

LA BIBLE

AU SEIZIÈME SIÈCLE

ÉTUDE

SUR LES

ORIGINES DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

PAR

SAMUEL BERGER

PARIS

BERGER-LEVRAULT ET C^{ie}

LIBRAIRES-ÉDITEURS

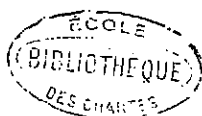
5, rue des Beaux-Arts, 5

LIBRAIRIE SANDOZ & FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, SUCC^r

33, rue de Seine, 33

1879



Document



0000005560530

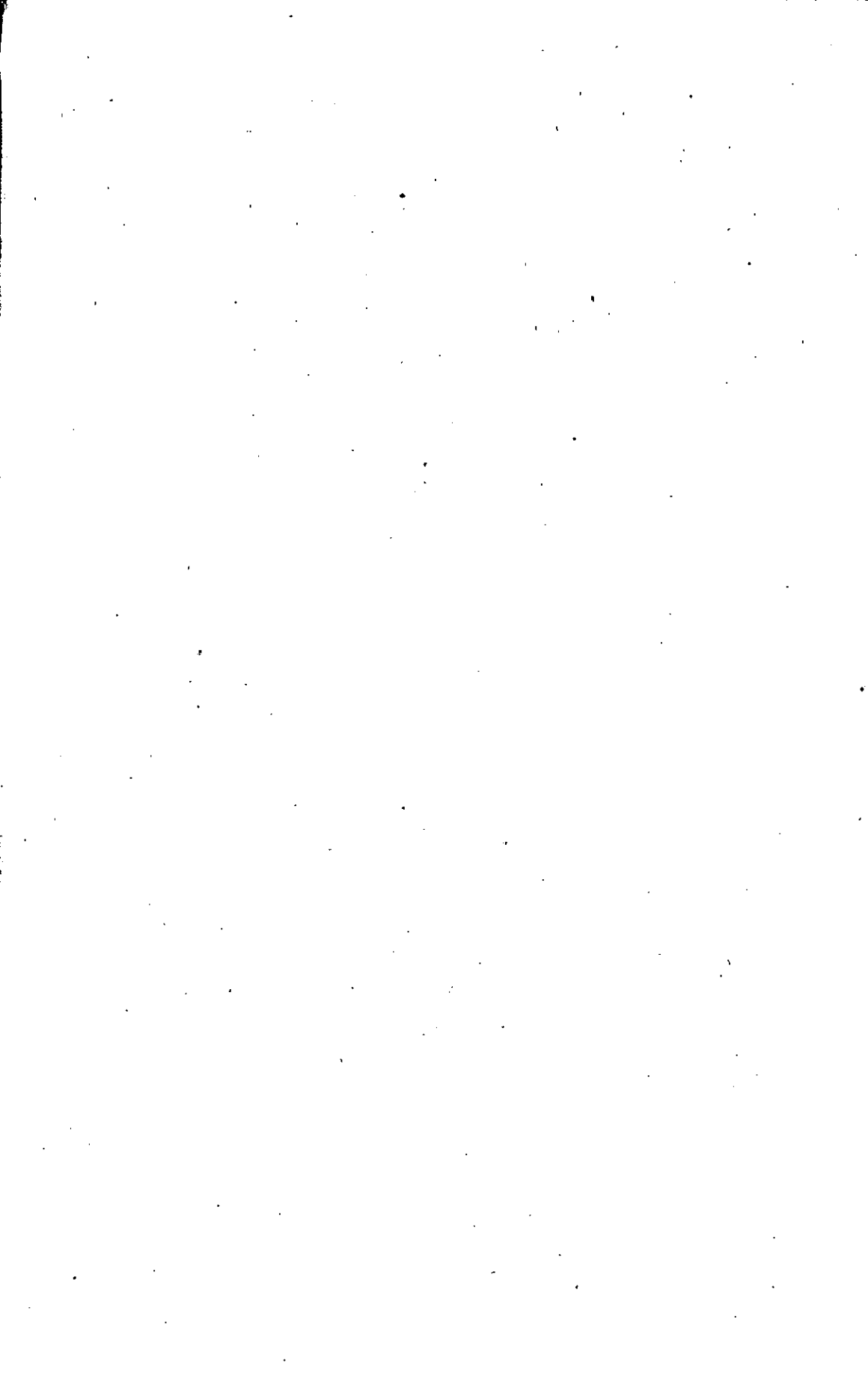
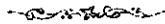


TABLE DES MATIÈRES.

	Pages.
AVANT-PROPOS	VII
INTRODUCTION. — L'INTELLIGENCE DE LA BIBLE A LA FIN DU MOYEN AGE	1
CHAPITRE PREMIER. — L'usage de la Bible.	1
CHAPITRE II. — Les manuels	10
CHAPITRE III. — L'interprétation.	22
LA BIBLE AU SEIZIÈME SIÈCLE	33
CHAPITRE PREMIER. — La Bible en France.	33
CHAPITRE II. — Érasme et la Bible.	40
CHAPITRE III. — Ximénès et Érasme	49
CHAPITRE IV. — Érasme et la critique	60
CHAPITRE V. — Luther et la Bible	70
CHAPITRE VI. — Luther et Carlstadt	86
CHAPITRE VII. — Luther et la critique	96
CHAPITRE VIII. — Zwingli.	107
CHAPITRE IX. — Calvin.	115
CHAPITRE X. — Bèze et les Estienne	127
CHAPITRE XI. — Le Concile de Trente	136
CHAPITRE XII. — La Dogmatique.	155
CONCLUSION	175



ERRATA.

Page 35, ligne 14, au lieu de : 1525, lire : 1523.

Page 53, ligne 15, au lieu de : 344, lire : 354.

Page 72, note 5, ligne 2, au lieu de : *ad ipsa*, lire : *ad ipsas*.

Page 95, note 1, au lieu de : *Bafüsser*, lire : *Barfüsser*.



AVANT-PROPOS.

Cette étude est consacrée aux origines de la critique biblique. Pour apprécier et pour comprendre la révolution opérée dans l'étude de la Bible par la Renaissance et la Réformation, il nous a été nécessaire de pénétrer, par une recherche attentive, dans la pensée des temps antérieurs, auxquels la critique était étrangère. Nous avons dû nous occuper avant toute chose de la Bible en général et des discussions relatives à son autorité. Nous n'en avons pas moins tenu à borner notre travail, autant qu'il a été possible, à l'histoire du Nouveau Testament. Nous n'aurions pu l'étendre aux études hébraïques sans sortir de notre compétence et sans entrer dans un sujet nouveau.

THEORY OF THE EARTH

THEORY OF THE EARTH

THEORY OF THE EARTH

LA BIBLE AU SEIZIÈME SIÈCLE

INTRODUCTION

L'intelligence de la Bible à la fin du moyen âge.

CHAPITRE PREMIER.

L'USAGE DE LA BIBLE.

Il est impossible de comprendre l'importance de la réforme opérée au seizième siècle dans l'étude de la Bible, si l'on ne se rend compte, en premier lieu, de ce qu'était la connaissance de l'Écriture sainte dans les derniers temps du moyen âge. Il faut savoir en quelle considération était tenue la Bible, et quels étaient les manuels de ceux qui voulaient l'étudier ; il faut connaître les principes appliqués par les théologiens à son interprétation. Alors on comprendra quelles difficultés ont eu à vaincre les Humanistes et les Réformateurs, on se rendra compte aussi de la victoire qu'ils ont dû remporter sur les habitudes invétérées de l'esprit théologique, et sur les traditions dans lesquelles ils avaient été élevés. L'histoire de l'Exégèse au moyen âge est encore à écrire. Richard Simon, Rosenmüller, dans son *Histoire de l'interprétation*

*des Livres saints*¹, M. Reuss dans ses *Fragments relatifs à l'histoire de la Bible française*, publiés depuis 1851 dans la *Revue de Strasbourg*, les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, M. L. Delisle, et en dernier lieu M. l'abbé Trochon, dans l'intéressante thèse de théologie qu'il vient de soutenir en Sorbonne², ont apporté à cette étude de précieux matériaux. Il faudrait qu'une pareille recherche fût faite avec une parfaite liberté d'esprit; nous voulons dire que la patience de l'historien devrait être supérieure aux ennuis d'une lecture monotone, et son amour pour le moyen âge plus fort que l'irritation qui le gagnera quelquefois. Les quelques pages que nous plaçons en tête de ce travail présenteront l'histoire de la Bible par un de ses moindres côtés. Il ne s'agit pas pour nous d'étudier les livres des grands commentateurs du moyen âge, mais l'exégèse des « hommes obscurs ». Nous désirons faire connaître les idées qui avaient cours sur la Parole de Dieu, dans les derniers siècles du moyen âge, parmi le bas clergé et dans les ordres mendiants, c'est-à-dire dans les rangs de ceux qui représentaient véritablement le peuple dans l'Église. Peut-être trouvera-t-on à cette étude quelque nouveauté; quant à nous, nous n'avons pas cru qu'elle fût inutile à notre sujet.

A aucune époque du moyen âge il n'avait été facile d'acquérir la Bible. Il serait intéressant de recueillir et de classer les documents qui nous ont conservé le prix de la Bible dans les divers siècles, en même temps que de déterminer la valeur relative des sommes qui représen-

1. *Hist. interpr. Libr. sacr.*, vol. V. Leipzig, 1814, in-8°.

2. *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*. Paris, 1878, in-8°. Cf. *Revue critique*, 1878, n° 43.

taient le prix du volume sacré. Dès aujourd'hui, et sans chercher plus loin qu'autour de nous, nous en savons assez pour être assurés que bien peu de prêtres, surtout dans les rangs des curés de campagne, pouvaient se procurer la Bible. Les inventaires des anciennes bibliothèques, les obituaires des couvents, nous instruisent assez exactement des prix auxquels on estimait le Livre saint. Ces prix étaient fort élevés. Il est vrai que nous trouvons parfois, au quatorzième siècle, à la Sorbonne, la Bible appréciée 9 livres, 8 livres, ou même, en 1403 et 1404, 6 et 7 livres ¹, c'est-à-dire environ 90, 80, 70 et 60 fr., valeur actuelle; mais il est certain que cette évaluation est inférieure au prix courant de la Bible, laquelle, autant qu'on peut s'en rendre compte, ne se vendait pas au-dessous de 200 à 240 fr. de notre monnaie, somme qui serait bien inférieure à la réalité, sans doute, si l'on tenait compte du prix des subsistances alors et aujourd'hui. De bons auteurs estiment, en effet, que l'argent du quatorzième et du quinzième siècle avait six fois plus de valeur relative, ou, comme on dit, de *pouvoir* que le nôtre, relativement à la plus générale et à la plus nécessaire de toutes les dépenses, au prix du blé. D'autres admettent des évaluations moins élevées. Il ne nous appartient pas d'entrer ici dans des calculs difficiles et peu sûrs. Quoi qu'il en soit, nous trouvons, à Saint-Victor de Paris, la Bible estimée 20 livres après 1173 ², 14 livres vers 1203 ³, et en 1218, 17 ou 18 livres ⁴; à la Sorbonne,

1. DELISLE, *le Cabinet des manuscrits*, II, 1874, p. 189-192.

2. FRANKLIN, *les Anciennes Bibl. de Paris*, in-4°, I, 1867, p. 143.

3. FRANKLIN, *Histoire de la Bibl. de Saint-Victor*, 1865, in-8°, p. 11.

4. *Ibidem*, p. 12.

son prix d'estimation est de 12 livres en 1311 (environ 180 fr.), et de 16 livres (environ 290 fr.) à la fin du treizième siècle¹. En 1389, à Saint-Victor, « une bonne Bible » est estimée 32 fr.², c'est-à-dire environ 256 fr. d'aujourd'hui. Les prix, en effet, s'élevaient naturellement avec la beauté de l'exemplaire. Certaines Bibles, « très-bien ornées » montaient à des prix bien supérieurs à ceux que nous avons mentionnés. Souvent, et dès les temps les plus anciens, ces grandes Bibles étaient appelées *Bibliothèques*, et ce nom avait donné lieu au jeu de mots que nous a conservé Th. Wright³ : *Bibliotheca mea servat meam Bibliothecam*. A la fin du treizième siècle, à Notre-Dame, « une Bibliothèque bonne et très-belle » était appréciée 30 livres parisis et plus⁴, soit 480 fr. et au-dessus. En général, nous ne pouvons nous défendre de croire que les prix marqués dans les registres des couvents et des écoles ont été souvent, comme sont d'ordinaire les prix d'inventaire, inférieurs à la valeur vénale des livres. Néanmoins, nous rencontrons, dans ces registres mêmes, des prix fort élevés. En 1415, on évalue à 86 livres parisis (soit 860 fr.) une charmante Bible latine, ornée de miniatures, et un volume des concordances de la Bible, légués par un savant professeur, devenu évêque de Senlis, Pierre Plaru⁵. Quant aux Bibles françaises, leur prix était beaucoup plus considérable. En 1336,

1. DELISLE, ouvrage cité, II, p. 187 et 179.

2. *Ibidem*, p. 215.

3. WATTENBACH, *Schriftwesen im Mittelalter*, 2^e édition. Leipzig, 1875, p. 125-129.

4. FRANKLIN, *la Bibl. de N.-D. de Paris au XIII^e siècle*, 1863, in-8^o, p. 24.

5. FRANKLIN, *les Anciennes Bibl.*, I, 243 et s.

Pierre de Villenay et Marie, sa femme, donnèrent à Saint-Victor « une très-bonne Bible en français, du prix de six vingt francs¹ », c'est-à-dire peut-être de 1,725 fr., valeur actuelle.

Les prix de vente que nous rencontrons justifient notre opinion sur l'élévation du prix réel de la Bible. En 1284, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, une Bible était évaluée, en Normandie, à 50 livres tournois (environ 800 fr.). En Alsace, nous voyons les frères augustins, de Strasbourg, acheter aux chanoines réguliers d'Itenwiller une Bible en cinq volumes pour 35 livres² (environ 600 fr.). Le 7 septembre 1450, le couvent d'Obersteigen, près de Saverne, vend à Ehrhard Frank, vicaire du grand chœur de la cathédrale de Strasbourg, pour 60 florins d'or (environ 420 fr.) quatre volumes en parchemin, contenant l'Ancien et le Nouveau Testament; le 7 décembre suivant, Frank vendit les quatre volumes, pour le même prix, au couvent des wilhelmites³. En 1447, le couvent d'Engelthal; dans la Hesse, engage une Bible pour 63 florins d'or (environ 756 fr.) à un autre couvent⁴.

Nous n'irons pas rechercher, dans les inventaires des bibliothèques royales, les prix énormes que payaient le duc d'Orléans, Philippe le Hardi et le duc de Berry pour leurs « Bibles en françoys, de lettres très-bien historiées⁵. »

1. DELISLE, ouvrage cité, II, 222.

2. SCHMIDT, *Libres et Bibliothèques à Strasbourg au moyen âge*, Mulhouse, 1877, p. 22.

3. Archives des hospices de Strasbourg. Communication de notre maître M^r Schmidt.

4. WATTENBACH, ouvrage cité, p. 464.

5. Voyez BARROIS, *Bibliothèque prototypographique, ou Librairies des fils du roi Jean*, Paris, 1830; — DE LABORDE, *les Ducs de Bourgogne. Preuves*, III Paris, 1852, etc.

Les Bibles glosées et la Postille de Nicolas de Lire s'élevaient à des prix non moins considérables. Nous avons conservé un traité passé entre Gui de la Tour, qui fut évêque de Clermont de 1250 à 1286, et Nicolas le Lombard, *venditor librorum Parisius*, pour la copie d'une Bible glosée, « d'une seule main »¹ 40 livres parisis (640 fr.) sont dues au vendeur. Au quatorzième siècle, à la Sorbonne, les livres de la Bible glosée sont estimés chacun, ou deux ou trois ensemble, à des prix qui varient entre 40 sous et 12 livres² (de 20 à 180 fr., suivant les époques). Les prix marqués en 1394, au collège de Fortet, sont moins élevés³. La Postille de Nicolas de Lire se vend à des prix plus hauts. En 1464, le chapitre de Notre-Dame met aux enchères un des deux exemplaires de Nicolas de Lire qu'il possédait, « mais non le meilleur », sur la mise à prix de 200 écus, et le cède au chanoine Eustache Luillier, « plus offrant et dernier enchérisseur, » pour 206 écus⁴ (2,300 fr.).

L'invention de l'imprimerie a diminué sensiblement, en le laissant fort élevé encore, le prix de la Bible. Nous avons conservé l'acte de vente par lequel Hermann de Stathoen, colporteur (*institor*) d'honnête et discrète personne Jean Guymier, libraire juré de l'Université de Paris, vend à l'illustre et savant maître Guillaume de Tourneville, archiprêtre et chanoine d'Angers, un exemplaire sur parchemin de l'admirable Bible de Mayence, de 1462, pour le prix et somme de 40 écus (450 fr.). Cet acte est daté

1. DELISLE, ouvrage cité, II, p. 356.

2. *Ibidem*, p. 187 et s.

3. FRANKLIN, II, p. 230 et s.

4. FRANKLIN, *la Sorbonne*, p. 125 et s.

de 1471 (nouveau style) ¹. Les Bibles sur papier sont moins chères. En 1465, la maison de Saint-Jean de Schlestadt acquiert une Bible en papier, pour 4 florins et 3 livres 11 sols ²; ce que M. Hanauer évalue à 81 fr. 36 c. C'était sans doute, une Bible imprimée par Mentel. Le prix payé pour la Bible latine était à peu près le même que celui qu'un certain Hector Mulich paya, en juin 1466, pour un exemplaire non relié de la Bible allemande de Mentel, 12 florins ³, soit environ 84 fr. A ce moment, à Paris, une Bible appartenant au cardinal Balue, et saisie en 1469, était évaluée 12 livres seulement, ou environ 72 fr. ⁴. On voit par ces prix, ce que l'on sait d'ailleurs, que les curés de campagne ne pouvaient songer à se procurer la Bible. Nous ne parlons pas des laïques; auxquels l'usage de la Bible « en roman, » et même en latin, était « très-étroitement interdit ».

«Lorsqu'un prêtre voulait emprunter la Bible à la Bibliothèque d'un couvent, il devait fournir une caution qui était parfois fort élevée. En 1284, le recteur d'un village du diocèse d'Évreux engage « tous ses biens, meubles et immeubles, présents et futurs, ecclésiastiques et mondains », pour une Bible qu'il a empruntée à des religieux augustins, et qui est estimée à 50 livres tournois ou 800 francs actuels ⁵. La Bible, en revanche, servait de gage, et en 1457 nous voyons l'Université de Caen emprunter une somme de 90 fr. (432 fr., valeur actuelle) à la Faculté des

1. A. BERNARD, *De l'Origine et des Débuts de l'imprimerie*, Paris, 1853, I, p. 239, et II, p. 287.

2. HANAUER, *Études économiques sur l'Alsace*, Paris, 1877, II, p. 588.

3. SCHMIDT, ouvrage cité, p. 47.

4. DELISLE, ouvrage cité, I, p. 80.

5. *Bibl. de l'École des Chartes*, 1872, p. 544.

arts, et lui donner en échange la Bible, quatre volumes de saint Augustin, et le *Catholicon* ¹. Les étudiants de Paris étaient particulièrement favorisés. L'Université de Paris avait réglé, en 1303, le prix des livres qu'ils louaient aux libraires, et l'on ne pouvait leur demander, pour le texte de la Bible, plus de cinq sous ² (4 fr. 50 c.). Mais le prêt gratuit était largement pratiqué dans les couvents. Le Concile de Paris, en 1212, avait rappelé aux religieux que le prêt est une œuvre de miséricorde, et que les moines devaient prêter les livres, *cum indemnitate domus*, aux pauvres écoliers ³. La règle des augustins, en particulier, contenait à cet égard des dispositions fort libérales, et le couvent de Saint-Victor, qui appartenait à cet ordre, avait reçu en don et en legs, ainsi que la Sorbonne et Notre-Dame, de plusieurs personnages, à l'intention « des pauvres clercs, étudiants en théologie », des Bibles, dont l'une en particulier ⁴ portait sur la garde les mots : *Nota pauperibus*. Des livres étaient même, en 1409, prêtés aux prisonniers détenus dans les prisons du chapitre de Notre-Dame ⁵. Quant aux écoliers eux-mêmes, la règle des dominicains, au chapitre *De studentibus*, ordonnait que chaque province fût tenue de pourvoir les frères envoyés à l'Université « de trois livres au moins, savoir : la Bible, les Histoires écolâtres et les Sentences ⁶ ».

1. DE LA RUE, *Bull. monum.*, III, 4, 1836.

2. JOURDAIN, *Index chartarum ad hist. Univ. Paris.*, 1862, in-folio, p. 76.

3. LABBE, *Conciles*, XI, 1. 69 et s.

4. DELISLE, ouvrage cité, II, p. 213. Conf. FRANKLIN, *la Bibl. de Notre-Dame*, p. 17-19.

5. FRANKLIN, *la Bibl. de Notre-Dame*, p. 45.

6. HOLSTENII *Codex Regularum*, éd. Brockie, Augsbourg, 1759, IV, p. 115.

Nous n'osons pourtant affirmer que cette sage prescription ait été généralement mise en pratique.

Le livre qui, entre les mains des personnes qui ne savaient pas le latin, et particulièrement des grandes dames, tenait la place de la Bible, était la *Bible historial*, ou les *Histoires escolastres*, de Pierre le Mangeur, mises en français par un chanoine de Saint-Pierre d'Aire, Guiars des Moulins. Le texte latin lui-même était d'un prix beaucoup inférieur à celui de la Bible. A Saint-Victor, nous rencontrons ce livre marqué, au treizième et au quatorzième siècle, à des prix qui varient entre 60 sous et 7 livres¹, soit entre 30 et 105 fr. de notre monnaie. L'œuvre du traducteur, ainsi que celle du « maître en histoires », était en effet, ainsi que l'a fait remarquer M. Reuss², destinée surtout aux écoles. La Bible-historiée allemande paraît avoir été écrite plutôt pour le peuple ; mais le fait même, que l'on peut s'étonner d'avoir retrouvé quarante manuscrits de la Bible allemande³, montre combien l'usage d'un livre encore bien coûteux était restreint.

L'Histoire écolâtre, à vrai dire, est autre chose qu'un simple résumé des livres historiques de la Bible. L'histoire sainte y est mêlée d'histoire profane. Josèphe (ou les ouvrages de seconde main qui traitent de la ruine de Jérusalem), l'*Histoire ecclésiastique* et Bède, s'intercalent dans le récit des Macchabées, des Évangiles et des Actes. Nous ne parlons pas de la glose que l'on y trouve quelquefois,

1. DELISLE, ouvrage cité, II, p. 179-192.

2. *Revue de théologie*, janvier 1857. *Strassburger Beiträge*, VI, Iéna, 1855.

3. MERTZDORF, *Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters*, Tubingue 1870, 2 vol.

et qui contient des étymologies enfantines, ou des applications insignifiantes au service de la Messe. Le fait que ce livre ait pu tenir la place de la Bible, nous fait toucher du doigt cette vérité, que le moyen âge se faisait de l'Écriture sainte une tout autre idée que celle qui peu à peu, sous l'influence du protestantisme, s'est substituée aux anciennes conceptions. C'est ainsi que le texte biblique ne se séparait point des *Prologues* de saint Jérôme, qui en étaient partie intégrante. Luther lui-même, dont la manière de comprendre la Bible est encore, à beaucoup d'égards, celle de son temps, n'a fait qu'user de la liberté du moyen âge en plaçant dans le texte divin ses préfaces, substituées aux *Prologues* du traducteur de la Vulgate.

CHAPITRE II.

LES MANUELS.

Des essais, qui ne sont point sans valeur, ont été tentés, à plusieurs reprises, pour corriger au moins en quelque mesure le texte de la Vulgate. En 1230, c'est l'Université de Paris qui entreprend, avec l'approbation de l'archevêque de Sens, de composer un *Correctorium*; en 1256, les frères prêcheurs, à leur tour, adoptent le *Correctoire* du cardinal Hugues de Saint-Cher, tandis que Roger Bacon, au nom des cordeliers, formule des principes très-élevés et très-fermes sur la correction du texte de la Bible¹. En tout ceci, il ne s'agit que de la Vulgate. Nous ne parlons pas des originaux de la Bible : on sait à quel point

¹ 1. Voyez ROSENMULLER, p. 236; — KAULEN, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 244; — VERCELLONE, *Diss. acad.*, 1864.

les hommes les plus savants du moyen âge étaient ignorants du grec et de l'hébreu. Le mot d'*hebraica veritas*, fréquent dans les commentaires de cette époque, a fait attribuer parfois à certains auteurs, la connaissance de la langue hébraïque ; nous savons au contraire¹ que ce mot ne désignait, ordinairement, pas autre chose que la traduction de saint Jérôme. Nicolas de Lire, presque seul, pouvait écrire un livre « sur la différence de la Vulgate et du texte hébreu » ; et malgré le décret de Gratien, qui déclarait, après saint Jérôme², « que l'hébreu et le grec font seuls autorité », presque tous les commentateurs de la Bible auraient dû dire, comme un archevêque de Ferrare qui eut une grande réputation de grammairien, Hugution³ : « C'est du grec, non sumus bene certi, quia graeca sunt. »

Le programme d'un cours d'Écriture sainte, tel qu'on le suivait, sans doute, dans certains monastères au treizième siècle, pourra nous introduire dans les écoles des couvents et des chapitres, et nous montrer dans quel esprit et avec quelle suite la Bible était étudiée. Dom Martène l'a publié dans le volume I de son *Thesaurus novus*⁴, et M. Trochon en a récemment rafraîchi le souvenir.

Un religieux, peut-être le lecteur d'un couvent ou l'écolâtre d'un chapitre, indique aux jeunes frères l'ordre et la méthode qu'ils devront suivre dans l'étude de la Bible. La lecture des deux Testaments, dit le maître, est *tripar-*

1. Trochon, ouvrage cité, p. 22.

2. Pars I, Dist. IX, c. 6 : *ut veterum.* Conf. Hier., *ad Lucinium Baeticum*, Ep. 71 (Vallarsi).

3. *Tractatus de accentu dubio*, Bibl. nat., Mss. lat. 7624 et 8175.

4. Pages 486-490, *Epistola anonymi ad Hugonem amicum suum. De modo et ordine legendae Sacrae Paginae.*

tite, c'est-à-dire qu'elle doit se faire suivant l'histoire, suivant l'allégorie, et suivant la morale. La sainte Écriture doit être parcourue d'abord trois ou quatre fois selon l'histoire, et dans cette lecture on doit s'attacher à remarquer les passages qui ne peuvent pas être compris suivant la lettre, afin que, par l'étude de l'histoire, l'étudiant soit amené, quoi qu'il en ait, *licet invitus*, à l'intelligence de l'allégorie. Les auteurs indiqués pour faciliter l'intelligence des mots inconnus, sont : le livre des *Étymologies* d'Isidore, l'*Explication des noms hébreux* de saint Jérôme, « le livre des *Dérivations*, qui se trouve dans les grandes bibliothèques, et le livre qu'on appelle *Partionnaire* ou *Glossaire*, et qui explique d'autant plus de mots inconnus, qu'il est plus ancien. » L'auteur veut que l'on fasse des *sommes* ou résumés de ce qu'on aura lu, et qu'on les apprenne par cœur. Le commençant devra lire d'abord le Pentateuque et les livres historiques, en étudiant en même temps Josèphe et l'auteur qu'on appelle Égésippe. Il s'éclairera, dans cette étude, de la lecture du livre de saint Augustin sur les *Questions du Vieux Testament*. Une fois pénétré du contenu des livres historiques, l'étudiant en Écriture sainte passera aux Prophètes. Puis il lira Esther, Esdras, les Macchabées, Judith et Tobie. Viendront ensuite la Sagesse, les Proverbes, l'Écclésiastique, et enfin le Psautier, Job et le Cantique des Cantiques, pour lesquels l'intelligence littérale ne sert de rien.

Il sera temps alors de commencer la lecture du Nouveau Testament. Pour l'étude des Évangiles, il faudra consulter la *Description de la Palestine*, de saint Jérôme, et la *Concordance des Évangiles*. A la lecture des Épîtres et de l'Apocalypse, il faudra joindre l'étude des sacrements

de l'Église d'après Hugues de Saint-Victor, la connaissance des vertus cardinales et des vices qui leur sont contraires, l'intelligence des cérémonies de l'Église. Enfin il sera permis d'aborder sans crainte, *intrepide*, l'étude du sens moral et allégorique, qui procurera à l'esprit ravi des jouissances toujours nouvelles. *Sicque demum felici et delectabili proventu, animus exultanter exhilaratus novis instructionibus morum meditandis vacabit.*

Telles étaient, au treizième siècle, les règles suivant lesquelles on expliquait et on étudiait la Bible dans les écoles religieuses de notre pays.

On peut dire que dans les derniers siècles du moyen âge, les Pères de l'Église, dont les lumineux commentaires sur la Bible remplissaient cependant les bibliothèques, n'étaient plus guère lus. Certains extraits de leurs ouvrages, conservés dans la célèbre *Glose ordinaire*, de l'abbé de Reichenau, Walahfrid le Louche, formaient toute la bibliothèque des *lecteurs* qui expliquaient la Bible aux jeunes religieux; comme des prédicateurs, qui allaient chercher dans de semblables recueils la fleur des applications mystiques. Les grands théologiens du moyen âge eux-mêmes, sont si rarement cités dans les traités d'exégèse les plus en faveur, qu'on est en droit de croire que, même dans leurs ordres, on les lisait fort peu. Un auteur qui n'est pas sans mérite, le « docteur des docteurs », comme l'appelaient ses élèves, Ansel ou Anselme de Laon, avait tenté, au commencement du douzième siècle, de ramener l'exégèse au sens littéral. Ses Gloses interlinéaires, qui ne sont guère qu'un extrait de la Glose marginale ou ordinaire, nous paraissent encore sèches et inutiles, et nous serions tentés de le traiter, avec Abélard, de « figuier,

stérile », et de dire avec son illustre élève : « Le feu qu'il allumait donnait plus de fumée que de lumière. » L'écolâtre de Laon a pourtant mérité d'être, avec l'auteur de la *Glose* et avec Nicolas de Lire, le commentateur le plus lu et le plus goûté du moyen âge.

Quant au célèbre franciscain, on sait le succès immense de ses *Postilles*. Le proverbe disait :

*Si Lyra non lyrasset,
Totus mundus delirasset.*

Les luthériens l'ont plus tard célébré (ils ne l'avaient sans doute pas lu) comme un précurseur de la Réforme :

*Si Lyra non lyrasset,
Lutherus non saltasset.*

Cet enthousiasme paraît bien exagéré à celui qui a quelquefois cherché, dans les commentaires du moine normand, un peu de lumière, une intelligence droite du sens vrai de la Bible. Mais l'opposition même des scolastiques qui s'attaquent avec passion à Nicolas de Lire, et qui défendent avec acharnement contre lui l'allégorie et le quadruple sens du texte biblique, montre qu'il s'agissait en cette querelle d'une véritable réforme dans l'exégèse de la Bible, du retour à la lettre, c'est-à-dire au sens naturel des mots. A vrai dire, cette réforme n'était encore qu'un désir, et Lire n'a guère exercé d'influence réelle sur ses contemporains.

La *Postille* de Nicolas de Lire se trouve presque toujours accompagnée, dans les manuscrits et dans les plus anciens textes imprimés, d'un livre bien peu connu, mais bien intéressant, et qui a plus servi que l'on ne pense à l'étude de la Bible à la fin du moyen âge, particulièrement

dans l'ordre des frères mineurs : ce sont les *Commentaires sur les prologues de la Bible*, par Guillaume le Breton.

Singulière figure que celle de ce moine franciscain, de ce petit homme *furibundus et impatiens*, qui se permettait d'élever la voix à table devant le général de son ordre, et auquel le frère Salimbene, qui l'avait rencontré en 1247 à Vienne et à Lyon, appliquait le proverbe de son temps :

*Vix humilis parvus, vix longus cum ratione,
Vix reperitur homo rufus sine proditiōe.*

Guillaume le Breton, qui était fort mauvais versificateur, a mis ses vers partout. Mais son *Commentaire sur les prologues de saint Jérôme*, ce premier essai d'une introduction à la Bible, nous montre un homme fort supérieur, par la science et par l'élévation de l'esprit, au plus grand nombre de ses contemporains. Nicolas de Lire estimait beaucoup son livre, qu'il trouvait *valde sufficiens*. Il serait temps que l'on sût combien lui doivent tous les compilateurs qui ont écrit après lui.

La principale source de toute l'érudition des moines et des curés du quatorzième et du quinzième siècle est à chercher dans les dictionnaires de la Bible, dont tant d'exemplaires se trouvent dans nos bibliothèques, et dont la monotone lecture devient moins aride et moins ingrate lorsqu'on s'habitue à y voir les encyclopédies des couvents du moyen âge. A parcourir la série, d'un intérêt toujours décroissant, de ces livres dont chacun compile le précédent et lui est inférieur en exactitude, on peut se faire une juste idée de la décadence des études, du huitième siècle jusqu'à la Renaissance, décadence dont se rend fort bien compte l'auteur du plan d'études que nous avons repro-

duit plus haut, lorsqu'il dit : « Un glossaire est d'autant plus complet qu'il est plus ancien. »

Une obscurité profonde environne aujourd'hui ces produits, autrefois si populaires, de l'érudition monastique. Pour décharger ces quelques pages d'un appareil scientifique trop considérable, nous avons cru devoir rejeter, dans un court traité, que nous imprimons en même temps que cette étude, les discussions de manuscrits et de dates relatives à cette littérature si peu connue¹. C'est dans cette dissertation que nous engageons ceux que cette étude pourrait attirer, à chercher les preuves de ce que nous avançons et l'indication exacte des manuscrits que nous citons.

Il existe à la Bibliothèque nationale de Paris, au fonds Saint-Germain, un superbe manuscrit du huitième ou du neuvième siècle, écrit d'une belle écriture lombarde. L'ouvrage que contiennent ces deux volumes n'est pas autre chose que ce trésor de science universelle, le *Vieux Glossaire*, que le moyen âge attribuait à un célèbre évêque de Constance, Salomon III, qui fut en même temps abbé de Saint-Gall et de Reichenau, ou à son précepteur, maître Ison, qui mourut en 871, et dont les curieuses *Chroniques de Saint-Gall* racontent l'intéressante histoire. En réalité, notre glossaire, qui est, après le livre des *Étymologies* d'Isidore de Séville, la principale source de l'érudition monastique, paraît avoir pour auteur un évêque goth qui se nommait Ansileube.

