint Jacques est un autre exemple, Job possède « cette grandeur invincible de l'esprit saint »<sup>3493</sup>. Il est, de surcroît, armé de la « *ferrea apatheia* » c'est-à-dire une impassibilité de fer, que Bèze attribue volontiers aux stoïciens<sup>3494</sup>.

Pour se venger du mépris de son Évangile, Dieu a lâché les rennes à Satan et à tous les anges. D'où l'urgence de répondre à l'appel à la conversion lancé par l'Apôtre sur l'Aéropage (Act 17-26). En retour au mépris de Dieu, comme le suggèrent les épîtres de Paul, le temps est venu de mépriser le monde.

Théodore de Bèze prédicateur n'a sans doute pas prêché les mêmes sermons en 1560 à Nérac, à Saint-Germain-en-Laye ou à Paris l'année suivante, ou bien à Genève en 1588. Le théologien n'en est pas moins passé maître dans le genre homilétique, trouvant à exprimer toute la substance de sa pensée à l'aide d'une palette étendue de talents oratoires : tantôt sentencieux

---

<sup>3491</sup> *Ibid.*, f° 5 : *Est aut é hec doctrina eo magis nobis necessaria, quod ex eius ignoratione & profano abusu omnis idolatria & superstitio profluxit, caeteraru gentium sapientibus, quos Graecis Philosophos appellarunt, miris modis illa, quod ad ipsius usum attinet prophanantibus.*

<sup>3492</sup> *Ibid.*, f° 5 : *Continentur praetera hoc libro certissima & antiquissima Physice, & legitimus illius finis ac usus ostenditur, quem copiosissime hoc libro expositum, Paulus paucis, sed divinissimis verbis indicavit Rom. I. v. 19, & Athenis disputans Act. 17.26.* / « Dans ce livre sont contenus les passages les plus certains et les plus anciens de la physique. Leur but et leur usage légitimes sont montrés, ce qui est le plus copieusement exposé dans ce livre, a indiqué Paul en quelques mots, mais dans les paroles les plus divines, I, Rom, v.19, et Act. 17.26

<sup>3493</sup> *Ibid.*, f° 6 : *invicta illa animi sancti magnitudo.*

<sup>3494</sup> *Ibid.*, f° 6 : *caeteras Iobi virtutes eminet invicta illa animi sancti magnitudo, tum ferream Stoicorum, tum quicquid de illa superba fortitudine garrierunt Philosophi coarguens, ut non immerito nobis Iacobus hoc patientiae exemplum* / « Les autres vertus de Job se distinguent par cette grandeur invincible de l'esprit saint, à la fois par la force de fer des stoïciens et par tout ce que les orgueilleux philosophes se plaignaient, de sorte que Jacques ne nous a pas donné injustement cet exemple de patience ».

et professoral, tantôt satirique, mais le pasteur se veut toujours attentif au « petit troupeau » qu'il se donne à édifier selon la plus haute exigence. Or, comme il l'a lui-même enseigné dans un de ses sermons, « l'Évangile est mépris du monde »<sup>3495</sup>. Énoncer une telle sentence revient à porter un jugement moral sur le monde, un jugement qui fait entrer en jeu la dialectique entre un mépris du monde d'origine théologique, incontournable pour le prédicateur, et un mépris du monde de nature plus éthique, qui n'en relève pas moins du rôle de ce dernier. C'est donc en moraliste que les sermons ont été lus, suivant le *topos* campant d'une part le prédicateur-médecin de l'âme et, de l'autre, le corps malade représenté par les fidèles, souffrant d'un certain nombre de pathologies que le mépris du monde est supposé apaiser. Après les sermons sur la Passion et sur la Résurrection, la paraphrase de l'*Ecclesiastes* et celle des *Commentaires sur Job* ont fait l'objet d'un traitement à part. Ces écrits n'en conservent pas moins un rapport étroit avec le genre homilétique. Ces deux grands textes de la maturité mettent l'accent sur un développement essentiel du mépris du monde, celui du constat de la vanité de toutes choses. C'est un motif en vogue dans l'art baroque naissant<sup>3496</sup>.

Pour bien comprendre le mépris du monde réformé, une leçon doit être retenue de la lecture des sermons : avec Théodore de Bèze, le monde n'est pas à mépriser devant un feu de cheminée. A ceux qui qualifient les prédicateurs de « prescheurs sous la cheminée », Bèze répond en effet que les chrétiens doivent s'engager envers leur prochain :

Comment peut-on être appelé pasteur celui à qui il ne chaut de ses brebis, et qui mesme le protestera tout haut de parole et de fait ? (...) Sachons davantage puisque tous chrestiens doivent estre instrumens de salut les uns aux autres, qu'en cest esgard, par manière de dire, nous sommes tous pasteurs pour veiller les uns sur les autres<sup>3497</sup>.

Dans ces conditions, le mépris du monde selon Bèze et les réformés est préoccupé d'un point : « Gardons de dire ni de penser, que m'en chaut-il ? ». Se sentir concerné par autrui revient à considérer que « nous sommes membres d'un mesme corps ; et que le plus estrange du monde, auquel nous pouvons donner secours, est un de ces prochains, que nous devons aimer comme nous-mêmes »<sup>3498</sup>.

---

<sup>3495</sup> *Sermons sur la Passion*, sermon 19ème, sur Jean 18, p. 447 : « Le Prince de ce monde est terrible, & defend encore son fort : mais il a perdu la bataille, Iehan.12.31 & 14.30 & 16.11. le monde fait grand bruit aussi, mais ayez bon courage, dit nostre Roy, i'ay vaincu le monde, Iehan.16.32 L'Évangile est le mépris du monde, mais n'en ayons point honte pourtant. Car c'est la puissance de Dieu en salut à tous croyans, Rom. 1.16 ».

<sup>3496</sup> Voir : Jean Rousset, *Anthologie de la poésie baroque française*, 2 tomes, Paris, 1961 ; Gisèle Mathieu-Castellani, *Les thèmes amoureux dans la poésie française (1570-1600)*, Paris, Klincksieck, 1975.

<sup>3497</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>3498</sup> *Ibid.*, p. 240.

Ainsi, dans l'articulation du collectif et de l'individuel et à travers la bouche de Théodore de Bèze s'exprime, l'exhortation de la Réforme d'aller vers le monde, de s'engager, d'y réaliser sa vocation, sentence appelée à jouer un rôle essentiel dans la modernité.



## CHAPITRE 6. IMAGER LE *CONTEMPTU MUNDI*

De même qu'il investit, et pas seulement par les psaumes, le domaine musical, Théodore de Bèze apprécie les images pour leur capacité expressive et persuasive. Comme portrait de lui dans sa jeunesse, il n'existe qu'une gravure et un tableau. On sait, cependant, qu'une fois installé dans sa demeure genevoise et à titre privé, le réformateur vézelien collectionnait des tableaux, tout particulièrement le portrait de ses amis<sup>3499</sup>. Il ne tarda pas à recourir aux images dans le cadre d'un projet éditorial de grande envergure. Son dessein était de dresser la liste, accompagnée de leur portrait, des principales personnalités qui avaient contribué aux progrès de la Réforme. Ce travail vit le jour en 1580 sous le nom des *Icones, id est verae imagines...* accompagné des *Emblemata*<sup>3500</sup>.

Afin d'évaluer de quelle manière Bèze a mis en évidence le motif du mépris du monde à travers les images et les textes qui leurs sont associés, mes recherches se limitent dans ce chapitre au genre des emblèmes. Avec les emblèmes, en effet, l'image ne va pas sans le texte et, éventuellement, un titre<sup>3501</sup>. C'était, en l'occurrence, le modèle des emblèmes tel que l'avait imposé André Alciat avec le premier des recueils d'emblèmes daté de 1534<sup>3502</sup>. Selon ce modèle, l'emblème peut être défini comme l'association entre un texte (toujours une épigramme) et une image qui entretiennent, à la différence de la devise, un « rapport qui est (...) de redondance » : le texte décrit l'image « avant d'en expliciter le sens symbolique »<sup>3503</sup>. La première inspiration de Bèze devait provenir de ces pièces d'André Alciat. En sa prime

---

<sup>3499</sup> Voir : L. Rochat, *La collection de tableaux de Théodore de Bèze : mythe ou réalité ?* mémoire d'Etudes supérieures spécialisées en Muséologie et conversation du patrimoine, Université de Genève - Université de Lausanne, 2009.

<sup>3500</sup> *Icones ; voir aussi* : Bèze, *Icones*, 1580, introduction note de R. M. Cummings, Menston, Scolar Press, 1971;

<sup>3500</sup> Les vrais portraits ; voir aussi : Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres, avec les 30 portraits supplémentaires de l'édition de 1673*, introduction d'Alain Dufour, Genève, Slatkine, 1986.

<sup>3501</sup> Les emblèmes, dans les éditions consultées des *Icones* et des *Vrays portraits* ne comportent pas de titre. En revanche, ces pièces (emblème et épigrammes) reçoivent un titre dans l'édition des *Poemata varia* de 1597 et celle de 1599, où les *Emblemata* sont repris. Voir, pour l'édition de 1597 : Théodore de Bèze, *Theodori Bezae Vezelii Poemata varia : Sylvae ; Elegiae ; Epitaphia ; Epigrammata ; Icones ; Emblemata ; Cato censorius / omnia ab ipso auctore in unum nunc corpus collecta & recognita*, [Genève] : [H. Estienne et J. Stoer], 1597, <https://www.e-rara.ch/i3f/v20/1752577/manifest>; pour l'édition de 1599 : Théodore de Bèze, *Theodori Bezae Vezelii Poemata varia : Sylvae ; Elegiae ; Epitaphia ; Epigramm. [Epigrammata] ; Icones ; Emblemata ; Cato censorius ; Abrahamus sacrificans ; Canticum canticorum [Salomonis] / omnia ab ipso auctore in unum nunc corpus collecta & recognita. Accessit Jac. Lectii v. cl. Jonah, seu poetica paraphrasis ad eum vatem*, [Genève], Excudebat Jacobus Stoer, 1599, <https://doi.org/10.3931/e-rara-6875>.

<sup>3502</sup> A.A. *Emblematum libellus, Parisiis, excudebat Christianus Wechelus, scuto Basiliensi in uico Iacobeo*, 1534 (1535, 1536, 1538, 1540) et *Clarissimi viri D. A.A. Emblematum libellus, vigilanter recognitus et ab ipso authore locupletatus, Parisiis, apud Ch. Wechelum*, 1542. Voir : André Alciat, *Emblemata / Les emblèmes*, éd. Florence Vuilleumier Laurens, Les Belles Lettres, 2016.

<sup>3503</sup> Florence Vuilleumier Laurens, *André Alciat, Emblemata / Les emblèmes*, éd. Florence Vuilleumier Laurens, Les Belles Lettres, 2016, p. XII.

jeunesse, il avait fréquenté de près l'environnement juridique et humaniste qui était celui de ce grand professeur de droit. Dans la mesure où l'emblème peut être considéré comme « une invention humaniste », comme le souligne Florence Vuilleumier Laurens, il apparaît particulièrement intéressant de confronter cette source d'inspiration avec le support de morale chrétienne qu'en a fait Théodore de Bèze et d'autres avec lui.

A l'origine, en effet, les emblèmes avaient été conçus comme un objet de divertissement élégant, mondain même. La « tendance pédagogique du siècle », comme le dit Florence Vuilleumier Laurens, à l'instar des *Adages* d'Érasme, les a poussés à devenir un instrument d'éducation<sup>3504</sup>. C'était le cas, par exemple, des recueils de Gilles Corrozet ou de Barthelemy Aneau que Bèze a bien connus<sup>3505</sup>. Passés dans les mains de la Réforme, ils sont devenus de véritables outils de propagande religieuse sans céder ni à l'originalité, ni à l'esthétique. Avant le recueil de Bèze, les exemplaires de Guillaume Guérout et, surtout, de Georgette de Montenay sont venus enrichir le genre de ce côté-là<sup>3506</sup>. A la croisée d'un double héritage humaniste et protestant, les emblèmes offrent ainsi, surtout avec la formation humaniste de Bèze, un champ d'investigation privilégié pour identifier un mépris du monde où s'entrelacent des influences plurielles.

Cette acculturation est particulièrement bien illustrée par le cas de l'allégorie de la religion, à laquelle je réserve un traitement à part. L'allégorie de la religion, également nommée *era religione*, c'est-à-dire la dame ou la maîtresse religion, se trouve en position intermédiaire entre les *Poemata* de 1548 et les *Emblemata* de 1580/1581. Elle n'est plus seulement une épigramme, comme elle l'était dans les *Poemata* où elle fit son apparition sous le nom de la Vertu<sup>3507</sup>. Elle a tout d'un emblème mais ne figure pas encore dans un livre d'emblèmes lorsque son image apparaît pour illustrer la lettre-préface à la *Confession de foi* de Théodore de Bèze dans sa version française de 1561<sup>3508</sup>. L'image, telle qu'elle se présente à cette date, est associée à l'épigramme qui n'est autre que la transposition en dame-religion de l'épigramme sur la vertu des *Poemata* de 1548. Le texte et l'image (à peine retouchée) ont fini par prendre place parmi les emblèmes du recueil de 1580/1581. Le motif rencontré, par

---

<sup>3504</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>3505</sup> Barthelemy Aneau (1510-1561) est l'auteur des *Picta poesis*, Lyon, Macé Bonhomme, 1552. Il a non seulement produit ses propres livres d'emblèmes mais est aussi à l'origine de la seconde traduction française des emblèmes latins d'Alciat. Gilles Corrozet (1510-1568) est l'auteur d'une *Hecatombgraphie* (1540) et des *Emblemata in Cebes* (1543).

<sup>3506</sup> Guillaume Guérout (c. 1507-c. 1564), auteur protestant d'œuvres variées, est l'auteur de *Le Premier Livre des emblèmes*, Lyons, Balthazar Arnoullet, 1550. Georgette de Montenay fut l'auteur des *Emblemata ou devises chrestiennes*, Lyons, Jean Marcorelle 1567/1571 puis des *Emblemata christianorum centuria /Cent emblèmes chrestiennes*, Zurich, Christoph Froschover, 1584.

<sup>3507</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio virtutis* / Portrait de la vertu, p. 144.

<sup>3508</sup> *Confessio*.

ailleurs, un immense succès éditorial. Le destin de cet ensemble texte-image, devenu un emblème de la Réforme, illustre à lui seul les trajectoires croisées de l'humanisme et de la foi religieuse dans la configuration d'un mépris du monde protestant.

## A. « Pourtrait de la Vraye Religion » (1560)

La « Dame religion » ( *era religione* ) est une incarnation de la figure maternelle chez Bèze<sup>3509</sup>. Un lien tenu a été suggéré au début de cette étude, dans l'imaginaire de Théodore de Bèze, entre l' *era religione*, la piété mariale ou plus précisément la piété à Marie-Madeleine, qui comprenait des ses œuvres de charité envers les pauvres auxquelles participait la mère de Bèze<sup>3510</sup>.

### 1. Naissance de l' *era religione*

L'expression *era religione* pour désigner la religion personnifiée dans une allégorie utilisée par Théodore de Bèze paraît particulièrement pertinente pour traduire le mariage heureux, dans ce motif qui est aussi emblématique du mépris du monde, de l'héritage chrétien avec l'héritage païen (*era* en latin désigne la maîtresse de maison).

Le « Pourtrait de la Vraye Religion » est le titre de cette allégorie accompagnée d'un texte. Dans la première édition de la *Confessio christianae fidei*, la lettre-préface datée du 12 mars 1560 s'achevait uniquement par la pièce de vers, sans la figure associée dans les éditions ultérieures.<sup>3511</sup> Je cite ci-après le texte complet, accompagné de la traduction en français qu'en donnera Simon Goulart en 1581 pour les emblèmes.

Religionis non papisticae sed  
vere  
evangelicae pictura, per  
Theodorum  
Bezam Vezelium expressa  
Quaenam age tam lacero  
vestita incedis amictu  
RELIGIO, summi vera Patris  
soboles ?

Emblème XXXIX

Qui es tu (di le moy)  
marchant si mal vestuë ?  
Je suis Religion, de l'Eternel  
issuë.  
D'où vient ce pauvre habit ?  
fi de caduque arroy.

---

<sup>3509</sup> Voir : H. Naef, *Les origines de la Réforme...*, *op. cit.*, t. I, p. 278 : « Contre le mal, ce peuple appelle Marie et le Sauveur du monde. Quel mal ? La cloche ne le dit pas : le péril des corps, mais, tout autant, le péril des âmes. C'est pourquoi Genève eut en prédilection cette Vierge au grand manteau, qu'affectionnait Enguerrand Charonton, et les Piétés des sculpteurs. La gloire de Dieu inscrite au sommet des clochers n'atténue pas la douleur répandue : Ntre Dame de pitié est le recours qui mène, par la souffrance terrestre, au trône de l'espoir ».

<sup>3510</sup> Cf. : *Supra* : 1re partie, chapitre 1. I. C. 2. : Le départ de Wolmar.

<sup>3511</sup> Lettre-préface *Confessio*, p. 48-49.

Cur vestis tam vilis? opes  
 contemno caducas.  
 Quis liber hic? patris Lex  
 veneranda mei.  
 Cur nudum pectus? decet  
 hoc candoris amicam.  
 Cur innixa Cruci? Crux mihi  
 grata quies.  
 Cur alata? homines doceo  
 super astra volare.  
 Cur radians? mentis discutio  
 tenebras.  
 Quid docet hoc frenum?  
 mentis cohibere furores.  
 Cur tibi mors premitur? mors  
 quia mortis ego<sup>3512</sup>.

Quel beau livre est-ce là? de  
 mon père la loy.  
 Que ne te couvres-tu? de  
 rondeur suis amie.  
 Que veut dire ta croix? sans  
 la croix je n'ay vie.  
 Et tes ailes? je fais l'homme  
 voler aux cieus.  
 Tes rayons? j'aboli l'erreur  
 pernicieux.  
 Ce frein? l'ame par moy ses  
 passions surmonte.  
 Et la mort sous tes pieds? la  
 mort je mords et dompte.<sup>3513</sup>

Le motif composé de l'image et de son texte fait son apparition dans les premières éditions successives de la *Confession de foi*<sup>3514</sup>. Du fait du succès éditorial que connut aussitôt cet ouvrage, l'*era religio* fut largement diffusée jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. L'ensemble composé par le texte et l'image se situe entre la préface et le texte de la *Confession de foi*. L'image est une personnification de la religion : elle symbolise, en somme, la religion réformée. Une femme ailée est représentée, la poitrine dénudée, tournée vers la droite et ceinte d'un limbe lumineux de forme ovale. Debout, accoudée sur une croix où une bride est suspendue, elle brandit un livre et la mort sied à ses pieds. Le texte qui lui est associé est précisément une épigramme. Sa forme dialogique met en relation un demandeur et la religion personnifiée. Elle est en fait la transposition de l'épigramme « *Descriptio virtutis* » des *Poemata* de 1548 dont je rappelle le texte ci-dessous<sup>3515</sup>.

Portrait de la vertu  
 Qui es-tu, toi qui marches,  
 vêtue d'une robe en  
 lambeaux?  
 La vertu, que l'antique  
 sagesse a tant rehaussée.  
 Pourquoi ces vêtements vils?  
 Je méprise un or périssable.  
 Pourquoi ce double visage?  
 Je désigne l'une et l'autre  
 fortune.  
 Ce frein, qu'enseigne-t-il? A  
 réprimer les fureurs de l'âme.  
 Tu portes un rateau? Le  
 travail m'est chose agréable.  
 Des ailes? J'apprends à voler  
 au-dessus des astres.

*Descriptio virtutis*

*Quaenam tam lacero vestita  
 incedis amictu?  
 Virtus antiquis nobilita  
 Sophis.*

*Cur vestis tam vilis? Opes  
 contemno caducas.*

*Cur gemina est facies?  
 Tempus utrumque noto.*

*Quid docet hoc frenum?  
 Mentis cohibere furores.  
 Rastros cur gestas? Res mihi  
 grata labor.*

<sup>3512</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>3513</sup> *Vrais portraits*, p. 279.

<sup>3514</sup> *Confessio*.

<sup>3515</sup> Cf. : *Supra* : 1re partie, chapitre 3, II, C, 2 ; 3<sup>ème</sup> partie, chapitre 2, I, B, 2.

Tes pieds foulent la mort ?  
Seule je ne sais pas  
mourir<sup>3516</sup>.

*Cur volucris ? Doceo tandem  
super astra volare.*

*Cur tibi mors premitur?  
Nescio sola mori.*

Le *Pourtrait* ne se trouvait pas dans les premières éditions de la *Confession de foi*, datées de 1559. Il fait son apparition en 1560 dans une édition italienne de celle-ci :

Mais qui es-tu (di moy) qui  
va si mal vestue,  
N'ayant pour tout habit  
qu'une robe rompue ?  
Je suis RELIGION (et n'en  
sois plus en peine)  
Du Père souverain la fille  
souveraine.  
Pourquoy t'habilles-tu de si  
povre vesture ?  
Je mesprise les biens et la  
triste parure<sup>3517</sup>.

Dimmi tu si stracciata chi  
sei ? vera  
Figlia del sommo Dio  
RELIGIONE.  
Perche vesti si vil ? Perche  
non curo  
Le caduche ricchezze, et le  
disprezzo<sup>3518</sup>.

Les vers dans la deuxième colonne du tableau ci-dessus sont extraits de la traduction en français de la *Confessio fidei* datée d'une édition de 1561. Ce texte en français n'est pas encore la traduction qu'en fera Simon Goulart en 1581 pour les *Emblèmes*. Hormis une ou deux éditions qui ne mettent à disposition du public que le dialogue<sup>3519</sup>, le texte et l'image sont donnés ensemble dans toutes les autres. Elles connaissent un succès immense. De nombreux éditeurs genevois utilisent la « gravure française » : Jean Crespin, Antoine Rebul pour Jean Durant, Guillaume Forest, Eustache Vignon. Lorsqu'un bois était gravé pour représenter une image, son destin était de passer de main en main au sein de la communauté des imprimeurs pour le rentabiliser. Cette circulation est une caractéristique des images de la Renaissance. C'est ainsi que ce motif emblématique du mépris du monde a pu rayonner pendant une quarantaine d'années à travers un programme éditorial d'envergure.

Christophe Dupraz a proposé plusieurs explications pour comprendre comment Bèze en est venu à transformer la *Descriptio Virtutis* des *Poemata en religionis pictura*. Pour le principe

<sup>3516</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio virtutis* / Portrait de la vertu, p. 144.

<sup>3517</sup> Bèze, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze, contenant la confirmation d'icelle, et la réfutation des superstitions contraires*. ... Jean Crespin, 1561. [Gardy 99].

<sup>3518</sup> Bèze, *Confessione della fede christiana di M. Th Beza, Vezelio; Nella quale è confermata la verità, e sono rifiutate le superstioni contrarie*, ..., S.l. [Genevra], 1560. [Gardy 133]. Je dois à Christophe Dupraz la citation de ce document et de plusieurs autres dans ce développement.

<sup>3519</sup> Par exemple, *Confession de la foy chrestienne, faite par Theodore de Besze...*, Antoine Rebul pour Jean Durant,

1561. [Gardy 115].

d'une épigramme dialogique, il faut se reporter à Ausone et à l'*Anthologie grecque*. Les livres d'emblèmes ont certainement joué un rôle déterminant dans la genèse de l'*era religio*. Dans l'édition parisienne du livre d'Alciat (1534) se trouve un emblème de *Nemesis* avec une figure ailée debout sur une roue et tenant une bride. Le rapprochement est troublant avec la femme du *Pourtrait de la vraye religion* ailée, tenant une bride et debout sur la mort. On trouve parmi les emblèmes d'Alciat, mais aussi ceux de Barthelemy Aneau (Lyon, 1549) une pièce intitulée *Faincte Religion* qui aurait pu inspirer Bèze tant le parti pris de sa religion est tout l'opposé de cette religion babylonienne couverte de richesses. Enfin, le succès que rencontra le genre du livre d'emblèmes, les *Emblemes ou devises chrestiennes* de Georgette de Montenay par exemple (1571), purent décider Bèze de faire figurer son *era religio* parmi ses propres *Emblemata*.

## 2. Une « postérité poétique » (C. Dupraz)

Les recherches de Christophe Dupraz ont permis de dégager la portée du motif de l'*era religione*, dans le champ poétique et musical. A travers cette diffusion, c'est la progression du motif du mépris du monde dans ces domaines qui est à considérer. Deux compositeurs, Claude Le Jeune (c. 1525/1530-1600) et Paschal de L'Estocart (c. 1537/1539-ap. 1587), se sont emparés du dialogue français pour le mettre en musique. Pour ce dernier, par exemple, la mise en musique se fait à sept voix (trois voix contre quatre voix). A chaque fois, la mise en musique accompagne une scène de psaumes polyphoniques<sup>3520</sup>. En dernier lieu, on trouve la pièce de vers : *Le Pourtrait de la vraye religion en forme de dialogue*. C'est la première association du « Pourtrait de la Vraye Religion » avec les Psaumes de Marot et de Bèze. Il semble que les deux auteurs aient été particulièrement sensibles au motif du mépris du monde puisque ce sont eux qui ont, par ailleurs, mis en musique les *Octonaires de la vanité du monde* d'Antoine de La Roche Chandieu<sup>3521</sup>.

Le succès de l'« *era religio* » fut universel, comme l'atteste son entrée dans l'édition italienne de l'*Iconologia* de Cesare Ripa en 1603<sup>3522</sup>. On la trouve jusque dans la nef de Saint

---

<sup>3520</sup> Paschal de L'Estocart, *Cent cinquante Pseaumes de David mis en rime françoise par Cl. Marot, et Th. de Bèze mis en musique à quatre, cinq, six, sept, et huit parties*, par Paschal de L'Estocart, de Noyon en Picardie, Genève, Eustache Vignon, 1583 (impr. Genève : Jean II de Laon).

<sup>3521</sup> Paschal de L'Estocart, *Premier livre des octonaires de la vanité du monde, mis en musique à trois, quatre, cinq et six parties*, Lyon, Barthélémy Vincent, 1582 (impr. Genève : Jean II de Laon). Paschal de L'Estocart, *Second livre des octonaires de la vanité du monde, mis en musique à trois, quatre, cinq et six parties*, Lyon : Barthélémy Vincent, 1582 (impr. Genève : Jean II de Laon). Édition critique dans : Antoine de Chandieu, *Octonaires sur la vanité et inconstance du Monde*, éd. Françoise Bonali-Fiquet, Genève, Droz, 1979.

<sup>3522</sup> Cesare Ripa, *Iconologia overo Descrittione dell'imagini universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi*, Rome, 1593. Il n'en est pas fait mention dans cette édition tandis que celle de 1603 consacre son existence en introduisant l'article « *Religione Vera Christiana* » avec l'épigramme latine de Théodore de Bèze.



Pierre de Rome, comme en témoigne Emile Mâle<sup>3523</sup>. Elle fait l'objet de descriptions de la part de poètes catholiques comme des poètes protestants. Parmi ces derniers, l'*ekphrasis* de la « Vraye Religion » se retrouve parmi les *Poèmes chrestiens de B. de Montmeja* (1574). Sous la plume de Joseph-Juste Scaliger (1540-1609) et celle de Théodore de Sautemont, l'œuvre « très élégante » s'est parée d'or et de pierres précieuses<sup>3524</sup>. D'après l'inventaire après décès de Du Plessis-Mornay, le *Pourtrait de la vraye Religion* avait vraisemblablement trouvé sa place dans sa galerie de portraits de son château de Saumur<sup>3525</sup>. Enfin, les imprimeurs se sont emparés du « Pourtrait de la vraye Religion » pour en faire une marque d'imprimeur. Connue sous le nom de la « marque à la religion », elle eut cours jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes. Cette piste oriente les recherches de Christophe Dupraz vers un corpus dont il est difficile, ici, de prendre la mesure tant il est vaste puisqu'il s'étend jusqu'en Angleterre et en Hollande. En 1621, l'Assemblée politique de La Rochelle en fit même son sceau.

## B. *Emblemata* (1580)

### 1. Des images humanistes et chrétiennes

Les emblèmes viennent à la suite d'un ouvrage beaucoup plus connu : *Icones, id est verae de Bèze imagine virorum doctrina simul et piétate illustrium [...] quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas Emblemata vocant* (Genève, Jean de Laon, 1580)<sup>3526</sup>. Les *Icones* dressent la liste des chefs religieux de différents pays ayant contribué chacun à leur manière à la Réforme de l'Église. Un an après la publication de cet ouvrage, Simon Goulart en a donné une traduction française : *Les vrais pourtraits des hommes illustres [...] plus, quarante quatre*

---

<sup>3523</sup> Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du XVIe s., du XVIIe s., et du XVIIIe s. Etude sur l'iconographie après le Concile de Trente, Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1951 [1/1932]), p. 394, cité par Christophe Dupraz.

<sup>3524</sup> La description de Joseph-Juste Scaliger est en latin, celle de Théodore de Sautemont est en français : « Description d'une image de la Religion chrestienne, excellement elabouree en or, et enrichie de pierres précieuses. ». Cité par Christophe Dupraz.

<sup>3525</sup> Benjamin Fillon, « La galerie de portraits de Du Plessis-Mornay, au château de Saumur », *Gazette des Beaux-Arts*, 20 (1879), pp. 162-168 et 212-228. Cité par Christophe Dupraz.

<sup>3526</sup> Bèze, Théodore de, *Icones*, 1580, introduction note de R. M. Cummings, Menston, Scolar Press, 1971; Théodore de Bèze, *ICONES, id est VERAE IMAGINES VIRORUM DOCTRINA SIMUL/ET PIETATE ILLUSTRUM, QUORUM PRAE-/cipuè ministerio partim bonarum literarum studi sunt restitua, partim vera Religio in variis orbis Christiani regionibus, nostra patrumque memoria fuit in-/staurata : additis eorundem vitae et operae descriptio-/nibus, quibus adiectae sunt nonnullae piturae quas/EMBLEMATA vocant./Theodoro Beza Auctore/[marque]/GENEVAE,/APUD IOANNEM LAONIUM./M.D.LXXX* ; Bèze, *Icones id est verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium [...] quibus adiectae sunt nonnullae picturae quas Emblemata vocant.*, Genève, Jean de Laon, 1580, <https://doi.org/10.3931/e-rara-6395>

*emblemes chrestiens*, Genève, Jean de Laon, 1581<sup>3527</sup>. Les emblèmes apparaissent aussi dans les éditions des *Poemata* de 1597 et de 1599<sup>3528</sup>. La position secondaire dans laquelle se trouvent les quarante-quatre emblèmes par rapport au projet des *Icones*, qui accapara principalement le réformateur vézelien, se reflète par la place que celui-ci prend dans les correspondances tandis que les emblèmes n’y sont pratiquement pas évoqués<sup>3529</sup>. La relégation des *Emblemata* de Bèze est renforcée par l’intérêt limité que leur ont portée la critique<sup>3530</sup>. Ils bénéficient néanmoins d’une nouvelle reconnaissance à la faveur de l’engouement que connaissent les recueils d’emblèmes au XVI<sup>e</sup> siècle depuis la publication de celui d’André Alciat<sup>3531</sup>.

Du point de vue éditorial, il faut souligner que l’édition française de 1581 a connu un bilan limité par comparaison avec celle de l’édition latine de 1580. Celle-ci a fait l’objet de quatre rééditions en 1597, 1598 et 1599 en même temps que les *Poëmata varia*, refondus à

---

<sup>3527</sup> Théodore de Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres, avec les 30 portraits supplémentaires de l’édition de 1673*, introduction d’Alain Dufour, Genève, Slatkine, 1986 ; Bèze, *Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine, du travail desquels Dieu s’est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de la chrestienté : avec les descriptions de leur vie et de leurs faits plus mémorables : plus quarante quatre emblèmes chrestiens* / traduits du latin de Théodore de Bèze, collaboration de Simon Goulart, Genève, Jean de Laon, 1581, <https://doi.org/10.3931/e-rara-12736>.

<sup>3528</sup> Bèze, Théodore de, *Poëmata varia...*, s.l. [Genève, Henri Estienne et Jacob Stoer], 1597 [sic pour 1598. Cf. Gardy, *Bibliographie...*, p. 10] ; *Poëmata varia...*, s.l. [Genève], Jacob Stoer, 1599.

<sup>3529</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, « Les *emblemata*/emblemes chrestiens (1580/1581) de Théodore de Bèze : Un recueil d’emblèmes humaniste et protestant », *B.H.R.*, T. 67, No. 3 (2005), pp. 597-624, Droz, <http://www.jstor.org/stable/20680883>, p. 597, n. 2.

<sup>3530</sup> Alison Adams, Stephen Rawles, Alison Saunders, *A Bibliography of French Emblem Books*, 2 vol., Genève, Droz, 1999-2002 ; Randall Coates, Catherine, *(Em)bodying the Word: Textual Resurrections dans les récits martyrologiques de Foxe, Crespin, de Bèze et d’Aubigné*, New York, Peter Lang, 1992 ; Alison Adams, *Webs of Allusion. Livres d’emblèmes protestants français de le XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2003, en particulier pp. 119-153 ; Alison Adams, « L’*Emblemata* de Théodore de Bèze » (1580), dans *Mundus emblematicus. Études de livres d’emblèmes néo-latins*, édité par Karl A.E. Enenkel et Arnold S.Q. Visser, Turnhout, Brepols, 2003, p. 71 à 96 ; Leonard C. Jones, *Simon Goulart*, Genève/Paris: Georg/ E. Champion, 1917.

<sup>3531</sup> Pour l’édition d’André Alciat : *Toutes les emblèmes (éditions de 1558 et 1564)*, Paris, Aux amateurs de Livres, 1989 ; André Alciat, *Les emblèmes*, fac-similé de l’édition lyonnaise de 1551, Préface, traduction de Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres, 2016 ; Pour les études sur les *Emblemata*, voir encore : Mario Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, second edition considerably increased, Rome, 1964, p. 46 ; 270-271 (bibliographie) ; Paulette Choné, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine (1525-1633)*, Paris, Klincksiek, 1991, p. 626 et n. 284 ; Alain Dufour, dans Théodore de Bèze, *Les Vrais Portraits des hommes illustres, op. cit.*, p. III ; Henkel (A.) et Schöne (A) éd., *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. XVII. Jahrhunderts, Sonderausgabe*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1978, p. XXXV-XXXVI ; Alison M. Saunders, *The Sixteenth-Century French Emblem Book. A decorative and Useful Genre*, Genève, Droz, 1988, chap. VII, intitulé “The later emblem book: Georgette de Montenay’s *Emblemes, ou devises Chrestiennes* (1571), Théodore de Bèze’s *Quarante quatre emblemnes chrestiens* (1581), and Jean-Jacques Boissard’s *Emblematum liber* (1584-1593) », p. 233-261 ; Alison M. Saunders, « The sixteenth-century French emblem book as a form of religious literature », *The Sixteenth-Century French Religious Book*, ed. By A. Pettegree et al., Aldershot etc., Ashgate, 2001, p. 38 sqq. ; Alison Adams, *Webs of Allusion. French Protestant Emblem Books of the Sixteenth Century*, Genève, Droz, 2003, p. 119-153, chap. III: “Théodore de Bèze: Theologian and Poet”. Kirk Mac Summers, *Morality After Calvin, Theodore Beza’s Christian Censure and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017, Chapitre I, « Picturing Morals: Beza’s emblems ». Voir aussi le site web des emblèmes de l’Université de Glasgow. Le Glasgow University Emblem Website offre une reproduction de qualité, une traduction des vers latins, une indexation. On n’y trouvera pas, cependant, une lecture thématique de l’emblème, ni une mise en relation avec d’autres sources.

l'initiative de la famille morave des Zastrisell. Il y eut encore une autre édition en 1614<sup>3532</sup>. En outre, l'épître dédicatoire de la version française adresse les *Emblemata* à des « lecteurs debonnaires », c'est-à-dire cultivés mais ne maîtrisant pas forcément le latin. Dans les éditions latines, le public visé est explicitement celui des érudits (*eruditibus lectoribus*). Une autre nuance notable est que le mot pieux (*pias*) dans l'épître latin a été traduit par « Chrestienes » par Simon Goulart dans l'épître dédicatoire française. De même, le titre qualifie les emblèmes de « Chrestiens », ce qui permet de suggérer que les *Emblemes* en français revêtent une dimension plus spécifiquement confessionnelle. D'après Alison Adams, éditrice du site web des emblèmes de l'Université de Glasgow, la version française présente « un texte souvent plus élaboré et émotif que celui de Bèze dans la langue source »<sup>3533</sup>. Selon l'hypothèse que, dans ces conditions, le mépris du monde y est traduit de manière plus explicite, je prends le parti de m'appuyer principalement sur cette référence pour, si nécessaire, la comparer à sa version latine.

Il existe probablement des relations très riches à établir entre les *Icones* et les *Emblemes*. Je me limite ici à considérer l'importance que Bèze a voulu donner à la dimension visuelle. Le recours aux images l'exposait à l'accusation d'idolâtrie, comme il le laisse entendre dans ses correspondances<sup>3534</sup>. Il tenta de s'en prémunir dans sa préface à propos de ces « portraits véritables » qu'il était possible de contempler et avec lesquels les lecteurs pouvaient dialoguer de manière vivante. Quant aux *Emblemata*, Kirk Mac Summers a mis en évidence, à travers les deux seules phrases que Bèze leur a consacrées dans son épître dédicatoire, la relation rhétorique que le réformateur espérait voir se produire chez le lecteur entre le texte et l'image<sup>3535</sup> :

J'ai aussi ajouté les quarante-quatre emblèmes, qui, dans la mesure où ils contiennent des phrases graves et pieuses, j'en suis convaincu, ne seraient pas désagréables aux lecteurs savants. Et ils sont, je pense, appelés ainsi, parce que

<sup>3532</sup> Bèze, Théodore, *Theodori Bezae Vezelii Poëmata varia...*, s.l. [Genève, Henri Estienne], 1597. Gardy, F., op. cit., p. 8-9, n° 9. Les *Emblemata* sont inclus sous le titre « *Ejusdem Th. Bezae Epigrammata quae vocavit Emblemata : praefixa cuique suae figurae descriptione* » (p. 223). Ils occupent les pages 223 à 233. Cette édition ne comporte que 38 des 44 pièces de l'édition précédente et celles-ci sont imprimées sans les images. En revanche, un titre a été ajouté pour chaque pièce, qui sera repris dans les éditions ultérieures ; Bèze, Théodore, *Theodori Bezae Vezelii Poëmata varia...*, s.l. [Genève, Henri Estienne et Jacob Stoer], 1597 [sic pour 1598 ; cf. F. Gardy, *ibid.*, p. 11] Les emblèmes occupent les pages 223 à 268 ; Bèze, Théodore, *Theodori Bezae Vezelii Poëmata varia...*, s.l. [Genève], 1599. Dans cette édition, la partie « *Emblemata* » est pourvue d'une page de titre indépendante et plus riche et précise que dans les éditions précédentes.

<sup>3533</sup> Glasgow University Emblem Website

<sup>3534</sup> CB, t. XXIV (1583), n° 1571, Bèze à Dürnhoffer, 12 mars 1583 : *Alteram Iconum partem nescio an sim absoluturus, quibusdam improbantibus quod imagines adjecerim, et Jesuitis etiam ipsis hoc Ecclesiis Gallicis exprobantibus* / « J'ignore si je vais terminer la seconde partie des Icones puisque certains réprovent le recours aux images et que les Jésuites eux-mêmes en font reproche aux Églises de France ».

<sup>3535</sup> Kirk Mac Summers, op. cit., p. 55.

des images de ce genre, avec un travail en mosaïque, avaient l'habitude d'être apposées sur des murs ou des récipients<sup>3536</sup>.

D'abord, Bèze utilise le mot de « phrases » pour décrire les emblèmes. Ce sont, par essence, comme le suggère K. M. Summers, des sentences chrétiennes qu'il qualifie de sérieuses (*graves*) et de pieuses (*pias*). Il les compare alors à la mosaïque, ce qui indique que Bèze situe les racines de la tradition des emblèmes dans l'*ekphrasis*, telle qu'elle apparaît notamment dans l'*Anthologie grecque*. Le fait qu'il destine les emblèmes à un public érudit souligne l'importance du latin pour accéder au sens ultime dans ses moindres subtilités. Quand Bèze assure que ces sentences « ne seraient pas désagréables aux lecteurs savants », il signifie par cette litote que le texte et l'image se combinent de telle sorte qu'elles maintiennent l'intérêt du lecteur instruit, lui procurent du plaisir, accroissent sa capacité de mémorisation et s'imprègnent dans son esprit conjointement à la morale qui l'accompagne.

Ruth Stawarz Lüginbuhl, en s'interrogeant sur le statut de l'image dans le recueil de Bèze a dressé un bilan d'après lequel les trois quarts de ses emblèmes proposent un texte relativement autonome et très structuré, « mettant en relation un énoncé descriptif, à contenu visuel et un énoncé abstrait »<sup>3537</sup>. L'image a ainsi le plus souvent un statut décoratif.

A partir de cette relation complexe entre l'image et le texte, mon objet s'attachera à montrer comment elle a rendu possible une mise en images du mépris du monde, en limitant mon étude aux emblèmes.

## 2. Une cosmologie du mépris du monde

Les trois premiers emblèmes présentent un caractère parfaitement abstrait puisqu'ils sont constitués de figures géométriques. En cherchant à mettre en évidence une structure dans les *Emblemata*, Alison Adams a identifié cet ensemble comme la première partie d'un cadre qui enserrerait les emblèmes à leurs deux extrémités.<sup>3538</sup> Ces premiers emblèmes introduisent le lecteur dans une cosmologie, c'est-à-dire dans une représentation du monde en tant qu'univers, où est assigné à celui-ci une place déterminée. Le mépris du monde est donc conduit à prendre sens dans un univers chargé de significations symboliques et qui offre, avec ces trois premiers emblèmes, trois grilles de lecture successives. La figure géométrique du premier

---

<sup>3536</sup> *Icones*, 1580, iii : *Subiunxi praeterea Emblemata quadraginta et quatuor, quae, quod graves et pias sententias complectantur, eruditibus lectoribus non ingrata fore mihi persuasi. Sunt autem, opinor, sic appellata, quod imagines eiusmodi sententiosae opere tessellato parietibus aut vasis inser consueverint.*

<sup>3537</sup> Ruth Stawarz Lüginbuhl, « Les *Emblemata*... », *op. cit.*, p. 616.

<sup>3538</sup> Alison Adams, *op. cit.*, p. 123.

emblème est un simple cercle, seul parmi de vagues éléments de paysage<sup>3539</sup>. Dans le deuxième emblème, ce même cercle est enrichi de quatre rayons en forme de croix orthogonale au milieu desquels est ajouté un « petit rond » figurant la terre. Dans le troisième emblème, ce motif est remplacé par un cube<sup>3540</sup>.

Le sens de chacune des trois figures s'éclaire grâce au texte. Le premier cercle illustre une sentence de l'Apocalypse où le Seigneur dit être « le commencement et la fin » : l'emblème représente donc la vie éternelle dans le Christ<sup>3541</sup>. Le deuxième emblème présente « la terre basse » (le « petit rond ») partout environné du ciel (le grand cercle), quel que soit le lieu où l'on se trouve, même pour les exilés « pour la Religion »<sup>3542</sup>. Ce deuxième emblème illustre donc un autre aspect du mépris du monde, celui de la patience dans l'épreuve. En ce qui concerne le troisième emblème, le cube au centre du troisième cercle est un symbole pour apprendre au fidèle à « bien marquer le vrai cours de [sa] vie »<sup>3543</sup>. Pour cela, comme le préconise le texte, il faut « marcher rondement » et « d'un pas assuré ». Ce troisième emblème illustre l'aspect spécifiquement éthique du mépris du monde, qui consiste à régir la vie chrétienne.

En somme, le lecteur est invité à se situer dans trois représentations cosmologiques successives, de la plus abstraite, qui le place dans une eschatologie, celle de la croyance en l'au-delà, à une représentation plus concrète et, en même temps plus morale. La seconde montre bien la valeur relative de la terre basse qui n'est qu'un passage à côté de la promesse du ciel. La dernière, cependant, est justement celle où le fidèle, placé en situation de responsabilité, est en prise avec son environnement puisqu'elle vise à lui faire adopter des mœurs irréprochables.

L'agneau du quatrième emblème, en dépit d'une allusion espiègle à la toison d'or, donne sens à cet ordre cosmologique en rappelant que le Christ est « l'unique thésor »<sup>3544</sup>. L'emblème à l'agneau (*Emblema* IIII) clôt cette introduction aux *Emblemata*, dans laquelle Alison Adams a vu la première partie du cadre comprenant les emblèmes. A l'autre extrémité *des Emblemata*, comme en symétrie avec celui de l'agneau, l'emblème de l'allégorie de la religion (*Emblema* XXXIX), introduit la fermeture de ce cadre. La complémentarité des deux parties du cadre présente, selon l'expression de Ruth Stawarz-Luginbühl, « un véritable rempart de la foi »<sup>3545</sup>.

---

<sup>3539</sup> *Vrais portraits*, p. 241, Hhj.

<sup>3540</sup> *Ibid.*, p. 242, Ce et p. 243 Hh ij.

<sup>3541</sup> *Ibid.* p. 241, Hhj. Apocalypse 1:8: *ego sum principium et finis dicit Dominus Deus...*

<sup>3542</sup> *Ibid.* p. 242, Ce.

<sup>3543</sup> *Ibid.* p. 243, Hh ij.

<sup>3544</sup> *Ibid.* p. 244.

<sup>3545</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, « *Les emblemata/emblemes...* », *op. cit.*, p. 606.

A titre de conclusion s'ouvre alors une autre série d'emblèmes à dimension cosmologique : les emblèmes XL, XLI et XLII.

Parmi les derniers emblèmes de l'ouvrage, ces trois pièces privilégient comme les premiers une représentation géométrique du monde. Pour introduire le livre des emblèmes, Bèze avait choisi de les situer dans des représentations peu ou prou abstraites d'un univers eschatologique, chrétien et moral. Reprenant le motif des cercles, le livre se conclut cette fois sur trois représentations héliocentriques de l'univers figuré à partir de deux cercles concentriques représentant le mouvement du soleil et de la lune autour de la terre. Dans les emblèmes XL et XLI, les connaissances astronomiques de Bèze passent au second plan pour mettre en lumière le sujet principal qui est l'Église. Il est alors très significatif que ces deux emblèmes soient précédés par l'emblème XXXIX dédié à l'allégorie de la religion. Dans l'emblème XLII, il s'agit de valoriser l'homme de bien.

Ainsi celui, que le fol monde pense  
Mort en la mort, vit estant approché  
De Christ, duquel ayant la jouissance,  
Il a le bien si long temps recherché<sup>3546</sup>.

Une lecture attentive permet de faire ressortir que chacun de ces trois emblèmes peut être mis en relation avec les trois premiers des *Emblemata*. Le premier des trois emblèmes de la série conclusive (*Emblema XL*) situe l'Église sur le même plan que le tout premier emblème situait le croyant dans un monde de toute éternité. C'est le plan de l'eschatologie et de la croyance en la vie éternelle, où l'Église « luit d'entière lumière »<sup>3547</sup>. Le second de ces trois emblèmes (*Emblema XLI*) ramène le croyant sur un plan où l'alignement des astres permet une métaphore qui laisse la place à la « sagesse humaine »<sup>3548</sup>. La sagesse permet de surmonter l'épreuve de l'exil qui avait fait l'objet du deuxième emblème dans la série introductive. Le troisième et dernier emblème de fin, comme le troisième du début de l'ouvrage, ramène le croyant sur un plan strictement éthique puisqu'il est question ici non seulement du « fol monde » mais encore du « bien si longtemps recherché »<sup>3549</sup>. L'occurrence du mépris du monde (le « fol monde ») a ici pour fonction de mettre en évidence, par contraste, celui qui dans l'ombre a persévéré à rechercher le bien.

---

<sup>3546</sup> *Vrais portraits*, p. 282.

<sup>3547</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>3548</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>3549</sup> *Ibid.*, p. 282.

### 3. L'allégorie de la Religion

La personnification de la religion qui avait illustré la *Confession de foi* de 1561 (« *Pourtrait de la Vraye Religion* ») prend place parmi les emblèmes de 1580-1581. Néanmoins, pour le texte comme pour l'image, cette transposition s'accommode de légères modifications. En ce qui concerne l'image, le personnage est représenté dans une semblable posture, tournée vers la droite pour le lecteur, au centre d'un ovale figurant un limbe lumineux. Poitrine dénudée et accoudé sur la croix, il brandit un livre, un squelette gisant aux pieds. Les attributs sont donc les mêmes, avec les habits déchirés et la bride accrochée à la croix. La différence, en plus des ailes, déployées dans le *Pourtrait* tandis qu'elles descendent derrière les épaules dans l'emblème, tient surtout au style de la gravure, plus « rond » et élégant dans le premier que dans le second. Pour ce qui concerne le texte, il conserve la structure du dialogue entre un demandeur et la Religion, qui était déjà celle de l'épigramme XXXI sur la Vertu<sup>3550</sup>. Dans sa version latine, le texte reste presque identique, à trois mots près, entre le texte du *Pourtrait* et celui de l'emblème. En revanche, si la traduction française connaît des variations plus importantes de l'une à l'autre, les différences restent de forme. Elles n'entraînent pas de divergences d'interprétation du motif du *contemptu mundi*. Le mépris des richesses demeure traduit par la pauvreté de l'habit, même si celui-ci n'est plus « déchiré ». Le verbe *contemnere* dans la réponse « *opes contemno caducas* » est traduit par « *Fi de caduque arroy* », plus érudit que le « *je méprise les richesses caduques* » du *Pourtrait*. La croix est associée dans l'emblème plutôt à la « *vie* » qu'au « *repos* » du *Pourtrait*. Quant aux ailes, il s'agit toujours de « *voler* », même si c'est « *aux cieus* » plutôt qu'« *au-dessus des astres* ». Le frein, dans l'emblème, sert à surmonter les passions de l'âme quand, dans le *Pourtrait*, sa fonction était de « *réfréner les fureurs de l'esprit* ». D'après ces différences sensibles, il ressort que le texte de l'emblème aurait tendance à adoucir et sophistiquer, par cette série d'euphémismes, les fonctions de la Religion. La religion apparaît moins militante dans les emblèmes que dans la *Confession de foi*, ce qui n'ôte en rien à la nécessité de mépriser le monde, mais de manière moins ostensible. Il semble en aller de même pour la dernière question du demandeur au sujet de la mort. A cette question sur ce que fait la mort aux pieds de la religion, celle de l'emblème répond : « *la mort je mords et dompte* », tandis que dans le *Pourtrait*, la religion répondait qu'elle est la mort de la mort, ce qui, encore une fois, sonne de manière plus abrupte.

---

<sup>3550</sup> *Poemata* (1548), épigramme XXXI, *Descriptio virtutis* / Portrait de la vertu, p. 144.

#### 4. La « terre basse »

Au premier emblème de l'ouvrage répondait, comme en guise de conclusion, l'*Emblema* XL qui ouvre la série des derniers emblèmes « cosmiques ». Le premier emblème promet la vie éternelle à celui qui met le Christ au centre de sa vie parce qu'il est à la fois, comme le figure le cercle, la fin et le commencement<sup>3551</sup>. Pour Ruth Stawarz-Luginbühl, « l'affirmation de la croyance en la vie éternelle constitue la charpente de l'ouvrage »<sup>3552</sup>. L'emblème XL situe quant à lui l'Église dans le giron du Christ, lui assurant de luire « d'entière lumière »<sup>3553</sup>. Ces deux emblèmes résonnent dans un même écho eschatologique, c'est-à-dire qu'ils placent le chrétien dans un au-delà qui oppose radicalement la terre au ciel. D'un côté se trouve la vie terrestre soumise aux forces de la mort et de l'autre côté se présente la vie éternelle dans le Christ. Le mépris du monde s'inscrit alors dans un ordre cosmique dual et éternel, comme le rappellent quelques emblèmes créés dans ce dessein.

Sans faire référence au texte biblique, les emblèmes qui ont trait aux articles de la foi prennent peu ou prou appui sur le motif du mépris du monde. Les emblèmes III, XI, XII et XXXI font référence à la foi dans le Christ. L'emblème III qui, comme cela a été indiqué clôt la série des premiers emblèmes, affirme que l'agneau est « l'unique thésor qui rend l'Église heureuse »<sup>3554</sup>. Par « unique » il faut entendre, du point de vue du lecteur et au regard de l'Église, qu'il est à opposer au monde.

L'emblème IX présente une ville en forme de globe suspendue à un fil qui est tenu par la main du Seigneur dans le ciel<sup>3555</sup>. Le texte indique que « telle est de Jésus Christ l'Église très fidèle ». Elle est à la fois « ferme » et « instable » parce que d'une part elle est terrestre et donc soumise à l'instabilité de ce monde et, d'autre part, sa stabilité tient à son appartenance au Christ. Ici, l'emblème de Théodore de Bèze demande particulièrement à être situé dans le contexte de sa publication. En 1580, Genève est en proie à la famine, à la peste et aux attaques du duc de Savoie. Ici, c'est la ville de Genève qui tient par un fil dans la main de Dieu. La gravure exprime ainsi la dimension céleste de l'« *Urbs Christi* », mais aussi sa fragilité. En effet, elle n'évite la chute que dans la mesure où elle respecte les lois de Dieu (droit divin).

Comme s'il faisait suite à l'emblème IX, l'emblème XII présente, dans un paysage de montagnes – est-ce encore Genève ? une ville subissant des orages de feu et une pluie

---

<sup>3551</sup> *Vrais portraits*, p. 241.

<sup>3552</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, « *Les emblemata/emblèmes...* », *op. cit.*, p. 606.

<sup>3553</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>3554</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>3555</sup> *Ibid.*, p. 249, Iij.



diluvienne<sup>3556</sup>. Le texte avertit les lecteurs que la mort est promise à ceux qui ne tiennent pas compte du Christ, qui est la vie pour ceux qui restent dans la foi. C'est donc bien le monde qui est à mépriser et non le Christ et son Église.

Pour cela, le chrétien ou « celui qui s'estime sage » « devrait apprendre », comme le préconise l'emblème XVIII, « de fermer à Satan et l'oreille et les yeux »<sup>3557</sup>. Pour illustrer cette sentence, le graveur a représenté une maison qui est la cible de quatre « vents impetueux » mais dont les portes et les fenêtres semblent bien fermées. Dans cet emblème, le mépris du monde apparaît à front renversé puisqu'un élément du monde, la maison, personnifie le mépris du monde face à un « monde » figuré par des éléments naturels vaguement personnifiés. Le monde est encore incarné par Satan dans l'emblème XXXVI<sup>3558</sup>. Des hommes y sont représentés parmi des crocodiles évoluant sur une plage. L'un semble courir après l'une de ces bêtes tandis que l'autre est pourchassé par une autre d'entre elles. L'image permet de méditer la sentence qui affirme que « ce vieil serpent, ennemi des humains, / te craint si tu l'assaux, t'assaut si tu le crains ». Mépriser Satan à travers le mépris du monde est donc le meilleur moyen de le tenir à distance.

Sur le plan de la doctrine, quatre autres emblèmes font référence aux rapports qui régissent les relations entre le croyant et Dieu. Il est possible de tirer de ces derniers la leçon du mépris du monde. Mépriser le monde, d'après l'emblème X, c'est se servir de la Loi comme « de bride et de mors »<sup>3559</sup>. Sans cela, le chrétien est comme le cavalier qui chevauche un coursier « par mont et vallee » et finit par trébucher. Mépriser le monde, comme le suggérait aussi la bride de l'*era religio*, c'est mettre la loi de Dieu avant celle du monde. Le cheval peut être interprété comme un symbole de l'orgueil, comportement qui est, par ailleurs, vigoureusement dénoncé dans l'emblème XXIII<sup>3560</sup>. L'amour de soi, que Calvin qualifiait aussi de « cuyder », est à mépriser absolument car il peut conduire, de la part de l'orgueilleux, à prétendre « fermer à Dieu la bouche ». C'est ainsi que, dans l'emblème XXVI, le vilain, qualifié de « profane », qui va jusqu'à cracher « contre les cieux » reçoit sur lui l'ordure de l'infamie. L'expression du mépris de Dieu, qui est l'inverse du mépris du monde, est ici indiquée par le verbe « despiter » tandis que dans la version latine, le vilain est le « contempteur de Dieu » (« *caelorum Domini contemptor* »)<sup>3561</sup>.

---

<sup>3556</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>3557</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>3558</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>3559</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>3560</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>3561</sup> *Icones, Emblema XXXI, Ooii.*

L’emblème XXXI, enfin, est celui qui, sur le registre de la relation du croyant à Dieu, exprime le plus explicitement la nécessité du mépris du monde. La gravure présente simplement deux hommes affairés à remplir chacun un tonneau. Le sens de l’image est éclairé par le texte : il s’agit de remplir ou de vider, non un tonneau, mais un vaisseau :

Un vaisseau vide on remplit  
aisement,  
Vouloir remplir le plein c’est  
estre beste.  
L’homme prisant la sagesse  
celeste  
Et qui au ciel a son cœur  
seulement,  
Au vaisseau vide à présent je  
compare.  
Donques, mortel, que ton  
cœur se prepare  
A se vuider de sa mondanité,  
Pour estre empli de la verité  
rare :  
Sinon, peri, plain de ta  
vanité<sup>3562</sup>.

*Ceu vacuum facilis vas est  
implere laboris,  
Quod mero est plenum velle  
replere furor  
Sic cuius divina animum  
sapientia coepit,  
Et vitae invasit quem melioris  
amor.  
Aut vacuum humanis, homo,  
mentem sensibus  
adfer: Stultitiae plenus vel  
remaneto tuae<sup>3563</sup>.*

Le plein et le vide s’entendent au sens spirituel, naturellement. Sur le chemin de la sanctification, le fidèle doit s’apprêter à vider son cœur d’une substance, « sa mondanité », pour le remplir d’une autre, la « sagesse céleste » qui est « vérité rare ». Il est alors promis à une vie nouvelle. S’il ne le fait pas, au contraire, c’est qu’il est plein de la vanité qui caractérise les choses de ce monde et donc voué avec lui à la mort. Il convient de relever que le texte français marque le mépris du monde par les termes de « mondanité » et de « vanité » là où le texte latin moins tranché insiste davantage sur la nature de l’esprit humain. Dans la version latine, à partir du moment où l’esprit divin a inspiré le fidèle et que « l’amour d’un homme meilleur a envahi sa vie », alors il peut réaliser que « l’esprit humain » est vide de sens et donc il peut choisir, s’il le veut, la folie de rester lui-même. On peut donc en déduire que la version latine insiste sur le dérèglement de l’esprit humain et que son inspiration est plus proche de l’*Eloge de la folie* d’Érasme tandis que les occurrences du mépris du monde, dans la version française, sont plus spécifiquement chrétiennes et même pauliniennes avec la mort qui caractérise ce qui s’attache au monde.

---

<sup>3562</sup> *Vrais portraits*, Emblème XXXI, p. 271.



L'Emblème XXVIII, pour finir, associe la doctrine chrétienne de la Parole comme épée (Ephésiens 6,17) avec une représentation circulaire du monde marqué par le péché<sup>3564</sup>. Comme au début de la série, c'est un cercle qui occupe l'espace de la gravure. Ce cercle est tendu de plusieurs corps de « coulevreaux entortillez ensemble » autour d'un dragon cependant qu'un bras armé d'une épée s'apprête depuis le ciel à le trancher. Certes, il est permis de s'interroger si ce cercle doit être interprété comme un symbole du monde. Le texte rappelle cependant que ces créatures furent envoyées par Satan « pour battre justement / Le monde vain esclave de l'idole ». L'allusion à l'idole et la triple couronne portée par le dragon permettent de préciser la portée polémique de l'emblème. Ce « rond venimeux » n'en est pas moins voué à être tranché par la Parole de Christ.

## 5. Devant l'épreuve

Le deuxième emblème de la série des emblèmes « cosmiques » opposait le ciel et la « terre basse », mais c'était pour placer le chrétien non pas dans un ordre cosmogonique mais dans l'environnement même des épreuves qu'il endure, notamment l'exil. L'emblème rappelle au fidèle que partout où il se trouve, y compris là où la Religion l'a déporté, le ciel l'entourne. A cet emblème qui incite le croyant à observer ici-bas un comportement religieux répond le deuxième emblème de la série conclusive, en l'occurrence l'emblème XLI. Dans celui-ci, le chrétien est conduit à s'interroger sur le rôle de la sagesse humaine quand « en l'Église [elle] se tient ». Par métaphore avec la lune qui s'obscurcit quand la terre entre dans l'axe qu'elle forme avec le soleil, c'est ici la « celeste clarté » de l'Église qui « se tourne en nuit étrange ». Cet emblème apparaît donc comme une mise en garde contre l'exercice de la sagesse humaine tandis que le premier incitait le chrétien dans l'épreuve à rester attaché à « la Religion ». L'absence de la mention de « terre basse » dans la version latine ne suffit pas à nuancer la direction vers laquelle, d'après ces deux emblèmes complémentaires, doit se tourner tout chrétien, c'est-à-dire « au ciel »<sup>3565</sup>.

L'*Emblema* V, présentant un homme frappant d'un marteau une enclume, est représentatif de ces pièces qui encouragent les chrétiens à persévérer dans les épreuves, que ce soit l'exil ou le martyr<sup>3566</sup>. La version latine parle du « *sacra agmina* » pour évoquer le troupeau du Seigneur<sup>3567</sup>. Il est composé des *sancti homines*, les martyrs, instruments privilégiés de Dieu qui, selon une théologie de l'épreuve, peuvent lire dans leur souffrance le

---

<sup>3564</sup> *Ibid.*, Emblème XXVIII, p. 268.

<sup>3565</sup> *Icones, Emblema II : Caelum si versus tendis...* / « Puis que tu tends au ciel ».

<sup>3566</sup> *Vrais portraits*, Embleme V, p. 245.

<sup>3567</sup> *Icones, Emblema V*.

signe de leur élection. Le mépris du monde est un dispositif qui convient particulièrement à ce genre d'hommes et de femmes. L'homme ou la femme qui le met en œuvre est comme « l'enclume qui a usé beaucoup de marteaux » selon l'expression de Bèze dans une discussion qu'il eut en présence de Charles IX et de Catherine de Médicis avec Antoine de Bourbon au lendemain du massacre de Wassy<sup>3568</sup>. On peut aussi lire, en exergue sur les frontispices des ouvrages imprimés huguenots cette phrase : « Plus à frapper on s'amuse, / Tant plus de marteaux on y use. » C'est le cas, notamment, de *L'Histoire ecclésiastique* qui paraît en 1580, la même année que les *Icones*. Ruth Stawarz-Luginbuhl a signalé que le motif avait été utilisé dans le *Théâtre* de La Perrière ainsi que dans le recueil d'emblèmes de Georgette de Montenay (1571). Dans celui-ci, la prolifique image de l'emblème 14 (*operam perdere*) est très explicite sur la « vaine » entreprise des « ennemis de Christ et son Église »<sup>3569</sup>.