Ce vieux glossaire connaît tous les Pères et tous les auteurs anciens, il cite les Gloses, les « livres des arts », ceux des « médecins » et des « physiciens. » On ne peut

¹ *De glossariis ac compendiis exegeticis quibusdam mediæ ævi*, Paris, 1879, in-8°.

concevoir une encyclopédie plus complète, et dont la science soit d'un meilleur aloi, que cet immense recueil du huitième siècle, dont les nombreux résumés ont fourni la matière de tous les dictionnaires du moyen âge et de plusieurs des commentaires de la Bible les plus répandus.

En l'an 1053, le Lombard Papias refondait le vieux glossaire, et son ouvrage, fort volumineux, n'est plus guère, malgré certains éléments nouveaux et curieux, qu'un travail de seconde main. Il est bien plus imparfait encore, tel que l'ont publié, depuis 1476, tous les éditeurs. Dans les plus anciens manuscrits, du moins, la marge du livre porte, à chaque citation, les noms des auteurs, et celui qui est le plus fréquemment cité, c'est l'*Actor*, « l'auteur » par excellence; le rédacteur du *Vetus Glossarium*. Le livre de Papias commence par une préface, dans laquelle un père s'adresse, dans un langage simple et naturel, à ses fils, dont il paraît éloigné : « Mes fils, leur dit-il, vous deux que je chéris, j'aurais dû s'il m'eût été possible, j'aurais puisé la grâce du Christ avait favorisé mon désir, vous instruire de bouche dans les sciences que je connais. Mais puisque, par l'effet de quelque péché, ou par la grâce d'un Dieu qui a mieux pourvu à notre bien, nous sommes séparés pour le présent, j'ai voulu, mes enfants, mériter d'être appelé votre père, et si je n'ai pu vous instruire de vive voix, j'ai résolu du moins de réunir, par les signes qui représentent la parole, quelques éléments pour votre instruction.... » Le *Rudiment de Doctrine* (tel est le nom que Papias a donné à son dictionnaire) fait encore honneur à la science de son auteur, comme le *Livre des Dérivations*, que recommandait aux jeunes moines le plan d'études dont nous avons parlé, fait honneur à l'esprit in-

ventif d'Hugution : c'est ainsi que l'on écrivait le nom du Pisan Uguccone, l'évêque de Ferrare, de ce savant canoniste qui a été le précepteur d'Innocent III et le premier commentateur du Décret. On ne trouvera rien de neuf dans les *Derivationes majores*, sinon les singuliers essais d'étymologie qui en forment la partie la plus curieuse. C'est Hugution qui fait venir *asinus* de *sedeo*, parce qu'on « s'asseoit » sur les ânes, ou d'*a*, privatif, et de *senos* (!), sens, parce que l'âne est dépourvu de sens ; c'est lui qui a découvert la fameuse dérivation : *Per contrarium dicitur lucus a lucendo...* Son singulier ouvrage a pourtant servi pendant trois cents ans de manuel et de guide pour l'étude de la Bible. Mais la création des ordres mendiants amène la division dans l'exégèse, et bientôt chaque ordre a ses manuels comme ses docteurs. Le guide biblique usité parmi les frères mineurs est pauvre, court et maigre. Il semble difficile de ne pas reconnaître dans ce livre le Partionnaire dont tout à l'heure nous rencontrions le nom, aussi bien que *les Parts*, que Rabelais mentionne après Hugution, Hébrard Grécisme, et le Doctrinal¹ ; et en effet il commence par ce vers :

*Difficiles studeo partes quas Biblia gestat
Pandere...*

La *Summa Britonis*, le vocabulaire de la Bible, de ce Guillaume le Breton qui nous est déjà connu par son Introduction à la Bible, servira pendant longtemps à l'enseignement dans les écoles des frères mineurs ; son auteur compile Hugution comme Hugution a fait de Papias. Mais les dominicains sont un ordre plus riche. L'un des leurs,

1. *Gargantua* ; l. I, ch. 14.

Jean Balbi, dit Jean de Gênes, *de Janua*, compose en 1286 son fameux *Catholicon*, qu'il a lui-même appelé *Prosodia*, cette compilation indigeste, qui fut si estimée parmi les frères prêcheurs, que l'on mit l'image de Jean Balbi parmi celles des saints, et qu'au quinzième siècle encore, dans le couvent de Saint-Amand comme dans les cathédrales de Saint-Omer et d'Arras, le *Catholicon* était enchaîné dans le chœur pour servir à l'instruction journalière des moines et des clercs.

Le quinzième siècle vit sortir des presses toute une littérature de dictionnaires de la Bible. Certains de ces manuels, comme le *Vocabulaire ecclésiastique* de Jean Bernard le Fort, de Savone, augustin, ouvrage fort misérable qui n'est guère qu'un extrait du *Marmotret*, étendirent leur triste popularité jusqu'à la fin du seizième siècle ; le vocabulaire que nous venons de nommer s'imprimait encore en 1625. Le grand usage qui se fit de ces livres, comme des Papias et des *Catholicon*, jusqu'aux frontières mêmes des temps modernes, montre combien l'humanisme naissant était encore incertain de ses allures. On ne croirait pas, si la chose n'était attestée par Mélanchthon lui-même, que l'un des plus insuffisants parmi ces ouvrages de la dernière époque, et l'un de ceux dont les hommes de la Renaissance se moquèrent le plus, le *Vocabularius Breviloquus*, imprimé à Bâle en 1482, est une œuvre de jeunesse de l'illustre adversaire des « hommes obscurs », de Jean Reuchlin.

Un livre composé pour l'usage des écoles, des couvents et plus encore pour l'utilité des curés de campagne, résume toute la littérature biblique du temps : c'est le *Marmotret* (*Mammotrectus*), ce livre si peu connu parce qu'il est aussi difficile à lire qu'à comprendre et que sa lecture ne pré-

sente aucun attrait. L'auteur en est un frère mineur de Reggio près Modène, qui s'appelait Marchisino; il écrivait peu après 1279 et en tous cas avant 1312. Sa préface révèle une modestie dont la sincérité est de nature à lui faire obtenir quelque indulgence auprès de la postérité: « Impatient de ma propre ignorance et compatissant à l'expérience des pauvres clercs qui ont charge de prêcher, j'ai résolu de parcourir rapidement la Bible, et, si la vie m'est conservée, d'examiner avec attention les livres qui sont en usage dans l'Eglise. Je veux indiquer au pauvre lecteur le sens des mots difficiles, leur accent et leur genre. Je recueillerai, selon la mesure de mon intelligence, ce que je pourrai dans les travaux des autres; ainsi l'étymologie établira le sens, et la prosodie charmera les oreilles par des sons agréables et justes. Je répandrai le produit de mes peines, comme l'huile de la Madeleine, sur les pieds de mon Maître, et puisque mon livre doit tenir la place d'un précepteur qui dirige les pas des enfants, il pourra être appelé *le nourrisson*, *Mammotrectus poterit appellari*. » Marchisino a emprunté le nom de son livre au commentaire de saint Augustin sur le psaume trentième, ou plutôt à Papias qui cite la phrase de saint Augustin en la tronquant. *Mammothreptus* est un mot grec qui désigne les enfants nourris trop longtemps à la mamelle. L'humble cordelier a si bien caché son nom, que pendant longtemps les auteurs ne l'ont connu que sous celui de *frater mammotrectus*; un auteur du seizième siècle, Sixte de Sienne, le juge fort bien en disant: « Comme la pauvre veuve qui donnait, de sa disette, deux pites au trésor du temple, ce frère a apporté au temple du Seigneur, dans la pauvreté de son esprit, tout ce qu'il avait. » La Bible et le bréviaire, expli-

qués mot par mot dans le *Mammotrectus*, fournissent au lecteur peu fortuné toute une bibliothèque en un volume. L'explication des célèbres prologues de saint Jérôme, presque textuellement empruntée au Breton, des notions élémentaires sur les traductions anciennes de la Bible et sur quelques détails de l'Ancien Testament, des traités d'accentuation et d'orthographe, et quelques notions sur les quatre sens de l'Écriture, encore copiées de Guillaume le Breton, complètent la petite encyclopédie du prêtre de village et du moine franciscain. Ce livre s'est imprimé en trente-quatre éditions; il est le premier produit daté des presses suisses; Scheffer l'a publié très-peu fidèlement à Mayence; il s'imprimait encore à la fin du seizième siècle, et nous venons de dire que nous avons vu un dictionnaire italien de 1625 qui n'est guère qu'un résumé alphabétique du *Mammotrectus*.

Le *Mammotrectus* a attiré toutes les colères des littérateurs de la Renaissance. En 1508, le poète lauréat Henri Bebel, de Justingen, qui l'avait lu *tumultuaria et brevi lectione*, éprouvait le besoin d'en faire une critique de vingt pages in-4^e; Érasme, dans un de ses colloques intitulé *Synodus grammaticorum*, le persifle amèrement; il n'y trouve « que de pures délices »; Rabelais² le met entre les mains de maistre Jobelin Bridé, à côté du *Dormi secure* et du *De moribus in mensa servandis*, et quant à Luther³, il s'indigne contre les *Esclsstaelle und Teufelsschulen*, où l'on enseigne, pour le grand dommage de la langue latine,

1. A la suite de ses *Commentaria de abusione linguae latinae apud Germanos* Pfortzheim, 1508.

2. *Gargantua*, I, xiv.

3. Lettre aux conseillers, 1524, Erl. 22, p. 175-198.

« ces détestables livres de moines, » *die tollen, unnützen, schädlichen münichsbücher, Catholicon, Graecista, Florista, und dergleichen Eselsmist...* Mais, pour faire voir de quel crédit des ouvrages comme celui dont nous venons de parler jouissaient encore au commencement du seizième siècle, il suffira de remarquer (Schmidt, *Hist. litt. de l'Alsace*, t. I, p. 396) que c'est au *Mammotrectus* que l'illustre prédicateur strasbourgeois, Jean Geiler, empruntait les digressions étymologiques dont il ne lui déplaisait pas d'émailler ses discours.

Il est temps de montrer de quel usage de pareils manuels pouvaient être pour l'étude de la Bible.

CHAPITRE III.

L'INTERPRÉTATION.

Le premier souci du prêtre, pour lequel le latin de la Bible et du bréviaire était une langue morte, était de prononcer correctement, à l'autel, les paroles sacrées, et de bien placer l'accent dans le plain-chant. Nos dictionnaires et nos manuels donneront donc, pour chaque mot, la prononciation, ou, comme on disait, l'accentuation : *Media correpta*, ou *penultima producta*. Cette partie, bien extérieure, de l'étude de la Bible et des livres liturgiques, paraissait si importante aux théologiens du treizième siècle, que Jean de Gênes a cru devoir donner à son grand ouvrage, au *Catholicon*, le nom de *Prosodia*. On trouve en tête des dictionnaires de la Bible, on apprend et on récite, sans les bien comprendre, des règles de grammaire extraites de Priscien, compilateur lui-même, et développées par

Remi d'Auxerre, par Pierre Hélie, le « commentateur », par le Floriste, par Michel le Modiste, et par tous les auteurs qui ont écrit si longuement sur les *modi significandi*, c'est-à-dire sur les parties du discours, sur la grammaire. Pour aider la mémoire, comme on apprend l'histoire sainte dans l'*Aurore* de Pierre Riga, on se meuble l'esprit des vers du Doctrinal et des chevilles inouïes du Grécisme :

Est solæcismus vitium seu barbaque rismus.

C'est là que l'on apprend à mettre en vers *claqueritas* et *claqueritudo*, c'est là que l'on trouve de ces distinctions qui font frémir :

Scire facit mathesis, sed divinare mathesis,

Datque mathematicos comburi theologia.

Mais rien ne donnera une idée des gloses qui accompagnaient ces poèmes, de la *glosa Admirantes* surtout, la *glosa cacabilis Alexandri*, où l'on trouve des dissertations si étranges sur les lettres de l'alphabet, moins singulières pourtant que celles que les prêtres de campagne lisaient dans leur *Mammotrectus* : « La lettre *v*, ouverte d'un côté et qui, de l'autre, se joint à la suivante, désigne la nature humaine du Christ, *quæ a parte matris inchoatur et divinitati copulatur* ; la lettre *d*, fermée de toutes parts, marque la divinité du Christ qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin ». Les nombreux passages de la Bible qui ont trait à l'histoire naturelle s'expliquent au moyen d'Isidore et de ces livres étranges, appelés le *Physiologus* et le *Lapidaire*, qui sont presque aussi anciens que le christianisme, et que les dictionnaires et les manuels copient à l'envi. C'est là que nous trouvons les dissertations sur la vertu des pierres, la description des mœurs des animaux

fabuleux dont les noms remplissent les bestiaires, du chameau part (c'est la girafe) et du griffon, l'histoire du rhinocéros et de ses amours.

Sur la Bible elle-même et sur son origine, il n'est que juste de dire que les prologues de saint Jérôme ont fait toute la science du moyen âge. Quelques notions sur les traducteurs de la Bible empruntées à Isidore, des dissertations fort longues sur les quatre dimensions de l'Écriture, voilà toutes les connaissances que les lecteurs de nos commentaires possèdent sur la Bible. L'Écriture a quatre dimensions : largeur, dans l'étendue des deux Testaments; longueur, dans le récit des temps et des âges; élévation, dans la description des trois hiérarchies (ecclésiastique, angélique et divine); profondeur, par l'intelligence mystique. Le Christ a, dans les livres légaux, l'apparence d'un lion, à cause de son autorité souveraine; dans les livres historiques, la figure d'un bœuf, « à cause des exemples de sa force et de sa patience; » dans les livres sapientiaux la face d'un homme, à cause de sa prudence et de sa sagacité, et dans les livres prophétiques, la figure d'un aigle, à cause de sa pénétrante intelligence de l'avenir. On emprunte à Haymon, cité par la *Glose*, des dissertations singulières sur la fameuse *penula*, le manteau de saint Paul, la toge consulaire que le père de l'apôtre avait reçue des Romains et que Paul conservait, « en souvenir »; d'autres pensent, au contraire, que la *penula* est un livre, et l'on fait des vers techniques pour graver ces définitions dans la mémoire des écoliers :

Est Haimo testis quod fertur penula vestis,

Hieronymus sator quod sic liber intitulatur.

Les mots d'hagiographe, d'apoecryphe, fournissent la matière de longues discussions sur l'origine de ces termes : *Ab apo, quod est valde, et cryphum, quod est obscurum, vel ab apo, quod est de, et crisis, quod est secretum*. On explique le récit de la création par des étymologies comme celle de l'abîme, à laquelle chaque auteur, d'Isidore à Hugution, d'Hugution à Guillaume le Breton, ajoute une dérivation nouvelle et une nouvelle bizarrerie : *Abyssus, quasi adip-sus*, parce que c'est à l'abîme, *ad ipsum*, que reviennent, comme à leur mère, tous les torrents ; *abyssus, quasi ab-visus, id est absque visu*, parce que l'on ne peut en pénétrer la profondeur ; l'*abyssus* désigne aussi la profondeur des Écritures. Jusqu'ici Hugution ; le Breton renchérit : *Vel dicitur ab a, quod est sine, et byssus* (le byssus est « une sorte de lin très-blanc ») ; l'abîme s'appelle donc *abyssus* parce qu'il est « sans blancheur ». Le nom de Jéhovah, le tétragramme, s'explique, d'après la *Glose*, par le sens de ses quatre lettres, JHVH : « le Christ est la vie. » Le nom de saint Luc signifie *ipse elevans*, car l'évangéliste s'est élevé à l'amour de Dieu par la contemplation. Luc se dit aussi *a luce*, car il a été la lumière du monde, et comme la lumière a sublimité, délectabilité, vélocité, utilité, ainsi l'évangéliste, etc...

Toute cette exégèse obéit à la règle de la *quadruple interprétation*, qui domine toute l'intelligence de la Bible au moyen âge. Saint Augustin¹ voyait dans l'Écriture un quadruple sens, le sens de l'histoire, celui des causes, ceux de l'analogie des deux Testaments et de l'allégorie. « Ce qui ne peut être compris littéralement sans absurdité, dit-il

1. *De Util. cred.*, II, 5 ; vol. VIII, 48 (Ben.).

quelque part¹, doit être regardé comme une figure. » Saint Eucher, évêque de Lyon au cinquième siècle, a le premier montré² comment l'Écriture sainte a un corps, une âme et un esprit; le corps en est la lettre, l'âme est le sens moral ou tropique, l'esprit, dit-il, se trouve dans le sens supérieur qu'on appelle anagogique. Il est, ajoute-t-il, des auteurs qui placent l'allégorie à la quatrième place. « Le Ciel est, d'après l'histoire, ce que nous voyons; selon la tropologie, c'est la vie céleste; suivant l'allégorie, il est le baptême, il désigne les anges par l'anagogie. » Saint Grégoire, dans ses *Morales*, a légué aux siècles qui l'ont suivi le perpétuel exemple du quadruple sens des mots, l'exemple du nom de Jérusalem, que reprend tout ce qu'il y a au moyen âge de dictionnaires, de grammaires et de traités sur la Bible: historiquement, Jérusalem est la ville sanglante (Nahum, 3, 1); tropologiquement, elle est le type de l'âme fidèle dont la conscience est en paix; allégoriquement, elle est la figure de l'Église militante où règne la paix, par la charité et la bienveillance, et anagogiquement elle représente l'Église triomphante qui est au-dessus de tous les assauts. Les copistes, qui reproduisent à l'envi cet exemple et celui du temple de Jérusalem, emprunté à Bède (car leur érudition n'est pas variée), nous apprennent que saint Jérôme prévaut pour le sens historique, saint Grégoire pour la tropologie, saint Ambroise pour l'allégorie, saint Augustin pour l'anagogie. Cette distribution, dira plus tard Érasme (*Ecclesiastes*, vol. III, p. 1034), est assez semblable à celle qu'on a faite des articles du symbole entre les douze Apôtres. Enfin, depuis le *Catholicon*,

1. *De Doctr. chr.*, III, 26, 40.

2. *Formularum intelligentiæ spiritualis liber*, Bâle, 1530, in-4°.

nos théologiens copient, en les défigurant par de nouvelles fautes de quantité, les quatre vers, déjà peu latins, que chacun sait par cœur :

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis, quid agas, quo tendas anagogia.*

Bède, tous nos dictionnaires, Pierre Riga dans le prologue en prose de son *Aurore*, Alexandre de Hales, qui nous montre le sens de la Bible semblable à la Trinité, *trinus in uno*, saint Thomas d'Aquin et toute l'école, suivent et copient le premier qui a prononcé le nom d'un quadruple sens. Hugues de Saint-Victor, au contraire, exclut l'anagogie et fait de l'histoire le fondement du triple sens, tandis que le dictionnaire théologique attribué à Geoffroy le Breton (quatorzième siècle¹) appelle les quatre intelligences « les quatre filles de notre mère, la sagesse ». Lorsque Nicolas de Lire, le franciscain qui fut enterré à côté d'Alexandre de Hales dans la grande église des Cordeliers de Paris, osa, dans les remarquables préfaces de sa *Postille*, déclarer ceci : « L'explication mystique, qui s'écarte du sens de la lettre, doit être estimée indécente et déplacée (*inepta*)... Ce n'est que du seul sens de la lettre, et non du sens mystique, que l'on peut tirer une preuve dans la discussion » ; lorsqu'il osa conseiller de revenir « au texte hébreu, comme à l'original », la réaction se souleva contre lui. Ses commentaires, si supérieurs à ceux de ses contemporains, n'ont guère été copiés qu'en la compagnie des additions de l'évêque de Burgos, qui se demanda si le postillateur a eu raison de préférer le sens

1. Bibl. nat., mss. lat. 599, 600, 613.

littéral de l'Écriture aux autres sens, et répond : « *Et videtur quod non,* » car l'apôtre a dit : La lettre tue.

Peut-être jugera-t-on avec moins de sévérité le moyen âge et la définition qu'il s'efforce de donner de l'allégorie et de son emploi, lorsqu'on saura quelle peine les théologiens luthériens, aussi bien qu'Érasme, ont eue, à leur tour, à donner les véritables règles de l'interprétation de la Bible. Ne serait-il pas vrai de dire que nous les cherchons encore aujourd'hui?

Le dernier objet de notre étude doit être de déterminer l'autorité que le moyen âge reconnaissait à la Bible.

La théologie, il n'est pas besoin de le dire, ne mettait pas en doute l'inspiration de la Bible. Cette inspiration elle-même n'avait pourtant jamais été définie. Une intéressante controverse s'était débattue, à l'origine même du moyen âge, entre l'illustre Agobard et Frédégise, abbé de Saint-Martin de Tours. Pour Frédégise, l'inspiration s'étendait jusqu'aux mots eux-mêmes : « Le Saint-Esprit, disait-il, n'a pas seulement inspiré aux auteurs leurs pensées, leurs arguments et la manière de les présenter, mais il a, du dehors, placé les mots mêmes en leur bouche. » Agobard lui répond qu'il ne reste plus qu'à prétendre que le Saint-Esprit a fait parler les prophètes comme autrefois l'ange fit parler l'ânesse de Balaam : « *Restat ergo ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatis formari in ore Prophetarum.* » Cette opposition ne se renouvela guère. Au temps dont nous nous occupons, des

1. *Non solum sensum praedicationis, et modos, vel argumenta dictionum Sp. S. iis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit.* (éd. Baluze, I, p. 177 s. Trochon, I, p. 15.)

manifestations comme celle d'Agobard n'ont plus de place dans la théologie; la théorie du quadruple sens permet de comprendre le texte sacré de la manière désirée sans trop d'efforts. Nous voyons, bien au contraire, plusieurs auteurs représenter Dieu, par manière de parler, comme l'auteur de leurs propres livres, dans les mêmes termes où'ils lui attribuent les livres saints. L'idée, universelle au moyen âge, que l'Église avait l'autorité de Dieu même, devait mettre sur un même pied de respect et de créance un grand nombre de livres, de décrets et de canons de conciles; en sorte que l'on a pu dire (et sans cette remarque il sera toujours impossible de comprendre le point de vue des réformateurs et leur liberté vis-à-vis de la Bible) qu'au moyen âge l'idée du Canon n'existait pas.

Quelle était sur ce point si important la loi de l'Église, et quels étaient les textes ?

Le code universellement admis des lois de l'Église, le Décret de Gratien, mérite bien, à cet égard, son titre de *Concordia discordantium canonum*, car il juxtapose les décrets les plus divergents. La tendance même du livre est bien, au fond, le respect de l'autorité exclusive de l'Écriture sainte. Les textes que Gratien cite avant tous les autres sont les célèbres passages de saint Augustin sur l'Écriture et les docteurs, en particulier l'épître 82 à saint Jérôme : « *Ego solis*. J'ai appris à accorder aux seuls écrits qu'on appelle canoniques, un tel degré de respect et d'honneur, qu'il m'est impossible de croire que leurs auteurs soient tombés, lorsqu'ils écrivaient, en aucune erreur... Lorsque je lis les autres auteurs, quelle que soit

1. *Corpus Juris canonici* (éd. Friedberg, Leipzig, 1876, in-4°.) *Decreti*. Pars 1, Dist. IX, c. 5.

l'autorité de leur sainteté ou de leur science, je ne les crois point parce qu'ils ont parlé, mais parce qu'ils me prouvent, par le témoignage des auteurs canoniques ou par des raisons probables, la vérité de ce qu'ils enseignent, *vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione.* » Le texte du Décret est inintelligible : *Per alios auctores, vel canonicas vel probabiles rationes.* Nous retrouverons ce texte du droit canon à Worms, sur les lèvres de Luther ; il est devenu le cri de guerre de la Réforme.

Lorsqu'au contraire Gratien ne traite plus de l'Écriture, mais de la tradition, il énonce des propositions directement contraires aux doctrines que nous venons de l'entendre professer. Il emprunte à saint Basile¹ un passage qui a joué un grand rôle dans l'histoire de la canonisation des traditions de l'Église : « Des institutions de l'Église, nous recevons les unes par l'Écriture ; d'autres sont venues jusqu'à nous par la tradition apostolique, et ont été confirmées par ceux qui ont été les successeurs des apôtres dans leur ministère ; certaines ont reçu leur force de la coutume et leur autorité de l'usage ; aux unes et aux autres il est dû un culte égal et une égale piété². » Il est impossible de traduire avec exactitude les solécismes et les contre-sens du texte dont Gratien a fait la loi de l'Église ; jamais Basile n'a rien dit de semblable à ce que l'on vient de lire, et les *correcteurs* romains, qui ont redressé en 1582 le texte du Décret, ont fort bien rétabli le passage de saint Basile comme il suit : « Les unes et les autres ont la même puissance pour exciter à la piété³. » Mais avant que les

1. *Sermo de Sp. S. : Dist. XI, c. 5.*

2. Décret : *Quibus par ritus ejusdem utriusque pietatis debetur affectus.*

3. *Quae utraque eandem vim ad pietatem habent.*

correcteurs eussent fait disparaître des textes classiques les erreurs qui dénaturent absolument le sens des Pères, les Pères du Concile de Trente s'étaient approprié les contresens de Gratien ; le passage de saint Basile, tel qu'il avait été copié par un moine peu scrupuleux, sert encore aujourd'hui, de par l'autorité d'un concile général, à exprimer le respect de l'Église pour les traditions : *Pari pietatis affectu et reverentia*. Gratien, ou son copiste, avait sans doute sous les yeux un manuscrit qui disait : *Par virtus; utrisque, et effectus*. Une faute de copie est devenue la loi de l'Église.

En un autre passage¹, Gratien pose en principe que « les épîtres décrétales sont placées au rang des Écrits canoniques » ; il avance ce fait sur la foi d'un passage de saint Augustin, si évidemment détourné de son sens, que les correcteurs ont eux-mêmes fait remarquer qu'il ne s'appliquait point ici. Enfin² Gratien déclare que « les Épîtres décrétales sont élevées au même rang d'autorité que les canons des conciles ». Tel était, dans les lois de l'Église, le désaccord et la contradiction des textes. Il serait intéressant et profitable de rechercher les commentaires que les glossateurs du Décret ont donnés de ces textes discordants. Peut-être n'ont-ils pas été fréquents ceux qui ont su dire, avec Hugution, souvent nommé, dans sa *Lectura super decreto*³ : « Ce que nous lisons dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament doit être cru sans aucun doute, *indubitanter*. Il n'en est pas ainsi des

1. Dist. XIX, c. 6 : *Inter canonicas Scripturas decretales epistolae connumerantur.*

2. Dist. XX, c. *Decretales*.

3. Bibl. nat., lat. 3891 et 3892, in P. I, Dist. IX, c. *Noli*.

écrits des Saints Pères. *Canonicis scripturis*. Les écrits canoniques auxquels on doit obéissance sont ceux qui sont contenus dans le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. D'autres disent que le Décret appelle *Écritures canoniques* en général tous les livres reçus et approuvés par l'Église : *Quod ego non credo* : »

Nous ne nous étendrons pas sur la liberté de l'interprétation. La règle des augustinés, par exemple, l'excluait formellement en disant : « Le maître biblique ne doit rien avancer dans l'interprétation des Livres saints qui soit en désaccord avec l'enseignement des bienheureux docteurs de l'Église, ou qui paraisse s'écarter des décrets de la sainte Église romaine et des sacrés conciles approuvés par elle¹. » Gerson disait expressément dans ses *Propositions sur le sens littéral de la Sainte Écriture* : « Le sens littéral de l'Écriture doit être apprécié suivant que l'Église, inspirée et gouvernée par le Saint-Esprit, l'a déterminé, et non suivant l'arbitre et l'interprétation d'un chacun². »

On ne peut s'étonner après cela, tant l'autorité de la Bible était devenue incertaine et son interprétation arbitraire, d'entendre l'un des plus illustres prédicateurs de la fin du moyen âge, Geiler de Kaysersberg, qui est enterré au pied de la chaire de la cathédrale de Strasbourg, dire sans ironie : « L'Écriture sainte est comme un nez de cire, chacun peut la tordre comme il veut³. »

1. *Holstenii Codex Regularum*, ed. Brockie, Augsbourg, 1759, IV, p. 329.

2. *Opp.*, ed. Antv. 1706, I, p. 100.

3. *Einer spricht, die heilige geschriff ist wie ein wechseni nas, man bügt es war man wil. Du sagst war* (C. Schmidt, *Hist. litt. de l'Alsace à la fin du xv^e et au commencement du xvi^e siècle*, 1879, I, p. 423.)

101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200

101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200

La Bible au seizième siècle.

CHAPITRE I.

LA BIBLE EN FRANCE.

Le retour à la Bible, tel était depuis bien des années, lorsque la Réforme se leva sur notre pays, le vœu et le cri de tous les bons esprits. En 1503 ou environ, un homme de cœur, Jean Bouchet, de Poitiers, écrivait le singulier livre qu'il a imprimé sous le nom de Sébastien Brant, *Les Regnars traversant les perilleuses voyes des folles fiances de ce monde*. « Ha, maudite introduction, criait-il aux moines mendiants, vous avez faict de l'église un exemple de iniquite et un patron de meschante vie. Que diray-je plus, fors que les saintes evangiles sont supprimées et les saintes doctrines des peres reiectees et arriere mises... » Bouchet reproche aux théologiens « que tous ne sont pas bibliens ». Il faut le dire, ce sont plutôt les mœurs bibliques que la prédication de la Bible, que réclament les hommes généreux qui demandent « les saintes evangiles ». Mais au moment où Jean Bouchet déplorait les maux de l'Église et demandait la Bible, la sainte Écriture, en langue française, allait être bientôt entre les mains du peuple chrétien.

En 1487, un chanoine de Notre-Dame de Paris, qui fut évêque d'Angers, Jean de Rély, publiait chez Antoine

Vérard une édition de la Bible française de Guiars des Moulins, accompagnée de deux belles préfaces :

« Poures pecheurs aueuglez de bien faire qui viuez en ce monde et auez les cueurs mondains et mols a mal faire considerez que dieu ne veult pas la mort des pecheurs. Mais quilz viuent et se conuertissent. Pour ce ayez les yeulx ouvers que le diable ne vous preigne en ses latz. Vous prestres et gens deglise que estes oyseux apres vostre service congnoissez vous pas que le diable assault les humains de temptacions quand il les trouve oyseux. Parquoy il est necessaire de la fuyr sur toutes choses et faire bonnes œuures agreables a dieu et desplaisantes au dyable d'enfer. Et pour ce que oysiute est ennemie de lame il est necessaire a toutes gens oyseux par maniere de passer temps lyre quelque belle hystoire ou autre liure de science diuine. Vous pouez lire ce present liure qui est la sainte bible laquelle a este translatee de latin en francoys sans rien adiouter que pure verite comme il est en la bible latine (?) rien na este laisse sinon choses qui ne se doiuent point translater. Et a este la translation faicte nompas pour les clerchez mais pour les lais et simples religieux et hermites qui ne sont pas litterez comme ils doiuent aussi pour autres bonnes personnes qui viuent selon la loi de hiesu-christ lesquelz par le moyen de ce liure pourront nourrir leurs ames de diuines histoires et enseigner plusieurs gens simples et ignorans... Et a este ceste bible en francoys la premiere foys imprimee a la requeste du tres-crestien roy de france charles huytiesme de ce nom. Et depuis a este corrige'e et imprimee..... »

1. REUSS, *Rev. de théol.*, janv. 1857, p. 157.

La première édition de la Bible française avait paru à Lyon en 1477 ou 1478, « vue et corrigee par venerables personnes freres iullien macho et pierre farget docteurs en theologie de lordre des augustins de lyon suz le rosne »¹. Pas plus que les éditions précédentes, la Bible de Jean de Rély n'était une traduction véritable du texte sacré. Mais c'est un trait particulier de ces origines encore obscures du mouvement évangélique en France, que cette bienveillance que les rois et les grandes dames de la cour ont eue longtemps pour la liberté de la religion et pour la traduction de la Bible dans la langue du peuple. L'œuvre que Jean de Rély avait tenté de faire, son ami, le pieux Jacques Le Fèvre, la reprit sous la protection du roi François I^{er}.

« Il arriva pour lors (1525), dit le secrétaire de l'évêque Briçonnet, Jean Lermite², qu'on feît imprimer par commandement du Roy, les Évangiles et Épîtres de saint Paul en françoys³, ce que le susdit prélat (Briçonnet) jugea pouvoir soulager l'ignorance et l'incapacité des vicaires..... leur enjoignant, en l'absence des prédicateurs, de lire à leurs paroissiens l'épître ou l'évangile du jour, affin qu'ils peussent, par ce moyen, en tant que Dieu leur en donnoit la grâce, rompre le pain de l'Évangile et en repaistre le peuple commis à leur gouvernement. » Dès l'année 1523 avait paru à Paris, chez Simon de Colines, le Nouveau Testa-

1. Voyez REUSS, *l. c.*, p. 134. Il serait curieux de rechercher les traces de l'activité littéraire de ces deux religieux.

2. HERMINJARD, *Corresp. des Réformateurs*, I, p. 220. Pour tout ce récit, je n'ai ajouté que fort peu de chose aux savantes notes de M. Herminjard.

3. *Les Épîtres et Évangiles des cinquante et deux dimanches de l'an*, à l'usage du diocèse de Meaux, 1525. (Voyez l'étude de M. Graf, dans la *Revue de théologie historique de Leipzig*, 1852, 1 et 2, et l'article de l'*Encyclopédie* de M. Herzog, 2^e édition, IV, 481, revu par M. Schmidt.)

ment traduit sur le latin par Le Fèvre d'Étaples : « Et présentement, dit le traducteur dans l'Épître exhortatoire du deuxième volume (6 novembre 1523), il a plu à la bonté divine, inciter les nobles cueurs et chrestiens desirs des plus haultes et puissantes dames et princesses du royaülme, de rechief faire imprimer le Nouveau Testament pour leur édification, *afin qu'il ne soit seulement de nom dict Royaume très-Chrestien, mais aussi de fait.* » Les mots soulignés ne se trouvent que dans l'édition de 1523 et dans celle de Bâle, 1525, in-8° ; ils ont été retranchés des suivantes. Ce qu'un Français ne remarquera pas sans émotion, c'est que ce vœu, si noblement exprimé en faveur de notre pays, avait été formulé dans les mêmes termes, quelques semaines auparavant, par Luther, dans sa lettre au duc de Savoie, datée du 7 septembre 1523¹. Le Fèvre se plaisait à répéter le pieux souhait du Réformateur allemand.