Les *Emblemata* ont recours à plusieurs autres métaphores de l'épreuve. L'Emblème XX associe deux d'entre elles : à gauche de la gravure, deux hommes battent le blé avec des fléaux ; à droite, l'or est épuré dans le creuset du forgeron<sup>3570</sup>. Ces deux images illustrent l'effet bénéfique de l'« affliction » dont le texte parle ainsi : « Toy qui (...) estime affliction te profiter ». C'est une mise en œuvre évidente, sous l'effet conjoint du texte et de l'image, de la théologie de l'épreuve bien analysée par Ruth Stawarz-Luginbühl et Véronique Ferrer<sup>3571</sup>. Sans contredire cette interprétation, le texte latin est, cependant, ici encore, moins direct dans sa formulation. L'or et le fléau sont présentés comme une croix que le fidèle est conduit à porter, « même si elle est rude », quand il prend « au ciel Dieu comme guide »<sup>3572</sup>. En empruntant moins directement à la théologie de Calvin, comme si le public érudit en avait moins explicitement besoin, l'emblème latin n'en est pas moins didactique dans la fonction qu'il remplit qui est d'apporter du sens aux épreuves.

L'Emblème XXXV donne un développement particulièrement riche de ce motif à partir d'une représentation d'un diable cornu et ailé auprès de son chaudron. La singularité de l'image tient au détail situé dans le ciel : dans les nuages apparaît une main tenant une cruche et versant un liquide dans le chaudron. L'explication est apportée par une longue épigramme de quatorze

---

<sup>3568</sup> *Hist. eccl.*, II, 2-3, à l'entrevue de Montceaux le 13 ou le 14 mars 1561, Bèze prononce ces mots : « Sire, c'est à la vérité à l'Église de Dieu, au nom de laquelle je parle, d'endurer les coups et non pas d'en donner. Mais aussi vous plaira-t-il vous souvenir que c'est une enclume qui a usé beaucoup de marteaux ». Cité par GEISENDORF, p. 194.

<sup>3569</sup> Georgette de Montenay, *Emblemes ou devises chrestiennes*, 1571, <https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/emblem.php?id=FM0a014>.

<sup>3570</sup> *Vrais portraits*, Emblème XX, p. 260.

<sup>3571</sup> Voir : Ruth Sawatz-Luginbuhl, *Un théâtre de l'épreuve...*, *op. cit.*, p. 34, 121, chapitre 1 ; Véronique Ferrer, *Les exercices...*, *op. cit.*, p. 13, p. 43-45, p. 117 et suiv.

<sup>3572</sup> *Icones*, Emblème XX : *Quod duro lima est ferro, messique flagellum, / Auro quod ignis est rudi, / Hoc tibi, si sapias, crux est, licet aspera: quisquis / Caelum Deo petis duce.*

vers construite autour des principaux protagonistes qui sont les « saints » (« *nobis sanctorum* » dans le texte latin). D'après les vers accompagnant l'emblème, les saints composent ce qui dans le chaudron ne se consume pas : « ce qui reste dedans se pourra consumer ». Comme il est écrit : « Contre eux on void s'armer / Satan et tous les siens en diverse manière », mais Satan et son peuple s'exercent en vain. Le texte français précise que leurs efforts s'exercent par une « emprise ». Le mépris du monde consiste pour les saints, en l'occurrence, à se détacher de ces mauvais liens. Le texte ajoute que le Christ, dans le ciel, est leur « refuge ». C'est le sens que le mot latin de *tutaculum* (« *Tutatur coeli Christus* »), dans les *Icones*, rend aussi, apparentant cet abri soit à un asile, soit à une citadelle. Le mépris du monde fait des saints et de l'Église, qui est nommée à la fin de l'épigramme, de véritables citadelles face aux assauts de Satan : « Plus l'Église sera d'escume repurgee, / Pour en perfection se voir au ciel rengee ». Les deux versions, latine et française, semblent donc assez proches sur le fond du message. Sur la forme, cependant, et ce n'est peut-être pas un détail, le Satan est moins pris au sérieux dans la version latine. Il est non seulement associé à un être « stupide » (*stultus*) mais encore interpellé avec familiarité : « *Perge Satan* ». Il ne faut pas perdre de vue que le texte latin s'adresse à un public particulièrement érudit tandis que le texte français s'adresse à un public qui peut l'être moins et donc moins prompt à rire de ce personnage pourtant représenté de manière quelque peu grotesque et familière, comme dans la tragédie *Abraham sacrifiant*.

De nature un peu différente, car il comporte une dimension ouvertement polémique contre la papauté, l'Emblème XXII peut être aussi assimilé à l'attitude à suivre devant l'épreuve. Celle-ci serait représentée ici sous la forme d'un chien qui aboie après la lune « Esclairante le monde », elle « mesprise ce matin qui en vain jappe et gronde »<sup>3573</sup>. Il s'agit bien de mépriser le vacarme du monde, de mépriser, comme le suggère le texte, les sots qui en méprisant Christ, par folie, se méprisent eux-mêmes. Le texte latin utilise le terme de *spernere* pour désigner le détachement nécessaire avec cette folie (« *stultitiae* ») qui appartient au monde<sup>3574</sup>. L'attitude de la lune est donc celle que doit suivre le saint devant l'épreuve, impassible et sûre de la source de son rayonnement. Il convient à présent d'envisager comment se traduit cette vie chrétienne au fil des événements.

---

<sup>3573</sup> *Vrais portraits*, p. 262.

<sup>3574</sup> *Icones, Emblema XXII : Sic quisquis Christum allatrat Christive ministros, / Index stultitiae spernitor [=spernitur] usque suae.*

## 6. La vie chrétienne

Le troisième emblème de la série introductive des *Emblemata* a été mis en rapport avec l'*Emblema* XLII pour mettre en évidence que l'œuvre se présentait à l'intérieur d'un cadre remplissant la fonction de rempart de la foi. Comme dans l'*Emblema* III, où il s'agissait de « bien marquer le vray cours de ta vie », il est ici question de celui qui a « le bien si longtemps recherché »<sup>3575</sup>. Cet emblème met surtout en garde contre les apparences trompeuses, car comme la lune disparaît alors qu'elle est proche du soleil, celui qui paraît mort est, en fait, en vie avec le Christ. Il est notable que le texte latin ne fasse pas allusion au « fol monde » comme le fait le texte français. Dans celui-ci, la recherche du bien nécessite de mépriser explicitement le monde, comme si cela n'allait pas de soi.

Entre ces deux emblèmes viennent prendre place un certain nombre d'autres pièces qui placent le lecteur sur le plan strictement éthique de la recherche d'une vie moralement irréprochable. Ces emblèmes font peu ou prou allusion à la nécessité de mépriser le monde, motif généralement plus explicite dans l'épigramme que dans la gravure. Leur répartition dans l'ensemble du recueil ne semble pas être régi par un ordonnancement précis. Plusieurs thèmes se dégagent à partir de la bonne manière de conduire sa vie en relation avec la topique du mépris du monde. Le thème le plus concret et qui revient dans trois pièces est celui du mépris nécessaire des richesses. A chaque fois, il sonne comme un avertissement du danger qu'elles représentent pour ceux qui les détiennent. L'Embleme XV dénie au « riche inique » la possibilité d'être « heureux », le comparant à un malade atteint d'hydropisie, représenté dans l'image par un homme ventru<sup>3576</sup>. L'Embleme XIX alerte en particulier les « riches », qui sont exposés à être égarés par leurs biens comme un homme peut se retrouver « prins de tous costez » par la glace<sup>3577</sup>. C'est la métaphore des roses et de leurs « picquerons » qui remplit cette fonction didactique dans l'Embleme XXXIII<sup>3578</sup>.

Un autre thème prisé par le recueil des *Emblemata* est celui de la sagesse des hommes dont il a déjà été question dans la série d'emblèmes de conclusion. Précisément, avant que l'Embleme XLI ne mette définitivement en garde contre la sagesse humaine, les Emblemes XI et XXX avaient préparé le sujet<sup>3579</sup>. Par métaphore avec un repas (le dernier ?) disposé sur la table où l'on peut reconnaître, dans l'illustration, le pain et le vin, le texte de l'Embleme XI

---

<sup>3575</sup> *Ibid.*, p. 243, Hh ij. et p. 282.

<sup>3576</sup> *Vrais portraits*, p. 255.

<sup>3577</sup> *Ibid.*, p. 259, Kk ij.

<sup>3578</sup> *Ibid.*, p. 273, Mm j.

<sup>3579</sup> *Ibid.*, p. 218, Nn j.

affirme que le chrétien tire « vie et vertu » de la mort du Christ<sup>3580</sup>. Dans ces conditions, le narrateur demande pourquoi des moqueries de la part du « Sage-fol » ? L'apôtre Paul exposait la sagesse de Dieu qui est folie pour les hommes (1, Co 1, 17ss), d'où les moqueries à l'encontre de la « prédication de la Croix » (1, Co 1, 18). A travers le « Sage-fol » peut se reconnaître, du point de vue de Paul, celui qui parce ce qu'il pense être sage « selon ce siècle » (1, Co 3,18) devient fou, afin de devenir sage. Comme le confirme le texte latin, où le « Sage-fol » est qualifié ouvertement de « philosophe », l'emblème emprunte ici explicitement sa rhétorique à la théorie paulienne de la sagesse. Il s'agit bien, pour croître en « vie et vertu », de mépriser le monde.

Le monde est d'autant plus méprisable qu'il est vain et que rien n'y est durable. Les *topoi* de la vanité et de la fragilité de toute chose sont mis à contribution de la vie chrétienne.

L'Embleme XVII présente en gravure un vaisseau qui « eschouant se deffait » tandis qu'il parvient au port de sa destination<sup>3581</sup>. Théodore de Bèze a choisi là une tragique illustration de la fragilité de toutes choses. Il s'adresse au lecteur pour qui le destin semble favorable (texte latin) par cet avertissement : « toy qui ris en ce monde / Que l'eau qui te soustient à mort ne te confonde ». Chacun est renvoyé à sa propre expérience pour jauger avec prudence la solidité des fondations sur lesquelles il croit tenir debout. La méditation pourrait, certes, s'enrichir de la parabole du Christ parlant d'un « homme prudent qui a bâti sa maison sur le roc »<sup>3582</sup>. L'épigramme doit cependant être lu à la lettre, pour lui-même : tout est mouvant en ce monde et chacun peut être emporté par la vague. La référence à la parabole de Mathieu est plus évidente dans l'Embleme XXVII, où l'on voit des individus construire des « bastimens de paille, de tuilleaux »<sup>3583</sup>. D'après l'épigramme, les « hommes brutaux » ne construisent pas des édifices plus solides que ceux des enfants. Le texte français affirme que la vanité martyrise les hommes, ce qui est proche de l'idée rendue pas le texte latin, où les gens se consacrent frénétiquement à la « chose la plus vaine de la vie »<sup>3584</sup>. Cet emblème est moins optimiste que le premier emblème du recueil de Georgette de Montenay où l'on voit la fière silhouette de Jeanne d'Albret édifier « un temple saint, pour de toute sa force / loger vertu, & deschasser tout risque »<sup>3585</sup>.

La gravure de l'Embleme XIII met en scène un jeu d'ombres et de lumières : sous un ciel lumineux, l'image présente deux hommes poursuivant leur ombre, à moins que ce ne soit

---

<sup>3580</sup> *Ibid.*, p. 251, li ij.

<sup>3581</sup> *Ibid.*, p. 257, Kk j.

<sup>3582</sup> Voir: Mathieu 7, 24-29.

<sup>3583</sup> *Ibid.*, p. 267, Ll ij.

<sup>3584</sup> *Icones, Emblema XXVII : Quid melius plerique agitis, vanissima vitae/ Quos huius miseros noxia cura premit ?*

<sup>3585</sup> Georgette de Montenay, *Emblemes ou devises chrestiennes*, 1571, Embleme 1 Sapiens mulier aedificat Domum, <https://emblems.arts.gla.ac.uk/french/embblem.php?id=FM0a001>.



l'ombre qui poursuit l'un d'eux<sup>3586</sup>. Il s'agit de déclencher une méditation sur la vanité des comportements mus par l'orgueil ou bien par la gloire : mais « Qu'est-ce que tout cela ? c'est une ombre qui passe ». Le motif qui associe l'homme à une ombre qui passe, ou encore à une vapeur, renvoie aux psaumes 39,6-7, 102,12 et 144,4-5<sup>3587</sup>. La vapeur est caractéristique de ce qui est vide, de la vacuité des choses, le motif invoqué est bien ici celui de la vanité, corollaire du mépris du monde.

Le monde est dit « vain » dans le texte français de l'Embleme XXV comme dans l'Embleme XXVIII. L'idée de vanité n'apparaît pas dans l'Emblama XXV au sujet du Château Saint Ange de Rome, et dans lequel le pape se contente d'être « l'auteur de la mort des mortels »<sup>3588</sup>. Il en va de même pour l'Embleme XXVIII, où l'occurrence du « monde vain » est employée pour être qualifiée d'« esclave de l'idole »<sup>3589</sup>. En revanche, une fois de plus, elle n'apparaît pas davantage dans le texte source<sup>3590</sup>. Ces occurrences doivent donc être comprises comme les ajouts dont parle Simon Goulart dans l'adresse au lecteur de l'édition française. Il reste à comprendre la signification de ces ajouts : quel accent apporte l'occurrence du « monde vain » à l'interprétation de l'image ou à la compréhension de l'épigramme ? Est-ce qu'elle ajoute à l'interprétation spécifiquement chrétienne correspondant à l'intention de départ, ou bien Simon Goulart obéit-il à une mode puisque la vanité semble être un motif en vogue dans les années 1580 ? Il serait hasardeux de donner une réponse tranchée à ces questions. Je m'en tiens à observer que sur l'ensemble du recueil l'occurrence précise de « monde vain » est réservée à deux emblèmes polémiques dirigés contre le pape. Dans cette perspective, le monde vain est celui qui est placé sous la souveraineté du pape. Dans un but polémique, l'occurrence du « monde vain » ajoute un accent pessimiste à la rhétorique qui vise à disqualifier le chef de l'Église romaine associé à l'idole et à tous les maux.

Pour conclure sur le recours de Théodore de Bèze aux images pour figurer le mépris du monde, il est permis d'affirmer que si le corpus est resté quantitativement limité, le réformateur en a exploité les possibilités dans une large gamme thématique. La comparaison des deux recueils, le latin (de 1580) et sa traduction française de 1581 ont permis de mettre à jour

---

<sup>3586</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>3587</sup> Psaume 39,6-7 : « Oui, tout homme debout n'est que vapeur. / Oui, l'homme se promène comme une ombre ; il s'agite, mais c'est une vapeur ! » ; Psaume 102,12 : « Mes jours sont comme l'ombre qui s'allonge... » ; Psaume 144-4 : « L'homme est semblable à une vapeur, ses jours sont comme l'ombre qui passe ». Trad. L. Segond. Ce motif rencontre un grand succès dans la poésie baroque, même si ce n'est pas encore l'exergue de la pièce de Shakespeare, *Mac Beth* (1611) : « La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre acteur / Qui s'agite et parade une heure, sur la scène, / Puis on ne l'entend plus. C'est un récit / Plein de bruit, de fureur, qu'un idiot raconte / Et qui n'a pas de sens ».

<sup>3588</sup> *Icones, Emblema XXV : Quàm benè qui mortis nunc est mortalibus auctor, / Morti sacratas obtinet iste domos.*

<sup>3589</sup> *Vrais portraits, Embleme XXV p. 268.*

<sup>3590</sup> *Icones, Emblema XXV : Quos Satan, armavit iusti quem numinis ira / Terrarum exitio, funesto excivit ab orco. / Ast hominum tandem sortem miseratus acerba / Exerto verbi Christus nunc dissecat ense.*

l'entrelacement des héritages humaniste et plus spécifiquement chrétien qui président à la composition des emblèmes. En outre, le mépris du monde est mis au service d'une morale chrétienne sous l'angle des trois aspects différents de la relation du croyant à Dieu, de la théologie de l'épreuve et de l'impératif de suivre une vie chrétienne. Ainsi Bèze se fait, ici encore, le moraliste du *contemptu mundi*. Il se sert, enfin, de tout le potentiel que lui offre l'image pour inscrire sa réflexion morale dans le cadre d'une représentation figurée du monde.

Ainsi, une des gravures du recueil des *Emblemata* représente une pierre précieuse sertie dans un anneau<sup>3591</sup>. L'épigramme accompagnant l'image met en rapport d'une part l'or et la pierre précieuse et, d'autre part, un « beau corps » que représente l'anneau, rehaussé de la « vertu reluisante » figurée par la pierre. Dans une contribution majeure, Ruth Stawarz-Luginbühl a mis en évidence les implications rhétoriques et poétiques de cet emblème, où l'image renforce l'idée<sup>3592</sup>. Il est possible de voir aussi dans cette image une représentation du monde (la circularité de l'anneau) à l'inverse de ce qu'il est, c'est-à-dire, paré du péché au lieu d'être orné de la vertu, tel qu'il devrait être. Selon le sens étymologie du mot monde, qui signifie ornement, parure, l'emblème propose une représentation du monde telle qu'il serait s'il n'était pas à mépriser. C'est une représentation d'un monde émondé de sa corruption, une utopie en somme.

---

<sup>3591</sup> *Icones, Emblema XXI.*

<sup>3592</sup> Ruth Stawarz-Luginbühl, « Les *Emblemata* / Emblemes chrestiens (1580/1581) de Théodore de Bèze : un recueil d'emblèmes humanistes et protestant », *B.H.R.*, T. 67, No. 3 (2005), p. 597-624, p. 612. <http://www.jstor.org/stable/20680883>.

## CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Les cinq ou six genres que j'ai retenus pour mon étude représentent un mince échantillon de l'immense production littéraire de Théodore de Bèze. Encore faudrait-il encore les rapporter à la très grande variété des genres dans lesquels, en inlassable polygraphe, il s'est exprimé. Je m'en suis tenu respectivement à la poésie (terme par lequel j'ai regroupé le théâtre, les poèmes et la satire), à la chanson spirituelle, à la méditation, aux sermons et aux emblèmes. Pour prétendre à une certaine représentativité de son œuvre, il eut été nécessaire d'ajouter l'histoire, les discours politiques, les traités de théologie ou de droit, les pamphlets, les confessions de foi, etc. En outre, une grande partie de l'œuvre écrite du réformateur a été produite dans les vingt dernières années de son magistère à Genève. Les genres traités dans ce chapitre relèvent plutôt de la première période du réformateur, quand il n'a pas encore pris la succession de Calvin. Seuls les sermons et les emblèmes font contrepoids dans cette répartition diachronique.

Le constat qui s'impose dans les années qui suivent l'arrivée de Théodore de Bèze en Suisse est que le réformateur ne tarde pas à expérimenter les différents genres qu'il trouve à sa portée pour énoncer un mépris du monde adapté aux besoins de la Réforme. Mis au service de la défense de l'Église et du « petit troupeau », le motif du mépris du monde trouve rapidement à se déployer à travers de multiples manières d'écrire sous la plume du réformateur. La notion de mépris du monde n'a cependant rien de monolithique. Son expression dans chacune des manières de l'écrire procède de multiples combinaisons. Toutes ne peuvent être explorées sous toutes leurs facettes à travers un seul genre. De même, en vertu des contraintes génériques propres à chacun, une facette du mépris du monde est, à chaque fois, privilégiée au détriment d'une autre. En fonction de la problématique de départ, ma recherche consiste donc à mettre en évidence, quand cela est possible, la dimension humaniste et morale du mépris du monde telle qu'elle continue d'affleurer sous la plume d'un Théodore de Bèze devenu théologien. Les analyses poursuivies dans ce chapitre font ressortir le rapport dialectique, dans l'œuvre du réformateur, entre la nature théologique et la nature éthique du mépris du monde. Si ce rapport s'avère parfois difficile à établir, d'un genre à l'autre, il n'en demeure pas moins nécessaire de se livrer à une analyse aussi complète que possible des occurrences disponibles.

Si les analyses concluent à l'omniprésence du motif du mépris du monde dans la littérature calviniste du second seizième siècle, les résultats se révèlent différents en fonction des genres retenus. Par exemple, il est intéressant de faire ressortir en vis-à-vis les deux œuvres qui se situent de part et d'autre de l'exil de 1548 : les *Poemata* d'un côté, et la tragédie

d'*Abraham sacrifiant* de l'autre. Alors que le recueil de poésie (qui comporte lui-même plusieurs genres : sylves, épigrammes, ...) se lit comme un manuel de philosophie morale, la pièce de théâtre est déjà une forme de traité théologique. La pièce est précédée par une lettre-préface qui offre l'opportunité de réfléchir au récit de conversion, idée obsessionnelle chez Bèze. Il donne par ce biais, associé au thème du miroir, une prise essentielle au motif du mépris du monde.

Après la poésie, le chant reste un des grands moyens d'expression de la Réforme. Il se fait même le pivot d'une véritable révolution culturelle puisqu'il contribue à redéfinir les frontières entre le sacré et le profane, entre le privé et le public. Le motif du mépris du monde se trouve être au cœur du chant soit parce que le motif est présent dans le Psautier traduit par Théodore de Bèze, soit parce qu'il envahit littéralement la chanson spirituelle. Je suis remonté aux débuts de la chanson spirituelle, évangélique puis réformée, pour bien comprendre comment s'est opéré, avec une grande souplesse, ce processus d'investissement de la chanson spirituelle par le mépris du monde. Un élargissement du corpus permet de constater un tel rayonnement à travers la composition musicale genevoise contemporaine de Théodore de Bèze.

Les *Chrestiennes Méditations* de Théodore de Bèze sont représentatives d'une littérature de dévotion qui se renouvelle profondément sous son influence. La méditation donne la part belle à l'intériorité et à la conscience. Le mépris du monde s'y exprime de manière profondément théologique en mettant en avant la pénitence. Il n'en demeure pas moins défini, sous l'effet de l'introspection et de la place accordée à la conscience, par une dimension morale qui s'exprime notamment à travers de nouvelles bribes de récits de conversion.

Comme les *Méditations*, la prédication est structurée par un fort contenu théologique. Les sermons sont cependant prononcés du haut de la chaire. Une fois encore, dans cette manière d'écrire le mépris du monde, le motif se laisse lire à la manière du moraliste autant qu'à la manière du théologien. Plus qu'ailleurs, à l'exception de l'œuvre satirique, les sermons donnent à Bèze l'opportunité de décrire le théâtre du monde, les comportements de ses contemporains, autant de motifs supplémentaires de mépriser le monde et d'en déjouer la vanité.

Le motif du mépris du monde peut être lu, chanté ou médité, il fallait encore qu'il soit visible, qu'il puisse être ainsi utilisé pour un usage méditatif ou décoratif. Il revient aux emblèmes (*Emblemata*) de remplir ces diverses fonctions. Les emblèmes, composés d'une image associée à un texte, investissent en profondeur la sphère morale du mépris du monde, avec des nuances selon que le texte est en latin ou en français. Là encore, Théodore de Bèze se fait le moraliste du mépris du monde. Par le succès qu'elles rencontrent, ces images contribuent

à faire pénétrer en profondeur le motif du mépris du monde, en même temps que celui de la vanité, dans l'imaginaire de la première modernité européenne.

# CONCLUSION GENERALE

Considérant la proximité plus grande de la fin de sa vie, Théodore de Bèze pouvait écrire à son ami Gaspard Peuceur : « Quand je regarde la condition présente de ce monde malsain, rien ne me rafraîchit plus que la mémoire des mots et des actes de ces grands hommes, pour qui le monde ne valait pas la peine. Je suis confiant dans le fait que je les rejoindrai bientôt »<sup>3593</sup>. Les grands hommes, pour Théodore de Bèze, avaient pour point commun d'être des contempteurs du monde. Comme il l'écrivait encore à son ami quelques années plus tôt, ces grands esprits continuent d'ailleurs à instruire par leur exemple et par leurs écrits à tous ceux qui sont conscient de n'être en ce port que pour une escale<sup>3594</sup>. S'il fallait encore s'en convaincre par la voix et la plume de ses ministres, la Réforme s'était taillée un *contemptu mundi* qui lui appartient en propre. Suivant mon hypothèse de départ, le mépris du monde a bien été un motif puissant et structurant dans la pensée de Théodore de Bèze, générant un imaginaire et des comportements spécifiques. Avant d'en tirer des conclusions plus générales pour évaluer sa portée pour la Réforme et la modernité, je me propose de faire le bilan d'une approche qui fut respectivement biographique, thématique et générique.

En ce qui concerne l'approche biographique, pour commencer, ma recherche s'est concentrée sur la restitution d'un « premier Bèze », en l'occurrence sur la période où il n'endossait pas encore la fonction de réformateur pour laquelle il est connu. Pour éviter les pièges d'une hagiographie et rendre au jeune homme sa densité humaniste, il m'a semblé nécessaire de porter l'essentiel de mes recherches sur ces années de formation qui ont façonné l'humaniste chrétien jusqu'à celles qui ont précédé l'exil de 1548 et vu, à l'âge de vingt-neuf ans, s'accomplir le choix définitif de sa conversion. Mon projet consistait d'abord à rendre sa liberté à Théodore de Bèze. Il s'agissait, non pas de restituer un récit de la conversion qui soit nécessairement cohérent avec la suite du parcours du réformateur, au risque de l'illusion

---

<sup>3593</sup> CB, t. XXXVII, Bèze à Peucer, 28.10 / 7.11 1596 : *Intuens enim in hunc praesentem non jam delirantis sed penitus furentis mundum statum vix ulla re magis recreor, quam quum de maximorum illorum virorum, quibus indignus erat mundus, et quos brevi nos subsequuturos confido, tum dictis tum factis cogito.*, cité par Scott Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France, 1572-1598*, Leiden-Boston-Köln, 2000, p. 309.

<sup>3594</sup> CB, t. XXXIV, Bèze à Peucer, 24.08 / 3.09 1593 : *Et quando vero nos hinc erepti, deum illum nostrum videbimus, sicuti est, una cum beatissimis illis Angelic et summorum quoque virorum spiritibus, quos vivos coluimus, et quorum nunc mortuorum memoria, scriptis et exemplis erudimus, tantisper dum et ipsi in portum appellamus* / « Et quand nous serons délivrés d'ici, nous verrons que notre Dieu, tel qu'il est, auprès des plus bénis de ses anges et des hommes les plus élevés, que nous avons adoré de notre vivant, et dont la mémoire, maintenant qu'ils sont morts, nous enseigne par des écrits et des exemples, pendant que nous faisons escale en ce port. », cit. par *Ibid.*, n. 5 p. 309.

rétrospective et de l'hagiographie, mais de montrer le rôle décisif qu'avait pu jouer le mépris du monde dans cette conversion.

Afin de mettre en évidence une réception humaniste du mépris du monde, il était d'abord nécessaire de rappeler les conditions dans lesquelles le jeune Bèze a été formé aux *Studia humanitatis* par son maître Melchior Wolmar. Pour chacun des trois aspects de cette formation, l'étude du droit, l'étude des lettres et l'apprentissage d'une piété, il s'agissait de montrer en quoi chacune se trouvait en rupture avec la tradition défendue par l'université ou l'Église. J'ai poursuivi l'hypothèse d'après laquelle c'est dans ce régime de tensions qu'il fallait rechercher de sa part les motivations profondes d'une conversion. Ces conflits faisaient écho, par ailleurs, à une situation familiale où l'aspiration de Bèze à la philologie et à la poésie était contrariée par les ambitions du père. Grâce aux acquis récents de la recherche, un nouveau portrait de Bèze se dessinait à la lumière de l'évangélisme, de l'humanisme juridique et de la poésie latine. Or, c'est justement dans le contexte de la crise religieuse qui se manifestait notamment par l'Affaire des Placards (1534) que le mépris du monde retrouvait un regain d'intérêt de la part de l'humanisme chrétien.

Le recueil des *Poemata* de Théodore de Bèze constitue la principale source dont je disposais, en plus de quelques lettres à ses amis, pour vérifier l'hypothèse de la réception du mépris du monde. En partant des références que Bèze fait lui-même dans son recueil à Érasme et Guillaume Budé, j'ai porté mon investigation sur les œuvres que ces humanistes avaient produites en relation avec le mépris du monde. De cette confrontation se dégageait un lien de continuité entre le mépris du monde de Érasme et de Budé d'une part, et celui de Théodore de Bèze d'autre part. La lecture de ces deux grands humanistes fait ressortir un mépris du monde plus engagé dans le monde en ce qui concerne Érasme et, en ce qui concerne Guillaume Budé, un mépris du monde conçu davantage comme une citadelle. La spécificité humaniste, qui tient notamment à l'accent porté sur la philosophie morale, est apparue par effet de comparaison avec d'autres œuvres relatives au mépris du monde avec lesquelles Bèze pouvait être en contact. Pour la réception du mépris du monde dans sa version traditionnelle, du côté de la mystique rhénane notamment, le rôle de Josse Clichtove ou de Ignace de Loyola a été souligné plus haut<sup>3595</sup>. Le recueil de poésies néolatines composé progressivement au cours des années de jeunesse avant sa publication de 1548 est donc à lire sous l'angle d'une perspective morale. Le mépris du monde y joue un rôle important, qui préfigure les futurs engagements.

---

<sup>3595</sup> Josse Clichtove a notamment publié *De laude monasticae religionis* où, tout en faisant l'éloge de la vie régulière, il appelait les ordres monastiques à un retour à la Bible pour surmonter la corruption morale dont ils souffraient.

J'ai ensuite distingué trois actes successifs dans la trajectoire de Théodore de Bèze. Pour lui, la reconfiguration humaniste du mépris du monde s'est faite probablement sous l'influence des appels à la conversion lancé depuis Genève par Jean Calvin. Il était nécessaire de poser les jalons de cette « découverte réformatrice » qui avait été précocement initiée sous les auspices de Melchior Wolmar et de la lecture de Bullinger. Avant que ne se produise le transfert du mépris du monde dans la Réforme, sa reconfiguration humaniste s'est opérée au prisme des grandes questions intellectuelles du temps : Que privilégier entre la vie active et la vie contemplative ? Jusqu'où la ligne du juste milieu était-elle tenable dans un contexte confessionnel de plus en plus tendu ? Le troisième acte me semble correspondre au moment où ces questions atteignent leurs limites devant la montée des périls et le processus de radicalisation confessionnelle. Il vint un moment où pour certains l'évangélisme n'apportait plus une voie de solution aux aspirations à la conversion. Il était devenu pour d'autres impossible de s'en tenir à une attitude de dissimulation. Il leur devenait impératif de vivre la conversion au grand jour, dans un élan de liberté et d'affranchissement avec le monde.

Au terme de cette première partie, il est permis d'affirmer que le mépris du monde dans les *Poemata* de Théodore de Bèze s'affirme et se déploie dans sa dimension morale inspirée par l'humanisme. C'est la reconfiguration humaniste du mépris du monde. Pour en rendre compte, une investigation de la trajectoire et de l'univers intellectuel et religieux dans lequel évoluait le jeune humaniste chrétien était nécessaire. Le motif du mépris du monde rencontrait une actualité particulière dans ce contexte de crise religieuse. A partir de là, il ne faut plus perdre de vue la profondeur humaniste de Théodore de Bèze dans l'analyse de la suite de son parcours tandis que l'expression du mépris du monde embrasse la doctrine calviniste.

La deuxième partie de l'étude, consacrée au mépris du monde protestant, appelait donc un traitement thématique. La dimension biographique passe alors au second plan d'une analyse qui se veut plus théorique du mépris du monde. Bien que constamment tenté par les cimes de la théologie, le mépris du monde de Théodore de Bèze, conformément à sa formation humaniste rappelle constamment au plan de l'éthique et de la Cité. J'ai d'abord pu constater, dans un échantillon de correspondances qu'il avait entretenu avec ses amis réformateurs, que le motif du mépris du monde était mobilisé dans un sens fédérateur autour de la notion humaniste d'*amicitia*. Dans une lettre de 1550, Bèze exprimait à Bullinger sa gratitude maintenant que Dieu lui a fait la grâce de préférer la Croix à sa patrie et à ses biens : « Combien de temps encore me roulerai-je dans les ordures du papisme ? Entendrai-je des gens vraiment pieux parler ? et être de leur compagnie ? »<sup>3596</sup>. Le mépris du monde était un moyen d'activer la connivence

---

<sup>3596</sup> Voir : Mt, 19, 29 : « Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle. » (Bible de Jérusalem)



entre des hommes qui avaient tout quitté pour se mettre au service de l'Église. Après cette partie introductive, il s'agissait de mettre en relation le motif du mépris du monde avec la notion calviniste de conversion-repentance. La conversion de Bèze est à comprendre comme un comportement paradigmatique du passage d'un rapport singulier et poétique au monde à un modèle d'engagement communautaire dans le monde. La conversion permet aussi la rencontre entre un mépris du monde chrétien d'origine médiévale et de nature principalement théologique et un mépris du monde humaniste qui accorde la primauté à l'éthique. Bien qu'il n'emploie qu'une seule fois le mot de *commutatio* (changement), c'est bien comme la mise en récit de sa conversion que se lit la grande lettre que Bèze adresse à son vieux précepteur Wolmar en guise de préface de la *Confession de foi* de 1560<sup>3597</sup>. Ce texte a tenu lieu de fil conducteur à mon questionnement. Je suis parti de la conversion de Théodore de Bèze, en cherchant un « nœud » de mépris du monde dans ce processus qui est à la fois retournement et retour sur soi, comme l'illustre le récit de la lettre-préface à la *Confession de foi*. L'approche de la mort à la faveur d'une maladie donne lieu à une prise de conscience de sa corruption, qui entraîne mépris et renoncement à soi-même, retournement en faveur de la toute-puissance de la grâce de Dieu. La définition pénitentielle du mépris du monde place le chrétien dans un régime de méfiance radicale vis-à-vis des éléments du monde : les biens, la chair, la gloire terrestre.

Le parcours de Bèze illustre l'existence, pour un humaniste trempé aux bonnes lettres, de la possibilité d'une recherche personnelle subsumée en quête spirituelle puis transfigurée en chemin de sanctification par la théologie calviniste. Il jette à l'historien le défi de rendre compte d'une introspection dans les méandres de l'intériorité d'un individu du XVIIe siècle. Le monde a semblé tenir, aux yeux de Bèze, dans le mouvement qui l'emporta, ce mois d'octobre 1548, de Paris vers Genève. Son départ rejoignait cependant le large flux mis en branle par les Français qui, nombreux, pour leur foi fuyaient les persécutions.

Tant, sans doute, avait-il laissé derrière lui de virtualités que Bèze n'eut de cesse, comme par la conjuration du remord, de revenir inlassablement, sur le sens dont il devait charger sa conversion. Au déplacement physique accompli par le migrant faisait écho le mouvement intérieur et circulaire du converti. Il n'est guère d'événement dans la vie d'un homme qui donne lieu à un tel retour sur soi. C'est dans les replis de ce mouvement que j'ai cherché les effets de distanciation procurés par le mépris du monde. Le mépris du monde est détachement, relâchement et rejet de tout lien terrestre pour se confondre dans l'unité de l'amour divin. Nul autre événement, dans la vie de Bèze, n'a donné lieu à autant de réécriture. Réitération de la scène, comme d'une scène primitive, car il s'agit de la séparation avec la mère patrie, voire du

---

<sup>3597</sup> Lettre-préface *Confessio, Theodorus Beza vezelius meliori volmario rufo, Praeceptor et parenti plurimum observando, Gratiam et pacem a Domino.*

sein maternel. Comme en témoigne *Abraham sacrifiant*, cet événement a été vécu dans la violence d'un arrachement. Plus qu'un plaidoyer *pro domo*, C'est une véritable mise en scène rétrospective de soi qui se donne à analyser dans la recherche d'un rapport au monde conçu sur la mise à distance de celui-ci. Pour Bèze, ce mouvement qui s'identifie à la distanciation opérée par le mépris du monde est devenu le leitmotiv de son œuvre.

Ce motif du mépris du monde pouvait concerner au départ ses élèves de l'Académie, à ses pairs et ses camarades d'exil (Normandie, Crespin, Badius). Par la tragédie d'Abraham, il ne tarda pas à s'adresser aux compatriotes demeurés en France dans une attitude de dissimulation ou d'outrage à leur foi. Il s'en fallu peu qu'il visa à l'universel. Motif redondant, car moulé sur les répétitions lancinantes des exhortations des traités du mépris du monde (l'argent, la chair, la gloire), Bèze réussit à l'incarner pour en faire un modèle du moins pour l'Europe réformée. La geste du *contemptu mundi* réformé était née.

Il n'est guère d'événement dans l'histoire d'un homme qui ne laisse apparaître autant de traces après qu'il soit survenu, mais aussi d'antécédents, pour qui veut les chercher. Plutôt qu'aux cercles s'éloignant sans rides sur l'onde, la métaphore du tourbillon paraît plus adaptée aux antécédents et aux effets repérables dans la trajectoire de l'exil. Le geste d'exil est à considérer comme l'œil d'un cycle. Dans sa dimension cyclique, la vie vient porter par reflets ses effets d'optique dans les courbures divagantes tournant en un mouvement d'accélération autour d'une bouche d'évacuation figurée par la mort. A l'origine de cette répétition se dessine l'auteur, à la fois sujet et objet, qui inlassablement revient vers le passé pour en décrypter le sens, le recharger de nouvelles significations à mesure que le cercle se resserre.

Le motif du mépris du monde devait donc être attentivement analysé à travers la théologie calviniste. Les notions de mortification, de régénération, de sanctification et l'eschatologie ont, dans cette perspective, été expliquées comme autant de variables qu'il convient désormais de considérer dans l'expression calviniste du mépris du monde.

Il était cependant essentiel dans cette partie de mettre en évidence la relation dialectique qui existe entre la dimension théologique et la dimension éthique dans la définition du mépris du monde. L'investigation de l'éthique du corpus de Théodore de Bèze ne manquait pas d'antécédents<sup>3598</sup>. Pour apprécier la place du mépris du monde dans la vie du croyant, il s'agit de bien considérer le mépris du monde dans les trois cercles concentriques que sont, dans le schéma de François Dermange, l'ordre de la nature (la créature en lien avec le Créateur), le sort de chaque individu (le salut par le Fils) et la vie des chrétiens (selon l'Esprit). Ce dernier plan

---

<sup>3598</sup> François Dermange, *L'éthique de Calvin*, Genève, 2017, p.21. S'expliquant sur sa méthode, qui s'expose à la critique historique, l'auteur place son propos à la suite de l'intuition formulée par Karl Barth dans son *Éthique* de 1928. Karl Barth, *Éthique ; Cours donné à Münster et à Bonn, 1928-1930*, D. Braun éd., trad. Ph. Secrétan, Paris, PUF, 1998, vol.1, p. 68-75.

nécessitait une lecture du chapitre XVII de l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin pour comprendre la réception faite par Théodore de Bèze du mépris du monde dans la Réforme.

J'ai eu recours à la métaphore de la ligne de crête et à celle de la ligne de partage des eaux pour bien relever l'ambivalence du mépris du monde réformé, qui s'alimente à la fois à la tradition biblique et à la tradition de la philosophie morale païenne. Une enquête lexicale et sémantique a fait ressortir les origines à la fois bibliques et païennes de l'étymologie des occurrences concourant au mépris du monde. Cette double filiation ménage une place, en ce qui concerne le mépris du monde réformé, pour la formulation d'une sagesse chrétienne. Elle puise à l'humanisme chrétien qui, par la filiation érasmiennne, a façonné la pensée de Bèze. Cette double filiation contribue aussi à générer la nature paradoxale du mépris du monde. Le mépris du monde à vivre dans le monde n'est pas le moindre de ces paradoxes. Il était utile de l'analyser à travers la redéfinition de la notion d'ascèse engagée par la réformation du *contemptu mundi*.

La Réforme, il fallait le rappeler, a complètement rompu avec les pratiques qui consistaient à mortifier le corps pour espérer le salut, ainsi qu'à se retirer du monde pour vivre en communauté. C'est sur le plan éthique que sont désormais placés les exercices spirituels (la lecture de l'Évangile, la prière, la foi) par lesquels le chrétien combat en lui-même le mondain pour s'accomplir en tant qu'homme de bien. Les vertus humanistes sont mobilisées dans la construction de cet homme régénéré par la foi. Le mépris du monde n'en est pas moins enraciné dans une anthropologie pessimiste de la nature humaine, théologiquement fondée sur le péché et la nécessité de la pénitence.

Ces hypothèses, pour être étayées, appelaient une vérification dans la vie collective des nouvelles communautés réformées. Suivant les travaux ouverts par l'historiographie récente sur la pluralité des normes, j'ai recherché le motif du mépris du monde à travers l'établissement de la discipline et des sacrements dans les nouvelles églises. Accompagnant Théodore de Bèze dans les premières pierres qu'il posait pour édifier l'Église réformée, il apparaît que le mépris du monde était mis à contribution du processus d'institutionnalisation de l'Église. Par le biais de la discipline, il a assuré la transmission d'un motif ancien aux générations ultérieures. Par le moyen de l'administration des sacrements, il jouait un rôle décisif non seulement dans l'unification de l'Église mais aussi dans les efforts entrepris pour la purifier. Saisi dans les conditions de son institutionnalisation, le mépris du monde s'appréhendait ici encore comme un motif puissant et structurant, générant de l'imaginaire et des comportements spécifiques.

Toujours dans une perspective communautaire, je m'interrogeais sur le rôle du mépris du monde dans l'alternative devant laquelle l'Église réformée était souvent sommée de choisir, à savoir entre la patience et la résistance. Ce questionnement était l'occasion de vérifier l'hypothèse d'après laquelle le mépris du monde était une force de changement ou, au contraire,

de conservation. Ici encore, je dois conclure à la nature dialectique d'un mépris du monde qui tantôt joue en faveur de la patience, tantôt de la résistance. De l'engagement de Théodore de Bèze à Poissy en 1561 à la rédaction *Du droit des Magistrats* en 1573, le mépris du monde est décliné dans des variantes différentes qui s'adaptent aux circonstances. C'est cependant davantage un mépris du monde défensif qui l'emporte pour faire face à la tourmente des années postérieures à la Saint Barthelemy.

C'est enfin sous l'angle de l'approche de la mort par un individu que je me demandais à quelles attentes répond le mépris du monde sur ce point ultime. Un échange épistolaire entre Bèze et son ami humaniste Crato apportait des éléments de réponse à cette question cruciale. Ces lettres permettent de constater à quel point le mépris du monde joue un rôle essentiel dans la méditation sur la mort. La mort conduit à considérer la vanité de ce monde, à accepter les souffrances comme nécessaires, et à haïr le péché. Ces réflexions de Bèze sont à rapprocher de ses œuvres de la maturité qui font l'objet d'un développement en troisième partie : il s'agit de ses commentaires sur Job et sur l'Ecclésiaste. Bien qu'il se défende d'être stoïcien dans ces commentaires, il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec les leçons de la Stoa en un contexte où elles étaient très à la mode chez les réformateurs genevois.

L'influence du stoïcisme sur la Réforme est depuis longtemps connue grâce à la thèse déjà ancienne de Léontine Zanta<sup>3599</sup>. A la suite des travaux pionniers de Christoph Strohm, attachés à mettre en évidence dans ce domaine le *Zeitgeist* de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, ce domaine intéresse des travaux récents<sup>3600</sup>. L'idée générale repose sur la conscience d'une humanité qui s'éloigne de Dieu dans un monde où l'ordre qui lui est inhérent depuis la Création apparaît irrémédiablement brisé. Dans la vision du monde (*Weltanschauung*) de Théodore de Bèze, en tenant compte de son environnement intellectuel, marqué par la diffusion par Simon Goulart des thèses de la Stoa, ou bien encore par Lambert Daneau et ses *Ethices Christianae* (1577), il serait possible d'esquisser la définition d'un mépris stoïcien du monde qui déteindrait dans la dernière partie de l'œuvre du réformateur<sup>3601</sup>. Ainsi, le stoïcisme serait venu supplanter les désillusions associées aux théories platoniciennes qui avaient longtemps prévalu. Le

---

<sup>3599</sup> Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, thèse pour le doctorat ès lettres, Université de Paris, Honoré Champion, 1914. 365 p. ; Denise Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1575-1642)*, Paris, Honoré Champion, 2004 ; *Stoïcisme et christianisme*, Cahiers V.L. Saulnier, n° 23, 2006, 254 p. ; Jacqueline Lagrée, *Le néostoïcisme, une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010.

<sup>3600</sup> Christoph Strohm, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996; Christoph Strohm, „Ethics in Early Calvinism“, in Jill Krayer, Risto Saarinen eds, *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Leiden, Springer, 2005, pp. 255-82; Christoph Strohm, „Petrus Martyr Vermigli's Loci communes und Calvin's *Institutio christianae religionis*“, in Peter Martyr Vermigli, ed. Emidio Campi, Geneva, Droz, 2002, pp. 77-104 ; Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle – Le retour des philosophies antiques, à l'âge classique*, tome I, Paris, 1999 ; Stroheim, ... ?

<sup>3601</sup> Lambert Daneau, *Ethices Christianae libri tres, ...*, Geneva, Eustache Vignon, 1577.

*contemptu mundi* réformé s'est donc alimenté successivement, à l'échelle de plusieurs décennies, à la source de deux grandes philosophies de l'Antiquité – en plus de l'aristotélisme.

La dernière partie de ma thèse s'est attachée à traiter le mépris du monde sous l'angle générique, c'est-à-dire que je me suis demandé, pour chaque genre étudié, dans quelle mesure il était capable de mettre en évidence tel ou tel aspect du motif et de le combiner avec les contraintes génériques respectives. Chaque genre possède ses propres contraintes littéraires et tous ne peuvent pas exprimer de la même manière une définition aussi polysémique que le mépris du monde. Il n'est qu'à se figurer cet appareil optique du XIXe siècle qui laissait voir une partie de l'image dans une focale et l'autre partie dans l'autre focale. La notion de genre n'avait pas de définition stable au XVIe siècle. Il convient donc plutôt de « manière d'écrire ».

L'étude menée par genre a donc conduit à envisager plusieurs manières d'écrire le mépris du monde. Il s'agissait notamment, en fonction de la problématique de départ, de discerner quand cela était possible entre un mépris du monde d'origine biblique ou théologique et un mépris du monde exprimé sur le plan éthique, en rapport avec la philosophie morale. Dans la mesure où cette dialectique n'apparaît pas en toute clarté, il s'agissait au moins de s'en tenir à un repérage des occurrences et à une analyse de leur sens dans leur contexte.

J'ai regroupé sous la manière poétique la poésie, le théâtre et la satire dans un premier chapitre où je n'ai fait qu'allusion à cette dernière. Le propos était surtout de comparer ce que le recueil de *Poemata* (1548) pouvait dire du mépris du monde avec la leçon qu'il est permis d'en tirer d'après la tragédie biblique d'*Abraham sacrificiant* (1550). Suivre Candide dans les méandres du populeux Paris n'est pas la même chose que d'écouter Abraham dans ses préparatifs de l'holocauste. A deux années d'écart, de chaque côté de l'exil qui sépare ces deux œuvres, se joue deux versions du mépris du monde. La première est de nature humaniste et morale tandis que l'autre est théologique. Les deux sont complémentaires et sont le fruit de la réflexion du même homme. Ce sont les deux faces d'un même processus de conversion qui courrait depuis des années. Une fois la conversion actée et accomplie avec *Abraham sacrificiant*, il restait à évaluer comment les deux natures du mépris du monde allaient se conjuguer au travers du reste de l'œuvre.

Pour rendre compte de l'omniprésence du motif du mépris du monde dans l'œuvre de Théodore de Bèze et, plus généralement, dans la Réforme, j'ai cherché à mettre en évidence son occupation de l'espace sonore et du champ visuel en plus de son développement dans l'espace de l'intériorité. L'invasion de l'espace sonore revenait au chant et à la musique. Le texte des psaumes issu de la traduction de Théodore de Bèze a déjà fait l'objet d'une enquête lexicale dans la deuxième partie. Il a permis de dégager des occurrences du mépris du monde dont la nature est biblique. Le champ ouvert par la chanson spirituelle est plus vaste, même si

Théodore de Bèze s'y est relativement peu illustré. Remonter aux sources évangéliques de la chanson spirituelle a néanmoins permis d'apprécier la plasticité du motif du mépris du monde, qui s'est rapidement engouffré dans le chant réformé (et ses *contrafacta*) sous l'effet d'un immense appel d'air. Dans la révolution culturelle qui s'est produite avec le chant dans la Réforme, il est permis de conclure, ici encore, au rôle décisif et omniprésent du mépris du monde.

Dans les deux genres que forment la méditation sur les psaumes d'une part, et les sermons d'autre part, on pourrait s'attendre à ce que ce fût essentiellement le mépris du monde d'origine biblique et théologique qui soit exprimé. C'est d'ailleurs le cas pour la plus grande partie des occurrences. Cependant, dans les méditations comme dans les sermons, Théodore de Bèze se fait constamment le moraliste de ses contemporains. Les sermons sont l'occasion de décrire leurs comportements parfois avec le sarcasme et la précision que l'on trouvait dans les satires. Ils n'excluent pas de faire sans cesse appel à la raison, à la nature et à la vertu pour braver les assauts du monde. De même, les méditations n'ont de cesse de rappeler à la conscience humaine et assignent à l'homme de faire le bien, d'être « comme un bel arbre fructier ».

C'est enfin par l'image que le motif du mépris du monde s'est propagé dans l'univers culturel et religieux de la Réforme. La destinée de l'emblème à la « dame religion » (« *era religione* ») est emblématique de l'usage de l'image au service du mépris du monde. A l'origine, il s'agit d'une épigramme des *Poemata* consacrée à la vertu. Cette épigramme est ensuite transposée sous la forme d'un texte accompagnant l'emblème de « dame religion ». L'image et le texte illustrent la lettre-préface à la *Confession de foi* avant de rejoindre le recueil des *Emblemata* composé par Bèze quelques années plus tard. Le travail sur les emblèmes a fait ressortir, selon que le texte était en français ou en latin, un savant mélange entre le mépris du monde biblique et humaniste pour un genre qui puisait son inspiration première dans l'humanisme.

La récurrence du motif du mépris du monde dans la littérature calviniste dont l'œuvre de Bèze est représentative souligne la place obsidionale qu'il occupe dans l'imaginaire de la Réforme, sur le rôle de relais qu'il joua dans la *translatio studii* et au processus de sécularisation à travers son extension à l'Europe calviniste. Telles apparaissent les caractères du *contemptu mundi* réformé à l'aube du XVII<sup>e</sup> siècle.

Les résultats qu'il est possible de tirer de mon enquête en ce qui concerne l'omniprésence du motif du mépris du monde dans la littérature et l'imaginaire de la Réforme me conduise à formuler une conclusion en forme d'ouverture : un champ de recherche est en gestation. Le travail commencé demande à être développé dans ses dimensions culturelles,

religieuses, théologico-politiques afin d'apporter une contribution à la compréhension de la modernité telle qu'elle se cristallise dans le second XVI<sup>e</sup> siècle et dans laquelle la Réforme semble avoir joué un rôle majeur. Le mépris du monde né de la configuration humaniste a fait l'objet d'un transfert dans la Réforme. S'il a revêtu l'orbe de la théologie calviniste, l'héritage des païens est resté bien vivant tout au long de la période, retrouvant même un élan de vigueur avec le retour du stoïcisme.

Une étude est à conduire sur le rôle du mépris du monde dans le contexte du clivage ouvert au sein de la Réforme, à la fin du siècle, par la conversion d'Henri de Navarre. Une fois encore, Théodore de Bèze occupe un observatoire privilégié pour apprécier les lignes de partage qui se dessinent entre, d'une part, les tentations de l'accommodement et, de l'autre, celles du désengagement pour lesquelles le mépris du monde apparaît comme une force de résistance au changement. Cette étude permettrait de réfléchir à la nature de l'État et à la puissance de supra-confessionnalité du mépris du monde.

Etudier le mépris du monde dans le champ de la littérature dite calviniste, incite encore à poursuivre la réflexion engagée par historiens et critiques sur les caractères spécifiques d'une littérature réformée.

Enfin, le chantier qui s'ouvre réactive les débats sur la sécularisation et le désenchantement. Il faut bien distinguer ces deux concepts issus de la pensée de Max Weber. Selon le concept de désenchantement, la Réforme aurait contribué au recul de la pensée magique, ce qui a été contesté par les historiens. Selon le concept de sécularisation, il y aurait eu un transfert de l'ascèse chrétienne qui se serait incarnée dans le monde. C'est sur cette hypothèse que j'ai élaboré la notion de mépris du monde réformé. Il convient cependant, avec le philosophe Hans Blumenberg, de se défier du risque que présente ce concept de sécularisation-transfert qui est d'associer par un raccourci la modernité à la Réforme<sup>3602</sup>. La mise en évidence d'un mépris du monde protestant, de nature biblique et humaniste, se veut au contraire une contribution à la recherche des glissements complexes qui sont à l'œuvre dans la modernité. Mais cette ambition est déjà grande et, pour s'en remettre à une réflexion de Calvin dans l'*Institution*, tout être humain est grand quand il se tourne vers la Création, mais le péché fait qu'il « n'y voit goutte ».

Outre l'importance qu'elle donne aux facteurs culturels et religieux, cette approche du mépris du monde a permis d'éclairer un type particulier de « rapport au monde » aux yeux du

---

<sup>3602</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966, 3<sup>e</sup> éd. 1997, J.-C. Monod éd. Pour un point sur la question controversée de la sécularisation, voir : Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2016.

moraliste en quête de sagesse. En définitive, il faudrait insister sur le fait que le rapport particulier au monde induit par le *contemptu mundi* se saisit dans le décalage délibérément recherché par l'homme dans son mépris pour le monde. Dans la perception de ses destinataires lecteurs/auditeurs – car le *contemptu* est dit et chanté autant qu'écrit - le mépris du monde élabore une conscience décalée du monde. Le décalage produit par cette histoire trouble résulte d'une réfraction en même temps que d'une diffraction. Ce double phénomène n'est pas sans rappeler les « éclats du miroir » dont parlait Michel de Certeau<sup>3603</sup>. L'image du miroir, d'origine paulinienne, récurrente dans mon corpus, se comprend comme un fil conducteur pour penser un *contemptu mundi* donnant le monde à lire comme en un miroir déformant et reformant. Que dire de l'image obtenue, du point de vue du moraliste, si ce n'est que la réfraction en est nécessairement fragmentaire pour se perdre dans la pluralité des mondes possibles de la première modernité ?

---

<sup>3603</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique, I – XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.



# BIBLIOGRAPHIE

## Instruments bibliographiques et dictionnaires

- BALTEAU, J. (Dir.), *Dictionnaire de biographie française*, Paris, 1933.
- BAUM, J.-W., *Thesaurus Baumianus*, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg.
- BAYLE, P., *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., t. II, Amsterdam, 1740.
- BEAUMARCHAIS, J.-P. de, COUTY, Daniel, REY, Alain, *Dictionnaire des littératures de langue française*, 3 vol., Paris, 1984.
- BARBIER-MUELLER, Diane, *Inventaire de la bibliothèque poétique d'auteurs français du XVIe siècle de Jean Paul Barbier-Mueller (1549-1630)*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 573, Genève, Droz, 2017, XII-340 p.
- BARBIER-MUELLER, Jean Paul, *Dictionnaire des poètes français de la seconde moitié du XVIe siècle (1549-1615)*. Travaux d'Humanisme et Renaissance 582, Genève, Droz, tome IV : L, 2017
- BERTHON, Guillaume, *Bibliographie critique des éditions de Clément Marot (ca. 1521-1550)*, Travaux d'Humanisme et Renaissance, Genève, Droz, 2019.
- BERTRAND, Dominique, PROUST, Gilles, ROUGET, François, *Index des œuvres de Clément Marot*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- BLAISE, A., et DUMAS, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966.
- BOURQUIN, Laurent, *Dictionnaire historique de la France moderne*, Paris, Belin, 2005.
- BUISSON, F., *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVIe siècle*, Paris, 1886 (réimpr. Nieuwkoop, 1968).
- CANTO-SPERBER, Monique, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, 2014, 2 tomes.
- CHAGNOLLAUD, Dominique, DRAGO, Guillaume, *Dictionnaire des droits fondamentaux*, Paris, Dalloz, (2006), 2010, 745 p.
- CHRISTIN, Olivier (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, Paris, Anne-Marie Métailié, vol. 1, 2010 et vol. 2, 2016.
- P. CHAIX, A. DUFOUR et G. MOECKLI, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*. Nouvelle édition revue et augmentée par G. MOECKLI, Genève, Droz, [THR 86], 1966.
- COING, Helmut (Hg.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, Bd. II: *Neuere Zeit (1500-1800)*, 1. Tlbd.: Wissenschaft [=HPRG II/1], München, Beck, 1977, 615-795.
- DE THEUX DE MONTJARDIN, Bibliographie liégeoise, 2e éd., Bruges, 1885.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, 17 vol.
- Dictionnaire historique de la langue française* [1992], REY, A. (dir.), Paris, Le Robert, 1998.
- DIDIER, Béatrice (dir.), *Dictionnaire universel des littératures*, 3 vol., PUF, 1994.
- ESTIENNE, Robert, *Dictionarium latinogallicum*, Paris, Robert Estienne, 1546.
- FLOBERT, P., GAFFIOT, F., *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, 2014 (1934).
- FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690, t. 2, p. 1.
- FURETIERE, Antoine, *Dictionnaire universel*, Paris, éditions Le Robert, Paris, 1978.

- GALIFFE, J.A., *Notices généalogiques sur les familles genevoises...*, T.II, col. 503-541.
- GERARD, Anne-Marie, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1989.
- GIOAN, Pierre (Dir.), *Histoire générale des littératures*, Paris, 1961, 3 tomes.
- GIRAUD, J., *Manuel de bibliographie littéraire*, Paris, 1970.
- GISEL, Pierre, ( Dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1995, Paris, PUF, 2006, 1572 p.
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- GODEFROY, *Dictionnaire d'ancien français* (état de la langue jusqu'au XVIe s. ).
- GOUGET, Abbé, *Bibliothèque Française ou Histoire de la Littérature Française*, 1752.
- GRENTE, Georges Mgr (sous la dir.), *Dictionnaire des Lettres françaises, Le seizième siècle*, Paris, 1949. Edition revue et mise à jour sous la direction de Michel Simonin, Paris, Fayard, 2001.
- HAAG, M. Eugène et Emile, *La France protestante, ou vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la Réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté de culte par l'Assemblée nationale*, 10 tomes, Slatkine, Genève, 1966.
- HAUSER, Henri, *Les sources de l'Histoire de France (1559-1610)*, Paris, 1912, reprint Nendeln, Liechtenstein, 1967, 4 t. en 2 vol.
- HAUSER, Henri, *Les sources de l'Histoire de France, XVIe siècle*, Paris, 1906-1916 ; 4 vol. in-8°.
- HERMINJARD, A.-L., *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, publ. par A.-L. Herminjard, Genève, 1866-1897, 9 vol. in-8°.
- HOEFFER, M., *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à 1850-1860 – avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter*, Paris, 1862 ; Rosenkilde et Bogger éd., Copenhague, 1963, 45 tomes.
- HOVEN, R., *Lexique de la prose latine de la Renaissance*, Leiden, Brill, 2006 (1994).
- HUGUET, Edmond, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Honoré Champion, et Didier, 1925-1935 et 1944-1967, 7 vol.
- IJSEWIJN, J., *Companion to Neo-Latin Studies. Part 1 : History and diffusion of Neo-Latin literature*, Leuven University Press/Peeters Press, 1990.
- LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 2016.
- LENOIR, Frédéric, T. MASQUELIER, Ysé (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard éditions, 1997, 2 tomes.
- LICHTENBERGER, F. (Dir.), *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878.
- MICHAUD ET POUJOULAD, collection d'éditions de textes.
- MILLET, Olivier, DE ROBERT, Philippe de, *Précis de culture biblique*, Paris, PUF, 2001, 2017, 555 p.
- The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, NY/Oxford, Oxford Univ Press, 1996.
- NICOT, Jean, *Thresor de la langue françoise tant ancienne que moderne*, Paris, Editions A. et J. Picard, 1960.
- PARIZET, Sylvie (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Cerf, 2016, 2 vol.
- POUPARD, P. ( Dir. ), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris, 1984.
- REY, Alain (Dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992.
- ROMEO, Arbour, *L'ère baroque en France. Répertoire chronologique des éditions de textes littéraires*. Première partie, 1585-1615. Genève, Droz, 1977, 2 tomes.
- TIEGHEM, Philippe Van, *Dictionnaire des littératures*, Paris, PUF, 1968, 4 vol.
- TINGLER, Thibaut, *Les affrontements religieux – un dictionnaire*, Paris, Atlande, 2008.
- VILLET, Marcel et al. (Dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, SJ, Paris, Beauchesne, 1932-1995, 20 vol.

## Bibliographies

- ADAMS, H. M., *Catalogue of books printed on the Continent of Europe 1501-1600* in Cambridge Libraries, 2 vol. in-4°, Cambridge, 1967.
- ANDREAS, V., *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643 (réimpr. Nieuwkoop, 1973).
- Archiv für Reformationsgeschichte*, Göttingen, 2018, 460 p.
- Archiv für Reformationsgeschichte. Literaturbericht*, 5 vol. parus, Gütersloh, 1972-1976.
- BAUDRIER, J., *Bibliographie lyonnaise*, 12 vol. in-8°, Lyon, 1895-1921, et 1 vol. de table, par G. Tricou, Genève, 1950.
- Bibliographie annuelle de l'Histoire de France*, C. Albert-Samuel éd., années 1953-1987.
- Bibliographie de l'Histoire de France*, CNRS.
- Bibliographie des écrivains français*, Claudio Galderisi et Enrico Rufi ( dir. ), Memini, Bibliographica.
- Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance*, 8 vol. parus (1965-1972), Genève, 1966-1975.
- Bibliographie de la Réforme 1450-1648. Ouvrages parus de 1940 à 1955*, 7 fascicules, Leyde, 1960-1970.
- Bibliographie des impressions et des œuvres de Josse Badius Ascensius*, imprimeur et humaniste (1462-1535), 3 vol. in-8°, Paris, 1908.
- CHAMBERS, B. T., *Bibliography of French Bibles. Fifteenth and Sixteenth Century French Language Editions of the Scriptures*, Genève, 1983.
- CIORANESCU, Alexandre, SAULNIER, V.-L., *Bibliographie de la littérature française du XVIe siècle*, Paris, Klincksieck, 1959.
- DAGENS, J., *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources, 1501-1610*, Paris, 1952.
- KLAPP-ONLINE, *Bibliographie der Französischen Litteratur Wissenschaft*.
- LACE-FEBVRE, Frédéric, *Bibliographie des recueils collectifs de poésie du XVIe siècle (« du Jardin de Plaisance », 1502, aux recueils de Toussaint Du Bray, 1609 )*. Paris, 1922, 40.
- LACHEVRE, Frédéric, *Bibliographie des recueils collectifs de poésie du XVIe s. (du Jardin de Plaisance, 1502, aux recueils de Toussaint Du Bray, 1609)*. Paris, 1922, 4°, 613 p.
- LACHEVRE, Frédéric, *Bibliographie des recueils collectifs de poésies publiées de 1597 à 1700*, Paris, H. Leclerc, 1901-1905, t. I.
- LASTEYRIE, R. de, LEFEVRE-PONTALIS, E., *Bibliographie générale des Travaux historiques et archéologiques publiés par les sociétés savantes de la France dressée sous les auspices du ministère de l'Instruction publique, 15 t. (de vers 1780 jusqu'en 1940 )*.
- MARGOLIN, J.-C., *Douze années de bibliographie érasmiennne (1950-1961)*, Paris, 1963.
- MARGOLIN, J.-C., *Quatorze années de bibliographie érasmiennne (1936-1949)*, Paris, 1969.
- NOAILLY, Jean-Michel, CANDAU, Jean-Daniel, THOMAS CHAMBERS, Bettye, *Bibliographie des Psaumes imprimés en vers français*, Genève, Droz, 2022, 1720 p.
- RENOUARD, A.-A., *Annales de l'imprimerie des Estienne, ou histoire de la famille des Estienne et de ses éditions*, 2e éd., Paris, 1843.
- RENOUARD, Ph., *Bibliographie des éditions de Simon de Colines (1520-1546)*, Paris, 1893.
- TRONCHIN, *Catalogue de la partie des Archives Tronchin acquise par la Société du Musée historique de la Réformation*, rédigé par F. Gardy, Genève, 1936, 192 p., in-8°.

## Ouvrages généraux

- Actualité de la Réforme : vingt-quatre leçons dans le cadre du 450e anniversaire de la Réformation, 1536-1986*, Genève-Paris, Labor et fides-diffusion Begebis, 1987.
- ALLEN, John William, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Londres, 1928, 1957, 1960.
- AULOTTE, Robert, *Le XVI<sup>e</sup> s., Littérature française*, Nancy, 1991, 186 p.
- AULOTTE, Robert (Dir.), *Précis de littérature française du XVI<sup>e</sup> s.*, PUF, 1991.
- BABELON, Jean-Pierre, *La civilisation française de la Renaissance*, Tournai, 1961.
- BALMAS, Enea, *La Renaissance 1548-1570*, tome II, Paris, Arthaud, 1974.
- BEDIER, Joseph, HAZARD, Paul (Dir.), *Littérature française, Paris*, Larousse, 1923 ; édition remise à jour par Pierre Martino (Dir.), 1948, 2 t.
- BEDOUELLE, Guy, ROUSSEL, Bernard (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, 1989.
- BENASSAR, B., JACQUART, J., *Le XVI<sup>e</sup> siècle*, coll. « U », série « Histoire moderne », Paris, 1972.
- BENOIST, Pierre, *Affrontements religieux – Europe XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Atlande, 510 p.
- BERGER, Samuel, *La Bible au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1879, in-8°.
- BOISSET, Jean, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 427, 1970, 128 p.
- BREHIER, E., *Histoire de la philosophie*, I. *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1981. BRIOIST, Pascal, *La Renaissance 1470-1570*, Paris, Atlande, 2003.
- BURKE, Peter, *The European Renaissance. Centres et Périphéries*, 2000 ; trad. Française : *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000.
- BURKE, Peter, *French literature and its background*, Oxford University Press, 1968.
- BUSCH, H., LOHSE, B., *La Renaissance*, Paris, 1965.
- CABANEL, Patrick, *Histoire des protestants en France, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2012.
- CAMERON, Evan, *The European Reformation*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- CAMERON, Evan, *The Reformation and the Heretics*, Oxford, 1984.
- CHASTEL, André, *La crise de la Renaissance, 1520-1620*, Genève, 1968.
- CHAUNU, Pierre, *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. Tome I : la crise de la Chrétienté, t. II : La Réforme protestante*, Paris, Fayard, 1975.
- CHAUNU, Pierre (Dir.), *L'aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin*, Paris, Hermé (édition illustrée), Desclée de Brouwer, 1986, 295 p. ; 1991.
- CHAUNU, Pierre, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1620*, Paris, SEDES, 1981.
- CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1978.
- CHEDOZEAU, B., *Le Baroque*, Paris, Nathan, 1989.
- CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, VIGARELLO, Georges, *Histoire des émotions*, Paris, Seuil, 2 tomes, 2016.
- CORNETTE, Joël, *La Monarchie entre Renaissance et Révolution 1515-1792*, Paris, Le Seuil, 2000.
- CORNETTE, Joël, *Chronique de la France moderne. Tome I : le XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, SEDES, 1995, 669 p.
- CROUZET, Denis, *La genèse de la Réforme française 1520-1562*, Paris, SEDES, 1996.
- CURTIUS, Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, Paris, PUF, 1956.
- DELUMEAU, Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, PUF, 1965, 413-XII p.
- DELUMEAU, Jean, *La civilisation de la Renaissance*, collection « Les grandes Civilisations », Paris, Arthaud, 1967, 8°.
- DICKENS, A. G., *La Réforme et la société au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1966.

- DIFENDORF, Barbara B., *Beneath the Cross. Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century*, Paris, New York et Oxford, 1991.
- DINGEL, Irene, *Geschichte der Reformation*, Göttingen, V&R, 2018, 306 p.
- DUFOURCQ, Albert, *L'avenir du Christianisme ; t. VIII : Le Christianisme et la réorganisation absolutiste*, 3 vol., vol. 1 : 1527-1622, Paris, 1933-54.
- DUROSELLE, J.-B., JARRY, E. (dir.), *Histoire de l'Église : depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud & Gay, vol. 1, t. XIX, 1963.
- FELICE DE, G., *Histoire des protestants de France, depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent*, Paris, 1851, 2ème édition, revue et corrigée.
- GARIN, E., *Moyen Age et Renaissance*, trad. fr. Gallimard, 1969.
- GARRISSON, Janine, *Les Protestants au XVIe s.*, Paris 1988.
- GILSON, Etienne, *Humanisme et Renaissance*, Paris, Vrin, 1986.
- GIRAUD, Yves, YUNG, Marc-René, *La Renaissance I 1480-1548, Littérature française*, Claude Pichois éd., Paris, 1972.
- GREENGRASS, Mark, *The French Reformation*, Oxford, 1987.
- GREENGRASS, Mark, *The European Reformation c. 1500-1618*, Londres – New York, 1997.
- GREENGRASS, Mark, *Christendom destroyed – Europe 1517-1648*, Viking Penguin, 2014.
- GROUSSET, R. et LEONARD, E.G. (Dir.), *Histoire universelle 3, De la Réforme à nos jours, Encyclopédie de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1958.
- HAMON, Philippe, *Les Renaissances 1453-1559, Histoire de France*, Paris, Belin, 2009, 2014.
- HAUSER, Henri, *Etudes sur la Réforme française*, Paris, 1909. HAUSER, Henri, *La naissance du protestantisme*, Paris, 1940, PUF, 1962, 108 p.
- HAUSER, Henri, RENAUDET, A., *Les débuts de l'âge moderne*, t. VIII de la collection « Peuples et Civilisations », Paris, 1956, 4<sup>e</sup> éd.
- HAY, D. et al., *La Renaissance*, dans la série « Histoire des Civilisations », Londres, 1967 ; Paris, 1969, traduction française.
- HERMINJARD, A.-L., *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, publ. par A.-L. Herminjard, Genève, 1866-1897, 9 vol. in-8°.
- IMBART DE LA TOUR, Pierre, *Les Origines de la Réforme : I. La France moderne*, Paris, 1905 ; II. *L'Église catholique. La crise et la Renaissance*, 1909 ; III. *L'évangélisme (1521-1538)*, 1914 ; IV. *Calvin et l'Institution chrétienne*. Les rééditions du t. I, 1948 et du t. II, 1946, contiennent des bibliographies détaillées.
- JARRETY, Michel, *La poésie française du Moyen Age au XXe siècle*, Paris, PUF, 1997, 2012.
- JOUANNA, Arlette, *La France du XVIe siècle 1483-1598*, Paris, 1996.
- JOUANNA, Arlette, BOUCHER, Jacqueline, BILOGHI, Dominique, LE THIEC, Guy, *Histoire et Dictionnaire des guerres de religion*, Paris, 1998, Robert Laffont, 2 vol.
- JOUANNA, Arlette, HAMON, Philippe, BILOGHI, Dominique, LE THIEC, Guy, *La France de la Renaissance, Histoire et Dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2001.
- KAISER, Wolfgang, *L'Europe en conflits – Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne, vers 1500-vers 1650*, PUR, 2008.
- KAUFMANN, Thomas, *Histoire de la Réformation*, Genève, Labor et Fides, 2014.
- KOENIGSBERGER, H.G., MOSSE, G., *L'Europe au XVIe s.*, t. IV de « l'Histoire de l'Europe », coll. Dirigée par D. HAY, Paris, 1970, trad. française.
- LEFRANC, Abel, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Paris, 1938.
- LEONARD, Emile, G., *Histoire générale du Protestantisme. T.I La Réformation, T.II, L'établissement (1564-1700)*, Paris, PUF, 1961-1964, 3 vol. ; PUF, Quadrige, 1988, 3 vol.
- LAVISSE, Ernest, *Histoire de la France des origines jusqu'à la Révolution, Tome VI : La Réforme et la Ligue. L'Edit de Nantes (1559-1598)*, par J.H. Mariejol, Paris, Hachette, 1904.
- LEROY LADURIE, Emmanuel, MORINEAU, Michel, *Histoire économique et sociale de la France*, t. 1, vol. 2, Paris, 1977.

- LEROUX, Nicolas, *Les guerres de religion 1559-1629*, Histoire de France, Paris, Belin, 2009, 2014, 607 p.
- LEROUX, Nicolas, *Le roi, la cour, l'État, de la Renaissance à l'absolutisme*, Paris, 2013.
- LESTRINGANT, Franck, ZINCK, Michel (dir.), *Histoire de la France littéraire – Naissances, Renaissances, Moyen-Age-XVIIe siècle*, Paris, PUF, 2006, 1063 p.
- LIVET, Georges, *Les guerres de religion*, Paris, 1966, 16° ; éd. utilisée, Paris, PUF, Que Sais-je ? n° 1016, 1993, 128 p.
- LORZ, Joseph, *Die Reformation in Deutschland*, Fribourg-in-Brisgau, 3<sup>e</sup> éd., 1949 ; trad. franç. : *La Réforme de Luther*, 3 vol., Paris, 1970.
- MANDROU, Robert (Dir.), *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1500-1640)*, coll. « Evolution de l'humanité », Paris, 1961.
- MANDROU, Robert, *Histoire des Protestants en France*, Privat, 1977.
- MARIEJOL, Jean, *La Réforme et la Ligue. L'édit de Nantes (1559-1598)*, Paris, 1983, *L'Histoire de France des Origines à la Révolution*, Ernst Lavis éd., 1904, t. VI.
- MAYER J.-M., Ch. et L. PIETRI, M. VENARD éd., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. 14 vol., volume VIII : « Le temps des confessions 1530-1620 », Paris, Desclée, 1992.
- MARGOLIN, Jean-Claude, (Dir.), *L'avènement des temps modernes*, Paris, PUF, 1977, 771 p.
- MENAGER, Daniel, *Introduction à la vie littéraire au XVIe siècle*, Paris, Bordas, 1968.
- MILLER, John (Ed.), *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles*, Belin, De Boeck & Larcier, 1997, 362 p.
- MILLET, Olivier, « Les Églises réformées », in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, J.-M. Mayeur, C. Piétri, A. Vauchez, M. Vénard, Paris, Desclée, 12 vol., VIII, 1992, pp. 55-119.
- MORCAY, Raoul, *La Renaissance*, Paris, Gigord, 1933 et 1935, 2 vol. in-8° (T. II et III de *l'Histoire de la littérature française*, dir. J. Calvet).
- MOREAU, E. de, JOURDA, Pierre, JANELLE, Pierre, *La crise religieuse du XVIe siècle, Histoire de l'Église*, Augustin Fliche et Victor Martin éd., Paris, 1950, t. 16.
- MORINEAU, M., *Le XVIe s.*, collection « Histoire universelle », Paris, 1968.
- MOUSNIER, Roland, *Les XVIe et XVIIe siècles*, t. IV de la collection « Histoire générale des Civilisations », Paris, 1965, 4<sup>e</sup> éd.
- MOUSNIER, Roland, *Études sur la France de 1494 à 1559*, Paris, CDU, s.d., t. 1.
- MOURS, Samuel, *Le Protestantisme en France au XVIe siècle*, Paris, 1959.
- PICHOIS, Claude (Dir.), *Littérature française. La Renaissance*, 3 vol., Paris, Arthaud, 1974 ; 2 vol., Paris GF, Flammarion, 1997, 402 et 410 p.
- PILLORGET, René, PILLORGET, Suzanne, *France baroque, France classique, 1589-1715*, Paris, Robert Laffont, 1995, 2 vol.
- PITASSI, Maria-Christina et SOLFAROLI CAMILLOCCI (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne, Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, 2010, 266 p.
- PLATTARD, Jean, *La Renaissance des lettres en France au XVIe s.*, Paris, 1952, 1967.
- RENAUDET, Augustin, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916.
- RENAUDET, Augustin, *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958.
- RICHET, Denis, « Aspects socio-culturels des conflits religieux à Paris dans la seconde moitié du XVIe siècle », *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, Paris, 1991.
- RUBLACK, Ulinka (ed.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford, University Press, 2017, 822 p.
- SABATIER, Robert, *Histoire de la poésie française, La poésie du seizième siècle*, Paris, 1975, 295 p.

- SAINTE-BEUVE, C.A., *Tableau de la poésie française au XVIe siècle*, 1893, Paris, Charpentier, in-12.
- SAULNIER, V.L., *La littérature française de la Renaissance, 1500-1610*. [1942]. Paris, 1948.
- SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, 1980.
- SOUILLER, Didier, *La littérature baroque en Europe*, Paris, PUF, 1988, 269 p.
- STAUFFER, Richard, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, PUF, Que Sais-je ? n° 1376, 128 p.
- STEPHENS, W., HAVENS, E.A. (eds), *Literary Forgery in Early Modern Europe 1450-1800*, Baltimore, 2018.
- TALON, Alain, *La France et le concile de Trente (1518-1563)*, Rome, 1997.
- TILLEY, Arthur, *The Literature of the French Renaissance*, Cambridge, The University Press, 1904, 2 vol. in-8°.
- TOURNON, André, BIDEAUX, Michel, MOREAU, Hélène, POLIZZI, Gilles (Dir.) GARDY, Philippe, GERAUD-GOMEZ, M.-Ch., SIMONIN, M. (Coll.), *Histoire de la littérature française au XVIe siècle*, Rennes, 2004, 351 p.
- VENARD, Marc, *Les débuts du monde moderne (XVIe et XVIIe s.)*, t. V de la collection « Le Monde et son Histoire », Paris, 1967.
- VENARD, Marc, « La grande cassure (1520-1598) », in *Histoire de la France religieuse* (sous la dir. de Jacques Le Goff et René Rémond), T. 2 ( dir. François Lebrun ), Jean-Pie Lapierre et Michel Winock éd., Paris, 1988, p. 185-321.
- VIENOT, John, *Histoire de la Réforme française, I. : Des origines à l'Edit de Nantes*, Paris, 1926, in-4°.
- LICHTENBERGER, F., *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, in-8°.
- VILLEY, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 624 p.
- RICHARD, Willy, *Untersuchungen zur Genesis der rreformierten Kirchenternologie der Westschweiz und Frankreichs, mit besonderer Berücksichtigung der Namengebung*, Romanica Helvetica 57, Bern, A. Francke, 1959.
- ZELLER, Gaston, *Les institutions de la France au XVIe siècle*, Paris, 1948.

## Études particulières

- ABEL, G., *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denken sim Felde von Ethik und Politik*, Berlin et New York, 1978.
- ALAZARD, Florence (éd.), *La plainte à la Renaissance [Journées d'études des 16 et 17 novembre 2005 organisées par le Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance]*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- ALLEN, Don Cameron, *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical InterprÉtation in the Renaissance*, Baltimore et Londres, 1970.
- AMIEL, E., *Un libre penseur du XVIe siècle, Érasme*, Paris, 1889.
- ANDOR, Eszter, TOTH, György Istvan, *Frontiers of Faith. Cultural Transfer and Construction of Religious Identities, 1400-1750*, Budapest, Central Europ University, 2001.
- ANDRE, Hilaire, *Etude sur la prose et les prosateurs Français au XVIe s. et au commencement du XVIIe s.*, Rodez, 1866, 8°, 2 vol.
- ANDRE, Jean-Marie, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.
- ANGERS, Julien Aymard d', *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, L. Antoine éd., [Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 19, 1979], Hildesheim, 1979.
- ANQUEZ, Léonce, *Histoire des assemblées politiques des réformés de France (1573-1622)*, Genève, Slatkine, 1970, 519 p.

- ARENDDT, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 1929; trad. française: *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, 1999, 269 p.
- ARIES, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, 1975.
- ARIES, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977.
- ARIES, Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, 1977.
- ARMSTRONG 1969, *Calvinism and the Amyraut Heresy, Protestant Scholasticism in Seventeenth-Century France*, Madison.
- ATGER, A., *Histoire et rôle des cantiques dans les églises réformées de langue française*. Thèse, Genève, 1883, 8°, 108 p.
- AUBERT, F., BOUSSARD, J., MEYLAN, H., *Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze*, Genève, B.H.R., 1954, p. 53-58.
- AUDIAT, Louis, *Les oubliés, André Mage de Fiefmelin, poète du XVIe s.*, Paris, 1864, 8°.
- AUGER, Marc, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, 1977.
- AULOTTE, Robert, BLUM, Claude, CAZAURAN, Nicole, JOUKOVSKY, Françoise, *Agrippa d'Aubigné, Etudes réunies à la mémoire de Jacques Bailbé*. Préface de MM. Fragonard, contient un index, Honoré Champion, Paris, 1995.
- AUSTIN, J.-L., *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, trad. française : *Quand dire, c'est faire*, 1970.
- BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969.
- BACKUS, Irena, *The Reformed Roots of the English New Testament*, Pittsburgh, 1980.
- BACKUS, Irena, CHIMELLI, Claire, « *La vraie piété* » : *divers traités de Jean Calvin et Confession de foi de Guillaume Farel*, éd. Irena Dorota, Genève, Labor et Fides 1986.
- BACKUS, Irena, *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation, Genève, Droz, 2007, 598 p.
- BACKUS, Irena, *Life writing in Reformation Europe – Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes*, Aldershoot, Ashgate, 2008.
- BACKUS, Irena, CROUSAZ, K., TOSATO-RIGO, D., SOLFAROLI CAMILLOCCI, D., *Pierre Viret (1511-1571) et la diffusion de la Réforme : pensée, action, contextes religieux*, Colloque international, Lausanne 15-17 septembre 2011.
- BADIE, Bertrand, *Culture et politique*, Paris, 1983.
- BAKHTINE, M., *L'œuvre de Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, 1970 ; édition originale russe, Moscou, 1965.
- BAGNENAULT DE PUCHESSE, B., *Jean et Jacques de la Taille – étude biographique et littéraire sur deux poètes du XVIe s.*, Slatkine, Genève, 1970.
- BAILBE, Jacques, *Agrippa d'Aubigné, poète des Tragiques*, Caen, 1968.
- BAIRD, Henry Martyn, *Theodore Beza, the Counsellor of the French Reformation*, New York, G.B. Putnam's, 1899.
- BALMAS, Enéa, et DASSONVILLE, Michel, (sous la dir.), *La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, 9 vol., PUF, Paris, 1989. Le premier volume comprend une étude approfondie du théâtre de Théodore de Bèze.
- BARANOVA, Tatiana, *A coups de libelles. Une culture politique au temps des guerres de religion (1562-1598)*, Droz, 2012, 520 p.
- BARNAUD, Jean, *Pierre Viret, sa vie et son œuvre (1511-1571)*, Thèse, Paris, St Amans, 1911, 8°, 703 p.
- BARRAL-BARON Marie, *L'enfer d'Érasme – L'humaniste chrétien face à l'histoire*, Genève, Droz, 2014, 752 p.
- BARRAL-BARON Marie, LAGREE, M-C. and LEMOINE, M. (eds), *Les stratégies de l'échec. Enquêtes sur l'action politique à l'époque moderne*, Paris, 2015.
- BARKER, Sara K., *Protestantism, Poetry and protest: the vernacular writings of Antoine de Chandieu (1534-1591)*, Adelshot, Ashgate, 2009.



- BASALMO, Jean (dir.), *Les poètes français de la Renaissance et Pétrarque*, Genève, Droz, 2004.
- BASALMO, Jean, *La bulle de citoyenneté romaine. Ethique et politique dans « De la vanité »* (III, 9)
- BASCHET, Jérôme, *Corps et âme – Une histoire de la personne au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 2016, 408 p.
- BAST, Robert J., GOW, Andrew C. (eds), *Continuity and Change, the Harvest of Late-Medieval and Reformation History – Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, 459 p.
- BATAILLON, M., *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1937.
- BARNAUD, Jean, *Pierre Viret, sa Vie et son Œuvre (1511-1571)*, London, 2015, 703 p.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, 1976.
- BAVAUD, Georges, *Le réformateur Pierre Viret (1511-1571) – Sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, 361 p.
- BAUM, Johann.-Wilhelm, *Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen*, Leipzig, 2 vol. in 8°, 1841-1851.
- BAUMANN, Uwe, BECKER, Arnold, STEINER-WEBER, Astrid (éd.), *Streitkultur: Okzidentale Traditionen Des Streitens in Literatur, Geschichte Und Kunst*, Hardcover, 394 pages
- BAYROU, André, *Le Chœur des justiciables – Contrôles, libertés et usages judiciaires de la poésie à la Renaissance (France, 1500-1560)*, thèse de doctorat en littérature et civilisation française, sous la direction de Michel Magnien, Université Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2018.
- BEAULIEU, B., *Visage littéraire d'Érasme*, Québec, 1973.
- BECKER, G., *Eustorg de Beaulieu, poète et musicien*. Notice biographique et bibliographique. Paris, 1880, 16°, 30 p.
- BEDOUELLE, Guy, ROUSSEL, Bernard (Dir.), Collection « Bible de tous les temps, t. V : *Le temps des réformes et la Bible*, Paris, 1989, chap. 20 : « La littérature française et la Bible » ; 21 : « Le théâtre et la Bible au XVI<sup>e</sup> s. » ; 22 : « Le chant, la Réforme et la Bible ».
- BEDOUELLE, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève, 1976.
- BEDOUELLE, Guy, ROUSSEL, Bernard (dir.), *Le temps des Réformes et la Bible (Bible de tous les temps, vol.5)*, Paris, Beauchesne, 1989, 8 vol.
- BEER, S. d., ENENKEL, K. A. E., RIJSER, D. (éd.), *The Neo-Latin Epigram. A learned and witty Genre*, Leuven, Leuven University Press, 2009.
- BELIN, Christian, *La conversation intérieure: la méditation en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- BELLAH ROBERT, N., *Beyond Belief. Essays on Religion in Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- BELLANGER, Yvonne, HESTER, Ralph (Dir.), *Pierre Poupo (1552-1590), Un poète protestant en Champagne*, Acte des 6<sup>e</sup> journées rémoises et troyennes des 25-27 janvier 1991, Klincksieck, 1992, 129 p.
- BELLOMO, Manlio, *The Common Legal Past of Europe*, trad. L.G. Cackrane, Washington D.C., 1995.
- BENE, Ch., *Érasme et saint Augustin, ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, 1969.
- BENEDICT, Philip, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge University Press, 1981, 297 p.
- BENEDICT, Philip, *Christ's Churches Purely Reformed, ...*
- BENEDICT, Philip, *A Season of Conspiracy, Calvin in French Reformed Churches and Protestant Plotting in the Reign of Francis II (1559-1560)*, 2018.

- BENEDICTIS/Karl-Heinz LINGENS (Hg.), *Wissen Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jh.) / Sapere, coscienza e scienza nel diritto di resistenza (XVI-XVIII sec.)*, Frankfurt a.M., Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, 2003, 141-174.
- BENEDICT, Philip, MARNEF, G., VAN NIEROP, H., VENARD, M. (eds), *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, Actes du colloque d'Amsterdam, 29-31 octobre 1997, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, 1999.
- BENEDICT, Phillip, SEIDEL, Silvana, MENCHI, et TALLON, Alain (Etudes réunies par), *La Réforme en France et en Italie : Contacts, comparaisons et contrastes*, Colloque Ecole française de Rome, 2007, 635 p.
- BENOIT, J. D., *Calvin directeur d'âmes*, Strasbourg, 1947.
- BENSE, W. F., *Noël Bédard and the humanist reformation at Paris, 1504-1534*, thèse de doctorat inédite, Cambridge (Mass.), Harvard University, 1967.
- BERRIOT, François, *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires. Etudes sur le Moyen Age et la Renaissance*, Saint-Etienne, 1994.
- BERNUS, Auguste, *Théodore de Bèze à Lausanne*, Lausanne, 1900, 112 p., in-16.
- BERNUS, Auguste, *Le Ministre A. de Chandieu, d'après son journal autographe inédit, 1534-1591*, Paris, 1889.
- BEUGNOT, Bernard, *Le discours de la retraite au XVIIe s. – Loin du monde, loin du bruit*, Paris, PUF, 1996.
- BIELER, André, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959, 562 p.
- BIELER, André, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor et Fides, 1963.
- BIELER, André, *Calvin, prophète de l'ère industrielle*, Genève, Labor et Fides, 1964.
- BILLIER, Jean-Cassien, MARYIOLI, Aglaé, *Histoire de la philosophie du droit*, Paris, Armand Colin, 2001, 327 p.
- BJAÏ, Denis, ROUGET, François (éd.), Actes du colloque international d'Orléans (5-7 juin 2013), *Les poètes français de la Renaissance et leurs « libraires »*, Genève, Droz, 2015, 549 p.
- BLANCHOT, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.
- BLICKE, Peter, HOLENSTEIN, Andre, SCHMIDT, Heinrich et SLADDECZEK, Franz, *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Oldenbourg, 2002.
- BLICKE, P., *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, Munich, 1987.
- BLOCH, Maurice, *La violence du religieux*, trad. de l'anglais par Cullen, C., Paris, Editions Odile Jacob, 1997.
- BLUM, Claude, *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Honoré Champion, 1989, 2 t.
- BLUM, Pascale et MANTERO, Anne, *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique 1550-1680*, Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, Honoré Champion, Paris, 1999
- BLUMENBERG, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., 1983.
- BLUMENBERG, Hans, *La lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007, 414 p.
- BOASE, Alan, *Vie de Jean de Sponde*, Genève, Droz, 1977.
- BOHATEC, J., *Budé und Calvin*, Graz, Böhlau, 1950.
- BOHATEL, J., *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Breslau, 1983.
- BOISSET, Jean, *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin. Essai sur l'Humanisme du Réformateur français*, Paris, 1959.
- BOISSET, J., *Érasme et Luther. Libre ou Serf-Arbitre ?*, Paris, 1962.

- BOISSON, Didier, KRUMENACKER, Yves (dir.), *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve. Etudes sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, Université Jean Moulin-Lyon III, coll. Chrétiens et sociétés, documents et mémoires 9, 2009.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Ethik*, Munich, 1949 ; trad. française: *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1949, 2019, 336 p.
- BOLGAR, R. R., *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, 1973.
- BOLLIGER, Daniel, BOSS, Marc, HEBERT, Mireille, ZORN, Jean-François, *Jean Calvin, Les visages multiples d'une réforme et de sa réception*, Lyon, Olivétan, 2009, 311 p.
- BORGEAUD, Charles, *Histoire de l'Université de Genève*, Bd. I. : *L'Académie de Calvin 1559-1789*, Genève, Georg & Co, 1900, 88.
- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, 567 p.
- BOURETZ, Pierre, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, 1996.
- BOURGAUX, Aurélien, Martyr et anti-martyr dans l'œuvre de Théodore de Bèze (1548-ca 1560), Master en histoire sous la direction de Annick DELFOSSE, Université de Liège, 2018-2019.
- BOURGEOIS, Christophe, *Théologies poétiques de l'âge baroque – La Muse chrétienne (1570-1630)*, Honoré Champion, 2006.
- BORIAUD, Jean-Yves, *La littérature française du XVIe s.*, Paris, 1995, 181 p.
- BOUDOU, Bénédicte, *Mars et les muses dans l'Apologie pour Hérodoté d'Henri Estienne*, Genève, Droz, 2000.
- BOURCHENIN, P.-D., *Étude sur les Académies protestantes en France au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, 1882.
- BOURDIN, Bernard, *La Genèse théologico-politique de l'État moderne. La controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris, PUF, 2004.
- BOURETZ, Pierre, *Les promesses du monde – Philosophie de Max Weber*, Paris, 1996, 625 p.
- BOURGEOIS, Christophe, *Théologies poétiques à l'âge baroque – la Muse chrétienne - (1570-1630)*, H-Champ, Paris, 2006, 851 p.
- BOURGUET, Daniel, *Le monde, sanctuaire et champ de bataille*, Réveil Publications, Lyon, 2002.
- BOURKE, V. J., *Histoire de la morale*, in-8°, Paris, 1970.
- BOURQUIN, Laurent, *La noblesse dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, 2002.
- BOURQUIN, Laurent, *Noblesses en exil – Les migrations nobiliaires entre la France et l'Europe (XVe-XIXe siècles)*, Rennes, PUR, 2021.
- BOUTET, Anne, DAUBIGNY, Louise, Geonget, Stéphan, LE HIR, Marie-Bénédicte (éd.), *Le réseau de Marguerite de Navarre*, Actes du colloque de 2018 au Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, *Cahiers d'Humanisme et Renaissance n° 182*, Genève, Droz, 2022.
- BOUWSMA, W.J., *John Calvin, a Sixteenth-Century Portrait*, New York, Oxford University Press, 1988.
- BOUYER, L., *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Paris, 1955.
- BOVET, Félix, *Histoire du psautier des Églises réformées*, Neuchâtel, Sandoz, Paris, Grassard, libraire, 1872 – XII, 343 p., notes, bibliographie et table des matières. [BPF 4°, 23 806 1<sup>er</sup> ex., 2912 2<sup>ème</sup> ex].
- BOUVIER, André, *Henri Bullinger*, Neuchâtel-Paris, 1940, 595 p.
- BOWKER, John, *The Meaning of Death*, Cambridge, Cambridge university Press, 1991.
- C.BOWEN, Barbara, *Les Caractéristiques essentielles de la farce française et leur survivance dans les années 1550-1620*, Urbana, Univ. Of Illinois Press, 1964.
- BRADY, Thomas Allan (dir.), *Communities, Politics and Reformation in Early Modern Europe*, Leyde, Boston et Cologne, Brill, 1988.

- BRASPART, M., CHAZEL, P., JONKER, G., STEPHAN, E., SCMIDT, A.M., *Protestantisme et littérature*, Paris, 1948, 16°, 96 p.
- BRAY, John, *Theodor Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop, De Graaf, 1975.
- BREMONT, Henri (Abbé), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. I. L'Humanisme dévot, 1580-1660*. Paris, Bloud et Gay 1916-1936, 8°, 2 vol., 575 p. et 621 p. ; réimpr. Armand Colin, 1967-1971, 12 vol.
- BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, women and sexual renunciation in early christianity*, Columbia University Press, 1988, trad. française: *Le renoncement à la chair – virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.
- BRUENING, M., W., *Calvinism's First Battleground : Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, 2005; traduction française: *Le premier champ de bataille du calvinisme*, Lausanne, 2011, 309 p.
- BUCK, A., *Die Rezeption der Antike in der romanischen Literaturen der Renaissance*, Berlin, Eric Schmidt Verlag, 1976.
- BULTMANN, Robert, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, 1959, 206 p.
- BULTOT, Robert, *La Doctrine du mépris du monde*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963-1964, 2 vol.
- BUNDAY, Roger Jack, *Calvinist meditations of the Psalms (Bèze, Sponde, d'Aubigné)*, Thèse, University of Wisconsin, Madison, 1974.
- BURMEISTER, Karl Heinz, *Das Studium der Rechte im Zeitalter des Humanismus im deutschen Rechtsbereich*, Wiesbaden, G. Pressler, 1974, 69f.
- BURNS, James Henderson (dir.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, New York et Melbourne, Cambridge University Press, 1991; traduction française: BURNS, J.H., GODIE, Mark (dir.), *Histoire de la pensée politique à l'époque moderne, 1450-1700*, traduction française, PUF, 1997.
- BUSSON, Henri, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1953.
- BÜTTGEN, Philippe, DUHAMELLE, Christophe, *Religion ou confession – Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, 608 p.
- CABANEL, Patrick, *Histoire des protestants en France, XVIe siècle-XXIe siècle*, Paris, Fayard, 2012, 1502 p.
- CADIER, Jean, *Calvin*, Paris, 1966.
- CADIER, Jean, *Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, 1967.
- CADIER, Jean, *Calvin, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1967.
- CAGNAT, Constance, *La mort classique – Ecrire la mort dans la littérature en prose de la seconde moitié du XVIIe s.*, Paris, Honoré Champion, 1995. Cette thèse est à rapprocher du travail de Claude Blum.
- CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939, Paris, Gallimard, 1950.
- CAMERON, K., GREENGRASS, M. and ROBERTS, Penny (eds), *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France*, Bern, 2000.
- CAMPI, Emidio (dir.), *Peter Martyr Vermigli: Humanism, Republicanism, Reformation*. Genève, Droz, 2002.
- CANDAUX, Jean-Daniel (Dir.), *Le Psautier de Genève 1562-1865, images commentées et essai de bibliographie*, Genève, BPU, 1986.
- CANEVET, Mariette, *Le discernement spirituel à travers les âges*, Les éditions du Cerf, Paris, 2014.
- CARABIN, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles (1575-1642)*, Paris, Honoré Champion, 2004.
- CARBASSE, Jean-Marie, DEPAMBOUR-TARRIDE, Laurence, *La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, PUF, 1999.

- CARBONNIER, Jean, *Coligny ou les sermons imaginaires – Lectures pour le protestantisme d'aujourd'hui*, Paris, PUF, 1982.
- CASSAN, Michel, *Le Temps des guerres de Religion. Le cas du Limousin (vers 1530-vers 1630)*, Paris, Publisud, 1996, 463 p.
- CASSIRER, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. de l'Allemand Pierre Quillet, Editions de Minuit, Paris, 1983.
- CASTELLI, Enrico, *Images et symboles*, Paris, 1971.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CAVE, Terence C., *Devotional Poetry in France, c. 1570-1613*, London, Cambridge University Press, 1969.
- CAVE, Terence, *Pré-histoires – Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, 197 p. D'après une série d'articles (Cah d'hu&R, vol. 54 et 51).
- CAPRARIIS, V. de, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Naples, 1959.
- CAVE, Terence, *Devotional poetry in France (c. 1570-1613)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- CAZAUX, Yves, *Jeanne d'Albret*, Paris, 1973, 412 p.
- CEARD, Jean, FONTAINE, Marie-Madeleine, MARGOLIN, Jean-Claude (éd.), Actes du XXXe colloque de Tours, *Le corps à la Renaissance*, Jean Céard, Marie-Madeleine Fontaine, Jean-Claude Margolin éd., Paris, 1990.
- CERTEAU, Michel de, *La fable mystique, I XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, 414 p.
- CERTEAU, Michel de, et alii, *Le Mépris du monde : la notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Editions du Cerf, 1965.
- CHAMPION, P., *Ronsard et son temps*, Paris, 1925.
- CHANTRAINE, Georges, « Mystère » et « Philosophie du Christ » selon Érasme – Etude de la lettre à P. Volz et de la « Ratio verae theologiae » (1518), Namur, éd. J. Duculot, 1971 [Z 130 (49) in-8°.
- CHARBONNIER, Abbé François, *La Poésie française et les guerres de religion (1560-1574). Etude historique et littéraire sur la poésie militante depuis la conjuration d'Amboise jusqu'à la mort de Charles IX*, Paris, Revue des Œuvres nouvelles, 1919, 8°, XVI-538 p.
- CHARLE, Christophe, VERGER, Jacques, *Histoire des universités*, Paris, PUF, 1973 ; 2007.
- CHARLIER, Yvonne, *Érasme et l'amitié d'après sa correspondance*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- CHARPENTIER, Françoise, *La Sepmaine de Guillaume du Bartas*, Cahiers textuels, Paris, 1993. Actes de la journée d'Etude de Paris VII réunis par S. Perrier.
- CHARTIER, Roger, *L'Education en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, SEDES, 1976.
- CHATELAIN, Jean-Marc, *Livres d'emblèmes et de devises, une anthologie (1531-1735)*, Paris, Klincksieck, 1993.
- CHAUNU, Pierre, *La mort à Paris : XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1984, nouvelle édition.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre, *Lire le Baroque*, Paris, Dunod, 1997, 186 p.
- CHENEVIÈRE, Marc-Edouard, *La pensée politique de Calvin*, Genève-Paris, 1937.
- CHENU, D., *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, 1969, repris de la communication de J. LEBRUN, « La Conscience et la théologie moderne », dans ZUBER, R., THEIS, Laurent (dir.), *La Révocation de l'Edit de Nantes et le protestantisme français*, Paris, S.H.P.F., 1986, pp. 119-131.
- CHEVALIER, Françoise, *Prêcher sous l'édit de Nantes. La prédication réformée au XVIIe siècle en France*, Genève-Paris, Labor et Fides, 1994.
- CHEVALIER, Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS éditions, 2011, 375 p.
- CHOISY, Eugène, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, Ch. Eggimann & Cie., 623 p., 1902.

- CHRISTIN, Olivier, KRUMENACKER, Yves (Dir.), *Les protestants à l'époque moderne – une approche anthropologique*, Rennes, PUR, 2017, 610 p.
- CHRISTIN, Olivier, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991, 350 p.
- CHRISTIN, Olivier, *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1997, 327 p.
- CHURCH, W.F., *Constitutionalism Thought in Sixteenth Century France: A Study in the Evolution of Ideas*, Cambridge, 1941.
- CLAVAIROLY, François (Dir.), *Calvin, de la Réforme à la modernité*, Paris, PUF, 2010.
- CLAVIER, Paul, *Le concept de monde*, Paris, PUF, 2000, 327 p.
- CLEMENT, Michèle, *Une poétique de crise : poètes baroques et mystiques (1570-1660)*, Paris, Honoré Champion, 1996, 435 p.
- CLEMENT, Michèle, *Les Fruits de la dissension religieuse, fin XV<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècle*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998.
- CLEMENT, Michèle, GARNIER, *Le cynisme à la Renaissance: d'Erasmus à Montaigne*, Genève, Droz, 2005.
- COGNET, Louis, *Les origines de la spiritualité française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943.
- COGNET, Louis, *De la dévotion moderne à la spiritualité moderne*, Paris, 1958.
- COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse – Courants millénaristes révolutionnaires du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, 1983. Edition revue et corrigée, augmentée. [BN impr. 8-z-43083 (52)]. Traduction française, Paris, Belles Lettres, 2011, 473 p.
- COHN, Norman, *Cosmos, Chaos and the world to come*, 1993; trad. fr. : *Cosmos, chaos et le monde qui vient*, Paris, 2000.
- Catalogue d'exposition, *Visages de Théodore de Bèze (1519-1605)*, Musée International de la Réforme à Genève (juin-octobre 2019).
- Catalogue d'exposition, *Orléans, une ville de la Renaissance*, Orléans, centre d'études supérieures de la Renaissance, 2009.
- Catalogue d'exposition, *Etienne Dolet, l'encre et le feu*, Lyon, BM, 2009.
- Catalogue d'exposition, *François Ier, Pouvoir et image*, BNF, 2015.
- Collectif, *Troisième centenaire de la mort de Théodore de Bèze. Compte rendu publié par la Société du Musée historique de la Réformation* (Emile DOUMERGUE, Les théories politiques de Th. de Bèze. – F. de SCHICKLER, Théodore de Bèze et les protestants français. – Henri VUILLEUMIER, Théodore de Bèze à Lausanne. – Charles BORGEAUD, Théodore de Bèze premier recteur de l'Académie de Calvin. – N. WEISS, Le rôle de Théodore de Bèze en France au XVI<sup>e</sup> siècle. – Hippolyte AUBERT, Exposition commémorative à la Bibliothèque publique. – Léopold MICHELI, Bibliographie des ouvrages exposés). Genève, 1903, 85 p. in-16.
- Collectif, *Etudes historiques sur Théodore de Bèze*, Annales catholiques de Genève, 7, 1855, p. 34-49, 216-227.
- Collectif, *Guillaume Farel, 1489-1565*, biographie nouvelle écrite d'après les documents originaux par un groupe d'historiens, professeurs et pasteurs de Suisse, de France et d'Italie..., Neuchâtel, 1930, 781 p. gr. In-8°.
- Collectif, *Eloge de la médiocrité. Le juste milieu à la Renaissance*, textes édités par Emmanuel Naya et Anne-Pascale Pouey-Mounou, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2005.
- Collectif, *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance* (Cahiers Saulnier 23), Paris, ENS-Ulm, 2006.
- Collectif, *La Méditation en prose à la Renaissance*, Paris, Presses de l'E.N.S., 1990.
- Collectif, *Maîtres et élève de la Renaissance aux Lumières*, Journée d'étude des jeunes chercheurs, 16 juin 2012, Centre d'Etude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Université Paris Sorbonne, 2012.

- Collectif, *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*, Franco Simone éd., Turin, 1974.
- Collectif, *Actualité de la Réforme*, Vingt-quatre leçons présentées par la Faculté de théologie de l'Université de Genève à l'Auditoire de Calvin dans le cadre du 450<sup>e</sup> anniversaire de la Réformation, Genève, Labor et Fides, 1987, 325 p.
- Collectif, *Guillaume Farel 1489-1565*, Biographie nouvelle, Neuchatel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1930, 779 p.
- Collectif, *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas : il tema della vanità nella pittura e nella scultura italiana contemporanea*, Moncalieri, Renaissance editore, 2000.
- Collectif, « Le Baroque en question », SOUILLER, D. (dir.), *Littératures classiques* n° 36, printemps 1999.
- Collectif « La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), p. 232-432.
- Collectif, GUEUDET, G., « État présent de recherches sur Guillaume Budé », *Association Guillaume Budé*, Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès, Paris, Les Belles-Lettres, 1970.
- CIORAN, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960.
- COMPAROT, Andrée, *Augustinisme et aristotélisme de Sebon à Montaigne*, Lille-Paris, s.d.
- COTTIN, Jérôme, *Le Regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.
- CONINCK, Christine de, *Etienne Dolet, humaniste insoumis*, Ampelos, 256 p.
- CONSTANT, Jean-Marie, *La vie quotidienne de la noblesse française aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1993.
- COPLEY CHRISTIE, Richard, *Etienne Dolet. Le Martyr de la Renaissance, 1508-1546 : une Biographie*, trad. Casimir Stryienski, Fischbacher, 1886, reprint Slatkine, 1972 1985.
- CORBIN, *Le silence*, 2017.
- COSTE, René, *Théologie de la liberté religieuse. Liberté de conscience, liberté de religion*, Gembloux, Duculot, 1969.
- COTTRET, Bernard, *Calvin, biographie*, édition Jean-Claude Lattès, 1995, 452 p. COTTRET, Bernard, 1598. *L'édit de Nantes. Pour en finir avec les guerres de religion*, Paris, Perrin, 1997, 491 p.
- COUTURE, Léonce, *Trois poètes condomois du XVI<sup>e</sup> siècle. Etude biographique et littéraire sur Jean Du Chemin, Jean-Paul de Labeyrie et Gérard-Marie Imbert*. Bordeaux-Paris, 1877, 8<sup>e</sup>, 105 p.
- CRAMER, Lucien, *La Seigneurie de Genève et la maison de Savoie de 1559 à 1603*, t. I. *Le règne d'Emmanuel-Philibert, 1559-1580*, Genève-Paris, 1912, 2 vol., in 8<sup>e</sup>.
- CROUZAS, Karine, *L'Académie de Lausanne entre Humanisme et Réforme (ca. 1537-1560)*, Brill, Leiden, Boston, 2012, 608 p.
- CROUZAS, Karine, SOLFAROLI CAMILLOCCI, Daniela, *Pierre Viret et la diffusion de la Réforme, Pensée, action, contextes religieux*. Colloque international à l'Université de Lausanne (septembre 2011), Lausanne, Éditions Antipodes (« Histoire moderne »), 2014.
- CROUZET, Denis, CROUZET-PAVAN, Elisabeth, DESAN, Philippe, REVEST, Clémence (dir.), *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe, XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle, Histoire d'une transmutation culturelle*, Paris, Champ Vallon, 2019, 363 p.
- CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu – La violence au temps des guerres de religion, vers 1525 – vers 1610*, Paris, Champ Vallon, 1990, 2 vol., 792 p. et 738 p.
- CROUZET, Denis, *La genèse de la Réforme française (vers 1520 – vers 1562)*, Paris, 1996.
- CROUZET, Denis, *Le Massacre de la Saint Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, 1994.
- CROUZET, Denis, *La sagesse et le malheur. Michel de l'Hospital, Chancelier de France*. Paris, Champ Vallon, 1998, 603 p.
- CROUZET, Denis, *Jean Calvin, vies parallèles*, Paris, Fayard, 2000, 480 p.
- CROUZET, Denis, *Charles de Bourbon, connétable de France*, Paris, 2003.

- CROUZET, Denis, LE GALL, Jean-Marie, *Au péril des guerres de religion*, Paris, PUF, 2015, 89 p.
- CRUSIUS, Irène (dir.), *Zur Säkularisierung geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert*, Göttingen, 1996.
- DAHAN, Gilbert, NOBLESSE-ROCHER, Annie, *Les hébraïsants chrétiens en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2018, 442 p.
- DALET, Tatham A., *Jean de la Taille (1533-1608), Etude historique et littéraire*, Thèse, Paris, 1934, 8°, 259 p., Genève, Slatkine, 1998.
- DARMON, Jean-Charles, *Littérature et vanité. La trace de « L'Ecclésiaste » de Montaigne aux temps présents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, 263 p.
- DAUBRESSE, Sylvie, *Les rapports entre le parlement de Paris et la monarchie 1563-1574*, Thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe sous la direction du professeur Bernard Barbiche, Ecole nationale des Chartes, 2 vol., 1995.
- DAUBRESSE, Sylvie, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005, 558 p.
- DAUBRESSE, Sylvie, *Conjurer la dissension religieuse : La justice du roi face à la Réforme (1555-1563)*, Champ Vallon, 2020.
- DAUPHINE, James (Ed.), *Du Bartas, poète encyclopédique du XVI<sup>e</sup> siècle*, colloque, Lyon, La Manufacture, 1988.
- DAUPHINE, James (Ed.), *Guillaume de Salluste du Bartas, poète scientifique*, Paris, Belles Lettres, 1983.
- DAUPHINE, James (Ed.), *Du Bartas 1590-1990*, Editions interuniversitaires, 1992. Actes du colloque international d'Auch – le Bartas – Pau (6-8 avril 1990).
- DAUSSY, Hugues, *Le parti huguenot, chronique d'une désillusion (1557-1572)*, Droz, Genève, 2014.
- DAUSSY, Hugues, *Les Huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, 2002, 694 p.
- DAUSSY, Hugues, FERRER, Véronique (dir.), *Servir Dieu, le Roi et l'État. Philippe Duplessis Mornay (1549-1623)*. Actes du colloque de Saumur, 13-15 mai 2004, Paris, Honoré Champion 2007.
- DAVIS, Natalie Zemon, *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979.
- DAVIS, R.W. (dir.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, 1995.
- DEBAGGI BARANOVA, Tatiana, *A coups de libelles – Une culture politique au temps des guerres de religion 1562-1598*, Genève, Droz, 2012, 514 p.
- DE CAIGNY, Florence, *Sénèque le Tragique en France (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2011, 1122 p. BNF 842.309 CAIG s B41.
- DE CONINCK, Christine, *Etienne Dolet, Humaniste insoumis*, Paris, Ampelos, 2019.
- DEFAUX, Gérard, *Pantagruel et les Sophistes. Contribution à l'histoire de l'humanisme chrétien au XVI<sup>e</sup> siècle*, in-8°, La Haye, 1973.
- DEFAUX, Gérard, *Le curieux, le glorieux et la sagesse du monde dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple de Panurge (Ulysse, Démosthène, Empédocle)*, Lexington, French Forum, 1982.
- DEFAUX, Gérard, SIMONIN, Michel, (Dir.), *Clément marot « Prince des poètes français » (1496-1996)*, Actes du colloque international de Cahors-en-Quercy, 21-25 mai 1996, Paris, Honoré Champion, 1997, 868-IV p., Index.
- DEFAUX, Gérard, *La génération Marot. Poètes français et néo-latins (1515-1550)*, Actes du colloque de Baltimore, éd. Paris, Champion, 1997.
- DEGIROLAMI CHENEY, Liana (ed.), *Symbolism (The) of Vanitas in the Arts, Literature and Music. Comparative and Historical studies*, Lewistin, Queenston, Lampeter, Edwin Mellen Press, 1992.
- DEJEAN, Jean-Louis, *Clément Marot*, Paris, Fayard, 1990.



- DELABORDE, Jules, *Gaspard de Coligny*, Paris, 1870-1882, 3 vol. in-8°.
- DE LA GARANDERIE, M.-M., *Christianisme et lettres profanes. Essai (...) sur la pensée de Guillaume Budé*, Paris, Champion, 1975.
- DELARUELLE, L., Guill Budé, *les origines, les débuts, les idées maîtresses*, Paris, Champion, 1907.
- DELUMEAU, J., *Naissance et affirmation de la Réforme*, 3e éd., Paris, 1973.
- DELUMEAU, Jean, WANEGFFELEN, Thierry, COTTRET, Bernard, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 2012, 477 p.
- DELUMEAU, J., *Le Péché et la Peur-La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1982, 741 p.
- DELUMEAU, Jean, *La Peur en Occident. Une cité assiégée (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, 1978.
- DELUMEAU, Jean, LEQUIN, Yves, (Dir.) *Les Malheurs des temps. Histoire des fléaux et des calamités en France, Mentalités : vécu et représentations*, Paris, 1987, 519 p.
- DELVAL, Michel, *sur la théologie pastorale de Bèze*, thèse inédite soutenue à Lille.
- DELVILLE, Andrew Norris, VON HOFFMANN, Victoria (dir.), *Le dégoût : histoire langage, esthétique et politique d'une émotion plurielle*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2016.
- DE MALKIEL, M. R. L., *L'idée de gloire dans la tradition occidentale. Antiquité, Moyen Age occidental*, Castille, Paris, 1968.
- DEMERSON, Guy, *Rabelais*, Paris, 1986.
- DENIS, Philippe, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des réformes (1500-1565)*, Paris, 1987.
- DENIS, Philippe, ROTT, Jean, *Jean Morely (ca 1524-ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Église*, Genève, 1993, 405 p.
- DERMANGE, François, *L'éthique de Calvin*, Genève, Labor et Fides, 2017, 314 p.
- DESAN, Philippe, *L'imaginaire économique de la Renaissance*, Fasano-Paris, Schena editore, PUPS, 2002.
- DESAN, Philippe, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, A.-G. Nizet, 1987.
- DESAN, Philippe, FERRER, Véronique (dir.), *Penser et agir à la Renaissance*, Cahiers d'Humanisme et Renaissance 261, Genève, Droz, 2020, 567 p.
- DESARBRES, Paul-Victor, FERRER, Véronique, TARRÊTE, Alexandre, *L'Autobiographie en marge des genres canoniques*, colloque à la Maison de la Recherche, avril 2023.
- DESCHAMP, Marion, *Les Temples de la mémoire. Recueils de portraits et de vies des hommes illustres du protestantisme (XVIe-XVIIe siècles)*, Thèse de doctorat sous la direction d'Olivier Christin, soutenue et présentée le 27 novembre 2015, Université Lumière Lyon 2.
- DE SMET, Ingrid A. R., WHITE (ed.), Paul, *Solidalitas Litteratorum – Etudes à la mémoire de Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, 318 p.
- DE WAEL, Michel de (éd.), *Lendemain de guerre civile. Réconciliations et restaurations en France sous Henri IV*, Paris, 2015, 260 p.
- DE WITTE, Bruno, FORDER, Caroline (dir.), *The Common Law of Europe and the Future of Legal Education*, Cambridge, Mass., 1992.
- DEZEIMERIS, Philippe, *Notice sur P. de Brach, poète bordelais du XVIe s.*, Paris, 1858, 8°, XXIV-134 p.
- DIEUAIDE, Christabelle, *La vanité et la rhétorique de la prédication au XVIIe siècle*, Paris, Cerf, 2022.
- DIFENDORF, Barabara B., *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford, 2004.
- DIFENDORF, Barabara B., *Paris City Concillors in the Sixteenth Century. The Politic of Patrimony*, Princeton, 1983.

- DIEFENDORF, Barbara, HESSE, Carla (dir.), *Culture and Identity in Early Modern Europe, 1500-1800. Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.
- DI FABIO, Udo, SCHILLING, Johannes (Hg.), *Die Weltwirkung der Reformation – Wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*, München, 2017, 206 p.
- DISSELKAMP, Annette, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, 1994.
- DOOYERWEERD, Herman, *Der Krisis der humanistische staatsleer in het licht einer Calvinistische Kosmologie en Kennistheorie*, Amsterdam, 1931.
- DOUEN, Emmanuel-Orentin, *Clément Marot et le Psautier huguenot, étude historique, littéraire, musicale et bibliographique, contenant les mélodies primitives des psaumes et specimens d'harmonie...*, par O. Douen. Amsterdam, P. Schippers, 1878-7ç, 2 vol., VIII, 746 + 750 p. illustré, musique notée.
- DOUMERGUE, E., *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, t. V, *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausanne, 1917, le livre II sur la pensée politique.
- DOWEY, Edward A., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York, 1965.
- DRESDEN, S., *L'Humanisme et la Renaissance*, in-8°, Paris, 1967.
- DUBIEF, Henri, *La Réforme et la littérature française*, La Cause, Carrière-sous-Poissy, 1972.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *La Conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977, 668 p.
- DUBOIS, Claude-Gilbert (dir.), *L'imaginaire du changement en France au XVIe siècle*, Bordeaux, Presses universitaires, 1984.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, *L'Imaginaire de la Renaissance*, 1985.
- DUBRUCK, Edelgard, *The Theme of Death in French Poetry of Middle Ages and the Renaissance*, La Haye, 1964.
- DUCELLIER, Alain, GARRISSON, Jeanine, SAUZET, Robert (dir.), *Les Frontières religieuses en Europe, du XVIe au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1992.
- DU CHESNE, Joseph, sieur de la Violette, *La Morocosmie ou De la folie, vanité, et inconstance du monde*, GILBERT, Lucile (éd), Genève, Droz, 2009, 344 p.
- DUCIMETIERE, Nicolas, JEANNERET, Michel, BASALMO, Jean, *Poètes, princes & collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Genève, Droz, 2011, 554 p.
- DÜCKERT, Armand, *Théodore de Bèze prédicateur*, Genève, imprimerie Romet, 1891, in 8°.
- DUFOUR, Alain, *Théodore de Bèze. Poète et théologien*, Genève, 2006.
- DUFOUR, Alain, *D'Érasme à Théodore de Bèze – Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Genève, Droz, 1976, 292 p.
- DUFOUR, Alain, *Théodore de Bèze*, dans *Histoire littéraire de la France*, vol. XLII : 2, Paris, diffusion de Bocard, 2002, 315-470.
- DUFOUR, A., VULLIEZ, H., *Le pasteur, le saint & le roi: Théodore de Bèze, François de Sales et Henri IV*, Chambéry, La Salévienne - Edition comp'act, 2005.
- DUFOUR, Alain, *Théodore de Bèze, poète et théologien*, Genève, Droz, 2006, 272 p.
- DUFOUR, Th., *Clément Marot et le psautier huguenot*, Le Puy, 8°, [BPF, 8165.8 J]
- DUHAMEL, Georges, *La possession du monde*, Paris, 1963.
- DUKE, Alastair, LEWIS, Gillian, PETTEGREE, Andrew (dir.), *Calvinism in Europe 1540-1610, A collection of documents*, Manchester University Press, Manchester, 1992, 246 p.
- DUPRONT, Alphonse, *Du Sacré – Croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, 541 p.
- DURAND, Gilbert, *Les structures...*, Champs de l'imaginaire, 1996.
- DURAND, Yves, *L'ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 2001, 398 p.
- ELIADE, Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965.

- EL KENZ, David, *Les Martyrs dans le XVIe siècle français. Etude à partir des traités, pamphlets, occasionnels et gravures*, Thèse de doctorat nouveau régime soutenue sous la dir. du professeur Robert Muchembled, Université de Paris XIII, 3 t., 1993, Lille-Thèses, 95/PA13/1029.
- EL KENZ, David, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, 1997.
- ELLUL, Jacques, *Ethique de la liberté*, Genève, Labor et Fides, 1973, t. I, 1975, t. II, 2019.
- ELYADA, O., LE BRUN, J. (Dir.), *Conflits politiques, controverses religieuses. Essais d'histoire européenne aux XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Ed. de l'E.H.E.S.S., 2002.
- ENGAMMARE, Max, *Le Cantique des Cantiques à la Renaissance : étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993.
- ENGAMMARE, Max, *Prêcher au XVIe siècle – La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor et Fides, 270 p.
- ENGAMMARE, Max, *La Fabrique de Calvin*, Genève, Droz, 2022.
- ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, 2e éd., 2 vol. in-8°, Paris, 1929-1935.
- ETIENNE, J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain et Gembloux, 1956.
- FABRE, Isabelle, POLIZZI, Gilles, *Jean Thenaud, voyageur, poète et cabaliste*, Genève, Droz, 2019, 392 p.
- FAGUET, Emile, *Seizième siècle. Etudes littéraires*, Paris, Boivin, s.d. [1893], 12°
- FAGUET, Emile, *La tragédie française au seizième siècle, 1550-1600*, Paris, 1894, in-8° ; Paris, Hachette, 1983.
- FARGE, James K., *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of the University of Paris, 1500-1543*, Leyde, 1985.
- FATIO, Olivier, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève, Droz, 1976.
- FATIO, O. (éd.), *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, 373 p.
- FAZY, Henri, *Genève et Charles-Emmanuel Ier, 1589-1591*, Genève, 1909, in-8°.
- FAZY, Henri, *Histoire de Genève à l'époque de l'Escalade*, Genève, 1902, in-8°.
- FAZY, Henri, *La guerre du pays de Gex et l'occupation genevoise, 1589-1601*, Genève, 1897.
- FAZY, Henri, *La Saint-Barthélemy et Genève, étude historique*, Genève, 1879, in-4°. Mémoire de l'Institut national genevois, 14.
- FAZY, Henri, *Genève, le parti huguenot et le traité de Soleure*, Genève, 1883, in-4°, Mémoire de l'Institut national genevois, 15.
- FEBVRE, Lucien, *Un destin. Martin Luther*, Paris, 1928.
- FEBVRE, Lucien, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, Paris, 1944.
- FEBVRE, Lucien, *Au cœur religieux du XVIe siècle*, in-8°, Paris, S.E.V.P.E.N., 1957.
- FEBVRE, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, 1948, 512 p., 3e éd., Paris, 1962.
- FEBVRE, Lucien, *Notes et documents sur la Réforme et l'Inquisition en Franche-Comté*, in-8°, Paris, 1912.
- FELICE DE, Paul, *Les Protestants d'autrefois. Vie intérieure des Églises. Mœurs et usages*, Paris, Fischbacher, 1896-1902, 4 vol.
- FELICE DE, Paul, *Histoire des protestants de France, depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent*, Paris, 1851, 2ème édition, revue et corrigée, 655 p.
- FELICE DE, Paul, *Histoire des synodes nationaux des Églises réformées de France*, Paris, 1864, in-18.
- FELICE DE, Paul, *Lambert Daneau 1530-1595. Sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites*, Paris, 1882, 381 p., in-8°.

- FELLAY, Jean-Blaise, *Théodore de Bèze exégète. Texte, traduction et commentaire de l'Épître aux Romains dans les « Annotationes in Novum Testamentum »*. Thèse, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 1984 – Réédition novembre 2018.
- FERRER, Véronique, *Exercices de l'âme fidèle. La littérature de piété en prose dans le milieu réformé francophone (1524-1685)*, Genève, Droz, 2014, 370 p.
- FERRER, Véronique, RAMOND, C. (dir.), *La Langue des émotions - XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, 2017.
- FERRER, Véronique, GORRIS CAMOS, Rosanna, *Les Muses sacrées, Poésie et Théâtre de la Réforme entre France et Italie*, Cahiers d'Humanisme et Renaissance 135, , Droz, Genève, 2016, 494 p.
- FERRER, Véronique, MILLET, Olivier, TARRETE, Alexandre (dir.), *La Renaissance au grand large – Mélanges en l'honneur de Franck Lestringant*, Genève, Droz, 2019, 857 p.
- FERRER, Véronique, MANTERO, Anne (dir.), *Les paraphrases bibliques aux XVIe et XVIIe siècles*, Actes du Colloque de Bordeaux, 22, 23 et 24 septembre 2004, Genève, Droz, 2006.
- FESTUGIERE, A.J., *La Philosophie de l'amour de Marcile Ficin*, Paris, 1941.
- FESTUGIERE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.
- FLOOD, C.M., *The Body Satyrical: Satire and the Corpus Mysticum during Crises of Fragmentation in Late Medieval and Early Modern France*, Los Angeles, ProQuest 2013.
- FLÜCKIGER, Fabrice, *Dire le vrai. Une histoire de la dispute religieuse au début du XVIe siècle*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2018.
- FOISNEAU, L. (dir.), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Paris, Kimé, 1997.
- FORCLAZ, Bertrand (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, Neuchâtel, Alphil - Presses universitaires suisses, 2013.
- FORD, Philip, *De Troie à Ithaque. Réception des épopées homériques à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.
- FORD, P., *The Judgement of Palaemon: the Contest between Neo-Latin and Vernacular Poetry in Renaissance France*, Leiden/Boston, Brill, 2013.
- FORISSIER, Marc, *Nérac, ville royale et huguenote*, Nérac, 1941, 211 p., in-8°.
- FORMENT, Lise, POCQUET, Thiphaine, STAMBOUL, Léo, *Politique des lieux communs*, Rennes, PUR, 2016.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, t. I : *La volonté de savoir*, Paris, 1976.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, t. 4 : *Les aveux de la chair*, Paris, 2018.
- FRAENKEL, P., *De l'Écriture à la Dispute, le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze*, Lausanne, 1977.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, *La Pensée religieuse d'A. d'Aubigné et son expression*, thèse, Université de Paris III, 1981 ; Lille, Atelier national de production des thèses, et Paris, Didier Erudition, 1986, 2 vol. BN impr. 8-Z-55087. Résumé dans l'Information littéraire, nov. 1982, p. 1990-1993.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, *Essai sur l'univers religieux d'A. d'Aubigné*, Mont-de-Marsan, Editions InterUniversitaires, 1991, 207 p.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, *Les Tragiques d'A. d'Aubigné*, Etudes réunies par M.M. Fragonard avec le concours de F. Lestringant, C.G. Dubois, J.R. Fanlo, ... Paris, Champier, 1990. Bibliothèque Ste Geneviève 8-col-4645 (24).
- FRANKLIN J.H., *Constitutionalism and Resistance in the Sixteen Century*, New York, 1969.
- FREEDBERG, David, *Le pouvoir des images [1988]*, trad. fr. Paris, G. Montfort, 1998.
- FREMY, Arnould, *Revue critique et historique des prosateurs français du XVIe siècle*, Strasbourg, 1847, 8°, 32 p.
- FROIDEVAUX, Camille, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

- FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène, *Les Frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*, éd. Robert Sauzet, Paris, 1992, 345 p.
- FUCHS, Eric, *L'Éthique protestante – Histoire et enjeux*, Genève, Labor et Fides, 1990, 142 p.
- FUCHS, Eric, *La morale selon Calvin*, Paris, 1986, 186 p.
- FUMAROLI, Marc, *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980. ; Paris, Albin Michel, 1994.
- FUMAROLI, Marc, SALAZAR, Philippe-Joseph, BURY, Emmanuel, *Le loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996.
- GABEREL, J., *Histoire de l'Église de Genève*, Genève, 1853-1862, 3 vol. in-8°.
- GADOFFRE, Gilbert, *Du Bellay et le Sacré*, Paris, 1978.
- GADOFFRE, Gilbert, *La révolution culturelle dans la France des humanistes : Guillaume Budé et François Ier*, Genève, Droz, 1988.
- GAIGNEBET, Claude, « A plus haut sens » : *l'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, 1986.
- GAISSER, J. H., *Catullus and his Renaissance Readers*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- GALLAND-HALLYN, P., HALLYN, J., LECOINTE, J., *Poétiques de la Renaissance : le modèle italien, le monde frano-bourguignon et leur héritage en France au XVIe siècle*, Genève, Droz, 2001.
- GANOCZY, Alexandre, *Le jeune Calvin : genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, Wiesbaden 1966.
- GARIN, Eugenio, *L'éducation de l'homme moderne. La pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, trad. par J. Humbert, Paris, 1968.
- GARIN, Eugenio, *La Renaissance. Histoire d'une révolution culturelle*, Verviers, 1970.
- GARIN, Eugenio, *L'humanisme italien. Philosophie et vie civile à la Renaissance*, traduit de l'allemand et de l'italien par Sabina Crippa et Mario Andrea Limoni, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 2005.
- GARNIER-MATHEZ, Isabelle, *L'épithète et la connivence – Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, 2005, 407 p.
- GARNOT, Benoît, LEMESLE, Bruno, *La justice entre droit et conscience*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 2014, 217 p.
- GARRISSON, Charles, *Augié Gaillard, roudié de Rabastens, sa vie, son temps, ses œuvres*. Paris, 1936, 8°, VIII-320 p.
- GARRISSON-ESTEBE, J., *L'Homme protestant*, Paris, Hachette, 1980.
- GARRISSON-ESTEBE, J., *Protestants du Midi au XVIe siècle*, Paris, Privat, 1980.
- GAUCHET, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la Religion*. Paris, Galimard, 1985.
- GAUCHET, Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, 376 p.
- GAUFRES, M.-J., *Claude Baduel et la Réforme des études au XVIe siècle*, Paris, 1880.
- GAUTHIER, R.A., *Magnanimité. L'idéal de grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.
- GAUTIER, Jean-Antoine, *Histoire de Genève, des origines à l'année 1691*, Genève, 1896-1914, 8 vol., gr. In-8°.
- GEISENDORF, Paul-Frédéric, *Les Annalistes genevois du début du XVIIe siècle*, Genève, 1942, in-8°, M.D.G., t. XXXVII.
- GEISENDORF, Paul-Frédéric, *Théodore de Bèze*, Genève, Labor et Fides, Librairie protestante, 1949.
- GEISENDORF, Paul-Frédéric, *L'Université de Genève 1559-1959 : Quatre siècles d'histoire*, Genève, Alexandre Julien, 1959.
- GENETIOT, Alain, *Morales du poème à l'âge classique*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- GENNAÏ, Aldo, *L'Idéal du repos dans la littérature française du XVIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2011, 543 p.
- GEONGET, Stéphan, *La Notion de perplexité à la Renaissance*, Genève, Droz, 2006, 484 p.