Nous ne pouvons nous défendre de reproduire ici quelques mots de la célèbre préface *à tous Chrétiens et Chrétiennes*, que Le Fèvre écrivait, le 8 juin 1523, pour le premier volume de son Nouveau Testament :

« Quand saint Paul estoit sur terre, preschant et annonçant la parolle de Dieu avec les autres apostres et disciples, il disoit : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis* (II Corin. VI). Aussi maintenant le temps est venu que nostre Seigneur Jésuschrist, seul salut, vérité, et vie, veult que son évangile soit purement annoncée par tout le monde ; afin que on ne se desvoye plus par autres doctrines des hommes, qui cuydënt estre quelque chose, et (comme dit saint Paul) ilz ne sont riens, mais se deceoyvent eulx-

1. HERMINJARD, I, p. 153 : *Ut vere tandem Francia possit dici ab Evangelio regnum christianissimum.*

mesmes (Galat. VI). Parquoy maintenant pouvons dire, comme il disoit : « *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*. Voicy maintenant le temps acceptable, voicy « maintenant les jours de salut. »

« Et affin que ung chascun qui a congnoissance de la langue gallicane, et non point du latin, soit plus disposé à recevoir ceste présente grâce, laquelle Dieu, par sa seule bonté, pitié et clémence, nous présente en ce temps, par le doux et amoureux regard de Jésuchrist, nostre seul sauveur,.....vous sont ordonnées en langue vulgaire, par la grâce d'icelluy, les évangiles, selon le latin qui se list communément par tout, sans rien y adjouster ou diminuer, affin que les simples membres du corps de Jésuchrist, ayans ce en leur langue, puissent estre aussi certains de la vérité évangélique comme ceulx qui l'ont en latin. Et après auront, par le bon plaisir d'icelluy, le résidu du nouveau testament, lequel est le livre de vie, et la seule reigle des Chrestiens... Sachons que les hommes et leurs doctrines ne sont riens, sinon autant que elles sont corroborées et confirmées de la parolle de Dieu. Mais Jésuchrist est tout. »

Ce que l'on ne sait pas assez, bien que M. Reuss l'ait démontré dans la *Revue de théologie* (3^e série, III et IV), c'est que le Nouveau Testament de Le Fèvre, revu en 1535 par Pierre Robert Olivétan, puis en 1551, après la mort de Pierre Robert, par Calvin, et depuis retouché par mille mains, sert encore aujourd'hui, sous le nom de version d'Ostervald ou de Martin, à l'usage religieux du plus grand nombre des chrétiens français.

Ce noble enthousiasme pour la Parole de Dieu anime déjà la préface du *Commentaire sur les Psaumes*, achevé par Le Fèvre en 1509, au couvent de Saint-Germain-des-

Prés, et son beau *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, dédié à Briçonnet le 15 décembre 1512. Dans la préface de ce *Commentaire*, il s'excuse d'avoir ajouté à la Vulgate le sens du texte grec, *l'intelligentia ex graeco* : « On nous pardonnera, sans doute, quand on aura reconnu que nous n'avons rien osé changer à la version de saint Jérôme, mais bien à l'édition vulgaire qui existait longtemps avant Jérôme, ce bienheureux luminaire de l'Eglise, et que lui-même blâme, critique et reprend ainsi que nous, en l'appelant l'ancienne et vulgaire édition. » Le *Commentaire* contient, dans l'*Examen de certaines questions relatives à la lettre*, quelques notes d'une critique encore bien peu assurée. On y lit¹ que saint Paul a écrit l'Épître aux Hébreux en hébreu, et que le titre a été perdu par la faute des copistes et des traducteurs. Après l'Épître à Philémon, Le Fèvre reproduit la correspondance légendaire de Paul et de Sénèque. Il remarque que « Sénèque paraît avoir quelque peu dissimulé et obscurci son style, et ceci sans doute avec intention ». A la suite de l'Épître aux Colossiens, il imprime, celle aux Laodicéens, sans en affirmer, il est vrai, l'authenticité : « J'ai trouvé une épître intitulée *Épître de Paul aux Laodicéens*, en quatre endroits : à Padoue, au couvent de Saint-Jean du Vergier ; à Cologne, chez les Frères de la Vie Commune, et à Paris dans la bibliothèque du collège d'Autun et dans celle de la Sorbonne. » Quelque retardée que fût encore la critique de Le Fèvre, le fait capital de tout ce mouvement n'est-il pas la faveur immense avec laquelle la traduction, encore bien imparfaite, de la Bible en français fut reçue ? Le

1. In Heb. 1, 1.

Fèvre écrit à Farel, de Meaux, le 6 juillet 1524¹ : « Vous ne sauriez croire, depuis le jour où le Nouveau Testament en français a paru, de quelle ardeur Dieu anime les esprits des simples, en divers lieux, pour recevoir la Parole... Quelques-uns, appuyés sur l'autorité du Parlement, ont tenté d'en interdire l'usage ; mais le Roi, qui veut que ses sujets entendent librement et sans obstacle, dans la langue où ils peuvent, la Parole de Dieu, a pris la défense du Christ. Dans tout notre diocèse (Le Fèvre était vicaire spirituel de l'évêque de Meaux), aux jours de fête et surtout aux jours de dimanche, l'épître et l'évangile sont lus au peuple en la langue vulgaire... Mon Révérend Maître (Brignonnet), ému par la lettre d'Ecolampade, a confié à Gérard (c'est Gérard Roussel), chanoine et trésorier de notre église, la charge d'expliquer au peuple de l'un et de l'autre sexe, tous les jours, à une heure matinale, les épîtres de Paul d'après l'édition française, non par un sermon, mais en les interprétant par une lecture suivie (*per modum lecturae interpretando*). Il a ordonné que la même chose fût faite dans les principaux endroits de son diocèse, et il a donné cette mission aux prédicateurs les plus purs (*purioribus*) que nous ayons pu rencontrer, à Jean Gadon, à Nicolas Mangin, à Nicolas de Neufchâteau, à Jean Mésnil, compagnon de Michel (d'Arande), l'apôtre du duché d'Alençon... » A Paris, au même moment et dès la fin de mars, Caroli, docteur en Sorbonne, lisait, en l'église de Saint-Paul, l'Épître aux Romains en langue vulgaire, et les hommes et les femmes qui assistaient à ces exercices religieux apportaient avec eux le Nouveau Testament fran-

1. HERMINJARD, 103, I, p. 220.

çais. Dans le diocèse de Meaux, Briçonnet avait fait distribuer gratuitement des exemplaires du Nouveau Testament de Le Fèvre à tous les pauvres qui en faisaient la demande. Le zèle de Briçonnet fut de courte durée; son courage céda. Dès l'année 1523, la Sorbonne avait condamné la proposition suivante: « Tous les chrétiens, et principalement les clercs, doivent être induits à l'étude de l'Écriture sainte, parce que les autres sciences sont peu utiles. » « Cette proposition, disait la Faculté de théologie, sent l'erreur des pauvres de Lyon. » Le timide Briçonnet avait reculé. Mais, en 1556, Farel se souvenait encore qu'« environ quarante ans, plus ou moins », auparavant, le pieux vieillard, Jacques Le Fèvre, l'avait un jour saisi par la main et lui avait dit: « Guillaume, le monde sera renouvelé, et tu le verras. *Guilelme, oportet orbem immutari, et tu videbis.* »

CHAPITRE II.

ÉRASME ET LA BIBLE.

Le retour à la Parole de Dieu, telle est aussi la devise du *Chevalier chrestien*, de ce livre fameux, dans lequel respire tout l'enthousiasme des premiers combats, et la noble ardeur d'une âme qui n'a point encore été attristée et abattue par les déceptions et les amertumes de la lutte. C'est la guerre « contre le mal d'ignorance » dont Érasme donne les lois, et le premier mot de cette réforme fut,

1. *Enchiridion militis christiani, saluberrimis præceptis refertum*, 1501. *Erasmii Opera*, édition de Leyde, vol. V. *Le Chevalier chrestien* (traduit par Louis de Berquin), Lyon, par Jean de Tournes, 1544. Petit in-8°.

comme il arrive souvent, le plus beau : « Paul veut qu'on soit tousiours armé de priere et de science : lequel commande prier sans intermission. De ce vois tu la difference entre les humeines et diuines lettres : car toute es- criture sainte est diuinement inspiree, et procedee de Dieu comme auteur. Ce qui y est le plus petit, ce donne à con- gnoistre l'humilité de la parole, laquelle enferme grans mysteres, quasi sous paroles souillées.... Mais pour ce que la foy est la seule porte pour aller à Christ, il faudra que la premiere reigle soit, que tres parfaitement tu sentes de lui et des escritures donnees par l'esprit d'iceluy. Et que tu croyes, non pas de bouche, non pas froidement, non par creinte, ne douteusement, comme fait le commun peuple des Chrestiens : mais que en tout ton cœur soit totalement fiché et immobilement assis, que un seul iota n'est pas contenu en icelles, que grandement n'appartienne à ton salut¹....

« La premiere chose donq soit de rien douter des promesses diuines. Mais la seconde est, que tu prennes la voye de salut, sans differer, sans creinte : mais d'un certain propos, de tout ton cœur, d'un fidele courage, et (comme pour dire) à l'espée, prest et appareillé de souffrir le detri- ment de ton bien ou de ta vie pour Christ... Ne repense,

1. Cap. II, *De armis militiae christianae* : ... *Omnis enim S. S. divinitus est inspirata, atque a Deo auctore profecta. Quod minutum, sermonis est humilitas, sub verbis pene sordidis, ingentiu mysteria claudentis* (p. 6)....
Cap. VIII, Canon I : *Quoniam vero fides, unica est ad Christum janua, primam oportebit esse regulam, ut de ipso atque illius spiritu traditis scripturis quam optime sentias. Credasque non ore tenus, non frigide, non oscitanter, non haesitanter, quemadmodum vulgus facit Christianorum, sed toto pectore, penitus infixum immotumque sedeat, ne unum quidem iis iota contineri, quod non magnopere ad tuam salutem pertineat* (p. 21).

point, ne diffère, et ne regarde point combien tu délaisses, certain, que Christ seul te satisfera pour toutes choses. Sois hardi seulement de toi attendre de tout ton cœur à lui : sois hardi de transférer tout ton soing sur lui. Cesse de t'appuyer sur toi, et te jette sur lui de pleine confiance, et il te recevra¹. »

Sous ces « armures de la chevalerie chrestienne », si vaillamment portées, ne semble-t-il pas voir, au premier rang des soldats de l'Évangile, ce jeune gentilhomme français qui paya de sa vie, en 1529, le crime d'avoir traduit fidèlement (car nous ne croyons pas que l'accusation contraire puisse être prouvée) le *Manuel du Chevalier chrétien*? Nous avons nommé Louis de Berquin.

C'est dans la *Méthode de théologie*, datée du 23 décembre 1518, que nous trouvons toute la pensée d'Érasme sur la Parole de Dieu² : « Que votre premier soin, dit-il au théologien, soit d'apprendre parfaitement les trois langues latine, grecque, et hébraïque³. N'écoutez pas ces hommes qui, vieillis dans la sophistique et les *lettres illetrées*, s'en vont disant : Il me suffit de la traduction de saint Jérôme ; car c'est la réponse ordinaire des gens qui ne savent pas le latin et qui tourneront toujours en vain les pages de

1. Canon II : *Primum igitur esto, nihil haesitare de promissis divinis : proximum autem, ut viam salutis, non cunctanter, non timide, sed certo proposito, toto corde, animo fidenti, atque (ut ita dixerim) gladiatorio cappsas, paratus vel rei, vel vitæ dispendium pro Christo subire...* Ne reputa, ne pensiculare, quantum relinquo, certus, Christum unum tibi satis futurum pro omnibus. Aude modo te illi toto pectore credere. Aude tibi diffidere, aude omnem tui curam in illum transferre. Desine inniti tibi, et plena fiducia abjice te in eum, et excipiet te.

2. *Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*, éd. de Leyde, vol. V.

3. Page 77.

saint Jérôme. Il n'est pas indifférent, sans doute, d'aller puiser aux sources mêmes ou à des marais impurs¹.... Les manuscrits sacrés n'ont-ils pas été autrefois, ne sont-ils pas trop souvent encore défigurés par l'erreur ou l'ignorance des copistes?... Que dire, si Jérôme lui-même s'est trompé plus d'une fois en établissant le texte, s'il s'est trompé en traduisant? Quittez cet air tragique, et cessez de crier : Cicux et terre! Parlons vrai (*liceat vera loqui*), Jérôme était un homme pieux et un homme savant, mais il était homme, il a pu se tromper, il a pu nous tromper, *et falli potuit, et fallere*². » Érasme reconnaît, après Augustin, certains degrés dans l'autorité des livres de la Bible, *ordinem auctoritatis aliquem* : « Ésaïe est pour moi de plus de poids que Judith ou qu'Esther, l'Évangile de Matthieu a plus d'autorité que l'Apocalypse attribuée à saint Jean, et les Épîtres de Paul aux Romains et aux Corinthiens plus que l'Épître aux Hébreux.... Cependant la variété où se plaît le Christ ne trouble aucunement l'harmonie du saint Livre, mais bien plutôt, comme la diversité des voix fait le charme d'un chœur, ainsi *la variété du Christ* fait des Écritures un admirable concert. Il se fait tout à tous les hommes, et jamais pourtant il ne diffère d'avec lui-même³.... Tantôt il donne les preuves de sa

1. Page 78 : *Pluribus modis referre, e suis haurias fontibus aliquid, an e qualibuscumque lacunis...*

2. *Ibidem.*

3. Page 92 : *Apud me certe plus habet ponderis Esaias, quam Judith aut Esther : plus Evangelium Matthaei, quam Apocalypsis inscripta Joanni : plus Epistolae Pauli ad Romanos et ad Corinthios, quam Epistola scripta ad Hebraeos.... Neque vero confundit hanc harmoniam Christi varietas : imo sicut e diversis vocibus apte compositis, concentus suavisissimus redditur, ita Christi varietas plenior efficit concentum. Sic omnia factus est omnibus, ut nusquam tamen sui dissimilis esset...*

divinité, tantôt, dissimulant sa nature divine, il se montre homme à nos yeux.... Parfois il semble se contredire, et, dans certains récits, la variété dans le détail est manifeste¹.... » Mais, dit Érasme, la manière de triompher de toutes les difficultés est d'« éclairer tous les passages obscurs par la comparaison avec les autres passages². » Foin de ces ignorants, dont le trépied est *Ebrardus Græcista*, ou ce livre si confus sur les noms hébreux; auxquels c'en est assez du *Catholicon* et trop d'*Isidore*³. « Laissez, dit-il, au théologien les dictionnaires, les abrégés, les index; quittez les marais impurs de tous les auteurs de sommaires⁴, et faites de votre cœur la bibliothèque du Christ, *tuum ipsius pectus bibliothecam facito Christi*.... Votre enseignement pénétrera avec bien plus de puissance dans l'âme de vos auditeurs s'il sort vivant de votre poitrine, que si vous le tirez du fatras des auteurs.

« Mais, direz-vous, si je ne sais que cela, je serai mal armé pour les luttes de l'école. — Ce n'est pas un joueur que nous voulons former; mais un théologien; un homme qui préfère exprimer sa doctrine par sa vie que par des syllogismes⁵. » Mais celui qui désire plutôt d'être instruit dans la piété que dans l'art des disputes, doit, dès la première heure et avant toute autre étude, courir aux sources,

1. *Ibidem* : ... *Pugnantia loqui videtur... in narrationibus quibusdam, manifesta in speciem varietas.*

2. Page 131 : ... *Si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem.*

3. Page 80.

4. Page 132 : ... *et impuris summulariorum lacunis.*

5. Page 133 : *Neque vero pugilem instituimus, sed Theologum, et eum Theologum, qui, quod profitetur, malit exprimere vita quam syllogismis.*

rechercher les auteurs qui ont approché le plus près des sources¹... Notre temps a des pharisiens, des rabbins, des hypocrites, il a des phylactères, que les sottes gens vont adorer. Prions le Christ de corriger nos pharisiens ou de les chasser loin de son troupeau ». Déjà en 1515, dans son *Explication du psaume I*, Érasme prononçait ce mot, qui est la devise de la théologie nouvelle : « Il faut revenir sans cesse aux sources si l'on veut être théologien; *in fontibus versetur, oportet, qui velit esse vere Theologus*². »

Dans son livre sur la prédication, l'*Ecclesiastes*, composé à la fin de sa vie, en 1535³, Érasme, reprenant une idée déjà indiquée dans sa *Méthode de théologie*, développe sa pensée sur l'allégorie, pensée assez obscure et qui trahit toute l'incertitude de son esprit. Érasme veut « que le prédicateur aille aux sources elles-mêmes, qu'il s'applique à tirer de ce qui précède et de ce qui suit le sens naturel de l'Écriture⁴ », ce sens « historique ou grammatical », comme il l'appelle⁵; mais, préoccupé, comme il est naturel, de l'application que l'orateur chrétien doit faire de son texte aux besoins de l'auditeur, il cherche les règles de ce « sens spirituel⁶ », sous le nom duquel il ne comprend pas autre chose que la plus légitime et la plus saine application de la Bible. Il ne veut pas que l'allégorie rende

1. At si quis magis cupit instructus esse ad pietatem, quam ad disputationem, statim ac potissimum versetur in his scriptoribus, qui proxime biberunt de fontibus (p. 134).

2. Vol. V, p. 183.

3. Vol. III, p. 1016 et suiv.

4. Page 1026 : *Ecclesiastes*.... ipsos adeat fontes, atque ex iis, quae praecedunt, quaeque sequuntur, germanum Scripturae sensum rimetur.

5. Page 1029 : *Sensus Historicus sive Grammaticus*... Page 1034 : *Grammaticum (sensem) sive litteralem, aut si mavis Historicum*.

6. Page 1034.

L'Écriture « arbitraire et plus humaine que divine », mais il craint également une intelligence sèche, froide et étroite du sens de la lettre ; c'est pourquoi il s'efforce de tracer les règles de l'allégorie, ou, comme il dit, du sens mystique de l'Écriture. Dans ces conseils aux prédicateurs, qui respirent la sagesse et la prudence d'un esprit délicat et d'une expérience consommée, ne sent-on pas une lassitude, une recherche du juste milieu, une défiance des partis extrêmes, qui sont en effet les caractères d'Érasme vieilli ? Dominé, comme tout ce qui l'entoure, par l'exemple des Pères, Érasme demande « que les preuves tirées de l'Écriture soient surtout empruntées aux Livres dont l'autorité n'a jamais été contestée ni chez les Hébreux, ni chez les Grecs et les Latins, tels que les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, toutes les Épîtres de Paul, excepté celle qui est intitulée Épître aux Hébreux, la première de Pierre et la première de Jean. Ce n'est pas, ajoute-t-il, que j'enlève toute autorité aux autres Livres, mais l'autorité de ceux-ci est plus grande ¹. » Il n'est rien de mieux fait pour nous montrer combien ce qu'Érasme appelait encore parfois, d'un mot barbare, la *tropologie*, diffère peu de ce que nous considérons universellement comme la seule et véritable application d'un passage, que le beau *Commentaire du psaume I* qu'Érasme écrivait en 1515, et qui serre de près la pensée du psalmiste en la ramenant constamment à l'esprit du lecteur ². Dans les *Commentaires* sur les psaumes suivants, écrits après la *Paraphrase du Nouveau Testament* [1524 (?) - 1536], l'auteur, on peut le dire, se débat contre le sens de l'allégorie qui le domine si bien, que souvent son

1. Page 1049.

2. Vol. V, p. 183.

interprétation du psaume, devenue entièrement étrangère à la pensée du psalmiste, n'est plus guère qu'une amplification sans originalité et sans génie. Ne voyons-nous pas Érasme¹, reprenant l'exégèse la plus ingrate du moyen âge, nous dire : « Toutes les fois que dans les mystères de l'Écriture nous voyons célébrer la gloire de la montagne de Sion et de la ville de Jérusalem, nous devons comprendre, sous ce nom, l'Église catholique ou la cité céleste.² » Mais Érasme est toujours Érasme, et en réalité cette recherche inquiète des règles de l'explication de la Bible, recherche à laquelle n'ont pas encore renoncé aujourd'hui les esprits sincères, l'honore à nos yeux plus qu'elle ne nous surprend. Ce n'est pas une allégorie du moyen âge que ce commentaire énergique et élevé du psaume II : *Quare fremuerunt gentes?* « Lorsque la colère, la convoitise, l'ambition, l'avarice, excitent notre esprit à ce que défend l'Évangile, alors « les nations frémissent et les peuples méditent des choses vaines ». Si la raison elle-même cède au tumulte des passions, « les rois de la terre et les princes s'assemblent contre Dieu et contre son Christ ». Mais notre esprit repentant, se souvenant de sa liberté première et las du dur esclavage où le tient le péché, s'écrie : « Rompons leurs liens, et rejetons loin de nous leur joug. Du haut des cieux, le Seigneur aide nos efforts³.... » Les paraphrases du Nouveau Testament⁴, dont la première, celle des Romains (1517), est un classique et un modèle du

1. *Comm. in Ps. II*, vol. V, p. 221.

2. *Quin et aliis plerisque mysticae Scripturae locis mentio fit honorifica montis hujus, et hujus civitatis Hierusalem : quod quoties fit, nos aut Ecclesiam Catholicam intelligere debemus, aut civitatem caelestem.*

3. *L. L.*, p. 232.

4. 1517-1524 ; vol. VII.

genre, sont à une plus grande hauteur d'énergie et de fidélité. Sa méthode est tout autre que celle qu'il essaiera d'appliquer aux psaumes. S'enfermant dans la pensée de l'auteur, il sait se défendre, d'introduire dans son œuvre aucune des pensées qui lui sont les plus familières. Il définit avec une grande délicatesse, dans la préface de sa *Paraphrase de l'Épître aux Romains*, dédiée au cardinal Grimani, sa méthode et son art : « relier les pensées détachées, adoucir les expressions dures, mettre de l'ordre dans ce qui est confus, développer les constructions embarrassées, défaire les nœuds du discours, apporter de la lumière dans les passages obscurs, donner à l'esprit hébreu la bourgeoisie romaine, en un mot, faire parler Paul, l'orateur céleste, en d'autres mots sans lui faire dire autre chose ».

Érasme nous a montré comment on peut réaliser un pareil programme. Peut-être pourrait-on pourtant dire qu'il n'a pas fait une œuvre qui fût partout à la hauteur de son génie. Il semble surtout qu'à mesure qu'Érasme avance dans son œuvre, il se fatigue, et les longueurs augmentent. Comment, en effet, paraphraser les Évangiles et développer le Notre Père ? Mais, dans les premières paraphrases, et surtout dans celle de l'Épître aux Romains, Érasme *exprime* en réalité la pensée de saint Paul et fait sortir des mots tout ce qu'ils contiennent, avec la force et la simplicité du véritable exégète. Il faut admirer l'homme qui a pu, au commencement du seizième siècle

1. *Quid sit hiantia committere, abrupta mollire, confusa digerere, involuta evolvere, nodosa explicare, obscuris lucem addere, Hebraismum Romana civitate donare: denique Pauli, h. e., cœlestis oratoris mutare linguam, et ita temperare παρὰρρασις, ne fiat παραρρῶνσις, hoc est, sic aliter dicere, ut tamen non dicas alia.*

et avant la théologie protestante, connaître, si profondément le Nouveau Testament, et l'expliquer avec tant de vérité.

CHAPITRE III.

XIMÈNÈS ET ÉRASME.

En 1505, Érasme écrivait à son ami Christophe Fisher : « Tandis que je chassais dans une antique bibliothèque (car le chasseur qui parcourt les forêts ne connaît pas de plus nobles jouissances), il tomba dans mes filets un gibier rare, les *Annotations de Laurent Valla sur le Nouveau Testament*. » Dès la même année 1505, Érasme publia ce livre à Paris. Les *Annotations de L. Valla* n'étaient encore qu'un essai bien imparfait de corriger le texte du Nouveau Testament d'après les manuscrits. Valla écrivait en 1444 ; il avait eu entre les mains sept manuscrits grecs de saint Jean et trois de saint Matthieu et probablement des autres Évangiles¹. Érasme, en lisant le livret du savant et généreux humaniste, comprit aussitôt qu'une grande réforme était à accomplir. En saisit-il toute l'étendue ? Il est permis d'en douter ; mais, avant que les circonstances et son génie critique eussent fait de lui le premier éditeur du Nouveau Testament, un grand seigneur et un prince de l'Église, qui sut allier un esprit libéral et éclairé au caractère d'un grand inquisiteur de la foi, le cardinal archevêque de Tolède, François Ximénès de Cisneros, avait entrepris la grande œuvre de publier la Bible dans les langues originales et dans les principales

1. Voyez à ce sujet : A. T. RUSSEL, *Memoirs of the life and works of Bp. Andrewes*, p. 282-310, cité par Scrivener ; et VAHLEN, *Lorenzo Valla*, Vienne, 1870, p. 38.

traductions ; les premiers travaux pour la *Polyglotte d'Alcala* avaient commencé dès l'an 1502¹.

Nous voulons suivre jusque dans leur laboratoire les deux premiers éditeurs du Nouveau Testament. Les détails, quelque peu minutieux, où nous serons conduits par notre sujet, seront sans doute de nature à introduire le lecteur dans le cœur même de ces études sur le Nouveau Testament, dont la Renaissance du seizième siècle mérite de porter l'honneur.

Dans l'œuvre immense qu'il avait entreprise, Ximénès était assisté par un groupe nombreux de lettrés et de théologiens ; les plus célèbres entre ses collaborateurs étaient, pour la langue grecque, Antonio de Nebrija, professeur de rhétorique à Alcala, connu comme humaniste ; Fernando Nunez o' Valladolid (Nonnius Pincianus), un des savants qui ont introduit en Espagne la connaissance du grec, enfin et surtout Lopez de Zuniga (Stunica), homme d'une grande science et d'un caractère élevé. On a soutenu que Stunica avait été le principal éditeur du Nouveau Testament. M. Delitzsch, aux patientes recherches duquel on doit un commencement de lumière sur l'histoire de la Bible d'Alcala, admet qu'il a travaillé au texte des Actes et des Épîtres. Stunica parle, en plusieurs endroits, des manuscrits grecs qu'il a eus entre les mains ; il n'en nomme pourtant qu'un seul, le *Codex Rhodiensis*, qui paraît avoir été envoyé de Rhodes au cardinal et qui contient les Épîtres ; il a disparu aujourd'hui. On connaît les

1. *De rebus gestis a Fr. Ximénio, Alv. Gomecio Tolet. auctore* (1560), Compl., 1569, in-fol. ; VERCELLONE, *Dissert. academice*, 1864, cité par Delitzsch ; F. DELITZSCH, *Studies on the Complutensian Polyglott* (en allemand, progr. de Leipzig, 1871), London, s. d. (1872), in-4°.

manuscripts hébreux qu'Alphonse de Zamora avait achetés 4,000 ducats pour le compte du cardinal. Gomez nous parle de manuscrits latins du septième ou du huitième siècle; quant aux textes grecs, Ximénès, dans le Prologue au lecteur qui précède les quatre premiers volumes, nous apprend que « le sénat de Venise lui avait envoyé une copie, faite avec un grand soin, d'un manuscrit très-correct, ayant appartenu à Bessarion ». Nous savons, en effet, que plusieurs des manuscrits de la bibliothèque de Saint-Marc ont appartenu au cardinal Bessarion, et M. Scrivener conjecture que le célèbre *Vaticanus* a été apporté d'Orient par ce savant prélat.

On a cessé depuis longtemps de croire, sur l'autorité d'un mot de Ximénès, qui parle des manuscrits que Léon X lui a envoyés *ex apostolica Bibliotheca*, que ce pape lui avait communiqué le manuscrit *Vaticanus*. Le Père Vercellone, dans sa préface à l'édition de ce manuscrit, préparée par Angelo Mai, nous dit quels sont les parchemins que la bibliothèque pontificale avait prêtés à Ximénès; ce sont deux manuscrits grecs des Septante. Léon X ne fut nommé que le 11 mars 1513, et l'impression du Nouveau Testament, qui fut terminée le 10 janvier 1514, devait être commencée à ce moment. Il est vrai que rien n'empêche de croire que les manuscrits prêtés à Ximénès l'avaient été par l'influence du futur pape Léon X, de Jules de Médicis, et quant aux secours que la bibliothèque du Vatican a pu apporter à Ximénès pour l'établissement du texte du Nouveau Testament, le dernier mot n'est pas dit encore à ce sujet.

M. Delitzsch a consacré à l'histoire du texte de la *Polyglotte* une remarquable étude. Sa monographie, écrite

avec autant de finesse que d'érudition, nous instruit assez des origines de ce célèbre texte pour nous faire désirer vivement de voir le savant théologien satisfaire prochainement les impatiences éveillées par la publication de ce premier travail, entre les lignes duquel il faut savoir lire pour deviner (car la chose se peut presque faire) les conclusions que nous promet l'auteur. Nous ne voudrions pourtant pas que la science se fit trop modeste devant les belles découvertes de M. Delitzsch. La recherche des manuscrits de Ximénès est, depuis nombre d'années, l'objet des efforts persévérants des critiques, et, depuis que M. Reuss a donné, dans sa *Bibliothèque du Nouveau Testament grec*, la collation des principaux passages de tous les textes imprimés, il a suffi d'une comparaison quelque peu attentive des leçons de la *Polyglotte* avec les notes de l'édition de feu Tischendorf, pour arriver sur la voie de résultats importants. On a pu se persuader que le texte des Actes et des Épîtres est uni par un lien de parenté incontestable à plusieurs manuscrits, tels que le *Laudianus* 2 (ou 31) de la bibliothèque Bodléienne¹, et le *Hafniensis* 1², manuscrit conservé actuellement à Copenhague, qui était encore à Venise en 1699, et qui fait partie de ce groupe de manuscrits dont l'origine remonte à Théodore d'Hagios Petros³. M. Delitzsch nous laisse entrevoir qu'il a retrouvé dans la bibliothèque de Madrid un de ces manuscrits d'Alcala, dont on avait si légèrement annoncé la des-

1. Ev. 51, Act. 32, Paul 38.

2. Ev. 234, Act. 57, Paul 72.

3. Ce dernier manuscrit est, au reste, de la même famille que le manuscrit *Seidelianus*, conservé à Francfort-sur-l'Oder (Act. 42, Paul 48, Ap. 13), et le *Guelpherbytanus* (Act. 69, Paul 74, Ap. 30).

truction. N'avait-on pas été dire à un voyageur allemand, qui avait cru la chose, que le bibliothécaire d'Alcala avait vendu tous les manuscrits de la Bible à un artificier qui en avait fait des fusées! Il est vrai que ce bibliothécaire, homme érudit et consciencieux, ayant fait relier les 160 manuscrits de sa bibliothèque, avait vendu les couvertures hors d'usage, *como membranas inútiles*....

M. Delitzsch nous promet de publier les découvertes importantes qu'il a faites à Rome. Nous donnera-t-il la preuve que Ximénès a eu connaissance du manuscrit du Vatican 1158 (Év. 140), du douzième siècle? La chose est possible; comme il se pourrait faire que l'on découvrit la raison de la parenté qui relie le texte des Évangiles de la *Polyglottè* et le groupe de manuscrits byzantins auquel appartiennent le manuscrit oncial S (*Vat.* 344, de l'an 949) et le manuscrit U (*Nanianus*, de Venise), et que l'on établît que le fameux passage des Trois Témoins (I Jean, 5, 7), qui manque dans tous les anciens textes grecs, a été emprunté par Ximénès à un manuscrit du quinzième siècle, au manuscrit ottobonien 289¹. Quant au *Codex*, qu'on appelle par excellence le *Vaticanus* (ou B), nous ne nous laisserons pas séduire par certaines apparences; il n'y a pas de raisons de croire que le cardinal l'ait connu. Il ne nous est pourtant pas défendu de nous rappeler que, peu d'années après l'impression du Nouveau Testament de Ximénès et avant qu'il fût donné au public, en 1521, Stunica était à Rome et tenait le *Vaticanus* entre ses mains.

Le Nouveau Testament d'Alcala était achevé depuis le commencement de l'an 1514, mais, faute de la licence

1. *Vat. Ottob.* 289, Act. 162, Paul 200.

nécessaire, il n'avait pas été livré au public. Froben eût connaissance de la prochaine publication du Nouveau Testament, et aussitôt il se sentit ému de l'ambitieux désir de devancer l'éditeur espagnol. Le 17 avril 1515, Beatus Rhenanus écrivait, au nom de l'imprimeur bâlois, à Érasme, qui séjournait à ce moment en Angleterre : « Froben désire avoir de vous le Nouveau Testament, et il vous en donnera autant que qui que ce soit¹. » Aussitôt Érasme se mit à l'œuvre. La première édition de son Nouveau Testament est datée de février 1516; on croirait à peine qu'il ait été possible de mener à fin, en dix mois, l'œuvre immense de publier pour la première fois le Nouveau Testament. Jamais travail ne fut poursuivi avec plus de hâte. Érasme travaillait en même temps à son *Saint-Jérôme* et au moins à quatre autres livres, et cependant les imprimeurs exigeaient de lui chaque jour un *ternion*, c'est-à-dire une feuille et demie de format in-folio. Avec une candeur qui désarme la critique, Érasme avoue qu'il avait espéré trouver à Bâle des manuscrits corrects; il comptait sans doute pouvoir les donner sans changement à l'imprimeur. « J'eus encore, dit-il, ce surcroît de peine, d'être obligé de corriger les manuscrits avant de les remettre aux ouvriers². » Il ne prenait plus le temps de manger. Lui-même témoigne de la précipitation avec laquelle il dut travailler, lorsqu'il écrit à Pirkheimier le 2 novembre

1. Voyez DELITZSCH, *Handschriftliche Funde*, 2 fascic., Leipzig 1861-1862, in-8°; SCRIVENER, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, 2^e ed., Cambr. and London, 1874, in-8°; DRUMMOND, *Erasmus*, London 1873, I, p. 308.

2. *Accessit et illud oneris, arbitrabar Basileae haberi emendata exemplaria. Ea spes quoniam fefellit, coactus sum praecastigare codices, quibus usuri erant τυπογράφοι* (lettre à G. Budé, 1517; opp. III, p. 250).

1517 (?) : *Novum Testamentum...*, *praecipitatum fuit verius quam editum*. Sans doute, Érasme n'en était pas à ses premières recherches sur le texte du Nouveau Testament. Depuis longtemps, disent ses historiens, il avait préparé des notes pour une traduction latine remaniée. Le 11 juillet 1511 (1512, selon M. Drummond), il avait déjà écrit à Colet : « J'ai achevé la collation du Nouveau Testament¹. » Mais quelle ne dut pas être la désillusion du savant de Rotterdam lorsqu'il vit quels manuscrits Bâle pouvait lui offrir ! Le manuscrit des Évangiles qu'il eut pour base de son travail² n'est guère plus ancien que le quinzième siècle ; des religieux de Bâle l'avaient payé deux florins du Rhin, et le docte J. D. Michaëlis estime qu'ils l'avaient payé assez cher. Le *Codex Amerbachiorum*³, d'après lequel il publia les Actes et les Épîtres, remonte au treizième ou au quatorzième siècle ; il avait été la propriété des frères prêcheurs. M. Scrivener pense qu'Érasme a également consulté un manuscrit des Épîtres de Paul⁴, appartenant de même aux dominicains de Bâle, et qui est moins connu que les précédents. Pour corriger ces manuscrits, Érasme eut entre les mains, pour sa première édition, mais sans en faire, paraît-il, un grand usage, deux autres *Codices*, le manuscrit 1 des Évangiles, des Actes et des Épîtres⁵, qui remonte au douzième ou au treizième siècle, et le manuscrit 4 des Actes et des Épîtres, du quinzième siècle, tous deux appartenant aux dominicains ; le premier, qu'Érasme

1. *Absolvi collationem Novi Testamenti : nunc divum Hieronymum aggredior.*

2. Év. 2, Bas. A. N. IV, 1.

3. Act. Paul 2, Bas. A. N. IV, 4.

4. Paul 7, Bas. A. N. III, 11.

5. Bas. A. N. IV, 2. Le ms. 4 = A. N. IV, 5.

appelle *exemplar Capnionis*, avait été prêté par les moines à Reuchlin. Aucun de ces manuscrits, on le voit, n'était réellement ancien.

Quant au fameux *Codex Capnionis*, d'après lequel Érasme imprima l'Apocalypse, et qu'il avait à grand'peine obtenu de Reuchlin, la critique était d'autant plus intéressée à le retrouver, que l'Apocalypse est, dans le texte d'Érasme, le livre le plus maltraité. M. Delitzsch l'a découvert, en 1861, dans la bibliothèque du prince d'Oettingen-Wallerstein. Ce manuscrit est probablement du douzième ou du onzième siècle; le texte y est entremêlé des *Commentaires* d'André de Césarée; pour le faire imprimer, Érasme en avait fait prendre une copie, et cette copie est fautive. Le texte du manuscrit s'arrête au verset 16 du chapitre 22. Pour combler cette lacune, Érasme prit sur lui de retraduire, d'après le latin de la Vulgate, les cinq et demi derniers versets de l'Apocalypse. Il ne s'est point caché d'avoir ainsi « ajouté trois mots au Nouveau Testament », mais il faut dire que, lorsqu'après 1522 il eut le texte de la *Polyglotte* entre les mains, Érasme n'eut pas la conscience de payer sa dette envers le texte authentique de l'Apocalypse, et de faire disparaître les quelques lignes qui n'appartenaient pas à l'original. M. Delitzsch, qui le juge bien sévèrement, dit: « Érasme n'avait ni assez d'abnégation, ni assez de franchise, pour profiter de l'édition d'Alcala. » Une pareille négligence est plus blâmable que la singulière erreur de Ximénès, qui avait laissé s'introduire dans le texte de l'Épître aux Hébreux (7, 3) une note d'Euthalius qu'il avait trouvée à la marge de son manuscrit. Quant à la valeur de l'une et de l'autre édition, M. Reuss a établi, par une sorte de calcul mathématique, qu'aucune des deux

éditions ne peut prétendre l'emporter absolument sur l'autre. Le texte de la *Polyglotte* lui paraît pourtant supérieur, en quelque mesure, à celui de la première édition de Bâle. Tandis que la *Polyglotte* n'avait été tirée qu'à 600 exemplaires¹, la première édition d'Érasme fut imprimée au chiffre de 3,300. Les éditions se succédèrent avec rapidité : la deuxième parut en 1519; la troisième en 1522, la quatrième en 1527, la cinquième fut imprimée en 1535 et répétée en 1540 sans changements. Érasme a fait grand bruit des manuscrits que ses amis lui avaient envoyés de tous lieux ; dans la préface de ses *Annotations*, édition de 1522, il les énumère avec complaisance : ce sont les deux manuscrits de la bibliothèque de Saint-Paul, à Londres, que lui a prêtés le savant humaniste Colet; doyen de cette église, c'est le *Codex aureus*, conservé à Malines, dont il doit la communication à son illustre protectrice, Marguerite, régente des Pays-Bas ; ce sont les manuscrits du chapitre de Saint-Donatien, à Bruges. En 1527 il y ajoute deux manuscrits appartenant au chapitre de Constance, qui lui ont été communiqués par le chanoine Jean de Botzheim. Un seul des manuscrits qu'il énumère, en dehors de ceux qu'il a empruntés à Reuchlin et aux frères Amerbach, contient le texte grec, c'est le manuscrit du chapitre de Corsendonk², près de Turnhout, aujourd'hui conservé à Vienne, dont il paraît qu'il a fait usage pour l'édition de 1519³. En un mot, si nombreux

1. Les premières éditions de la Bible latine avaient été tirées à un chiffre fort restreint. Le tirage de la première Bible imprimée à Rome, et sortie des presses de Sweinheim et Pannartz, ne s'élevait qu'à 225 exemplaires. (A. BERNARD, *De l'Orig. de l'impr.*, II, p. 154.)

2. ÉV. Act. Paul 3.

3. Érasme cite encore, en 1522, un manuscrit des frères mineurs d'Anvers. Nous ne connaissons pas son ms. de Théophylacte.

que fussent les manuscrits d'Érasme, on voit que leur poids est léger. Quant aux Pères dont il énumère les témoignages, il est permis de sourire en se souvenant que de Théophylacte, archevêque des Bulgares, Érasme a fait, par une lecture trop rapide sans doute, un auteur nouveau, qu'il a appelé *Vulgarius*.

S'il est impossible de méconnaître qu'Érasme a travaillé avec une précipitation (le mot est de lui) qui n'est plus aujourd'hui dans les mœurs des savants, est-il juste d'adresser, comme on fait sans cesse, à celui qui a partagé avec Ximénès l'honneur de donner au monde le texte du Nouveau Testament, le reproche de légèreté ? Nous sommes accoutumés à entendre tour à tour, en France ou en Allemagne, célébrer le vénérable *Codex aureus* et vilipender l'éditeur *princeps* de la Bible. L'auteur d'une œuvre pareille mérite quelque justice et beaucoup d'indulgence. Érasme connaissait le célèbre manuscrit du Vatican ; son ami Paul Bombasio, le secrétaire du cardinal Pucci, lui envoyait, en 1521 (8 juin), la copie de plusieurs passages de ce manuscrit (I Jean 4, 1-3 ; 5, 7-11) ; en 1535, il corrige encore un passage (Actes 27, 16) d'après cet original¹ ; en 1533, le 1^{er} novembre, le célèbre humaniste Sepulveda lui écrit de Rome pour l'entretenir du manuscrit *Vaticanus* qu'il a collationné sur le conseil de Stunica. En 1535, dans l'Épître « contre certains moroses et indoctes », il avance, au milieu de quelques assertions assez peu pesées, ce fait qu'il y a à la bibliothèque pontificale un manuscrit corrigé sur la Vulgate. On pourrait croire qu'Érasme fait allusion au manuscrit latinisant 162, du quinzième siècle, auquel il est possible que Xi-

1. Voyez aussi *ad* I Jean 5, 7 ; Marc 1, 2, dans l'édition de 1535.

ménès ait emprunté le passage des Trois Témoins. Il n'est pourtant rien moins que certain qu'Érasme ait connu ce manuscrit, et ces quelques mots pourraient bien n'être que la marque d'un singulier malentendu. Mais ceux-là seuls lui reprocheront de n'avoir pas mieux connu le manuscrit du Vatican, qui ne savent point de quelle difficulté il était naguère encore d'y jeter un regard.

Ximénès, qui plaçait la Vulgate entre le texte hébreu et la *Septante*, ou, ainsi qu'il dit dans la préface de l'Ancien Testament, « entre la Synagogue et l'Église d'Orient, comme le Christ, c'est-à-dire l'Église romaine, entre les deux larrons, » avait imprimé en grec, peut-être sur la foi d'un manuscrit du quinzième siècle, le fameux passage des Trois Témoins qui se lit dans l'*Itala* et dans la Vulgate. Érasme avait négligé ce passage d'une authenticité plus que douteuse; mais les clameurs des obscurantistes l'ont troublé. Dans sa troisième édition, datée de 1522, il a imprimé pour la première fois ce texte que personne, après Simon de Colinès (1534) et jusqu'au dix-huitième siècle, n'a plus osé retrancher du Nouveau Testament; et, dans son *Apologie*, datée également de 1522, il a écrit à Stunica : « Ce verset s'est trouvé en Angleterre dans un manuscrit grec. C'est d'après ce manuscrit que, afin d'ôter tout prétexte à la calomnie, j'ai rétabli le passage dont on blâmait l'absence dans mon Nouveau Testament. Je n'en soupçonne pas moins que le manuscrit a été corrigé d'après les textes latins^(*). » Ce manuscrit est

(*) Cf. ad I Jean 5, 7, anno 1522 : *Verumtamen, ne quid dissimulem repertus est apud Anglos graecus codex unus, in quo habetur quod in vulgatis deest... Ex hoc igitur codice Britannico reposuimus, quod in nostris dicebatur deesse : ne cui sit ansa calumniandi. Tametsi suspicor illum ad nostros esse correctum.*

connu, il est conservé au Trinity College de Dublin; il porte le numéro 34 pour les Actes et les Épîtres catholiques; Th. Montfort lui a donné son nom; et plusieurs mains, du quinzième ou du seizième siècle, ont collaboré à l'écrire. M. Delitzsch a soupçonné Édouard Lee, l'adversaire d'Érasme, de l'avoir fait fabriquer pour mystifier son ennemi. Nous n'avons pas le moyen de vérifier cette hypothèse, mais, quoi qu'il en soit, l'autorité dont Érasme étayait sa timidité était fragile : encore n'est-ce pas exactement d'après le *Montfortianus* qu'Érasme, qui avait en ce moment de tout autres scrupules que ceux de la science, a imprimé dans son Nouveau Testament de 1522 ce qui est demeuré jusqu'à nos jours le texte reçu.

CHAPITRE IV.

ÉRASME ET LA CRITIQUE.

C'est dans les notes qui accompagnent le Nouveau Testament grec d'Érasme que nous trouvons toutes les hardiesses de sa critique : « Saint Jérôme, dit-il, déteste l'idée que les évangélistes aient commis une fraude, mais non une erreur de mémoire. L'autorité de l'Écriture, en effet, ne sera pas ébranlée s'ils varient dans les mots ou dans les pensées, pourvu que l'ensemble des faits dont il s'agit et dont dépend notre salut, soit bien établi. Comme l'Esprit divin qui dirige la pensée des Apôtres a permis que ceux qu'il inspire ignorassent certaines choses, que parfois ils tombassent en quelque erreur de jugement ou de sentiment, et cela sans que l'Évangile en ressente aucun dommage, et ces erreurs mêmes servent à affermir notre

foi : de même l'Esprit a peut-être dirigé de telle manière la mémoire des Apôtres, que ce qui leur a échappé par une erreur humaine, non-seulement ne diminue pas la foi que mérite l'Écriture, mais même augmente cette foi... Le Christ seul est appelé la Vérité, seul il n'a jamais fait erreur¹. » Il faut recueillir les jugements de notre auteur sur des questions dont plusieurs n'ont pas cessé d'être agitées jusqu'aujourd'hui.

« Il me semble plus probable, dit-il à propos de Matthieu, que cet Évangile a été écrit dans la même langue dans laquelle ont écrit les autres Évangélistes. Je pense de même de l'Épître aux Hébreux². » « L'Évangile de Marc peut paraître un abrégé de celui qui porte le nom de Matthieu³. » « Luc n'a pas vu les choses qu'il raconte dans son livre⁴. » Les mots : « délivre-nous du mal », paraissent à Érasme ajoutés dans l'Évangile de Luc par les copistes⁵.

1. Ad Matth. II, 7 (1519 et ss.) : *Falsitatis crimen abominatur (Hieronymus) in Evangelistis, τὸ μνηστὴν ἀμάρτημα non item. Neque enim continuo forte vacillet totius Scripturae Sacrae auctoritas, sicubi variant, vel in verbis, vel in sensu, modo summa constet earum rerum de quibus agitur, et unde cardo pendet nostrae salutis. Ut enim Spiritus ille divinus mentium Apostolicarum moderator, passus est suos ignorare quaedam, et labi errareque alicubi iudicio sive affectu, non solum nullo incommodo Evangelii, sed hunc etiam ipsum errorem vertit in adjumentum nostrae fidei, ita fieri potuit, ut ita temperarit organum apostolicae memoriae, ut etiam si quid humano more fugisset, id non solum non derogat fidei divinae Scripturae, verum etiam fidem arroget.... Solus Christus dictus est veritas, unus ille caruit omni errore.*

2. Ad Matth. VIII, 23 (1516 et ss.) : *Mihi videtur probabilius hoc Evangelium eadem scriptum fuisse lingua, qua caeteri scripserunt Evangelistae. Idem sentio de Epistola ad Hebraeos.*

3. Ad Luc I, 1 (1519) : *Marci Evangelium ejus, quod a Matthaeo productum est, videri possit epitome.*

4. Ad Luc. I, 2, 3 (1522; déjà ainsi en 1516) : *Lucam non vidisse quae scribit in hoc libro.*

5. Ad Luc XI, 4 (1516).

L'Évangile de Jean souleva une tempête d'oppositions. Érasme avait traduit, au verset 1 : Au commencement était la Parole (et non le Verbe), *in principio erat sermo*. L'histoire de la femme adultère lui inspire cette pensée, qui devait être reprise plus tard : « Cette histoire ne se trouve pas dans le plus grand nombre des manuscrits grecs..., mais il a pu se faire que ce qui avait disparu de l'Évangile de Jean survécût dans un apocryphe... Il peut arriver qu'il se trouve dans les apocryphes beaucoup de choses vraies... Comme ce passage est reçu partout, surtout parmi les Latins, nous n'avons pas voulu le faire disparaître, d'autant que nous savons qu'il se trouve dans un manuscrit grec¹. » A propos du miracle de la Pentecôte, Érasme dit : « Il est probable que les Apôtres ont parlé dans leur langue, et c'est par un miracle que tous les ont compris, comme s'ils eussent entendu chacun sa propre langue². » A propos du fameux verset Romains 9, 5, Érasme dit nettement, mais dans l'édition de 1535 seulement : « Ce passage n'est point efficace pour convaincre les Ariens³ », et dans son commentaire, mais non dans sa traduction, où il est moins hardi, il place le point avant ces mots : Dieu béni éternel-

1. Ad Jean VII, 53 (1516) : *Historia de muliere adultera non habetur in plerisque Graecis exemplaribus...* (1522) *At fieri potuit, ut quod ab Evangelio Johannis perierat, in apocrypho exstaret... Postremo fieri potuit, ut in apocryphis multa vera referantur... Proinde nos, quoniam jam ubique recepta est, praesertim apud Latinos, nolimus suo movere loco, maxime cum et nos in uno quodam exemplari Graeco (Ev. 1) partem hanc adscriptam compererimus.*

2. Ad Act. 2, 8 (1519).

3. *Hic locus non est efficax ad revincendos Arianos.* En 1516, 1519 et 1522, Érasme suppose que ce passage est interpolé; s'il n'en est point ainsi, dit-il, *Paulus palam Christum pronunciavit Deum*; en 1527, il écarte le soupçon d'interpolation, et en 1535 il fait disparaître les derniers mots, qu'il remplace par une interprétation tout opposée.

lement, contrairement à l'interprétation traditionnelle de ce passage toujours invoqué en faveur de la divinité de Jésus-Christ. L'explication qu'il donne des textes invoqués d'ordinaire en faveur de cette doctrine est pénétrante, nette, sévèrement grammaticale (quoiqu'elle ne soit pas toujours irréprochable) et fort peu conforme à l'orthodoxie et à la tradition¹...

L'Épître aux Éphésiens lui inspire cette remarque : « On retrouve dans cette Épître toute l'ardeur de saint Paul, toute sa profondeur, tout son esprit et son cœur ; mais il n'y a pas d'endroit où son style soit si péniblement chargé d'inversions et de figures de toute espèce, que ce soit ici la faute de l'interprète dont il a usé, ou que la parole n'ait pu atteindre à la hauteur de la pensée. En tout cas, le style diffère tellement de celui des autres Épîtres de Paul, que l'on pourrait la croire d'un autre auteur, si l'âme et le génie de l'Apôtre n'y respiraient et ne l'en déclaraient l'auteur². » A propos de l'Épître à Philémon : « Je m'étonne, dit-il, que l'on ait pu douter si cette Épître est de saint Paul, tandis qu'il n'est rien de plus paulinien pour l'esprit et pour le mode de raisonnement³. » « Lecteur, dit Érasme à l'occasion de l'Épître aux Hébreux, je ne veux point que

1. Voyez *ad Col.* II, 9 ; *ad I Tim.* 3, 16 (1516), où il soupçonne que le nom de Dieu, appliqué à Jésus-Christ, a été ajouté par opposition à l'arianisme ; *ad Tit.* II, 13 (1527) ; dès 1516 il déclare : *sermo plane est anceps*.

2. *Ad Eph.* I, 1 (1516) : *Idem in hac Epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus : verum non alibi sermo hyperbatis, aliisque incommoditatibus molestior, sive id Interpretis fuit, quo fuit usus in hac, sive sensuum sublimitatem sermonis facultas non est assequuta.* (1519) : *Certe stilus tantum dissonat a caeteris Pauli Epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret.*

3. *Ad v.* 20 (1519).

cette Épître le soit moins chère; parce qu'on a souvent douté si elle était de Paul ou d'un autre. Quel qu'en soit l'auteur, elle est digne d'être lue par des chrétiens. Si elle s'écarte grandement, pour ce qui est du langage, du style de Paul, elle n'en approche pas moins de son esprit et de son cœur. Mais si on ne peut reconnaître à des signes certains quel en est l'auteur, puisqu'elle ne porte aucun titre, on peut pourtant conclure de bien des indices qu'elle a été écrite par un autre que saint Paul... Pour le dire en passant, certains passages peuvent paraître favoriser les doctrines des hérétiques... Mais l'argument le plus certain est celui du style et du caractère du discours, qui n'a aucune parenté avec la phrase de saint Paul. Quant à ce que certaines gens avancent, que Paul a écrit en hébreu, et que Luc a retenu dans sa mémoire le contenu de sa lettre et l'a reproduit dans son style, je n'en veux rien dire. Car ce ne sont pas les mots ou les figures qui diffèrent, mais la différence est en tout... Au reste, il est extrêmement probable, comme saint Jérôme l'insinue dans son *Catalogue des hommes illustres*, que Clément, le quatrième évêque de Rome après saint Pierre, est l'auteur de cette Épître. Au temps de saint Jérôme, l'Église romaine n'avait pas encore reconnu l'autorité de cette Épître, et les Grecs, qui l'admettaient, n'estimaient pas qu'elle fût de saint Paul. Saint Jérôme, écrivant à Dardanus, dit qu'il n'importe pas de savoir quel en est l'auteur, du moment qu'elle est d'un homme d'Église. Et pourtant on est aujourd'hui, auprès de certaines gens, regardé comme pire qu'un hérétique si l'on doute de l'auteur de cette Épître; et pourquoi? parce que dans les églises on lui donne un titre et un nom¹.

1. *Ad Heb. XIII, 24* (1516).... *Et ut a stilo Pauli, quod ad phrasim*

« La Faculté de Paris avait censuré, en 1527, « comme arrogantes et schismatiques », les opinions d'Érasme sur l'Épître aux Hébreux : « Tandis que toute l'Église, disait la Sorbonne, a proclamé que cette Épître est de Paul, cet auteur doute encore ! » Érasme répond bien écartant l'autorité des conciles : « Le titre, dit-il, n'a été employé par les conciles que pour désigner l'Épître... Ces mêmes docteurs qui, lorsqu'il leur est avantageux, affirment qu'elle est de saint Paul, montrent en d'autres lieux qu'ils doutent de son auteur ; ainsi surtout Origène, Jérôme, Augustin. Si le concile de Nicée et les autres obligent toutes les consciences, pourquoi ces docteurs ont-ils osé, après eux, douter de l'auteur de cette Épître (*de l'auteur, dis-je, et non de l'autorité*)², sinon parce qu'ils se soucient peu du titre si l'autorité du livre est établie?... C'est une querelle sans issue que de disputer sur ce que vaut la coutume, et encore ne saurait-on affirmer qu'ici la coutume soit universelle. Et quand même le titre serait reçu, il faudrait savoir dans quel sens il est admis. On doit attendre du théologien des preuves plus fortes que la coutume et le nom qui est donné par l'Église³, surtout quand les mots s'emploient dans tant de sens divers... »

attinet, longe lateque discrepat, ita ad spiritum ac pectus Paulinum vehementer accedit... Ita compluribus indicis colligi potest (1519 si non certis, certe probabilibus) ab alio quopiam quam a Paulo scriptam fuisse... Ut ne dicam interim inesse locos aliquot, qui quorundam Haereticorum dogmatibus (1519 : prima fronte) patrocinari videantur... Restat jam argumentum illud, quo non aliud certius, stilus ipse, et orationis character, qui nihil habet affinitatis cum phrasi Paulina... Neque enim in verbis solum aut figuris discrimen est, sed omnibus notis dissidet...

1. Decl. ad censuram Fac. theol. Par., 33, IX, 865.

2. De auctore, inquam, non de auctoritate.

3. A Theologis expectantur solidiora, quam usus et ecclesiae nomen.

Pour l'Épître de Jacques, Érasme n'a vu aucun manuscrit qui l'attribue à l'apôtre Jacques, et des auteurs soutiennent qu'elle n'est pas de Jacques le Juste, l'évêque de Jérusalem¹. « Cette Épître est remplie des préceptes les plus salutaires, et pourtant on a douté autrefois de son auteur. Elle ne paraît point, en effet, respirer la majesté et la gravité apostoliques². Elle n'a point les hébraïsmes que l'on pourrait attendre de Jacques, l'évêque de Jérusalem³... Mais sur ce point je ne veux entrer en lutte avec personne. J'accepte l'Épître et je l'embrasse. Mais ce que j'admire, c'est qu'en de telles matières, ceux qui soutiennent leur opinion avec le plus d'obstination et de violence; ce sont des gens qui sont incapables de dire en quelle langue l'Épître a été écrite, en hébreu ou en grec, et quel traducteur l'a mise en latin. Jérôme fut un grand homme, il a douté et il n'a marqué son sentiment qu'avec beaucoup de réserve; pour nous, moins nous savons, plus nous avons de courage à affirmer⁴. »

La première Épître de Pierre paraît à Érasme écrite à Babylone: « J'aime mieux croire que Pierre vivait à ce moment à Babylone... C'est un argument bien frivole que de prétendre que la primauté du Siège apostolique est ébranlée si Pierre a écrit cette Épître à Babylone, comme s'il n'avait pu s'établir ensuite à Rome. Si la primauté du Siège de Rome a pour fondement le lieu où il est établi, il faudra se souvenir que Pierre a demeuré d'abord à An-

¹ 1. Ad Jac. I, 1 (1516).

² 2. Ad Jac. V, 20 (1516): *Nec enim refertur videtur, usquequaque majestatem illam et gravitatem apostolicam.*

³ 3. Sic 1519; 1516: *Ab apostolo Jacobo.*

⁴ 4. *Hieronymus vir tantus addubitalit, et prudenter quid senserit indicat. Nos quo minus sapimus, hoc audacius affirmamus.*

tioche¹, et ne sait-on pas que le Siège pontifical a plus d'une fois été transporté hors de Rome, comme lorsque Jean XXII l'a transféré à Lyon, où il est resté soixante-quatorze ans. Je ne fatiguerais point le lecteur de l'examen de semblables niaiseries si la mauvaise foi des calomniateurs ne m'y contraignait. »

« Sur la deuxième Épître, il y a aussi controverse quant à la personne de son auteur. Saint Jérôme l'atteste..., mais lui-même il varie, tantôt voulant qu'elle soit de Pierre, et rejetant la dissonance du style sur l'interprète dont il a employé les services, tantôt niant qu'elle soit de lui, parce que le style ne le permet point... Aussi, comme l'auteur dit avoir assisté à la vision sur la montagne, comme il fait mention de l'Église d'en haut², comme il appelle Paul son frère, l'idée d'un interprète, avancée par Jérôme, ne me déplait point. On rapporte également que Marc a été, pour l'Évangile, le traducteur de Pierre. Sinon il faudrait croire que l'auteur a glissé avec intention ces allusions dans son livre, afin de se faire passer pour l'apôtre Pierre. C'est ce qu'a fait celui qui a composé bien des livres sous le nom de Clément³. »

« Les deux dernières Épîtres de Jean ont été écrites par le presbytre, non par l'Apôtre⁴. »

1. *Ad 1 Petri 5, 13* (1522): *Magis arbitror Petrum Babylone id temporis vere vixisse....* (1535): *Frivolum vero est, quod quidam cavillantur, vacillare principatum Romanae sedis, si Petrus hanc Epistolam scripsit Babylone.*

2. ? *Superioris ecclesiae.*

3. *Ad 2 Petri, in fine* (1516): *Alioqui suspicari cogeremur aliquem has notas studiose infulsisse, quo Petro Apostolo assereret.* Dans la *Decl. ad censuram Fac. Paris.*, 34, Érasme paraît s'approprier l'opinion de ceux qui ont pensé... (*sententias*) *non perinde respond(ere) Apostolici ordinis Principis majestati.*

4. *Ad 3 Jo., in fine* (1516): *Caeterum duas posteriores Joannes presbyter scripsit, non Joannes Apostolus.*

Érasme, qui avait imprimé avec si peu de soin le texte de l'Apocalypse, écrivait plus tard à N. de la Roche (26 mars 1524) : « J'ai fini, au milieu de beaucoup d'autres travaux, la Paraphrase de tout le Nouveau Testament, excepté l'Apocalypse qui ne souffre pas la paraphrase et à peine la traduction, et je ne la crois pas digne de ce travail¹. » Son commentaire de l'Apocalypse est, en effet, presque nul. A la fin, il juge ce livre ainsi : « Je sais que de savants hommes ont poursuivi ce livre de beaucoup de critiques et l'ont accusé d'être l'œuvre de la fraude, disant qu'il n'a rien de la gravité apostolique, et qu'il ne fait qu'envelopper de figures l'histoire du temps. Les pensées elles-mêmes, disent-ils, n'ont rien qui paraisse digne de la majesté apostolique. Pour ne rien dire en ce moment de ces critiques, je me sens ému, je l'avoue, entre autres raisons, de ce fait que l'auteur, écrivant des révélations, s'applique avec tant de soin à indiquer son nom, disant sans cesse : moi Jean, *Ego Joannes*... Je ne veux pas rappeler que le style ne ressemble guère à celui de l'Évangile et de l'Épître... Ces raisons, dis-je, pourraient m'empêcher de croire que l'Apocalypse soit l'œuvre de Jean l'évangéliste, si l'accord du monde entier ne m'appelait à une autre pensée, et surtout l'autorité de l'Église, quoique j'aie peine à croire que l'Église, en recevant ce livre, veut que l'on croie qu'il est de Jean l'évangéliste et qu'il pèse du même poids que les autres livres canoniques... Lorsque je considère la malice des hérétiques, je suis bien près de penser que Cérinthe, qui vivait au temps de saint Jean et

1. *Per alia multa, absolvi Paraphrases omnes in N. T., excepta Apocalypse, quae nullo modo recipit Paraphrasten, vix etiam Interpretem, ut jam illam hoc labore dignam ducerem.*

qui, je crois, lui a survécu, a composé ce livre pour répandre son venin par le monde. Mais, d'autre part je ne peux me persuader que Dieu ait pu permettre que la ruse du démon abusât pendant tant de siècles le peuple chrétien... Ce livre ne vaut point pour la discussion, car il ne contient que des allégories, mais il est d'un grand intérêt pour la connaissance des origines de l'Eglise. Parmi les joyaux il en est de plus précieux que d'autres, l'or peut être plus pur et mieux éprouvé que l'or. De même, parmi les choses sacrées, il en est de plus sacrées que d'autres. L'homme spirituel, dit saint Paul, juge de toutes choses, et il n'est jugé par personne¹. »

¹ 1. In Apoc., in fine (1516 ss.) : *Ad haec quosdam eruditissimos viros totum hoc argumentum ceu fictum multis convitiis insectatos fuisse, quasi nihil haberet Apostolicae gravitatis, sed vulgatam tantum rerum historiam figurarum involucris adumbratam. Deinde, nec in sententiis esse quod Apostolica majestate dignum videatur. Ut de his interim nihil dicam, me nonnihil moverent* (1516-1522 : *moverunt*) *cum aliae conjecturae, tum illae, quod revelationes scribens, tam sollicitè suum inculcat nomen, ego Joannes, ego Joannes...* *Ut ne commemorem stilum non parum, dissonantem, ab eo qui est in Evangelio et Epistola...* *Haec, inquam, me non nihil moverent, quominus crederem esse Joannis Evangelistae, nisi me consensus orbis alio vocaret, praecipue vero auctoritas Ecclesiae, si tamen hoc opus hoc animo comprobaret Ecclesia, ut Joannis Evangelistae vellet haberi, et pari esse pondere cum caeteris canonicis Libris...* (1527 : *Equidem quum ad Haereticorum malitiosas artes respicio, facile possum adduci ut credam Cerinthus qui vixit aetate Joannis, et illi, opinor, supervixit, hoc commento voluisse suum virus in orbem spargere. At rursus mihi non potest persuaderi Deum passurum fuisse, ut Diaboli techna tot saeculis impune deluderet populum Christianum.* *Ad evincendum hic liber non perinde valet, quum totus constet allegoriis, ad cognoscenda Ecclesiae primordia conducit plurimum. Quandoquidem inter gemmas etiam nonnihil est discriminis, et aurum est auro purius ac probatius. In sacris quoque rebus, aliud est alio sacratius. Qui spiritualis est, ut inquit Paulus, omnia judicat, et a nemine judicatur.*

CHAPITRE V.

LUTHER ET LA BIBLE.

Est-il besoin de dire que la Réforme s'est faite au nom de la Bible? En 1535, dans son célèbre *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, Luther s'exprime ainsi sur l'autorité du Livre saint : « Il est des gens qui disent : C'est moi qui approuve l'Écriture, je suis donc au-dessus d'elle; l'Église approuve la doctrine chrétienne et la foi, elle leur est donc supérieure... Voici, pour confondre cette doctrine impie et blasphématoire, le texte le plus clair, la foudre du ciel : saint Paul se soumet tout entier et sans réserve à la sainte Écriture, et se jette à ses pieds, lui et les anges du ciel, et les docteurs sur la terre, et tout ce qu'il y a de théologiens. *L'Écriture est la reine, seule elle doit commander*, et tous lui doivent obéissance et soumission. Elle n'admet point de maîtres, de juges ni d'arbitres, mais de simples témoins, des disciples et des confesseurs, qu'ils soient le pape ou Luther, Augustin ou Paul, ou un ange du ciel, et aucune doctrine ne doit se faire entendre et se faire écouter dans l'Église, sinon la pure parole de Dieu, l'Écriture sainte; s'il en est autrement, que les docteurs et ceux qui les écoutent, et toute leur doctrine, soient anathème¹. » Personne n'a jamais plus hautement revendiqué

1. Gal. I, p. 91 (édit. d'Erlangen), ad Gal. I, 9 : *Habes hic clarissimum textum et caeleste fulmen, quod P. simpliciter se ipsum, angelum e caelo, doctores in terra, et quidquid est magistrorum, hoc totum capit et subijcit S. Scripturae. Haec regina debet dominari, huic omnes obedire et subjacere debent. Non ejus magistri, judices seu arbitri, sed simplices testes, discipuli et confessores esse debent, sive sit papa, sive Lutherus, sive Augustinus, sive Paulus, sive angelus e caelo.*

pour le livre sacré une autorité réellement divine, que Luther n'a fait pendant toute sa vie. Il écrivit un jour dans une Bible : « La sainte Écriture est la Parole de Dieu écrite, et, pour ainsi dire, incarnée dans les lettres, de la même manière que le Christ est la Parole éternelle de Dieu enveloppée dans l'humanité¹. » Déjà en 1518, dans la *Défense* de son *Sermon sur les indulgences*, il répondait à Tetzels : « Quand il y aurait encore plus de Pères et quand il y en aurait des milliers, et quand tous ces saints docteurs auraient parlé, ils ne vaudraient point tous ensemble contre un seul verset de l'Écriture sainte². » « L'Écriture sainte, écrivait Luther en 1542, dans sa *Manière de sacrer un évêque*, est le livre que Dieu le Saint-Esprit a donné à son Église; il faut qu'elle y apprenne ce qu'elle doit faire, ce qu'elle doit souffrir, où elle doit en demeurer. Où finit le livre, là finit l'Église, car Dieu dit : Mon Église n'entendra pas la voix d'un étranger³. » « Qu'est-il besoin de paroles, dit-il dans la préface de son dernier ouvrage, du grand *Commentaire sur la Genèse*? C'est l'Écriture, vous dis-je, l'Écriture même du Saint-Esprit⁴ » ; et au cha-

1. Edit. d'Erlangen, vol. 52, p. 298, s. : *Die heilige Schrift ist Gottes Wort, geschrieben, und (dass ichs also rede) gebuchstabet und in Buchstaben gebildet, gleichwie Christus ist das ewige Gottes-Wort, in die Menschheit verhüllet.*

2. *Freiheit des Sermons* D. M. L., 27, 12 : *Wann schon so viel, und noch mehr tausend, und sie, alle heilige Lehrör; hätten diess oder das gehalten, so gelten sie doch nichts gegen ein einigen Spruch der heiligen Geschrift.*

3. *Exempel, einen Bischof zu weihen*, 26, 100 : *Die h. S. ist das Buch, von Gott dem h. G. seiner Kirchen gegeben, darin sie lernen muss, was sie sei, was sie thun, was sie leiden, wo sie bleiben soll. Wo das Buch endet, endet die Kirche; denn er sagt: Frembder Stimme werde seine K. n. hören.*

4. *Enarr. in Gen.*, 1544; *Opera exeg.* I, 4 : *Quid opus verbis? Scriptura est, Scriptura, inquam, Spiritus sancti, quam tractamus.*

pitre 30 : « Il faut toujours avoir devant les yeux ce fait, que le Saint-Esprit est l'auteur de ce livre¹. » Ainsi en 1524, il appelait la Bible « la propre écriture de l'Esprit². » « L'Écriture et l'expérience, dit-il dans des sermons prêchés en 1533, sont les deux témoins et comme les deux pierres de touche de la véritable doctrine³. » Ce mot historique, Luther le répète dans son dernier *Commentaire sur la Genèse* : « Il nous faut recourir à notre pierre de touche, à la Parole de Dieu⁴. » Le mot était de Mélanchthon. En 1519, dans son *Apologie contre Jean Eck*, le docteur Philippe écrivait : « Les opinions des hommes et leurs décrets doivent être approchés de l'Écriture sainte comme de la pierre de touche⁵. » Le mot de la Réforme était dit, et dès lors nous le retrouvons partout, en 1520 chez Carlstadt, en 1524 dans la lettre d'un correspondant de Farel⁶ (avec un solécisme : *ad Lydium lapidem*), en 1527 chez Zwingli, en 1526 dans le livre étrange et remarquable de ce gentilhomme vagabond, Agrippa de Nettesheim, *De l'Incertitude et de la Vanité des sciences*; enfin, en 1580, cette même parole a été insérée

1. Ex. VII, 313, posthume : *Semper in conspectu habendum est, quod toties inculco, Sp. S. esse auctorem hujus libri.*

2. 27, 244, Contre le livre d'Emser : « Und wenn der Geist nit vorsteht (versteht) in seiner eigen Schrift...