- GEONGET, Stéphan, *Bourges à la Renaissance : hommes de lettres, hommes de loi*, 2011.
- GEONGET, Stéphan, « *Le mariage de l'étude du droit avec les lettres humaines* », *L'œuvre de Louis Le Caron Charondas*, Genève, Droz, 2011.
- GEONGET, Stéphan (éd.), *Rabelais et la question du sens, Actes du colloque international de Cerisy-La-Salle, 1<sup>er</sup> au 11 août 2000, Etudes rabelaisiennes*, Genève, Droz, 2011.
- GIACOMOTTO-CHARRA, Violaine, *La forme des choses : poésie et savoirs dans La Sepmaine de Du Bartas*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- GIACONE, Franco, *Histoires d'écritures : La Bible et la théologie, de Marguerite de Navarre à Agrippa d'Aubigné*, Rome, Edizioni di Storia et Letteratura, 1999.
- GILBERT, Lucile, éd, *Introduction et ann.*, Genève, 2009.
- GILMONT, Jean-François, *Jean Crespin. Un éditeur réformé du XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 1981.
- GILMONT, Jean-François, *Les martyrologes protestants au XVI<sup>e</sup> siècle. Essai de présentation générale*. Mémoire de maîtrise, Université catholique de Louvain, 1966, 385 p. [BPF. Cote 4°3209].
- GILMONT, Jean-François, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Librairie Droz, « Etudes de philologie et d'histoire – Cahiers d'humanisme et Renaissance 50 », 412 p.
- GILSON, Etienne, *Humanisme médiéval et Renaissance*, Paris, 1932.
- GINDROZ, André, *Histoire de l'instruction publique dans le Pays de Vaud*, Lausanne, 1853, in-8°.
- GINZBURG, Carlo, *Il nicodemismo. Simulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turin, 1970.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, 1972.
- GISEL, Pierre, Ernst Käsemann, *La théologie dans la modernité*, Théologie historique 41, Vérité et histoire, Ed. Beauchesne, Paris, Labor et Fides, Genève, 1977.
- GODET, Philippe, *Histoire littéraire de la Suisse française*, Neuchâtel, 1890, in-8°.
- GODO, Emmanuel, *La conversion religieuse*, Emmanuel Godo (éd.), Paris, Imago 2000.
- GODIN, André, *Humanisme et patristique. Érasme lecteur d'Origène*, Genève, 1982.
- GOEURY, Julien, *La Muse du consistoire, Une histoire des pasteurs poètes des origines de la Réforme jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes*, Genève, Droz, 2016, 867 p.
- GOLD, B.K., MILLER, P.A., PLATTER, C. (éd.), *Sex and Gender in Medieval and Renaissance Texts*, Albany: State University of New York Press, 1996.
- GOLD, B.K., *A Companion To Roman Love Elegy*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012.
- GOLDSCHMIDT, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953.
- GORDEY, James R., *The Philosophical Origins of Modern Contract Doctrine*, Oxford, 1991.
- GORSKI, Philip S., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago and London, 2003, 249 p.
- GOYAU, Georges, *Une ville-Église*, Genève, Paris, 1919, 2 vol., in-16°.
- GRAA, Maël, *Traduction et observation formelle des Epigrammata de Théodore de Bèze. Analyse thématique des poèmes à Candide*, Mémoire de maîtrise, Université de Lausanne, 2021.
- GRANDJEAN, Michel et ROUSSEL, Bernard (Dir.), *Coexister dans l'intolérance – L'édit de Nantes (1598)*, Labor et fides, Genève, 1998.
- GRANDJEAN, Michel, *La Réforme. Matin Du Monde Moderne*. Editions Cabédita, 2016.
- GREENGRASS, Mark, *The French Reformation*, Oxford, 1987.
- GREENGRASS, Mark, *Governing Passions. Peace and Reform in the French Kingdom, 1576-1585*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- GREGORY, T., *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, « Epiméthée », Paris, PUF, 2000.
- GRELL, Ole Peter, SCRIBNER, B., *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge, 1996, 285 p.
- GRENUS, Fr. L. Th., *Anecdotes curieuses et authentiques sur les célèbres réformateurs, Calvin, Théodore de Bèze...*, Genève, 1829, 36 p. in-12.

- GRESCHAT, Martin, *Philippe Melanchthon : théologien, pédagogue et humaniste (1497-1560)*, Paris, PUF, 2011, 162 p.
- GRIMM, Robert, *Luther et l'expérience sexuelle – Sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999, 431 p.
- GUGGISBERG, H., LESTRINGANT, F., MARGOLLIN, J.-C., *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, Actes du colloque de Mulhouse et de Bâle (1989), Genève, Droz, 1991.
- GUILLAUMONT, A., *Aux origines du monachisme chrétien*, Ed. Bellefontaine, 1979.
- GUILLOT, Alexandre, CHOISY, Eugène, *Théodore de Bèze, 1519-1605, souvenir du troisième centenaire de sa mort...*, Genève, 1905, 16 p., in-16.
- GUILLOT, Roland, *Le mépris de la vie et consolation contre la mort de J.B. Chassignet : une parole divisée. Essai d'analyse rhétorique et esthétique d'un discours poétique à la fin du XVIe siècle*, thèse de doctorat dirigée sous la direction de Gisèle Mathieu-Castellani, Paris VIII, 1990.
- GUILLOT, R., *Essais sur Jean Second, Etudes et essais sur la Renaissance*, n° 94, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- GUNDERSEN, Karin, ULRIKSEN, Solveig Schult (dir.), Actes du colloque international d'Oslo (13-17 septembre 1995) : *Représentation et figurations baroques*. Oslo, 1995.
- GUYON, Catherine, MAES, Bruno, PEGUERA POCH, Marta, SPICA, Anne-Elisabeth (éd.), *Liberté de conscience et religion – Enjeux et conflits, XIIIe s.-XXe s.*, Rennes, P.U.R, 2018.
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- HADOT, Pierre, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, Paris, E.P.H.P., 1968.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1993, Albin Michel, 2002.
- HADOT, Pierre, *Discours et mode de vie philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, 318 p.
- HALKIN, L.-E., *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, 1969.
- HAMON, Léo (dir.), *Un siècle et demi d'histoire protestante – Théodore de Bèze et les sujets du roi*, Les entretiens d'Auxerre (12 avril 1995), Maison Des Sciences De L'homme, Paris, 1995.
- HANCOCK, Ralph C., *Calvin and the Foundation of Modern Politic*, Ithaca, 1989. HANKINS, James (éd.), *Renaissance Civic Humanism : Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, 2000.
- HASSELINK, John, *Calvin's conception of Law*, Allison Park, 1992.
- HATTENHAUER, Hans, *Europäische Rechtsgeschichte*, Heidelberg, 1992.
- HAUSER, Henri, *Etudes sur la Réforme française*, Paris, 1909.
- HAUSER, Henri, *La modernité au XVIe siècle*, Paris, 1963.
- HAUSER, Henri, *François de la Noue*, Paris, 1892.
- HALLYN, Fernand, *La structure poétique du monde : Copernic, Kepler*, 1987
- HALLYN, I., *Formes métaphoriques dans la poésie lyrique de l'âge baroque en France*, Genève, 1975.
- HARWITT, Helen, *Eustorg de Beaulieu*, New York, 1921, 8°.
- HAUSEMAN, William Henri, *La personnalité littéraire de François de la Noue*, Paris, 1986.
- HAUSER, Henri, *La modernité au XVIe siècle*, Paris, 1963.
- HAUSER, Henri, *François de la Noue*, Paris, 1892.
- HAVELANGE, Carl, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998.
- HEADLEY, John, HILLERBRAND, Hans, PALAPAS, Athony (dir.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nishan*, Aldershot, Ashgate, 2004.

- HELLER, Henry, *The Conquest of Poverty : The Calvinist Revolt in Sixteenth-Century France*, Leiden, (*Studies in Medieval and Reformation Thought*, Heiko Oberman éd.), E.J. Brill, t. 35, 1986.
- HELLER, Henry, *Iron and Blood. Civil Wars in Sixteenth-Century France*, Montréal et Kingston, 1991.
- HENNIS, Wilhelm, *La Problématique de Max Weber*, Paris, 1996.
- HEPPE, Heinrich, *Theodor Beza. Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, R.L. Friderichs, 1861 (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformiten Kirche, vol. 6).
- HERITIER, Jean, *Catherine de Médicis*, Paris, 1940, 731 p., in-16.
- HERTRAMPF, Marina Ortrud M, *La Réforme et le réformisme poétique. Les « Octonaires sur la vanité et inconstance du monde » d'A. de La Roche de Chandieu, RSt2 (°15)*, p. 159-178.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *Le temps des moines, clôture et hospitalité*, Paris, PUF, 2017.
- HILDESHEIMER, Françoise, *L'Histoire religieuse*, Paris, Publisud, 1996.
- HIGMAN, Francis, *Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1998.
- HIGMAN, Francis, *La diffusion de la Réforme en France*, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, Labor et Fides, 1992, 277 p.
- HIGMAN, Francis, *Piety and People: religious printing in French (1511-1551)*, Aldershot, Scholar Press, 1996.
- HIGMAN, Francis, *La Réforme : pourquoi ? Essai sur les origines d'un événement fondateur*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- HILLEBRAND, Hans J., *The Division of Christendom. Christianity in Sixteenth Century*, Westminster, John Knox Press, 2007.
- HIRT, A., *Le chant ecclésiastique au XVIe siècle*. Thèse, Strasbourg, 1860, 8°, 40 p.
- HIRZEL, Martin Ernst, SALLMANN, Martin, *Calvin et le calvinisme – cinq siècles d'influences sur l'Église et la Société*, Genève, Labor et Fides, 2008, 360 p.
- HOBART, B., *La peste à la Renaissance. L'imaginaire d'un fléau dans la littérature au XVIe siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- HOLT, Mack P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, Cambridge University Press (1995) 2005.
- HOLT, Mack P., *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe, Essays in Honor of Brian G. Armstrong*, Saint Andrews Studies in reformation history, Ashgate, 2007, 252 p.
- HONEGGER, Marc, *Didier Luppi et les débuts de la musique protestante en France*, Lille, Atelier de reproduction des thèses, Paris, 1971.
- HÖPFL, Harro, *The Christian Polity of John Calvin*, Cambridge, 1983.
- HOVEN, R., *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971.
- HOVEN, R., *L'utilisation internationale des livres scolaires aux xvie et xviii siècles*, dans *Outenberg-Jahrbuch*, p. 298-300, Mayence, 1973.
- HUCHARD, Cécile, *D'encre et de sang, Simon Goulart et la Saint-Barthélemy*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- HUGOT, Nina, « *D'une voix et plaintive et hardie* » - *La tragédie française et le féminin entre 1537 et 1583*, *Travaux d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 2020.
- HUIZINGA, Johan, *Le déclin du moyen âge*, Harlem, 1919, Paris, Payot, 1932 ; *L'automne du Moyen âge*, Paris, Payot, 1975.
- HUNKELER, Thomas, *Le vif du sens – Corps et poésie selon Maurice Scève*, Genève, Droz, 2003.
- HUNT, George Laird (éd.), *Calvinism and the Political Order*, Philadelphie, 1965.
- IMBART DE LA TOUR, P., *Les origines de la Réforme*, t. III : *L'évangélisme (1521-1538)*, Paris, 1914.
- IJSEWIJN, J., *Companion to Neo-Latin Studies. Part 1: History and diffusion of Neo-Latin literature*, Leuven, Leuven University Press/Peeters Press, 1990.



- ISTAS, Michel, *Les Morales chez Max Weber*, Paris, 1986.
- JAKOBS, Béatrice, *Conversio im Zeitalter von Reformation und Konfessionalisierung – Ecrits de conversion als neue literarisch Form*, Duncker & Humblot, Berlin, 2015, 450 p.
- JAMES, Franck A. (dir.), *Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda*, Leyde, Brill, 2004.
- JEANMAIRE, Henri, *La Sybille et le retour de l'âge d'or*, Paris, E. Leroux, 1939.
- JEANNERET, Michel, *Perpetuum mobile : métamorphose des corps et des œuvres*, de Vinci à Montaigne, Paris, Macula, 1997.
- JANSSEN, Jean, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. de l'Allemand par E. Paris, Paris, 1887-1914, 8 vol., in-8°.
- JAUJARD, *Essai sur les libertins spirituels de Genève*, Paris, 1890.
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une littérature de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 333 p. Traduction française de la *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*.
- JEANNERET, Michel, *Poésie et tradition biblique au XVIIe s. Recherches stylistiques sur les Paraphrases des psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, Librairie Corti, 1969.
- JEANNERET, Michel, *Poésie et tradition biblique au XVIe siècle – Recherches stylistiques sur les paraphrases des psaumes de Marot à Malherbe*, Paris, 1969, 574 p.
- JEANNERET, Michel, *La Muse sacrée : anthologie de poésie spirituelle française, 1570-1630* [avec T. Cave], Paris, Corti, 2007.
- JEHASSE, Jean, *La critique humaniste 1560-1614 (De l'encyclopédie à la critique, l'humanisme érudit de 1560 à 1614)*, 3 vol., Saint Etienne, 1976.
- JOLY, Robert, *Le thème philosophique des genres de vie à la Renaissance*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956.
- JONES, Léonard Chester, *Simon Goulart 1543-1628*. Thèse, Université de Genève, 1916, in 8°, 2 vol., 471 p.
- JONES-DAVIS, Marie-Thérèse (dir.), *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002, 252 p.
- JONKER, Gérard Dirk, *Le Protestantisme et le théâtre de langue française au seizième siècle*. Thèse, Groningen, Wolters, 1939, 8°, 249 p.
- JOUANNA, Arlette, *Le devoir de révolte : La noblesse française et la gestation de l'État moderne, 1569-1561*, Paris, Fayard, 1989, 504 p.
- JOUKOVSKI, Françoise, *La gloire dans la poésie française et néolatine du XVIe siècle (des rhétoriciens à d'Aubigné)*, Genève, Droz, 1969, 8°.
- JOUKOVSKI, Françoise, *Le regard intérieur. Thèmes politiques chez quelques écrivains de la Renaissance française*, Paris, 1982.
- JOUKOVSKI, Françoise, *Poésie et mythologie au XVIe siècle. Quelques mythes de l'inspiration chez les poètes de la Renaissance française*, Paris, 1969.
- JOURDA, Pierre, *Marot, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1950.
- JOURDA, Pierre, *Une princesse de la Renaissance. Marguerite d'Angoulême reine de Navarre (1492-1549)*, Paris, s.d.
- JOUTARD, Philippe (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, 1977, 509 p.
- KAPLAN, Benjamin, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- KATTAN, Naïm, *Le repos et l'oubli*, Paris, Klincksieck, 1987.
- KATZ, Louise, *Guillaume Budé et l'art de la lecture*, Brepols, 2009.
- KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, SAXL, Fritz, *Saturne et la mélancolie. Etudes historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, traduction française de Fabienne Durand-Bogaert et Louis Evrard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1989.
- KAUFMANN, Thomas, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt, 2009 ; trad. fr. Genève, Labor et Fides, 2014, 702 p.

- KEEGSTRA, Pieter, *Abraham sacrificant de Théodore de Bèze et le théâtre calviniste de 1550 à 1566*. La Haye, Van Haeringen, 1928.
- KELLER, Carl-A., *Calvin mystique - Au coeur de la pensée du Réformateur*, Labor et Fides, 2001.
- KELLEY, Donald R., *The Human Measure. Social Thought in the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass., 1990.
- KELLEY, Donald R., *François Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton, University Press, 1973.
- KEMP, Peter, *Théorie de l'engagement*, tome I : *Pathétique de l'engagement*, Paris, Seuil, 1973.
- KENDALL, R.T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
- KICKEL, Walter, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1967.
- KINCH, Charles, *La poésie satirique de Clément Marot*, reprint, Genève, 1969.
- KINGDON M., Robert, D. LINDER, Robert éd., *Calvin and Calvinism. Sources of Democracy?*, Lexington (MA), Heath (Problems in European Civilization), 1970.
- KINGDON, Robert M., *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France*, Genève, Droz, 1956.
- KINGDON, Robert M., *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Genève, Droz, 1967.
- KINGDON, Robert M., BERGIER (dir.), *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin*, 1966.
- KINCH, Charles, *La poésie satirique de Clément Marot*, Genève, Slatkine Reprints, 2011, 286 p.
- KISCH, Guido, *Studien zur humanistischen Jurisprudenz*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1972.
- KLIPFFEL, H., *Le colloque de Poissy, étude sur la crise religieuse et politique de 1561*, Paris, 1867, 207 p. in-8°.
- KLOK, J.C., VAN'T SPIJKER W., BALKE, W., *Théodore de Bèze, Zijn leven, zijn werk, Kampen, Uitgeverij Kok, 2012*.
- KOHL, E.-W., *Die Théologie des Erasmus*, 2 vol. in-8°, Bâle, 1966.
- KOLAKOWSKI, Leszek, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1987.
- KOSCHAKER, Paul, *Europa und das römische Recht*, Munich, 1947.
- KOLNAI, Aurel, *Le Dégoût*, Paris, Algama, 1997.
- KOOPMANS, Jelle, *Le Théâtre des exclus au Moyen Age*, Paris, Imago, 1997.
- KOZLUK, Magdalena, PIETRZAK, Witold Konstanty (dir.), *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Romanica, No 15 (2020): Le mépris dans la littérature française du Moyen Âge au XXIe siècle*, 2020.
- KRANS, Jan, *Beyond What Is Written, Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, Leiden-Boston, Brill, 2006, 383 p.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Huit Philosophes de la Renaissance italienne*, Genève, Droz, 1975.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains*, 2e éd., New York, 1961.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Thought II. Papers on Humanism and the Arts*, New York, 1965.
- KROUSAZ, Karine, *L'Académie de Lausanne entre Humanisme et Réforme (1537-1560)*, Leiden, 2012.
- KRUMENACKER, Yves, *L'Ecole française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, 1988.
- KRUMENACKER, Yves, *Calvin - Au-delà des légendes*, Paris, Bayard, 2009. 603 p.

- KUKENHEIM, L., *Contributions à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*, in-8°, Leyde, 1951.
- LABELLE, Nicole, *Les différents styles de la musique religieuse en France : le Psaume de 1539 à 1572*. Thèse, Université de Paris-Sorbonne, 1978, 3 vol., 968 p.
- LACHEVRE, R., *La poésie française de 1560 à 1630*, Paris, 1947, 8°, 200 p.
- LADRIERE, J., *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris, Aubier, 1970.
- LAFAY, Henri, *La Poésie française du premier XVIIe siècle*, Paris, 1975.
- LAFOND, J. et RENONDON, A. (sous la dir.), colloque international de Tours, 17-19 nov. 1977, *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- LAGARDE, G. de, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Douai, 1926. LAGREE, Jacqueline, *Le néostoïcisme, une philosophie par gros temps*, Paris, Vrin, 2010.
- LAIGNEAU, Sylvie, *La Femme et l'Amour chez Catulle et les Elégiaques augustéens*, Bruxelles, Latomus, 1999.
- LAIGNEAU, Sylvie, *Ovide, Les Amours, l'Art d'aimer*, Paris, Ellipses, 2001.
- LAMBIN, Rosine Antoinette, *Femmes de paix. La coexistence religieuse et les dames de la noblesse en France, 1520-1630*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- LANGER, Ullrich, *Vertu du discours, discours de la vertu – Littérature et philosophie morale au XVIe siècle en France*, Genève, Droz, 1999.
- LANINI, Karine, *Dire la vanité à l'âge classique – Paradoxes d'un discours*, thèse, Paris, H. Champion, 2006.
- LANSON, Gustave, *Esquisse d'une histoire de la tragédie française*, Paris, Champion, 1927.
- LAGARDE, G. de, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Douai, 1926.
- LAPLANCHE, F., *L'Evidence du Dieu chrétien. Religion, culture et société dans l'apologétique protestante de la France classique (1576-1670)*, Strasbourg, Société Savante Alsace-Est, 1983.
- LARDON, Sabine, PINEAU, Guylaine, *Jean de Sponde (1557-1595) – Un humaniste dans la tourmente*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 494 p.
- LARTIGUE, Pierre, *Le second seizième siècle – Plumes et rafales 1550-1600*, Paris, Hatier, 1990.
- LAURENS, P., *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la Renaissance*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- LAVAUD, Laurent, *Mystique et monde*, Paris, Cerf, 2015, 350 p.
- LAZARE, Marguerite, *Le Théâtre en France au XVIe siècle*, Paris, PUF, 1981.
- LEBEGUE, Raymond, *La Tragédie religieuse en France : Les débuts (1514-1573)*, Paris, Champion, 1929.
- LEBEGUE, Raymond, *Le Mystère des Actes des Apôtres : contribution à l'étude de l'humanisme et du protestantisme français au XVIe s.*, Paris, Champion, 1929.
- LEBLANC, P., *La poésie religieuse de Clément Marot*, in-8°, Paris, 1955.
- LEBLANC, Paulette, *Les paraphrases françaises des Psaumes à la fin de la période baroque (1610-1660)*, Paris, PUF, 1960, 318 p.
- LE BOULLUEC, Alain (dir.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Cerf, 1995.
- LEBRETON, D., *Anthologie de la douleur*, Paris, Edition Métailié, 1995.
- LECHOT, Pierre-Olivier (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Genève, 2018, 631 p.
- LECLER, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol. in-8°, Paris, 1955, Paris, Albin Michel, (1955) 1994, 853 p.
- LECLERCQ, Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957.
- LECLERCQ, Jean, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*, Rome, Orbis catholicus, Herder, 1963.

- LE COULTRE, J., *Maturin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française (1530-1564)*, in-8°, Neuchâtel, 1926.
- LEFRANC, Abel, *Le platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*, Paris, Armand Colin, 1986.
- LEFRANC, Abel, *La jeunesse de Calvin*, Paris, 1888, in-8°.
- LEFRANC, Abel, *Grands écrivains de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1969, 414 p.
- LEFRANC, Abel, *Les idées religieuses de Marguerite de Navarre d'après son œuvre poétique, Les Marguerites et les dernières poésies*, Paris, 1898 ; Geneva, Slatkine Reprints, 1969.
- LEFRANC, Abel, *Grands écrivains de la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1969, 414 p.
- LEFRANC, Abel, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, in-8°, Paris, 1938.
- LE GALL, Jean-Marie, *Défense et illustration de la Renaissance*, Paris, PUF, 2018, 388 p.
- LE GALL, Jean-Marie, *Les Moines au temps des réformes, France (1480-1560)*, Paris, Champ Vallon, 2001, 642 p.
- LE GALL, Jean-Marie, *L'Europe des humanistes*, Paris, 2018, 263 p.
- LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1957.
- LEITH, John H., *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, Louisville, 1989.
- LENIENT, Charles, *La Satire en France, ou la littérature militante au XVIe s.*, Paris, 1868, 2 vol., in-16.
- LEROUX, Nicolas, *Les guerres de religion 1559-1629*, Paris, Belin, 2009, 607 p.
- LEROUX, Nicolas, *Un régicide au nom de Dieu : L'assassinat d'Henri III, 1<sup>er</sup> août 1589*, Paris, 2007.
- LEROUX, Virginie, SERIS, Emilie (éd.), *Théories poétiques néo-latines*, Genève, Droz, 2018.
- LESTRINGANT, Franck, 'Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses' – *Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021.
- LESTRINGANT, Frank, *La cause des martyrs dans les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Mont-de-Marsan, 1991.
- LESTRINGANT, Frank, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyr au siècle des Réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004, Paris, Classiques Garnier, 2015, 277 p.
- LESTRINGANT, Frank, *Agrippa d'Aubigné. Les Tragiques*, PUF, « Etudes littéraires », Paris, 1986.
- LESTRINGANT, Frank, *La Cause des Martyrs dans « Les Tragiques »*, Mont-de-Marsan, Editions Inter Universitaires, 1991.
- LESTRINGANT, Frank, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Paris, 1991.
- LESTRINGANT, Frank, *Faire le monde à la Renaissance*, Caen et Orléans, 1993.
- LESTRINGANT, Frank, MONFERRAN, Jean-Claude (coll.), *Lire Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, Classiques Garnier, 2013, 142 p.
- LESTRINGANT, Franck, *Clément Marot, de l'Adolescence à l'Enfer*, Paris, Paradigme, 2006, 187 p.
- LESTRINGANT, Frank, TARRETE, Alexandre (dir.), *Iles et Insulaires (XVIe-XVIIIe siècle)*, Cahiers V.L. Saulnier 34, Paris, PUPS, 2017, 399 p.
- LEVI, A., *French Moralists: The Theory of the Passion 1585 to 1649*, Oxford, 1964.
- LEVI, A.H.T., *Humanism in France at the End of the Middle Ages and the Early Renaissance*, Manchester, 1970.
- LEVIN, Harry, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1972.
- LINDER, R.D., *The Political Ideas of Pierre Viret*, Genève, 1964.
- LIENHARD, Marc (éd.), Actes du colloque de Strasbourg, *Les dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme*, (5-6 février 1982), Baden-Baden, 1983.

- LIONETTO, Adeline, DELATTRE, Aurélie, *La Muse de l'éphémère. Formes de la poésie de circonstance de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, « Études sur la Renaissance latine », 2014.
- LONGEAU, Claude, *Documents d'archives sur Etienne Dolet*, Université de Saint Etienne, 1972.
- LOUKOVITCH, Kosta, *L'évolution de la tragédie religieuse classique en France*. Thèse, Paris, Droz, 1933, 8°, X-470 p.
- LOVY, R. J., *Les origines de la Réforme française*. Meaux, 1518-1546, Paris, 1959.
- LÖWY, Michael (Dir.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012.
- LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 2 tomes, Stuttgart, 1953; trad. anglaise: *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, 1949.
- LUCHESIUS SMITS, M., *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*, Assen, 1957, 2 vol.
- MAAG, Karin, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620*, Aldershot, Scolar Press, 1995.
- MACE, Stéphane, *L'Eden perdu. La pastorale dans la poésie française de l'âge baroque*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- MAC FARLANE, I.D., *Renaissance Latin Poetry*, New York, Barnes & Noble books, 1980.
- MAC FARLANE, I.D., *A Literary History of France*, London, 1974.
- MACFARLANE, I. D., *Renaissance Latin Poetry*, New York, Barnes & Noble books, 1980.
- MAC GRATH, Alister E., *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990.
- Mc NEIL, D., *Budé and Humanism*, Genève, Droz, 1975
- MAC SUMMERS, Kirk, *Morality after Calvin, Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017, 412 p.
- MAFFEI, Domenico, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Mailand (1956) 2, Giuffrè, 1968.
- MAGNARD, Pierre (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Paris, Vrin, 2001.
- MALET, Nicole, *Calvin et l'humanisme*, Paris, 1976.
- MALET, Nicole, *Dieu selon Calvin. Des mots à la doctrine*, Lausanne, 1977.
- MANETSCH, Scott M., *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*. Leiden, Brill, 2000.
- MARABUTO, *Les théories politiques des monarchomaques*, thèse de droit, Paris, 1967.
- MARCACCI, Marco, *Histoire de l'Université de Genève 1559-1986*, Genève, Université de Genève, 1987.
- MARCZUK-SZWED, Barbara, *L'inspiration biblique dans l'œuvre de Marguerite de Navarre : poésie-théâtre*, Cracovie, 1982.
- MARECHAUX, P. et SIMONIN, M., *Aspects du néostoïcisme en Europe aux XVIe et XVIIe siècles*, colloque de Tours, octobre 1998.
- MALET, Nicole, *Calvin et l'humanisme*, 1976, Paris.
- MALET, Nicole, *Dieu selon Calvin, des mots à la doctrine*, Lausanne, 1977 ; Paris, 1978.
- MALLINSON, Jeffrey, *Faith, Reason and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- MANDROU, R., *Introduction à la France moderne (1500-1640). Essai de Psychologie historique*, 2e éd., Paris, 1974.
- MANDROU, R., ESTEBE, J., LIGOU, D., VOGLER, B., BAUBEROT, J., *Histoire des Protestants en France*, Privat, 1977, 490 p.
- MANETSCH, Scott M., *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*. Leiden, Brill, 2000.

- MANETSCH, Scott M., *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford Studies in Historical Theology, 2012.
- MANN, M., *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, Paris, 1934.
- MANN, Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance*, in-12, Londres, 1949.
- MANN, Phillips, *The Ages of Erasmus*, in-8°, Cambridge, 1964.
- MARCUSE, Herbert, *Eros et civilisation, Contribution à Freud* [1955], trad. fr. Paris, Minuit, 1963.
- MARGOLIN, J.-C., *Érasme par lui-même*, Paris, 1965.
- MARIEJOL, J.-H., *Catherine de Médicis, 1519-1589*, Paris, 1920, in-8°.
- MARROU, Henri-Irénée, *Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955.
- MARTIN, Charles, *Les protestants anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin, 1555-1560*, Genève, 1915, in-8°.
- MARTINEAU-GENIEYS, Christine, *Le Thème de la mort dans la poésie française de 1450 à 1550*, Thèse d'État, ms dact. Montpellier, 1978 ; Paris, Champion, 1977.
- MARUYAMA, Tadataka, *The Ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church*, Genève, Droz, 1978.
- MASSAUT, J.-P., *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, 2 vol. in-8°, Paris, 1968.
- MASSAUT, J.-P., *Mystique rhénane et humanisme chrétien d'Eckhart à Érasme*, dans *The late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, p. 112-130, Louvain et La Haye, 1972.
- MASSAUT, J.-P., *Critique et tradition à la veille de la Réforme en France*, in-8°, Paris, 1974.
- MATTHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *Les thèmes amoureux dans la poésie française, 1570-1600*, Lille III, 1976, 524 p.
- MAYER, Claude-Albert, *La religion de Marot*, Genève, Droz, 1960 ; réimpression, Paris, Nizet, 1973.
- MAYER, Claude-Albert, *Clément Marot*, Paris, Nizet, 1972.
- MAZON, André, *Notice sur la vie et les œuvres d'Achille Gamon et Christophe de Gamon*, Lyon, 1885.
- MASUZAWA, Tomoko, *The Invention of World Religions*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- MEERHOF, Kees, MOISAN, Jean-Claude, *Autour de Ramus : texte, théorie, commentaire*, Québec, Nuits blanches, 1997.
- MEERHOF, Kees, *Rhétorique et poétique au XVIe en France : Du Bellay, Ramus et les autres*, 1986.
- MELLET, Paul-Alexis, *Passé et présent chez les monarchomaques protestants de langue française (vers 1560-vers 1600)*, thèse de doctorat, soutenue à l'université de Tours en décembre 2004.
- MELLET, Paul-Alexis, *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (vers 1560-vers 1600)*, Genève, Droz, 2007, 568 p.
- MENAGER, Daniel, *La Renaissance et le détachement*, Paris, Classiques Garnier, 2011. MENAGER, Daniel, *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995.
- MENAGER, D., *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*, Paris, 1968.
- MENAGER, Daniel, *Ronsard, le Roi, le Poète, et les hommes*, Genève, 1979.

- MESNARD, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, 1936 ; rééd. Paris, Seuil, 1997.
- MESNARD, Pierre, *Érasme. La philosophie chrétienne*, in-8°, Paris, 1970.
- MESNARD, Pierre, *Érasme ou le christianisme critique*, Paris, 1969.
- MEYLAN, Henry, *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLIX, Genève, Droz, 1976.
- MICHAEL J. HEALTH (éd.), *Le premier loisir. Contenant la traduction française du Mespris du monde, de l'italien du Docteur J. Botere Piedmontois avec De l'humilité et du mespris du monde*. Textes littéraires français, 519. Genève : Droz, 1999.
- MICHON, Cédric, *Jean de Monluc (1502-1579), homme de pouvoir et homme d'Église*, Mémoire de maîtrise, 1994-1995, Université de Paris IV Sorbonne, I.R.C.O.M.
- MIEGGE, Mario, *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève, Labor et Fides, 1989.
- MILLET, Olivier, *Calvin et la dynamique de la parole. Etude de rhétorique réformée*, Genève, Slatkine, 1992. Paris, Honoré Champion, 983 p. [BNF cote 84/31 Calv.5 MI]. Bibliographie pp. 901-936 et index.
- MILLET, Olivier, *Calvin, un homme, une œuvre, un auteur*, Gollion, Infolio, 2008, 200 p.
- MILLET, Olivier, DE ROBERT, Philippe, *Précis de culture biblique*, Paris, 2001, 555 p.
- MILLET, Olivier (Ed.), *Calvin et ses contemporains*, Cahiers d'humanisme et Renaissance, actes du colloque de Paris, octobre 1995, 314 p., Genève, Droz, 1998.
- MILLET, Olivier (Dir.), *La Spiritualité des écrivains*, A.D.I.R.E.L., Genève, Droz, «Travaux de Littérature», t. XXI, 2008.
- MILLET, Olivier, TACAÏLLE, Alice, *Poésie et musique à la Renaissance*, Paris, PUPS, Cahiers V.L. Saulnier 32, 2015, 274 p.
- MILLET, Olivier, TACAÏLLE, Alice, VIGNES, Jean, *La chanson d'actualité, de Louis XII à Henri IV* (Cahiers Saulnier 36), Paris, Sorbonne Université Presses, 2021, 376 p.
- MIRONNEAU, P., PEBAY-CLOTTE, I., *Paix des armes et paix des âmes*, Actes du colloque de Pau 1998, Paris, 2000, 502 p.
- MONHEIT, Michael L., *Passion and Order in the Formation of Calvin's Sens of Religious Authority*, 2 Bde., Diss. phil. Princeton, 1988.
- MONNIER, Marc, *Genève et ses poètes*, Paris-Genève, 1874, in-8°.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
- MONTER, William, *Judging the French Reformation. Heresy trials by Sixteenth century parliaments*, Cambridge (États-Unis), London, Harvard UP, 1999.
- MONTER, William, *Calvin's Geneva*, New York, 1967.
- MOORE, W.G., *La Réforme allemande et la littérature française*, Strasbourg, Faculté des lettres, 1930.
- MOREAU, Pierre-François (dir.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle – Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, tome I, Paris, 1999, 363 p. D'après le colloque du C.E.R.P.H.I.
- MOREAU, Pierre-François (dir.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle – Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, tome II, Paris, 2001.
- MORANTIN, Patrick, *Lire Homère à la Renaissance – Philologie humaniste et tradition grecque*, Travaux d'Humanisme et Renaissance, 575, Genève, Droz, 2017, 408 p.

- MURARASU, D., *La poésie néo-latine et la renaissance des lettres antiques en France (1500-1549)*, Paris, J. Gamber, 1928.
- MUCHEMBLED, Robert, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XVe-XVIIIe siècles*, Paris, Armand Colin, 1992.
- MUHLMANN, Géraldine, PISIER, Evelyne, CHATELET, François, DUHAMEL, Olivier, *Histoire des idées politiques*, PUF, (1982), 2012, 817 p.
- MULLER, A., *Un poète religieux du XVIe siècle, Jean-Baptiste Chassignet, 1578 ? – 1635 ?* Thèse, 1949, Paris, 1951, 8°, 135 p.
- MULLER, A., *La poésie religieuse catholique de Marot à Malherbes*, thèse, Paris, 1950, 8°, 296 p.
- MÜLLER, Denis, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité, Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, 1999, 369 p.
- MULLER, Richard, *Christ and the Decree, Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Durham, NC, Labyrinth Press, 1987.
- MURARASU, D., *La poésie néo-latine et la Renaissance des lettres antiques en France (1500-1549)*, Paris, J. Gamber, 1928.
- NAEF, H., *La conjuration d'Amboise et Genève*, Genève, M.D.G. 32, 1922, p. 327-731.
- NAEF, Henri, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève, Droz, 1968, 2 vol.
- NEGT, Oskar, *Politik als Protest. Reden und Aufsätze zur antiautoritären Bewegung*. Frankfurt a. M. 1971.
- NEGT, Oskar, *L'Espace public oppositionnel*, 1972 ; trad. de l'allemand par A. Neumann, Paris, Payot, 2007.
- NEHER, André, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955.
- NEUSCHEL, Kristin B., *Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, New-York-Londres, 1989.
- NICOLLIER, Béatrice, *Hubert Languet, 1518-1581. Un réseau politique international, de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Genève, Droz, 1995.
- NOAILLY, Jean-Michel, *Géographie des psautes de la France protestante – Extrait de la Bible imprimée dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris, B.N., 21-23 nov. 1991, 15 p., carte. Br 90 (4).
- NOAILLY, Jean-Michel, CANDAU, Jean-Daniel, THOMAS CHAMBERS, Bettye, *Bibliographie des Psaumes imprimés en vers français*, Genève, Droz, 2022, 1720 p.
- NURNBERGER, R., *Die Politisierung des französischen Protestantismus, Calvin und die Anfänge des protestantischen Radikalismus*, Tübingen, 1963.
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *John Calvin and the Reformation of the refugees*, Genève, Droz, 2003.
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Impact of the Reformation*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Reformation: Roots and Ramifications*, Grand Rapids-Edimbourg, 1993.
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Two Reformations: The Journey from the Last Days to the New World*, Donald Weinstein (éd.), New Haven: Yale University Press, 2003.
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Dawn of the Reformation: essays in late medieval and early Reformation thought*, 1986.
- OCKER, Christopher (dir.), *Politics and Reformations: Communities, Politics, Nations, and Empires. Essays in Honor of Thomas A. Brady*, Leyde, Brill, 2007.
- OESTREICH, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, 1982.
- PACAUT, Marcel, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*, Paris, Nathan, 1993.



- PARKER, Thomas-Henry-Louis, *The Oracles of God, An introduction to the Preaching of Jean Calvin*, Londres, 1947.
- PARKER, Thomas-Henry-Louis, *John Calvin : a biography*, Londres, J.M. Dent & Sons Ltd, 1975, XVIII-190 p. Bibliographie p. 175-180 et index.
- PARKER, Thomas-Henry-Louis, *Calvin's Preaching*, Edimbourg, 1992.
- PATRY, Robert, *Philippe Duplessis-Mornay, un huguenot homme d'État (1549-1623)*, Paris, Librairie Fischbacher, 1933, 670 p.
- PAVEL, Thomas, *L'Art de l'éloignement - Essai sur l'imagination classique*, 1996.
- PELLISSIER, Georges, *Vie et œuvres de Du Bartas*, 1902.
- PETTEGREE, Andrew, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge, 2005, 237 p.
- PEYREBONNE, Nathalie, TARRÊTE, Alexandre, THOMINE, Marie-Claire, *Le Mépris de la cour – La littérature anti-aulique en Europe (XVIe-XVIIe siècles)*, Cahiers V.L. Saulnier 35, Paris, PUPS, 2018, 331 p.
- PFISTER, D., *Le colloque de Montbéliard, 1586. Etude historique*, Genève, 1873, in-8°. Thèse de théologie de Genève.
- PFOHL, G. (éd.), *Das Epigramm. Zur Geschichte einer inschriftlichen und literarischen Gattung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- PIAGET, A., BERTHOUD G., *Notes sur le Livre des Martyrs de Jean Crespin*, Neuchâtel, 1930.
- PICARD, A., *Théodore de Bèze, ses idées sur le droit d'insurrection et son rôle pendant la première guerre de religion*, Cahors, 1906, 83 p., in-8°. Thèse de théologie de Paris.
- PICARD, M., *La littérature et la mort*, Paris, PUF, 1995.
- PICQUIER, Marcel, *Etienne Dolet, imprimeur et humaniste*, Université de Lyon 2, 2009.
- PIDOUX, Pierre, *Le Psautier huguenot du XVIe siècle : I : Les Mélodies ; II : Documents et bibliographie ; III : Les Psaumes de Clément Marot*, éd. J. Lenselink, Kassel, Bâle, 1962, 3 vol.
- PILLET, Antoine (éd.), *Les Fondateurs du droit international : F. de Vitoria, A. Gentilis, F. Suarez, Grotius, Zouch, Pufendorf, Bynkershoern Wolf, Wattel, de Martens, leurs œuvre, leurs doctrines*, Paris, 1904, 691 p.
- PINEAU, J. B., *Érasme. Sa pensée religieuse*, in-8°, Paris, 1924.
- PINEAU, Guylaine, LARDON, Sabine, *Jean de Sponde (1557-1595), Un humaniste dans la tourmente*, Actes du colloque à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- PINEAUX, Jacques, *La poésie des protestants de langue française du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'Edit de Nantes (1559-1598)*, Klincksieck, Genève, 1971. BN impr. 4-z-5782 (28).
- PINEAUX, Jacques, *La poésie des protestants de langue française contre Ronsard*, Paris, Didier, S.T.F.M., 2 vol., 1971.
- PINEAUX, Jacques, *La polémique protestante contre Ronsard*, Paris, STFM, 1973, 2 vol.
- PINVERT, L., *Jacques Grévin*, 1899.
- PIQUE, Nicolas, WATERLOT, Guislain (dir.), *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie du concept de tolérance*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 1999.
- PITASSI, Maria-Christina, SOLFAROLI CAMILLOCCI, Daniela (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne – Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, 2010.
- PITIOU, Jean-Paul, GEONGET, Stéphan (éd.), *Actes du colloque Droit et justice dans l'Europe de la Renaissance*, colloque des 2-7 juillet 2001, Paris, Honoré Champion, 2002.
- PLATTARD, Jean, *Marot. Sa carrière poétique, son œuvre*, Paris, 1938.
- PLATTARD, Jean, *Guillaume Budé et les origines de l'Humanisme*, Paris, 1923, rééd. Paris, Les Belles-Lettres, 1966.

- PLATTARD, Jean, *A. d'Aubigné, une figure de premier plan dans nos lettres de la Renaissance*, Paris, Vrin, 1975, VII, 1975, VII-135 p. Bibliographie par Raymond Lebègue.
- POCOCK, John Greville Agard, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, 1989, rept. 1972.
- POCOCK, John Greville Agard, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, 2009.
- POGNON, E., *Littérature latine de la Renaissance : l'antiquité retrouvée*, Paris, Gallimard, 1955.
- POLMAN, Pontien, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle*, Gembloux, 1932, Thèse de théologie de Louvain.
- POPKIN, Richard Henry, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, Paris, 1995, 440 p. [édition anglaise augmentée : *From Savonarole to Bayle*, Oxford, 2003]
- POREE, Charles, *L'abbaye de Vézelay*, Paris, 1930, in-16.
- PORTIER, Philippe, LAGREE, Jacqueline (éd.), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, PUR, 2010.
- PORTIER, Philippe, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, PUR, 2016.
- POT, Olivier (dir.), *Simon Goulart, un pasteur aux idées vastes comme le monde*, Genève, Droz, 2013. 580 p.
- POT, Olivier (éd.), Actes du colloque de Genève, *Poétiques d'Aubigné*, mai 1996, Genève, Droz, 1999, 306 p.
- PRESTWICH, Menna (dir.), *International Calvinism, 1541-1715*, New York, 1985.
- PREVOST, Xavier, SANCHI, Luigi-Alberto, *L'Humanisme juridique. Aspects d'un phénomène intellectuel européen*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 429 p.
- PRODI, Paolo, *Una storia della giustizia; dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000.
- PROOSDIJ, C. van, *Theodorus Beza, medearbeider en opvolger van Calvijn*, Leiden, 1895, 347 p., in-8°.
- PY, Albert, *Ronsard*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Les écrivains devant Dieu »), 1972, chap. VIII, « Dieu à la lueur des guerres de religion ».
- RACINE SAINT JACQUES, Jules, *L'Honneur et la Foi – Le droit de résistance chez les réformés français (1536-1581)*, Genève, Droz, 2012, 216 p.
- RAITT, Jill, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza*, Chambersburg, Penn., American Academy of Religion, 1972, 1972.
- RAWLS, J., *Le Droit des gens*, 1993 ; Paris, Esprit, 1997.
- RAYMOND, Marcel, *L'influence de Ronsard sur la poésie française (1550-1569)*, 1927, 2 vol. ; réimpr. Genève, Droz, 1965, 1993, 376 p.
- RAYMOND, Marcel, *Baroque et Renaissance poétique*, Paris, Corti, 1955, 16°.
- REAUME, Eugène, *Les prosateurs français du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1869, 8°.
- REID, Jonathan, A., *King's Sister – Queen of Dissent, Marguerite of Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Brill, Leiden, Boston, 2009, 2 vol., 563 p.
- REINBURG, Virginia, *Popular Prayers in Late Medieval and Reformation France*, University Microfilm International, Ann Arbor, 1985.
- RENAUD, Michel, *Pour une lecture du Moyen de Parvenir de Béroalde de Verville*, Paris, Honoré Champion, 1997.
- RENAUDET, Augustin, *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958.
- RENAUDET, Augustin, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance (1518-1521)*, in-8°, Paris, 1926.
- RENOUX-ZAGAME, Marie-France, *Du droit de Dieu aux droits de l'homme*, Paris, PUF, 2003, 320 p.

- REYMOND-MERMOD, *Théodore de Bèze, conférence faite... à l'occasion de celle de M. Th. de la Rive*, Genève, 1892, 78 p., in-16.
- RICE, Eugen F. Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, 1958.
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté*, 3 vol., Paris, Aubier, 1949-1968.
- RICOEUR, Paul, *Idéologie et utopie*, Paris, Le Seuil, 1986.
- RICHARD, Willy, *Untersuchungen zur Genesis der reformierten Kirchentерminologie der Westschweiz und Frankreichs, mit besonderer Berücksichtigung der Namengebung*, Romanica Helvetica 57, Bern, A. Francke, 1959.
- RICHTER, Mario, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, Paris, Classique Garnier, 2011, 245 p.
- RIGOLOT, François, *L'Erreur de la Renaissance : perspectives littéraires*, Paris, Champion, 2002.
- ROBERT-NICOUD, Vincent, *The World Upside Down in 16th-Century French Literature and Visual Culture*, Brill, Rodopi, collection "Faux Titre 426", 2018, 284 p.
- ROBERTS, Penny, *Peace and Authority during the French Religious Wars, c. 1560-1600*, Palgrave Macmillan, 2013, 264 p.
- ROBERTS, Penny, *Political Culture in Early Modern France*, guest-edited special volume of French History, 21, 2, 2007.
- ROBERTS, Penny, CAMERON, Keith, GREENGRASS, Mark (eds), *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France*, Papers from the Exeter conference, April 1999, Oxford, Bern, etc., Peter Lang, 2000, 321 p.
- ROBIN, Léon, *La Théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1964.
- RODOCANACHI, E., *Une protectrice de la Réforme en Italie et en France, Renée de France, Duchesse de Ferrare*, Paris, P. Ollendorff, 1896, in-8°.
- ROELKER, Nancy L., *Jeanne d'Albret reine de Navarre 1528-1572*, Paris, 1979.
- ROGET, Amédée, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, Genève, 1870-1882, 7 vol. in-16.
- ROMIER, Lucien, *La conjuration d'Amboise*, Paris, 1923, in-8°.
- ROMIER, Lucien, *Catholiques et huguenots à la cour de Charles IX*, Paris, 1924.
- ROMIER, Lucien, *Les origines politiques des guerres de religion*, Paris, 1913-1914.
- ROSSEL, Virgile, *Histoire littéraire de la Suisse romande...*, Ed. ill., Neuchâtel, 1903.
- ROTT, Edouard, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, T.II, Berne, 1902, gr. in-8°.
- ROUGET, François (dir.), *François Ier et la vie littéraire de son temps (1515-1547)*, Paris, 2017, 412 p.
- ROUSE, Ruth, NEIL, Stephen Charles, *History of the Ecumenical movement 1517-1948*, Genève, 1993, p. 1-69.
- ROUSSET, Jean, *La Littérature de l'âge baroque en France – Circé et le paon*, Paris, Corti, 1954, 316 p.
- RUBLE, Alphonse de, *Antoine de Navarre et Jeanne d'Albret*, T. III-IV, Paris, 1885-1886.
- RUBLE, Alphonse de, *Le colloque de Poissy, septembre-octobre 1561*, Mémoire de la Société de l'histoire de Paris, 16, 1889, p. 1-56.
- RUEGG, W., Anstösse. *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, éd. J. Coppens, in-8°, Gembloux et Louvain, 1971.
- SAINTE-BEUVE, *Tableau historique et critique de la poésie française et du Théâtre français du XVIe siècle*. [1828] Paris, 2 volumes in 8°. Edition complète de Charpentier, 1843, 16°.
- SALES, Charles-Auguste de Sales, *Histoire du bienheureux François de Sales... mise en français*, Paris, 1857, 2 vol., in-8°.
- SALMON, J.H.M., *Society in Crisis. France in the Sixteenth Century*, Londres et Tonbridge, 1975, 383 p.
- SALMON, (dir.), *Renaissance and Revolt: Essays in the Intellectual and Social History of Early Modern France*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; 2003.

- SANCHI, L.A., PREVOST, X., *L'Humanisme juridique. Aspects d'un phénomène européen*, Paris, Classiques Garnier, 2021.
- SAULNIER, V.-L., *Érasme. Le banquet poétique*, in-8°, Melun, 1948.
- SAYOUS, Pierre-André, *Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, Genève, 1841, 8°, 2 vol., Paris, 1854, 2 vol., 18° ; Slatkine, Genève, 1970, réimpression de l'édition de Paris, 1881, 406 p., 2 tomes.
- SCHAMA, Simon, *L'embarras de richesses*, Paris, Gallimard, 1990.
- SCHLOSSER, Friedrich Christoph, *Leben des Theodor de Beza und des Peter Martyr Vermigli : ein Beytrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchen-Reformation mit einem Anhang bisher ungedruckter Briefe Calvins und Bezas und anderer Urkunden ihrer Zeit*, Heidelberg, s.n., 1809, in-8°.
- SCHILLING, Heinz (dir.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Berlin, 1994.
- SCHMIDLIN, Bruno, DUFOUR, Alfred (Dir.), *Jacques Godefroy (1587-1652) et l'humanisme juridique à Genève*. Actes du colloque Jacques Godefroy, Basel/Francfurt a. M., Helbing & Lichtenhahn, 1991.
- SCHMIDT, Albert-Marie, *La poésie scientifique en France au XVIe siècle. Peletier, Ronsard, Scève, Baif, Belleau, Du Bartas, les cosmologues, les hermétiques. De l'influence des sciences et des méthodes de pensée sur la création poétique (1555-1610)*. Thèse, Paris, 1939, 377 p.
- SCHMIDT, Albert-Marie, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris, Cerf, 1984, 149 p.
- SCHMIDT, Albert-Marie, *Études sur le XVIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1967.
- SCHMIDT, Charles, *Poésies huguenotes du seizième siècle*, Strasbourg, F. Bull, 1882.
- SCHREY, Heinz-Horst, *Säkularisierung*, Darmstadt, 1981
- SCREECH, Michael A., *Marot évangélique*, Genève, 1967.
- SCREECH, Michael A., *Rabelais*, Paris, 1989.
- SCREECH, Michael A., *Le Rire au pied de la Croix. De la Bible à Rabelais*, Paris, 2002.
- SCUPOLI, L., *Le combat spirituel*, Paris, éd. Robert Morel, 1966.
- SEGUY, Jean, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, 1980.
- SEGUY, Jean, *Conflit et utopie ou réformer l'Église. Parcours weberien en 12 essais*, Paris, 1999, 488 p.
- SEIDEL MENCHI, S., *Érasme hérétique. Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVIe s.*, Paris, 1996 (première édition italienne 1987).
- SEIDMAN, David, *La Bible dans les tragédies religieuses de Garnier et de Montchrestien*, Nizet, Paris, 1971, 162 p.
- SELDERHUIS, Herman J., *Calvin Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 569 p.
- SELDERHUIS, Herman J., *Psalms 1-72 – Reformation commentary on Scripture*, Ed. Timothy George and Scot M. Manetsch.
- SELLIER, Philippe, *Essais sur l'imaginaire classique – Pascal, Racine, Précieuses et Moraliste, Fénelon*, Honoré Champion, Paris, 2003, 394 p.
- SERFASS, Charles, *Histoire de l'Église réformée de Wassy en Champagne...*, Paris, 1928.
- SCHLOSSER, Friedrich Christoph, *Leben des Thodor Beza und des Peter Martyr Vermili...*, Heidelberg, 1809, in-8°.
- SCHMITT, Charles Bernard, *Aristote et la Renaissance*, Paris, PUF, 1992.
- SEZNEC, Jean, *La Survivance des dieux antiques : essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et l'art de la Renaissance*, Paris, 1980 (première éd. 1939).
- SHAW, Helen A., *Conrad Badius and The Comédie du Pape malade*, Philadelphia, 1924.
- SHAYEGAN, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* Paris, 1991.
- SKINNER, Quentin, VAN GERDEREN, Martin (dir.), *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. II, *The Age of Reformation*, Cambridge, 1980, 2 vol.
- SKINNER, Quentin, *Visions politiques, vol. 1, Sur la méthode*, trad. de l'Anglais par Christopher Hamel, Droz.
- SMET, R. de, (éd.), *La satire humaniste. Actes du Colloque international (mars-avril 1993)*, Bruxelles, Peeters Press, 1994.
- SOLFAROLLI CAMILLOCCI, Daniela, PITASSI, Maria-Christina (dir.), *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, Leiden, Brill, 2018.
- SMET, I. de, FORD, P. (éd.), *Eros et Priapus. Erotisme et obscénité dans la littérature néo-latine*, Genève, Droz, 1997.
- SMITH, M., *Ronsard & Du Bellay versus Beze : Allusiveness in Renaissance Literary Texts*, Genève, Droz, 1992.
- SMITH, Malcom, *Political and religious Controversy in the work of Ronsard, with special reference to the « Discours des Misères »*, thèse, Université de Londres, University College, 1968.
- SMITH, Malcom C., *Montaigne and Religious Freedom: The Dawn of Pluralism*, Genève, 1991.
- SMITH, P.M., *Clément Marot, Poet of the French Renaissance*, Londres, 1970.
- SOULIE, Marguerite, *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'A. d'Aubigné*, Paris, Klincksieck, 1977, 548 p., Bibliographie pp. 513-526, index. Thèse : Lettres : Paris IV, 1975.
- SOULIE, Marguerite, *La Littérature française de la Renaissance : mélanges d'histoire et de critiques littéraires offerts à Henri Weber. Articles recueillis et publiés par M. Soulié*. Genève, Slatkine, 1984, 458 p. [BN 8-R-85203 (13)].
- SOUTHWORTH Jr, John F., *Theodore Beza, Covenantalism and Resistance to Political Authority in the 16th Century*, Ann Arbor, UMI, 2004.
- SPITZ, Jean-Fabien, *La liberté politique : essai de généalogie conceptuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1995, 509 p.
- STAUFFER, R., *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne-Francfort, Peterlang, 1978.
- STAWARZ-LUGINBÜHL, Ruth, *Un théâtre de l'épreuve – Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève, Droz, 2012, 696 p.
- STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Plon, 1954.
- STROHM Christoph (dir.), *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen der Reformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 219 p.
- STROHM, Christoph, *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvins-Schülers Lambertus Danaeus*, Archiv für Kirchengeschichte, 65, Berlin/New York, 1996.
- SUE, Roger, *Le loisir*, Paris, PUF, coll. „Que sais-je?“, 1980.
- SUMMERS, Kirk M., *Morality after Calvin – Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, New York, Oxford University Press, 2017, 412 p.
- STRUEVER, N. S., *The Language of History in the Renaissance*, Princeton, 1970. SUMMERS, Kirk M., *A view from the Palatine, Medieval and Renaissance Texts and Studies*, n°237, Tempe, Arizona, 2001.
- SUMMERS, Kirk M., *Morality after Calvin – Theodore Beza's Christian Censor and Reformed Ethics*, Oxford University Press, 2017.
- SUNSHINE, G., S., *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville (Mo.), 2003.
- SUNSHINE, G., S., *Reforming French Protestantism: The Development of Huguenot Ecclesiastical Institutions, 1557-1572*, Kirksville (Mo.), 2003.

- SUTHERLAND, Nicola M., *The Huguenot Struggle for Recognition*, New Haven-Londres, 1980.
- SZCZECH, Nathalie, *Calvin en polémique – Une maïeutique du verbe*, Paris, Classiques Garnier, 2016, 1257 p.
- TALLON, Alain (dir.), *Un autre catholicisme au temps des Réformes ? Claude d'Espence et la théologie humaniste à Paris au XVIe siècle*, Brepols, Belgium, 2010, 457 p.
- TAMICKA, Joanna, *Le paysage en Vanité dans l'art graphique européen, XVIe-XVIIe s. : pistes de lecture*, 2005.
- TANQUERET, Adolphe, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, ???
- TAPIE, Victor-Louis, *Le Baroque*, Paris, PUF, 1961, 16°.
- TARRÊTE, Alexandre, *Eloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de Religion. Les Traictez philosophiques (1606) de Guillaume du Vair (1556-1621)*, thèse de doctorat, université de Paris-Sorbonne, 2000, 2 vol.
- TAUSSIG, Sylvie, *La vertu des païens*, Paris, Kimé, 2019, 761 p.
- TAYLOR, Larissa, *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New-York-Oxford, 1992.
- TENENTI, A., *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, 2° éd. Thurin, Einaudi, 1977.
- TERNEAU, Jean-Claude (dir.), *La naissance du monde et l'invention du poème, Mélanges de poétique et d'histoire littéraire du XVIe siècle offerts à Yvonne Bellanger*, Honoré Champion, Paris, 1998, 497 p.
- THIREAU, Jean-Louis, *Introduction historique au droit*, Paris, Paris, Champ universitaire, (2001), 2009, 384 p.
- THOUIN-DIEUAIDE, Christabelle, *La vanité et la rhétorique de la prédication au XVIIIe siècle. Littératures. Université de Limoges*, 2019.
- THOMAS, L., *La Confession helvétique, étude historico-dogmatique sur le XVIe siècle*, Genève, 1890, in-8°.
- THOMAS, L., *Théodore de Bèze et la doctrine du dimanche au XVIe siècle*, Genève, 1890, in-8°.
- THORNDIKE, Lynn, *L'univers de la Renaissance macrocosme et microcosme*, Paris, 1970.
- TOINET, Raymond, *Notes pour servir à l'histoire littéraire du XVIe siècle. Quelques recherches autour des poèmes héroïques-épiques français du XVIIe siècle*. Genève, Slatkine, Paris, Honoré Champion, 1971, 2 tomes en 1 volume, 304-211p, reproduction de l'édition de Tulle 1898-1913 qui contient les tomes 3 et 4.
- THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975-1980. THORNDIKE, Lynn, *L'univers de la Renaissance, macrocosme et microcosme*, Paris, 1970.
- THIRY, Claude, *Recherches sur la déploration funèbre française à la Renaissance*, Thèse non publiée, Liège, 1973.
- TINLAND, Franck, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Paris, PUF, 1988.
- TOUCHARD, Jean (dir.), *histoire des idées politiques*, t. 1, *Des origines aux XVIIIe siècle*, PUF, (1959), 2012, 382 p.
- TREVOR-ROPER, Hugues, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, 165 p.
- TRIPET, A., *Pétrarque ou la connaissance de soi*, Genève, 1967.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*, Munich, Oldenbourg, 1906; éd. fr.: *Protestantisme et modernité*, trad. M. de Launay, Paris, Gallimard, 1991, 165 p.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912. Traduction anglaise par O.Wyon, *The Social Teachings of christian churches*, New York, 1931.
- TROELTSCH, Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, trad. française, 1991.

- TROTTMANN, Christian (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, Ecole française de Rome, 2009, 597 p.
- TUCKER, Georges Hugo, *Homo Viator. Itineraries of Exile, Displacement and Writing in Renaissance Europe*, Genève, Droz, 2003.
- TURCHETTI, Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, 2001, p. 418-443.
- ULLBERG, Anne, *Au chemin de salvation – La chanson spirituelle réformée (1533-1678)*, Uppsala, Uppsala Universitet, 2005.
- VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie*, Paris, PUF, 1993, 279 p.
- VANDENBROUCKE, François, *La morale monastique du XIe au XVIe siècle : pour l'histoire de la théologie morale*, Louvain, Nauwelaerts, 1966.
- VAN DELFT, Louis, *Les moralistes. Une apologie*, Paris, Gallimard, 2008.
- VAN KLEY, Dale K. (éd.), *The French Idea of Freedom. The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- VAN KLEY, Dale K., *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Heaven, Yale, University Press, 1996.
- VAN STAM, Frans P., *The Controversy over the Theology of Saumur, 1635-1650. Disputing Debates among the Huguenots in Complicated Circumstances*, Amsterdam/Maarsen, APA/Holland UP, 1988.
- VAN TIEGHEM, Paul, *La littérature latine de la Renaissance, étude d'histoire littéraire européenne*, Genève, Slatkine Reprints, 1966, 254 p.
- VAN USSEL, J., Van Ussel, J., *Histoire de la répression sexuelle*, in-8°, Paris, 1972.
- VEDRINE, Hélène, *Les Philosophies de la Renaissance*, Paris, PUF, 1971.
- VELTENAAR, Cornelis, *Théodore de Bèze et ses relations avec les théologiens des Pays-Bas*, Genève, 1904, 67 p., in-8°. Thèse de théologie de Genève.
- VERCRUYSSSE (dir.), *Les Psaumes de David*, Presses universitaires d'Artois, Arras, 2018.
- VETILLARD, A., *Histoire et rôle du cantique dans les églises réformées de langue française au XVIe siècle*, Montauban, 1898, 8°, 87 p.
- VEYNE, Paul, *Histoire de la vie privée en Occident*, Paris, 1985.
- VEYNE, Paul, *L'élégie érotique romaine. L'amour, la poésie et l'Occident*, Paris, Seuil, 1983.
- VIALLA-NEIX, Paul, éd., *Réforme et Révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, s.l. [Millau], Presses du Languedoc, 1990.
- VICKERS, Brian (éd.), *Arbeit Musse Meditation. Vita activa und vita contemplativa*, Zürich, Verlag der Fachvereine, 1985.
- VIGLIANO, Tristan, *Humanisme et juste milieu au siècle de Rabelais – Essai de critique illusoire*, Les Belles Lettres, 2009, 742 p.
- VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, P.U.F., (1983), 2008, 169 p.
- VILLEY, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003 ; 2018.
- VILLEY, P., *Les Grands écrivains du XVIe siècle. Marot et Rabelais*, Paris, Champion, 1923.
- VOGEL, Werner, *Franz Hotmann und die Privatrechtswissenschaft seiner Zeit*, Münster, 1960.
- VON MARC, Laureys, SIMONS, Roswitha (éd.), *Die Kunst des Streitens: Inszenierung, Formen und Funktionen öffentlichen Streits in historischer Perspektive*, Göttingen: bonn university press, 2010.
- VOVELLE, Michel, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- VRAY, Nicole, *François de La Noue, « Bras de fer »*, Geste édition, 2001, 191 p.
- VRAY, Nicole, *Renée de France et Anne de Guise – Mère et fille entre la loi et la foi au XVIe siècle*, Lyon, Olivetan, 2017.
- VRIES, Hermann de, *Genève, pépinière du calvinisme hollandais, I. Les étudiants des Pays-Bas à Genève au temps de Théodore de Bèze, II. Correspondance des élèves de Théodore de Bèze après leur départ de Genève*, Fribourg et La Haye, 1918-1924, 2 vol., in-8°.
- VUILLEURMIER, Henri, *L'Académie de Lausanne 1537-1890. Esquisse historique*, in-8°, Lausanne, 1891.

- VUILLEURMIER, Henri, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, T. I., Lausanne, 1927, gr. in-8°.
- WADDINGTON, Charles, *Ramus (Pierre de la Ramée), sa vie, ses écrits et ses opinions*, Paris, 1855, 480 p., in-8°.
- WALLACE, Ronald S., *Calvin, Geneva and the Reformation*, Grand Rapids, 1988. WALZER, Michael, *The Revolution of the Saints - A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, 344 p.
- WALZER, Michael, *Spheres of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983 (trad. fr., Seuil, 1997).
- WALZER, M., *The Revolution of the Saints. A Study of the Origins of Radical Politics*, Londres, 1966 ; Trad. française : *La Révolution des Saints. Ethique protestante et radicalisme politique*, Paris, 1987.
- WANEGFFELEN, Thierry, *Des chrétiens entre Rome et Genève. Une histoire du choix religieux en France vers 1520- vers 1610*, Thèse de doctorat Nouveau Régime de l'université de Paris I sous la direction de Nicole Lemaître, 2 vol., 1994, 913 p.
- WANEGFFELEN T. (Dir.), *De Michel de L'Hospital à l'édit de Nantes – Politique et religion face aux Églises*, Presses Universitaires de Blaise Pascal, C.H.E.C., 2002, 612 p.
- WANEGFFELEN, Thierry, *L'Edit de Nantes : une histoire européenne de la tolérance du XVIe siècle au XXe siècle*, Paris, Librairie générale française, 1998.
- WAWRZYNIAK, Natalia, *Lamentation et polémique au temps des guerres de religion*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 279 p.
- WAQUET, Jean-Claude, *La conjuration des dictionnaires. Vérités des mots et vérités de la politique dans la France moderne*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.
- WEBER, Edith, *La Musique protestante de langue française*, Paris, Honoré Champion, 1979, 199 p.
- WEBER, Edith, *Les Mélodies du Psautier huguenot : Chant et musique des réformés français*, 1985, p. 7-29. [AR 8 Vm Pièce 2614]
- WEBER, Henri, *La Création poétique en France. De M. Scève à A. d'Aubigné*, Paris, Nizet, 1956, 2 vol., 774 p. [BN impr. 4 1431].
- WEBER, Henri, Vol. IV : *la Renaissance*, Paris, Editions sociales, 1976.
- WEBER, Henri, *A travers le XVIe siècle – Histoire des idées*, t. I : *Dix études sur la poésie* ; t. II : *Histoire des idées*, Paris, Nizet, 1986.
- WEBER, Max, *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, Duncker & Humblot, 1958.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin, Directmedia, 2001.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], suivi d'autres essais. J.-P. Grossein (trad. et éd.), Paris, Gallimard, 2004, 531 p.
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par Grossein, J.-P., Paris, Gallimard, 1996, 542 p.
- WEBER, Max, *Essais de sociologie des religions*, I, trad. de l'allemand et présentation par J.-P. Grossein, Die, 1992.
- WEBER, Max, *Economie et société* (d'après la 4<sup>e</sup> édition de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956), traduit de l'allemand par Julien Freund, Pierre Kamnitzer *et al.*, Chavy, Jacques et Dampierre, Eric de (Dir.), Paris, Plon, 1971.
- WEINSTEIN, Donald, BELL, Rudolph, M., *Saints and Society: the two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, 1982, 314 p.
- WEEDA, Robert, *Le psautier de Calvin – L'histoire d'un livre populaire au XVIe siècle (1551-1598)*, Brepols, Belgium, 2002, 221 p.
- WENCELIUS, Léon, *L'Esthétique de Calvin*, Thèse : Lettres : Paris, 429 p., 8° ; Genève, Slatkine, 1937 ; Paris, Honoré Champion, 1979, 428 p. [BN impr. 8.R.83439]
- WENDEL, François, *Calvin, la vie et les développements de sa pensée religieuse*, Paris, 1950 ; Genève, Labor et Fides, 1985, 302 p.



- WENDEL, François, *Calvin et l'humanisme*, Paris, PUF, 1976, 103 p.
- WIEACKER, Franz, *Römische Rechtsgeschichte, Quellenkunde, Rechtsbildung, Jurisprudenz und Rechtsliteratur*, 1. Abschn., München, C.H. Beck, 1988.
- WIEL, Véronique, *Usage du monde et liberté à l'Âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2017.
- WIJFFELS, Alain, *Introduction historique au droit – France, Allemagne, Angleterre*, Paris, Thémis droit, PUF, 2010, 2014, 392 p.
- WILSON, D., *French Renaissance Scientific Poetry*, London, Athlone Press, 1974.
- WIND, Edgar, *Mystères païens de la Renaissance*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », 1992.
- WITTE, John, VAN DER VYVER, Johan David, *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, BRILL, 1996, 597 pages.
- WRIGHT, David F. (éd.), *Calvinus Evangelii Propugnator*, Grand Rapids, Calvin Studies Society, 2006.
- WRIGHT, Shawn D., *Our Sovereign Refuge – The Pastoral Theology of Theodore Beza*, London, 2004.
- WRIGHT, Shawn D., *Theodore Beza – The Man and the Myth*, Glasgow, 2015, 256 p.
- WOODWARD, W.H., *Studies in Education during the Age of the Renaissance 1400-1600*, New York, 1967 (réimpr. de l'éd. de 1906).
- WOLFGANG, Reinhard (dir.), *Les élites du pouvoir et la construction de l'État en Europe*, Paris, PUF, 1996.
- WOLTERSTORFF, Nicholas, CUNEO, Terence (ed.), *Understanding Liberal Democracy – Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, 2012, 385 p.
- WRIGHT, Shawn D., *Theodor Beza, The Man and the Myth*, Glasgow, 2015, 256 p.
- WRIGHT, *Our Sovereign Refuge : the Pastoral Theology of Theodore Beza*, Carlisle, Paternoster, 2004.
- YARDENI, Myriam, *Repenser l'histoire – Aspects de l'historiographie huguenote des guerres de religion à la Révolution française*, Paris, Honoré Champion, 2000, 220 p.
- YATES, Frances A., *The French Academies of the Sixteenth Century*, London, 1947, pp. 112-115.
- ZAGORIN, Perez, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, 2 vol., Cambridge, 1982.
- ZAGORIN, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Paperbacks, 2003, 392 p.
- ZAHRNT, H., *Aux prises avec Dieu – La théologie protestante au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1969.
- ZANTA, Léontine, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIe siècle*. Thèse, Paris, 1914, 8°, 366 p.
- ZINGUER, Ilana, YARDENI, Myriam (dir.), *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden, Brill, 2014.
- ZUBER, Valentine, *L'origine religieuse des droits de l'homme*, Genève, Labor et fides, 2017, 379 p.

## Articles et contributions

Pour les abréviations utilisées :

- A.E.S.C. : Annales des Etudes en Sciences sociales.
- B.H.R. : Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.
- B.S.H.P.F. ou *Bull. protest. franç.*: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français.
- E.R. : Etudes rabelaisiennes, Genève, depuis 1956.
- H.R. : Humanisme et Renaissance.
- M.D.G. : Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève.

R.H.L.F. : Revue d'Histoire littéraire de la France.  
R.S.H. : Revue des Sciences Humaines.  
R.S.S. : Revue du Seizième Siècle.  
N.R.S.S. : Nouvelle Revue du Seizième Siècle.

- ALBARIC, M., « Le Psautier huguenot de Clément Marot », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1970, pp. 227-243.
- ALLIER, Raoul, « La chanson huguenote au XVIe s. », *Revue chrétienne*, 1885, p. 467-72, 529-50, Alençon, 1887, 8°, 37 p.
- APPOLD, Kenneth G., « Disput und Wahrheitsfindung im Konfessionellen Zeitalter », JÜRGENS, Henning P., WELLER, Thomas, *Streitkultur und Öffentlichkeit im Konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 149-159.
- ARETIN, Karl-Otmar Freiherr von, « Das Problem des Religionsfriedens in der europäischen Politik », *Rapports du XVe congrès international des sciences historiques, t. I : Grands thèmes et méthodologie*, Bucarest, 1980, p. 198-203.
- AUBERT, F., BOUSSARD, J., MEYLAN, H., « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », Genève, *B.H.R.*, t. XV, pp. 164-191 et 257-294, 1953.
- AUBERT, Fernand, « Théodore de Bèze », *L'Escalade*, 9, 1935, p. 131-139.
- AUBERT, Fernand, « A propos de l'iconographie de Bèze : un portrait peu connu », *Geneva*, 16, 1938, p. 138-142.
- AUBERT, Fernand, « Note sur sept portraits-médailles de Théodore de Bèze », *Genava*, 5, 1927, p. 72-78.
- AUBERT, Fernand, « La conversion de Bèze à la Réforme. Théodore de Bèze et sa famille d'après des extraits de la correspondance de Bèze », *Bull. protest. franç.*, 53, 1904, p. 533-548.
- AUBERT, Fernand, « Théodore de Bèze et son frère Nicolas », *Bull. protest. fr.*, 54, 1905, p. 542-548.
- AULOTTE, Raymond, « Les gueux dans la littérature française du XVIe s. », *Misère et gueuserie au temps de la Renaissance*, Centre de recherche sur la Renaissance, publication de l'Institut de Recherche sur les civilisations de l'Occident moderne, Paris-Sorbonne, 1976.
- BAKHUIZEN VAN DER BRINK, J. N., « Érasme : Humanisme et « philosophia christiana », *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, t. 36, p. 89-100, La Haye, 1973.
- BACKUS, Irena, « Quelques remarques sur les annotations doctrinales de Bèze dans son exemplaire de Tertullien », *colloque Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du Colloque de Genève*, 2005, Droz, 2007, pp. 195-217.
- BACKUS, Irena, « La conversion à la Réforme de quelques Réformateurs, vue par eux-mêmes et par leurs biographies au XVIe siècle », PITASSI, Maria-Christina et SOLFAROLI CAMILLOCCI (éd.) *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne, Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, 2010, pp. 3-20.
- BAILBE, Jacques, « A.d'Aubigné et le stoïcisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1965, I, p. 97-111.
- BAIRD, Henry, « Theodor Beza », *Heroes of the Reformation*, New York and London, 1899, 376 p., in-8°.
- BALMAS, Enea, « Guillaume Guérout traducteur des Psaumes », *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 67, 1967, p. 705-725.
- BALLU, Camille, « Curiosités poétiques du XVIe s. Pierres de la Primaudaye », *Revue de la Renaissance*, VII, 1906, pp. 153-164.
- BARBIER, P., « Le théâtre militant au XVIe s. I. Les mystères et le Parlement. II Le théâtre et la Réforme. III. Le théâtre et la Ligue », *Annales de la Soc. de l'Ain*, V, 1872, p. 176-204.
- BARBIER-MULLER, « Théodore de Bèze », in *Dictionnaire des poètes français de la seconde moitié du XVIe siècle*, Genève, pp. 511-561, 2005.

- BARNAUD, Jean, « La confession de foi de Théodore de Bèze », *Bull. protest. franç.*, 48, 1899, p. 615-633.
- BARON, Hans, « Calvinist Republicanism and its Historical Roots », *Church History*, 8, 1939, p. 30-42.
- BARRIERE, P., « Pierre de Brach », *Bull. Soc. Bibliophiles de Guyenne*, 1949, p. 67-84.
- BATANY, Jean, « L'Église et le 'mépris du monde' [Robert Bultot, La doctrine du mépris du monde, de Saint Ambroise à la fin du siècle], *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 20<sup>e</sup> année, N5, 1965, pp. 1006-1014.
- BATAILLON, Louis-Jacques, JOSSUA, Jean-Pierre, « Le mépris du monde », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. LI, n<sup>o</sup> 1, janvier 1967, p. 23-38.
- BAYLE, Pierre, Article « Bèze », *Dictionnaire historique et critique*, 2<sup>e</sup> éd., Rotterdam, 1702, 3 vol., in-fol., t. I, p. 583-593.
- BAZALMO, Nicolas, « L'impossible désenchantement du monde : les protestants face au miracle (XVI<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles) », *B.S.H.P.F.*, Juillet-Août-Septembre 2010, Vol. 156, pp. 393-413.
- BATAILLON, L.J., JOSSUA, J.-P., « Le Mépris du monde. De l'intérêt d'une discussion actuelle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1967, t. 51, pp. 23-28.
- BAYROU, André, « Le conseil rejeté. Mises en scène de la transgression dans la vie et la carrière des humanistes français », Université Sorbonne Nouvelle-Paris III, *CEREN – EA 74*, 2019.
- BECKER, Ph. A., « Eustorg de Beaulieu », *Aus Frankreichs Frührenaissance*, München, 1927, p. 140-154.
- BELISLE, Mathieu, « Le mépris du monde. Sur « Les Fruits d'or » de Sarraute », *L'Atelier du roman* 35, Paris, septembre 2003, pp. 114-119
- BELLANGER, Yvonne, « Les poèmes posthumes de Du Bartas et la Bible », *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique 1550-1680*, Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, réunis par Pascale Blum et Anne Mantero, Honoré Champion, 1999.
- BELLANGER, Yvonne, « Pauvreté et misère dans la poésie de la Renaissance française », *Centre de recherche sur les civilisations de l'Occident moderne*, Paris-Sorbonne, 1976.
- BENE, Charles, « Saint François de Sales et Érasme », MASSAUT, J.P. (dir.), *colloque érasmien de Liège*, Paris, Belles Lettres, 1987, pp. 53-54.
- BENEDICT, Philip, FORNEROD, Nicolas, « Les députés des Églises réformées à la cour en 1561-1562 », *Revue historique*, 2013/2 (n<sup>o</sup> 666).
- BERMAN J., Harold, REID, J. Jr, « Roman Law in Europe and the *Jus Commune*. A Historical Overview with Emphasis on the New Legal Science of the Sixteenth Century », *Syracuse Journal of International Law and Commerce* 20, 1995, pp. 1-27.
- BERNARD-MAITRE, H., Les « théologastres » de l'Université de Paris au temps d'Érasme et de Rabelais (1496-1536), *B.H.R.*, t. XXVII, p. 248-264, Genève, 1964.
- BERNUS, Auguste, « Le ministre Antoine de Chandieu d'après son journal autographe inédit, 1534-1591 », *Bull. prot. Franç.*, 37, 1888, p. 2-13.
- BERSIER, E., « Le protestantisme et la littérature », *Revue chrétienne*, 1859, p. 641-650.
- BIDEAUX, M., « La poétique de J.B. Chassignet », *Mélanges de poétique et d'histoire littéraire au XVI<sup>e</sup> s. offerts à Louis Terraux*, Paris, Honoré Champion, 1994.
- BIERLAIRE, F., Un manuel scolaire : les « Familiarium colloquiorum formulae » d'Érasme, *Les études classiques*, t. 36, p. 125-139, Namur, 1968.
- BILLACOIS, François, « Thélème dans l'espace et son temps », *Etudes rabelaisiennes*, t. XV, 1980, p. 97-115.
- BLUM, Claude, « Naissance d'une anthropologie de la mort au XVI<sup>e</sup> siècle : les Essais de Montaigne », *La mort en toutes lettres, Textes réunis par G. Ernst*, Nancy, 1983, pp. 33-39.
- BOASE, Alan, « Présentations et textes », *Mesures*, oct. 1939.

- BOASE, Alan, « La révolte de Sponde », *Actes du colloque l'Amiral Coligny et son temps*, Paris, 1974.
- BOHAR, Marine, « Méthode historique et humanisme juridique – le discours sur la difficulté et la méthode d'enseignement du droit civil (1585) de Giulio Pace de Beriga (1550-1635) », HAKIM, Nader, *Histoire du droit entre science et politique*, Paris, éd. de la Sorbonne, 2019, 329 p.
- BOISSET, Jean, « La non-violence et la tradition réformée », *B.S.H.P.F.*, t. 113, p. 216 et suiv.
- BONALIFIQUET, Françoise, « Engagement spirituel et procédés stylistiques dans les Octonaires sur l'inconstance et la vanité du monde d'Antoine de La Roche-Chandieu », *Amour sacré, Amour mondain Poésie 1574-1610, Hommage à Jean Bailbé, Cahiers V.L. Saulnier 12*, Paris, 1995, pp. 25-37.
- BONALI-FIQUET, Françoise, « Le cantique de la misère de ceste vie » d'Antoine de Chandieu est-il antérieur à ses 'Octonaires sur la vanité et inconstance du monde' ? » *B.H.R., Travaux et documents, XL (1978)*, pp. 317-324.
- BONNET, Jules, « Les amitiés de Calvin... Théodore de Bèze », *Récits du XVIe siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1875, in-16, p. 163-175.
- BONNET, J., « Jean Crespin ou le martyrologe réformé », *B.S.H.P.F.*, t. 103, 1957, pp. 173-199.
- BONNET, J., « Les quatre martyrs de Dijon », *B.S.H.P.F.*, t. 33, 1894, pp. 437-455
- BONNIFET, Pierre, « Comment faut-il chanter les psaumes ? », ZINGUER, Ilana, YARDENI, Myriam (dir.), *Les Deux Réformes chrétiennes. Propagation et diffusion*, Leiden, Brill, 2014, p. 426-442.
- BORDIER, Pierre, « Théodore de Bèze », *Petite bibliothèque helvétique*, 3<sup>e</sup> série, 1895, p. 97-124.
- BORDIER, Henri, « Les poésies calvinistes », *B.S.H.P.*, 1867, p. 247-56.
- BOST, Charles, « Théodore de Bèze et Rabelais : Le Passavant », *Revue du XVIe siècle*, XVIII, Paris, Champion, 1931, pp. 282-290.
- BOST, Hubert, « Calvin et les questions de la modernité au XVIe siècle », CLAVAIROLY, François, Calvin, *De la Réforme à la modernité*, Paris, PUF, 2010, pp. 29-38.
- BOURDIEU, Pierre, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, t. XII, n<sup>o</sup> 1, 1971, p. 3-21.
- BOURGAUX, Aurélien, « De la peste au bûcher. La réinterprétation de l'ode *Seché de douleur* de Théodore de Bèze (1551) », in Mounira Chatti, Larissa Luică et Simona Necula (dirs), *Au-delà de la pandémie : formes et pouvoirs de la littérature dans l'espace méditerranéen. Actes de l'e-Colloque co-organisé par les universités de Bucarest et de Bordeaux Montaigne (26-27 novembre 2020)*, à paraître en 2022.
- BOURGUIGNON, P., WENNER, Fr., Art. « Combat spirituel », *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1135-1142.
- BOURQUIN, Bernard, « Autonomie de l'État, autonomie de l'individu, la crise de la médiation chrétienne aux XVIe s. et au début du XVIIe s. », GUYON, Catherine, MAES, Bruno, PEGUERA POCH, Marta, SPICA, Anne-Elisabeth (éd.), *Liberté de conscience et religion – Enjeux et conflits, XIIIe s.-XXe s.*, Rennes, P.U.R., 2018, pp. 145-147.
- BOUSSARD, Jacques, « L'Université d'Orléans et l'humanisme au début du XVIe siècle », *BHR* 5 (1938), 209-230.
- BOUSSARD, Jacques, « Un poète latin, directeur spirituel au XVIe siècle : Jean Dampierre », extrait du *Bulletin philologique et historique* 1946-47, 1950.
- BOUWSMA, William J., « Calvin and the Renaissance crisis of knowing », *Calvin Theological Journal*, t. 17, nov. 82, p. 190-211.
- BUCK, A., Die « studia humanitatis » und ihre Methode », *B.H.R.*, t. XXI, p. 273-290, Genève, 1959.

- BULTOT, Robert, « Le conflit entre l'aspiration au bonheur et l'idéologie du *contemptu mundi* », *L'idée du bonheur au Moyen Age. Actes du colloque d'Amiens de mars 1984*, Göppingen 1990, pp. 87-96.
- BULTOT, Robert, « Anthropologie et spiritualité. A propos du *Contemptu mundi* dans l'école de Saint-Victor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 51 (1967), pp. 2-22.
- BULTOT, Robert, « Mépris du monde et XIe siècle », *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 22<sup>e</sup> année, N.1, 1967, pp. 219-228.
- BULTOT, R., « Cosmologie et contemptu mundi », *Recherches de théologie ancienne et médiévale (mélanges H. Bascour)*, n<sup>o</sup> spécial 1, 1980, pp. 1-23.
- BULTOT, Robert, Compte-rendu sur « La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale », *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965), *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61 (1966), pp. 512-528.
- BULTOT, Robert, « Érasme, Epicure et le *De contemptu mundi* », *Scrinium Erasmianum*, éd. Joseph Coppens, Leiden, E.J. Brill, t. 2, 1969, p. 205-238.
- BURGER, Christophe, « Calvin comme maître de ses amis dans la première de ses *Epistulae duae* (1537) », *Calvin et ses contemporains : Actes du Colloque de Paris*, 1995, O. MILLET (Ed.), Cahiers d'Humanisme et Renaissance, 53, Droz, 1998.
- CAMPAGNOLO, Matteo, « Entre Théodore de Bèze et Érasme de Rotterdam : Isaac Casaubon », *Colloque Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du Colloque de Genève*, 2005, Droz, 2007, pp. 195-217.
- CAMPISTRON, Lucien, « Du Bartas et Augié Gaillard », in *Mélanges Léonce Couture*, Toulouse, 1902, pp. 267-278.
- CANDAUX, Jean-Daniel, « Les psaumes de Marot chez les huguenots – la musique », in *Clément Marot « Prince des poètes français » 1496-1996*, Actes du Colloque international de Cahors en Quercy (1996), Paris, Champion, 1997, p. 4477481.
- CARATELLO, U., « L'Epigrammaton Liber di Marziale nelle tradizione tardomedievale e umanistica », *Giornale italiano di filologia*, n<sup>o</sup> 26, 1974, p. 1-17.
- CARBONNIER-BURKARD, Marianne, « Calvin lecteur des psaumes : l' « anatomie de l'âme », in *B.S.H.P.F.*, t. 143, 1997, p. 131-134.
- CARTIER, Alfred, « Les idées politiques de Théodore de Bèze d'après le traité *Du droit des magistrats et de leurs sujets* », *Bull. de la Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève*, 2, 1900, p. 187-206.
- CATIN, L., « Le Roman de Catulle », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n<sup>o</sup> 11, 1952, p. 22-54.
- CEARD « Beze, Theodore de », in PARISET, *La Bible dans les littératures du monde*, pp. 379-380, Paris, 2016.
- CEARD, Jean, « Le thème du monde à l'envers dans l'œuvre d'A. d'Aubigné », in *Actes du Colloque L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe s. au milieu du XVIIe s.* Etudes réunies par J.Lafond et A. Redondo, Vrin, 1979, p. 117-127.
- CERNOGORA, Nadia, « L'écriture de la vanité chez les poètes français de l'automne de la Renaissance. Du « memento mori » aux vertiges d'une poétique du vain », *Litt. Class.* 56, automne 2005, p. 201-217, 331 p.
- CHARTIER, Roger, « Les Arts de mourir, 1450-1600 », *A.E.S.C.*, janv.-fév. 1976, n<sup>o</sup>1, p. 51-75.
- CHARTIER, Roger, « Histoire et littérature », *Au bord de la Falaise – l'Histoire entre certitudes et inquiétudes* (coll.), Albin Michel, 1998.
- CHASTEL, André, « Le Baroque et la mort », *Fables, formes, figures*, vol. 1, Paris, Flammarion, 1978.
- CHATELAIN, Jean-Marc, « Lire pour croire : mises en texte de l'emblème et art de méditer au XVIIe siècle », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. 150, 1992, p. 322-351.

- CHAZALON, Christophe, « Les *Icones* de Théodore de Bèze (1580) entre mémoire et propagande », *B.H.R.*, t. 66, n° 2, 2004, pp. 359-376.
- CHOMARAT, J., Un ennemi de la guerre : Érasme, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Suppl. « Lettres d'Humanité », 4e s., t. XXXIII, p. 445-465, Paris, 1974.
- CHRISTIN, Olivier, « L'Europe des paix de religion : semblants et faux-semblants », in GRANDJEAN, Michel, ROUSSEL, Bernard (dir.), *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et fides, 1998, 544 p., pp. 465-489.
- CITRONI, M., « Martial, Pline le jeune et l'identité du genre de l'épigramme latine », *Dictynna*, n°1, 2004, p. 1-18.
- CLAPAREDE, Théodore, « Théodore de Bèze, 1519-1603 », *Bibliographies nationales publiées par Eugène Secrétan*, Lausanne, 1873, t. I, p. 472-482.
- CLEMENT, Michel, « Poésie biblique et théorie poétique 1582-1629 », *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique 1550-1680*, Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, réunis par Pascale Blum et Anne Montero, Honoré Champion, 1999. Contient index des auteurs et des critiques et des œuvres.
- CLIVE, H.P., « The Calvinist Attitude to Music, and its literacy Aspects and Sources », *B.H.R.*, t. 19, 1957, p. 80-102, p. 294-319 et t. 20, 1958, p. 79-107.
- CLIVE, H.P., « The Calvinists and the question of dancing in the 16<sup>th</sup> Century », *B.H.R.*, t. 33, 1961, p. 296-323.
- COATS, C. R., « The Emblematic Book of the Self : Théodore de Bèze's "Icones" », *Neophilologus*, n° 76, 1992, p. 175-185.
- COLLERET, Gérard, « Joseph du Chesne », *Vies des poètes gascons*, Paris, 1866, pp. 137-149.
- COMPAGNON, Antoine, « Vaines peintures, mais toujours peinture ». Montaigne et « L'Ecclésiaste », in *Littérature et vanité. La trace de « L'Ecclésiaste » de Montaigne aux temps présents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 9-27
- CORNETTE, Joël, « les nobles et la foi du siècle des Réformes au siècle de l'État absolu », *Société, culture, vie religieuse. Actes du colloque de 1995, Association des historiens modernistes*, Bulletin n° 20, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, p. 140-196.
- COTTIN, Jérôme, « Métaphores du beau et signes visuels dans la pensée de Calvin », *Chrétiens et sociétés XVIe-XXIe siècles, Le calvinisme et les arts*, n° 1, 2011, p. 15-36.
- COTTRET, Bernard, « Maw Weber Revisited. Le puritanisme anglais : de la réussite économique au salut », *Americana 4*, 1989, pp. 75-96.
- COTTRET, Bernard, « Pour une sémiotique de la Réforme : le consensus Tigurinus (1549) et la Brève resolution... (1555) de Calvin », *A.E.S.C.*, 1984, n° 2, p. 265-271.
- COUCHAN, Jane, « Quant à ce beau discours du mépris du monde... » : Foi calviniste et plaisirs mondains chez quatre grandes dames de la Réforme en France », *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, Toronto, vol. 38, n° 3, 2015, pp. 141-160.
- Sur Louise de Coligny, Charlotte Duplessis Mornay, Jeanne d'Albret, Catherine de Bourbon
- COUTURE, Léonce, « Gérard-Marie Imbert », *Revue de Gascogne*, XVII, 1876, p. 494-503.
- COUTURE, Léonce, « Histoire littéraire de la Gascogne. Gérard-Marie Imbert », *Revue d'Aquitaine*, IV, 1860, p. 302-19.
- COUTURE, Léonce, « Les bien-fonds de Gérard-Marie Imbert et de J.P. Labeyrie », *Revue de Gascogne*, XX, 1879, p. 194-200.
- COUTURE, Léonce, « Gérard-Marie Imbert », *Revue de Gascogne*, XVII, 1876, p. 494-503.
- CRAHAY, R., « Idées et réalités modernes à la lumière des Anciens : les Adages d'Érasme », *Didactica classica Gandensia*, n° 8, p. 61-69, Gand, 1968.
- CRAHAY, R., « Une utilisation d'Érasme dans la pédagogie protestante : l'édition des Colloques, Dublin, 1712 », *La Réforme et l'éducation*, p. 35-65, Toulouse, 1974.
- CROUZET, Denis, « Imaginaire du corps et violence au temps des troubles de religion », CEARD, Jean, FONTAINE, M.-M., MARGOLIN, J.-C. (dir.), *Le corps à la Renaissance*, Actes du XXXI<sup>ème</sup> colloque de Tours, 1987, Paris, 1990, pp. 15-127.

- CROUZET, Denis, « La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610), *H.E.S.*, 1989, n° 4, p. 508-525.
- CROUZET, Denis, « Désir de mort et puissance absolue de Charles VIII à Henri IV », *Revue de synthèse*, n° 3-4, juillet-décembre 1991, pp. 423-441.
- CROUZET, Denis, « La représentation du temps à l'époque de la Ligue. « Le clouaque et esgoust des immondices des autres (siècles) passéz », *Revue historique*, t. 270, n° 2, 1983, pp. 297-388.
- CROUZET, Denis, « Sur la signification eschatologique des « canards » (France, fin XVe – milieu XVIe siècle) », *Rumeurs et nouvelles au temps de la Renaissance*, M.T. Jones-Davies éd., Paris, 1997, pp. 25-45.
- CROUZET, Denis, « La foi, la politique, la parole, 1562 », BERNSTEIN, Serge, MILZA, Pierre (dir.), Paris, PUF, 1998.
- CROUZET, Denis, « Calvinism and the uses of the Political and the Religious (France, ca. 1560 – ca. 1572 ) », *Reformation, Revolt, and Civil War in France and the Netherlands 1555-1585*, BENEDICT, Philipp, MARNEF, Guido, VAN NIEROP, Henk, VENARD, Marc, éd. Amsterdam, 1999, p. 99-114.
- CROUZET, Denis, « Les guerres de religion entre fin des temps et théâtre de cruauté », *Revue des deux mondes*, février-mars 2017, p. 87-102.
- DAGENS, Jean, « Humanisme et évangélisme chez Lefèvre d'Étaples », *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle. Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957*, Paris, 1959, p. 121-134.
- D'AMICO, Sylvia, « Etude sur Germain Audebert d'Orléans, 1518-1598 » [titre à vérifier], J.-E. Girot (éd.), *Le poète et son œuvre, de la composition à la publication : acte du colloque de Valencienne, 20-21 mai 1999*, Cahier d'Humanisme et Renaissance, 68, Genève, Droz, 2004.
- DALLA VALLE, Daniela, « La Grâce de monter son âme dans le vêtement ». Scrivere di tessuti, abiti, accessori. Studi in onore di Liana Nissim, t. I : « La Grâce de monter son âme dans le vêtement ». Scrivere di tessuti, abiti, accessori. Studi in onore di Liana Nissim, t. I : Dal Quattrocento al Settecento / a cura di Marco Modernesi, Maria Benedetta Collini, Francesca Paraboschi, Editor : *vanitas. Traccia di ricerca*, p. 163-168.
- DALLA VALLE, Daniela, « Le thème de la « vanité » dans la peinture et dans la poésie baroque françaises », *Représentations et figurations baroques*. Actes du colloque international d'Oslo, 13-17 septembre 1995, pp. 107-125, 301-302.
- DANNREUTHER, H., « A propos de Théodore de Bèze », *B.S.H.P.F.*, vol. 52, n° 3, 1903, p. 282-283.
- DANTINE, Johannes, « Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Théodore de Bèze », *Revue de théologie et de philosophie*, 16 (1966), pp. 365-377.
- DARMON, Jean-Charles, « Un « Ecclésiaste » libertin ? », *Littérature et vanité. La trace de « L'Ecclésiaste » de Montaigne aux temps présents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 61-98
- DARMON, Jean-Charles, « Entretien avec Roubaud, « vanité des vanités », expression trompeuse ? », *Littérature et vanité. La trace de « L'Ecclésiaste » de Montaigne aux temps présents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 245-260
- DEBAILLY, Pascal, « Le rire satirique », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LVI, Genève, Droz, 1994, pp. 695-717.
- DEBONGNIE, P., « Dévotion moderne », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, vol. III, col. 727-747.
- DE DAINVILLE, F., « L'explication des poètes grecs et latins au XVIe siècle », *Pédagogues et Juristes*, p. 173-188, Paris, 1963.
- DEFAUX, Gérard, « Histoire d'une brouille : Clément Marot, Etienne Dolet et l'épigramme « Contre l'inique », *French Forum*, vol. 17, n°2, 1992, p. 153-167.

- DE GROOT, E. J., « Melchior Wolmar, ses rapports avec les réformateurs français et suisses », *Bull. protest. franç.*, 83, 1934, p. 416-439.
- DEKONINCK, Ralph, « Entre Vanité en image et vanité de l'image : du statut incertain de la représentation dans les Pays-Bas à la charnière des XVIe et XVIIe siècles », *Littératures Classiques*, 56, 2005, pp. 58-70.
- DELABORDE, Jules, « Les protestants à la Cour de Saint-Germain lors du colloque de Poissy », *B.S.H.P.F.*, 22, 1873, p. 385-400, 481-505, 529-545, 23, 1874, p. 49-63.
- DELCOURT, Marie, « Le théâtre religieux de la Renaissance en France et en Belgique », *Revue franco-belge*, 1930, p. 83-92.
- DELMAS, André, « Le procès et la mort de Jacques Spifame », *Bull. d'Hum. et Ren.*, 1944, p. 105-137.
- DELUMEAU, Jean, « Les Réformateurs et la superstition », *Actes du colloque L'Amiral de Coligny et son temps*, p. 451-487, Paris, 1974.
- DEONNA, Henri, « Les armoiries de Théodore de Bèze relevées par les Tronchin », *Archives héraldiques suisses*, 52, 1938, p. 1-3.
- DE MARTINO, Ernesto, « La fin du monde. Essai sur les Apocalypses culturelles », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 2019/3 Tome 236, pp. 591-594.
- DEYON, Solange, « L'Edit de Nantes, ses stipulations, son originalité : le « modèle français », KINTZ, Jean-Pierre, LIVET, Georges, *350<sup>e</sup> anniversaire des Traités de Westphalie – Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1999.
- DIMAURO, Damon, « André de Rivaudeau et la Bible », *B.S.H.F.P.*, t. 141, 1995, pp. 207-219.
- DI NAPOLI, G., « *Contemptu mundi et dignitas hominis* nel Rinascimento », in *Revisita di filosofia neoscolastica*, 1956, t. 48, pp. 9-41.
- DINGEL, Irene, « Zwischen Disputation und Polemik: "Streitkultur" in den nachinterimistischen Kontroversen », in JÜRGENS, Henning P., WELLER, Thomas, *Streitkultur und Öffentlichkeit im Konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 17-31.
- DOBBINS, Frank, « Les premières mises en musique des chansons, des épigrammes et des rondeaux de Marot », in *Clément Marot « Prince des poètes français » 1496-1996*, Actes du Colloque international de Cahors en Quercy (1996), Paris, Champion, 1997, p. 483-499.
- DOREZ, Léon, « Le ms. original des Elégies, Sylves et Hendecasyllabes de Georges Buchanan », *Revue des Bibliothèques* (t. XIII), p. 262, 1903.
- DRESDEN, S., «Érasme, Rabelais et la « Festivitas » humaniste», *Colloquia Eras-miana Turonensia*, t. I, p. 463-478, Paris, 1972.
- DROZ, Eugénie, « Notes sur Théodore de Bèze », *B.H.R.* 24, 1962, (p. 392-412 et 589-610).
- DROZ, Eugénie, « Autour de l'affaire Morely », *B.H.R.*, t. 22, 1960, pp. 570-577
- DROZ, Eugénie, « Salomon Certon et ses amis. Contribution à l'histoire du vers mesuré », *Humanisme et Renaissance*, VI, 1937, p. 179-97.
- DROZ, Eugénie, « Salomon Certon », *Humanisme et Renaissance*, 1939, pp. 179-197.
- DROZ, Eugénie, « Salomon Certon. Sa correspondance », *Bibliothèque Humanisme et Renaissance*, II, 1942, p. 186-95.
- DROZ, Eugénie, « Antoine Vincent. La propagande protestante par le Psautier », *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, 1957, p. 257 et suiv.
- le cheminement du marchand Antoine Vincent, entre Lyon et Genève, analyse son rôle dans la diffusion du psautier et établit sa généalogie.
- DROZ, Eugénie, « Les années d'études de Jean et d'Henry de Sponde », *B.H.R.*, 9, 1947, p. 141-150.
- DUBOIS, Claude-Gilbert, « Autour d'un sonnet de Sponde (sonnet de la Mort XII) : recherche d'un élément baroque », *Information littéraire*, 1967, pp. 86-92.



- DUBRUCK, Edelgard, « Three Religious senneteers of the warning Renaissance : Sponde, Chassignet and La Ceppède », *Neophilogus*, 1970, pp. 235-243.
- DUFOUR, Théophile, « A propos de la bibliographie de Théodore de Bèze », *Le secret des Textes*, Genève, 1925, in-8°, p. 86-97.
- DUFOUR, Alain, « Sur la date des éditions subreptices des *Poemata* de Bèze », R. Durand (éd.), *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau : recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candaux*, Genève, Droz, 1997, pp. 259-264.
- DUFOUR 1993, « Théodore de Bèze, Charles IX et les Guises » in *Das Reformierte Erbe*, vol. 2, 73-78, Zurich.
- DUFOUR, Alain, « Théodore de Bèze », *Histoire littéraire de la France publiée par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, t. 42, fasc. 2, Paris, diffusion De Boccard, 2002, p. 315-470.
- DUPORT, Danièle, « L'oisif en ses terres ou le repos georgique », *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 233-248.
- DUPRONT, Alphonse, « Réformes et « Modernité » », *A.E.S.C.*, n° 4, 1984, p. 747-767.
- DUQUESNE, Joseph, « François Bauduin et la Réforme », *Bull. de l'Académie Delphinale*, 5<sup>e</sup> sér., t. 9, 1917, p. 55-108.
- DUPRAZ, Christophe, « A propos de quelques Octonaires de la vanité du monde d'Antoine de Chandieu : l'origine des *Vers chrestiens faits sis heures auparavant sa mort* du faux Pierre de Ronsard », LESTRINGANT, Franck, '*Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses*' – *Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021, pp. 247-259.
- DUQUOC, Charles, « Eschatologie et réalités terrestres », *Lumière et vie*, IX, 1960, pp. 4-22.
- DUROT, Eric, « Le prédicant, hérétique et séditieux. De l'édit de Compiègne (1557) à l'édit de janvier (1562) », *Revue historique*, CCCXI/1, 40-64.
- ECUYER, H., « Un lettré protestant : Théodore de Bèze, 1519-1605 », *Quand on chantait les psaumes...*, Lausanne-Genève, 1924, in-16, p. 61-74.
- EIRE, Carlos M. N., « Calvin and Nicodemism », *The Sixteenth Century Journal*, 1979, t. 10, p. 45-69.
- EL KENZ, David, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, 1997.
- ENGAMMARE, Max, « Théodore de Bèze et ses imprimeurs », D. Bjaï, F. Rouget (éd.), *Les poètes français de la Renaissance et leurs « libraires »*, Genève, Droz, 2015.
- ENGAMMARE, Max, « La *Sodalitas* livresque de Calvin, Bullinger et Bèze : l'Envoi de livres, une pratique réformée qui s'impose au monde lettré », DE SMET, Ingrid A. R., WHITE (ed.), Paul, *Solidalitas Litteratorum – Etudes à la mémoire de Philip Ford*, Genève, Droz, 2019, pp. 203-227.
- ENGAMMARE, Max, « Licence poétique versus métrique sacrée, la polémique entre Bèze et Génébrard au sujet des Psaumes et du Cantique des Cantiques (1579-1586), Première partie », *Colloque Bèze*, Droz, 2005, p. 479-501.
- ENGAMMARE, Max, « Licence poétique versus métrique sacrée (II) – La polémique entre Bèze et Génébrard au sujet de la paraphrase latine du Cantique des cantiques (1584- 1586) », *Revue de l'histoire des religions*, Armand Colin, 1/2009 : *Réforme et poésie en Europe aux XVIe et XVIIe siècles*, pp. 102-125.
- ENGAMMARE, Max, « Le Maître des baisers : Théodore de Bèze et Bethsabée en muse (*Poemata*, Silve IV), DUCIMETIERE, Nicolas, JEANNERET, Michel, BASALMO, Jean, *Poètes, princes & collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Genève, Droz, 2011, pp. 321-337.
- ENGAMMARE, Max, « Bèze vs Du Bellay, du nouveau sur les emplois allusifs », *B.H.R.*, Tome LXXXI, 2019, n° 2, p. 249-270.
- ENGAMMARE, Max, « Le paradis à Genève. Comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », *Etudes théologiques et religieuses* 69, 1994, pp. 329-347.

- ENGAMMARE, Max, « Calvin connaissait-il la Bible ? Les citations de l'Écriture dans ses sermons sur la Genèse », *B.S.H.P.F.*, t. 141, 1995, pp. 163-184.
- ENGAMMARE, Max, « Philippe Duplessis-Mornay à la recherche de la sagesse des Proverbes », *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 18, 2006, Philippe Duplessis-Mornay, pp. 187-212.
- ENGAMMARE, Max, « Calvin monarchomaque ? Du soupçon à l'argument », *Archiv für Reformationgeschichte*, vol. 89, 1998, p. 207-225.
- ERDEL, K., « Méditations sur les Psaumes de la littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle », *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 24 (1-2), 1982, pp. 117-155.
- ETIEMBLE, « Littéraire (critique) », *Encyclopédie Universalis*, Paris, 1988, vol. 8, pp. 130-136.
- EVENNETT, H. O., « Claude d'Espence et son *Discours du colloque de Poissy* », Etude et texte, *Revue historique*, 164, 1930/2, p. 40-78.
- EXPERT, Henri, « XVI<sup>e</sup> siècle, à propos de la musique française à l'époque de la Renaissance », in LAVIGNAC (Dir.), *Encyclopédie de la Musique, Histoire*, t. III, pp. 1261-1298, 1298-1342.
- FAGE, Emmanuel, « Eustorg de Beaulieu », in *Variétés limousines*, Paris, 1891, p. 75-174.
- FAGE, Emmanuel, « Pierre de Brach », in *Curiosités sur la bibliographie limousine*, Limoges, 1905, p. 52-57.
- FANLO, Jean-Raymond, « Agrippa d'Aubigné et le stoïcisme chrétien : Le discours de Vertu dans *Princes* et la *Formula vitae honestae* de Martin de Braga », *Renaissance, Humanisme, Réforme*, 76, 2013, p. 119-132.
- FATIO, Olivier, « Daneau, Lambert (1530 ?-95) », *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, NY/Oxford, Oxford Univ Press, 1996, vol. I, p. 463s.
- FERRER, Véronique, « Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles » : « Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 226, N° 1, Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (janvier-mars 2009), p. 5-8.
- FERRER, Véronique, « La poésie du désespoir de Joachim Du Bellay à Agrippa d'Aubigné »,
- FERRER, Véronique, « La chanson spirituelle au temps de la Réforme (1533-1591) », *Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 7 (2012), p. 43-52.
- FERRER, Véronique, « La "difficulté d'être" des poètes réformés à l'âge classique », in GÉNETIOT (Alain) (dir.), *Morales du poème à l'âge classique*, p. 267-283.
- FERRER, Véronique, « La Lyre protestante : Calvin et la réforme poétique en France », Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, dir. Véronique Ferrer, *Revue de l'histoire des religions*, 226, 1/2009, p. 55-75.
- FERRER, Véronique, « Pour une poétique réformée. L'influence de Calvin sur les poètes réformés des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Revue d'histoire littéraire de la France*, CX, 4, 2010, p. 883-899.
- FERRER, Véronique, « Des « Visions icy peintes » aux « exemples vrais » : L'évidence de l'histoire dans *Les Tragiques* d'A. d'Aubigné », *Le Verger – bouquet VIII*, septembre 2015.
- FERRER, Véronique, « Parler à Dieu, édifier les fidèles. La poésie au service de la Réforme »,
- FERRER, Véronique, GORRIS CAMOS, Rosanna, *Les Muses sacrées, Poésie et Théâtre de la Réforme entre France et Italie*, *Cahiers d'Humanisme et Renaissance* 135, Genève, Droz, pp. 57-71.
- FERRER, Véronique, « Rudesse ou douceur ? La querelle de la simplicité au temps de Malherbe », *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, 2013/3, n° 260, pp. 429-438.
- FERRER, Véronique, « La langue de Canaan : une nouvelle langue sacrée ? », *L'imaginaire des langues. Représentations de l'altérité linguistique et stylistique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, LARDON, Sabine, ROSSELINI, Michèle ( dir.), *Cahiers du Gadges*, 2019, p. 49-71.

- FERRER, Véronique, « Pour une poétique réformée : L'influence de Calvin sur les poètes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 110, n°4, 2010, p. 883-899.
- FESTUGIERE, Jean, « La philosophie de l'amour de Marcile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI<sup>e</sup> siècle », *Etudes de philosophie médiévale*, t. XXXI, 1941.
- FLIEGE, Daniel, « Dans les abîmes insondables de la prédestination ? A propos de trois imitations françaises du sonnet 'Scelse da tutta la futura gente' de Veronica Gambara par Joachim Du Bellay, Simon Goulart et Philippe Desportes », LESTRINGANT, Franck, *'Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses' – Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021, pp. 219-233.
- FORD WILTSHIRE, S., « Catullus Venustus », *The Classical World*, vol. 70, n°5, 1977, p. 319-326.
- FORNEROD, Nicolas, « L'édit de Nantes et le problème de la coexistence confessionnelle dans la pensée de Philippe Duplessis-Mornay », GRANDJEAN, Michel, ROUSSEL, Bernard (dir.), *Coexister dans l'intolérance. L'édit de Nantes (1598)*, Genève, Labor et fides, 1998, 544 p. pp. 225-253.
- FORNEROD, Nicolas, GROSSE, Christian, « Une troisième voie entre le 'modèle' genevois de discipline ecclésiastique et celui de Jean Morély ? Guillaume Houbraque et son traité sur la correction des vices et l'excommunication », *Revue de théologie et de philosophie* 148 (2016), p. 713-731.
- FORNEROD, Nicolas, BENEDICT, Philip, « Les 2150 "églises" réformées de France de 1561-1562 », *Revue historique*, 2009/3 (n° 651).
- FORSYTH, Elliot, « D'Aubigné, Calvin, et le « comble des péchés », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.L. Saulnier*, Genève, Droz, 1984, p. 263-272.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, « Paris-Babylone / Paris-Enfer chez A. d'Aubigné », *Errances et parcours parisiens de Rutebeuf à Crevel*, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Service des publications, 1986, p. 21-32.
- FRAGONARD, Marie-Madeleine, « Oisiveté et hérésie », *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 29-50.
- FRANCON, Marcel, « Les lamentations de Jérémie et la poésie française du XVI<sup>e</sup> siècle », *Mod. Lang. Notes*, LXIV, 1949, p. 181-182.
- FRAPPIER, Jean, « Sur Lucien Febvre et son interprétation psychologique du XVI<sup>e</sup> siècle », in *Mélanges à Raymond Lebègue*, pp. 19-31.
- FRY, C., « Esthétique de la complexité informationnelle : du moineau de Lesbie aux baisers de Catulle (Catulle 2 ;3 ;5 ;7), *Latomus*, t. 63, fasc. 4, oct.-déc. 2004, p. 841-856.
- FÜSSEL, Marian, « Zwei Kämpfe des Geistes. Die Disputation als Schlüsselpraxis gelehrter Streitkultur im konfessionellen Zeitalter », in JÜRGENS, Henning P., WELLER, Thomas, *Streitkultur und Öffentlichkeit im Konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 159-179.
- GALAND, P., HALLYN F., LECOINTE J., « L'inspiration poétique au Quattrocento et au XVI<sup>e</sup> siècle », *Poétiques de la Renaissance*, sous la dir. de P.GALAND-HALLYN et F.HALLYN, Genève, Droz, 2001.
- GALAND, P.-HALLYN, F., « Marot, Macrin, Bourbon : 'Muse naïve' et 'tendre style' », *La génération Marot. Poètes français et néo-latins (1515-1550)*, Actes du colloque de Baltimore, éd. G. Defaux, Paris, Champion, 1997, p. 214.
- GALAND, P.-HALLYN, P., « Me tamen exprimo »: La singularité d'écrire dans la poésie latine française du XVI<sup>e</sup> siècle. L'exemple des Naeniae (1550) de Macrin », *Littérature (La singularité d'écrire aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, n° 137, 2005, p. 12-27.
- GANGEL, Manfred, « Religion et modernité », LÖWY, Michael (dir.), *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012, 177 p.

- GARDY, F., « Les démêlés du théologien anglais H. Broughton avec Théodore de Bèze et les genevois, 1600-1601 », *Bull. de la Société d'Hist. et d'arch. de Genève*, 2, 1904, p. 385-386.
- GARNIER, Isabelle, « Parler de l'Éternel, du Seigneur et du Christ » : marqueurs linguistiques de l'identité réformée dans la littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle », *Les Protestants à l'époque moderne*, CHRISTIN, O., KRUMENACKER (éd.), Presses Universitaires de Rennes, 2017, pp. 381-397.
- GASSE, Jean-Louis, « Religion et modernité : le point de vue de Ernst Troeltsch », Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'Esprit de la modernité* (Collectif), Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'homme, 1997, p. 146-153.
- GAULLIEUR, E.-H., « La poésie satyrique dans la Suisse romande aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Revue Suisse*, 14, 1851, p. 171-185 et 246-261.
- GAUTIER, Léon, « L'activité politique et diplomatique de Josèphe du Chesne, sieur de la Violette », *Bull. soc. Genève*, III, 1906-1913, p. 290-311.
- GEISENDORF, Paul-Frédéric, « Pendant un bruit si étonnant » ou Bèze endormi, *L'Escalade de Genève*, 2<sup>e</sup> sér., 1942, p. 87-96.
- GENTON, H., « Histoire des reproches adressés aux « Poemata » de Bèze par les polémistes luthériens », I. Backus (éd.), *Théodore de Bèze (1519-1605), Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'histoire de la Réformation*, Genève, Droz, 2007.
- GIESEY, Ralph, « The Monarchomach Triumvirs : Hotman, Beza and Mornay », *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, t. XXXII, n<sup>o</sup> 1, 1970, p. 41-56.
- GILMONT, Jean-François, « Les sermons de Calvin : de l'oral à l'imprimé », *B.S.H.F.P.*, t. 141, 1995, pp. 146-162.
- GILMONT, Jean-François, « La poésie française dans l'édition genevoise du XVI<sup>e</sup> siècle », DUCIMETIERE, Nicolas, JEANNERET, Michel, BASALMO, Jean, *Poètes, princes & collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Genève, Droz, 2011, pp. 277-297.
- GIRAUD, V., « Stoïcisme et Christianisme au XVI<sup>e</sup> siècle », *Ecrivains et soldats*, Paris, 1921, p. 5-12.
- GOEURY, Julien, « Les Poèmes chrétiens et moraux : un recueil 'fin de siècle' », LESTRINGANT, Franck, *'Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses' – Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021.
- GOEURY, Julien, « Théodore de Bèze a-t-il eu une vie de poète ? », *Vies d'écrivains, vies d'artistes. Espagne, France, Italie. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p. 187-200.
- GOEURY, Julien, « Îlétité et insularité dans les Œuvres (1601) du sieur de Fiefmelin, in LESTRINGANT, Frank, TARRETE, Alexandre (dir.), *Iles et Insulaires (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Cahiers V.L. Saulnier 34, Paris, PUPS, 2017, pp. 299-313.
- GOEURY, Julien, « Mis en lumière sous l'espérance de les chanter », ou l'histoire malheureuse des Saints cantiques de Théodore de Bèze », MILLET, Olivier, TACAÏLLE, Alice, *Poésie et musique à la Renaissance*, Paris, PUPS, Cahiers V.L. Saulnier 32, 2015, 274 p., p. 189-204.
- GOEURY, Julien, « Une « Muse prétendue Réformée » ? La poésie religieuse des protestants de langue française sous le régime de l'Edit de Nantes », *Revue d'histoire des religions*, 226 – 1/2009, p. 126-153.
- GOEURY, Julien, « La poésie religieuse des protestants français à l'âge classique – entre évidence et dissimulation », *Chrétiens et sociétés XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, N<sup>o</sup> spécial I, 2011 : Le calvinisme et les arts, p. 115-129.
- GOUGET, Abbé, « Pierre de Brach », *Bibliothèque française*, vol. XIII, Paris, 1752, p. 373-92.
- GOUGET, Abbé, « André Mage, sieur de Fiefmelin », *Bibliothèque française*, vol. XIV, Paris, 1752, p. 378-86.

- GOUGET, Abbé, « Odet de la Noue », *Bibliothèque française*, vol. XIV, Paris, 1752, p. 110-115.
- GRAHAM, Anne G., « Théodore de Bèze et la première « Tragédie Française » : imitation, innovation et exemplarité », *Tangence*, vol. 104, 2014, p. 51-77.
- GRAHAM, Anne G., « Toning Down Abraham: Arthur Golding's 1577 Translation, A Tragedie of Abraham's Sacrifice », *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* vol. 40, n° 3, Summer / été 2017, pp. 47-76.
- GREENGRASS, Mark, « J'ay finalement réussi à réduire toutes ces pièces en un corps ». Historical coherence and the *Histoire Ecclésiastiques des Églises Réformées de France (1580)*' in Pierre-Olivier Léchet, Hugues Daussy and Philip Benedict (eds), *Huguenot Historiography* (Geneva : Droz, 2014), ch. 2, pp. 68-86.
- GREENGRASS, Mark, « Nos ignorances sont grandes » : la réception de Lucien Febvre dans le monde anglo-saxon », in *Lucien Febvre face à l'Histoire* (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2019), pp. 125-144 – ISBN 978-2-7535-7819-7.
- GREENGRASS, Mark, « Outspoken Opinions as Collectable Items. Engagement and divertissement in the French Civil Wars » in Hugh Roberts et al., *Gossip and Rumour in Early-Modern England and France* (special issues of *Renaissance Quarterly*), 30/1 (2016), pp. 57-72.
- GREENGRASS, Mark, « Desserrant les Nœuds. François Rasse et les premières guerres de religion » in Gabriele Haug-Moritz and Lothar Schilling (eds), *Médialité et interprétation contemporaine des premières Guerres de Religion*. Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris, Band 10. (Institut Historique Allemand, Paris et de Gruyter, Oldenbourg: 2014), pp. 64-80.
- GREENGRASS, Mark, « Outspoken opinions as collectable items ? Engagement and divertissement in the French civil wars », *Renaissance Studies*, vol. 30, N° 1, pp. 57-72.
- GREENGRASS, Mark, « The French Pastorate: Confessional Identity and Confessionalization in the Huguenot Minority (1559-1685) », *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, dir. Scott Dixon et Luise Schorn-Schütte, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 176-196.
- GREGOIRE, R., « Il *Contemptu mundi* : ricerche e problemi », *Rivista di Storia e letteratura religiosa*, 1969, t., pp. 140-154.
- GREINER, Franck, « Vanités et vertus au temps de l'humanisme dévot. François de Salles, Jean-Pierre Camus, Yves de Paris », *Litt. Class.* 56, automne 2005, p. 85-97, 331 p.
- GROOT, E. J. de, « Melchior Wolmar, ses rapports avec les protestants français et suisses », *B.S.H.P.F.*, 1934, p. 416-439.
- GROSSE, Christian, « Il y avoit trop grande rigueur par cy-devant. La discipline ecclésiastique à Genève à l'époque de Théodore de Bèze », I. Backus (dir), *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du Colloque de Genève (septembre 2005)*, Genève, Droz, 2008.
- GUGGENHEIM, Ann H., « Beza, Viret, and the Church of Nîmes: national leadership and local initiative in the outbreak of the religious wars », *B.H.R.*, t. 37, 1975, p. 33-48.
- GUILLO, Laurent, « La *Lyre Chrestienne* enfin retrouvée » (Lyon, 1560), *Revue d'Histoire du Protestantisme* 4 (2019/1), p. 33-49.
- HAAG, M.M. Eugène et Emile, « Bèze », *La France protestante*, t. II, pp. 259-284, Genève, 1966.
- HADOT, Pierre, « De Tertullien à Boèce : le développement de la notion de personne », Colloque de Royaumont sur la Personne, Editions de Minuit, 1960.
- HAUSER, Henri, « La poésie populaire en France au XVIIe siècle », *Revue d'Auvergne*, XI, 1894, p. 81.
- HALKIN, L.E., « Les Martyrologes et la critique. Contribution à l'étude du martyrologe protestant des Pays-Bas », *Mélanges historiques offerts à Jean Meyhoffer*, Lausanne, 1952.
- HALKIN, L.-E., « La mariologie d'Érasme », *Archiv für Reformations geschichte*, t. 68, p. 32-54, Gutersloh, 1977.

- HAMILTON, Richard F., « Max Weber's *The Protestant Ethic*. A Commentary on the Thesis and on its reception in the academic community », Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Estudio/Working paper, 1995/73, septembre 1995.
- HELLER, Henry, « Marguerite de Navarre and the Reformers of Meaux », *B.H.R.* 33, 1971, pp. 279-310.
- HELLER, Henry, « Les artisans au début de la Réforme. Hommage à Henri Hauser », *Les Réformes enracinement socio-culturel. XXVe colloque international d'études humanistes Tours, 1-13 juillet 1982*, B. Chevalier et R. Sauzet éd., Paris, 1985, p. 137-149.
- HELLER, Henry, « The Evangelicism of Lefèvre d'Étaples: 1525 », *Studies in the Renaissance*, t. 19, 1972, p. 42-77.
- HEYER, Théophile, « Marguerite de France, duchesse de Savoie, ses rapports avec Genève, 1563-1567 », *M.D.G.* 15, 1865, p. 122-144.
- HIGMAN, Francis, « Les genres de la littérature polémique calviniste au XVIe s., *Lire et découvrir*, Genève, Droz, 1998, pp. 437-448.
- HIGMAN, Francis, « The Meditations de Jean de Sponde : a book for the Times », *B.H.R.*, 1966, pp. 564-582.
- HIGMAN, Francis, « Calvin polémiste », *Études Théologiques et Religieuses*, 69, 1994.
- HIGMAN, Francis, « Réforme, évangélisme », *Dictionnaire universel des littératures*, Béatrice Didier (dir.), 3 vol., PUF, 1994, pp. 3134-3136.
- HIGMAN, F. et KIRSCHLEGER, Inès (textes réunis par), « Les psaumes de la Réforme », *BSHPF*, t. 158, Avril-Mai-Juin 2012, 496 p.
- HUDSON, H. H., « Grimald's Translations from Beza », *Modern Language Notes*, vol. 39, n° 7, 1924, p. 388-394.
- IJSEWIJN, J., « Le latin des humanistes français : évolution et étude comparative », *L'humanisme français au début de la Renaissance*, p. 329-342, Paris, 1973.
- JEANNERET, Michèle, « Marot, traducteur des psaumes entre le néo-platonisme et la Réforme », *B.H.R.*, 1965, pp. 629-643.
- JEANNERET, Michèle, « Les tableaux spirituels d'A. d'Aubigné », *B.H.R.*, 1973, pp. 233-245.
- JEANNERET, Michel, « Poésie religieuse. France / XVIe siècle », *Dictionnaire universel des littératures*, Béatrice Didier (dir.), 3 vol., PUF, 1994,
- JOUHAUD, Christian, « Pouvoir et littérature dans le premier XVIe siècle français », *Politique et Littérature en France aux XVIe et XVIIe siècle. Actes du colloque international. Monopoli 28 septembre-1<sup>er</sup> octobre 1995. Quaderni del Seisento francese 12*, Bari pp. 209-222.
- JOUTARD, Philippe, « Politique et religion : l'émergence de la notion de résistance religieuse au XVIIe siècle », in KINTZ, Jean-Pierre, LIVET, Georges, *350e anniversaire des Traités de Westphalie – Une genèse de l'Europe, une société à reconstruire*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1999, pp. 130-139.
- KIBEDI, Varga, « Poésie et cosmologie au XVIe siècle », *Lumière de la Pléiade. Neuvième stage d'études humanistes de Tours*, 1965, Paris, 1966, pp. 136-155.
- KINGDON, Robert Mac Cune, « The first expression of Theodor Beza's political ideas », *Archiv für Reformationgeschichte*, vol. 46, 1955, pp. 88-100.
- KINGDON, R.M., « Calvinism and Democracy : Some political Implications of Debates in French Reformed Church Government, 1562-1572 », *The American Historical Review*, t. 69, n° 2, 1964, pp. 393-401.
- KINGDON, R.M., « Les idées politiques de Bèze d'après son *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques* », *BHR* XXII, pp. 566-569, 1960.
- KIRK, R., *Le néo-stoïcisme en Angleterre au 16<sup>e</sup> et au 17<sup>e</sup> siècle*, New Brunswick, 1951.
- KLANICZAY, Tibor, « La naissance du maniérisme et du baroque au point de vue sociologique », *Renaissance, Maniérisme, Baroque, actes du XI<sup>e</sup> stage de Tours*, Paris, Vrin 1972, 8°.