3. Ausl. v. I Cor. 15, 1534; 51, 103 : *Schrift und Erfahrung... Das sollen 2 Zeugnis, und gleich als zween Prüfstein sein der rechten Lehre.*

4. Ex. III, 219; in Gen. 13 (posth.) : *Nobis enim provocandum ad Lydium nostrum lapidem, ad verbum Dei respiciendum est.*

5. G. R. I, 114 : *In hoc enim jubemur philosophari in Scripturis divinis, ut hominum sententias, decretaque ad ipsa seu ad Lydium lapidem examinamus.* — Voyez l'opinion de Mélanchthon sur l'autorité de la Parole de Dieu dans les belles pages qu'il a dédiées à Jean Hess en février 1520 (G. R. I; 137 s.).

6. H. Heitzmann; *Herm.* I, 113.

dans la préface et placée comme au seuil de la *Formule de concorde*, pour protéger l'Eglise luthérienne contre l'esclavage des symboles et la tyrannie des théologiens.

« Cette Parole de Dieu, comment sera-t-elle comprise ? Ici encore Melancthon, le grammairien, l'humaniste, a ouvert la voie à Luther. Le 29 août 1518, « devant la jeunesse académique de Wittemberg », le jeune professeur prononçait son discours d'entrée, la *Déclamation pour corriger les études des adolescents*. Dans les langues grecques et hébraïques, dit-il, « la splendeur des paroles de la Bible et leur sens propre apparaîtra à nos yeux, et nous verrons briller comme le soleil de midi le sens véritable et naturel de la lettre. »

Avant d'arriver à comprendre et à exprimer avec une égale force ce principe nouveau : l'Ecriture n'a qu'un sens, Luther avait dû passer par un sérieux apprentissage, par l'épreuve de l'enseignement.

Une récente publication, faite avec un véritable luxe d'exactitude et de soin², nous rend témoins des premiers essais de Luther pour comprendre l'Ecriture. En lisant les notes prises par Luther pour les premiers cours qu'il a faits, de 1513 à 1516, sur les psaumes, on s'étonne de retrouver, encore ici toute l'exégèse du moyen âge, déjà pénétrée d'un esprit vraiment luthérien. Le jeune professeur, qui est déjà un savant, cite les meilleurs auteurs et les plus récents, Reuchlin, Gérard de Zütphen, Torque-

1. C. R. XI, p. 23 : *Et patescet velut intra meridiana cubilia verus ille ac geminus litterae sensus.*

2. D. M. Luther's erste u. älteste Vorlesungen über die Psalmen aus d. J. 1513-1516; herausg. v. J. K. Seidemann, 2 vol. in-8°, Dresde, 1876. Voyez la belle préface de M. Seidemann et comparez l'article de M. Richm., *Stud. Krit.*, 1875, I.

madra, Le Fèvre d'Étaples, Laurent Valla, l'abbé de Livry, Hugues de Saint-Cher, Paul de Burgos, Raschi. On a cru qu'il avait fait usage, pour son étude, du texte hébreu. Peut-être en est-il ici comme de tout le moyen âge : *Hebraica veritas*, à laquelle Luther oppose quelquefois les Septante, n'est sans doute pas le texte hébreu, c'est la version de saint Jérôme. Si parfois il préfère les Septante à la *veritas hebraica*, c'est parce qu'ils « approchent de plus près de l'esprit et des mystères ¹. » Luther se souvenait d'avoir ainsi pratiqué l'allégorie, lorsqu'il disait, dans ses *Tischreden* : « Au temps où j'étais moine, j'ai été maître en allégories ². » Ici, il regarde la *tropologie* comme « le sens principal de l'Écriture ³ ; l'allégorie et l'anagogie, dit-il, s'en déduisent naturellement : Le mal tropologique est le premier ; le mal allégorique en naît, c'est le corps du diable, la grande Babylone. Au contraire, le bien tropologique, c'est la foi et ce sont ses œuvres ; le bien allégorique la suit naturellement, c'est le corps du Christ, ce sont les hommes qui s'attachent au Seigneur jusqu'à la gloire future, qui est le bien anagogique ⁴. »

Les notions d'une saine exégèse avaient été tellement perverties par le moyen âge, que les mots mêmes qui désignent pour nous le sens naturel et vrai de l'Écriture désignaient encore pour Luther tout autre chose ; le sens littéral des psaumes est pour lui l'application à Jésus-

1. Ad Ps. 7, 8 (7, 9) : *Sed LXX more suo licet a veritate Heb. dissentiant : tamen eo magis Spiritum et mysteria tangunt.*

2. In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex. Tischr., c. 52, § 7.

3. I, 389, ad Ps. 76 (77), v. 12. *Tropologiam esse primum sensum Scripturae. Quo habito facile sequitur sua sponte Allegoria, et anagogia, et applicationes peculiares contingentium.*

4. Voyez toute la suite de ce développement, p. 400 s.

Christ¹. Peu d'années après², Luther se moquera beaucoup de lui-même et de l'exégèse allégorique qu'il a pratiquée dans sa jeunesse. Le quadruple sens, dira-t-il, déchire en quatre morceaux la robe du Christ. Dans ses *Tischreden*, il dira avec beaucoup de finesse : « L'allégorie est une belle femme, elle n'est pas une épouse... elle peut servir aux prédicateurs, quand ils ne savent pas l'histoire et ne connaissent pas le texte, et quand l'étoffe est trop courte³. » A la regarder de près, l'allégorie que Luther pratique dans son premier commentaire, n'est autre que la recherche, encore enfantine dans sa méthode, de cet objet continuel de toute sa vie ; il veut trouver partout le Christ dans la Bible, plus tard il cherchera son esprit, aujourd'hui il cherche son nom : « Je ne vois rien, dit-il, dans l'Écriture que le Christ⁴. »

C'est en 1521, dans le feu de ses querelles avec Emser, que Luther a compris, ou du moins qu'il a exprimé pour la première fois cette vérité : l'Écriture n'a qu'un sens. « Tout l'effort et toute la peine des Pères, dit-il, ne sont-ils pas consacrés à rechercher *le sens de la lettre* ? C'est le seul qui vaille à leurs yeux, et Augustin lui-même a dit : « Les figures ne prouvent rien » ; ce qui veut dire : « l'intelligence spirituelle » d'Emser ne vaut rien ; mais le sens de

1. I, 399 : *Primo literaliter in Christo personaliter facta.*

2. 1519. *Operationes in Ps.*, Ps. 21, ex. XVI, 316 s. : *Quadrige illa sensuum Scripturarum... ac in has quatuor partes dividere vestem Christi.*

3. Coll., éd. Bindseil, II, 95, c. 54, § 5 : *Allegoriae sunt tanquam scortum, sein fein geputzt, halten doch nicht glauben, id est nihil probant, non sunt uxores...* dienen wol den predigern, *quando nesciunt historiam et textum*, unnd das leder izu kurtz wil sein.

4. *Ad Ps.* 101 (102), v. 6. II, p. 183 s. : *Et quid quaeris? Ego non intelligo usquam in Scripturis nisi Christum crucifixum. Ideo semper ubique sapio, quia ubique occurrit idem.*

la lettre est le plus élevé, le meilleur, le plus fort ; en un mot, il est toute la substance et tout le fond de l'Écriture sainte, et sans lui l'Écriture ne serait rien... Le Saint-Esprit est le plus simple des écrivains et des orateurs qu'il y ait dans le ciel et sur la terre, c'est pourquoi ses paroles ne peuvent avoir qu'un sens, et c'est le plus simple de tous ; nous l'appellerons le sens de la lettre et de la langue... Je préfère même ceux qui l'appellent le sens grammatical et historique²... La pensée de Luther, comme il se trouve chez les hommes de lutte, s'est développée par les contradictions mêmes, ainsi qu'il disait en octobre 1520, dans son livre de la *Captivité de Babylone*³ : « Qu'je le veuille ou que je ne le veuille point, je suis obligé de m'instruire tous les jours, car j'ai de bons maîtres, et je les ai nombreux, qui me pressent de tous côtés et savent bien me mettre à l'école. » Ainsi déjà, dans son livre de la *Paupauté romaine*, il répondait à Alveld : « Qu'est-ce qui a séduit tant d'hérétiques, sinon les figures interprétées en dehors du sens littéral ? Et quand encore le pape serait

1. 27, 258, *Auf das überchristliche, etc. Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort*, février 1521 : *Ist doch aller Lehrer Fleiss und Mühe nirgend anders hingericht, denn dass man den schriftlichen Sinn erfinde; welcher auch bei ihm allein gilt, dass auch Augustinus schreibt: Figura nihil probat, das ist, Emsers geistlicher Vorstand (Verstand) gilt nichts; dieser aber der höchste, beste, stärkste und kurzum die ganz Substanz, Wesen und Grund der h. S. ist also, dass wo man den abethüt, wäre die ganze Schrift schon nichts.*

2. *Ib.* p. 259 : *Der heilig Geist ist der aller einfältigst Schreiber und Reder, der im Himmel und Erden ist, drumb auch seine Wort nit mehr, denn einen einfältigsten Sinn haben kunnten, welchen wir den schriftlichen oder buchstablichen Zungensinn nennen...* p. 263 : *Besser thun die, die ihn nennen, grammaticum, historicum sensum.* Voyez aussi le sermon pour le 4^e dimanche de la Trinité de l'an 1521, 17, 163, et la *Responsio ad Catharinum*, 1521, *Opp. hist.* V, 297.

3. *Hist.* V, 16.

une chose spirituelle, quel droit aurais-je de voir dans Aaron sa figure, à moins qu'un autre verset ne vint me dire bien clairement : Aaron était la figure du pape ? Qui m'empêchera de soutenir également que l'évêque de Prague est figuré par Aaron ? » Cette doctrine du sens unique de l'Écriture sera désormais prêchée par Luther pendant toute sa vie ; elle l'est surtout dans le *Commentaire sur la Genèse* qui résume tout son enseignement, et qu'il termina en 1543 : « Nous devons, dit-il, mettre tout notre soin, si nous voulons comprendre sainement l'Écriture, à rechercher le seul sens simple, naturel et certain de la lettre... Il faut saisir partout le sens simple et certain de l'histoire ; si vous le modifiez, si vous vous en écarterz, sachez que vous vous serez écarté de l'Écriture, et que vous poursuivrez une pensée toujours incertaine et douteuse... Nous devons mettre tout notre soin à rechercher le sens certain et véritable, et celui-là ne peut être autre que celui de la lettre, du texte, de l'histoire¹. »

D'où vient donc que Luther, a si souvent lui-même, contre ses propres principes, abondé dans l'allégorie ? Il serait trop facile de multiplier les citations de passages de ses écrits, surtout des premiers, où il trouve dans les textes, et en particulier dans ceux de l'Ancien Testament, les doctrines qui leur sont le plus étrangères. M. Kœstlin

1. 27, 112 : *v. d. Papsthum zu Rom*, 1520.

2. Ex. III, 307, *ad Gen.* 15 (7) : *Sed nostrum studium in hoc praecepue ponendum est, si sacra dextre tractare volumus, ut habeamus unum simplicem, germanum et certum sensum literalem... Unus enim ubique certus et simplex historiae sensus captandus est, quem si mutas, aut ab eo discedis, a Scriptura te discessisse scias, atque adeo incertam et dubiam sententiam sequi... Nobis autem cura debet esse certae et verae sententiae; ea alia non potest esse, quam literae et textus, seu historiae.*

dit très-bien, dans sa *Théologie de Luther* (p. 285) : « Dans ses derniers ouvrages, Luther nous montre encore de nombreuses allégories, mais le plus souvent nous n'y devons pas voir autre chose que des jeux d'esprit quelquefois très-profonds. Jamais il ne prétend les donner comme preuves, mais seulement comme ornement. Au reste, dans ses dernières années, Luther a fait de l'allégorie un usage beaucoup plus sobre qu'avant l'an 1525. On peut comparer à cet égard les plus anciens sermons de la *Kirchenpostille* (ils datent de 1521) avec les derniers et avec ses Sermons pour la Famille, et surtout son *Commentaire latin sur la Genèse*, avec les sermons sur ce livre publiés en 1527 ; dans le *Commentaire* il s'attache étroitement au sens propre des moindres détails, et ce n'est qu'après avoir établi le sens historique des mots qu'il contemple les faits au point de vue de la religion et les applique à la foi et à la vie chrétienne. » Si quelquefois, dans ses dernières œuvres, Luther s'attarde encore à l'allégorie, lui-même s'en explique devant nous avec beaucoup de franchise : « Depuis le temps, dit-il dans son dernier *Commentaire sur la Genèse*¹, où j'ai commencé à poursuivre le sens historique, j'ai toujours répugné à l'allégorie, et je n'en ai plus fait usage, à moins que le texte lui-même ne l'indiquât, ou qu'elle ne pût servir à expliquer l'Ancien Testament par le Nouveau. Il m'a toujours été difficile de m'écarter de la manière ordinaire de l'allégorie, et pourtant je comprenais que l'allégorie n'était qu'une vaine spéculation et comme l'écume de l'Écriture sainte... Je hais, dit-il encore, l'allégorie. Mais si l'on veut en faire

1. *Ex.* I, 296, *in Gen.* 3 (1544), et VII, 307, *in Gen.* 30 (posthume).

usage, il faut savoir l'appliquer avec jugement. Avant toutes choses il faut rechercher le sens historique, qui seul nous instruit bien et solidement, qui combat, qui défend, qui triomphe et qui édifie. Quand on l'a trouvé naturel et pur, on peut ensuite chercher l'allégorie, non une allégorie de moines, ni de pure spéculation, mais qui s'accorde avec l'histoire, *et qui comprenne les reliques de la sainte Croix*¹, c'est-à-dire la doctrine de la croix, de la foi, de l'espérance et de la charité, de la patience. » Telle est, en effet, l'allégorie que Luther a toujours pratiquée, nous l'avons déjà rencontrée chez Érasme ; elle n'est guère autre chose que l'application pratique du texte et l'explication de l'Ancien Testament par la figure de Jésus-Christ que Luther y trouve à tous les endroits.

On pourrait tirer des écrits de Luther les plus beaux préceptes sur l'intelligence de la Bible : « Le premier soin du théologien doit être *ut sit bonus textualis*². » « Si vous n'apprenez pas toutes choses avec la grammaire, vous ne serez jamais docteur³. » « Il faut savoir considérer la pensée du texte tout entier, ainsi qu'il se tient⁴. » « Mon ami, la langue naturelle est la reine (*Lieber, die natürliche Sprach ist Frau Kaiserin*), elle n'admet point les explications subtils, pointues, sophistiques. Il n'en faut pas dévier, *à moins qu'on n'y soit contraint par un article de foi évident*⁵, sinon il ne resterait pas une lettre de l'Écriture

1. P. 307 : *Sed quae concordet cum historia et complectatur reliquias sanctae crucis.*

2. *Enarr. Ps. 45* (1532) ; *Ex. XVIII*, 245.

3. *En. in Gen. 17. Ex. IV. 36.*

4. *Wie er an einander hangt* (29, 143 s. *wider die himl. Propheten*, 1524-1525).

5. Ainsi déjà en 1527, dans la préface aux *Sermons sur la Genèse*, 33, 24 s.

qui fût à l'abri des charlatans spirituels¹. » Dans le mot que nous venons de citer, nous trouvons encore cette hésitation dont Luther ne pourra jamais s'affranchir entièrement. Il est rempli de la pensée que l'Écriture ne peut se contredire. Il l'a dit en 1522 avec une grande force : « L'Écriture est sa propre lumière, il est beau de la voir s'interpréter elle-même². » « Les Pères ont éclairé les passages obscurs de l'Écriture par ceux qui sont clairs... Si un nuage passe devant le soleil, le soleil est toujours derrière le nuage, et il est toujours aussi brillant. Si donc il se trouve dans l'Écriture un passage obscur, ne doutez point qu'il ne cache la même vérité qui est claire en d'autres endroits. Si l'on ne comprend point un passage obscur, qu'on en reste à ceux qui sont clairs³. » Mais au lieu de se tenir toujours dans cette réserve pleine de confiance en l'autorité de l'Écriture, Luther a parfois cédé au besoin d'écarter de la Parole de Dieu toute apparence de contradiction. Il le dit plusieurs fois, et dès 1523 : « Il faut laisser à chaque mot son sens naturel et ne point s'en écarter, à moins que la foi n'y contraigne⁴. » Alors, et surtout dans ses dernières années, nous l'entendons dire que « la grammaire est une servante, et ne doit point juger l'Écriture⁵. » « Il ne faut pas que le sens serve les mots, mais les mots doivent servir le sens et le suivre⁶. »

« Ich habe nicht anders gethan, als die Schrift zu verstehen, wie sie ist, und nicht wie sie sein soll. »

1. Für den Geistlichen Gaucklern (wid. d. himl. Proph., 29, 258).

2. Kirchenpostille, 2^e éd. d'Erlangen, 15, 467.

3. 39, 134. et 136 : Ausl. d. 37 (36) Ps. (1521). Dès 1520 (Jæger, Carlstadt, p. 90), Carlstadt posait ce principe : Erkleer Schrift durch Schrift.

4. 28, 396, v. Anb. d. Sacram.

5. 46, 290, Sermons sur Jean 3 et 4 (1537-1540). Voyez déjà 29, 221, wid. d. himl. Proph. (1524-1525).

6. 37, 257, Summ. üb. d. Ps. (1533).

Mais pourquoi nous arrêtons-nous à rechercher dans les écrits de Luther des assertions isolées qui pourraient nous le faire voir autre qu'il n'est en réalité ? Ce qui est vrai, c'est que Luther a toujours affirmé et cru que « l'Écriture ne contient pas autre chose que Jésus-Christ¹ », c'est que, cherchant les règles d'une interprétation qu'on a appelée plus tard l'*Analogie de la foi*², il a quelquefois cherché le Christ là où il n'est pas. Mais ce qui est vrai encore, c'est que toutes les fois qu'il a trouvé dans les textes une contradiction dans les faits, il l'a avouée. La franchise même que Luther met à imposer une limite à son principe du sens naturel et littéral, l'*Analogie de la foi*, nous fait reconnaître, dans cette réelle timidité de la pensée, la réaction du bon sens contre le littéralisme fanatique des esprits outrés et violents³.

Ne faut-il pas voir, au contraire, dans ce que nous avons appelé tout à l'heure timidité de la pensée, et en faisant la part de l'imperfection d'une science naissante, la marque d'une force d'esprit digne d'un réformateur ? Luther met le Christ au centre de l'Écriture. Pour lui, les versets détachés et les passages isolés, les *autorités* et les citations ne sont rien, le Christ est tout : « Je veux, dit-il, rendre honneur au Christ, et croire à lui seul, plutôt que de me laisser éblouir par tous les passages que l'on peut me citer contre la doctrine de la foi et en faveur de la justice des

1. *Kirchenpostille*, 1522, 2^e éd. d'Erl., 10, 389. Carlstadt s'exprimait déjà ainsi en 1520, dans son livre allemand : *Welche Bücher*, etc.

2. Voyez 34, 175, sermon sur la Genèse (1527) : *Dass sichs reime mit dem Glauben*.

3. C'est, en effet, dans son livre *Contre les prophètes*, daté de 1524 (29, 221), que nous le voyons pour la première fois exprimer cette réserve.

œuvres. Je répondrai simplement ainsi : Voici d'un côté le Christ, et de l'autre voilà les passages de l'Écriture sur la loi et les œuvres. Mais le Christ est le maître de l'Écriture et des œuvres; il est le maître du ciel, de la terre, du sabbat, du temple, de la justice, de la vie, de la colère, du péché, de la mort et de toutes choses, et son apôtre, saint Paul, me dit qu'il a été fait péché et malédiction pour moi... Je ne m'attarderai donc aucunement à tous les passages de l'Écriture, quand encore vous m'en présenteriez un millier pour la justice des œuvres et contre la justice de la foi. Vous dites que l'Écriture se contredit. J'ai pour moi l'auteur et le maître de l'Écriture, *ego auctorem et dominum scripturae habeo*, et j'aime mieux m'en tenir à lui que de vous en croire. Mais l'Écriture ne peut se contredire, sinon aux yeux des insensés et des hypocrites endurcis; pour les hommes pieux et intelligents, elle rend témoignage à son maître. A vous donc de mettre d'accord l'Écriture, puisque vous prétendez qu'elle se combat; pour moi, j'en demeure à l'auteur de l'Écriture¹.

« *Tu urges servum, ego urgeo dominum*, vous invoquez le serviteur, j'en appelle à son maître », telle est la devise de l'exégèse de Luther. Il est certain qu'on ne saurait exagérer l'importance de cette parole, qui comprend toute une méthode. Mais, éclairons-la par la suite du passage que nous venons de citer : « Si quelqu'un n'est pas assez savant pour pouvoir expliquer les passages de l'Écriture qui parlent des œuvres, ou les mettre d'accord avec le reste de l'Écriture, et si on le contraint d'écouter les instances des adversaires, qui appuient de toute leur force sur

1. *Ad Gal.* 3 (1535), *Gal.* I, 388.

les passages de ce genre, qu'il réponde avec simplicité : Vous vous appuyez sur le serviteur, c'est-à-dire sur l'Écriture, et non sur l'Écriture entière ni sur ses parties principales, mais sur quelques passages relatifs aux œuvres. Je vous abandonne le serviteur, je m'appuie sur le maître, qui est le roi de l'Écriture, qui est mon seul mérite, ma justice et mon salut. C'est à lui que je me tiens, et je vous laisse les œuvres que vous n'avez jamais faites. Voilà une réponse que ni le diable, ni les apôtres de la propre justice ne réfuteront jamais¹. » Il serait superflu de faire ressortir l'importance d'une semblable déclaration. Luther ne parle pas ici pour le théologien, mais pour le simple croyant. Il a compris que ce n'est pas une preuve de fermeté de conviction ni de justesse d'esprit, de se croire obligé d'expliquer sans cesse tous les passages que l'on peut vouloir opposer aux doctrines fondamentales de l'Écriture, et à ce qui est toute l'Écriture, à la doctrine du salut.

Au reste, Luther n'a jamais prétendu tracer les règles de l'interprétation de la Bible. Ces règles, il les a données en trois mots, et il a résumé toute sa méthode dans cette courte parole qu'il a placée en tête de la première édition de ses œuvres allemandes : *Oratio, meditatio, tentatio*².

Une dernière question se pose à nous. Nous avons mon-

1. *Tu urges servum, hoc est, Scripturam, et eam non totam, neque potiore ejus partem, sed tantum aliquot locos de operibus; hunc servum relinquo tibi, ego urgeo dominum, qui rex est scripturae, qui factus est mihi meritum et pretium justitiae et salutis. Illum teneo, et in eo haereo; et relinquo tibi opera, quae tamen nunquam fecisti. Hanc solutionem neque diabolus neque ullus justitarius tibi eripere aut evertere potest.*

2. 63, 403 s. (1539). Mélanchthon avait déjà exprimé éloquentement cette pensée dans sa *Brevis descendae theologiae ratio*, 1530. C. R. II, 458.

tré Luther, s'inclinant devant la Bible. Ne met-il pas la raison au même niveau?

Voici le mot de Luther, il ne nous sera point difficile à comprendre¹. A la diète de Worms, comme l'orateur de l'empire lui demandait « une réponse simple et nette », et le sommait de déclarer s'il voulait se rétracter ou non, le moine augustin répondit en un mot : « Tant que je ne serai pas convaincu par le témoignage de l'Écriture *ou par une raison évidente* (car je ne crois ni au pape ni aux conciles, comme il est certain qu'ils ont erré souvent, et se sont contredits eux-mêmes), je suis lié par les passages de l'Écriture que j'ai cités, ma conscience est captive de la Parole de Dieu, et je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni honorable de rien faire malgré sa conscience². » Il serait puéril, tant la chose est connue, de mettre en regard de ce mot les nombreuses boutades de Luther contre la raison. Aussi bien, Luther n'a jamais entendu parler ici de la raison. Huit jours après avoir prononcé devant l'empereur sa déclaration solennelle, Luther avait occasion de la répéter en présence de quelques princes. Le 24 avril, lorsqu'au domicile de l'archevêque électeur de Trèves, l'électeur de Brandebourg lui demanda s'il ne céderait point, « à moins qu'il ne fût convaincu par l'Écriture », il répondit : « Oui, ou par des

1. Voyez KOESTLIN, *Luther's Rede in Worms*, Halle, 1874, cité dans l'ouvrage du même auteur, *Martin Luther*, 1875, I, p. 451 ss. *Studien und Kritiken*, 1875, I.

2. *Hist. VI, 13, s. D. M. L. christiana Responsio* (1521) : *Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum aut ratione evidente*. Cf. 64, 382 : *Durch die Gezeugnuss der Geschrift oder durch scheinbarliche und merktliche Ursachen*.

raisons claires et évidentes! » Chose remarquable, soit par crainte d'être mal compris, soit peut-être parce que le dernier mot n'avait pas à ses yeux une grande importance, Luther ne paraît pas avoir reproduit le mot de « raisons évidentes » dans le récit qu'il a fait en 1546² des événements de Worms, et plus jamais, après l'an 1521, il n'a rapproché ces deux mots : « l'Écriture et la raison ». Il n'avait pourtant pas parlé sans peser ses paroles. En effet, il n'est pas de mot qui ait été plus familier au Réformateur, avant la diète de Worms, que celui-ci : « l'Écriture et la raison³. » C'était sa formule, il en avait (on le voit par de nombreux exemples) pénétré son esprit. Cette formule, il l'avait prise dans saint Augustin, l'auteur de son choix et le patron de son ordre. Au moment même où il répétait devant les princes, la déclaration qu'il avait faite devant l'empereur, Luther rappelait la grande parole de saint Augustin, célèbre au Droit Canon, qui, nous l'avons vu, figure en tête du Décret, et qui se termine par ces mots : « l'Écriture ou de bonnes raisons, *vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione.* » Les raisons que Luther réclame sont d'autres raisons que la scolastique ou l'autorité des Décrétales; c'est l'Écriture sainte interprétée par la droite raison et par le bon sens.

1. *Etiā, Domine clementissime, vel rationibus clarissimis et evidentibus* (VI, p. 19). *Ja, gnädiger Herr, oder durch helle Gründe.*

2. 64, 371 : *Ja, darauf stehe ich.*

3. 1518, *Freiheit des Sermons D. M. L.*, 27, 21 : *Mit Schrift oder mit Vernunft.* 1520, *Warum*, etc., 24, 163 : *mit Schrift und Vernunft.* 1520, *de Capt. Bab.*, *hist.* V, 30 : *sine Scripturis et ratione.* Mars 1521, *Resp. ad librum A. Catharini*, *hist.* V, 297 : *cum me audias rationem et Scripturas petere.*

4. *Ad Hieronymum ep.* 82.

CHAPITRE VI.

LUTHER ET CARLSTADT.

Luther n'a jamais prétendu critiquer l'Écriture sainte, le mot même de critique lui aurait déplu, et jamais homme ne fut moins historien que lui. Homme d'expérience et de vie religieuse, il voulait une assurance pour son âme altérée de salut et de vérité; mais en même temps homme de combat et de discussion, il cherchait une autorité incontestée sur laquelle il pût s'appuyer dans la polémique; c'est ainsi qu'il se vit amené, dès ses premières luttes, à se prononcer sur la question du Canon, c'est-à-dire de l'autorité. C'est dans la célèbre dispute de Leipzig, en 1519, que Luther vit pour la première fois cette question se poser devant lui. Jean Eck lui objectait, pour défendre la doctrine du purgatoire, le passage bien connu du livre des Macchabées¹. Luther, qui connaît le mot de saint Jérôme, répond à son adversaire: « Il n'est pas question du purgatoire en un seul endroit de l'Écriture qui puisse faire autorité dans la discussion et servir de preuve, car le livre des Macchabées, n'étant pas dans le Canon, est puissant auprès des fidèles, mais ne vaut rien auprès des obstinés. — Mais, objecte Eck, l'Église a reçu de tels livres dans le Canon. — L'Église ne peut, répond Luther, donner à un livre plus d'autorité ou de force qu'il n'en a par lui-même... Un concile ne peut faire que ce qui n'est pas, par nature, de l'Écriture, soit de l'Écriture². » La suite de la discus-

1. 2 Macch. 12, 44 s.

2. *Disputatio excell. theologorum Joh. Eccii et M. Lutheri, hist.* III, 129 et 137: *Concilium non potest facere de Scriptura esse, quod non est de Scriptura natura sua.*

sion avec Jean Eck devait mettre Luther en contradiction, non plus seulement avec les apocryphes de l'Ancien Testament, mais avec l'Épître de Jacques. « On nous oppose, dit-il l'année suivante dans les *Résolutions* qu'il écrivit contre Jean Eck, cette parole de l'Épître de Jacques : la foi sans les œuvres est morte. Mais d'abord le style de cette Épître est bien au-dessous de la majesté apostolique¹, et il ne peut se comparer en aucune manière à celui de saint Paul. Puis saint Paul ne parle que de la foi vivante, car la foi morte n'est pas une foi, mais une opinion ... » L'année suivante, dans le *Traité de la captivité de Babylone*, Luther, disputant sur le nombre des sacrements et répondant aux textes de saint Jacques qu'on lui oppose, s'exprime avec plus de vivacité encore : « Je ne veux pas rappeler que divers auteurs assurent, avec beaucoup de probabilité que cette Épître n'est pas de l'apôtre Jacques, et qu'elle n'est pas digne de l'esprit des apôtres, bien qu'elle ait reçu de la coutume, quel qu'en soit l'auteur, son autorité. Si même elle était de l'apôtre Jacques, je dirais encore qu'il n'appartient pas à un apôtre d'instituer un sacrement de son autorité privée². »

De pareilles assertions mirent le feu aux poudres et soulevèrent contre lui l'opposition de Carlstadt.

1. *Resolutiones Lutherianae super Propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519). Hist. III, 278 : *Stilus epistolae illius longe est infra apostolicam majestatem, nec cum Paulino ullo modo comparandus.*

2. *De Capt. Babyl. Ecclesiae praeludium* (1520), hist. V, 111 : *Omitto enim, quod hanc Epistolam non esse Apostoli Jacobi, nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserant, licet consuetudine auctoritatem, cujuscunque sit, obtinuerit. Tamen, si etiam esset Apostoli Jacobi, dicerem, non licere Apostolum, sua auctoritate sacramentum instituire...*

Carlstadt s'est-il trouvé blessé des jugements exprimés par Luther en 1519 sur l'Épître de Jacques, ou le désaccord secret de ces deux esprits, si différents en toutes choses, ne fut-il qu'accentué par leur dissentiment sur ce point ? Nous savons que, dès l'origine¹, Carlstadt avait toujours été en défiance vis-à-vis de Luther, et qu'il avait souvent manifesté de la répugnance à le suivre dans ses hardiesses. La chose n'étonnera que ceux qui jugent Carlstadt sur sa renommée seulement. On peut croire que lorsqu'au printemps de 1520 le docteur ABC annonça un cours sur l'Épître de saint Jacques, Luther n'approuva pas son collègue, et que peut-être il s'en expliqua publiquement. Quoiqu'il en soit, les paroles pleines d'aigreur par lesquelles Carlstadt accuse Luther, dans son livre *De Scripturis canonicis*, daté du 8 août 1520, de ne combattre saint Jacques que par jalousie contre lui-même, montrent combien ce théologien irritable avait dû se sentir blessé personnellement par son puissant collègue, qu'il ose appeler *homo ridiculus*², et auquel il attribue des assertions que Luther n'a jamais pu avancer. Comment Luther aurait-il pu dire, ainsi que Carlstadt le lui reproche, que l'Épître de Jacques a saint Jérôme pour auteur ? Mais on ne peut douter qu'il n'y ait quelque question d'amour-propre blessé derrière ces paroles : « Ce bon maître, *clemens ille dominus*, avait-il le droit d'inspirer à mes auditeurs le dégoût de l'Épître de Jacques, et de les détourner de mes leçons ? » Il ne faut néanmoins pas chercher dans des querelles de personnes la cause véritable d'aussi profondes dissidences ;

1. Voyez JÄGER, A. B. *von Carlstadt*, Stuttgart, 1856, p. 92.

2. § 90, CREDNER, p. 372.

de semblables divisions sont affaire de principes. Nous savons du reste que dès 1519, avant la dispute de Leipzig, et par conséquent avant que Luther eût attaqué l'autorité de saint Jacques, Carlstadt se déclarait prêt à écrire un livre *De Scripturis, canonis*¹, et le livre qu'il a imprimé, sous un titre analogue est l'œuvre d'une pensée assez mûre pour qu'il nous soit défendu de croire qu'il est né d'une querelle passagère. L'étrange et remarquable ouvrage de Carlstadt trahit une tout autre recherche et révèle une tout autre direction de l'esprit, que nous n'avons trouvé chez Luther. Carlstadt, comme Luther, est homme de discussion, mais il est homme de raisonnement plus que de sentiment ou même de pensée. Il cherche une base, solide et incontestée, un terrain de discussion, et il le trouve *dans l'autorité et le canon des Écritures*, et ce canon n'est pas pour lui déterminé par des opinions individuelles et variables, *mais par le jugement de l'histoire*².

« Ce n'est pas, dit Carlstadt, le nom de l'auteur qui fait l'autorité d'un livre, ce n'est pas l'incertitude au sujet de l'auteur qui le rend apocryphe, *mais il faut que le canon contienne l'un et rejette l'autre... Un livre est canonique, quand nous le trouvons au nombre des livres reçus*... Nous appelons apocryphe un livre dont l'auteur nous est inconnu, et que le consentement général a retranché de la famille des livres sacrés. Car les livres tirent leur autorité, ou de leurs auteurs, ou de la coutume (*vel ab usu*). »

1. CREDNER, passage cité.

2. *De Canonicis Scripturis libellus D. Andreæ Bodenstein Carlstadti*, Witt., A. D. MDXX, publié par CREDNER dans son beau livre *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, p. 316 ss.; et en extraits, dans un meilleur texte, par C. F. JÆGER, ouvrage cité, p. 92 ss.

Un livre n'est donc point apocryphe quand l'usage en est reçu aujourd'hui. S'il en est ainsi, nous ne pourrions pas admettre que l'on appelle apocryphes tous les livres dont l'auteur est incertain, puisque chacun sait que l'on a douté du nom de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, qui pourtant est la plus docte de toutes, qui est en usage dans toutes les Églises chrétiennes, et qui est approuvée par le consentement universel. C'est pourquoi il faut reconnaître que l'accord universel et l'ancien usage ôtent à un livre le caractère apocryphe, donnent de l'autorité à des livres anonymes et sans maîtres, les mettent en lumière et les affranchissent de tout soupçon¹. » Parcourant ensuite la Bible avec saint Augustin, Carlstadt partage les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament en trois ordres. Avec un sens critique très-délicat, il nous enseigne, en passant, l'art de reconnaître les auteurs à leur style (*quantum valeat stylus*): « Je veux, dit-il, parler aux élèves², (à ceux que Luther détournait de son cours, *ab auditorio*): Pour-

1. § 50, p. 348 s. : *Quamobrem neque nomen auctoris firmum librum, neque incertus auctor Apocryphum libellum facit, sed oportet, quod illum Canon habeat, hunc vero respuat. Iccirco canonicum codicem dicemus, quem inter receptos libros connumeratum spectamus. Dicitur autem liber occultus, cujus authorem ignoramus et quem hominum consensus e librorum familia submovit. Nam libri capiunt auctoritatem vel ab ipsis auctoribus, vel ab usu. Proinde non est Apocryphus codex, cuius usus nunc est probatus. Hoc si verum est, necessum est nos infiliari omnes libros apocryphos esse, de quorum auctoribus ambigitur, quoniam quidem conspicuum fuerit, dubitatum, cuius sit Epistola ad Hebraeos, quae tamen, ut est doctissima, omnibus Christianorum ecclesiis usu venit, atque omnium consensu probatur. Quapropter fatendum duco, quod totus consensus et antiquus usus apocryphiam sustollit, et libris ἀνωνύμοις καὶ ἀδεδειγμένοις auctoritatem impertit, et, ut ita dicam, luce quadam illustratos ab omnibus suspicionum tenebris asserit.*

2. Jam ego discipulos alloquar (§ 91, p. 373 et suiv.).

quoi, leur dirai-je, méprisez-vous dans l'Épître de Jacques ce que vous n'oseriez pas dédaigner dans les Évangiles, dans les livres de Moïse, dans ceux des Prophètes... L'auteur de l'*Épître de Jacques* est incertain, je le sais, mais la dignité de l'Épître n'est point douteuse. Si l'incertitude du nom de l'auteur vous trouble à ce point, pourquoi ne rejetez-vous pas, *dato repudii libello*; la plus docte des Épîtres, l'Épître aux Hébreux? Les raisons sont pourtant les mêmes pour repousser l'une et l'autre. Quant à l'histoire, les Juifs ne savent qui a rédigé les livres de Moïse, et pourtant personne n'a jamais osé en mettre en doute l'autorité. Si vous permettez aux Juifs de recevoir les livres et de leur donner autorité, pourquoi refusez-vous le même droit aux Églises du Christ, s'il est vrai que l'Église n'est pas inférieure à la Synagogue? Je ne sais ce qui me retient de le dire (et ici Carlstadt se souvient de Luther), si c'était l'Évangile de Matthieu que j'avais entrepris d'expliquer; il aurait eu à souffrir la même injure pour le nom de Carlstadt, car on a pensé qu'il avait été écrit en chaldéen.¹ » Le critique, passant en revue les livres du Nouveau Testament, exprime ses jugements sur eux. Il pense, avec Érasme, que l'Évangile de Marc pourrait s'appeler l'Évangile de Pierre, et que Marc « n'a pas écrit autre chose qu'un résumé de saint Matthieu¹. » « Le dernier chapitre de Marc, comme dit Érasme après saint Jérôme, a été ajouté après coup et est apocryphe²... » Je sais bien que les anciens n'ont jamais jugé l'Épître de Jacques aussi sévèrement que de plus anciens n'ont jugé le dernier cha-

1. § 129 et suiv. *Marcus nihil aliud, quam compendium Matthaei scripsit.* Welche Buecher, etc. : Für einen kurtzen begriff Matthei.

2. *Est subditicium atque apocryphum.*

pitre de Marc¹ » Carlstadt défend (§ 139) l'autorité des deux dernières Épîtres de Jean, qu'il attribue, comme Érasme, à Jean le presbytre. Il exprime un jugement digne de remarque sur les rapports du texte de nos Évangiles : « Je ne peux négliger cette remarque qu'il s'est glissé une grande erreur dans nos manuscrits, c'est que lorsque sur un même sujet un évangéliste a dit plus qu'un autre, on a cru pouvoir ajouter aux autres ce qui paraissait leur manquer ; ou lorsque plusieurs évangélistes racontent autrement un même fait, celui qui avait lu un des quatre le premier, pensait devoir corriger les autres d'après celui-là. C'est ainsi qu'il s'est fait que tout est confondu dans nos livres², et que l'on trouve dans Marc beaucoup de traits de Luc³ et de Matthieu⁴, dans Matthieu beaucoup d'éléments qui appartiennent à Jean et à Marc⁵. »

« On ne croit pas que l'Épître adressée aux Hébreux soit de Paul, car le style et la langue en sont trop différents, mais elle est, suivant Tertullien, de Barnabàs, suivant d'autres, de l'évangéliste saint Luc, ou de Clément, l'évêque de Rome, dont on prétend qu'il a mis en ordre et rédigé de sa plume les pensées de Paul. Paul, hébreu, avait écrit en hébreu aux Hébreux⁶. Cette Épître contient certains passages qui paraissent favoriser les hérétiques,

¹ 1. 2. 131, p. 395.

² *Quod mixta sint omnia apud nos.*

³ 2. 142, p. 399.

⁴ 2. 144, p. 400 : *Epistola autem quae fertur ad Hebraeos non eius creditur, propter styli sermonisque distantiam ; sed vel Barnabae, iuxta Tertulianum, vel Lucae Evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis, Romanae ecclesiae Episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse stylo... Scripserat (Paulus) ut Hebraeus Hebraeis hebraice...*

mais personne n'a osé; pour cela, la rejeter tout entière... Dans mon opinion, tout ce qui est dans cette Épître doit être respecté, comme les lois, les décrets et les oracles de Dieu, car il ne suit pas, de ce que l'auteur est incertain, que l'autorité de l'Épître soit douteuse.^{1.} »

« L'Épître de Jacques le Juste, évêque de Jérusalem, dit le frère du Seigneur, a été, assure-t-on, écrite par un autre sous le nom de ce disciple, mais peu à peu, comme dit saint Jérôme, avec le progrès du temps elle a acquis de l'autorité... Jacques a écrit, sur les œuvres et sur la foi, des choses que nous ne saurions, sans mauvaise volonté, nous refuser à voir dans saint Paul, dans les Évangiles et chez les Prophètes^{2.} »

« L'Apocalypse, dit Carlstadt, dans le livre allemand qu'il écrivit peu de temps après son célèbre traité, est de tous les livres du troisième degré le moindre... Le style, la langue et le discours, le genre et la manière de ce livre de la *Révélation* sont, à mon sentiment, différents absolument des autres livres de saint Jean, quant à la puissance, au génie, au caractère et à la convenance. Plus loin, Carlstadt dit : Il y manque « le fil et la trame » de saint Jean, (*dess fatem und tuchs*); pourtant je ne veux pas la rejeter, non plus que ceux du troisième degré, mais en marquer

1. § 146; p. 401 : *Habet illa epistola quaedam, quae haereticis patrocinari videntur, non tamen idcirco eam quispiam totam fuit ausus repudiare... Neque etiam protinus sequitur : ambigitur de autore, igitur et de auctoritate epistolae.*

2. § 147, p. 401 : ... *Quae, et ipsa ab alio quodam sub nomine eius aedita asseritur. Licet paulatim procedente tempore obtinuerit auctoritatem...* (§ 148, p. 402) *Scriptis quaedam Jacobus de operibus et fide, quae in Paulo, in Evangelis, in prophetis, nisi conniveamus, cernere cogimur....*

la différence. Si quelqu'un veut la rejeter, qu'il le fasse à ses risques et périls¹. »

Dans ce même livre, il dit nettement : « Le dernier chapitre de Marc n'est pas de la Bible (*das letzte capitel Marci ist unbiblisch*). Il ne s'était pas exprimé ainsi dans son livre latin, et dans le livre allemand, le dernier chapitre de Marc est le seul passage du Nouveau Testament qui figure parmi les apocryphes, bien au-dessous de l'Apocalypse, qui est « le dernier des livres (*das aller niderste buch*) ».

Enfin, partageant en trois classes les livres du Nouveau Testament comme de l'Ancien, et mettant au premier rang les Évangiles et les Actes, et au second les Épîtres incontestées, le critique place au troisième degré d'autorité les Épîtres de Jacques, la deuxième de Pierre, les deux dernières de Jean et celle de Jude, qui « ont eu une autorité apostolique et divine depuis les premiers temps qui ont suivi ceux des Apôtres », et l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, qui « ont obtenu un caractère sacré bien des années après la mort des Apôtres; et surtout à Rome ». Quant aux apocryphes de l'Ancien Testament, ils ne sont « ni divins ni bibliques », mais Carlstadt convient, dans son livre allemand, avec une naïveté qui est relevée par un fort bon style, qu'ils peuvent être invoqués contre des ennemis inoffensifs et désarmés, « tels que cordeliers et

1. Doch ist zu wissen, das unter allen buechern die (der) dritt ordnung Apocalipsis Johannis das geringst ist, ... das der stilus, red, und sermon; gemuel und art dess buechs der heimlichen offenbarung der macht, ingenij, und art und schicklichkeit (so in andern buechern Johannis Apostoli) gespürt und vermerkt, meins bedunckes fast uneinlich ist und nit gleich.

deschaux.¹ », et ne peuvent que faire nombre et augmenter la troupe. « Dans une armée, dit-il dans son livre allemand², les soldats n'ont pas tous une armure, et pourtant les capitaines n'en renvoient aucun. Il en est ainsi des livres compris dans l'ordre exposé ci-dessus et des autres qui sont en dehors de cet ordre, et qui ont été écrits et mis en usage bien des années avant la naissance de Jésus-Christ. Les livres de la Bible sont les soldats armés et bons pour la guerre; les autres sont nus, sans armure et faibles, mais ils augmentent la troupe, ils servent à la parade et ils sont bons pour les engagements d'avant-garde³. Pour faire parade, pour engager le combat, on joue, on s'escrime, on escarmouche⁴. Mais quand la bataille est engagée et qu'on en est aux grands coups, il ne faut pas de jeu, mais on a besoin de gens plus habiles. Il en est ainsi des livres de la Sapience et des autres semblables, ils servent bien à l'avant-garde et la parade, mais pour la grande guerre, pour la bataille et les coups, ils sont trop faibles. Ils ne blessent pas à mort, ils ne font pas l'ennemi prisonnier, ils ne font pas un hérétique de celui qui les repousse⁵ ».

Peut-on plus directement contredire la pensée de Luther que Carlstadt n'a fait dans plusieurs des passages que

1. Als Bafüsser holtzuschuger seind.

2. Welche bucher heilig und Biblisch seind, etc. Andres Bodenstein von Carolstadt, Doctor, s. l., Im iar M. D. XXI, in-4°, 12 ff. Cette édition n'est pas mentionnée par Jäger. La première est de 1520. Cf. *de Scr. Can.*, § 118, p. 391.

3. Die andre obermelt seind bloss nacket und schwach, aber sy meren den hauffen, und dienen zu dem parat und vorfechten nit übel.

4. Paterer velitari milites fragiliores.

5. Sy machen auch niemants zu einem ketzer, dero sy leugnet.

nous avons cités ? Sa définition même du Canon, nous n'avons pas eu besoin de le faire remarquer, est l'opposé de celle de Luther. Néanmoins son livre ne paraît avoir exercé aucune influence sur Luther ni sur ses contemporains. Érasme, auquel Carlstadt doit à peu près toute son érudition, avait déjà, sur les questions de critique, exprimé des jugements analogues, et ses opinions mêmes n'étaient pas nouvelles, car il n'a guère fait que répéter les jugements des Pères. Luther avait assez d'Érasme pour former dans sa solitude les jugements qu'il a exprimés si haut. Il eut le bon sens de ne pas répondre aux attaques personnelles de Carlstadt. Mais ce qu'il a peut-être deviné plutôt qu'il ne l'a compris, c'est que la réforme du docteur Bodenstein se basait sur l'histoire et non sur le sentiment, sur la critique et non sur la foi. Car telle est toute la différence des deux esprits et des deux méthodes. La thèse de Carlstadt, inaperçue et oubliée, devait être reprise par Pighius et par les Jésuites, elle devait devenir la doctrine de l'Église catholique avant de servir de point de départ aux travaux de la critique moderne.

CHAPITRE VII.

LUTHER ET LA CRITIQUE.

Jusqu'à sa retraite à la Wartbourg, nous trouvons Luther bien étranger aux questions de critique. Dans les mois, pourtant si remplis, de sa captivité, seul avec quelques livres, parmi lesquels le Nouveau Testament d'Érasme, dans l'édition de 1519¹, Luther eut le temps de se livrer à

1. Dans l'automne de 1521, N. Gerbel lui envoya le Nouveau Testament qu'il avait publié.

l'étude, et c'est tout un système de critique que nous présentent les préfaces de son Nouveau Testament, imprimé en 1522.

Ces préfaces, on le sait, sont de véritables modèles d'analyse. Aucun morceau de théologie n'a dépassé, comme profondeur et comme pénétration, la préface de l'Épître aux Romains. Ces courtes dissertations sont en même temps un véritable manuel de critique. Luther y expose ses opinions sur certains livres du Nouveau Testament avec une entière franchise. Plusieurs livres (ce sont l'Épître aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude, et l'Apocalypse) sont déplacés de leur rang et rejetés à la fin du Nouveau Testament.

Dans la préface de l'Épître aux Hébreux, Luther explique ainsi le changement qu'il a introduit dans l'ordre des Livres saints : « Jusqu'ici nous avons vu les livres principaux du Nouveau Testament, les livres qui sont vrais et certains. Les quatre livres qui suivent ont été autrefois considérés autrement¹. Et d'abord, on voit que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul, ni d'un Apôtre, par le chapitre II, où il est écrit : Cette doctrine nous est venue par ceux qui l'ont reçue du Seigneur. Il est clair que l'auteur parle des Apôtres comme peut faire un disciple qui a reçu sa doctrine des Apôtres, et peut-être après bien des années. Car saint Paul témoigne avec puissance, au premier chapitre des Galates, qu'il n'a reçu son Évangile d'aucun homme, ni par l'intermédiaire des hommes, mais de Dieu même.

1. Vol. 63 (1522) : *Bisher haben wir die rechten gewissen Häuptbücher des N. T. gehabt. Diese 4 nachfolgende haben vorzeiten ein ander Ansehen gehabt. Und aufs erst, dass diese Epistel an die Ebräer nicht S. Paul noch einiges Apostels sei....*

« Outre cela, cette Épître présente un nœud bien dur, c'est qu'au VI^e et au X^e chapitre elle refuse absolument la repentance à ceux qui ont péché après le baptême¹, et qu'au chapitre XII elle dit qu'Ésaü a recherché la repentance et ne l'a pas trouvée. Cela paraît bien contraire à tous les Évangiles et à toutes les Épîtres de Paul. Et, quoi qu'on puisse dire pour expliquer ces mots, les paroles sont si claires que je ne sais si on y parviendra. Il me semble que cette Épître est composée de plusieurs morceaux, et qu'elle ne traite pas avec ordre un même sujet. »

« Quoi qu'il en soit, c'est une belle Épître (*so ist's je eine ausbündige feine Epistel*), qui parle avec science et avec autorité du sacerdoce de Jésus-Christ, et qui use richement et habilement de l'Ancien Testament. Il est certain qu'elle est l'œuvre d'un homme pieux et savant, d'un disciple des Apôtres, qui a été à leur école et qui est expérimenté dans la foi et versé dans l'Écriture. Et, bien qu'il ne pose pas le fondement de la foi, ce qui est la mission des Apôtres; comme il le dit lui-même au chapitre VI, il bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent et des pierres précieuses; comme Paul dit au III^e chapitre de la I^{re} aux Corinthiens. Ne nous émouvons donc pas si quelquefois il s'y trouve mêlé du bois, de la paille ou du foin², mais recevons avec beaucoup de respect ce beau livre, sans pourtant l'égaliser aux Épîtres des Apôtres. »

1. *Über das hat sie einen harten Knoten, dass sie am VI. u. X. Kap. stracks verneinet u. versaget die Busse den Sündern, n. d. Taufe.*

2. *Derhalben uns nicht hindern soll, ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit untergemengt werde, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufzunehmen, ohn dass man sie den apostolischen Episteln nicht allerdinge gleichen mag.*

« Qui a composé ce livre ? Nous ne le savons et on ne le saura sans doute pas de quelque temps. Mais il importe bien peu, et il nous suffit de la doctrine. »

Luther ne s'est pas toujours exprimé aussi nettement sur cette Épître. Dans un des sermons de la Postille, composé également à la Wartbourg, il cite un verset des Hébreux comme de « saint Paul » ; de même en 1523¹ et encore en 1535² ; ailleurs, ainsi déjà dans un autre sermon de 1522³, dans un sermon de 1525⁴, et encore dans son dernier *Commentaire sur la Genèse*⁵, il évite ce nom, ou il rappelle ses doutes. Dans le sermon de 1522 que nous venons de mentionner, il indique déjà que « quelques-uns pensent que cette Épître est de Luc, et d'autres, qu'elle est d'Apollon » ; en 1537, dans un sermon qui n'a été publié qu'après sa mort, il disait : « Apollon était un homme de haute intelligence, l'Épître aux Hébreux est certainement de lui⁶. » Dans le *Commentaire sur la Genèse* il dit encore : « L'auteur de l'Épître aux Hébreux, quel qu'il soit, que ce soit Paul, ou, comme je le crois, Apollon⁷... » Mais, dans ce même ouvrage qui est son dernier livre, il montre⁸, à l'inverse de ce qu'il a soutenu auparavant, comment on doit comprendre le passage sur la pénitence (12, 17) qui l'avait si vivement choqué autrefois.

1. 10, 183, 2^e éd. d'Erlangen, sermon pour le surlendemain de Noël.

2. 22, 183 ; *ad Gal.* 3, *Gal.* I, 287.

3. *Kirchenpost.*, 2^e éd. d'Erl., 7, 190.

4. 11, 177, 2^e éd.

5. *In Gen.* 4, *Ex.* I, 335 (1544).

6. 18, 38 : *Dieser Apollon ist ein hochverständiger Mann gewesen, die Epistel Hebræorum ist freilich sein.*

7. *Enarr. in Gen.* 48, *Ex.* XI, 130.

8. *In Gen.* 27, *Ex.* VII, 70.

L'Épître de Jacques, que nous avons vu Luther traiter avec défiance dès 1519, est jugée ainsi dans la préface qu'il a composée pour elle : « J'accepte l'Épître de saint Jacques, bien qu'elle ait été rejetée par les anciens, et je la tiens pour bonne, parce qu'elle n'enseigne pas la doctrine des hommes, mais qu'elle insiste fortement sur la loi de Dieu. Mais pour en dire ma pensée, et sans vouloir blesser personne, je ne la tiens pas pour l'œuvre d'un Apôtre, et voici mes raisons :

« D'abord, elle contredit en face saint Paul et toute l'Écriture, en attribuant la justice aux œuvres, et en soutenant qu'Abraham a été justifié par ses œuvres. Ce défaut montre qu'elle n'est pas d'un Apôtre.

« En second lieu, elle prétend enseigner les chrétiens, et son auteur ne trouve pas le temps de parler une fois des souffrances du Christ, de sa résurrection, de son esprit. Il nomme plusieurs fois le Christ, mais il ne dit rien de lui : il ne parle que d'une foi générale en Dieu. Or, l'office d'un véritable Apôtre est de prêcher sur les souffrances du Christ, sur sa résurrection, sur son œuvre, et de poser ce fondement, car le Maître a dit aux siens (Jean, 15) : Vous me servirez de témoins. Tous les véritables Livres saints sont d'accord pour prêcher le Christ et pour mener à lui. *C'est là en effet la vraie pierre de touche pour juger de tous les livres, que de chercher s'ils mènent à Christ ou non*, puisque toute l'Écriture montre le Christ (Rôm. 3), et que Paul ne veut pas savoir autre chose que le Christ (I Cor. 2). *Ce qui n'enseigne pas le Christ, n'est pas apostolique*, quand même saint Pierre ou saint

Paul l'aurait écrit. Mais ce qui prêche le Christ est toujours apostolique, lors même que ce serait l'œuvre de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode¹.

« Ce Jacques, au contraire, ne fait pas autre chose que d'insister sur la loi et les œuvres. Il brouille si bien toutes choses, qu'il me semble que c'était quelque homme pieux qui avait retenu quelques propos des disciples des Apôtres et qui les a jetés sur le papier ; ou peut-être un autre a-t-il écouté sa prédication et l'a-t-il reproduite de mémoire...

« En un mot, il a voulu s'opposer à ceux qui se reposent sur la foi sans les œuvres, et il s'est montré, d'esprit, de sens et de langage, au-dessous de sa tâche ; il déchire l'Écriture et contredit Paul et toute l'Écriture sainte, il veut obtenir de la prédication de la loi ce que les Apôtres obtiennent de l'amour. C'est pourquoi je ne veux pas l'avoir dans ma Bible au nombre des livres principaux² ; je ne veux néanmoins empêcher personne de l'y placer, et de l'estimer comme il lui plaira, car il contient bien des préceptes utiles. » Dans la dernière édition de la Bible allemande, revue par Luther, en 1545, le mot : « Il déchire l'Écriture », ne se trouve plus, non plus que celui-ci : « Je ne veux pas l'avoir dans ma Bible. » Un passage presque semblable à la préface que l'on vient de lire, et qui se trouvait dans les *Sermons sur la première Épître de saint Pierre*, publiés en 1523 par Cruciger³, ne se retrouve plus

¹ Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht... Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete.

² Darumb will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher...

3. 51, 337.

dans l'édition nouvelle de ces sermons faite par George Rörer en 1539. Dans une note de la *Kirchenpostille*¹, qui se trouve pour la première fois dans l'édition publiée par Crüeiger, en 1543, que Luther, il est vrai, n'a pas revue lui-même, nous trouvons encore une parole sévère sur l'Épître de Jacques, et dans le dernier *Commentaire sur la Genèse*, écrit à la fin de sa vie, Luther ne craint pas de dire : « Jacques a tort de conclure qu'Abraham a été justifié en suite de son obéissance... Jacques est fou : il n'est pas vrai que les œuvres justifient... Que nos adversaires nous laissent donc en paix avec ce Jacques qu'ils nous opposent toujours² ! » Il est vrai que Luther était mort avant que le volume où se trouve ce mot eût été donné à l'imprimeur. Dans les *Tischreden*, c'est-à-dire dans ces *Entretiens familiers* qui nous ont été conservés par les hôtes habituels de sa maison, Luther s'exprime encore avec autant de vivacité qu'au premier jour : « Beaucoup ont travaillé, peiné, sué sur l'Épître de saint Jacques, pour la concilier avec saint Paul ; Mélanchthon a essayé la chose dans son *Apologie*, mais il n'y a pas pensé sérieusement, car c'est bien une contradiction formelle que celle-ci : la foi justifie, la foi ne justifie pas. Celui qui pourra accorder ces deux mots, je lui mettrai mon bonnet de docteur sur la tête, et je consens à ce qu'il me traite de fou³. » A bien

1. *Sermon pour le troisième dimanche après Pâques*, 2^e éd. d'Erl., 8, 276.

2. In Gen. 22, Ex. V, 227 : *Igitur male concludit Jacobus quod nunc demum (Abr.) justificatus sit post istam obedientiam... Non autem sequitur, ut Jacobus delirat : Igitur fructus justificant... Facessant itaque e medio adversarii cum sub Jacobo, quem toties nobis objiciunt, et multa de justitia operum blaterant : sed nihil intelligunt.*

3. Éd. BINDSEIL, II, 222 (cf. Erl. 62, 127) : *Wer die zusammen reimen kann, dem will ich mein paret aufsetzen, und will mich einen narren schelten lassen!*

considérer, nous ne trouvons plus, dans aucun des livres que Luther a publiés lui-même à la fin de sa vie, aucune de ces paroles dures sur l'Épître de Jacques dont il avait été si prodigue dans les premiers temps. Il n'a pas changé d'opinion, car ses cours, ses sermons mêmes et surtout ses entretiens, montrent toujours la même pensée, et dans aucune édition de son Nouveau Testament, il n'a retiré les livres contestés de la dernière place où il les avait relégués. Mais il n'est plus aussi vivement engagé dans les mêmes querelles, et il efface de ses livres les passages qu'il trouve dangereux et les assertions qu'il considère comme imprudentes. C'est ainsi que nous ne retrouvons plus, dans les dernières éditions du Nouveau Testament¹, la fameuse préface de 1522 où nous lisons ces mots :

« Après tout ceci, vous pourrez comparer les livres du Nouveau Testament et juger quels sont les meilleurs. Car l'Évangile de Jean, les Épîtres de saint Paul, surtout celle aux Romains, et la première Épître de saint Pierre, sont le noyau et la moelle du Nouveau Testament. Ils devraient aussi être les premiers, et il faut conseiller à tous les chrétiens de les lire en premier lieu et le plus souvent, et d'en faire leur pain de tous les jours.

« Car dans ces livres vous ne trouverez pas beaucoup d'œuvres et de miracles du Christ², mais vous y verrez admirablement dépeint comment la foi en Christ triomphe du péché, de la mort et de l'enfer, et donne la vie, la justice et le salut. C'est là la véritable manière de l'Évangile, comme nous l'avons enseigné³.

1. A partir de l'an 1527, paraît-il.

2. *Denn in diesen findist du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben.*

3. *Welchs die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehoret hast.*

« Si je devais jamais être privé de l'un ou de l'autre, des œuvres du Christ ou de sa prédication, j'aimerais mieux me passer des œuvres que de l'enseignement du maître. Car ses œuvres ne sauraient me sauver, mais ses paroles donnent la vie, comme il le dit lui-même. Et comme Jean parle très-peu des œuvres du Christ, et beaucoup de sa doctrine, tandis que les autres Évangiles parlent beaucoup des œuvres et peu des discours, l'Évangile de Jean est le seul, le tendre, le véritable et principal Évangile¹; il doit être préféré de beaucoup aux trois autres et il doit être mis bien au-dessus d'eux. De même les Épîtres de saint Paul, et de saint Pierre dépassent de beaucoup les trois Évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc.

« En somme, l'Évangile de saint Jean, et sa première Épître, les Épîtres de saint Paul, surtout celles aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, tels sont les livres qui nous montrent le Christ, et qui nous enseigneraient tout ce qu'il nous est nécessaire de savoir, quand même nous ne lirions ni n'entendrions jamais aucun autre livre ni aucune autre doctrine. C'est pourquoi l'Épître de saint Jacques est véritablement, en comparaison avec eux, *une Épître de paille*, car elle n'a pas la manière de l'Évangile². » Nous avons déjà vu, par la préface de l'Épître aux Hébreux, certainement écrite avant celle-ci, ce que signifie cette parole.

L'Épître de Jude paraît à Luther « un extrait de la deuxième Épître de saint Pierre³ »; l'auteur parle des

1. Ist Johannis Evangelion das einzig zarte, recht HAUPTevangelion.

2. Darumb ist sanct Jacobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat.

3. 1522 : Dass sie ein Auszug oder Abschrift ist S. Peters ander Epistel.

Apôtres « comme un de leurs disciples aurait pu faire après bien des années », il cite des livres apocryphes ; « il est donc inutile parmi les livres principaux, qui doivent poser le fondement de la foi ! » Luther répète ce jugement, deux ans après, en 1524, dans les sermons sur la deuxième Épître de Pierre et sur celle de Jude² ; mais sans y insister, et en 1544, dans le *Commentaire sur la Genèse*³, il nomme l'auteur « l'Apôtre Jude ».

Dans les préfaces de 1522, Luther n'exprime aucun doute sur l'auteur de la deuxième Épître de Pierre, mais il ne le nomme pas non plus. En diverses circonstances, en 1521 et 1522⁴, Luther s'était appuyé sur l'autorité de Pierre, qu'il désigne comme l'auteur de la deuxième Épître ; en 1524, dans ses sermons sur cette Épître, il s'exprime ainsi : « Saint Pierre rend ici à la doctrine de l'apôtre Paul un témoignage qui montre suffisamment que cette Épître a été écrite longtemps après celles de saint Paul. Ce passage est un de ceux qui pourraient engager à croire que cette Épître n'est pas de saint Pierre⁵, de même que celui où il dit, au même chapitre, que Dieu ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la repentance, car il descend quelque peu au-dessous de l'esprit apostolique. Pourtant il est permis de croire que cette Épître est néanmoins de l'Apôtre⁶ ». Plus tard, comme en général nous voyons

1. Darumb, ob ich sie wohl preise, ist doch eine unnöthige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen, die des Glaubens Grund legen sollen.

2. 52, 272; 277.

3. Cap. 5, Ex. II, 96.

4. Resp. ad Cathar., hist. V, 358; De Votis monast., hist. VI, 257, 279.

5. Die da Jemand möchlen bewegen, zu halten, dass diese Epistel nicht S. Peters wäre.

6. Denn er gehet ein wenig herunter unter den apostolischen Geist. Doch ist glückblich, dass sie nichts desto minder des Apostels sei.

Luther se détourner des questions de critique, qui ne l'ont occupé que peu de temps, nous ne trouvons plus sous sa plume aucun mot qui prouve qu'il ait poursuivi cette pensée. L'Apocalypse est l'objet, dans la préface de 1522, d'un de ces jugements hardis, comme nous n'en trouvons plus les années suivantes que dans les entretiens familiers de Luther. « Pour ce *Livre de la Révélation*, dit-il, je laisse chacun maître de suivre son sentiment, et je ne veux pas que personne se croie lié à mon jugement ou à mon idée. Je dis ce que je sens. Dans ce livre, il me manque plus d'une chose, et je ne crois pas qu'il soit apostolique, ni prophétique. D'abord et surtout les Apôtres ne se préoccupent pas des visions, mais ils pensent simplement et clairement, comme font Pierre, Paul et le Christ dans l'Évangile.... Je le mets presque au niveau du quatrième livre d'Esdras, et je ne peux trouver qu'il ait été inspiré par le Saint-Esprit.... Beaucoup de Pères, ont aussi autrefois rejeté ce livre.... Enfin, que chacun en pense ce que son esprit lui inspirera. Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre, et il me suffit de voir que le Christ n'y est ni honoré ni connu, tandis que la première tâche que Jésus ait donnée à ses Apôtres est celle-ci : Vous me servirez de témoins. C'est pourquoi j'en reste aux livres dans lesquels le Christ m'est présenté clairement et purement. »

Dans un sermon de l'année 1525, qui se trouve dans la *Postille*, Luther dit en passant : « Notez que saint Paul n'estime guère les prédictions de choses futures, telles qu'ont été en ces derniers temps, celles de Lichtenberg (Jean de Lichtenberg était un astrologue alsacien dont les pronostics faisaient grand bruit en ce temps) et de l'abbé

Joachim, et tel qu'est presque tout le livre de l'Apocalypse¹.... Ces derniers mots, on ne s'en étonnera point, ont été supprimés en 1543, dans l'édition de Cruciger, de même que la préface de l'Apocalypse, déjà retranchée dans l'édition de 1530, a disparu du Nouveau Testament de 1545, où nous lisons seulement ces mots : « Quant à nous, nous laisserons encore la question dans le doute?... » C'est ainsi que Luther, qui avait commencé par les jugements les plus hardis, termine par une résignation qui est bien près de l'indifférence aux questions de critique.

Ce changement de front n'a pas de quoi nous étonner. Pendant les premières années de sa carrière, le Réformateur luttait contre lui-même et contre le monde pour conquérir le principe du salut, la justification par la foi. Impétueux comme il était de sa nature, il renversait tous les obstacles et brisait toutes les barrières. Dans les années qui ont suivi, Luther n'a guère changé de pensée; mais pour lui, l'intérêt s'était porté ailleurs. Il n'a pas dit autre chose, mais il n'a plus parlé comme il parlait autrefois.