- KOSELAK, A., « Mépris / dédain, deux mots pour un même sentiment ? », *Lidil*, no 32, 2005, p. 21-34.
- KRISTELLER, Paul Oscar, « Arbeit Musse Meditation. Vita active – Vita contemplative », hrsg B. Vickers, Zürich, 1985, pp. 133-152; « The Active and the Contemplative Life in Renaissance Humanism » in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Vol. IV, Roma : Ed. di *Storia e Letteratura*, 1996, 631 p., (coll. *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi* ; n°193), n° 12 .
- KRUMENACKER, Yves, « La conversion de Théodore de Bèze. Réflexions sur les récits de conversion des réformateurs », in Martin P. et Suire É. (dir.), *Les convertis: parcours religieux, parcours politiques. Actes du colloque de Lyon (11-12 décembre 2014)*, t. i: *Période moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2016, vol. 2/1, p. 149-160.
- KRYNEN, Jean, « Aperçus sur le baroque et la théologie spirituelle », *Actes des journées internationales des Montauban*, 1963, Toulouse. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1965, 8°, pp. 27-35.
- KUPERTY-TSUR, Nadine, « Vérité poétique et témoignage historique », in « *L'acier de mes vers* », *Les Tragiques : 1616-2016, Cahiers d'Aubigné, Albineana 30*, Niort, 2018, p. 214-229.
- LABARTHE, Olivier, « Jean Gérard, l'imprimeur des Cinquante Psaumes de Marot », *B.H.R.*, XXXV (1973), p. 547-561.
- LABLENIE, E., « La vie poétique de Pierre de Brach », *Revue historique de Bordeaux*, XXIII (1930), p. 193-202 ; XXIV (1931), p. 19-25.
- LA BONNARDIERE, Anne-Marie, « Les deux vies, Marthe et Marie », *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, t. III, p. 147-152.
- LADRIERE, Paul, « La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie webérienne de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions*, 61/1.
- LAFOND, Jean, « Des formes brèves de la littérature morale aux XVIe et XVIIe siècles », *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles), études réunies et présentées par Jean Lafond*, Paris, Vrin, 1984, p. 101-122.
- LAIGNEAU, Sylvie, « *Varietas* et unité dans les silves de Théodore de Bèze (*Juvenilia*) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1, 2004, pp. 234-250.
- LASTRAIOLI, C., « L'Université d'Orléans », *Orléans, une ville de la Renaissance*, dir. M.-L. Demonet, D. Rivaud et P. Vendrix, Orléans, Ville d'Orléans, 2009, p. 43-49.
- LEBEGUE, Raymond, « Tableau de la tragédie française de 1575 à 1610 », *B.H.R.*, V, 1944, p. 373-93
- LEBEGUE, Raymond, « La poésie baroque en France pendant les guerres de religion », *Actes des journées internationales de Montauban*, 1963, Toulouse. Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, 1965, 8°, pp. 45-51.
- LEBEGUE, Raymond, « Le platonisme en France au XVIe siècle », *Actes du Congrès de Tours et Poitiers (3-9 septembre 1953)*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 331-351.
- LECHOT, Pierre-Olivier, « Théodore de Bèze spirituel. A propos des *Chrestiennes Meditations* (1582) », *RHP*, tome 4, octobre-novembre-décembre 2019, p. 618-19.
- LECLERCQU, J., « La récréation et le colloque dans la tradition monastique », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 43, p. 3-20, Toulouse, 1967.
- LECOINTE, Jean, « Ethos stoïque et morale stoïcienne : stoïcisme et rhétorique évangélique de la consolation dans le *De contemptu rerum fortuitarum* de Guillaume Budé (1520) », *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris, Editions ENS-Rue d'Ulm, « Cahiers V.L. Saulnier » 23, 2006.
- LEDEGANG-KEEGSTRA, J., « Théodore de Bèze et Martinus Lydius : célébration de la victoire sur l'*Invincibilis illa Classis* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 105, n° 1, 2010, p. 27-43.

- LEFRANC, Abel, « Marguerite de Navarre et le Platonisme de la Renaissance », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1896.
- LE GALL, Jean-Marie, « L'histoire religieuse de la France saisie par le théologico-politique ? Un bilan historiographique (1990-2015), LE ROUX, Nicolas (dir.), *Faire de l'histoire moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2020, pp. 293-332.
- LEHR, H., « La Réforme à Chartres en 1561 et 1562. Théodore de Bèze et les documents locaux inédits », *B.S.H.P.F.*, t. 47, 1898, p. 617-634.
- LEINER, Wolfgang, « Ronsard et Chassignet devant le spectacle de la mort . Etude comparative de deux sonnets », *Kentucky Romance Quaterly*, XXII, 1975, p. 491-515.
- LELIEVRE, Matthieu, « Un paradoxe à propos de poésies huguenotes », *Revue chrétienne*, 1867, p. 475-81.
- LESTRINGANT, Franck, 'Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses' – *Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021, pp. 207-219.
- LESTRINGANT, Frank, « Calvin et Marot, ou de l'universalité des psaumes », *Calvin et ses contemporains*, édité par Olivier Millet, Droz, 1998, pp. 247-261. Actes du colloque de Paris, 1995.
- LESTRINGANT, Frank, « Catholiques et cannibales. Le thème du cannibalisme dans le discours protestant au temps des guerres de religion », MARGOLIN, Jean-Claude, SAUZET, René (éds), *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, pp. 233-245.
- LESTRINGANT, Frank, « L'Histoire de la Mappede-monde papistique », *Compte rendus des séances de l'année 1998, juillet-octobre*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1998, p. 699-730.
- LINDER, Robert D., compte rendu de Douglas F. KELLY, "The Emergence of Liberty in the Modern World: The Influence of Calvin on Five Governments from the 16th through the 18th Centuries", *Journal of Church and State*, 35, 1995, p. 911-912.
- LIONETTO, Adeline, « Imaginaires et représentations de l'Apocalypse à la Renaissance : donner à la nuit de vives couleurs », *introduction au Verger X*, en collaboration avec Marie Goupil-Lucas-Fontaine, novembre 2016.
- LIONETTO, Adeline, « La poésie de circonstance dans la deuxième moitié du XVIe siècle : un contrechant nécessaire ? », DELATTRE, Aurélie, LIONETTO, Adeline (dir.), *La Muse de l'éphémère. Formes de la poésie de circonstance de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, « Études sur la Renaissance latine », 2014.
- LODS, Armand, « Les Actes du colloque de Montbéliard, 1586. Une polémique entre Théodore de Bèze et Jacques Andreae », *B.H.S.P.F.*, 46, 1897.
- LORTSCH, D., *Histoire de la Bible en France*, Paris, 1910, in-8°.
- LUDWIG, W., « Catullus renatus. Anfänge und frühe Entwicklung des catullischen Stils in der neulateinischen Dichtung », *Litterae Neolatinae*, 1989, p. 162-194.
- LUTHY, Herbert, « Variations on a Theme by Weber », PRESTWICH, Menna (dir.), *International Calvinism, 1541-1715*, New York, 1985.
- MACASKILL, A., « Lesbia and Candida *Venustae*: The Beloved as Athletic Ideal in Catullus and Beza », *International Journal of the Classical Tradition*, n° 24, 2017, p. 57-77.
- MAGNIEN, Michel, "Dolet éditeur de Georges de Selve et le rôle de Pierre Brunel : un évangélisme cicéronien ? », *Etudes sur Etienne Dolet. Le théâtre au XVIe siècle, le Forez, le Lyonnais et l'histoire du Livre ; publiées à la mémoire de Claude Longeon*, Genève, 1993, p. 103-119.
- MALKA, Lauren, « Postérité des vanités », *Magazine littéraire*, Paris, n° 508, mai 2011.
- MANDOUZE, André, « Au travail, les moines. Un mot d'ordre de Saint Augustin », *Etudes offertes à M. David*, Paris, 1991, p. 325-336.
- MANETSCH, Scott M., « Psalms before Sonnets: Theodore Beza and the studia humanitatis », in BAST, Robert J., GOW, Andrew C. (eds), *Continuity and Change, the Harvest of Late-*



- Medieval an Reformation History – Essays presented to Heiko A. Oberman on his 70<sup>th</sup> Birthday*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, 459 p.
- MANN, Phillips, La « *Philosophia Christi* » reflétée dans les « Adages » d'Érasme, *Courants religieux et humanisme à la fin du xve et au début du xvie siècle*, p. 53-71, Paris, 1959.
- MARABOUTO, M., « Lettre adressée en 1594 à Théodore de Bèze par des fidèles de la région rochelaise », *BSHPF*, 113 (1967), p. 481s.
- MARGOLIN, Jean-Claude, « Érasme et sa conception de l'*otium litteratum* », *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 73-108.
- MARRACHE, Myriam, « Jamais je ne suis oisif... » Rabelais et les périls de l'oisiveté », *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 133-156.
- MCPHEE, Ian, « Conserver or Transformer of Calvin's Theology ? A Study of the Origins and Abuse of a Document : Beza's *Tabula Praedestinationis*, the Bolsec Controversy and the Origins of Reformed Orthodoxy », *Protestant Scholasticism*, éd. C. TRUEMAN et R.S. CLARK, Carlisle, Paternoster, 1999.
- McNEILL, J. Thomas, "The Democratic Element in Calvin's Thought", *Church History* 18, 1949, p. 153-171;
- MARIN, Maxim, « Le stoïcisme de Juste Lipse et Guillaume du Vair », *Juste Lipse (1547-1606) en son temps*. Actes du colloque de Strasbourg, 1994, Christian Mouchel éd., Paris, 1996, pp. 397-412.
- MASSAUT, J.-P., « Humanisme et spiritualité chez Érasme », *Dictionnaire de spiritualité*, t. VII, col. 1006-1028, Paris, 1969.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, « Eros et Thanatos dans la poétique de Sponde », *Amour sacré, Amour mondain Poésie 1574-1610*, Hommage à Jean Bailbé, Cahiers V.L. Saulnier 12, Paris, 1995, pp. 91-101.
- MAUGER, Florence, « Chandieu et Etienne Delaune. Les « Octonaires sur la vanité et inconstance du monde », un recueil d'emblèmes ? », *B.H.R.* LVIII, 1996, Genève, pp. 611-629.
- MAZON, André, « Les Gamons d'Annonay », *La Revue historique, archéologique, littéraire et pittoresque du Vivarais*, illustrée, 1894, 30 p. [BN 4-LN27-70207]
- MEEREN, S. V. d., « Le thème de l'*exclusus amator* dans la satire philosophique : variété des réemplois et des stratégies argumentatives », J. Fontanier (éd.), *Amor Romanus – Amours romaines : Etudes et anthologies*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 237-264.
- MELLETT, Paul-Alexis, « Post tenebras lux : le temps et le corps dans la conversion aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », PITASSI, Maria-Christina et SOLFAROLI CAMILLOCCI (éd.), *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Epoque moderne, Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, 2010, pp. 21-40.
- MELLETT, Paul-Alexis, « Vos civils cousteaux ». Les monarchomaques et la résistance armée (1550-1600), Jean-Paul Pittion, Stéphan Geonget, *Droit et justice dans l'Europe de la Renaissance*, colloque des 02-07 juillet 2001, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 197-208.
- MELLETT, Paul-Alexis, « Une « sophisterie de charouffeur » : histoire des institutions et enseignement du droit chez Hotman, Stéphan Geonget (dir.), *Bourges à la Renaissance, hommes de lettres, hommes de lois*, Klincksieck, 2011, p. 225-243.
- MENAGER, Daniel, « Théodore de Bèze, biographe de Calvin », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (44, 2), 1982, p. 231-255.
- MERCIER, Charles, « Les théories politiques des calvinistes en France au cours des guerres de religion », *B.H.S.P.F.*, 83, 1934, p. 225-260 et 381-415.
- MERCIO, Gilbert, « Religion, rationalité et désenchantement dans l'éthique du protestantisme », *Ethique protestante de Max Weber et l'esprit de la Modernité. Groupe de recherches sur la culture de Weimar*, Paris, 1997, p. 62-82.
- MESNARD, Pierre, « La bataille du *Ciceronianus* », *Études*, p. 236-255, Paris, 1968.

- MESNARD, Pierre, « Le concept de loisir au Moyen Âge », *Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Actes du XIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Dijon, 27-31 août 1993)*, Bruxelles, Latomus, Revue d'études latines, 1996, p. 455-469.
- MESNARD, Pierre, « Sur le temps et la notion de « philautie » », *Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier*, Genève, Droz, 1984, p. 197-214.
- MERCIER, C., « Les théories politiques des Calvinistes au cours des guerres de religion », *B.S.H.P.F.*, t. 83, 1934, pp. 225-160 et 318-415.
- MEYLAN, Henri, « Claude Aubery : l'affaire des *Orationes* », Université de Lausanne. Faculté de théologie. *Recueil de travaux publiés à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de l'Université*, Lausanne, 1937, in-8°, p. 1-84.
- MEYLAN, Henri, « La conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien », *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problème de l'Église et de l'École chez les Réformés*, 1959, Genève, Droz, 1976, p. 145-167.
- MEYLAN, Henry, « Les deux « mains » de Théodore de Bèze », 1955, *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLIX, Genève, Droz, 1976, p. 169-174.
- MEYLAN, Henry, « Bèze et les « Sodales » d'Orléans », 1961, *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Travaux d'Humanisme et Renaissance CXLIX, Genève, Droz, 1976, pp. 139-144.
- MEYLAN, Henry, « *D'Érasme à Théodore de Bèze. Problèmes de l'Église et de l'École chez les Réformés*, Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXLIX, Genève, Droz, 1976. Avec notamment, « Les deux « mains » de Théodore de Bèze », 1955, p. 169-174 ; « La conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien », 1959, p. 145-167 ; « Bèze et les « Sodales » d'Orléans », 1961, p. 139-144.
- MEYLAN, H., AUBERT, F., BOUSSARD, J., « Un premier recueil de poésies latines de Théodore de Bèze », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 15, n° 2, 1953, pp. 164-191.
- MERLIN, Henri, « Le devenir démoniaque du corps politique sous les guerres de religion », *Frénésies. Histoire. Psychiatrie. Psychanalyse*, n°9, été 90, pp. 57-76.
- MICHEL, Alain, « Rhétorique et philosophie de l'emblème : allégorie, réalisme, fable », *Emblèmes et devises au temps de la Renaissance*, Paris, 1981, p. 23-31.
- MIERNOWSKI, Jan, « Deux visions de la fin du monde : Le dernier jugement... de J.B. Chassignet et le Jugement d'A. d'Aubigné », *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 54, n° 2, 1984.
- MILLET, Olivier, « Théologie, encyclopédisme et rhétorique : la composition des cinquante Octonaires de la vanité et inconstance du monde d'Antoine de la Roche Chandieu », *RZLG, Romanistische Zeitschrift f. Literaturgeschichte*, Art. 25904, Umfang 18 Seiten, 2016.
- MILLET, Olivier, « Calvin als Leidensmann : Berufung, Arbeit, Krankheiten », *Calvin-Saint or Sinner ?*, actes du colloque de l'université réformée d'Apeldorn, Pays-Bas, éd. Herman J. Selderhuis, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 50-65.
- MILLET, Olivier, « La tragédie humaniste de la Renaissance », in *Le Théâtre et le sacré*, Paris, 1996, p. 69-94.
- MILLET, Olivier, « Les Églises réformées », in VENARD, Marc (Dir.), *Histoire du Christianisme, Le temps des confessions (1530-1620)*, pp. 55-119.
- MILLET, Olivier, « La 'leçon des émotions' : l'expression des passions et sa légitimité dans le Commentaire de Calvin sur les psaumes », *La peinture des passions de la Renaissance à l'Âge classique*, Actes du colloque international, Saint-Etienne, 10-12 avril 1991, p. 169-184.
- MILLET, Olivier, « Bèze poète et fondateur de la mémoire huguenote », *Revue d'histoire du protestantisme*, 2020, no 4 (4).

- MILLET, Olivier, « Chanter les psaumes : Marot et Calvin », *Clément Marot « Prince des poètes français » 1496-1996*, Actes du Colloque international de Cahors en Quercy (1996), Paris, Champion, 1997, p. 463-476.
- MILLET, Olivier, « Poésie et musique : l'œuvre de Louis Des Masures et ses « cantiques » » *Cité des hommes, cité de Dieu. Travaux sur la littérature de la Renaissance en l'honneur de Daniel Ménager*, Genève, Droz, 2003, p. 371-380.
- MILLET, Olivier, « Calvin, témoin de lui-même dans la Préface de son commentaire sur les psaumes », *Emergence du sujet. De l'Amant vert au Misanthrope, études réunies par Olivier Pot*, Genève, Droz, 2005, p. 113-132.
- MILLET, Olivier, « Poétique de la moralité réformée francophone, de Neuchâtel à Genève », in FERRER, Véronique, GORRIS CAMOS, Rosanna, *Les Muses sacrées, Poésie et Théâtre de la Réforme entre France et Italie, Cahiers d'Humanisme et Renaissance* 135, Genève, Droz, pp. 317-339.
- MILLET, Olivier, Théologie, encyclopédisme et rhétorique. La composition des cinquante « Octonaires de la vanité et inconstance du monde » d'Antoine de la Roche Chandieu, *RZLGXL* ('16) [Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heidelberg], p. 17-34
- MILLET, Olivier, « Le transfert de l'humanisme selon les réformateurs protestants (Melancthon, de Bèze, 1520-1580) : Italie/Allemagne/France ? », Actes du colloque *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe*, Denis CROUZET, Elisabeth CROUZET-PAVAN, Philippe DESAN, Clémence REVEST (dir.), en Sorbonne et à l'université de Chicago à Paris les 26 et 27 janvier 2018, Paris, Champ Vallon, 2019, pp. 15-27.
- MILLET, Olivier, « Poésie et musique : l'œuvre de Louis Des Masures et ses « cantiques » », *Travaux en l'honneur de D. Ménager*, Genève, Droz, 2003, p. 372-380.
- MILLET, Olivier, « Les réécritures poétiques de l'histoire de Jonas au XVI<sup>e</sup> siècle et la poétique réformée », *Revue de l'histoire des religions* 226 (2009/1), p. 76-101.
- MIROT, Léon, « La famille de Bèze et l'exploitation minière en Nivernais au XVI<sup>e</sup> siècle », *Bulletin de la Société nivernaise des lettres, sciences et arts*, Nevers, 1904, in-8°.
- MOLARD, Francis, « Quand Théodore de Bèze a-t-il rompu avec l'église romaine ? », *Bulletin de la Société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 1988, p. 201-204.
- MÖNCH, Wilhelm, « Die italienische Platon-Renaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und geistesgeschichte (1450-1550) » [Römische Studien XL], Berlin, 1936 ; James Hankins, *Plato in the italian Renaissance*, Leyde, 1990, t. I.
- MONTEGUT, Henri de, « La Christiade d'Albert Bobinot », in *Revue de Saintonge*, VIII (1988), p. 46-49 ; XII (1892), p. 37-39.
- MOREAU, Pierre-François, « Fascination et critique du stoïcisme », *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles – le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, tome 1 (sous la direction de P.F. Moreau) pp. 51-65. Paris, 1999. D'après le colloque du C.E.R.P.H.I.
- MOREAU, G., « Contribution à l'Histoire du Livre des Martyrs », *B.S.H.P.F.*, t. 103, 1957, pp. 173-199.
- MORISSE, G., « Théodore de Bèze, vu par les controversistes de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle », R. Durand (éd.), *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau. Recueil anniversaire pour Jean-Daniel Candaux*, Genève, Droz, 1997, pp. 249-257.
- MOURET, François, « Champ poétique et champ musical à la Renaissance », dans CITTI, Pierre, DETRIE, Muriel (dir.), *Le Champ littéraire*, Paris, Vrin, 1992, p. 13-19.
- MOUT, Nicolette, « Peace without concord: religious toleration in theory and practice », dans PO-CHIA SHIA, R. (dir.), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, Paris, Brepols, 1989.
- MULLER, Richard, « Theodore Beza (1519-1605) », *The Reformation Theologians*, edited by Carter Lindberg, pp. 213-221.
- MULLER, Richard, « The Use and Abuse of a Document : Beza's *Tabula Praedestinationis*, the Bolsec Controversy and the Origins of Reformed Orthodoxy », *Protestant Scholasticism*, éd. C. TRUEMAN et R.S. CLARK, Carlisle, Paternoster, 1999, pp. 33-61.

- NEUSCH, M., « Une conception moderne du sacrifice. Le modèle de saint Augustin », Neusch M (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 117-138.
- NICOLLIER, Béatrice, « Théodore de Bèze », *Dictionnaire historique de la Suisse* (DHS), 2004. URL: <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/011048/2004-09-30>.
- NICHOLLS, David, « The theatre of martyrdom in the french Reformation », in *Past and Present*, n° 121, nov. 1988, p. 49-73.
- NOAILLY, Jean-Michel, « Claude Le Jeune et le Psautier des églises réformées », Chambéry, Colloque international « Claude Le Jeune et son temps... 1530-1600 », *IRHMES*, 4-7 nov. 1991.
- NORTH, Douglas C., “The Paradoxe of the West”, dans DAVIS, R.W. (dir.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, 1995.
- OBERLIESSSEN, Vanessa, “Deux odes d’un réformateur. Théodore de Bèze et sa lutte avec un genre à la mode », *B.H.R. LXXIX/1* (2017), p. 71-95.
- OBERMAN, Heiko A., « Europa Afflicta: The Reformation of the Refugees », *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992), pp. 91-111.
- OBERMAN, Heiko A., « *Subita conversio*. The Conversion of John Calvin », *Reformiertes Erbe {Mélanges en l’honneur de G.W. Locher}*, Zurich, Theologischer Verlag, 1993, p. 279-295.
- O’BRIEN, John, “État présent des études seizièmistes en Grande Bretagne”, *Réforme, Humanisme et Renaissance*, n°80, p. 7-14.
- ONG, W.J., “Latin language study as a Renaissance puberty rite”, *Studies in Philology*, t. LVI, p. 103-124, Chapel Hill, 1959.
- PANNIER, Jacques, « Le sens et l’esprit du XVIe siècle », *B.S.H.P.*, 1946, p. 111-120.
- PANNIER, Jacques, « Recherches sur l’évolution religieuse de Calvin jusqu’à sa conversion », *Revue d’histoire et de philologie religieuse*, 1923 et 1924.
- PARKER, Charles H., « French calvinists as the children of Israel : An Old Testament self-Consciousness in Jean Crespin’s Histoire des martyrs before the wars of Religion », *The Sixteenth Century Journal*, t. 24, n°2, 1993, p. 227-248.
- PATRY, Henri, « Le théâtre politique et religieux en France au XVIe siècle », *B.S.H.P.*, LIII, 1904, p. 82-87.
- PAUL, Jean-Marie, « Du métier à la prédestination. Max Weber versus Max Weber », *Ethique protestante de Max Weber et l’esprit de la Modernité. Groupe de recherches sur la culture de Weimar*, Paris, 1997.
- PERROCHON, H., « Simon Goulart commentateur de la première semaine de Du Bartas », *Revue d’histoire littéraire française*, 1925,
- PETRIS, Loris, « La *translatio studii* à la Renaissance », Actes du colloque *L’humanisme à l’épreuve de l’Europe*, Denis CROUZET, Elisabeth CROUZET-PAVAN, Philippe DESAN, Clémence REVEST (dir.), en Sorbonne et à l’université de Chicago à Paris les 26 et 27 janvier 2018, Paris, Champ Vallon, 2019, pp. 27-41.
- PIAGET, A. – BERTHOUD G., *Notes sur le Livre des Martyrs de Jean Crespin*, Neuchâtel, 1930
- PIANO MORTARI, Vincenzo, “Zur Tradition der humanistischen Jurisprudenz unter den Genfer Rechtslehrern, in SCHMIDLIN, Bruno, DUFOUR, Alfred (Dir.), *Jacques Godefroy (1587-1652) et l’humanisme juridique à Genève*. Actes du colloque Jacques Godefroy, Basel/Francfurt a. M., Helbing & Lichtenhahn, 1991, pp. 27-46.
- PIANO-MORTARI, V., « L’humanisme juridique à Genève, des origines jusqu’à Jacques Godefroy », *Jacques Godefroy (1587-1652) et l’humanisme juridique à Genève*, actes du colloque de Genève (novembre 1987), éd. A. Dufour et B. Schmidlin, Bâle et Francfort-sur-le-Main, Helbing et Lichtenhahn, 1991, p. 27-46.
- PICOT, Emmanuel, « Jean Du Chemin », *Les Français italianisants*, vol. I, Paris, 1907, p. 137-44.

- PICOT, Emmanuel, « Jean Du Chemin », *Les Français italianisants*, vol. II, Paris, 1907, p. 249-58.
- PINEAUX, Jacques, « Poésie de cour et poésie de combat ; l'amiral de Coligny devant les poètes contemporains », *B.S.H.P.F.*, t. 118, 1972.
- PINEAUX, Jacques, « L'influence de Desportes sur la poésie religieuse protestante au XVI<sup>e</sup> siècle : notes complémentaires », *Mélanges à R. Lebègue*, pp. 107-114
- PINEAUX, Jacques, « Poésie et prophétisme : Ronsard et Théodore de Bèze dans la querelle des « Discours » », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1978, n°4, p. 531-540.
- POSTEL, Claude, « Autour de l'Interim fait par dialogues de Pierre Viret », *B.S.H.P.F. – Journée d'études : Pierre Viret*, t. 144, 1998.
- POT, Olivier, « Plaidoyer pour une Schola Genevensis de poésie – Stratégies de légitimation dans les discours préfaciels (1553-1625) », DUCIMETIERE, Nicolas, JEANNERET, Michel, BASALMO, Jean, *Poètes, princes & collectionneurs, Mélanges offerts à Jean Paul Barbier-Mueller*, Genève, Droz, 2011, pp. 297-321.
- POT, Olivier, « L'invention d'un genre ». Les *Chrestiennes meditations* sur huit Pseaumes », *Théodore de Bèze (1519-1605)*, Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'Histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus, Genève, Droz, 2007, p. 449.
- PRENTOUT, Henri, « Genève et Caen, 1536-1564 : De Bèze, Antoine Le Chevalier et l'Université de Caen », *Revue de la Renaissance*, 4, 1903, p. 229-243.
- PRESCOTT, A. L., « English Writers and Beza's Latin Epigrams: The Uses and Abuses of poetry », *Studies in the Renaissance*, vol. 21, 1974, p. 83-117.
- RACZ, Lajos, « L'inspiration française dans le protestantisme hongrois », I, *Revue des études hongroises*, 3, 1925, p. 11-20.
- RAITT, « *Beza Th. (1519-1605)* », *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. V, p. 765-774.
- RAYMOND, Marcel, « Jean Tagault, poète français et bourgeois de Genève », Paris, 1925, 8°, 47 p. ; *Revue du XVI<sup>e</sup> s.*, XII, 1925, p. 98-140.
- RAYNAUD, Gaston, « Théodore de Bèze grammairien », *B.H.S.P.F.*, 42, 1893, p. 57-62.
- REINHARD Wolfgang, « Konfession und Konfessionalisierung in Europa », REINHARD Wolfgang (dir.), *Bekennntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Munich, 1981, pp. 165-189.
- RENAUDET, Augustin, « Autour d'une définition de l'humanisme », *B.H.R.*, t. 6, 1945, p. 7-49.
- RENAUDET, Augustin, « Un problème historique: la pensée religieuse de Jacques Lefèvre d'Étaples », *B.H.R.*, 1958, p. 201-216.
- RICHTER, Mario, « La Poetica di Théodore de Bèze e le Chrestiennes méditations », *Aevum*, XXXVIII, 1964, pp. 479-525.
- RICHTER, 1964, « La poetica di Théodore de Bèze e le Chrestiennes Méditations. Contributo per lo studio della poesia « barocca » in Francia », in *Aevum*, XXXVIII, p. 479-525
- RICHTER, Mario, « A propos des Chrestiennes Méditations », dans *La Méditation en prose à la Renaissance*, Cahiers V.L. Saulnier 7, Presses de l'ENS, 1990, p. 71-72.
- RICHTER, Mario, « La poétique de Théodore de Bèze et les Chrestiennes Méditations », RICHTER, Mario, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, Paris, Classique Garnier, 2011, pp. 77-129.
- RICHTER, Mario, « La poésie des protestants de langue française (Notes en marge du livre de Jacques Pineaux) », RICHTER, Mario, *Jean de Sponde et la langue poétique des protestants*, Paris, Classique Garnier, 2011, pp. 225-231.
- RICHTER, Mario, « Calvinisme et amour mondain : peut-on dater les sonnets d'amour de Sponde ? », *Amour sacré, Amour mondain Poésie 1574-1610, Hommage à J. Bailbé, Cahiers V.L. Saulnier* 12, Paris, 1995, pp. 73-91.
- RICHTER, Mario, « Poésie et Grâce chez les poètes calvinistes du XVI<sup>e</sup> siècle », in FERRER, Véronique, GORRIS CAMOS, Rosanna, *Les Muses sacrées, Poésie et Théâtre de la*

- Réforme entre France et Italie, Cahiers d'Humanisme et Renaissance* 135, Genève, Droz, pp. 43-57.
- RICHTER, Mario, « Philippe Du Plessis Mornay, engagement poétique et ferveur huguenote », *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, vol. 18, Issue 1, 2006.
- ROBERT, Jean, « La chanson française au XVI<sup>e</sup> siècle », *Annales de la Société d'Indre-et-Loire*, 1933, p. 41-60.
- ROHL, Jan, « Troeltsch, le calvinisme et la société moderne », Pierre Gisel (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 123-148.
- ROUGET, François, « Ronsard, Amyot, et les Vies des hommes illustres de Plutarque (Paris, M. de Vascosan, 1565), Un nouveau livre de la bibliothèque ronsardienne », *B.H.R.*, Tome LXXXI, 2019, p. 333-340.
- ROUSSEL, Bernard, « Faire la Cène » dans les Églises réformées du royaume de France au XVI<sup>e</sup> siècle (ca 1555-ca 1575) », *Archives de Science sociale des Religions*, 1995 (janv.-mars), p. 99-119.
- ROUSSEL, Bernard, Bèze, Théodore, « Du droit des magistrats », in CHATELET, DUHAMEL, PISIER (Dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, P.U.F., 1986, p. 104-109.
- ROY, B., « Amour, Fortune et Mort : la danse des trois aveugles », *Le Sentiment de la mort au Moyen Age*, Montréal, éd. Univers, 1979, pp. 121-137.
- RUMMEL, Erika, « On disdaining the world – *De contemptu mundi* », J. W. O'Malley, *Collected work of Erasmus, Spiritualia*, University of Toronto Press, 1988, pp. 130-175.
- SANDL, Marcus, « Von der Anfang der Zerrüttung“. Streit und Erzählung in den innerprotestantischen Kopntroversen der 1550er und 1560er Jahre“, in JÜRGENS, Henning P., WELLER, Thomas, *Streitkultur und Öffentlichkeit im Konfessionellen Zeitalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 253-277.
- SÄNGER, A., « Martin Luther und der Römische Prozess in den neulateinischen Epigrammen des humanistischen Dichters Euricius Cordus (1486-1535) », *Daphnis*, n° 45, 1-2, 2017, p. 39-57.
- SAULNIER, V.L., « Bérolde de Ville », in *B.H.R.*, 1944, t.s. pp. 209-226 (avec bibliographie des œuvres).
- SAULNIER, V.L., « Proverbe et paradoxe du xve au xvie siècle. Un aspect majeur de l'antithèse : Moyen Age – Renaissance », *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles*, p. 87-104, Paris, 1950.
- SAULNIER, V.L., « Histoire d'un conte rabelaisien. La nonne surprise et le devoir de silence (Tiers Livre, XIX) », *B.H.R.*, t. 24, p. 545-558, Genève, 1962.
- SCARPATETTI, Beat Von, « Weltverachtung an der Schwelle der Neuzeit: zu den Glossen in der Bibliothek Heynlin von Stein (ca. 1430-1496)“, *Basler Zeitschrig für Geschichte und Altertumskunde*, 110, 2010, p. 107-126.
- SCARPATETTI, Beat Von, « La question de l'environnement à la Renaissance. L'humanisme rhénan entre affirmation et négation de « Frau Welt » (XVe-XVIe siècles), 2013.
- SCHLEINER, W., « That Matter Which Ought Not To Be Heard Of: Homophobic Slurs in Renaissance Cultural Politics », *Journal of Homosexuality*, n° 25, 1994, p. 41-75.
- SELDERHUIS, Herman, « Calvinism as Reformed Protestantism », *Church and School in Early Modern Protestantism Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, 2013.
- SHALK, F., « Il tema della vita activa e della vita contemplativa nell 'Umanesimo italiano », *Umanesimo e scienza politica*, ed. E. Castelli, Milan, 1951, pp. 101-118.
- SHALK, F., « Aspetti della Vita contemplativa nel Rinascimento italiano », *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, ed. R.R. Bolgar, Cambridge, 1971, pp. 225-238.
- SHALK, F., « Zu Sperone Speronis Dialogo della Vita Contemplativa », *Renatae Litterae, Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance*, August Buck zum

- 70 Geburtstag am 3.12.1971 dargebracht, ed. K. Heitmann and E. Schroedder, Frankfurt, 1973, pp. 207-216.
- SCHMIDT, Albert-Marie, « Calvinisme et poésie au XVI<sup>e</sup> siècle en France », « Les poètes calvinistes français », et « Quelques aspects de la poésie baroque protestante », *Etudes sur le XVI<sup>e</sup> siècle*, Albin Michel, 1967, p. 50-90.
- SCHMIDT, M., Art. « Miroir », *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1290-1303.
- SECRET, F., « De quelques courants prophétiques et religieux sous le règne de Henri III », *Revue de l'Histoire des religions*, juillet-septembre 1968.
- SIEBEN, H.J., « Vanité du monde », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 16, Paris, 1994, coll. 257-269.
- SMITH, M.C., « Early French Advocates of Religious Freedom », *The Sixteenth Century Journal*, 25, 1994, p. 29-51 p.
- SMITH, M.C., « Théodore de Bèze and “Philaenus” », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 52 (1990), n° 2, p. 345-353.
- SOLFAROLI-CAMILLOCCI, Daniela, « Femmes témoins, femmes actrices : modèles bibliques et figures d'autorité dans l'Epistre très utile de la Femme chrétienne de Tournai (Marie Dentièrre, 1539), Michèle Clément, Isabelle Garnier, Dariusz Krawczyk, (Dir.), *Autorité de la parole spirituelle féminine en français au XVI<sup>e</sup> siècle*, Colloque franco-polonais, Lyon, 12-13 décembre 2019, Université Jean Moulin Lyon 3.
- SOULIE, Marguerite, « Les citations textuelles des psaumes et des prophètes dans les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné », in Olivier Pot (Dir.), *Poétiques d'Aubigné*, Droz, 1999
- SOULIE, Marguerite, « Ordre et désordre dans la pensée de Jean Calvin », *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance*, Actes du colloque Renaissance, Humanisme, Réforme, Nice, 1993. Publication de l'Université de Saint-Etienne, 1996.
- SPICA, Anne-Elisabeth, « La vanité dans tous ses états », *Discours et enjeux de la vanité*, *Litt. Class.* 56, automne 2005, p. 5-24, 331 p.
- STAPFER, P., « Pierre de Brach », *Les amis de Montaigne*, Paris, 1896, p. 237-71.
- STAROBINSKI, Jean, « Présence des classiques ? », *Le débat*, n° 54, mars-avril 1989, Gallimard.
- STAUFFER, Richard, « Lefèvre d'Étaples, artisan ou spectateur de la Réforme ? », *B.H.S.P.F.*, t. 113, 1967, p. 405-423.
- STAUFFER, Richard, « Calvin », *International Calvinism, 1541-1715*, Menna Prestwich éd., Oxford, 1985, p. 15-38.
- STAWARZ-LUGINBÜHL, Ruth, « Les emblemata/emblemes chrétiens (1580/1581) de Théodore de Bèze : un recueil d'emblèmes humaniste et protestant », *B.H.R.*, T. 67. No 3 (2005), pp. 597-624.
- STOLLEIS, Michael, « “Konfessionalisierung“ oder “Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates », *Ius Commune* 20, 1990, 1-23.
- STOLLEIS, M., *Staat und Staaträson in der frühen Zeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt a/M, Suhrkamp, 1990.
- STRANGE, S., ZUPKO, J., *Stoicism, Traditions and transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- STRAUSS, Gerald, « Ideas of Reformatio and Renovatio from the Middle Ages to the Reformation », *Handbook of European History 1400-1600 : Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, 2 vol., ed. Thomas A. BRADY, Jr., Heiko A. OBERMAN, J. D. TRACY, Leiden : E. J. Brill, 1994 et 1995.
- STROHM, Christoph, « Wirkungen der Juristischen Schulung auf Bezas Theologisches œuvre », in *Colloque Bèze*, Genève, pp. 517-535, 2005.
- SUMMERS, K., « Catullus' program in the imagination of later epigrammatists », *Classical Bulletin*, n° 77, 2, 2001, p. 147-159.
- SUMMERS, K., « The Classical Foundations of Beza's Thought », *Colloque Bèze*, 2005, pp. 369-381.

- SUMMERS, K., P., « Reformation Humanism: Reading the Classics in the New Theology », *Reformation & Renaissance Review*, n° 20-2, 2018, pp. 134-154.
- SUMMERS, K., « Theodore Beza's reading of Catullus », *Classical and Modern Literature*, XV, 1995, p. 233-245.
- SUMMERS, K., « Reformation humanism: Reading the Classics in the New Theology », *Reformation and Renaissance Review*, n° 20-2, 2018, p. 134-154.
- SUNSHINE, G.S., « Chandieu, Antoine de la Roche (1534-1591) », *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, NY/Oxford, Oxford Univ Press, 1996, vol. I, p. 300s.
- TACAILLE, Alice, « 'Seiché de douleur' : mémoire collective et chant privé aux premiers temps de la Réforme francophone », LESTRINGANT, Franck, *'Une honnête curiosité de s'enquérir de toutes choses' – Mélanges en l'honneur d'Olivier Millet*, Genève, Droz, 2021, pp. 501-527.
- TARRETE, Alexandre, « Les héros stoïciens, des martyrs païens ? Quelques relectures de la philosophie du Portique à la fin du XVIe siècle », *Revue des Sciences Humaines*, vol. 269/1, 2003.
- TAYLOR, A., « Introduction : The Translations of Renaissance Latin », *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, vol. 41, 2014, p. 329-353.
- TEYSSANDIER, Bernard, « Vanité vaine et vanité vaniteuse. Glissements sémantiques et modifications référentielles du concept de « vanité » à l'âge classique », *Litt. Class.* 56, automne 2005, p. 39-48, 331 p.
- THIREAU, Jean-Louis, « L'enseignement du droit et ses méthodes au XVIe siècle. Continuité ou rupture ? », *Annales d'histoire des facultés de droit et de la science juridique* 2 (1985), 27-36.
- THIREAU, Jean-Louis, « Le bon juge chez les juristes français du XVIe siècle », CARBASSE, Jean-Marie, DEPAMBOUR-TARRIDE, Laurence, *La Conscience du juge dans la tradition juridique européenne*, Paris, PUF, 1999, p. 132-145.
- THIRY, Claude, « De la mort marâtre à la mort vaincue », BRAET, H. (ed.), *Death in Middle Ages*, (Leuven University Press, 1983), pp. 239-253.
- THOUIN-DIEUAIDE, Christabelle, « La première décade de sermons de Pierre Du Moulin au prisme de la vanité », *PFSCCL XLIII* ('16) [Papers on French Seventeenth-Century Literature. Tübingen], pp. 261-274.
- THOUIN-DIEUAIDE, Christabelle, « L'utilisation de la fable dans les sermons réformés », in VINTENON, Alice, POULET, Françoise (dir.), *La Réforme et la fable*, Genève, Droz, 2018, p. 388-374.
- TORNON, André, « Les Cinquième sceau. Les tableaux des Fers et la perspective apocalyptique dans les Tragiques d'A. d'Aubigné », *Mélanges à la mémoire de V.L. Saulnier*, Genève, Droz, 1984, p. 273-283.
- TROCME, E., « L'ascension de Théodore de Bèze (1549-1561), au miroir de sa correspondance », *Journal des savants*, n°4, 1965, pp. 607-624.
- TROILO, Dominique-A., « L'œuvre de Pierre Viret : le problème des sources – Journée d'études : Pierre Viret », *B.S.H.P.F.*, t. 144, 1998, pp. 759-791.
- TURCHETTI, Mario, « Droit de résister à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, vol. 640, 2006, pp. 831-877.
- TURCHETTI, Mario, « Une question mal posée. La « tolérance » dans les édits de janvier (1562) et d'Amboise (1563). Les premiers commentaires et interprétations : Jean Bégat », dans "La formazione della alterita. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna opperti à Antonio Rotondo", publié par MECHOULAN, Henry et al., vol. 1, Florence, L.S. Olschki, 2001, pp. 245-294.
- TURCHETTI, Mario, « De l'humanisme chrétien d'Érasme à l'humanisme politique de Jean Bodin », Actes du colloque *L'humanisme à l'épreuve de l'Europe*, Denis CROUZET, Elisabeth CROUZET-PAVAN, Philippe DESAN, Clémence REVEST (dir.), en Sorbonne



- et à l'université de Chicago à Paris les 26 et 27 janvier 2018, Paris, Champ Vallon, 2019, pp. 355-364.
- USHER, Philipp John, « La Franciade et la tradition des Isolarii », in LESTRINGANT, Frank, TARRETE, Alexandre (dir.), *Iles et Insulaires (XVIe-XVIIIe siècle)*, Cahiers V.L. Saulnier 34, Paris, PUPS, 2017, pp. 163-175.
- VALLEE, Jean-François, « Un paradoxal éloge de la folie érasmienne : Le Triomphe de prudence de Jean Thenaud », *Comètes. Revue des littératures d'Ancien Régime*, n°3, 2006.
- VENARD, Marc, « Réforme, pré-réforme, contre-réforme : Etude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française », JOUTARD, Philippe (dir.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, Delachaux and Niestlé, 1977, p. 352-365.
- VEYRIN-FORRER, J., « Autour d'un exemplaire des Poemata de Théodore de Bèze portant l'ex-libris « Tho. Maioli et amicorum », P. Carile (éd.), *Parcours et rencontres : mélanges de langue, d'histoire et de littératures françaises offerts à Enéa Balmas*, t. 1, 1993, p. 649-664.
- VIANEY, Henri, « La nature dans la poésie du XVIe siècle », *Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à Paul Laumonier par ses élèves et amis*, Genève, Slatkine reprints, 1972 (première éd. Paris 1935), p. 171-188.
- VIGNES, Jean, « Poésie et religion au XVIe siècle en France », *Poétiques de la Renaissance*, P. GALAND-HALLYN et F.HALLYN (dir.), Genève, Droz, 2001.
- VIGNES, Jean, « Paraphrase et appropriation : Les avatars poétiques de l'*Ecclésiaste* au temps des guerres de religion (Dalbiac, Carle, Belleau, Baïf) », *B.H.R.*, t. LV, 1993, n° 3, pp. 503-526.
- VIGUIE, Ariste, « Les sermons de Calvin sur le livre de Job », *B.S.H.P.*, 1882, p. 466, 504 et 548.
- VIGUIE, Ariste, « Bèze », *Encyclopédie des sciences religieuses*, F. Lichtenberger (Dir.), t. II, Paris, 1877, p. 258-273.
- VOGLER, Bernard, « Le concept de sainteté chez les réformateurs et dans la piété protestante », *Histoire et sainteté. Actes de la Cinquième rencontre d'Histoire religieuse tenue à Angers le vendredi 16 octobre et à Fontevraud le samedi 17 octobre 1981*, Angers, s.d., p. 47-64.
- VRIES, Hermann de, « Un portrait inconnu de Théodore de Bèze », *Bull. prot. franç.*, 74, 1925, p. 203-205.
- VUILLERMIN, Jean-Claude, « « *Theatrum mundi* », l'usage des mirages », in *Magazine Littéraire* 499, juill.-août 2010, p. 66-68
- WANEGFFELEN, Thierry, « Les chrétiens face aux Églises dans l'Europe moderne », *N.R.S.S.*, 11, 1993, pp. 37-53.
- WARNERY, H., « Une représentation d'étudiants au XVIe siècle », *Au foyer roman*, 1895, p. 35-59.
- WAWRZYNIAK, Natalia, « Le travail du mépris dans le champ littéraire – le cas des poètes calvinistes du XVIe siècle », KOZLUK, Magdalena, PIETRZAK, Witold Konstanty (dir.), *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Romanica*, No 15 (2020): *Le mépris dans la littérature française du Moyen Âge au XXIe siècle*, 2020.
- WEBER, Henri, « État présent des études sur Agrippa d'Aubigné », *Albinéa* n°2, Niort, 1990.
- WEBER, Henri, « Eléments de rupture entre la Renaissance et la Réforme en France (1535-1550) », *Réforme et Humanisme. Actes du I<sup>er</sup> colloque tenu par le Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme de l'Université Paul Valéry*, Montpellier (Octobre 1975), Montpellier, 1977, p. 219-240.
- WEBER, Max, « Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus », *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1988 a.
- WEBER, Max, « Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftslehre », *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin, Directmedia, 2001.

- WEIS, N., « Le rôle de Théodore de Bèze en France, au XVI<sup>e</sup> siècle », *Troisième centenaire de la mort de Théodore de Bèze. Actes du colloque de Genève (novembre 1905)*, Genève, Atar, 1906, p. 35-61.
- WEISS, N., « Le procès de Bèze au Parlement de Paris, 3/IV/1549-31/V/1550 et la lettre de rémission qu'il obtint de Charles IX, le 1<sup>er</sup> août 1564 », *B.H.S.P.F.*, 37, 1888, p. 530-537.
- WEISS, N., « Une des premières écoles de théologie protestante en français », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français*, t. 60, 1911, p. 218-24.
- WHITE, Paul, « Representation and illusion in the Elegies of Theodore de Bèze », *French Studies : A Quarterly Review* – vol. 66, Number 1, January 2012.
- WIART, Dr., « Etude sur René Bretonnayau, médecin et poète du XVI<sup>e</sup> siècle », *Annuaire de Normandie*, 1880, p. 421.
- WILSON, D., « Poésie scientifique. France / XVI<sup>e</sup> siècle », *Dictionnaire universel des littératures*, Béatrice Didier (dir.), 3 vol., PUF, 1994, pp. 2910-2911.
- WONG, A., « The Hard and the Soft in the Humanist Poetry of Kissing », *International Journal of the Classical Tradition*, 2014, vol. 21, n° 1, p. 30-66.
- WORMS, « Frédéric, Vanité et nouveauté, une polarité philosophique, cosmique, politique, irréductible », *Littérature et vanité. La trace de « L'Ecclésiaste » de Montaigne aux temps présents*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 239-243
- YOST, J.K., "Taverner's Use of Erasmus and the Protestantization of English Humanism", *Renaissance Quarterly*, t. 23, p. 266-276, New York, 1970.
- YOURCENAR, Marguerite, « Les Tragiques d'Agrippa d'Aubigné », *Sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 37-59.
- ZAMBELLI, P., « Corneille Agrippa, Érasme et la théologie humaniste », dans *Colloquia Erasmi Turonensia*, t. I, p. 113-160, Paris, 1972.
- ZAHND, Ueli, « Tolerant Humanists ? Nikolaus Zerkind and the Debate between Calvin, Castellio, and Beza », dans PITASSI, M.-C., SOLFAROLI CAMILLOCCI, D. (éd.), *Crossing Traditions: Essays on Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, Leiden (Brill), p. 370-385, 2018.
- ZAHND, Ueli, « Vom philosophiae Romanae columen zum ethnicus ille. Die Cicero-Rezeption beim jungen Calvin, dans *Cicero in der frühen Neuzeit* », éd. par Günter Frank et Anne Eusterschulte, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog : Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 13), p. 211-230.
- ZAHND, Ueli, « Heinrich Bullinger et Théodore de Bèze », *Recueil de l'Escalade, 1602-2019*, Décembre 2019.
- ZEMON DAVIS, Natalie, « Peletier & Beza Part Company », *Studies in the Renaissance XI*, 1964, p. 1888-222.
- ZEMON DAVIS, N., « Les rites de violence », *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1979.
- ZIMMERMANN, Reinhard, «Das römisch-kanonische *ius commune* als Grundlage europäischer Rechtseinheit», *Juristenzeitung* 47, 1992, 8.
- ZIMMERMANN, Reinhard, « Civil Code and Civil Law. The Europeanization of Private Law within the European Community and the Re-emergence of a European Legal Science », *Columbia Journal of European Law* 1, 1994, 87-88.
- ZUBER, Roger, « Les Psaumes dans l'histoire des Huguenots », *B.S.H.P.F.*, Paris, juillet-septembre 1977, pp. 350-361.

# SOURCES

[AR] Bibliothèque de l'Arsenal, Paris.

[B.N.F.] Bibliothèque nationale de France, Paris.

[BHPF] Bibliothèque d'Histoire du Protestantisme français, Paris.

[BPU] Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève.

[R.C.] Registres du Conseil de Genève.

[R.V.C.] Registres de la Vénérable Compagnie des Pasteurs de Genève.

[P.H.] Portefeuilles historiques.

## Sources manuscrites et imprimées du XVI<sup>e</sup> siècle

ALCIAT, André, *Emblemata*, Augsbourg, Steyner, 1531.

ALCIAT, André, *Emblemata*, Fac-similé de l'édition lyonnaise Macé Bonhomme de 1551, éd. LAURENS, Pierre et VUILLLEUMIER LAURENS, Florence, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 279 p.

ALBIAC, Accace d', *Les Proverbes de Salomon mis en musique par François Gindron. Ensemble l'Ecclésiaste mis en cantique et rime française*, Lausanne, 1556. [BPF : Rés. 16032]

- *Les Proverbes de Salomon, Ensemble L'Ecclésiaste, mis en cantiques et rime Française selon la vérité hébraïque. Mis en musique par F. Gindron. Lausanne, Jean Rivery, 1556, ff. 7-8.*

- *, Divers cantiques esleus et extraicts entre les plus notables du vieil & nouveau Testament. Partie traduits selon l'Hebrieu & reduits quasi mot à mot : partie reduits en Metaphrase, pour esclaireir aucunes phrases Hebraïques peu convenables ou mal entendibles en nostre langue vulgaire, sans toutefois esloigner le sens, comme verra le lecteur de bon jugement, Genève, J. Crespin, 1558, pp. 8-11.*

- Réédition : *Divers cantiques... ensemble les cantiques de M. Cordier et autres auteurs nommez en leur lieu*, Lyon, J. Carriot, 1560, pp. 9-12.

BABINOT, Albert, *La Christiade qui dépeint la vie et les faicts admirables de Jésus Christ, vrai Dieu et Homme, fils du Père éternel et Sauveur du monde, en douze livres et en vers alexandrins, d'Albert Babinot, poitevin. Poitiers, Pierre et Jean Moines, 1559, 16°, 151 p.*

[AR]

BADIUS, Conrad, *Comédie du pape malade et tirant à sa fin, Rouen [Genève]. La Truye au foin [Conrad Badius]*, 1561. Edition moderne de Helen A. Shaw, Conrad Badius and the « Comédie du pape malade », Philadelphie, Westbrook, 1934. Edition par Monica Barsi et Enea Balmas dans *La Comédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX, VII*, Paris-Florence, Leo S. Olschki-PUF, 1995, pp. 179-273

BEAULIEU, Eustorg de, *Les divers rapportz, contenant plusieurs rondeaulx, dixains et ballades sur divers propos, chansons, epistres. Le tout composé par Messire Eustorg de Beaulieu. Lyon, 1537, 8°, 152 ff.*

- *Chrestiennes resjouyssances composées par Eustorg de Beaulieu, jadis prestre, musicien et organiste en la faulce église papistique, et depuis ministre evangelique en la vraye Église.* Genève, 1546, 8°, XVI-229-xp.
- BEROALD, Matthieu Brouart dit BEROALDUS, *Livre de raison*, B.N., coll Dupuy, vol. 630, fol. 157-182 (années 1543-1582).
- BEROALD DE VERVILLE, François Vatable, *Les cognoissances nécessaires*, Paris, 1583, contenant des « Stances de la mort ».
- BÈZE, Théodore de, *Correspondance de Théodore de Bèze*, recueillie par Hippolyte Aubert, t. 1 (1539-1555), publié par F. Aubert et H. Meylan, Genève, Droz, 1960
- BÈZE, Théodore de, *Poemata, Premier recueil*, 1544, réunis par Germain Audebert, Bibliothèque d'Orléans, n°1674.
- BÈZE, Théodore de, « Amy passant... », épitaphe pour Nicolas de Bèze, publiée par Eugénie Droz, « Notes sur Théodore de Bèze », BHR 24, 1962, pp. 392-412 et 589-610, p. 98s.
- BÈZE, Théodore de, « Ne t'esbahy aucunement... », dédicace de l'*Epistre de Cicero, envoyée à Octavius, du temps que la République estoit troublée, nouvellement mise de latin en langage François*, Paris, Conrad Badius, 1546. [attribuée à Bèze par Eugénie Droz]
- BÈZE, Théodore de, *Complainte au nom d'une dame, sur le trespas de feu monsieur d'Orleans* (« Esprit transsi... »), dans *Francisci Valesii Primi, Christianiss. Francorum Regis, & duorum eius liberorum...*, Paris, Conrad Badius, 1547. [dans une brochure avec sept pièces latines republiées l'année suivant dans les *Poemata*].
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezæ Vezelii Poemata*, Conrad Badius, 1548.
- BÈZE, Théodore de, *Les Juvenilia*. Texte latin complet, avec la traduction des épigrammes et des épitaphes, et des recherches sur la querelle des *Juvenilia*, par Alexandre Machard, Paris, 1879, 16°, I.XXIV-226 p., Slatkine reprints, Genève, 1970.
- BÈZE, Théodore de, *A View from the Palatine : the Juvenilia of Théodore de Bèze*, Texte, traduction et commentaire par Kirk M. Summers, Arizona Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 2001, 237.
- BÈZE, Théodore de, *Zographia, Brevis et utilis zographia ionnis cochleae, Theodoro Beza Vezelio auctore*, S.l., 1549.
- BEZE, Théodore de, *Abraham sacrificant, tragédie française...* Genève, Conrad Badius, 1550.
- BÈZE, Théodore de, *Abraham sacrificant. Tragedie Française. Aucteur Theodore de Besze, natif de Vezelay en Bourgogne.* [s. l.], 1550. *Response de Th. de Besze à l'asne envieux*, 1554. (*Correspondance de Théodore de Bèze*, publiée par la Société du Musée historique de la Réformation ; recueillie par Hippolyte Aubert ; publiée par Fernand Aubert, Henri Meylan, Alain Dufour et al. Genève, Droz, t. 1 (1960), p. 213.).
- BÈZE, Théodore de, *Abraham sacrificant*, édition critique avec Introduction et Notes par Keith Cameron, Kathleen M. Hall, Francis Higman, Genève, Droz, 1967.
- BÈZE, Théodore de, *Trente quatre psaumes de David nouvellement mis en rime française au près de l'Hebreu...* Genève, Jehan Crespin, 1551.
- BÈZE, Théodore de, « A l'Église de nostre Seigneur », dans BEZE, Th. de, MAROT, Cl., *Pseaumes Octantetrois de David, mis en rime française par Clément Marot et Théodore de Bèze* (1551), préf. Fr. Johns, New Brunswick, Friends of the Rutgers University Press, r. 1973, p. 1-6.
- BÈZE, Théodore de, *Epistola magistri Benedicti Passavantii*, s.l., 1553.
- BÈZE, Théodore de, *Le Passavant*, trad. par I. Liseux, Paris, Isidore Liseux, 1875.
- BÈZE, Théodore de, *Le Passavant*, éd., trad. et com. par J.L.R. Ledegang-Keegstra, Brill's Series in Church History, n° 22, Leiden/Boston, Brill, 2004.
- BÈZE, Théodore de, *Le Passavant de Théodore de Bèze. Epître de Maître Benoît Passavant à Messire Pierre Lizet, traduite pour la première fois du latin macaronique de Théodore de Bèze par Isidore Liseux*, Paris, Isidore Liseux, 1875.
- BÈZE, Théodore de, *Le Passavant*, édition critique de J.L.R. Ledegang-Keegstra, s.l., s.n., 2001 (Leiden, E.J. Brill, 2004).

- BÈZE, Théodore de, *Epistola Magistri Benedicti Passavantii* (1553), éd. et trad. J. Ledegang-Keegstra, Leyde, Brill, 2004.
- BÈZE, Théodore de, *Le Passavant de Théodore de Bèze. Epître de Maître Benoît Passavant à Messire Pierre Lizet, traduite pour la première fois du latin macaronique de Théodore de Bèze par Isidore Liseux*, Paris, Isidore Liseux, 1875.
- BÈZE, Théodore de, *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus*, Genève, R. Estienne, 1553.
- BÈZE, Théodore de, *Ode chantée au Seigneur par Theodore de Bèze affligé d'une grieve maladie* », dans *Suyte du premier livre des chansons spirituelles contenans cinq chansons spirituelles composées par cinq escoliers détenus prisonniers à Lyon pour le tesmoignage de nostre Seigneur Iesus Christ, en l'an 1553, au moys de juing & qui depuis souffrirent mort cruelles soudenans constamment la querelle de l'Évangile. Davantage y avons adiousté quelques autres chansons spirituelles*, [Genève], [G. Gueroult et S. Du Bosc], 1554.
- BÈZE, Théodore de, « Response de Th. de Besze à l'asne envieux », 1554. (Correspondance de Théodore de Bèze, publiée par la Société du Musée historique de la Réformation ; recueillie par Hippolyte Aubert ; publiée par Fernand Aubert, Henri Meylan, Alain Dufour et al. Genève, Droz, t. 1 (1960), p. 213.)
- BÈZE, Théodore de, *De haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversus Martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam*, [Genève], Robert I Estienne, 1554.
- BÈZE, Théodore de, *Response à la confession du feu duc Jean de Northumbelande, n'aguères décapité en Angleterre* (1554), éd. A. Chaubard, Lyon, Presses académiques, 1959.
- BÈZE, Théodore de, *Tabula praedestinationis*, Genève, J. Rivery, 1555.
- BÈZE, Théodore de, *Octante-neuf Psaumes de David, mis en rime française...* par Clément Marot et Théodore de Bèze, Genève, Du Bosc, 1556.
- BÈZE, Théodore de, « Seché de douleur », dans BEZE, Th., TAGAUT J., *Odes chrestiennes, c'est-à-dire cantiques, mis en lumiere de nouveau*, préface C. Badius, Genève, [Conrad Badius], 1556, p. 8-15.
- BÈZE, Théodore de, et al., *Odes chrestiennes, c'est-à-dire cantiques, mis en lumiere de nouveau*, [Genève, C. Badius], 1556.
- BÈZE, Théodore de, *Les Vertus de la femme fidèle et bonne mesnagère, comme il est contenu aux Proverbes de Salomon*, chapitre XXXI, Lausanne, J. Rivery, 1556.
- BÈZE, Théodore de, *Confession de la foy chrestienne*, Genève, Conrad Badius, 1559.
- BÈZE, Théodore de, *Traitté de l'authorité du Magistrat en la punition des heretiques et du moyen d'y procéder, fait en latin par Theodore de Besze, contre l'opinion de certains académiques, qui par leurs escrits soustiennent l'impunité de ceux qui sement les erreurs, et les veulent exempter de la sujection des loix*, trad. N. Colladon, [Genève], Conrad Badius, 1559.
- BÈZE, Théodore de, *Discours du Recteur Th. de Bèze à l'inauguration de l'Académie*, Genève, Robert Estienne, 1559.
- BÈZE, Théodore de, *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, Conrad Badius, Genève, 1560 (d'abord attribuées à Pierre Viret) / éd. Charles-Antoine Chamay, Genève, Droz, 2005.
- BÈZE, Théodore de, *Satyres chrestiennes de la cuisine papale*, Genève, Conrad Badius, Chamay éd., 2005; 1561, *Ample discours des actes de Poissy*, s.l., 1560.
- BÈZE, Théodore de, Lettre-préface à la *Confessio christianae fidei...* de Th. de Bèze, Genève, Jean Bonnefoy, 1560, f.n.ch. 2-9, Réimpr. Dans les éditions de 1563, 1570, 1573, 1575, 1577, etc., et dans les *Tractat. theol.*, t. I, f.n.ch. 5-7. Reprise dans Bèze, *Correspondance* (1569), éd. Henri Meylan et A. Dufour, Droz, 1963, t. III, n° 156, pp. 43-49, suivie de la pièce de vers, « *Religionis... pictura* » et de la reproduction d'une figure sur bois apparue pour la première fois dans les éditions françaises de la Confession de foi de Bèze, chez Jean Crespin et J. Durant, à Genève, en 1561 (Gardy, *Bibliogr.*, p. 62-63, n° 99, 100 et 101).