CHAPITRE VIII.

ZWINGLI.

La Réforme suisse eut, comme celle de l'Allemagne, cette destinée de former sa doctrine au milieu des contradictions et des disputes. Ici encore, c'est une discussion

1. II Post. Epiph., 2^e éd. d'Erl., 8, 23 : *Merke aber, dass S. Paulus hie die Weissagung nicht gross achtet, so von zukünftigen Dingen sagt, als bei diesen letzten Zeiten gewesen sind des Liechtenbergers, des Abts Joachim, dazu auch fast des ganzen Apocalypsis.*

2. In welchem Zweifel wirs für uns auch noch lassen liegen.

publique qui fixa la pensée du Réformateur. En janvier 1523 (on voit que l'Humanisme et la Réforme allemande avaient eu le temps de répandre sur le Canon sacré les idées nouvelles), dans la dispute de Berne, comme son adversaire Mürer s'appuyait, pour défendre les prières des saints, sur un passage de l'Apocalypse, Zwingli lui répondit : « Nous ne tenons pas compte de l'Apocalypse, car ce n'est pas un livre biblique... Ni l'Écriture ni l'histoire n'affirment que le livre de l'Apocalypse est de Jean l'Évangéliste ! » — Buchstab voulait opposer à ses adversaires l'autorité de Baruch, des Macchabées, de l'Apocalypse, et s'étonnait qu'on ne le lui permit point. « Le maître d'école (c'est Buchstab), dit Ecolampade, devrait savoir que les livres qui sont réunis dans la Bible diffèrent entre eux et n'ont pas tous une même valeur². Certains livres sont de telle sorte, qu'on en peut tirer des preuves contre des adversaires lorsque l'on discute sur la foi. On les appelle canoniques; parce qu'ils nous doivent servir de règle ou d'arbitres dans les choses de la foi³. » Mais, répond Buchstab, puisque nous sommes chrétiens, nous devrions nous en tenir à l'usage de l'Église chrétienne; et si nous nous en écarterons, nous ne saurons plus quels Évangiles nous devons conserver, puisqu'on sait que plus de dix auteurs ont écrit des Évangiles. Ceux qui disent que l'Apo-

1. Œuvres, éd. Schuler et Schulthess, II, 1, 169 : *Us Apocalypsi nemend wir kein kundschafft an, dann es nit ein biblisch buch ist... Das buch Apoc. sye Johannis evangelistae, wirt mit keiner Schrift noch histori bybracht.*

2. P. 174 : *Der schulmeister sollt wissen, dass die bücher, so by der bibel zusammen gesetzt sind, ein underscheyd habend, und sind nicht glychs gewichts.*

3. *Ib.* : *Als ein regel oder richtschyl.*

calypse n'est pas de Jean, disent aussi que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul ; c'est pourtant d'elle que notre partie adverse tire toutes ses raisons pour prouver que la messe n'est pas un sacrifice. »

Zwingli : « Nous usons volontiers des livres dont l'Église chrétienne fait usage, mais de chacun suivant sa valeur... Quant aux livres dont nous ne tenons pas compte dans ces discussions sur les articles de la foi, nous ne les rejetons pas, de même que les femmes ne sont pas exclues de l'Église. Mais si l'on veut prouver des points importants de la doctrine, il n'en est pas tenu compte. Et comme cette dispute a un grand éclat, nous n'avons, suivant l'usage de tous les hommes savants et pieux, accepté que des témoignages que personne ne peut rejeter... Pour l'Épître aux Hébreux, nous laissons à chacun son jugement sur le nom de son auteur. Pour ma part, je ne vois pas qu'elle ne soit pas de saint Paul, et cela à cause de certains hébraïsmes, à cause de son esprit et de la fermeté qui y apparaît, comme dans toutes les Épîtres de saint Paul. Mais, quoi qu'il en soit, il a toujours été reconnu par les docteurs orthodoxes qu'elle est digne qu'on établisse, par son témoignage, les articles importants de la foi, et si l'on trouve dans cette Épître de graves raisons de rejeter le sacrifice de la messe, il y en a assez dans les autres Épîtres de Paul et dans les Évangiles pour le faire repousser ». »

1. P. 175 : *Wir bruchend gern, das die christenlich Kilch brucht, aber jedes in seinem wert... Die bücher, dero kundschaft wir nit nemend in beivärnuss der schweren händeln des gloubens, verwerfend wir nit, glych wie ouch die wyber in der kilchen nit verworfen werdend. So man aber ernstlich sachen bezügen soll, nimmt man jr Kundschaft nit an... Der epistel zu den Hebræern halb sagend wir, dass wir hie einem ieden sin urteil lassend, wer sie geschriben hab. Ich für min person erkenn nit*

- Comme tous les théologiens de son temps, Zwingli reconnaît sans hésiter la possibilité d'une contradiction de détail dans les Évangiles, mais il ne s'en émeut point. « Si Luc parle de huit jours et Matthieu de six, il n'y a pas là de différence réelle... *En ces choses, il ne faut être ni curieux ni anxieux à l'excès. Les saintes Écritures veulent être traitées avec simplicité et avec un cœur pur.* Le langage de la vérité est simple... » Néanmoins, ainsi que déjà nous l'avons entrevu tout à l'heure, la critique et ses hardiesses n'ont rien qui tenté le Réformateur de Zurich. Il prend contre Luther, sans le nommer, la défense de l'Épître de Jacques, comme naguère il faisait de l'Épître aux Hébreux : « Jamais, dit-il, Jacques n'a voulu dire que les œuvres justifient ; la chose est évidente à qui veut considérer le projet de toute l'Épître ? » Ce n'est donc qu'au point de vue de l'autorité de l'Écriture que nous aurons à étudier la pensée de Zwingli.

Quelle est, pour Zwingli, la règle de l'interprétation ? quel est le critère de la vérité ? « Lorsque tu vois, dit-il, l'un citer une parole de Dieu qui est claire et nette dans un sens, et l'autre en présenter une autre aussi claire et qui contre-dit ouvertement la première, regarde quel est le passage qui

anders, dann dass sy Pauli sye, und das von etlichen Hebraismen wegen, ouch des geists halb und der feste, so der heilig Paulus in andern episteln hat.

1. *Ad Mt. 17, 1. VI, 1, 327 : In his non oportet esse curiosos aut nimis anxios. Simpliciter et munde volunt tractari scripturae sacrae. Oratio veritatis est simplex.*

2. *In Ep. Jac., cap. 2 (1531?), VI, 2, 271 : Hic locus quoniam salutem operibus tribuere videtur, fecit, ut haec epistola Canonicis scripturis a quibusdam veteribus non sit connumerata. Sed si scopus totius epistolae diligentius consideretur..., nihil minus quam opera justificare dixisse Jacobum palam fiet.*

honore Dieu et celui qui glorifie l'homme. Tiens-toi à celui qui donne à Dieu la gloire, et qui lui attribue toute œuvre, toute gloire et tout honneur¹. » Il semble que Zwingli mette Dieu le Père en la place où Luther mettait Jésus-Christ, et M. Sigwart² remarque fort bien que l'on ne peut dire que pour lui Jésus-Christ est le centre de l'Écriture. L'Ancien Testament est mis sur la même ligne que le Nouveau; et Zwingli, ce juste de l'ancienne alliance, parle moins de croire à l'Évangile que de lui obéir. On ne saurait nier qu'à ses yeux l'Écriture ne soit moins nécessaire au chrétien qu'elle n'était pour les autres Réformateurs³. Homme de discussion et de conséquence, c'est surtout à la polémique que l'Écriture lui paraît utile, et il ne se cache pas de penser que le Chrétien régénéré n'en a plus besoin : « Celui qui est né de l'esprit n'a plus besoin d'aucun livre..., car la loi de Dieu est inscrite dans son cœur⁴. » Quant aux querelleurs, à ceux qui s'attachent aux disputes de mots, à ceux-là il faut, toutes les fois qu'ils errent, montrer le sens par les langues originales... L'année suivante, il montre encore qu'il faut avoir la parole de Dieu par écrit ; « car, bien que la foi et l'amour de Dieu ne viennent que d'en haut, l'homme est bien prompt à l'oublier⁴... » Dans la pratique de l'interprétation de la Bible, Zwingli insiste fortement sur le sens unique de l'Écriture,

1. II, 1, 393 s. *Wer Ursach gebe, etc.* (1524) : *So bsich, welches Gott zuziehe, und welches dem menschen... so halt dich dess, das Gott die eer gibt, jm selbs alle that, glori und eer zuschrybt.*

2. SIGWART, *U. Zwingli*. Stuttgart, 1855, p. 52. Cf. H. SPÖRRI, *Zwingli-Studien*, Leipzig, 1866.

3. II, 1, 350 (1525) : *Welcher, us dem geist schon geboren ist, der bedarf keines buchs mee.*

4. II, 2, 516, contre J. Faber, *Kurze Geschrift*, 1526.

et s'il s'arrête encore, trop souvent à l'allégorie, c'est un héritage de son éducation qu'il n'a pas su répudier. Le Réformateur suisse veut que l'Écriture, soit interprétée d'après les règles du langage ordinaire, où l'on rencontre des figures et des images, il ne veut pas qu'on s'en tienne au « sens grossier de ces mots, *pulla verborum vis*, » et il s'élève avec force (on devine dans quelle pensée) contre Luther au nom de ce principe, en demandant que chaque passage de l'Écriture soit expliqué par la comparaison avec les autres. On verra par la singulière image dont il se fait un argument contre Luther comment Zwingli se représente les rapports de l'Écriture et de la foi :

« L'Écriture ne peut être comprise que par la foi, et la foi doit être éprouvée par l'Écriture seule, que seule elle peut comprendre. Lorsqu'un homme veut tirer une charge, s'il prend un cheval sans corde et sans trait, il ne pourra rien faire ; s'il prend le collier sans le cheval, il n'avancera pas davantage. Bref, il faut mener ensemble le cheval et le harnais à la voiture, et les atteler l'un à l'autre. Le cheval l'est ici la foi vivante ; la corde et le harnais, c'est l'Écriture. » Cette image est spirituelle ; elle est certainement moins profonde que celles auxquelles Luther nous a accoutumés.

Il faut ici pénétrer dans le cœur même des deux théologies, et rechercher quelle en est la différence principale. Il faut nous demander si les diverses conceptions de l'Écriture, que nous rencontrons dans les deux Réformes, ne proviennent pas d'une différence dans le caractère de la conscience. Luther part du sentiment du péché, Zwin-

2. Voyez SIGWART, ouvrage cité, p. 234, ss.

gli de ses suites; Luther, qui se sent sous le coup des châtimens d'un Dieu irrité, n'a point de repos qu'il n'ait trouvé la paix dans la foi, et Jésus-Christ est sa justice. Zwingli a l'âme plus sereine. Le péché est pour lui l'infériorité douloureuse d'une nature terrestre; c'est en s'élevant vers le bien, en le réalisant à l'image de Jésus-Christ et avec l'esprit qu'il donne, que le pécheur rendra gloire à Dieu et foulera le mal à ses pieds. « Pour Luther, dit M. Sigwart (p. 234), l'Écriture est l'Évangile du pardon des péchés; pour Zwingli elle est la révélation de la volonté divine. »

Ne nous étonnons donc point de ne pas trouver chez Zwingli ces hésitations quant au rôle de l'Ancien Testament, ces incertitudes en face du Décalogue lui-même, cette poursuite d'une distinction entre les deux alliances, entre la Loi et l'Évangile, qui forme toute l'histoire de la théologie des premières années de la Réforme, et qui a conduit les Réformateurs luthériens à une doctrine de l'autorité incertaine, mais à une clarté parfaite sur la question morale du pardon du péché. Mélanchthon a mis toute sa vie à sonder ce problème; qu'il a toujours considéré au point de vue de la justice de Dieu, et surtout de la paix de la conscience. Zwingli, au contraire, et en général les Suisses considèrent en Dieu beaucoup plus la sainteté que la justice, dans l'homme beaucoup plus la moralité que la paix de l'âme et le pardon; la loi de Moïse n'a rien qui les blesse, et la différence entre la Loi et l'Évangile, qui est depuis Mélanchthon le centre de la théologie luthérienne, ne domine pas leurs esprits. La Parole de Dieu est donc pour eux la loi, comme pour les luthériens elle est la grâce.

On retrouvera la marque de cette différence d'esprit dans une question qui sera d'une importance capitale pour le développement de la doctrine dans l'une et l'autre Église : la question du rôle de l'Écriture. Mélanchthon l'avait dit, ainsi que nous l'avons vu, dès 1519 : « l'Écriture est la pierre de touche ; » il répétait plus tard : « l'Écriture est le juge des débats ¹. » Luther, qui croit profondément aux inspirations directes de Dieu, a saisi cette doctrine et a fait de la Bible *le juge* de toutes les controverses. Il est vrai que pour lui la Parole de Dieu c'est la grâce, et qu'il fait du Christ lui-même, je veux dire de la doctrine de la grâce, non pas sans doute le juge de l'Écriture, mais le témoin à la voix duquel on reconnaît la parole de Dieu. Mélanchthon s'exprimait à cet égard avec beaucoup de sagesse et avec une extrême modération. Il faut surtout lire sur ce point la consultation qu'il a donnée en 1556 à Sébastien Pfäuser, et le *Discours sur le don d'interprétation dans l'Église*, de l'année 1544 ². Zwingli juge autrement ! Sans doute, il répète, comme tous les théologiens, ce mot de *pierre de touche* ³, mais il demande plus. Entier dans sa réforme et empressé de soumettre l'Église à la loi de la Parole de Dieu plus encore que d'en pénétrer les formes de l'esprit de l'Évangile, Zwingli avance en 1523 ce mot qui est la devise de sa réforme du culte : « Tout ce que Dieu

1. C. R. XXV, 226 : *Itaque ipsa etiam (Scriptura) est et manet iudex controversiarum, quae oriuntur de doctrina. (Postilla Melanthoniana.)*

2. C. R. VIII, 699 ss., p. 705 ; cf. XI, 645 s. : *Est enim in Ecclesia non potestas regia sed praetoria interpretandi... Et sit iudex summus, Verbum Dei divinitus traditum : et si erit controversia de sententia, collatio ostendet veram sententiam. Adiuvabuntur pii etiam testimoniis purioris Ecclesiae : nam haec non sunt aspernanda.*

3. *Exeg. euchar. ad Luth.* (1527), III, 550.

n'a pas commandé par la Parole ou par le fait est un péché¹. » Désormais la théologie qui s'inspire de l'esprit des Suisses considéra l'Écriture moins comme *la règle* de la foi que comme sa *source*. Telle est la notion qu'en a Zwingli lui-même. Mais à mesure que les Anabaptistes, exploitant ses doctrines, en tirent les conséquences extrêmes, il adoucit la rigueur de ses principes, il permet même ce que l'Écriture ne défend pas : « Autre chose est exclure, autre chose omettre, » dit-il à propos du baptême des enfants², et à Maïbourg il signe la thèse : « On peut librement conserver ou abandonner les traditions et les ordonnances humaines, dans les affaires de religion et d'Église, si elles ne combattent pas ouvertement la Parole de Dieu³. » Si, en pratique, Zwingli demeura toujours austère, ennemi des images et destructeur de « l'idolâtrie », c'est moins par crainte de l'autorité de l'Écriture que par respect de la gloire de Dieu. Il est vrai que ces deux pensées, la loi de Dieu et sa gloire, sont inséparables dans l'esprit de Zwingli, dont elles sont toute la règle.

CHAPITRE IX.

CALVIN.

Rien n'est plus beau, rien n'est plus net que la doctrine que Calvin formule sur l'autorité de la Parole de Dieu et sur les preuves de cette autorité. C'est dans l'*Institution*,

1. *De Can. missae* (1523), III, 119 : *Peccatum autem esse quicquid Deus nec verbo nec facto docuerit, facile admisero.*

2. *Contra Catabaptistas* (1527), III, 1381 : *Aliud enim est excludere, aliud omittere.* Cf. *Vom Tauf* (1525), II, 1, 236.

3. *Luther's Werke*, Erl. 65, 90.

dans le texte latin de 1539 et dans la traduction française de 1541 (car le chapitre de l'Écriture sainte est absent du premier jet de l'an 1536) que nous chercherons la pensée du Réformateur de Genève. Demandons-nous avec Calvin et avec tout le siècle de la Réforme, « dont et comment nous serons persuadés que l'Écriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église » ?¹ « C'est autant, dit Calvin, comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrions à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. Car l'Écriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur et les choses douces et amères de monstrer leur saveur. »

« Or² si nous voulons bien pourveoir aux consciences, à ce qu'elles ne soyent point tracassées sans cesse de doutes et légèretés, qu'elles ne chancellent point et n'hésitent point à tous scrupules, il est requis que la persuasion que nous avons dite soit prinse plus haut que de raisons humaines, ou jugemens, ou conjectures : à sçavoir du tesmoignage secret du saint Esprit. » « Il y a³ de bonnes gens, lesquels voyans les incredules et ennemis de Dieu gergonner contre la Parolle, sont fâchez qu'ils n'ayent bonne preuve en main sur le champ pour leur clorre la bouche : mais ils errent en ne considérant point expressement que l'Esprit est nommé sceau et arre pour confermer nostre foy, d'autant que nos esprits ne font que flotter en doutes et scrupules jusqu'à ce qu'ils soyent illuminez. » « Que nous

1. I, 7, 2, texte de 1560, déjà en 1541, latin de 1539.

2. Ib. 4, 1541-1560 (latin 1539-1559).

3. Ib. 1560 (lat. 1559).

lisions¹ Demosthene, ou Ciceron, Platon, ou Aristote, ou quelques autres de leur bandè : je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement, et delecteront et esmouueront jusques à ravir mesme l'esprit : mais si de là nous nous transportons à la lecture des saintes Escritures, vueillons ou non elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les Rhetoriciens ou Philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée. Dont il est aisé d'appercevoir que les saintes Escritures ont quelque propriété divine à inspirer les hommes, veu que de si loing elles surmontent toutes les graces de l'industrie humaine... » « Mais sur tous² Saint Jean, comme tonnant du ciel, doit bien assujettir tous esprits en l'obéissance de foi : ou bien s'ils demeurent revesches, il est suffisant plus que toutes les foudres du monde, pour abatre tant et plus leur obstination... Mais ayant leu l'Évangile saint-Jean, malgré qu'ils en ayent, ils trouveront là mille sentences... mesme qui imprimeront chacune un horrible cautère en leurs consciences, pour rabattre leurs risées... » « Il y a³ plusieurs autres raisons, et icelles bien apparentes, par lesquelles la majesté et dignité de l'Escriture non seulement peut estre acertenée aux cœurs des fideles, mais aussi puissamment maintenue contre la malice des calomnieurs. Lesquelles raisons neantmoins ne sont point de soy suffisantes pour fonder droitement sa certitude, jusques à ce que le Pere celeste, faisant là reluire sa divinité, l'exempte de toute

1. *Ib.* 8, 1, 1541-1560 (1539-1559).

2. *Ib.* 10; 1560 (1559).

3. *Ib.* 11, 1541-1560 (1539-1559).

doute et question, luy donnant ferme reverence: Or cela ne se cognoist que par foy¹. »

Il n'y a pas, dans toute l'*Institution chrétienne*, un seul mot pour définir l'autorité (bien moins encore l'infaillibilité) de la Parole de Dieu. Nous entendons Calvin au contraire, dans ses *Commentaires*, s'exprimer avec une grande liberté : « Or nous sçavons² que les Apostres n'ont point esté si scrupuleux en cet endroit³. Et n'y a point de danger en cela; moyennant que les lecteurs soient tousjours ramenez à la pure et nayve lecture de l'Ecriture. » En effet, l'Ecriture est, pour Calvin, « la reigle unique de vraye et parfaite sagesse⁴ »; tout son livre, comme toute sa doctrine, repose sur l'autorité de la parole de Dieu, et la raison même pour laquelle il n'en fait pas un article de foi, et n'en parle même pas dans sa première édition, c'est qu'elle est son point de départ et sa base. Aussi le voyons-nous dans ses *Commentaires* mépriser le genre extérieur et peu franc des preuves par le texte littéral auquel la théologie nous a accoutumés depuis le temps des Pères, ces passages élastiques détournés de leur sens pour servir à la démonstration⁵.

Il est temps de citer les jugemens critiques de Calvin sur les livres du Nouveau Testament. Nous allons en rapporter quelques-uns, en grande partie extraits des *Arguments* de ses *Commentaires*.

Épître aux Hébreux (1549). « Quant à moy; je la reçois

1. Quod, nisi fide, cognosci nequit.

2. Ad Heb. 11, 21, 1549.

3. Non adeo fuisse scrupulosos.

4. IV, 9, 2, 1543-1559 (1545-1560): Unica perfectae sapientiae regula.

5. Cf. ad Joann. 10, 3; ad Matth. 16, 18 s.

sans difficulté aucune entre les Epistres apostoliques¹, et ne doute point que cela ne soit advenu par une ruse de Satan, quand il s'est trouvé jadis des gens qui ont voulu retrancher ceste Epistre du nombre des livres authentiques. Car il n'y a pas livres en l'Ecriture saincte, qui parle plus clairement et nayfvement de la sacrificature de Christ... Ne souffrons point donc que l'Eglise de Dieu soit privée d'un si grand bien, et nous avec elle : au contraire, retenons-la et la gardons songneusement. Au reste, de sçavoir qui l'a composée, il ne s'en faut pas soucier grandement... De ma part, je ne puis croire que saint Paul en soit auteur². Car de dire ainsi que font aucuns, que de propos délibéré il a supprimé son nom, comme estant odieux entre les Juifs, il n'y a pas grande apparence... Au contraire, la manière d'enseigner, et le style aussi, rendent suffisant tesmoignage que c'est un autre que saint Paul³ : et celui qui l'a escrite, confesse au second chapitre qu'il est disciple des Apostres : ce qui est bien loin de la façon de parler de saint Paul. D'avantage, ce qu'il touche de la manière et coustume de Catéchisme au sixiesme chapitre ne pourrait proprement convenir au temps de saint Paul. Je sçay bien l'excuse qu'on a accoustumé d'amener touchant le style, a sçavoir qu'on ne peut sur cela asseoir jugement, d'autant que saint Luc ou quelque autre a translaté cette Epistre de la langue Hébraïque en la langue Grecque. Mais il est facile de refuter cette conjecture. »

1. *Ego vero eam inter apostolicas sine controversia amplector.*

2. *Quis porro eam composuerit, non magnopere curandum est... Ego ut Paulum agnoscam auctorem, adduci nequeo.*

3. *Sed ipsa docendi ratio et stylus alium quam Paulum esse satis testantur.*

*1^{re} Épître de saint Pierre*¹. « Or, quant au lieu d'où il a escrit ceste Epistre, tous ne s'accordent pas. Et toutesfois je ne voy nulle cause pourquoy nous doutions qu'il ne fust alors en Babylone. Car il l'aferme clairement... Certes il est beaucoup plus vray-semblable que saint Pierre (selon que requéroit son Apostolat) a suyvi les pays et régions desquelles il y habitoit plus de Juifs. Or, nous sçavons qu'il y en avait grand nombre en Babylone, et en ces quartiers-là »

Quant aux *Petites Épîtres de saint Jean*, Calvin n'exprime aucun jugement sur elles. Mais nous remarquons qu'il ne les cite jamais, et qu'il fait mention de la première en ces termes : « Ce que dit saint Jean en sa canonique². » Ce mot exclut, dans la pensée de l'auteur, les deux autres Épîtres attribuées à cet Apôtre.

Épître de saint Jacques. « On peut facilement cognoistre par ce que disent saint Hiérome et Eusèbe, qu'en plusieurs Églises anciennement, ceste Épistre n'a pas été receüe sans débat et difficulté. Et encore, aujourd'huy il y en a aucuns qui n'estiment pas qu'on la doye tenir pour Escriture authentique. Toutesfois de ma part, pour ce que je ne voy cause qui soit suffisante pour la rejeter, jé la receoy volontiers et sans en faire difficulté quelconque. Car quant à ce qu'il semble avis que le second chapitre renverse la doctrine de la justification gratuite, nous soudrois facilement ceste doute, quand ce viendra à l'exposition du passage. Et quant à ce qu'on pourroit penser qu'il ne magnifie pas

1. Le *Commentaire sur les Epîtres catholiques* est de 1551.

2. *Quod dicit Joannes in sua canonica*. Inst., III, 2, 21, texte de 1559-1560; de même III, 3, 23, mais le mot n'a pas été reproduit cette fois dans la traduction française.

la grâce du Christ en telle sorte que doit faire un Apostre¹, certes la réponse est facile, asçavoir que nous ne devons pas requérir précisément que tous traittent un mesme argument ou point de doctrine... Parquoy, pour recevoir ceste Épistre, ce m'est assez qu'elle ne contient rien indigne d'un Apostre de Christ : mais au contraire elle est toute pleine de diverses et bonnes doctrines... Au reste, il y a un peu plus grande raison de douter de l'auteur d'icelle... J'inclineray plustost à une autre opinion, asçavoir que celui duquel parle saint Paul, estoit fils d'Alphée... Or ce n'est pas à moy d'affirmer lequel de ces deux Jaques est autheur de ceste Épistre.

2^e Épître de saint Pierre². « Ce que dit Eusèbe, qu'anciennement on a douté de ceste Épistre, ne nous doit point destourner de la lecture d'icelle. Car s'il est question de s'arrester à la simple autorité des hommes, puisqu'il ne nomme point ceux qui ont mis la chose en doute, il ne les faut non plus croire que gens incognus. D'avantage il adjouste qu'après elle a esté communément receüe sans contredit³. Ce que saint Hiérôme escrit me donne plus à penser, quand il dit qu'aucuns ont estimé que saint Pierre n'estoit point autheur de ceste Épistre, pource qu'il y a diversité de style entre icelle et la première. Car combien qu'on puisse monstrier quelque affinité et approche de l'une à l'autre, toutesfois je confesse qu'il y a différence tout évidente, par laquelle on peut monstrier que

1. *Quod autem parciore in praedicanda Christi gratia videtur.*

2. Calvin, qui n'a pas cru devoir commenter l'Apocalypse, place la seconde Épître de saint Pierre et celle de saint Jude à la fin du Nouveau Testament.

3. Mal traduit. En latin : *Et postea subjicit passim sine controversia fuisse receptam.* Cf. Eus. H. E., III, 3.

1. *Manifestum discrimen, quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliae probabiles conjecturae, ex quibus colligere liceat, alterius esse potius quam Petri.*

1. *Manifestum discrimen, quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliae probabiles conjecturae, ex quibus colligere liceat, alterius esse potius quam Petri.*

prit de Christ se manifeste clairement, je feroye conscience de la rejeter entièrement, combien que je ne recognoisse point en icelle la vraye et naturelle phrase de saint Pierre. Au reste, puisqu'il ne m'apparoist point au vray qui en est l'auteur, je prendray ceste liberté d'user indifféremment tantost du nom de Pierre; tantost du nom d'Apostre. »

Voici le jugement de Calvin sur les rapports des *Évangiles* (1555) :

« Il n'y a nulle apparence à ce que dit saint Hiérôme, que l'Évangile de saint Marc est un Épitome, c'est-à-dire un abrégé de celui de saint Matthieu : car il ne suit point en tout et partout l'ordre qu'a tenu saint Matthieu : et dès le fin commencement il ha une autre façon de traiter les choses. Il récite aussi quelques choses que l'autre avoit omises : et mesmes aucunes fois en récitant une mesme chose, il est plus long. Certes, quant à moy, je crois plus tost, et la chose le donne assez à entendre, qu'il n'avoit jamais leu le livre de saint Matthieu quand il s'est mis à escrire le sien : tant s'en faut que de propos délibéré il en ait voulu faire un abrégé. Autant en voudroy-je dire de saint Luc : car nous ne scaurions pas dire que la diversité qui se voit entr'eux trois, soit une chose faite tout exprès. Mais ayans proposé de mettre par escrit fidèlement les choses desquelles ils estoyent bien certains et résolus, un chacun d'eux y a tenu la façon de procéder qui luy sembloit la meilleure. Or comme cela n'est point advenu par cas fortuit, mais selon que la providence de Dieu conduisoit le tout, ainsi le saint Esprit en ceste diversité de procéder leur a néanmoins suggéré un bon accord, quant à la chose principale. Et cela seul suffiroit bien pour don-

ner, approbation à leurs livres, s'il n'y avoit d'autre part de plus grans moyens pour les autorizer: »

Le lecteur, qui a en mémoire les opinions des auteurs qui ont précédé Calvin sur les mêmes matières, ne remarquera pas seulement combien le Réformateur de Genève est plus modéré dans ses jugemens que tous ceux qui ont écrit avant lui; il sera surtout frappé de voir combien moins ces questions lui tiennent à cœur, et combien il y apporte, et moins de conséquence, et moins d'intérêt personnel. On jugera de l'infériorité de Calvin comme critique en lisant ce qu'il dit (1551) du passage contesté, I Jean 5, 7, dit « des Trois Témoins » :

« Tout ceci a esté omis par aucuns : ce que saint Hierôme pense avoir esté fait plus par malice que par ignorance ou mesgarde, et qu'il n'a esté fait que par les Latins. Mais d'autant que les livres grecs mesmes ne s'accordent pas l'un avec l'autre, à grand'peine en osé-je rien affermer. Toutesfois pource que le fil du texte coule très-bien, si ce membre y est adjousté, et je voy qu'il se trouve es meilleurs exemplaires et plus corrects, de ma part je le receoy volontiers. » De semblables assertions¹ dénotent une singulière rapidité apportée à l'étude des questions de critique; elles sont surtout remarquables en présence de l'attitude de Luther, qui n'admit jamais, malgré la palinodie d'Érasme, ce verset dans son Nouveau Testament². Remarquons toutefois que l'impartialité de Calvin, même en présence d'un procédé de critique insuffisant, reste entière; car le commentateur ne cherche nullement à tirer parti du

1. Voyez aussi *ad Joan.* 8, 1 ss.

2. Il n'y trouva place, à ce qu'il parait, qu'en 1574, longtemps après la mort de Luther.

passage en question pour le dogme orthodoxe. « Cela ne se rapporte point, dit-il, à l'essence, mais plustost au consentement. » Ce détachement admirable de tout intérêt de discussion dans l'examen des questions critiques et dans l'interprétation des textes n'est pas le trait le moins remarquable du caractère de Calvin. Il explique avec une indépendance parfaite le verset : « Moi et le Père nous sommes un » (Jean 10, 30) : « Les docteurs anciens ont grandement abusé de ce passage. » Nous le voyons, à propos de Matth. 16, 18 s., parler très-impartialement de la primauté de Pierre : « ...Car c'est autre chose de dignité que d'empire. » Les fameux passages dogmatiques employés comme preuves de la divinité de Jésus-Christ sont commentés par lui avec une entière liberté. Col. 2, 9 (*corporellement*) : « ...Je ne doute point, dit-il, qu'il ne soit mis improprement pour substantiellement. » Tite 2, 13 : Calvin ne traduit point, comme les Pères ont fait par opposition à l'arianisme : « de Jésus-Christ grand Dieu et Sauveur ». « Toutesfois, ajouta-t-il, on peut bien repousser les Arriens en moins de paroles et plus certainement¹. » Nous retrouvons partout le grammairien de bonne école qu'aucune doctrine et aucun intérêt n'amènera à se détourner du « fil du texte » et du sens naturel des mots. Calvin ne veut pas que le texte soit « tiré par force² ». On s'étonne de ne pas trouver dans le célèbre *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, daté du 18 octobre 1539, un seul mot de la doctrine de la prédestination que le Réformateur venait d'ex-

1. Voyez de même *ad Jes.* VI, 3 (saint, saint, saint), etc., et les passages cités par Tholuck (p. 335); en particulier Es. IV, 2; Psaume XXXIII, 6; Es. XI, 4; Matth. II, 15; Jean II, 17; Rom. X, 6 et 9; Hébr. IV, 4.

2. *Ad Matth.* II, 15.

poser avec éclat (car elle est absente de l'édition de 1536) dans la deuxième édition de l'*Institution*, imprimée à Strasbourg en août 1539. Le commentateur suit mot à mot le texte de saint Paul, et ne veut connaître que la pensée de son auteur; la doctrine qu'il tire de l'Épître est fort modérée et ne peut être rejetée que de ceux qui rejettent la pensée de saint Paul. Il s'exprime même avec beaucoup de noblesse touchant les recherches « de curiosité », et au sujet de la prédestination, qui est « vraiment un labyrinthe ». « Observons donc ceci estroitement; de n'appéter point de sçavoir d'icelle sinon ce que l'Escriture en enseigne. Quand le Seigneur ferme sa bouche sacrée, fermons aussi le chemin à nos esprits, afin qu'ils ne passent plus outre¹. » S'il fallait écrire l'histoire de l'exégèse de Calvin², on aimerait à reproduire ici l'admirable Épître « à Simon Grinée, homme doué de grâces excellentes », que le Réformateur a mise en tête de son *Commentaire sur les Romains*³, à montrer comment, mieux que Mélanchthon, Calvin a su serrer de près et rendre la pensée de l'auteur, et comment il a « fait l'ouvrage accompli » en suivant cette règle, « que la principale vertu d'un expositeur consiste en une brièveté facile, et qui n'emporte point d'obscurité⁴ ». Combien nous sommes loin, en

1. *Ad Rom.* IX, 14.

2. Cette tâche a été remplie par feu Tholuck (*Vermischte Schiften*, II, 1839) et par MM. Reuss (*Revue de Strasbourg*, VI, 1853; cf. *Gesch. der Heil. Schr. N. T.*, § 335 et 549 s., et la *Revue*, 3^e série, IV), Vesson (thèse de Montauban, 1855) et Escher (*de C. libr. N. T. historic. Interpr.*, Utrecht, 1840). Il serait curieux d'étudier cette querelle singulière contre la mémoire de Calvin, à laquelle M. Reuss (*l. c.*, p. 247) nous rend attentifs, et qui fut soulevée par le *Calvinus judaizans* de Gilles Hunnius.