- BÈZE, Théodore de, *Confessio christianae fidei* (avec épître à Melchior Wolmar), Genève, Conrad Badius, 1560.
- BÈZE, Théodore de, *Confession de la Foy chrestienne Faite par Theodore de Beze, conteneant la confirmation d'icelle, et la refutation des superstitions contraires*, Imprimé par Antoine Rebal, pour Jean Durand, 1561.
- BÈZE, Théodore de, *Traitté de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder*, trad. Colladon, Genève, Conrad Badius, 1560.
- BÈZE, Théodore de, *Les Psaumes mis en vers français (1551-1562)*, accompagnés de la version en prose de Loïs Budé, éd. par Pidoux, P., Genève, Droz, 1984, 277 p.
- BÈZE, Théodore de, MAROT, Clément, *Les Pseaumes mis en rime françoise*, éd. Max Engammare, vol. I : texte de 1562, Genève, Droz, 2019, 538 p.
- BÈZE, Théodore de, *Les Pseaumes mis en rime francoise. Par Clement Marot, & Theodore de Beze*. Genève, Michel Blanchier, 1562.
- BÈZE, Théodore de, *Confessio christianae fidei et eiusdem collation cum papisticis haeresibus*. [Genève], Nicolas Barbier & Thomas Courteau, 1563.
- BÈZE, Théodore de, *Discours de M. Théodore de Besze, contenant en bref l'histoire de la vie et de la mort de Maistre Iean Calvin avec le testament et derniere volonté dudict Calvin, et le catalogue des luvres par luy composez*, s.l., s.n., 1564.
- BÈZE, Théodore de, *Discours de M. Theodore de Besze, contenant l'Histoire de la vie & mort de Maistre Jean Calvin*, Guillaume Phylledier, Lyon, 1565.
- BÈZE, Théodore de, *La vie de Jean Calvin*, Châlons-Sur-Saône, Euro presse, 1993, 157 p.
- BÈZE, Théodore de, *Psalmorum Davidis paraphrasis poetica, nunc primum edita, Authore Georgio Buchanano, Scoto, poetarum nostril saeculi facile principe. Ejusdem Davidis Psalmi aliquot a Th. B. V. versi. Psalmi aliquot in versus item Graecos nuper a diversis translati*. [Genève, Paris]: Henri II Estienne & son frère Robert II Estienne, typographe du roi, [1566]. [Psaumes 1, 2, 6, 15, 18 par Théodore de Bèze, pp. 266-277.]
- BÈZE, Théodore de, *De Pace christianarum*, Genève, Jean Crespin, 1566.
- BÈZE, Théodore de, *De polygamia et de divortiis*, Genève, Eustache Vignon, 1568.
- BÈZE, Théodore de, *Lettre à l'humaniste hongrois André Dudith*, datée du 14 mai 1569, préface des *Poemata*, Genève, Henri Estienne, 1569, reprise dans Bèze, *Correspondance* (1569), éd. A. Dufour, C. Chimelli et B. Nicollier, Droz, 1980, t. X, p. 88-100. Alexandre Machard, qui a édité les *Juvenilia* de Bèze au XIXe siècle (Paris, Lisieux, 1879), a traduit une partie de cette lettre en l'insérant dans ses remarques préliminaires (pp. LX-LXXII).
- BÈZE, Théodore de, *Bezae Vezelii Poematum Editio secunda, ab eo recognita*. Item, ex Georgio Buchanano aliisque variis insignibus poetis excepta prae sertimque epigrammata. [Genève], Henri II Estienne, 1569.
- BÈZE, Théodore de, *Tractationes Theologicae*, Genève, Eustache Vignon, 1570-1582.
- BÈZE, Théodore de, *Questions et responses chrestiennes*, Jean Crespin, Genève, 1574.
- BÈZE, Théodore de, « Ode chantée au Seigneur par T[heodore] d[e] B[èze] », (« La seray-je tousjours en moy »), dans *Poèmes chrestiens de B[ernard] de Montmeja, & autres divers auteurs*, Genève, J. Stoer, 1574.
- « Las seray-je tousjours en moy », « Ode chantee au Seigneur par T[héodore] d[e] B[èze] », *Poesmes chrestiens de B[ernard] de Montmeja, & autres divers auteurs*, Genève, J. Stoer, 1574, pp. 52-54. (réimpr. dans *Correspondance*, t. 16, pp. 295-297)
- BÈZE, Théodore de, *Du droit des magistrats sur leurs sujets*. s.l. (rééd. 1574, 1575, 1576, 1589).
- BÈZE, Théodore de, *Du droit des Magistrats*, éd. Robert M. Kingdom, Genève, Droz, 2010, 104 p.
- BÈZE, Théodore de, *Apologia modesta et Christiana*, Genève, Eustache Vignon, 1575. BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Vezelii Poemata. Psalmi Davidici XXX. Sylvae. Elegiae. Epigrammata, Epigrammata cum alia varii argumenti, tum epitaphia, et quae peculiari nomine Iconas inscripsit. Omnia, in hac tertia editione, partim recognita, partim*

- locuplétata. Ex Buchanano aliisque insignibus poetis excerpta carmina (quae secundae illorum poematum editioni subjuncta erant) seorsum excudentur, cum magna non solum ex iisdem sed ex aliis etiam poetis accessione.* [Genève], [Henri II Estienne], [1576], 8°, 229 p. [+Psaumes 11, 18b et 23]
- BÈZE, Théodore de, *Lex Dei Moralis, ceremonialis, et politica*, Genève, 1577.
- BÈZE, Théodore de, *De Peste*, Genève, Eustache Vignon, 1579.
- BÈZE, Théodore de, *Icones*, Jean de Laon, Genève; *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, Anvers [Genève]: [Jean de Laon pour Louis Du Rozu], 1580.
- BÈZE, Théodore de, G. [Johann-Wilhelm] BAUM, Ed[ouard] CUNITZ, Ed[ouard] REUSS (éd.), *Histoire ecclésiastique des églises réformées du Royaume de France*, 3 vol., Paris, 1883-9, 1, p. ix.
- BÈZE, Théodore de, *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées au Royaume de France*, Classic reprint series, London, 2015, 2 vol.
- BÈZE, Théodore de, *Histoire ecclésiastique des Églises reformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance et accroissement d'icelles depuis l'an M.D.XXI. jusques en l'année M.D.LXIII. Leur reiglement ou discipline, Synodes, persecutions tant generales que particulieres, noms et labeurs de ceux qui ont heureusement travaillé, villes et lieux où elles ont été dressées, avec le discours des premiers troubles ou guerres civiles, desquelles la vraye cause est aussi déclarée.* De l'imprimerie de Jean Rémy, à Anvers, 1580, 8°, 3 vol.
- BÈZE, Th. de et alii, *Histoire ecclésiastique des Églises réformées au Royaume de France*, Ed. nouvelle avec commentaire, Notice biographique et Table des faits et des Noms propres., Nieuwkoop, B. De Graaf, vol. 3/, reprint 1974.
- BÈZE, Théodore de, *Les vrais portraits des hommes illustres en Piété et Doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de la chrestienté. Avec les descriptions de leur vie & leurs faits plus memeorables. Plus quarant quatre Emblemes Chrestiens.* Genève, Jean de Laon, 1581.
- BÈZE, Théodore de, *Les vrais portraits des hommes illustres*, (1581), introd. Alain Dufour, Genève, Slatkine reprints, 1980.
- BÈZE, Théodore de, *Les Pseaumes de David et les cantiques de la Bible, avec les argumens et la Paraphrase de Théodore de Bèze. Le tout traduit de nouveau de Latin en François. Jointe aussi la Rime françoise des Pseaumes*, Genève, Jacques Berjon, 1581.
- BÈZE, Théodore de, *Les Pseaumes de David et d'autres prophètes... Ensemble les cantiques adjoustez en la Seconde Edition*, Genève, 1581. [BN : Rés. A 61 44 bis].
- BÈZE, Théodore de, *Chrestiennes meditations*, Genève, Jacques Berjon, 1582.
- BÈZE, Théodore de, *Chrestiennes méditations sur huict Pseaumes du Prophete David...*, s.l., 1583, Lausanne, Faculté de théologie de l'Église libre.
- BÈZE, Théodore de, *Chrestiennes méditations*, Texte établi et introduit par M. Richter, éditeur, Genève, Droz, 1964.
- BÈZE, Théodore de, *Traduction du Cantique des cantiques en vers latins*, Genève, Eustache Vignon, 1584.
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Carmina, quae ad ejus poemata antea excusa accesserunt. Aliorum etiam quorundam elegantiss. Carmina illis inserta sunt, ad quae respondit, vel in quorum laudem epigrammata scripsit.* [Genève], Henri II Estienne], [1588].
- BÈZE, Théodore de, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, Genève, Jean Le Preux, 1588.
- BÈZE, Théodore de, *Sermons sur l'Ecclésiaste*, Genève, Jean Le Preux, 1588.
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Carmina*, Genève, Henri Estienne, 1588.
- BÈZE, Théodore de, *Commentaires sur Job*, Genève, Jean Le Preux, 1589.
- BÈZE, Théodore de, *Tractatus pius et moderatus*, Genève, Jean le Preux, 1590.
- BÈZE, Théodore de, « Truchet, si chasteté... », dans : Jean Antoine Sarazin, *Tombeau de damoiselle Marie Truchet*, [Genève], s. n., 1590. (*Correspondance*, t. 31, p.243).

- BÈZE, Théodore de, *Cato Censorius christianus*, Genève, Jean de Tournes, 1591.
- BÈZE, Théodore de, *Traicté des vraves et essentielles et visibles marques de la vraye Église Catholique*, Genève, 1591.
- BÈZE, Théodore de, *Apologia pro justificatione*, Genève, Jean Le Preux, 1592.
- BÈZE, Théodore de, *Sermons sur l'histoire de la Passion*, Genève, Jean le Preux, 1592.
- BÈZE, Théodore de, *Sermons sur l'histoire de la Résurrection*, Genève, Jean Le Preux, 1593.
- BÈZE, Théodore de, « Mémoire de Théodore de Bèze sur les gr de rlg, 1594 », *BSHPF*, 21 (1872), p. 28-36.
- BÈZE, Théodore de, *Les saints cantiques recueillis tant du Vieil que du Nouveau Testament : mis de nouveau en rime françoise par Theodore de Besze*. Genève, Berjon, 1595.
- BÈZE, Théodore de, *Les Saints Cantiques recueillis tant du vieil que du nouveau Testament. Mis en rime françoise par Théodore de Bèze*. La Rochelle, Haultin, 1597. [BN : A 6201]
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Vezelii Poemata varia. Sylvae. Elegiae. Epitaphia. Epigrammata. Icones. Emblemata. Cato censorious. Omnia ab ipso auctore in unum corpus collecta et recognita*. [Genève], [Henri II Estienne, Jacob Stoer], 1597 (-1598), 4°, XIV-372-XXII p.
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Vezelii Poëmata varia*, Genève, Henri Estienne, 1597, 1599.
- BÈZE, Théodore de, [*Théodore de Bèze*] *Réponse au gentilhomme savoisien ne se nommant pas précédée de [Antoine de Saint-Michel d'Avully], Lettre d'un gentilhomme savoisien*, éd. Dufour, Alain, Genève, Droz, 2016, VII-XXII, 155 p.
- BÈZE, Théodore de, *Theodori Bezae Vezelii poemata varia. Sylvae. Elegiae. Epitaphia. Epigrammata. Icones. Emblemata. Cato censorious. Cato censorious. Abrahamus sacriicans. Canticum canticorum. Omnia ab ipso auctore in unum nunc corpus collecta et recognita. Accessit Jac. Lectii V. Cl. Jonah, seu poetica paraphrasis ad eum vatem*. [Genève], Jacob Stoer, 1599.
- BÈZE, Théodore de, *Correspondance*. Tome XLIII (1603-1605) et dernier. Recueillie par Hippolyte Aubert ; publiée par Alain Dufour, Hervé Genton, Kevin Bovier et Claire Moutengou Barats ; avec la collaboration de Béatrice Nicollier. Travaux d'Humanisme et Renaissance 571, Droz, Genève, 2017, XXVIII-188 p.
- BOLSEC, Jérôme, *Histoire de la vie, mœurs, doctrine et deportemens de Théodore de Bèze*, Paris, 1582, 32 f., in-16.
- BOLSEC, Jérôme, *historia de vita, moribus, doctrina et rebus gestis Theodori Bezae*, Ingolstadt, 1584.
- BONHOMME ? *L'armure de patience en adversité, très utile et profitable à toutes gens de quelque'état ou vocation qu'ils soient*, 1539. [BN : Rés. D 16302] Je n'ai pu identifier l'auteur dont le nom correspond probablement à un pseudonyme.
- BOURDEAUX, Christofle de, *Beau recueil de plusieurs belles Chansons spirituelles, avec ceux des huguenots hérétiques et ennemis de Dieu, et de nostre mere sainte Église...*, Paris, Magdeleine Berthelin, s.d.
- BRACH, Pierre de (1549-1605), *Les poèmes de Pierre de Brach divisés en trois livres*. Bordeaux, Simon Millanges, 1576, 4°, VIII-220 ff.
- *Fable boscagere prise de l'italien de Torquano Tasso. Plus l'Olimpe, imitation de l'Arioste*. P. de Bordeaux, Paris, 1585, 4°, IV-83 ff.
  - *Œuvres poétiques de Pierre de Brach*, publiées et annotées par R. Dezeimeris, Paris, 1861, 2 vol. (tiré à 260 ex.)
- BRESLAY, Guy, *Dialogue du bien de paix et calamité de guerre*, Paris, Galiot du Pré, 1538.
- BRETONNAYAU, René, *La generation de l'Homme et le Temple de l'Ame avec autres Œuvres poetiques extraites de l'Esculape de René Bretonnayau*, Paris, A. l'Angelier, 1583.
- Psalmorum libri quique ad Hebraicam veritatem traducti, à Martino Bucero enarrati. Ejusdem Commentarii in librum judicum, & in Sophoniam prophetam*. Genève, Jean Crespin, 1551.



- BUDÉ, Guillaume, *De Transitu* (1535), *Le Passage de l'hellénisme au christianisme*, éd. M.M. de la Garanderie et D.F. Penham, Paris, Les Belles lettres, 1993.
- BUDÉ, Guillaume, *Les Pseaumes de David traduits selon la vérité hebraïque, avec annotations tresutiles. Par Loys Budé. Avec preface de Jehan Calvin, touchant l'utilité des pseaumes, & de la translation presente.* Genève, Jean Crespin, 1551.
- BUCHANAN, George, *Poetic Paraphrase of the Psalms of David*, éd. GREEN, Roger P.H., Genève, Droz, 2011, 640 p.
- BUCHANAN, George, *Psalmorum Davidis paraphrasis poetica / Poetic paraphrase of the psalms of David*, ed., trad. Et commenté par Roger P. H. Green. Genève, Droz, 2001 (=Travaux d'Humanisme et Renaissance, 476).
- BUDÉ, Guillaume, *De contemptu rerum fortuitarum libri tres cum brevi et erudita eorundem expositione*, 1528.
- BUDE, Loys, *Les Pseaumes de David traduits selon la verité hebraïque [Texte imprimé], avec annotations tresutiles.* Par Loys Budé, Genève, Jean Crespin, 1551.
- BRIGHT, Timothy, *Traité de la mélancolie (1586)*, éd. CUVELIER, Eliane, Jérôme Million, 1996, 274 p.
- BURTON, Robert, *Anatomie de la Mélancolie*, éd. VENET, Gisèle, Paris, Gallimard, Folio, 2005, 463 p.
- CALVIN, Jean, *Christianae religionis institutio*, Bâle, Thomas Platter et Balthasar Lazius, 1536.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, Olivier Millet éd., Genève, 2008.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Jean-Daniel Benoît éd., Paris, 1957-1963.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, Genève, T. Courteau, 1564.
- C.O., *Calvini opera...* ed. G. Baum, Ed. Cunitz, Ed. Reuss, Brunsvigae, 1863-1880, 22 vol. gr. In-8°, Corpus reformatorum, 29-50.
- CALVIN, Jean, *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle, I.* Ecrits théologiques, littéraires et juridiques 1532-1554, Jean-François Gilmont et Rodolphe Peter (ed.), Genève, Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCLV), 1991.
- CALVIN, Jean, *Bibliotheca Calviniana. Les œuvres de Jean Calvin publiées au XVIe siècle, II.* Ecrits théologiques, littéraires et juridiques 1555-1564, Jean-François Gilmont et Rodolphe Peter (ed.), Genève, Droz (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CCLV), 1994.
- CALVIN, Jean, *Œuvres*, Edition établie par Francis Higman et Bernard Roussel, Paris, Gallimard, 2009.
- The works of John Calvin on microfiche.* Editor Francis Higman (Institut d'Histoire de la Réforme, université de Genève), IDC publishers, 1997.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, Edition critique par Olivier Millet, Genève, Droz, 2008, 2 tomes.
- CALVIN, Jean, *L'Institution chrestienne*, texte établi et présenté par Jean Cadier et Pierre Marcel, Genève, Labor et Fides, 1955. Edition de la Société calviniste de France, 1955-1958, Genève, Labor et Fides, 1955-1958, 4 vol. en Français légèrement modernisé. Edition utilisée : Ed. Kerygma et Farel, 1978, 1995, Index, 3 vol.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne* (éd. de 1560, dernière édition latine du vivant de Jean Calvin, 1559, traduite en français en 1560). Edition critique avec introduction, notes et variantes publiées par J.D. Benoît, Paris, Vrin, 1957, 5 vol.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, texte établi et présenté par J. Pannier, Paris, 1536 (édition de 1541 à Genève, traduction de la version latine imprimée à Bâle en 1536), 2 t., 2<sup>ème</sup> éd., Paris, éd. des Belles lettres 1536-1539, Paris, 1961, Glossaire, index, 4 vol.
- CALVIN, Jean, *Œuvres choisies*, édition présentée, établie et annotée par Olivier Millet, Gallimard, 1995, 332 p.
- CALVIN, Jean, *Recueil des opuscules...*, Genève, B. Pinereul, 1566.

- CALVIN, Jean, *Supplementa Calvinia* [ Compléments aux éditions d'œuvres de Jean Calvin ], édition de sermons inédits, publiés à Neukirchener Verlag des Eszienhungsvereins.
- CALVIN, Jean, *Ioanis Calvini omnia vevuo recognita et anotatione critica instructa notisque, illustrata* [ œuvres complètes de Jean Calvin ; édition révisée avec appareil critique ], éd. par le Congrès international des Recherches Calviniennes, Genève, Droz.
- CALVIN, Jean, *Ioanis Calvini Opera quae supersunt omnia* [ Œuvres complètes de Jean Calvin ], édition établie par G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Brunswick, Berlin, 1863 – 1900, 59 vol. [Table des matières, vol. LIX, p. 437-445]
- CALVIN, Jean, *Opera Calvinia*. Elles comprennent 872 homélies ; 680 prédications encore manuscrites, publiées ou en voie de publication, en particulier dans les *Supplementa Calviniana*. Elles sont dispersées entre la Bibliothèque publique et universitaire de Genève, la Bodleian Library d'Oxford et le Lambeth Palace de Londres.
- CALVIN, Jean, *Œuvres de Jean Calvin*, Paris, éd. Je Sers, 1934-36, 3 vol., I : Le catéchisme de Calvin (A. Lecerf), II : Trois traités (Epître à Sadolet ; Petit traité de la Sainte Cène ; Traité des scandales) (A.M. Schmidt) ; III : Sermons (A.M. Schmidt).
- CALVIN, Jean, *Divers Sermons of Master John Calvin*, .... London, Georg Bishop, 1581, 4°, [5z-203ff]. [BPU A 140, 2 (80)], ed. 1715.
- CALVIN, Jean, *Sermons de Jean Calvin*, ..., Genève, Jean Durant, 1565, V°, 312 p. [BPU A 142, 1 (65)]
- CALVIN, Jean, *Sermons de Jehan Calvin, sur le cantique qui fait le bon Roy Ezechias après qu'il eut est malade et affligé de la main de Dieu, selon qu'il est contenu en Isaie*, chap. XXXVIII, Genève, Matthieu Berjon, 1611, fol°, XL°-283 p. [BPU A 149, 1 (611)]
- CALVIN, Jean, *Sermons sur les livres de Jérémie et des Lamentations*, publiées par Rodolphe Peter. – Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag des Enziehung-vereins, 1971 ; 8°, LXII, 250 p., pl., tabl. (*Supplementa Calviniana*, vol 6). M.H.R (A 153,3 (936) 6).
- CALVIN, Jean, *Certain homilies of Joan Calvine, containing profitable and necessarie admonition for this time, with an apologie of Robert Horn*, Imprinted at Rome, [Genève], 1553, 8°. 87 ff. [BPU, A 135, 2 (53)] éd. 1752.
- CALVIN, Jean, *Le livres des Psaumes, exposé par J. Calvin, avec une table fort ample...*, Genève, C. Badius, 1558.
- CALVIN, Jean, *Le livres des Psaumes, exposé par J. Calvin, avec une table fort ample...*, Paris, 1859.
- CALVIN, Jean, *Avertissement contre l'astrologie. Traité des reliques. Suivis du Discours de Théodore de Bèze sur la vie et la mort de maître Jean Calvin*.
- CALVIN, Jean, *Lettres de Jean Calvin*, Jules Bonnet éd., Paris, 1854, 2 t.
- CALVIN, Jean, *Au milieu de tant d'épreuves, lettres de consolation*, Paul Wells éd., Calvin éditions, 2020.
- ROUSSEL, Bernard, « Liste des œuvres de Calvin publiées en français », *Calvin et ses contemporains*, édité par Olivier Millet, Droz, 1998, pp. 293-307. Actes du colloque de Paris, 1995.
- CALVIN, Jean, *Cantiques du Sieur de Valagre et Cantiques du Sieur de Maisonfleur*, Tours, C. de Montroeil et J. Richer, 1592, in 12°, Pièces limin. 311 pp./B.N. : Ye 11292 (I)/f.146 v°.
- CALVIN, Jean, *Briève instruction pour armer tous fidèles, contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, A Genève, par Jehan Girard, 1545 (?), D2 707, pp. 53-67
- CALVIN, Jean, *Au milieu de tant d'épreuves – Lettres de consolation*, Calvin éditions 2020, 157 p.
- CALVIN, Jean, *Sept sermons sur Job*, Lyon, Olivétan, 2011, 150 p.
- CALVIN, Jean, *Le livre des Pseaumes exposé par Jehan Calvin. Avec une table fort ample des principaux points traittez és Commentaires*. Genève, [Conrad Badius], 1558.
- CALVIN, Jean, *Traité des Reliques. Suivi de l'excuse à Messieurs les Nicodémistes*. Intr. Et notes par Albert Autin, Paris, Bossard, 1921.

- CASTELLION, Sébastien, *De Haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae*, Magdeburgi (i.e. Basiliae), per G. Rausch (i. e. Oporinus), 1554.
- CASTELLION, Sébastien, *Conseil à la France désolée, auquel est monstré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, (s. l.), 1562.
- CATELAN, Antoine, *Passevent parisien respondant à Pasquin romain, de la vie de ceux qui sont allez demourer à Genève, et se disent vivre selon la réformation de l'Évangile*, réimpr. sur la troisième édition, Paris, Isidore Liseux, 1875.
- CHAUVETON, Urbain, ?
- CERTON, Salomon (1550-1610), *Chanson d'Anne du Bourg*, conseiller du Roi en Parlement, Paris, 1560.
- CERTON, Salomon, *Vers leipogrammes et autres Œuvres en poésie de S.C.S.D.R.* [Salomon Certon, secrétaire du roi], Sedan, Jean Jannon, 1620, 12°.
- CHASSAGNON, Jean, dit LA CHASSE, *Des grands et redoutables jugements et punition de Dieu, advenues au monde, principalement sur les grands, à cause de leurs meffaits, contrevenans aux commandemens de la loy de Dieu*, A Morges par Jean le Preux, 1581, Rés. D2 15983.
- CHASSAGNON, Jean, dit LA CHASSE, *La consolation de l'âme sur l'assurance de la remission des pechez*. Sans lieu, 1585, 8°.
- CHASSIGNET, Jean-Baptiste, *Le mespris de la vie et consolation contre la mort*. Ed. critique d'après l'original de 1594 par Hans Joachim Lope, Genève, Droz ; Paris, Minard 1967 – in 16°, LXXX. 559 p. B.N. cote 16° z.783 (137). Edition illustrée B.N. impr. Cote Rés-atlas-Ye-111.
- CHEMIN, Jean du (1540-1616), théologien dont les poèmes sont publiés dans certaines éditions de la *Sepmaine* de Du Bartas.
- CHRESTIEN, Florent (1541-1596), LA BARONIE pseudonyme. *Seconde response de F. de la Baronie à messire Pierre de Ronsard, prestre gentilhomme vandomois, evesque futur. Plus le temple de Ronsard où la légende de sa vie est brièvement descrite*. S.l., 1563, 4°, 36 ff. *Confession ou Apologie des Pasteurs et autres ministres de l'Église de Magdebourg*, 13 avril 1550. Citée par Crouzet, Guerriers, p. 723.
- CONSTANS, Jacques de, *Œuvres*, Genève, Droz, 1962.
- CORDIER, Maturin, *Les Cantiques spirituels... pleins de toute bonne doctrine et consolation*, s.l., Jean Gerard, 1557. [BPU]
- COURCELLE, Pierre de, *Le Cantique des Cantiques de Salomon... Ensemble des Lamentations de Jeremie le Prophète*, Paris, 1564. [B.N. : Res. A 6922]
- CRESPIN, Jean (continué par Simon Goulart), *Histoire des Martyrs persecutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1597*, S.l. [Genève],
- CRESPIN, Jean (continué par Simon Goulart), *Histoire des Martyrs, persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile, depuis le temps des Apostres jusques à présent (1619)*, par Jean Crespin, édition nouvelle précédée d'une introduction par Daniel Benoît, et accompagnée de notes par Mathieu Lelièvre, Toulouse, Société des livres religieux, in-4°, 3 volumes 1° 1885, I-LVI+I-744 pp. ; 2° 1887, I-VIII+ I-774 pp. ; 3° 1889, I-VIII + I-968 ; marque ancienne au grand titre avec la devise : « Les agitez en mer Christ seule Anchre sacree, Asseure et en tous temps seule sauve et recree. » Cette édition de Toulouse reproduit elle-même le texte de celle de 1619, révisée et augmentée par Simon Goulart, qui avait ajouté quatre livres (I, X-XII) aux huit (les actuels II-IX) de la dernière édition publiée du vivant de Crespin, en 1570.
- CRESPIN, Jean, *De la constance requise aux afflictions des misères de ce temps*, Paris, Thierry, 1589, anonyme.

- D'AUBIGNE, Agrippa, *Histoire universelle*, publ. par Alphonse de Ruble, Paris, 1886-1909, 10 vol., in-8°.
- D'AUBIGNE, Agrippa, *Les tragiques*, Ed. Jean-Raymond Fanlo, Paris, Champion, 2006.
- D'AUBIGNE, Agrippa, *Les tragiques*, Ed. Frank Lestringant, Paris, Gallimard, 1995.
- D'AUBIGNE, Agrippa, *Les tragiques*, Ed. Garnier A., Plattard, J., Paris, S.T.F.M., 1990.
- Documents sur l'Escalade de Genève... 1598-1603*, publ. par la Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève, Genève, 1903, 488 p., in-8°.
- ÉRASME, *Colloques*, traduction et notes d'Etienne Wolff, Paris, Imprimerie nationale, 1992, 2 vol.
- ÉRASME, *Eloge de la folie et autres textes*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1992.
- ÉRASME, *Enchiridion militis christiani*, introduction et traduction par A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1971.
- ÉRASME, *De contemptu mundi*, traduction de Thomas Paynell (fac-similé de l'édition de 1533), préface de William James Hirten, Gainesville, Florida, Scholars facsimiles & reprints, 1967.
- Omnia opera Desiderii Erasmi Roterodami*, 9 t. en 7 vol., Bâle, 1540.
- Opera omnia emendatiora et auctoria*, éd. J. Clebicus, 10 t. en 11 vol. in-fol., Leyde, 1703-1706.
- Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, 8 vol. parus, Amsterdam, 1969-1977.
- ALLEN, P. S., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 vol. in-8°, Oxford, 1906-1958.
- BLUM, C., GODIN, A., MARGOLIN, J.-C., MENAGER, D., *Érasme, Eloge de la Folie, Adages, Colloques, Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie, Correspondance*, Paris, Robert Laffont, 1992, 1244 p.
- BONNEAU, A., *La civilité puérile par Érasme de Rotterdam...*, Paris, 1877. *Correspondance d'Érasme*, trad. intégrale sous la direction d'A. Gerlo et P. Foriers, 6 vol. parus, Bruxelles, 1967-1977.
- The Correspondance of Erasmus*, trad. par R. A. B. Mynors et D. F. S. Thomson, 3 vol. parus, Toronto, 1974-1976.
- COLLADON, Esaïe, *Journal d'Esaië Colladon, Mémoires sur Genève, 1600-1605*, Genève, 1883, in-8°.
- COURVOISIER, Jacques, *La Confession helvétique postérieure*. Texte français de 1566. Introduction et notes par Jacques Courvoisier, Neuchâtel, 1944, 146 p. in-8°. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 5-6.
- DE LA GABANDERIE, M.-M., *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*. Traduction intégrale, annotations et index biographique, in-8°, Paris, 1967.
- DE NOHLAC, P., et RAT, M., *Érasme. Éloge de la Folie*, 3e éd., Paris, 1964.
- DEVELAY, V., *Érasme. Les Colloques*, 3 vol. in-8°, Paris, 1875-1876.
- FERGUSON, W. K., *Erasmi opuscula. A supplément to the Opera omnia*, in-8°, La Haye, 1933.
- FESTUGIERE, A. J., *Érasme. Enchiridion militis Christiani*, in-8°, Paris, 1971.
- HALKIN, L.-E., *Les Colloques d'Érasme*, 3e éd., Bruxelles, 1971.
- MARGOLIN, J.-C., *Érasme. Declamatio de pueris statim ac liberaliser instituendis*, in-8°, Genève, 1966.
- MARGOLIN, J.-C., *Érasme, Eloge de la Folie et autres récits*, Paris, Gallimard, 2010.
- SALADIN, J.-C., *Érasme de Rotterdam, Eloge de la Folie*, accompagné de notes d'Érasme, de Listrius et de Myconius, traduites pour la première fois, et des 82 dessins originaux de Holbein, édition bilingue, Paris, Les Belles Lettres, 2018, 226 p.
- BABINOT, Albert, *La Christiade d'Albert Babinot*, Poitevin, Poitiers, Pierre et Jan Moines frères, 1559,

- DOLET, Etienne, *Orationes duae in Tholosam*, chez Sébastien Gryphe, 1534, fac-sim., introduction, traduction et notes de Kenneth Lloyd-Jones et Marc Van Der Poel, Genève, Droz, 1992.
- DOLET, Etienne, *Carmina*, 1538, édition traduite et annotée, précédée d'une introduction sur sa poésie par Catherine Langlois-Pézeret, Droz, 2009.
- DOLET, Etienne, *L'Avant-naissance de Claude Dolet, fils d'Estienne Dolet*, chez Etienne Dolet, 1539.
- DOLET, Etienne, *La Manière de bien traduire d'une langue en autre : d'avantage de la punctuation de la langue françoise*, chez Estienne Dolet, 1540.
- DOLET, Etienne, *Cantique d'Estienne Dolet, prisonnier à la Conciergerie de Paris, sur sa désolation et sur sa consolation, en vers*, 1546. Réimprimé à Paris, chez Testu, pour Techener, 1830.
- DOLET, Etienne, *Le Second Enfer*, 1543, introduction, traduction et note par Claude Longeon, Genève, Droz, 1978.
- DOLET, Etienne, *Axiochus ou du mespris et contemnement de la mort*, dans le *Second Enfer*, Lyon, 1544.
- DES MASURES, Louis, *Vingt Pseaumes de David, traduction selon la Vérité hebraïque et mis en rime françoise par Louis de Masures tournisien*, Lyon, 1557. [BPF : André 280]
- DES MASURES, Louis, *Poemata*, Bâle, 1574.
- DES PERIERS, Bonaventure, *Cymbalum Mundi*, Peter Hampshire Nurse (éd.), avec une préface de Michael A. Screech, Genève, Droz, 1983.
- DU BARTAS 1578, *La Sepmaine*, Genève, Y. Bellanger éd., 1981;
- DU BARTAS, Guillaume de Salluste, *La Seconde Sepmaine*, édition établie, préparée et annotée par Yvonne Bellenger, James Dauphiné, Claude Faisant, Franck Lestringant, Isabelle Pantin, Josianne Rieu, François Roudaut et Gilbert Schrenck, Paris, STFM, 1992.
- DU BARTAS, Guillaume de Salluste, *La Sepmaine*, édition établie, préparée et annotée par Yvonne Bellanger, Paris, STFM, 1981, 2 vol.
- DU BARTAS, Guillaume de Salluste, *La Sepmaine ou la création du monde...*, Paris, Jean Février, 1578, in-4°.
- DU BARTAS, Guillaume de Salluste, *La Judith*, préfacé par André Baïche, Toulouse, Publication de la Faculté des lettres de Toulouse, 1970.
- DU BARTAS, Guillaume de Salluste, *Le Triomphe de la Foi*.
- DU BOSCH, Pierre,
- DU CHESNE, Joseph, *La Morocosmie, ou de la folie, vanité et inconstance de ce monde*, Lyon, Jean de Tournes, 1583.
- DU CHESNE, Joseph, *La Morocosmie. De la folie, vanité et inconstance du Monde, avec Deux Chants Doriques De l'Amour céleste et du Souverain bien* (1583), éd. Lucile Gibert, Genève, Droz, 2009.
- DU CHESNE, Joseph, *L'anatomie du petit monde, avec quelques sonnets des vices d'iceluy*. Sans lieu, 1584, 4°.
- DU CHESNE, Joseph, *Le grand miroir du monde, par Joseph Du Chesne*. Seconde édition, revue, corrigée et augmentée en divers endroits d'un livre entier ; à la fin de chaque livre sont de nouveau adjoutés amples commentaires par Simon Goulart. Lyon, 1593, 8°, XXIV-654 p.
- DU COLON, Sieur, protestant du pays de Gex, approuva la conversion d'Henri IV dans son Cavalier français. Son poème sur *La Mort* est inspiré par une épidémie de peste à Genève.
- FAREL 1542, *Summaire*, Jean Girard, 1542
- GAILLARD, Augié, dit LE CHARRON, *Lou banquet d'Augié Gaillard, roudié de Rabastens*. Paris, 1583, 8°, 211 p. Cet ouvrage contient des *Remonstrances sur les misères du temps*.
- GAILLARD, Augié, dit LE CHARRON, *Lou banquet e plesen discours d'Augié Gaillard. Reveu, corrigé et augmenté de nouveau*, Lyon, 1619, 12°, 184 p.

- DU VAIR, Guillaume, *Meditations sur les Lamentations de Jeremie*, Rouen, A. Mallassis, 1603.
- DU VAIR, Guillaume, *Meditations sur les Pseaumes de la penitence de David*, Rouen, A. Mallassis, 1603.
- DU VAIR, Guillaume, *Le Manuel d'Epictète*, à Paris, 1591, R.17987.
- ESCORBIAC, Jean d', neveu de M.Q. de la Touche, suit son exemple dans la *Christiade*.
- ESTIENNE, Henri, *Apologie pour Hérodote*, 1566, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 volumes.
- FIGEON, Jean de, *Les poétiques trophées contenant odes, epistres et epigrammes*, par Jean de Figon, de Montellimart en Dauphiné. Toulouse, 1556, 8°.
- FIGEON, Jean de, *Amitié bannie du monde* [traduit de Théodore Prodrome] Lyon, 1559, 8°, 30 p.
- GAMON, Christofle de, *La Sepmaine ou création du Monde du sieur Christofle de Gamon*, contre celle du sieur Bartas, Genève, Claude Petit, 1599, 12°, pièces limin., 258 p. [BN YE-7584]
- GONDOUYN, Gilbert de, *Quatrains extraits des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Livre de la Sagesse et de l'Ecclésiastique*, Lyon, 1587.
- GOULART, Simon, *Journal de guerre faite autour de Genève l'an 1590*, publ.... par Albert Choisy. M.D.G., 36, 1938, p. 1-189.
- GOULART, Simon, *Les Œuvres morales et meslées de Seneque*, A Paris, 1595, 3 t.
- GOULART, Simon, *Mémoires de l'état de la France*, 1576.
- GOULART 1597, *Briefve et Chrestienne remonstrance aux François revoltéz*, in Jean Crespin, *Histoire des martyrs*, Genève;
- GOULART, *Poèmes chrestiens de Montmeja et autres divers auteurs recueillis et nouvellement mis en lumière par Philippe Depas*, s.l. [Genève], 1574, in 8°. Pièces limin., 287 pp [BN : Rés. Ye 1825]
- GREVIN, Jacques, *Théâtre*, 1561.
- GUERET, Gabriel, *Parnasse réformé*, éd. Simone de Reyff, Christophe Schuwey et Claude Bourqui, URL : <http://www.parnassereforme.fr/fiches/ronsard.php>.
- GUEROULT, Guillaume, *Premier livre des Pseaumes, cantiques et chansons spirituelles*, Genève, Du Bosc, 1554.
- GUEROULT, Guillaume, *Le second livre des Pseaumes et sentences, tirés tant du Psalmiste royal que les autres saints prophètes*, Genève, Du Bosc, 1555.
- GUEROULT, Guillaume, *Octante trois pseaumes de David mis en rime française... par Clément Marot avec plusieurs autres compositions mises de nouveau en chant non jamais encore imprimées*, 1548, Lyon.
- GUEROULT, Guillaume, *Premier livre de chansons spirituelles nouvellement composées par Guillaume Guéroult & mises en musique par Didier Lupi second*, Lyon, 1548.
- GUEVARA, Antonio, *Du mespris de la court & de la louange de la vie rustique*, éd. Nathalie Peyrebonne, Paris, Classiques Garnier, 2012, 288 p.
- HERMINJARD, M.A.-L., *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève, Georg ; Paris, Levy frères, 1866-1897, 9 t.
- IMBERT, Gérard-Marie, *Sonnets exotiques*, ?
- LABEYRIE, Jean-Paul de, *I.P. Laberii carminium Sylva*, Toulouse, 1570, 12°.
- LA FAYE, Antoine de, *De vita et obitu clarissim. viri, D. Theodori Bezae Vezelii, ecclesiastae et sacrarum literarum professoris*, Genevae, apud Iacobum Chouet, 1606.
- LA FAYE, Antoine de, *Bref discours de la vie et de la mort de M. Théodore de Bèze*, trad. française de Pierre Solomeau, Genève, 1610, 102 p. in-12.
- LAINGAEUS, Jacob, *De vita et moribus Th. Bezae omnium haeticorum nostri temporis facile prinicpis*, Parissi, 1585, 111 p. in-12.
- LA NOUE, François de, *Discours politiques et militaires du Sr de la Noue recueillis et mis en lumière par le Sr De Fresnes*, Lyon, 1595, in-32.

- LA NOUE, François de, *Discours politiques et militaires*, publiés avec une introduction et des notes par F.E. Sutcliffe, Genève, Droz, 1967.
- LA NOUE, Odet de, *Poesies chrestiennes de Messire Odet de la Noue*, [B.N. Microfilm, Rés. Ye 2002]. Comprend les « Sonnets », les « Cantiques chrestiens », les « Odes », et notamment le « Paradoxe touchant aux adversités ».
- LA NOUE, Odet de, *Paradoxe, que les adversitez sont plus nécessaires que les prosperitez et qu'entre toutes l'estat d'une étroite prison est le plus doux et le plus profitable*, par le sieur de Téligny. Lyon, 1588, 8°, 47 p.
- LA NOUE, Odet de, *Poésies Chrestiennes de Messire Odet de la Noue, capitaine de cinquante hommes d'armes et gouverneur pour sa Majesté au fort de Gournay-sur-Marne. Nouvellement mises en lumière par le sieur de la Violette* [Joseph du Chesne], Genève, Héritiers d'Eustache Vignon, 1594, 8°, VIII-311 p.
- LA PLACE, P. de, *Commentaires de l'estat de la religion et Republicque sous les Rois Henry & François seconds et Charles neuvième par P. de la Place*, S.l., 1565, in-16.
- LA PRIMAUDAYE, Pierre de, *Academie françoise, en laquelle il est traité de l'institution, des mœurs, et de ce qui concerne le bien et heureusement vivre en tous estats et conditions par Pierre de la Primaudaye*, Paris, G. Chaudiere, 1577 ; t. 3, Paris, G. Chaudiere, 1590 ; Lyon, 1591, 8°, XII-386-XXXVIII ff.
- LA PRIMAUDAYE, Pierre de, *Cent cinquante quatrains sur les Pseaulmes de David*, Paris, Jean Richer, 1581 [AR].
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, *Histoire des persécutions et martyrs de l'Église de Paris depuis l'an 1557 jusques au temps du Roi Charles neuvième*. A Lyon, MDLXIII, Lyon, (Claude Senneton), 1563, in 8°, LXXVI p. -441 p. Cote Paris, B.N., Ln 25.91 Rés ; Paris S.H.P.F., R9722.
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, *Octonaires sur la vanité et inconstance de ce monde*, 1583, G. Laimari, Genève ; texte établi, annoté et commenté par Françoise Bonali-Fiquet, Genève, Droz, 1979. B.N. impr. 16-z-783 (273).
- LA ROCHE-CHANDIEU Antoine de, *Meditations sur le Psalme XXXII*. Traductes de Latin en François, et reveue par l'auteur mesme. Avec une preface à ceux qui se sont despartis de l'Église reformee. Ont este adjoustez cinquante octonaires sur la vanité du monde, S.l., G., Lamarie, 1583. [Lausanne, Faculté de théologie de l'Église libre].
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, *Cantique de la misère de ceste vie, in Poemes chrestiens et moraux*, s.l.n.d. [Genève, Jean de Tournes, fin XVIe s.]
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, « Ode de M. de Chandieu sur les misères des Églises françaises qui ont esté par si longtemps persécutées », *B.S.H.P.F.* t. 33, 1884, p. 185-203.
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, *Epitaphe de la mort tres illustre prince Wolfgang, comte palatin du Rhin. Avec une ode sur les miseres des Églises françoises*, sans date ni lieu.
- LA ROCHE-CHANDIEU, Antoine de, Antoine de, Montméja, Bernard de, « Responce aux calomnies contenues au Discours et Suyte du Discours sur les Miseres de ce temps, Faits par Messire Pierre Ronsard jadis Poète, et maintenant Prebtre », in *La Polémique protestante contre Ronsard*, éd. Jacques Pineaux, Paris, STFM, 1973, vol. 1, p. 33-97.
- LA TAILLE, Jean de, *Le Courtisan retiré*, in *Les Satires françaises du XVIIe siècle* (t. I), textes recueillis et publiés avec une préface, des notices et un glossaire par Fernad Fleuret et Louis Perceau, Paris, Garnier, 1922, 2 vol.
- LA TAILLE, Jean de, *La famine ou les Gabéonites.....*, Paris, 1573, 8°, 174 ff.
- LA TAILLE, Jean de, *Saül le Furieux*. Paris, 1575, 8°, 80 ff.
- LA TAILLE, Jean de, *Œuvres poétiques de Jean et Jacques de la Taille*, Paris, 1598, 8°, 4 parties, 147 ff.
- LA TAILLE, Jean de, *Letters of Martyrs*, London, 1564.
- LA TAILLE, Jean de, *Œuvres*, publiées d'après des documents inédits par Renée de Maulde, Paris, 1878-82, 16°, 4 vol.

- LA TOUCHE, Michel Quillian de, voir QUILLIAN, sieur de La Touche
- LAURENT, *Oratio Gasparis Laurentii de clarissimi theologi D. Bezae obitu*, Genevae [1606], 22 p. in-8°.
- LE CLERC, Nicolas, dit de Juigné, *Description des Miseres et calamitez des derniers temps, de la consommation du monde, du royaume de l'Antechrist : et du second advenement de nostre Seigneur Jesus Christ. Traduict en François du Grec de saintct Hippolyte, Evesque et Martyr, par...*, A Paris, Chez Nicolas Chesneau, 1566, Lb 34716.
- LECT, Jacobi, *Jacobi Lecti xxxxx sive in suo bonorumque omnium luctu ex... Theodori Bezae xxxxx suscepto consolatio*, Genevae, 1606, 47 p. in-8°.
- LEPICART, F., *Les Sermons et instructions chrestiennes, pour tous les dimenches et toutes les Festes des Saints, depuis la Trinité jusques à l'Advent. Enrichis de XIII sermons, outre la precedente impression : et encores d'un autre Sermon contre la tentation du Desespoir. Fidèlement recueillis, ainsi qu'ils ont esté prononcez par feu de bonne mémoire, Monsieur nostre Maistre François le Picart, Docteur en Théologie à Paris, Paris, Nicolas Chesneau, 1565.*
- L'ESTOCART, Paschal de, *Octonaires de la vanité du monde*, Ensemble Clément Janequin Harmonia Mundi, 1992.
- LE JEUNE, Claude, *Les Cent cinquante pseumes de David, mis en musique à quatre parties*, edited by Anne Harrington Heider – Madison (USA) A.R. Editions, 1955, 266 p. musique. [BPF]
- LE ROY, Adrian, *Œuvres d'Adrian Le Roy : psaumes*, 1567, édition et transcription par Jean-Michel Noailly – Paris, CNRS éd. 1993 – XXX, 271 p., illustré et mis en musique, 32 cm. (Corpus des luthistes de français/ centre d'études supérieures de la Renaissance de Tours). 4° 3551.
- LIPSE, Juste, *De la constance*, Paris, 1584. LOBWASSER, Ambroise, *Psautier bernois*, [BPF, 16 129]
- MAGE, André, sieur de Fiefmelin, *Les œuvres du sieur de Fiefmelin ...*, Poitiers, Jean de Marnef, 1601, 12°. [BPF]
- MAGE, André, sieur de Fiefmelin, *Les Œuvres*, Poitiers, Jean de Marnef, 1601, 12°. [AR]
- MAGE, André, sieur de Fiefmelin, *Les Œuvres du sieur de Fiefmelin*, éd. DURU, Audrey, GOEURY, Julien (dir.), MAILLARD, Pierre, PELLEGRIN, Nicole, DE REYFF, Simone, Tome I : La Polymnie, ou diverse poésie, Paris, Honoré Champion, 2015, 799 p.
- MARCOURT, Antoine, *Le Livre des marchans*, 1533
- MARCOURT, Antoine, *Le Livre des marchans*, s.l. [Genève], François Jaquy, Antoine Davodeau et Jacques Bourgeois, s.d. [entre 1558 et 1560].
- Œuvres poétiques complètes I & II*. Ed. par Gérard Defaux, Paris, Bordas, 1993.
- MAROT, Clément, *Les psaumes*, [BPF 14 967]
- MAROT, Clément, *Cinquante Pseumes en françois par Clément Marot*. Jean Gérard, Genève, 1543. [BPF]
- MAROT, Clément, et BEZE, Théodore de, *Les psaumes en vers français avec leurs mélodies. Fac similé de l'édition genevoise de Michel Blanchier*, 1562, Pierre Pidoux éd., Genève, 1986.
- MAROT et BEZE 1562, *Les Psaumes en vers français*, Michel Blanchier, Genève, Pidoux éd., Genève, 2008
- MONLUC, Blaise de, *Commentaires 1521-1576*, Paul Courteault éd., Paris, 1964.
- MONTMEJA, Bernard de, *Poèmes chrestiens de Montmeja et autres divers auteurs recueillis et nouvellement mis en lumière par Philippe Depas*, s.l. [Genève], 1574, in 8°. Pièces limin., 287 pp [BN : Rés. Ye 1825]
- Ce recueil collectif rassemble non seulement les poèmes de Montméja, mais aussi ceux de Jean Tagaut, Simon Goulart, Théodore de Bèze, Jacques Grévin et Joseph Scaliger.
- MORELY, Jean-Baptiste, *Traicte de la discipline et police chrestienne*, A Lyon, par Jean de Tournes, 1562, Reprint, Genève, 1968, 8° R. 71191.



- Mystère de Arnoul et Simon Gréban, Relation de l'ordre de la triomphante et magnifique monstre du Mystère des saints actes des apostres faite à Bourges le dimanche dernier jour d'avril 1536*, Bourges, 1836 (Genève, Slatkine reprints, 1975).
- NAVIERES, Charles de, *Les Psalmes mis en vers françois par Charles de Navières*, Gen. Sedanois, Anvers, 1580. [BN : ms. IV 7-49]
- NAVIERES, Charles de, *Les Cantiques saints mis en vers françois, partie sur chants nouveaux, et partie sur ceux d'aucuns Psalmes, par Ch. De Navières*, S.G., Anvers, Christophe Plantin, 1579. [BN : Rés. A 68 84]
- ORIET, Didier, *La Suzanne*, Paris, Denis du Val, 4°, 4 ff., 147 p.
- Parodies de thèmes pieux dans la poésie française du Moyen-Age : Pater, Credo, Ave Maria, Laetabundus, textes critiques précédés d'une introduction par Eero Ilvonen, Paris, Champion, 1914 (Genève, Slatkine, Reprints)
- PLESSIS-MORNAY, Philippe du, *Excellent discours de la vie et de la mort*, [Genève], 1576.
- PLESSIS-MORNAY, Philippe du, *Brief discours par lequel chacun peut estre esclairci des justes procédures de ceux de la religion Réformée*, Genève, 1597.
- PLESSIS-MORNAY, Philippe de, *De la Vérité de la Religion chrestienne...*, Anvers, Ch. Plantin, 1581.
- PLESSIS-MORNAY, Philippe de, *Mémoires et correspondance de Du Plessis Mornay, avec les Mémoires de Mme de Mornay*, édité par A.D. de la Fontenelle de Vaudoré et P.R. Anguis, Paris, 1824-25, 12 volumes. Recueil le plus complet, quoique non exhaustif.
- PLESSIS-MORNAY, Philippe de, *Excellent discours de la Vie et de la Mort, ... Auquel est adjousté les méditations de J. Savonarole sur les Pseaumes traduictz par iceluy de Mornay*, Paris, G. Auvray, 1584 [BPU].
- POITEVIN, Jean, *Les cent cinquante Psaumes de David qui restaient à traduire en rithme françoise, traduictz par maître Jean Poictevin, chantre de Sainte Ragdegonde de Poitiers*, Poitiers, Nicolas Peletis, 1550.
- POITEVIN, Jean, *Psaumes de David mis en rithme françoise : cinquante par Clément Marot, et Cent par Poitevin*, Lyon, 1555.
- POUPO, Pierre, *La Muse Chrestienne*, Paris, 1590. [BPF : André 283]
- POUPO, Pierre, *La Muse Chrestienne*, Paris, B. Le Franc, 1592.
- POUPO, Pierre, *La Muse chrestienne*, Paris, Barthélemy Le Franc, 1592
- POUPO, Pierre, *La Muse Chrestienne*, Texte établi, présenté et annoté par Anne Mantero, S.T.F.M., Paris, 1997, 581 p.
- QUILLIAN, Michel, sieur de la Touche, *La dernière semaine, ou la consommation du monde*, par Michel Quillian, Paris, 1596, 12°, 115 ff.
- RAPIN, Nicolas, *Œuvres*, éditio critique par Jean Brunel, à partir des travaux de E. Brethé, Genève, Droz ; Paris, Honoré Champion, 1982.
- RASSE DE NEUS, chirurgien du roi, a formé un recueil de poésies de divers auteurs conservé à la B.N. (manuscrit fr. 22560).
- *Recueil de plusieurs Chansons spirituelles tant vieilles que nouvelles, avec le chant sur chascun : afin que le chretien se puisse esjouir en Dieu et l'honorer : au lieu que les infidèles le deshonnorent par leurs chansons mondaines et impudiques*, s.l.n.d. [1555] [BPF Rés 15.853]
  - *Recueil de sermons joyeux*, Jelle Koopmans (éd.), Genève, Droz, 1988.
- REMOND, Florimont de, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, S.l., 1628, 1065 p., in-8°.
- RIVAUDAU, André de, *Les œuvres d'André de Rivaudeau. Aman, tragédie sainte ; outre deux livres du mesme authieur, le premier contenant des complaints, le second les poésies diverses*. Poitiers, 1566, 8°, XVI-200 p.
- RIVAUDAU, André de, *Les Œuvres poétiques*. Nouvelle édition, publiée et annotée par C. Mourain de Sourdeval. Paris, 1859, 16°, 255 p.

- RIVAUDAU, André de, *La doctrine d'Epictète stoïcien, comme un homme se peut rendre vertueux, libre, heureux et sans passion*. Traduite du grec en Français par André Rivaudeau. Poitiers, 1567, 4°, 53 p.
- RIVAUDAU, André de, *La traduction française du Manuel d'Epictète, publiée avec une introduction de Léontine Zanta*, Paris, 1914, 8°, 175 p.
- RONCARD, Pierre de, « Response de Pierre de Ronsard aux injures et calomnies de je ne sçay quels predicantereaux et ministreaux de Genève », in, *Œuvres complètes*, éd. Jean Céard, D. Ménager, M. Simonin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Périade », 1994, vol. 2, p. 1044.
- ROUSPEAU, *Quatrains spirituels de l'honneste Amour*, Pons, Thomas Porteau, 1593.
- ROUSSAT, Richard, *Livre de l'Estat et mutation des temps, prouvant par autoritez de l'Écriture sainte et par raisons astrologales, la fin du monde estre prochaine*. A Lyon, chez Guillaume Rouillé, 1550.
- SALMON MACRIN, J., *Epithalames et odes*, trad. par G. Soubeille, Paris, H. Champion/Genève, Slatkine, 1998.
- SANSEY, Gérard dit Jean de L'Épine, *Fables*, Paris, éd. La Bruyère, 1990. B.N. impr. El 8-Y. pièce 6391.
- SECOND, Jean, *Les baisers*, éd. O. Sers, Paris, Les Belles Lettres, 1996, 105 p.
- SECOND, Jean, *Œuvres complètes*, Paris, H. Champion/Genève, Slatkine.
- Tome I. *Basiorum liber – Odarum liber*, éd. et trad. par R. Guillot, 2005.
  - Tome III. *Epigrammatum liber unus – Epistolarum libri duo*, éd. et trad. par D. Delas et J.-C. Ternaux, 2007.
- SCALIGER, J., *Poetices libri septem*. Reproduction de l'édition de Lyon (1561), éd. par A. Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987.
- SPONDE, Jean de, *Œuvres littéraires. Suivies d'Écrits apologétiques avec des Juvenilia*, Ed. Alan Boase, Genève, Droz, 1978.
- SPONDE, Jean de, *Méditations*, avec un *Essai de poèmes chrestiens*, introduction d'Alan Boase, Paris, José Corti, 1954.
- SPONDE, Jean de, *Méditations sur les Pseaumes*, édition critique par Sabine Lardon, Paris, Honoré Champion, 1996. Glossaire, Index, et une bibliographie exhaustive des études sur la vie et l'œuvre du poète.
- TAGAULT, Jean, *Abraham sacrifiant*,
- TAGAULT, Jean, *Odes chrestiennes*, [Genève], [Conrad Bade], 1556
- TAGAULT, Jean, *Carmen protrepticum ad Senatam Populumque Genevensem, quod oppidum situm proeterea describit*, Genève, 1559, 8°
- TOURNES, Jean de, *L'armure de patience en aversité. Euure tres utile et nécessaire à tout bon chrestien*, [1555] [BN : Rés. P-D-185]
- VALAGRE, Sieur de, *Les Cantiques du sieur de Valagre, et les Cantiques du sieur de Maizonfleur*, Tours, 1592. [BPF 15.273]
- VASAU BON, Isaac, ?
- VIGENERE, Blaise de, *Le Psautier de David torne en prose mesuree ou en vers libres*. Edition de 1588. Texte établi et introduit par Pascale Blu-Cuny, Tome 1, Le Miroir volant, 1991. – 22 cm., 595 p., illustré, 8°, [BHPF 28 699]
- VILLIERS, Hubert-Philippe de, *Les Cinq livres de l'Erynnne française*. Paris, J. le Blanc, 4°, 36 ff.
- VIRET, Pierre, *Disputations chrestiennes en manière de deviz, divisées par dialogues*, Genève, 1544. Editions modernes toutes partielles : Jacques Courvoisier, Deux Dialogues : l'Alcumie du Purgatoire et l'Homme naturel, Lausanne, Bibliothèque romande, 1971.
- VIRET, Pierre, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde, et des causes d'iceluy et du moyen pour y remédier, desquelz l'ordre et le titre s'ensuit : 1 - le monde à l'empire 2 – l'homme difformé 3 – la métamorphose 4 – la reformation*, Genève, 1545, 8°, 1001 p.

- VIRET, Pierre, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde – Des causes d’iceluy, et du moyen pour y remedier, desquelz l’ordre et le tiltre s’ensuit*, Edité par Ruxandra Vulcan, Histoire et Société n° 54, Genève, Labor et Fides, 2012. 591 p. Lexique et bibliographie.
- VIRET, Pierre, *Le Monde à l’empire et le Monde demoniacle, faict par dialogues*, Genève, J. Berthet, 1561.
- VIRET, Pierre, *Instructions chrestiennes en la doctrine de la Loy et de l’Évangile*, 1564 VIRET 1545, *Dialogues du désordre qui est à présent au monde*, Jean Girard, 1545, Genève, R. Vulcan éd., Genève, 2012.

### Autres auteurs du XVI<sup>e</sup> siècle – compléments bibliographiques

- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1697.
- BINET, Claude, *Les Plaisirs de la vie rustique et solitaire*, Paris, veuve Lucas Breyer, 1583.
- BOAISTUAU, Pierre, *Bref discours de l’excellence et dignité de l’homme*, édition établie par Michel Simonin, Genève, Droz, 1982.
- BOLSEC Hierosme, *historia de vita, moribus, doctrina et rebus gestis Theodori Bezae*, Ingolstadt, 1584.
- BOURBON Nicolas, *Les Nugae*, Paris, Vascosan, 1533, in-8°.
- BOURBON Nicolas, *Nugae : Bagatelles*, édition critique, introduction et traduction par LAIGNEAU-FONTAINE S., Genève, Droz, 2008.
- BOVELLE, Charles de, *Le Livre du sage*, texte établi et traduit par Pierre Magnard, Paris, Vrin, 1982.
- BUDE, Guillaume, *Philologie. De Philologia*, édition, traduction et présentation par Marie-Madeleine de la Garandierie, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- BULLINGER 1534, *De origine erroris*, Zürich
- CHARRON, Pierre, *De la sagesse*, édition établie par Barbara de Negroni, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
- CRESPIN, Jean, *Livre des Martyrs, qui est un recueil de plusieurs martyrs qui ont enduré la mort pour nom de Nostre Seigneur Jesus Christ, depuis Jean Hus jusques à ceste année presente M.D.L.III [LM 1554], [Genève], Jean Crespin, 1554, f.\* i r°.*
- CRESPIN, Jean, *Histoire des Martyrs*, Daniel Benoît éd., 1619, Toulouse, 1887, 3 vol.
- DE SERRES 1597, *Advis pour la paix de l’Église et du Royaume*, Paris
- DES AUTELS, Guillaume, *Repos de plus grand travail*, Lyon, Jean de Tournes, 1550.
- DES PERIERS, Bonaventure, *Cymbalum mundi*, texte établi et présenté par Peter Hampshire Nurse, Genève, Droz, 1983.
- DOLET, Estienne, *Stephani Doleti... Carminum libri quatuor...*, Lyon, 1538, in-4°.
- , *Le Second enfer d’Estienne Dolet... Notice bio-bibliographique par un bibliophile (P.G. Brunet)*, Lyon, 1544, in-8° (Réimprimé à Paris pour la librairie de l’Académie des bibliophiles en 1868).
- DU CHASTEL, Anselme, *Cent quatrains en commendation de la vie solitaire et religieuse*, Lyon, Benoist Rigaud, 1578.
- DU VAIR, Guillaume, *Premières Œuvres de piété (De la sainte Philosophie. Meditation sur l’Oraison Dominicale. Le Cantique d’Ezéchias. Méditations sur les Pseaumes)*, édition critique par Bruno Petey-Girard, Paris, Honoré Champion, 2002.
- DU VAIR, Guillaume, *Les Traictez philosophiques. Eloquence, politique et stoïcisme à la fin des guerres de Religion. Les Traictez philosophiques (1606) de Guillaume du Vair (1556-1621)*, édition établie et commentée par Alexandre Tarrête, thèse de doctorat réalisée sous la direction de Franck Lestringant, université de Paris-Sorbonne, 2000, 2 vol.
- FABRICIUS G. *Gabrielis Fabricii Responsio ad Bezam Vezeliam Eceboliam*, Paris, chez Claudius Fremy, 1567.
- FLAMINIO 1548, *Carmina quinque illustrium poetarum*, Venise.

- GUEVARA, Antonio de, *Le Mespris de la court, avec la vie rustique*, traduction d'Antoine Allègre, Paris, J. Ruelle, 1568.
- HOTMAN 1972, *Franco Gallia*, Cambridge;
- JODELLE, Etienne, *Œuvres complètes*, édition critique et commentée par Enzo Giudici, Genève, Droz, 1981.
- LA FAYE, Antoine de, *Les vies de Jean Calvin et de Théodore de Bèze mises en français*, Genève, Widerhold J.-H., 1681 [éd. lat. 1606].
- LA GESSEE, Jean de, *La Philosophie morale et civile*, Paris, 1595.
- LA GESSEE, Jean de, *Discours du Temps, de Fortune, et de la Mort*, Paris, 1579.
- LA FAYE, Antoine de, *de vita et obitu...Th. Bezae...*, Genève, 1607.
- LE ROY, Louis, *De la vicissitude ou variété des choses de l'univers*, édition établie par Philippe Desan, Paris, Fayard, 1988.
- LOYOLA, Ignace de, *Ecrits*, Maurice Giuliani éd., Paris, 1991.
- LUCINGE, René de, *Le Premier Loysir, suivi de De l'humilité et du mespris du monde*, édition établie et annotée par Michael J. Hearth, Genève, Droz, 1999.
- LUCINGE, René de, *De la naissance, durée et chute des estats*, édition critique établie et annotée par Michael J. Hearth, Genève, Droz, 1984.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *L'Heptaméron*, édition de Michel François, Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1996 (première édition 1943).
- MARGUERITE DE NAVARRE, *Les Prisons*, édition et commentaire par Simone, Glasson, Genève, Droz, 1978.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *Dialogue en forme de vision nocturne*, texte publié par Pierre Jourda, Paris, Honoré Champion, 1926.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *Les Dernières Poésies*, introduction et notes d'Abel Lefranc, Paris, A. Colin, 1896.
- MARGUERITE DE NAVARRE, *Chansons spirituelles*, Georges Dottin (éd.), Paris-Genève, Droz-Minard, 1971.
- MAROT, Clément, *Œuvres poétiques*, G. Defaux éd., Paris, 1990, 2 t.
- MAROT, Clément, *Œuvres satiriques*, C.A-Mayer (éd.), Londres, University of London, 1962.
- MAROT, Clément, *L'Adolescence clémentine*, édition présentée, établie et annotée par François Roudaut, Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche / Classiques de poche », 2005.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, Bordeaux, 1580 ; Maurice Rat éd., 2 vol., Paris, 1964.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais (1595)*, éd. Basalmo, Magnien, Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007.
- MONTAIGNE, Michel de *Essais*, édition critique établie par Pierre Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004 (première édition 1924).
- MORE, Thomas, *L'Utopie*, traduction de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, coll. « GF-Flammarion », 1987 (première édition 1966).
- PASQUIER, Etienne, *Les recherches de la France*, Paris, G. de Luynes, 1665, in fol., liv. VII.
- PELETIER DU MANS, Jacques, *Dialogue de l'Ortografie*, Jean de Tournes, Paris, 1555.
- PELETIER DU MANS, Jacques, *Dialogue de l'Ortografie e Prononciacion Françoese (1555)*. *Suivi de La Réponse de Louis Meigret*, fac-similé de l'édition de 1555, éd. par Lambert C. Porter, Genève, Droz, 1966.
- L'Art poétique de Jacques Peletier du Mans (1555)*, publiée d'après l'édition unique, avec introduction et commentaire par André Boulanger, Paris, « les Belles lettres », 1930, in-8°.
- L'art poétique d'Horace traduit en vers français ; l'art poétique départi en deux livres*, édités par Michel Jourde, Jean-Charles Monferran et Jean Vignes ; avec la collaboration d'Isabelle Pantin, Paris, Champion, 2011.
- RABELAIS, François, *Œuvres*, édition critique publiée sous la direction de Abel Lefranc, Paris, Champion, 1927, 2 vol., in-8°.
- PISCATOR, 1595, *Disputatio theologica de praedestinatione*, Herborne;

- RAEMOND, Florimond de, *L'Histoire de la naissance, progresz et decadence de l'hérésie de ce siècle*, Rouen, 1618.
- PHILIBERT DE VIENNE, *Le Philosophe de Court*, édition critique établie par Peter P.M. Smith, Genève, Droz, 1990.
- PIBRAC, Guy du Faur, seigneur de, *Les Quatrains. Les Plaisirs de la vie rustique et autres poésies*, édition établie, présentée et commentée par Loris Petris, Genève, Droz, 2004.
- POT, Gabriel, *Les Deux Premiers Livres des Apophtegmes d'Érasme*, Lyon, Benoist Rigaud, 1574.
- RABELAIS, François, *Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Mireille Huchon, avec la collaboration de François Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1949 (première édition 1934).
- RONSARD, Pierre de, *Œuvres complètes*, Gustav Cohen éd., 2 vol, Paris, 1938.
- RONSARD (de) P, *Œuvres complètes, tome V : Livret de folastries (1553) [Texte imprimé] ; Les amours (1553) ; Cinquième livre des odes (1553)*, édition critique avec introduction et commentaire par LAUMONIER P., deuxième tirage revu et augmenté, Paris, librairie Marcel Didier, 1968, 284 p. (Société des textes français modernes).
- RIVAUDEAU, André de, *La doctrine d'Épictète stoïcien, comme l'homme se peut rendre vertueux, libre, heureux et sans passion*, Traduite du grec en français par A. R., A Poitiers, 1567.
- RONSARD 1562, *Discours des misères de ce temps*, G. Buon, Paris, 1979.
- RONSARD, Pierre de, *Œuvres*, édition de Prosper de Blanchemain, Paris, bibl. elzév., 1857-1867, 8 vol., in-8°.
- SAINCTES (de) C., *Examen doctrinae calviniana et bezanae de coena Domini ex scriptis auctorum ejusdem collectum per Claudium de Sainctes*, Paris, chez Claudius Fremy, 1566.
- SAINT FRANCOIS DE SALLE, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, 1962.
- SANNAZAR, Jacques, *L'Arcadie*, traduction de Jean Martin, édition établie et présentée par Jean-Claude Ternaux, Presses universitaires de Reims (Université de Reims Champagne-Ardenne), 2003.
- SCEVE, Maurice, *Délie*, édition établie, présentée et annotée par François Joukovsky, Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1996.
- SCEVE, Maurice, Saulsaye. *Eglogue de la vie solitaire*, Lyon, Jean de Tournes, 1547.
- SERRE, Olivier de, *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 1996.
- THIARD, Pontus de, *Solitaire premier*, édition établie et annotée par Sylvio F. Baridon, Genève, Droz, et Lille, Giard, 1959.
- THIARD, Pontus de, *Solitaire second*, édition établie et annotée par Cathy M. Yandell, Genève, Droz, 1980.
- VAIR, Guillaume du, *La Constance et consolation ès calamitez publiques*, deuxiesme edition, Chez Abel Langelier, A Paris, 1595.
- VAIR, Guillaume du, *Le Manuel d'Épictète*, à Paris, 1591.
- WOLMAR 1523, *Homeri Iliados libri duo, una cum annotatiunculis Volmarii, passim suis locis adpositis*

## Correspondances

- HERMINJARD, André-Louis, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, publiés et annotés par A.-L. Herminjard, Genève, 1866-1897, 9 vol. in-8°.

*Correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, traduction intégrale, annotations et index biographique par Marie-Madeleine de La Garanderie, Paris, Vrin, 1967.

## Anthologies

### Chansons spirituelles (Psautier huguenot, Cantiques, chansonniers)

BORDIER, Henri, *Le chansonnier huguenot du XVIe s.*, Paris, 1870-1871, Genève, Slatkine reprints, 1969, 494 p.

Chansons spirituelles à l'honneur et louange de Dieu, et à l'edification du prochain. Adjousté à la fin dix Cantiques Spirituels pour l'instruction et consolation des fideles..., La Rochelle, François Dupré, 1606 [BPF].

*Chansons spirituelles à l'honneur et louange de Dieu, et à l'edification du prochain. Reveues et corrigées de nouveau avec une Table à la fin*, s.l., 1569. [AR : 8° BL Rés. 10.502]

*Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant. A Strasburg, 1539. Réimpression photographique précédé d'un avant-propos par D. Deletra* – Genève, A. Julien, 1919, XIV-63 p., mus., notée.

Reproduction du premier recueil dû à Calvin et conservé à la bibliothèque de Munich. [BPF : Rés. 8° 21.921].

*Aulcuns Psaumes de 1539*. Réédition de 1938. Strasbourg. [BPF : 22642]

BORDIER, Henri, *Le chansonnier huguenot du XVIe siècle*, Genève, Slatkine, 1969.

EXPERT, Henry, *Le Psautier du XVIe siècle*, (publié par), Paris, 1902, 4°. [BPF : Rés. 1689]

LACOUR, L., « Cantiques d'un huguenot », *B.S.H.P.F.*, 1857, t. V, pp. 382-398 et pp. 507-522.

LEROUX DE LINCY, *Recueil des chants historiques français. IIème série. XVIe siècle*. Paris, 1842, 8° ; Paris, 1922, 617 p.

PICOT, Emile, *Chants historiques français du XVIe siècle*, recueillis et publiés par Emile Picot, Paris, 1842, 8°, 164 p. (R.H.L.F., I-VII).

PIDOUX, P., *Le Psautier huguenot du XVIe siècle : Mélodie et documents*, Bâle, Baerenreiter, 1962, 2 vol.

*Poésies protestantes sur Jean Poltrot, seigneur de Méré*. Paris, 1878, 8°.

« Prières ordinaires des Soldats de l'Armée conduite par Monsieur le Prince de Condé, accomodées selon l'occurrence du temps ». 1562, in *Mémoires de Condé*, t. III, pp. 268-269.

*Prières pour les soldats et pionniers de l'Église réformée*, La Rochelle, 1568.

- Psaumes et cantiques (Nouveau choix de), revus et corrigés, à l'usage des Églises, des écoles et des familles de l'Inspecteur de Montbéliard.* Montbéliard, chez Mr l'Inspecteur ecclésiastique à libraire Deckherr frères, 1847, XII, 330 p., musique notée. 8° 27 172.
- Psautier. Recueil de psaumes et cantiques à l'usage des Églises natives de Vaud, Neuchâtel et Genève.* Lausanne, 1879. [BPF 20.026]
- Psautier.* Restauration du, [BPF 20 320, bis et III]
- Psautier huguenot du XVIe siècle,* publié par Henri Expert, Paris, 1902, 4°.
- Psautier huguenot du XVIe siècle,* Mélodies et documents recueillis par Pierre Pidoux – Bâle, Editions Baerenreiter, 1962 – 2 voL, pl. fac similé, tables, index divers, bibliographie. 1<sup>er</sup> vol. : les mélodies ; 2<sup>ème</sup> vol. : Documents et bibliographie. [BPF 4° 27777]
- RÖMER, Ludwig, *Zwölf französische Lieder aus dem XVI Jahrhundert in Frankfurter neuphilolog. Beitr.*, Frankfurt, 1887, p. 30-34.
- WEBER, Edith, *Chant et musique des réformés français : le Psautier huguenot,* par Edith Weber. [AR 8- Vm-Pièce 2614]

## Poésie

- ALLEM, M. (éd.), *Anthologie poétique française, XVIe s.*, Paris, 1965, 2 vol., 16°
- ALLIER, R, *Anthologie protestante française, XVIe et XVIIe s.*, Paris, 1918, 16°.
- AURY, Dominique (éd.), *Anthologie de la poésie religieuse française, présentation et choix de D. Aury,* Editions Gallimard, Paris, 1943, rééd. 1997, 352 p.
- BALMAS, Enéa, *La Poésie baroque,* Milan, Viscontea, 1969, 16°
- BONNEFON, Paul, *Portraits et récits extraits des prosateurs français du XVIe s.*, Paris, 1906, 8°, VIII, 294 p.
- BLANCHARD, André, *Baroques et classiques, anthologie des lyriques français de 1550 à 1650,* IAC, Lyon, 1947.
- BLANCHARD, André, *La Poésie baroque et précieuse (1550-1650) – anthologie,* Paris, 1969 ; 1985, 358 p. Edition corrigée et augmentée de l'anthologie de 1947.
- BRACHET, Auguste, *Morceaux choisis des grands écrivains français du XVIe s.*, Paris, 1884, 16°, CII-323 p.
- BRASPART, Michel, *Du Bartas, poète chrétien, anthologie.* Neuchâtel-Paris, Nl'estlé-Delachaux, 1947.
- CAVE, T. et JEANNERET, Michèle, *Métamorphoses spirituelles. Anthologie de la poésie religieuse française, 1570-1630,* éd. T. Care et M. Jeanneret, Paris, José Corti, 1972.
- CEARD, Jean, TIN, Louis-Georges, *Anthologie de la poésie française du XVIe siècle,* Paris, Gallimard, 659 p.
- CHAUVEAU, Jean-Pierre (éd.), *Anthologie de la poésie française du XVIIe s.*, Paris.
- CHOTARD, Raoul, *Les écrivains français du XVIe s. Choix de morceaux avec une introduction,* 1872. Seconde édition augmentée de morceaux choisis des poètes, par Alcide Guérin. Tours, 1877, 16°, 352 p.
- CONS., L., *Anthologie littéraire de la Renaissance française.* Texte et Etudes par L. Cons., New York, 1931, 8°, 318 p.
- DELVAILLE, Bernard, *Mille et cent ans de poésie française,* Paris, Robert Laffont, 1991, 1929 p.
- FABRE, Abbé Eugène, *Portraits et récits extraits des prosateurs du XVIe siècle,* avec introduction et notes, Paris, 1856, 16°, XXXVI – 272 p.
- FAURON, V., *Morceaux choisis d'auteurs français du XVIe s.*, Paris, 1882, 16°, VIII-191 p.
- FRANCOIS, Philippe (éd.), *Anthologie protestante de la poésie française, XVIe-XIXe siècles,* Strasbourg, PUF, 2011.

- FRAGONARD, M.-M., *Philippe Du Plessis-Mornay*, Textes choisis, Paris, 1999, 75 p. Extraits choisis et préfacés par M.-M. Fragonard.
- GODEFROY, Frédéric, *Morceaux choisis des poètes et prosateurs français du XVIe s.*, Paris, 1875, 16° XXXII-520 p.
- JEANNERET, Michel, *La Muse sacrée : anthologie de poésie spirituelle française, 1570-1630* [avec T. Cave], Paris, Corti, 2007.
- LAFONT, Robert, *Anthologie des poètes baroques occitans 1560-1660*, Textes présentés traduits et annotés par R. Lafont, Avignon, 1974.
- LA MEYNARDIERE (éd.), *Poètes chrétiens du XVIe s.*, La Meynardière éd. Textes choisis et publiés avec des notes, Paris, 1908, 8°, 412 p.
- LANUSSE, Maxime, *Chefs-d'œuvre poétiques de Marot, Ronsard, Du Bellay, d'Aubigné, Régnier*, avec notices biographiques, études littéraires, commentaires philosophiques, littéraires et grammaticaux, Paris, 1898, 16°, IX-280 p.
- LAURENS, Pierre, *Anthologie de l'épigramme de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2007, 398 p.
- LAURENS, Pierre, *Anthologie de la poésie lyrique latine de la Renaissance*, Paris, Gallimard, 2004, 440 p.
- LAURENS, Pierre, BALAVOINE, C., *Musae Reduces. Anthologie de la poésie latine de la Renaissance*, éd. P. Laurens et C. Balavoine, Leyde, 1975, 2 vol.
- LIONETTO, Adeline, *Fleurs et jardins de poésie. Les anthologies de poésie française au XVIe siècle*, en collaboration avec Jean-Charles Monferran, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *Anthologie de la Poésie amoureuse de l'âge baroque. 1570-1640. Vingt poètes maniéristes et baroques*. Introduction, choix de textes, notices et notes de G. Mathieu-Castellani, Bibliothèque classique, Le Livre de Poche, Paris, 1990, 475 p.
- MAULNIER, Thierry (éd.), *Introduction à la poésie française*. Introduction et choix par Thierry Maulnier, Paris, 1939.
- MENANTEAU, Pierre, *Images d'André Mage de Fiefmelin, poète baroque*. Textes choisis et présentés par Pierre Menanteau, Limoges, impr. Rougerie, 1965, 8°, 227 p.
- MERLET, Gustave, *Extraits des classique français. Les écrivains du XVIe siècle*, avec introduction, notes, et notices littéraires, historiques et philologiques, Paris, 1875, 16°, XLVIII, 603 p.
- MEUNIER, Georges, *La Poésie de la Renaissance (Marot, Ronsard, Du Bellay, d'Aubigné, Régnier)*. Etudes et extraits, Paris, 1896, 16°, XI-386 p.
- MONTAIGLON, A. de, *Recueil de poésies françaises des XVe et XVIe siècles, morales facétieuses, historiques*, Paris, 1855-1876, t. 7.
- NERVAL, Gérard de, *Choix des poésies de Ronsard, Du Bellay, Baïf, Belleau, Du Bartas, Chassignet, Desportes, Régnier*. Précédé d'une introduction par M. Gérard. Paris, 1830, 16°, LX-337 p.
- PAUPHILET, Albert (éd.), *Marot et son temps*. Introduction, choix et notes par A. Pauphilet, Angers, 1941, 8°, XXXIX-271 p.
- PAUTIGNY, L., *Chefs-d'œuvre poétiques du XVIe s. (Marot, Ronsard, Du Bellay, d'Aubigné, Régnier)*, Paris, 1898, 16°, IX-295 p.
- PELLISSIER, G., *Morceaux choisis des poètes du XVIe s. : Marot, Ronsard, Du Bellay, d'Aubigné, Régnier*. Paris, 1897, 16°, 348 p.
- PLATTARD, Jean, (éd.), *Anthologie du XVIe s. français*, Paris, 1927, 16°, 256 p. RAYMOND, Marcel, *La Poésie française et le maniérisme, 1546-1610*, éd. M. Raymond, Genève, Droz, 1971.
- ROUSSET, Jean, *Anthologie de la poésie baroque française*, éd. Jean Rousset, Paris, 2 t., 1961, 16° ; 1968, 2 t.
- SCHMIDT, Albert-Marie (éd.), *L'Amour noir, poèmes baroques*, Monaco, éd. du Rocher, 1959, 8°.



Recueil de poésies calvinistes (1550-1556), publié par Tarbes. Reims, 1866, 8°, 1556.  
TARBE, P., « Recueil de poésies calvinistes », *B.S.H.P.F.*, t. 51, 1902.  
VIANEY, Jean, *Chefs-d'œuvre poétiques du XVIe siècle*. Paris, 4<sup>ème</sup> éd. 1935, 16°, XV, 453 p.

## **Prose**

GOYET, Francis, *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, édition annotée et commentée par Francis Goyet, Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche classique », 1990.  
HUGUET, Edmond, *Portraits et récits extraits des prosateurs du XVIe siècle*, avec introduction, notices et notes. Paris, 1897, 9°, LIX-525 p.  
LEROUX, Virginie, SERIS, Emilie, *Théories poétiques néo-latines*, Genève, Droz, 2018.  
SCHROEDER, V., *Récits et portraits tirés des auteurs du XVIe s.*, Paris, 1896, 292 p.  
VIANEY, Jean, *Les prosateurs du XVIe siècle*. Paris, 1935, 16°, 458 p.  
VOISIN, J.B., *Portraits et récits extraits des prosateurs du XVIe siècle*. Paris, 1897, 8°, XVI-232 p.

# ANNEXES. RELEVÉ D'OCCURRENCES DANS LE PSAUTIER

	<b>ANNEXE II. A. Occurrences de « mépris » dans le Psautier</b>
5 occurrences	<b>mespris</b>
	<p>- A propos des grands rois de la terre qui conspirent et font la guerre contre Dieu.</p> <p>Ps II, v. 3 : Disant entre eux desrompons, &amp; brisons Touts les lyens dont lyer nous pretendent : Au loing de nous jectons, &amp; mesprisons Le joug, lequel mectre sur nous s'attendent.</p> <p>Au mépris réplique le mépris, le mépris du monde est la juste réplique au mépris de Dieu.</p> <p>- X, v. 3 : « Et mesprisant l'Eternel de là hault. » (le maling)</p> <p>- XXII, Pseaulme 51ème , v. 17 : « Délivre moi de ce mien sanglant vice (...) Le sacrifice agreable, &amp; bien pris / De l'Eternel, c'est une âme dolente, / Ung cuer submys, une âme penitente, / Ceulx là, Seigneur, ne te sont à mespris. »</p> <p>Cf. version de Strasbourg, 1539 : « un humble cuer en presse / Pour son peche tu ne vas desprisant »</p> <p>- XXII, Pseaulme 51ème v. 17 : « Délivre moi de ce mien sanglant vice (...) Le sacrifice agreable, &amp; bien pris / De l'Eternel, c'est une âme dolente, / Ung cuer submys, une âme penitente, / Ceulx là, Seigneur, ne te sont à mespris.»</p>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>- XV-107ème , v. 40 : « Riches, nobles, &amp; grands, / Mesprisés il renvoye, / Par deserts lieux errants, / Où n'a chemin, ne voye. »</li> <li>- XXI – LES COMMANDEMENTS DE DIEU (Exode XX) : « En vain son Nom tant venerable / Ne jureras, car c'est mespris, »</li> </ul>
--	--

	<b>ANNEXE II.B : Synonymes de l'occurrence « mépris » dans le Psautier</b>
9 occurrences	« <b>Despite</b> », « <b>contemne</b> », « <b>despris</b> », « <b>Loing de nous</b> »
	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ps. II, v. 4 : Le Toutpuissant de leur façon despite Se mocquera : car d'eulx il ne luy chault = le mespris de D pour les grands Roys de la terre qui méprisent Dieu</li> <li>- V – Ps. 5<sup>ème</sup> , v. 12 : « O Dieu, montre leur qu'ilz mesprennent : »</li> <li>- X - Ps. 10<sup>ème</sup> , v. 13 : « Pourquoi irrite, &amp; contemne en ses faicts / L'homme meschant le Dieu doulx, &amp; humain ? »</li> <li>- XV – Ps. 15<sup>ème</sup> , v. 4 : Bien vivre = « Ce sera l'homme contemnand / Les vicieux »</li> <li>- XVI – Pseaulme 19<sup>ème</sup> : « En ce val terrien / Qui sa chaleur evite »</li> <li>- XX - Pseaulme 37<sup>ème</sup> , v.27 : « Fuy doncq le mal, suy le bien à la trace »</li> </ul>

Cf. version de Strasbourg, 1539 : « un humble cueur en presse / Pour son peche tu ne vas desprisant » (despriser : ne pas apprécier, mépris, traiter sans respect ; tenir à despris : mépriser, dédaigner ; priser : apprécier à son juste prix, estimer, respecter.

- XXIII - Pseaulme 103<sup>ème</sup> , v. 12 : « Loing de nous met toutz nos faitz vicieux »

- XI - 79<sup>ème</sup> , v. 4 : « Ceulx, qui nos voysins sont, / en opprobe nous ont, / Nous mocquent, nous despitent : »

- XV – Ps 107<sup>ème</sup> : « Pour avoir la Parolle /

De Dieu, mise à despris,

Et tenant pour frivolle

Son conseil de hault pris, »

<b>ANNEXE I.C</b>	
<b>Occurrences du mot terre dans le Psautier</b>	
<b>« terre »</b>	<b>Au sens de « terre habitée »</b>
	<p>Ps V, v. 7 : Celluy qui terre, &amp; ciel domine</p> <p>Ps. VII, v. 18 : « Et tant que terre hanteray, / Le nom du Treshault chanteray. »</p> <p>Ps. VIII, v. 2 : « Par tout ce val terrestre spacieux, / Qui ta puissance esleve sur les cieux ! »</p> <p>Ps. IX, v. 8 : « La terre ronde entierement »</p> <p>Ps. X, v. 16 : « de sa terre sainte/ Sera la race aux iniques estaincte » ; « si que l’homme de terre / ne vienne plus leur faire peur ne guerre »</p> <p>Ps. XI : Argument : « terre d’Israel »</p> <p>XVI – Ps. 19ème : « En ce val terrien / Qui sa chaleur evite »</p> <p>XVII – Ps. 22ème : Argument : « l’estendue de son royaume jusques aux fins de la terre »</p> <p>XVIII, - Ps. 24ème, v. 1 : « La terre au Seigneur appartient / Tout ce qu’en sa rondeur contient, / et ceulx qui habitent en elle. »</p> <p>XX, Ps. 37ème, v. 29 : « Les biens vivants en joye solennelle / Possederont la terre, qui produyt, / Et à jamais habiteront en elle. »</p> <p>XXIV, Ps. 104ème, v. 5 : « Tu as assis la terre rondement / Par contrepoys, sur son vray fondement : / Si qu’à jamais sera ferme en son estre, / Sans se mouvoir n’a dextre n’a senestre. » (v. 5)</p> <p>Et Ps. XXIV, Ps. 104ème, v. 24 : « O Seigneur Dieu, que tes œuvres divers / Sont merveilleux, par le monde univers ! / O que tu as tout faict par grand’ sagesse ! / Brief, la terre est pleine de ta largesse. »</p> <p>Et Ps. XXIV, Ps. 104ème, v.35 : « De terre soyent infideles exclus, / Et les pervers, si bien qu’il n’en soit plus. / Sus, sus, mon cueur, Dieu où tout bien abonde / Te fault louer, louez le tout le monde. »</p> <p>XXV, Ps. 113ème, v. 6 : « Qui est pareil à nostre Dieu, / Lequel faict sa demeure au lieu / Le plus hault, que l’on sçauroit develler, / Pour toutes choses speculer, / Qui se font au ciel, &amp; en terre ? » et v. 7 : « Le paovre sur terre gisant / Il esleve en l’authorisant, / Et le tire hors de la boue »</p> <p>XXVI, Ps. 114ème, v.7 : « Devant la face au Seigneur, qui tout peult, / Devant le Dieu de Jacob, quand il veult, / Terre trembla craitifve »</p> <p>XXIX, Ps. 137ème, v. 4 : « Noz tristes cueurs à chanter la louange / De nostre Dieu, en une terre estrange ? »</p> <p>XXX, 143ème, v. 3 : « Las, mon ennemy m’a faict guerre, / A prosterné ma vie en terre : »</p>

	<p>III - Pseaulme Vingtcinquiesme, v. 12 : « La terre pour heritage »</p> <p>IV - Pseaulme Trentetroisiesme, v. 8 : « Que la terre toute / Ce grand Dieu redoubte, Qui fait tout de rien : Qu'il n'y ait personne, / Qui ne s'en estonne, / au val terrien. »</p> <p>VIII - Pseaulme Quarantesixiesme, v. 2 : « [Des adversités] « Dont plus n'aurons crainte ne doute, / Et deust trembler la terre toute, » ; v. 8 : « Venez, contemplez en vous mesmes / Du Seigneur les actes supresmes, / Et ces lieux terrestres voyez, / Comment il les a nettoyés. » ; v. 9 : « Il a estaint cruelle guerre, / Par tout, jusqu'aux fins de la terre, » ; v. 10 : « Dieu suis, j'ai exaltation / sur toute terre, &amp; nation. »</p> <p>IX - Pseaulme Cinquantiesme, v. 4 : « Le Dieu, le fort, l'Eternel parlera, / Et hault, &amp; clair la terre appellera, de l'Orient jusques à l'Occident » ; v. 8 « Nostre grand Dieu viendra, n'en faictes doute, / Ayant ung feu devorant devant luy, / D'ung vehement tourbillon circuy. /</p> <p>XIV – Pseaulme Cent &amp; Uniesme, v. 6 : « Les habitants fideles de la terre, »</p> <p>XVI – Pseaulme Cent Dixiesme, Argument : « le règne du Christ (...) jusques aux fins de la terre »</p> <p>XVII – Pseaulme Cent Dixhuictiesme : « Mieux vault avoir en Dieu fiance</p> <p>Qu'en l'homme, qui est moins que riens :</p> <p>Mieux vault avoir en Dieu fiance</p> <p>Qu'aux Princes, &amp; grands terriens. »</p> <p>X - Pseaulme Septantedeuxiesme, v. 5 : « Aussi ung chascun, &amp; chascune, / O Roy, t'honorera, / Sans fin, tant que Soleil, &amp; Lune, / Au monde esclairera. » ; v. 8 : « De l'une mer (...) jusques à l'aulte mer, / D'Euphrates, jusqu'au bout du monde, / Roy se fera nommer. » ; v. 9 : « Ses hayneux baiseron la terre, / A l'honneur d'icelluy.» ; v. 21 : « De sa gloyre tresaccomplie / ... / Soit toute la terre remplie / Du hault loz de son Nom. »</p>
--	---

	<p><b>ANNEXE II. D</b></p> <p><b>Occurrences du « mépris du monde »</b></p>
<p>15 occurrences</p> <p>Dans les</p> <p><i>Cinquantes</i></p> <p><i>pseaulmes</i></p>	<p><b>Du monde habité au « mépris du monde »</b></p>

<p>« Monde univers »</p>	<p>XVI - Ps. 19<sup>ème</sup>, v. 4 : « Leur [ le son, la manière, &amp; façon du langage des cieux ] tour par tout s'estend, / Et leur propos s'entend / Jusques au bout du monde : Dieux en eulx a posé / Palays bien composé / Au Soleil clair, &amp; munde »</p> <p>XXIV – Ps. 104<sup>ème</sup>, v. 24 : « O Seigneur Dieu, que tes œuvres divers / Sont merueilleux, par le monde univers ! / O que tu as tout faict par grand' sagesse ! / Brief, la terre est pleine de ta largesse. » ;</p> <p>I - Ps Dixhuictiesme, v. 40 : « Par toy, Seigneur, en ce point courroucé, / Furent (...) descouvertz les fondements du Monde ».</p> <p>IX - Pseaulme Cinquantiesme, v. 24 : « Car à moy est le monde, &amp; tout son bien. »</p> <p>X - Pseaulme Septantedeuxiesme, v. 5 : « Aussi ung chascun, &amp; chascune, / O Roy, t'honorera, / Sans fin, tant que Soleil, &amp; Lune, / Au monde esclairera. »</p>
<p>« Monde habité »</p>	<p>II - Ps. second: « Jusqu'aux bords du monde l'estendray »</p> <p>XVII - Ps. 22<sup>ème</sup>, v. 27 : « Cela pensant, touts se convertiront / Les boutz du monde, &amp; à Dieu serviront : »</p> <p>X - Pseaulme Septantedeuxiesme, v. 5 : « Aussi ung chascun, &amp; chascune, / O Roy, t'honorera, / Sans fin, tant que Soleil, &amp; Lune, / Au monde esclairera. » ; v. 8 : « De l'une mer (...) jusques à l'aultre mer, / D'Euphrates, jusqu'au bout du monde, / Roy se fera nommer. » ; v. 9 : « Ses hayneux baiseront la terre, / A l'honneur d'icelluy.» ; v. 21 : « De sa gloyre tresaccomplie / ... / Soit toute la terre remplie / Du hault loz de son Nom. »</p>
<p>« Mépris du monde »</p>	<p>X - argument : « toutes manieres de meschants regnent au monde, dont les povres &amp; petits sont oppressez ... Pseaulme propre pour le temps qui court. »</p> <p>XX - Ps. 37<sup>ème</sup>, v. 35 : « J'ay vu l'inique enflé, &amp; craint au monde »</p> <p><b>Epître aux Dames de France</b>, v. 20 « Chansons mondaines » et v. 56 : « Affin que du monde s'en volle »</p> <p>IV - Pseaulme Trentetroisiesme, v. 14 : « De son Throsne stable, / Paisible, equitable, / Ses clairs yeulx aussi / Jusqu'au fons visitent / Tous ceulx qui habitent / En ce monde icy. »</p> <p>XIV – Pseaulme Cent &amp; Uniesme, v.8 : « la cité d'iniquité » (opposé à « la grand' cité / Lieu tressainct de la deité » (Pseaulme Quarantiesme, v. 4)</p> <p>« Fils du monde » ( épître « Au Roy » 1<sup>er</sup> janv 32)</p>





## ANNEXE 2. RELEVÉ D'OCCURRENCES DU MÉPRIS DU MONDE DANS FRANTEXT

K484 | HUYSMANS Joris-Karl - En route, 1 (1895)  
PREMIÈRE PARTIE, CHAP. X (p. 263)

Et il atteignit d'autres livres dans ses casiers.  
En voici un, par exemple, dont l'usage est tout  
indiqué, poursuivit-il, en prenant la théologie  
séraphique de saint Bonaventure, car il condense  
en une sorte d'of meat des modes d'études pour  
se scruter, pour méditer sur la communion, pour  
sonder la mort ; puis il y a, dans  
ce selectae, un traité sur le **mépris du monde**,  
dont les phrases comprimées sont admirables ; c'est  
de la véritable essence de saint-esprit et c'est  
aussi une gelée d'onction vraiment ferme.

R836 | SAND George - Mademoiselle La Quintinie (1877)  
RÉCIT DE L'ABBÉ. (p. 314)

En m'établissant non loin d'elle, je comptais être  
à même de soutenir jusque-là sa foi et de raviver son  
zèle. Lucie m'avait écrit plusieurs fois de suite qu'elle  
avait de plus en plus l'amour de la retraite, le **mépris du  
monde**, le besoin de mettre d'accord sa vie et sa croyance  
en se consacrant à Dieu.

M547 | BRIZEUX Auguste - Marie (1840)  
(p. 94)

Tel qu'un sage d'Asie, amoureux des symboles,  
de sa bouche abondaient de longues paraboles,  
des mots mystérieux, sous lesquels il couvrait  
sa doctrine puisée au lac de Nazareth,  
tous préceptes de paix, de douceur, d'indulgence :  
la tendre humilité, l'horreur de la vengeance,  
et le **mépris du monde**, et l'espoir vers le ciel  
qui prend soin du ciron et de la mouche à miel  
et revêt tous les ans les lis de la vallée  
d'une robe de neige, et qu'ils n'ont pas filée,  
plus belle, en vérité, que dans tout son pouvoir  
le grand roi Salomon n'en put jamais avoir.

Q657 | MABILLON Jean - Traité des études monastiques, divisé en trois parties  
(1691)

PARTIE 1 CHAPITRE 1 (p. 8)

Il y avoit tel solitaire à qui un seul  
verset de l'Écriture suffisoit pendant une ou plusieurs  
années pour occuper son esprit et son coeur ; et il ne  
croyoit pas en devoir apprendre ou mediter un autre,  
jusqu'à ce qu'il eût exactement pratiqué ce que

prescrivait le premier. Voilà quelle estoit la

principale science des premiers solitaires,  
c'est-à-dire la science et la pratique de la vie  
penitente, du **mépris du monde et de soy-mesme**, l'amour  
et le desir des choses eternelles, en un mot toute  
leur science estoit la science des saints.

Q657 | MABILLON Jean - Traité des études monastiques, divisé en trois parties  
(1691)

PARTIE 1 CHAPITRE 1 (p. 9)

Voilà quel doit estre l'esprit des solitaires et des  
moines. Il faut qu'ils fassent leur capital de la  
pratique des vertus chrétiennes et religieuses, de la  
vie penitente, **de la fuite et du mépris du monde** et  
d'eux-mesmes : et qu'ils ne considerent les sciences,  
et mesme la science de l'Écriture sainte, qu'entant  
qu'elles peuvent les rendre plus capables de parvenir  
à cette fin.

E246 | LA COUDRAYE chevalier de François-Célestin - Traitez de metaphysique,  
demontrée selon la methode des geometres (1693)  
(p. 157)

L'humeur sombre ou bizarre qui  
fuit le commerce des hommes , & ne  
peut vivre en societé , passe souvent  
pour **mépris du monde** & pour amour  
de la vie contemplative.

P362 | \*COLLECTIF - Philosophie, religion, dir. Gaston Berger (1957)  
(p. 3408)

La vérité apportée par le Christ est encore neuve. En outre, elle  
était alors persécutée. Ne fallait-il pas réellement **mépriser le**  
**monde** pour s'attacher à elle ? Le **mépris du monde** ne pouvait  
être trop fort au début.

Comment le scandale de la croix n'aurait-il pas paru être la  
condamnation du monde ? De cette condamnation tout le gnosticisme  
pouvait sortir. On accusait le gnostique d'orgueil parce qu'il  
disait que seuls les " spirituels " reçoivent la vérité.

L853 | ZOLA Émile - La Débâcle (1892)

PREMIÈRE PARTIE (p. 194)

Un nouvel accès de larmes l'avait abattu sur  
l'oreiller. C'était une détente nerveuse  
irrésistible, qui emportait tout, une de ces  
chutes soudaines dans le désespoir, le  
**mépris du monde** entier et de lui-même, auxquelles il  
était si fréquemment sujet.

M973 | HUGO Victor - Lettres à la fiancée (1822)

1822, JANVIER-MARS, Mardi 8 (janvier). (p. 101)

On voit encore des hommes tout obtenir au moyen des  
femmes, intrigues de corruption et de vanité que le  
**mépris du monde** ne flétrit pourtant pas. Je me hâte  
de te dire en quatre mots que je le pourrais aussi,  
mais il est sans doute inutile d'ajouter que ton mari  
rejette ces turpitudes avec horreur et dégoût.

Q972 | CORNEILLE Pierre - L'Imitation de Jésus-Christ [trad.] (1656)

LIVRE 1 CHAPITRE 1 (p. 32)

et l'unique science où tu dois prendre appui,  
c'est que tout n'est ici que vanité qui passe,  
hormis d'aimer sa gloire, et ne servir que lui.  
C'est là des vrais savants la sagesse profonde ;  
elle est bonne en tout temps, elle est bonne en tous lieux,  
et le plus sûr chemin pour aller vers les cieux,  
c'est d'affermir nos pas sur **le mépris du monde**.

Ce dangereux flatteur de nos foibles esprits  
oppose mille attrait à ce juste mépris ;  
qui s'en laisse éblouir s'en laisse tôt séduire ;  
mais ouvre bien les yeux sur leur fragilité,  
regarde qu'un moment suffit pour les détruire,  
et tu verras qu'enfin tout n'est que vanité.  
Vanité d'entasser richesses sur richesses ;  
vanité de languir dans la soif des honneurs ;

Q972 | CORNEILLE Pierre - L'Imitation de Jésus-Christ [trad.] (1656)

LIVRE 2 CHAPITRE 9 (p. 222)

Laurens le saint martyr en vint pourtant à bout  
quand Dieu le sépara de Sixte son grand prêtre ;  
il l'aimoit comme père, il l'aimoit comme maître ;  
mais un amour plus fort le détacha de tout.  
D'une perte si dure il fit des sacrifices  
à l'honneur de ce dieu qui couronnoit sa foi :  
il triompha du siècle en triomphant de soi ;  
par **le mépris du monde** il brava les supplices ;  
mais il avoit porté cette mort constamment,  
avant que des bourreaux il éprouvât la rage ;  
et parmi les tourments ce qu'il eut de courage  
fut un prix avancé de son détachement.

Q972 | CORNEILLE Pierre - L'Imitation de Jésus-Christ [trad.] (1656)

LIVRE 3 CHAPITRE 34 (p. 437)

Que je vois de sages mondains  
se confondre dans leur sagesse !  
Que je vois de charnels porter haut leurs desseins,  
et soudain trébucher sous leur propre foiblesse !  
Des uns l'aveugle vanité  
au précipice est exposée ;  
les autres, accablés de leur brutalité,  
traînent toute leur vie une mort déguisée.  
Mais ceux qui par un plein **mépris**  
**du monde** et de ses bagatelles,  
à marcher sur vos pas appliquent leurs esprits,  
et domptent de la chair les sentiments rebelles,  
ceux-là, vrais sages en effet,  
vous immolant toute autre envie,  
du vain bonheur au vrai font un retour parfait,  
de la chair à l'esprit, de la mort à la vie.

Q972 | CORNEILLE Pierre - L'Imitation de Jésus-Christ [trad.] (1656)

LIVRE 3 CHAPITRE 48 (p. 502)

Qu'heureux est donc, ô Dieu, celui dont l'âme pure  
bannit, pour t'aimer seul, toute la créature,  
qui se fait violence, et n'osant s'accorder

rien de ce que lui-même aime à se demander,  
de la chair et des sens tellement se défie,  
qu'à force de ferveur l'esprit les crucifie !  
C'est ainsi qu'en son coeur rétablissant la paix,  
sur le **mépris du monde** élevant ses souhaits,  
il t'offre une oraison, il t'offre des louanges  
dignes de se mêler à celles de tes anges,  
puisque en lui ton amour par ses divins transports  
étouffe le terrestre et dedans et dehors.

Q972 | CORNEILLE Pierre - L'Imitation de Jésus-Christ [trad.] (1656)

LIVRE 3 CHAPITRE 56 (p. 555)

tes sens faire une rude guerre,  
pour être grand au ciel t'humilier en terre,  
pour régner avec moi te charger de ma croix ;  
ma couronne est acquise à qui soutient son poids,  
et c'est l'aimable joug de cette servitude  
qui seul ouvre la voie à la béatitude.  
Seigneur, puisqu'il t'a plu de choisir ici-bas  
les rigueurs d'une vie étroite et méprisée,  
**fais qu'aux mêmes rigueurs ma constance exposée  
par le mépris du monde avance sur tes pas.**  
J'aurois mauvaise grâce à ne vouloir pas être  
au même rang que mon auteur :  
le disciple n'est pas au-dessus du docteur,  
ni l'esclave au-dessus du maître.  
Fais que ton serviteur s'exerce à t'imiter ;  
fais qu'à suivre ta vie à toute heure il s'essaie :  
en elle est mon salut, et la sainteté vraie ;  
c'est par là seulement qu'on te peut mériter.

E191 | ARTIÈRES Philippe - Vie et mort de Paul Gény (2013)

L'habit - PREMIÈRE PARTIE « PAUL » (p. 25)

Pour les chrétiens, la soutane enveloppe le corps entier,  
représentant la modestie et la mort au péché. Sa couleur

noire indique la première disposition qui doit être dans le clerc, qui est d'être mort à tout l'amour et à toute l'estime du siècle, l'humilité de l'esprit et le mépris du monde. Son ampleur, qui me gêne tant parfois, exprime l'ampleur de la charité sacerdotale. La longueur de cet habit exprime la persévérance, ou la patience, elle signifie aussi la pudeur et la chasteté. Mais la soutane doit cacher le corps et on ne doit voir que les mains et le visage.

L995 | MICHELET Jules - Le Peuple (1846)  
P 2 L'AFFRANCHISS. PAR L'AMOUR. (p. 262)  
Mais ces simples, ces enfants que j'appelais dans mon livre à témoigner pour le peuple, il s'est trouvé qu'ils ont réclamé pour eux-mêmes. Et moi, **je les ai écoutés ; j'ai vengé comme j'ai pu les simples du mépris du monde.** J'ai demandé pour l'enfant comment la dureté du moyen-âge continuait toujours contre lui.

Quoi ! Vous avez repoussé, dans la croyance et dans la vie, le fatalisme cruel qui supposait l'homme perverti en naissant d'une faute qu'il n'a pas faite ; et quand il s'agit de l'enfant, vous partez de cette idée ; vous châtiez l'innocent ;

S812 | MAUPASSANT Guy de - Une vie (1883)  
UNE VIE, X (p. 185)  
Mais peu à peu elle prit l'habitude de l'église et subit l'influence de ce frère abbé intègre et dominateur. Mystique, il lui plaisait par ses exaltations et ses ardeurs. Il faisait vibrer en elle la corde de poésie religieuse que toutes les femmes ont dans l'âme. Son austérité **intraitable, son mépris du monde et des sensualités**, son dégoût des préoccupations humaines, son amour de Dieu, son inexpérience juvénile et sauvage, sa parole dure, sa volonté inflexible donnaient à Jeanne l'impression de ce que devaient être les martyrs; et elle se laissait séduire, elle, cette souffrante déjà désabusée, par le fanatisme rigide de cet enfant, ministre du ciel.

K797 | CHATEAUBRIAND François-René de - Mémoires d'outre-tombe : t. 3 (1848)  
3E PARTIE, 2E éP., LIVRE 9 (p. 540)  
Malheureusement mon insouciance est double ; je ne suis pas plus échauffé pour ma personne que pour le fait. Le **mépris du monde** venait à saint Paul ermite de sa foi religieuse ; le dédain de la société me vient de mon incrédulité politique. Cette incrédulité me porterait haut dans une sphère d'action, si, plus soigneux démon sot individu, je savais en même temps l'humilier et le vêtir.

L775 | FARAL Edmond - La Vie quotidienne au temps de saint Louis (1942)  
4 LES IDÉES ET LA VIE (p. 251)  
Mais il est du moins une nouveauté par laquelle il se distingue : c'est d'avoir fait de Thulé l'antichambre de la vérité essentielle, Thulé où réside le cœur des philosophes illustres et où archithrénius recueille la leçon de leurs vies et de leurs sentences ; en sorte que trois livres du poème, sur neuf dont il se compose, constituent un véritable traité de morale sur les richesses et sur le **mépris du monde**, sur le luxe et sur l'importance des grandeurs, sur la clémence et sur la recherche de la gloire, sur tous les motifs de conduite des hommes, sans que cet enseignement prenne d'autre base que l'autorité des Socrate et des Platon, des Démocrite et des Pythagore, des Cicéron

et des Sénèque, de tous ceux qui, à des degrés divers, représentent la raison et la sagesse antique.

M866 | SAINTE-BEUVE Charles - Port-Royal : t. 2 (1842)

L 2 SAINT-CYRAN (p. 277)

" la connaissance inutile.

Ceux qui du seul éclat des vérités chrétiennes

repaissent leur esprit sans passer plus avant,... etc. "

ce dernier vers charmant respire à la fois la persuasion et la plainte.

Mais c'est surtout par ses traductions en prose que

D'Andilly se recommande ; il traduit

**successivement saint Eucher, du mépris du monde,**

les confessions de saint Augustin, les

vies des saints pères des déserts et

l'échelle de saint Jean Climaque , les

oeuvres de sainte Thérèse et celles du

bienheureux Jean D'Avila..., enfin, l'histoire

des juifs de Josèphe.

En ces divers écrits règne une manière facile,

abondante, naturelle, et en même temps quelque peu

magnifique, un style grand et étendu

S542 | CHATEAUBRIAND François-René de - Vie de Rancé (1844)

LIVRE TROISIÈME (p. 263)

Les rois témoignèrent de leur douleur,

soit qu'ils fussent tombés, soit qu'ils occupassent

encore le trône. Jacques écrivait : « J'irai dans votre

sainte solitude pour l'amour de moi-même, pour

m'encourager dans l'état où je suis et où Dieu me

tient. » « C'était une voix de tonnerre, dit le Père Le Nain,

qui retentissait de tous côtés pour **inspirer aux**

**hommes le mépris du monde,** le néant de ses grandeurs,

la solidité des biens de la vie future. » Des

conversions éclatantes s'opérèrent. Un religieux avait

entendu dans son sommeil une sainte hostie qui criait :

« Tremblez, tremblez, tremblez ! » et il fut saisi de

terreur, qu'on fut long-temps à le faire revenir. Des

épileptiques furent guéris en s'appliquant des linges

qui avaient servi à la main du réformateur.

R886 | GENET Jean - Les Paravents (1961)

DOUZIÈME TABLEAU (p. 158)

Et vous autres, allez-y ! Venez ! Entrez.

Pressez-vous. Et que chacun sache ce que font

les autres. Et mettez-y de la couleur ! (Les

Arabes se pressent, et tous ensemble dessinent sur le

paravent une tente, des mains, des fusils, quelques

taches de sang... Le paravent est couvert de dessins

coloriés.) **Et n'ayez pas honte, mes fils ! Méritez**

**le mépris du monde. Égorgez, mes fils...**

Ils continuent de dessiner en silence.

R717 | BALZAC Honoré de - La Muse du département (1843)

(p. 779)

Dinah se dit : « Je suis comtesse, j'aurai sur ma voiture

le manteau bleu de la pairie, et dans mon salon les sommités

de la politique et de la littérature... je la regarderai, moi !... » Cette petite jouissance pesa de tout son poids au moment de la conversion, comme **le mépris du monde** avait jadis pesé sur son bonheur.

Q944 | BRÉBEUF Georges de - Entretiens solitaires (1660)  
CHAPITRE 27 (p. 217)

Je pourray sans obstacle en ce lieu solitaire  
vous parler coeur à coeur ;  
vous dire mes besoins, vous conter ma misere,  
et montrer ma douleur.  
Je vous découvriray l'ennuy qui me possède,  
et l'excez de mes maux ;  
et j'obtiendray de vous un assuré remede  
à leurs rudes assauts.

**Par un mépris du monde** et de ce faste indigne  
dont il nous séduit tous,  
mon coeur me vengera de son orgueil insigne,  
à m'usurper sur vous.

Q978 | BOURDALOUE Louis - Sermons pour tous les jours de Carême (1692)  
POUR LE MARDI DE LA PREMIÈRE SEMAINE (p. 237)

Ce qui est fâcheux aux  
mondains me doit être agréable. Je dois être détaché  
du monde pour l'attachement excessif que  
j'y ai eu. Hé ! Combien d'ennuis le monde ne m'a-t-il  
pas causés ! Mais, y a-t-il de l'ennui, ô mon  
Dieu, à en faire autant pour vous que j'en ai fait  
pour le monde ? **Et que m'importe d'avoir ou l'estime  
ou le mépris du monde, dont je dois être  
séparé ?** Si je cherche des occupations dans le  
monde, ah ! Mon dieu ! Je n'en aurai que trop :  
mais le bon gouvernement de ma famille, mais  
la sainte éducation de mes enfants, mais la charité  
que je dois aux pauvres, tout cela est bien  
plus solide que les choses du monde.  
Voilà en quoi consiste la morale que je vous  
explique.

L587 | ZOLA Émile - Le Rêve (1888)  
(p. 53)

Les temps avaient bien changé, Dieu triomphant ne  
demandait plus à personne de mourir  
pour lui. Dans la légende, le merveilleux  
l'avait prise, plus que **le mépris  
du monde et le goût de la mort.**

R644 | RENAN Ernest - Marc Aurèle et la fin du monde antique : le règne de Marc-  
Aurèle (161-180) (1881)  
CHAPITRE XXXII (p. 326)

La politique ne suppose pas les hommes  
trop détachés de la terre. Quand l'homme se décide  
à n'aspirer qu'au ciel, il n'a plus de pays ici-bas. On ne  
fait pas une nation avec des moines ou des yoguis ; la  
haine et **le mépris du monde** ne préparent pas à la lutte  
de la vie.



K956 | BLOY Léon - Journal 1 : Le Mendiant ingrat : 1892-1895 (1894)

LE MENDIANT INGRAT, 1892 (p. 63)

" les époux D... m'ont visité, comme des fantômes  
que n'avait pas **prévus mon mépris du monde**, et  
m'ont saturé de la plus bienfaisante horreur...

K822 | CHATEAUBRIAND François-René de - Mémoires d'outre-tombe : t. 4

(1848)

(p. 778)

Les romains ne se piquaient-ils pas  
d'être citoyens de la ville éternelle, alors que,  
sous les règnes des Claude et des Tibère, ils  
étaient **l'objet du mépris du monde** ? Est-ce ainsi  
que l'on entendait la nationalité ?

L383 | BREMOND Henri - Histoire littéraire du sentiment religieux en France  
depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours : t. 3 (1921)

2E P. ÉCOLE FRANÇAISE CONDREN (p. 434)

On poursuit, et avec plus d'apparence : " mais ce  
qui le peint encore mieux, c'est la façon dont  
nous le voyons, au cours même de la terrible  
crise,... continuer d'agir avec une résignation  
et un courage surhumains, et, malgré  
(les) rigueurs de Dieu, malgré **les mépris du  
monde et les dédains de ses meilleurs amis**,  
s'acharner au travail, d'autant plus fidèle qu'il  
était plus tourmenté, et persistant ainsi, sans  
une seule défaillance, pendant deux ans...

K946 | ALAIN - Propos (1936)

1914 (p. 189)

Mais la discipline mathématique dépasse la jeunesse et l'âge  
mûr dès son premier mouvement. Simplifier, dépouiller,  
dénuder l'objet, et former des preuves parfaites,  
c'est rejeter l'univers. Leur pensée est comme un  
monastère fermé, sur une haute montagne. Revenus dans  
le monde, ils ne sont plus que prudence et politesse  
souvent, non par estime du monde, mais **par mépris du  
monde**. On s'étonne de voir qu'un Pascal développe de  
faibles preuves ; c'est par trop d'amour pour les  
preuves parfaites.

S204 | YOURCENAR Marguerite - Le Coup de grâce (1939)

(p. 106)

Elle se crut indigne : une telle innocence eût mérité  
qu'on se mît à genoux. Pas un instant d'ailleurs elle ne  
songea à révoquer ce don de soi-même, pour elle aussi  
définitif que si je l'avais accepté. C'était un trait de cette  
nature altière : elle ne reprenait pas l'aumône refusée  
par un pauvre. Qu'elle me méprisât, j'en suis sûr, et je  
l'espère pour elle, mais **tout le mépris du monde** n'empêchait  
pas que, dans un élan d'amour, elle ne m'eût  
baisé les mains.

K762 | LARBAUD Valery - A.O. Barnabooth, ses oeuvres complètes : le Pauvre chemisier ; Poésies ; Journal intime (1913)  
JOURNAL, 1ER CAHIER, FLORENCE (p. 165)

Elle est tout à fait l'épouse  
qui convient à un honnête homme. "  
il lui faut donc subir la raillerie du premier venu.  
Oh, que j'ai grande pitié d'elle ! Je pourrais mourir  
de pitié. Ma naïveté me fait honte devant tant  
d'avilissement. **Oh, partager avec elle le mépris du  
monde !** Car il m'est intolérable de penser que tandis que le monde me respecte, que  
tous les échos mondains

L582 | ZOLA Émile - L'Œuvre (1886), (p. 75)

La victoire ne faisait plus un  
doute, ils promenaient leurs vieilles chaussures  
et leurs paletots fatigués, dédaigneux de ces  
misères, n'ayant du reste qu'à vouloir pour être les  
maîtres. Et cela n'allait point sans un immense  
mépris de tout ce qui n'était pas leur art, le  
mépris de la fortune, **le mépris du monde**, le mépris  
de la politique surtout. à quoi bon, ces saletés-là ?

569 | JOUVE Pierre-Jean - Paulina 1880 (1925)  
VISITATION (p. 172)

C'est un incompréhensible amour qui, de tous temps, a  
porté Dieu à se communiquer à des créatures.  
Ainsi arriva-t-on à la vêtue qui se fit au  
mois de juin, la prétendante reçut le saint  
habit près de la grille : la robe, la tunique  
**" humilité du coeur et mépris du monde "**, le  
voile " signe de soumission, d'humilité et de  
pureté " en souvenir de la mort ignominieuse  
du doux époux qui fut voilé par les impies,  
le cierge allumé " ferveur du saint-esprit " .

R432 | SAND George - La Petite Fadette (1849)  
(p. 129)

- Allons-nous-en, frère, ou bien il faudra nous  
fâcher: car on se moque, et l'insulte qu'on fait à la  
petite Fadette revient sur toi. Je ne sais pas quelle  
idée t'a pris aujourd'hui de la faire danser quatre ou  
cinq fois de suite. On dirait que tu cherches le ridicule;  
finis cet amusement-là, je t'en prie. C'est bon pour  
elle de s'exposer aux duretés **et au mépris du monde**.  
Elle ne cherche que cela, et c'est son goût; mais ce  
n'est pas le nôtre.

Q926 | BALZAC Jean-Louis GUEZ de - Les Entretiens (1654)  
ENTRETIEN 1 (p. 58)

Pour moy je diray seulement, que si vos discours sont plus eloquens que  
les miens, mes paroles ne viennent pas moins du coeur  
que les vostres. Je suis persuadé de tous les dogmes  
de vostre doctrine : j'ay l'ame pleine de vos maximes.  
Et par consequent vous devez croire que je ne declame  
point, quand je presche apres vous, **le mépris du monde**,  
**la vanité des choses humaines**, l'excellent texte de,

cache ta vie.

M957 | SAND George - Histoire de ma vie : 3 (1855)

QUATRIÈME PARTIE (p. 402)

J'aime mieux t'arracher de mon cœur et n'avoir plus rien  
à aimer après ton père, pas même toi !

-quant à mon mépris, lui répondis-je en la  
prenant toute tremblante et toute crispée  
entre mes bras, vous vous trompez bien. Ce  
que je méprise, c'est **le mépris du monde**.

Je suis aujourd'hui pour vous contre lui,  
bien plus que je ne l'étais à cet âge que vous  
me reprochez toujours d'avoir oublié.

R746 | GAULLE Charles de - Œuvres, t. 2 : Vers l'armée de métier. La France et  
son armée (1963)

POURQUOI ? - VERS L'ARMÉE DE MÉTIER (p. 56)

De combien de sang et de larmes payâmes-nous l'erreur du second Empire qui laissa  
faire Sadowa sans porter l'armée sur le Rhin ! Sous peine de nous trouver ici, puis  
là, ailleurs encore, devant des faits accomplis, et d'être un jour seuls, sans alliés et  
sans amis, entourés du **mépris du monde**, en face d'adversaires affermis par leurs  
succès, nous devons être prêts à agir au dehors, à toute heure, en toute occasion.

C004 | COURT DE GÉBELIN Antoine - Grammaire universelle (1774)

L'Abbé Fleury a dit: «S. Louis étant encore outre mer, écrivit  
à sa fille Isabelle une lettre de sa main où il l'exortoît fortement  
**au mépris du monde**, & à l'entrée en Religion.»

M576 | FLAUBERT Gustave - La Tentation de saint Antoine (1874) III (p. 42)

HILARION.

Hypocrite qui s'enfonce dans la solitude pour  
se livrer mieux au débordement de ses convoitises !

Tu te privas de viandes, de vin, d'étuves,  
d'esclaves et d'honneurs ; mais comme tu laisses  
ton imagination t'offrir des banquets, des parfums,

des femmes nues et des foules applaudissantes !  
Ta chasteté n'est qu'une corruption plus subtile,  
et **ce mépris du monde** l'impuissance de ta haine  
contre lui !

K728 | LARBAUD Valery - Fermina Marquez (1911)

CHAPITRE XII (p. 115)

Tous les élèves étaient déjà au  
travail. En passant devant l'étude de philosophie,  
il vit, par la porte entr'ouverte, Santos debout  
au tableau noir qu'il couvrait d'équations. " il ne  
se doute guère qu'il a joué au tennis avec une  
sainte ! " cette idée fit sourire Joanny. Ainsi il  
était seul à savoir que, derrière cette gaîté,  
derrière cette coquetterie même, il y avait une foi  
si vive, un tel **mépris du monde** et des richesses.

# TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	5
SOMMAIRE.....	8
ABREVIATIONS.....	9
INTRODUCTION .....	14
TROIS CRITERES POUR UNE DEFINITION .....	19
PARADOXES.....	28
LE POIDS DE L'HERITAGE.....	31
RUPTURE ET TRANSFERT .....	34
<i>QUO VADIS THEODORUS ?</i> .....	38
RECONFIGURATION HUMANISTE.....	42
UN « MOLE » DANS UN TEMPS D'EPREUVE.....	46
BEZE POLYGRAPHE.....	48
PREMIERE PARTIE. ADOLESCENCE BEZIENNE DU MEPRIS DU MONDE (1519-1548) .....	55
CHAPITRE 1. PREMICES DU MEPRIS DU MONDE.....	59
I. Vers une réception humaniste .....	60
II. Trois méprises pour une conversion.....	91
CHAPITRE 2. CONFLITS DE LOYAUTE.....	189
I. Parmi les contempteurs du monde .....	190
II. Pères de la réception humaniste .....	210
CHAPITRE 3. MEPRISER LE MONDE EN TROIS ACTES .....	248
I. Calvin pour aiguillon .....	249
II. Mépriser le monde « entre deux eaux » .....	259
III. Mépriser le monde « au grand péril » .....	309
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE .....	357
DEUXIEME PARTIE. DES CIMES A LA CITE (1548-1605) .....	361
CHAPITRE 1. RUPTURE REFORMATRICE EN CE MONDE .....	364
I. Amitiés sous la croix.....	365
II. Revisiter la conversion .....	399
CHAPITRE 2. MEPRIS DU MONDE EN LIGNE DE CRETE .....	426
I. Partage des eaux.....	427
II. Paradoxal mépris du monde .....	457
CHAPITRE 3. UN COL ENTRE DEUX VERSANTS : ETHIQUE / THEOLOGIE.....	477
I. Réflexions préalables .....	479
II. Version théologique : le péché .....	488
III. Versant éthique : une ascèse renouvelée .....	505
CHAPITRE 4. VOIES VERS LA SAGESSE.....	539

I.	Institutionnalisation du mépris du monde.....	540
II.	Patience ou résistance du monde ?.....	615
III.	Mépriser la mort avec Crato.....	637
	CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE .....	652
	TROISIEME PARTIE : LE POLYGRAPHE DU MEPRIS DU MONDE (1519-1605).....	654
	CHAPITRE 1. MEPRIS DU MONDE EN MIROIR.....	657
	CHAPITRE 2. POESIE ET THEATRE A FRONTS RENVERSES.....	664
I.	<i>Poemata</i> .....	665
II.	<i>Abraham Sacrifiant</i> – Pour la gloire de Dieu.....	739
III.	Rire au mépris de ce monde .....	756
	CHAPITRE 3. CHANTER LE <i>CONTEMPTU MUNDI</i> .....	760
A.	Le <i>contemptu mundi</i> d’un chant l’autre.....	763
B.	Bèze <i>versus</i> Marot.....	781
C.	La part du monde.....	788
	CHAPITRE 4. VOIX INTERIEURES DU <i>CONTEMPTU MUNDI</i> .....	796
A.	Au miroir de Calvin.....	797
B.	Les <i>Chrestiennes Meditations</i> (1582) .....	802
	CHAPITRE 5. PRECHER LE <i>CONTEMPTU MUNDI</i> .....	816
A.	Une médecine morale.....	819
B.	Symptomatologie.....	826
C.	Job et L’Ecclesiaste .....	844
	CHAPITRE 6. IMAGER LE <i>CONTEMPTU MUNDI</i> .....	860
A.	« Pourtrait de la Vraye Religion » (1560).....	862
B.	<i>Emblemata</i> (1580).....	866
	CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE.....	883
	CONCLUSION GENERALE .....	886
	BIBLIOGRAPHIE.....	897
	Instruments bibliographiques et dictionnaires.....	897
	Bibliographies .....	899
	Ouvrages généraux .....	900
	Études particulières .....	903
	Articles et contributions .....	937
	SOURCES.....	963
	Sources manuscrites et imprimées du XVI <sup>e</sup> siècle.....	963
	Correspondances.....	981
	Bibles.....	982
	Anthologies .....	982
	Chansons spirituelles (Psautier huguenot, Cantiques, chansonniers).....	982
	Poésie .....	983
	Prose.....	985
	ANNEXES. RELEVÉ D’OCCURRENCES DANS LE PSAUTIER.....	986
	ANNEXE 2. RELEVÉ D’OCCURRENCES DU MEPRIS DU MONDE DANS FRANTEXT .....	993
	TABLE DES MATIERES .....	1004

## Un arbre en *ce* monde - Théodore de Bèze, moraliste du *contemptu mundi*

### Résumé

Inspirés par les idées de détachement et de renoncement, les thèmes cléricaux et monastiques du *contemptu mundi* dénoncent la richesse, la chair et la gloire comme autant d'obstacles dans la quête de Dieu. Ils devaient, cependant, être renouvelés à la faveur de sa réception humaniste tandis que la Réforme, de son côté, avait besoin d'une doctrine du mépris du monde qui lui soit propre. La façon dont ce topos est transformé par Théodore Bèze au XVI<sup>e</sup> siècle pour devenir un thème majeur pour les réformateurs n'a pas encore reçu l'attention qu'elle mérite. C'est pourtant une manière importante de comprendre leur « imaginaire » à partir des mentalités, de l'anthropologie culturelle et de la théorie de la réception. Via les genres littéraires à sa disposition, Théodore Bèze favorise une reconfiguration du *contemptu mundi* à partir des traditions médiévales et classiques. Son itinéraire commence à Orléans dans le contexte de la poésie latine humaniste et de l'évangélisme, ainsi que dans les bouleversements provoqués par les persécutions. Sa conversion au calvinisme le conduit à l'exil. La reformulation du mépris du monde à travers ses thèmes de prédilection comme la conversion, les normes et la discipline des églises, les confessions de foi, la sanctification, l'eschatologie, la méditation sur la mort et la vanité de ce monde... s'est traduite par une diffusion plus large du motif à travers de nouveaux genres et médias. Bèze a joué un grand rôle dans l'adoption d'une conception éthique personnelle d'une attitude chrétienne droite à adopter face au théâtre d'un monde en mutation. Cette reconfiguration du mépris du monde est devenue constitutive du rayonnement calviniste en Europe.

**Mots-clés :** *Contemptu mundi* ; mépris du monde ; Réforme ; humanisme ; évangélisme ; Théodore de Bèze (1519-1605) ; Jean Calvin (1509-1564) ; éthique ; philosophie morale ; conversion ; églises ; normes ; discipline ; genres littéraires ; vanité.

## A tree in *this* world – Theodore Beza, *contemptu mundi* moralist

### Summary

Based on the ideas of detachment, topics of *contemptu mundi*, accuse the pursuit of wealth, the way of the flesh, the quest for glory as obstacles in the pursuit of God. "Contempt for the world" seemed, in this context, to afford a position from which to critique its defects, harnessing the humanist reception of Ancient philosophy and new Biblical exegesis. How this topos was transformed by Theodore Beza in the the sixteenth century to become a major theme for Protestant Reformers, however, has not yet received the attention it deserves. It is, however, an important way of understanding their « imaginary » (« l'imaginaire ») with the historical methodologies of mentality, cultural anthropology and reception theory. Theodore Beza favored a *via media* recomposition from the medieval and classical traditions. His itinerary began in Orleans and Paris in the context of humanistic latin poetry and evangelism, as well in the upheavals caused by the persecutions. His conversion to Calvinism in 1548 encouraged him to flee and settle first in Lausanne, then in Geneva. Main topics of his works are conversion, the institution of new norms in building churches through disciplinary, confessions of faith and polemics, sanctification, eschatology, meditation on death and vanity of this world "below". Then, how their reformulation of the « disdaining of the world » played out in its broader diffusion through new genres and media. Beza played a far-reaching role in the adoption of upright Christian attitudes to adopt in face of the theatre of changing world, a personal ethical conception. This refashioned « disdaining of the world » became more broadly constitutive of Calvinist image of itself in Europe.

**Keywords :** *Contemptu mundi*; disdaining of the world ; Reform ; humanism; evangelism ; Théodore de Bèze (1519-1605) ; Jean Calvin (1509-1564) ; ethic ; conversion ; church ; literary genres ; vanity.

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE 2 (ED 188) : histoire moderne et contemporaine  
Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Histoire moderne et contemporaine