3. De Strasbourg, le 18 octobre 1539.

4. *C. R.*, IX, 2, 402: *Præcipuam interpretis virtutem in perspicua brevitate esse positam.*

cette année 1539, de l'exégèse qui florissait en tous lieux au commencement du siècle! Luther, l'enfant du peuple, le moine mendiant, a soutenu le combat contre le moyen âge; Calvin, ce fils de la Renaissance et cet esprit français, ce génie victorieux, est venu en triompher. « Par ce moien, dit-il en parlant de l'allégorie¹, plusieurs des anciens se sont donné congé de jouer de l'Ecriture, comme d'une pelote; » et voici comme il juge encore l'allégorie, cette ennemie vaincue du sens naturel de l'Ecriture² : « Quant à moi, je confesse bien que l'Ecriture est une fontaine de toute sapience, très-abondante, et qui ne se peut espuiser : mais je nie que la richesse et abondance d'icelle consiste en diversité de sens, lesquels il soit licite à chacun de forger à sa poste. Sçachons donc *que le vray et naturel sens de l'Ecriture, c'est celui qui est simple et nayf*. Recevons donc iceluy et nous y tenons ferme. Quant aux expositions controuvées, lesquelles nous destournent du sens literal, non-seulement laissons-les là comme douteuses, mais aussi les rejettons hardiment comme corruptions pernicieuses³. »

CHAPITRE X.

BÈZE ET LES ESTIENNE

Après avoir produit Calvin, la Réforme française semble avoir voulu se recueillir, car les hommes éminents qui

1. Ad 2 Cor. III, 6 (1546).

2. Ad Gal. IV, 22 (1548).

3. Sciamus ergo cum esse verum Scripturae sensum, qui germanus est ac simplex : eumque amplectamur et mordicus teneamus. Fictitias expositiones, quae a literalis sensu abducunt, non modo negligamus tanquam dubias, sed fortiter repudiemus tanquam exitiales corruptelas.

vinrent après lui sont des disciples bien plus que des maîtres.

L'école de Calvin a produit des exégètes distingués. Si notre objet était de traiter des auteurs qui ont étudié l'Ancien Testament, nous devrions parler ici de Jean Mercier, auquel Richard Simon reconnaît « toutes les qualités d'un savant interprète de l'Écriture ». Mais, outre qu'une sage réserve doit nous interdire le terrain de la science hébraïque et talmudique, dans laquelle Mercier a excellé, le sujet des études juives est, par nature, différent du nôtre, et il a été traité par un auteur allemand¹ avec une assez grande autorité pour que la science puisse se contenter des développements précis et lumineux du professeur d'Iéna, aujourd'hui professeur à Tubingue. Il nous faut donc nous borner à recueillir ce regain de la réforme biblique du seizième siècle que nous offriront les travaux des compagnons et des disciples de Calvin sur le Nouveau Testament.

Le nom des Estienne est illustre dans l'histoire de la Bible ; c'est de leur célèbre maison que sont sorties plusieurs des éditions les plus fameuses du livre saint. Dans ces antiquités vénérables du grand art de la typographie, l'imprimeur était en même temps le critique ; il est vrai que le meilleur critique n'a pas toujours laissé le nom le plus célèbre.

Simon de Colines était le beau-père de Robert Estienne, dont il avait épousé la mère, veuve d'Henri Estienne premier du nom.

En 1534, il imprima à Paris, en format in-8°, avec titre

1. L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Iéna, 1869.

grec, une édition du Nouveau Testament, bien peu connue, et qui, d'après les plus excellents critiques, peut être considérée comme la meilleure des éditions anciennes. Il prend pour base de son texte l'édition d'Érasme, de 1522, dont il corrige le texte d'après la Polyglotte ou d'après des manuscrits que l'on pense avoir retrouvés à la Bibliothèque nationale de Paris¹. Colines est, pour deux cents ans, le dernier éditeur qui ait osé s'abstenir d'imprimer dans le texte le passage des Trois Témoins. M. Reuss, le meilleur juge en ces matières, estime que pendant ces deux cents ans personne n'osa marcher dans les voies de la critique avec la même indépendance et la même fermeté.

La première édition de Robert Estienne, l'édition *O mifericam*, en très-petit format, parut en 1546, et la grande édition *Regia*, en un superbe in-folio, en 1550. Cette dernière, au lieu qu'Estienne ait amélioré son œuvre, est certainement, au jugement de la critique moderne, inférieure à la première. Robert Estienne avait, seul avec son jeune fils Henri, accompli l'œuvre immense de réunir et de comparer les manuscrits, en même temps qu'il dirigeait l'impression des nombreuses éditions sorties de son atelier. On a retrouvé, avec fort peu de chances d'erreur, presque tous les manuscrits dont a fait usage R. Estienne; le plus grand nombre sont des manuscrits de la Bibliothèque du Roi². Presque tous ces manuscrits appartiennent à la fa-

¹ 1. *Ev.* 119, grec 85, douzième siècle, et *ev.* 120, grec 185 A = 18 d'Estienne.

2. Nous donnons, d'après M. Scrivener et les autres auteurs, l'indication de ces manuscrits : γ est probablement le ms. Bibl. nat. grec 84, *Fonteblandensis*, saec. 12, *ev.* 4; δ = 106, saec. 11, *ev. act. Pauli* 5; ε = 112, saec. 11, *ev. act. Pa.* 6; ζ = 71, saec. 11, *ev.* 7; η = 49, saec. 11, *ev.* 8; θ = probablement 102, *act.* 7, *Pa.* 9; ι = 91, saec.

millé dite byzantine. Un des manuscrits de Paris est un manuscrit oncial, c'est γ (= L, *Pariensis*, 62; *sæc.* 8). Ce qui est plus considérable, c'est qu'il est certain que le manuscrit qu'Estienne appelle β est le *Cantabrigiensis* (D), le fameux manuscrit des Évangiles qui plus tard appartient à de Bèze; c'est ce manuscrit, dont nous allons retrouver l'histoire¹, qui, comme le dit le célèbre imprimeur dans l'Épître au Lecteur, de l'an 1550, « a été collationné en Italie par ses amis ». Quant au texte qu'Estienne appelle α , c'est l'édition d'Alcala; reproduite du reste avec bien peu d'exactitude. La tâche qu'Estienne s'était imposée dépassait en réalité les forces d'un homme; aussi a-t-on remarqué que dans la grande édition Royale, à mesure qu'il avance dans son travail, sa main se lasse et son courage faiblit, en sorte qu'à fort peu d'exceptions près, toutes les corrections qu'Estienne a apportées dans le texte d'Érasme se trouvent dans les livres historiques du Nouveau Testament, tandis que les Épîtres et l'Apocalypse sont reproduites à peu près telles que les avait publiées le critique de Rotterdam.

On sait que l'édition publiée par Estienne en 1551 est la première dans laquelle aient été distingués les versets.

M. Scrivener, qui a publié avec tant d'exactitude le manuscrit de Cambridge et le texte de l'édition Royale, nous promet une collation complète des deux premières éditions d'Érasme avec la Polyglotte, l'édition d'Estienne de 1550

¹ *13, act. 10, Pa. 12; apoc. 2; S = Coisl. 200, sæc. 14, ev. 38, act. 19, ap. 23; $\alpha\beta$ = 83, Petri Stellae, en. 9, anni 1168; $\epsilon\delta$ = 185 A, Saint-Victor 774, sæc. 13, ev. 120. Le ms. $\epsilon\zeta$ (Act. 8, Pa. 10) est perdu; $\gamma\eta$ = Act. 9, Pa. 11, c'est le cod. Vatabli, à Cambridge.*

² Voyez SCRIVENER, *N. T. textus Stephanici a. 1550*. 2^e éd. Cambr., 1877, in-18.

et le texte d'Elzévier de l'an 1624. Une pareille édition, dont au reste les principaux éléments se trouvent déjà dans le livre de M. Reuss, rendrait à l'étude du Nouveau Testament de grands services, et il faut espérer que l'auteur aura la patience de l'achever, et l'Université de Cambridge la générosité d'en enrichir les études bibliques.

Le nom d'Henri Estienne, l'un des plus illustres parmi les maîtres de la science française, ne peut être omis ici. Quoique l'auteur du *Thesaurus* n'ait pas pris, sinon par l'aide qu'il a prêtée à son père et par les éditions qu'il a imprimées, une part directe aux travaux dont le Nouveau Testament a été l'objet, les théologiens du siècle suivant l'ont rangé avec raison au nombre des ancêtres de la critique biblique. Son *Traité sur l'origine des erreurs*, imprimé à la suite de ses *Castigationes in M. T. Ciceronis quamplurimos locos* (Paris 1557, in-8°), a mérité d'être reproduit en partie par L. Cappel dans sa *Critica sacra*¹, comme le code de la critique conjecturale et le meilleur modèle de l'art de rétablir un texte, art que le dix-huitième et le dix-neuvième siècle devaient appliquer à la Bible avec tant de perfection.

Le souvenir de Théodore de Bèze est intimement lié au nom des Estienne. La grande œuvre de de Bèze, et le grand service qu'il a rendu à l'étude de la Bible, n'est pas la publication de ses éditions et de ses *Commentaires* : de Bèze a eu le bonheur mérité de conserver à la science deux des plus vénérables manuscrits du Nouveau Testament, et ce serait assez pour que son nom dût figurer en un rang honorable dans une étude sur le Nouveau Testament.

¹ 1. 1650, in-fol., l. VI, ch. 12, p. 436.

L'histoire de ces précieux documents est elle-même fort obscure. L'un est le célèbre *Codex Bezae Cantabrigiensis*; Bèze nous dit par deux fois qu'il a été trouvé dans le couvent de Saint-Irénée, à Lyon, en 1562, lors du sac de cette ville par des Adrets. Bèze était à ce moment chapelain et conseiller de l'armée huguenote. En 1546, nous le savons, l'évêque de Clermont en Auvergne, Guillaume du Prat, avait avec lui cet important manuscrit au Concile de Trente; Bèze lui-même l'appelle par deux fois, non pas, comme à l'ordinaire, *Lugdunensis*, mais *Claromontanus*, en sorte qu'on a pu se trouver tenté d'attribuer au manuscrit qui est aujourd'hui à Cambridge le nom de *Claromontanus*, qui appartient à celui de Paris. La provenance du manuscrit dit de Clermont n'est pas beaucoup plus certaine. Bèze dit l'avoir trouvé dans le couvent de Clermont en Beauvaisis. Parle-t-il du couvent des Trinitaires, qui était dans cette ville? Nous ne le savons. Le nom d'un évêque de Clermont, dont le souvenir est attaché au manuscrit de Lyon, a pu éveiller le soupçon d'une erreur de nom et de lieu, comme de Bèze en a fait plus d'une en parlant de ses deux manuscrits. Une chose est certaine, c'est que les deux manuscrits sont parfaitement indépendants et distincts. Bref, le manuscrit des Évangiles et des Actes, ce précieux document du sixième siècle, fut donné, en 1581, par de Bèze à l'Université de Cambridge, et le *Claromontanus*, qui contient les Épîtres de Paul,

1. Voyez *Codex Claromontanus, sive Epistolae Pauli omnes graece et latine ex cod. Par. celeberr. nomine Claromontani plerumq. dicto VI ut vdr. post Chr. saec. nunc primum ed. C. Tischendorf, Lips., 1852, in-4°.*
— *Bezae Codex cantabrigiensis... edited with a critical Introduction, etc. by Frederick H. Scrivener, M. A., rector of S. Gerrans, Cornwall. Cambr. and London, 1864. In-4°.*

écrites également au sixième siècle, et accompagnées de la version dite *itala*, passa, des héritiers de Claude Dupuy, dans la Bibliothèque du Roi. Il est aujourd'hui, un des principaux ornements de la Bibliothèque nationale où il figure sur les rayons de la galerie Mazarine, et où il porte la rubrique *grec 407* :

Rien ne marque mieux la timidité d'esprit de de Bèze que la lettre dont il accompagna le don du célèbre manuscrit à l'Université de Cambridge¹ : « J'ai trouvé, dit-il, surtout dans l'Évangile de saint Luc, une telle différence entre ce manuscrit et les autres, même les plus anciens, que, pour éviter de blesser personne, j'ai pensé qu'il valait mieux le mettre à part que le publier². Dans ce désaccord, qui n'a trait qu'aux mots, et ne s'étend pas aux pensées, je n'ai rien vu qui me permit de supposer que le texte ait été corrompu par les anciens hérétiques. Au contraire, j'ai remarqué bien des choses qui méritent d'être observées avec un grand soin : certains mots ne s'éloignent de la forme reçue que pour se rencontrer avec les écrits des Pères grecs et latins ; plus d'un passage vient confirmer l'ancien texte latin. »

La première édition du Nouveau Testament grec, donnée par de Bèze, est de l'an 1565, in-8°, et est sortie des presses d'H. Estienne ; la grande édition de 1582, in-folio (s. l.), est accompagnée d'un commentaire fort étendu. Ce commentaire, il faut le reconnaître, fait peu honneur à la

1. Datée de Genève, 6 décembre 1581 ; publiée par Scrivener (ouvrage cité).

2. *Tantum a me in Lucae praesertim Evangelio repertam esse inter hunc codicem et caeteros quantumvis veteres discrepantiam, ut vitandae quorundam offensionis, asservandum potius quam publicandum existimem.*

science critique de l'auteur. De Bèze ne sait rien de la question du dernier chapitre de saint Marc, que l'on reconnaît avoir manqué dans les anciens textes. Il pense que le mot de « plusieurs », dont se sert saint Luc au premier verset de son Évangile, désigne les Évangiles de Nicodème, des Nazaréens, de Thomas, des Égyptiens, et le Protévangile, supposition qui révèle un esprit peu au courant de la littérature évangélique. En revanche, la péricope de la femme adultère (Jean 8) lui paraît « suspecte », ainsi que le récit lui-même. Il est vrai, dit-il, qu'un seul de mes dix-sept textes ne contient pas ce passage (c'est le manuscrit L), mais les autres documents montrent une étrange variété¹. Le théologien orthodoxe sait fort bien remarquer qu'Érasme se prononce contre les passages relatifs à la divinité de Jésus-Christ, et déclare² qu'Érasme « a prêté son aide au diable ». Il ne s'arrête pas à la difficulté relative au titre de l'Épître aux Éphésiens. Quant à l'Épître aux Hébreux, il en défend l'origine paulinienne avec assez peu de critique. Il ne se demande pas quel est l'auteur de l'Épître de Jacques, il ne discute pas un instant l'authenticité de la deuxième Épître de Pierre, il nomme l'apôtre Jean comme l'auteur de la deuxième Épître; enfin son *Commentaire* est tout autre chose qu'un ouvrage de critique. Pour le texte, on peut remarquer une chose étrange: dès 1565, la version latine, en grande partie, d'après M. Reuss, semblable à celle que de Bèze avait imprimée dès 1556, admet des corrections fort hardies au texte généralement reçu, mais de Bèze n'ose introduire ces hardiesses dans le texte. Luc 2, 33, il appelle Joseph,

1. *Mira in reliquis lectionis varietas.*

2. *Ad 1 Tim. 3, 16; cf. ad Tit. 2, 13.*

dans le latin mais non dans le texte grec, « le père de Jésus-Christ » ; Matthieu 27, 35, il rejette, mais dans son *Commentaire* seulement, le mot « afin que fût accompli », etc. ; Colossiens 1, 14, il conserve en grec, quoique ses notes le condamnent, le mot « par son sang » ; Luc 2, 14, il préfère, sans vouloir pourtant l'imprimer, la leçon « paix aux hommes de bonne volonté » ; Jean 7, 8, il admet dans ses notes cette parole de Jésus : « Je ne monterai pas à la fête », parole qui paraît contredite par les faits, au lieu que le grec de son édition dit : « pas encore ». Dans tous ces passages, le calviniste rigide craint d'innover, ou même de fournir des armes aux adversaires de la divinité de Jésus-Christ. Au reste, la timidité de de Bèze augmente avec l'âge ; dans la grande édition de 1582, il fait disparaître du texte latin plusieurs des corrections qu'il y avait maintenues jusqu'alors. En général, il faut reconnaître que de Bèze, qui avait devant lui, outre les documents que lui avait communiqués Henri Estienne, ses deux anciens manuscrits et les versions syriaque et arabe, n'a pas fait grand usage des précieux éléments de critique qu'il avait entre les mains et ne s'est pas montré maître dans l'art difficile de la critique. Mais si de Bèze montre généralement, dans la critique du texte, à côté de cette timidité que nous avons remarquée, de la sobriété et un bon jugement, d'autre part il cite les manuscrits sans les apprécier et compte les autorités plutôt qu'il ne les pèse.

Ainsi, bien peu d'années après Calvin, la critique fran-

1. Il n'y a pas de doute que, dès 1565, il n'ait eu le ms. de Lyon (*Cantab.*) entre les mains ; on ne peut guère douter, bien que de bons auteurs aient pensé le contraire, qu'il n'ait fait dès cette année usage du manuscrit de Clermont.

caise, avait déjà jeté son dernier feu. Elle devait, au siècle suivant, briller d'un vif éclat dans l'Église Réformée de France avec les Bochart, les Cappel, les Blondel et les Daillé; mais son objet a cessé d'être le Nouveau Testament. L'histoire de l'Église, champ de bataille naturel de l'Église Réformée contre l'Église Romaine, l'Ancien Testament, la géographie et les antiquités sacrées, devaient être les premiers objets de la critique renaissante; mais, pour longtemps, et la chose s'explique par trop de raisons, l'étude du Nouveau Testament était morte dans notre pays.

CHAPITRE XI.

LE CONCILE DE TRENTE.

Érasme et Luther n'avaient pas été les premiers à user de la liberté de la critique. En aucun temps, avant que les progrès de la Réforme obligeassent l'Église catholique à fermer la barrière à toute indépendance, la critique n'avait été traitée absolument en ennemie. Depuis que l'humanisme et la renaissance des lettres avaient introduit dans l'Église et répandu autour d'elle des idées de recherche et de liberté, on avait vu Vivès manifester des doutes sur l'origine de l'Épître aux Hébreux; on avait entendu le cardinal Cajétan s'exprimer, à l'égard de ceux des livres du Nouveau Testament que l'antiquité avait souvent contestés, sur le ton de la critique: « Si l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul, il n'est pas évident qu'elle soit canonique² »; or, l'auteur de cette Épître « n'est pas saint Paul³ ».

1. *Commentaires*, t. V. Lyon, 1639.

2. P. 329 : *Nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam esse.*

3. *Ad cap. 2 : non esse Pauli.*

« Il n'est pas absolument certain que l'Épître de Jacques soit de Jacques frère du Seigneur¹. » Cajétan reconnaît que la seconde Épître de saint Pierre « ne manque pas de contradicteurs », néanmoins il passe outre, mais il ne donne aux deux dernières Épîtres de saint Jean et à celle de Jude « qu'une moindre autorité² »; et quant à l'Apocalypse, il s'est abstenu de la commenter.

Quand Cajétan, âgé de soixante et un ans, achevait à Gaète, en l'an 1529, ses commentaires sur le Nouveau Testament, le premier tribunal de l'Europe avait déjà prononcé la condamnation de la critique. La Sorbonne avait émis, le 17 décembre 1527, son jugement sur les opinions d'Érasme³. La proposition que le critique hollandais avait émise, que « ce n'est pas toujours douter quant à la foi, que douter de l'auteur d'un livre », était déclarée « téméraire et erronée »... « Quoique quelques-uns aient douté, autrefois de l'auteur de certains livres, néanmoins, depuis que l'Église les a approuvés par l'usage universel qu'elle en fait sous le nom des auteurs auxquels ils sont attribués, et leur a donné l'autorité de sa définition, il n'est plus permis au chrétien d'hésiter⁴. » Les propositions d'Érasme sur l'origine de l'Épître aux Hébreux sont traitées « d'arrogantes et schismatiques »... « Admirez l'insolence et l'obstination de cet écrivain ! Tandis que tant de docteurs catholiques, de papes et de conciles, d'accord avec l'usage

1. P. 362 : *Non est usquequaque certum...*

2. P. 398 b. et 399 b. : *Minoris auctoritatis sunt.*

3. *Determinatio Facultatis super quamplurimis assertionibus D. Er. Rot.*, d'Argentré, II, 59 s.

4. *Postquam Ecclesia sub nomine talium aulorum suo usu universali illos recepit et sua probavit definitione, jam non fas est christiano dubitare.*

universel, de l'Église, déclarent que cette Épître est de Paul, cet auteur se croit plus sage que le genre humain, et il doute encore !¹ »

Les querelles sur la critique n'étaient pourtant que jeux de savants et clameurs de sorbonistes. La bataille s'est livrée, au seizième siècle, non sur les droits de la critique, mais sur l'autorité même de l'Écriture sainte, ou plutôt, sur la source de cette autorité.

Dès les premiers temps de la lutte, les adversaires de Luther avaient posé les principes de la théologie catholique. En 1525, Jean Eck publiait son *Manuel des lieux communs*, et dans le chapitre I^{er}, de l'autorité de l'Église, il avançait cette thèse : « L'Écriture n'est pas authentique, sinon par l'autorité de l'Église². En effet, ajoute-t-il, les auteurs canoniques sont membres de l'Église.... Comment saura-t-on que les Écritures sont canoniques, sinon par l'Église³ ? » « Les Luthériens, dit plus loin, l'auteur, soutiennent que les Saintes Écritures sont claires, c'est pourquoi les laïques et les fous s'arrogent le droit de les expliquer⁴. » Dès 1525, Eck appelle les luthériens « théologiens de l'encre », *theologi atramentales*. En 1538, un docteur, de Cologne, le mathématicien Albert Pigghe, de Kempen, prévôt du chapitre de Saint-Jean à Utrecht,

1. *Hic scriptor adhuc dubitat toto orbe prudentior.*

2. *Enchiridion locor. communium adv. Lutheranos*, Jo. Eckio authore. (1525) Par., ap. Sim. Colinaeum, 1527, in-8° minutiss., p. 8^a : *Scriptura non est authentica nisi ecclesiae auctoritate*. Il faudrait comparer le livre de J. Eck avec celui de John Fisher, dit *Joannes Rossensis* : *Assertionis Luther. confutatio*, 1524.

3. P. 9^a.

4. *Ideo laici et delirantes eas tractant imperiose*. En 1529, Jean Eck fit paraître une nouvelle édition de son *Manuel* : il y écrivit (Paris, Marnet, 1559, pet. in-8°, p. 69) : *et delirae anus*.

imprimait sa *Hierarchie ecclésiastique*, où il disait également : « Tout ce que l'Écriture a parmi nous d'autorité dépend nécessairement de l'autorité de l'Église ¹. » « Non-seulement l'autorité de l'Église n'est pas inférieure à celle des Écritures, non-seulement elle est égale, mais en quelque mesure elle lui est supérieure, et elle est plus notoire (p. 9^b). » « Qui vous assure, dit-il encore (p. 5^b), en dehors de l'Église, que Matthieu et Jean, les Évangélistes, n'ont pas menti et n'ont pas fait erreur de souvenir ? Tout homme peut se tromper et tromper les autres. » « C'est l'Église qui a investi de l'autorité canonique certains livres, et les plus considérables, les Évangiles, qui ne tiraient cette autorité ni d'eux-mêmes, ni de leurs auteurs ²; c'est elle qui a conservé aux autres l'autorité qu'ils devaient à leurs auteurs. »

« Telle était donc, dès la première moitié du siècle, la pensée de la théologie catholique. Cette doctrine n'était qu'une opinion individuelle tant que l'Église n'avait pas prononcé. Le Concile de Trente devait fixer le dogme de l'Église. Nous allons en suivre les débats, résumant le récit de l'historien de cette assemblée, de Fra Paolo Sarpi³, comparé avec celui de son contradicteur Pallavicini. Les raisons qui amenèrent les Pères à traiter de l'Écri-

1. *Hierarchiae ecclesiasticae assertio, per Alb. Pighium Campensem*, Col., 1551, in-fol., lib. 1; c. 2, p. 11^b : *Omnis ergo quae nunc apud nos est Scripturarum auctoritas, ab ecclesiae auctoritate dependet necessario.*

2. P. 11^a : *Siquidem scripturis quibusdam, eisque praecipuis, h. e. evangelistarum, quam neque ex se, neque ex scriptoribus suis apud nos habebant, (Ecclesia) canonicam impertita est auctoritatem.*

3. *Hist. del Conc. Trid., etc., di Pietro Soave Polano*, Londra, 1619, in-fol.; trad. de La Mothe-Josseval, Amst., 1683, p. 136 ss.; trad. Le Courayer, éd. d'Amsterdam, 1736, I, 265. Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento*, P. I, l. VI, c. 11 ss., p. 622 ss. Raynaldi, *Annales*, a. 1546.

ture, furent d'un ordre tout humain. Les légats avaient mandé au pape « qu'il était impossible d'amuser plus longtemps les prélats, qui demandaient qu'on entrât en matière, et qu'à leur avis il serait bon de commencer par l'Écriture, avec quoi l'on pourrait contenter tout le monde, sans offenser personne. » Le pape, n'osant « tenir le Concile à l'ancre » plus longtemps, consentit au vœu de ses représentants, et les légats exposèrent au Concile, dans une congrégation du 22 février 1546, qu'après avoir établi le premier fondement de la foi, le Crédo, l'ordre demandait qu'on mît la main à un autre, qui serait l'Écriture sainte. Les articles tirés par les théologiens des livres de Luther furent :

1° Que la doctrine nécessaire de la foi chrétienne est tout entière dans l'Écriture sainte, et que c'est une fiction humaine d'y ajouter des *traditions* non écrites ;

2° Que l'on ne doit compter entre les livres du Vieux Testament *que ceux qui sont reçus* par les Juifs, ni mettre dans le Nouveau les six Épîtres qui sont sous le nom de saint Paul aux Hébreux, de saint Jacques, de la deuxième et troisième de Jean, de Jude, ni de l'Apocalypse ;

3° Que pour bien entendre l'Écriture sainte ou pour en citer les propres paroles, il faut recourir au *texte de la langue originale* en laquelle elle a été écrite, et rejeter la traduction latine comme pleine d'erreurs.

4° Que l'Écriture est très-facile et *très-claire*, et que, pour l'entendre, il ne faut ni glose ni commentaire, mais qu'il faut avoir l'esprit de brebis de Jésus-Christ.

On demandait ensuite si l'on devait formuler des canons avec anathème contre ces articles, qui rendent bien la pensée de Luther en la forçant quelque peu.

Les théologiens parlèrent sur les deux premiers articles durant quatre congrégations. Sur le premier, ils furent tous d'accord que la foi chrétienne est en partie dans l'Écriture sainte et en partie dans les traditions. Il y en eut même qui dirent que toute la doctrine catholique a la tradition pour unique fondement, puisque l'on ne croit à l'Écriture même que parce qu'on la tient par tradition.

Sur le deuxième article, on convint de faire, à l'exemple du Concile de Laodicée et du troisième Concile de Carthage (et l'on sait que le Concile de Florence, ou plutôt le pape Eugène IV, à la suite du Concile, avait fait de même), un catalogue des livres canoniques, où fussent marqués tous ceux qui se lisent dans l'Église romaine, et même ceux du Vieux Testament, que n'admettaient point les juifs. Mais ici les avis furent partagés. Les légats, dit Pallavicini, étaient en désaccord entre eux et divisaient l'assemblée en deux moitiés. Quelques-uns (c'étaient Bertano, évêque de Fano, et le légat Seripando, général des Augustins), voulaient que l'on fit deux listes, l'une des livres universellement reçus, l'autre, de ceux qui autrefois avaient été, ou rejetés, ou mis en doute, disant que, bien qu'il ne servît point d'exemple de cela, néanmoins c'avait toujours été le sentiment de l'Église; témoin saint Augustin, dont l'autorité a été consacrée, par le décret *in canonicis*, et saint Grégoire le Grand. Aloisio de Catane, jacobin, disait (car nous verrons les dominicains incliner toujours vers la liberté en ces matières) que cette distinction avait été faite par saint Jérôme, que l'Église reconnaît pour arbitre en cette matière, et suivie par Cajétan (l'illustre cardinal de Gaète appartenait aussi à l'ordre de saint Dominique), comme une règle infailible.

Le 9 mars, les Pères convinrent de déclarer les traditions « d'autorité égale » à celle de l'Écriture. Ce fut en vain que l'évêque Bertano demanda que le mot de *semblable* fût mis à la place de celui d'*égale autorité*. Nacchianti, évêque de Chioggia, fit même une opposition plus radicale au décret proposé; il déclara impies les mots *pari pietatis affectu et reverentia*, fasciné qu'il était (dit Raynaldi) par l'opinion fallacieuse des anciens et nouveaux hérétiques. Il fut entendu; dit Pallavicini, *con orrore ed indignazione*, puis *detestato* par les évêques de Badajoz et de Bertinoro. On demanda la censure contre lui, et il fut bientôt contraint de quitter le Concile. Nacchianti avait avancé que le Concile n'était pas libre; les légats firent en sorte qu'il ne revint jamais à Trente.

Sur la forme que devait avoir le catalogue des livres de la Bible, trois partis étaient proposés : le premier de ne point spécifier ces livres, le deuxième de diviser le catalogue en trois chapitres, le troisième de mettre tous les livres dans la même classe et de les faire tous égaux. L'on fit trois minutes pour être proposées dans la congrégation suivante. Le 15, ces trois minutes ayant été proposées, la troisième l'emporta à la pluralité des voix. Dans les congrégations qui suivirent, les théologiens parlèrent sur les autres articles, et il y eut une grande contestation, dit Sarpi, sur le troisième, entre quelque peu de docteurs, qui entendaient le latin et un peu le grec, et ceux qui n'avaient nulle connaissance des langues¹.

Alôys de Catane (on se souvient qu'il était dominicain) dit que pour décider de cet article, il ne se pouvait rien

1. *Tra alcuni pochi, che havevano buona cognitione di Latino, e gusto di Greco, ed altri nudi di cognitione di lingue.*

proposer de meilleur, ni de plus propre au temps présent, que le jugement du cardinal Cajétan, le plus grand théologien qu'il y eût eu depuis plusieurs siècles. Ce cardinal, à l'occasion de sa légation d'Allemagne, en 1523, cherchant comment on pourrait ramener les dévoyés à l'Église et convaincre les hérésiarques, trouva que le vrai remède était d'entendre le texte littéral de l'Écriture (*l'intelligenza letterale del testo della S. S.*) dans la langue originale. Il avait coutume de dire que d'entendre le texte latin, ce n'était pas entendre la Parole de Dieu infallible, mais celle du traducteur, qui était sujet à l'erreur et qui y tombait. Plût à Dieu, s'écriait le moine, que les docteurs des siècles passés eussent fait comme Cajétan ! Luther n'eût point trouvé de créance. Il ajouta que l'on ne pouvait approuver aucune version sans rejeter le canon *ut veterum*¹, qui ordonne d'examiner les livres du Vieux Testament sur le texte hébreu, et ceux du Nouveau Testament sur le texte grec ; qu'il valait mieux laisser les choses comme elles étaient depuis quinze cents ans.

La plupart des théologiens disaient, au contraire, qu'il fallait tenir pour divine et authentique en toutes ses parties la version qui par le passé avait été lue dans les églises et maniée dans les écoles ; qu'autrement on donnerait cause gagnée aux luthériens et entrée à mille hérésies qui mettraient l'Église en combustion ; que la doctrine de l'Église romaine, la mère et la maîtresse de toutes les autres, était fondée presque toute sur des passages de l'Écriture ; que si chacun avait la liberté d'examiner si la version est fidèle (*se sia ben tradotto*), soit en la confrontant

2. *Decreti P. I, Dist. IX, c. 6.*

à d'autres traductions, ou en épluchant ce que porte le grec ou l'hébreu, on verrait les grammairiens (*questi nuovi grammatici*) brouiller toutes choses et s'ériger en juges et en arbitres de la foi ; après quoi il faudrait donner les évêchés et le cardinalat à des pédants (*pedanti*), à l'exclusion des théologiens et des canonistes. Les inquisiteurs ne pourraient plus procéder contre les luthériens, à moins qu'ils ne sussent l'hébreu et le grec, parce que ces sectaires n'auraient qu'à répondre que l'original parle autrement et que la traduction n'est pas fidèle.....

Quant au quatrième article, il en fut parlé diversement. On rappela que le cardinal Cajétan enseigne (ainsi qu'il l'avait pratiqué) qu'il ne faut point rejeter les sens nouveaux, quand ils conviennent bien au texte, sans être contraires aux autres passages de l'Écriture, ni à la doctrine de la foi, quand bien même le torrent des docteurs coulerait (*corresse*) dans un autre sens, Dieu n'ayant point lié le sens de l'Écriture à celui des anciens docteurs. Car autrement ceux d'aujourd'hui et ceux qui viendront n'auraient plus rien à faire qu'à transcrire les livres des autres ; et cet avis eut des partisans et des adversaires.

Les uns trouvaient que c'était comme une tyrannie spirituelle d'empêcher que les fidèles ne pussent exercer leur esprit selon les grâces que Dieu leur avait données ; que cette variété des dons spirituels faisait la perfection de l'Église, témoin les écrits des anciens où il y a une grande diversité, et souvent « de la contrariété », toujours jointe à une extrême charité. Pourquoi donc ôter à notre siècle une liberté qui a produit de si bons effets dans tous les

1. Il faut lire la suite du débat sur le troisième point.

autres ? Il valait donc mieux imiter les anciens, qui avaient laissé toute liberté d'interpréter l'Écriture.

Les autres disaient que la licence populaire étant un mal encore plus grand que la tyrannie, il fallait tenir en bride les esprits trop libres (*imbrigliare gli ingegni sfrenati*), sans quoi l'on ne verrait jamais la fin des contestations présentes ; que l'on permettait autrefois d'écrire sur la Bible, parce que l'on avait besoin de commentaires, et qu'il n'y avait rien à craindre des hommes de ce temps-là, qui menaient une vie sainte et avaient un esprit modéré ; que les scolastiques, voyant depuis que l'Écriture était plus que suffisamment expliquée, avaient pris une autre façon de traiter les choses saintes, et, puisque les hommes prennent plaisir à discuter, l'on s'était avisé de les occuper à l'examen des raisons d'Aristote, pour conserver l'Écriture en crédit, la révérence qu'elle mérite ne souffrant pas qu'elle passe par toutes sortes de mains, ni qu'elle serve de matière à l'étude et aux recherches des curieux. On alla même si loin que Richard du Mans, cordelier, dit que les scolastiques avaient si bien élucidé les dogmes de la foi, que l'on ne devait plus les apprendre de l'Écriture ; qu'au lieu qu'elle se lisait autrefois dans l'Église pour instruire le peuple, elle ne s'y lit plus maintenant que par forme d'oraison (*solo per dir oratione*), à quoi elle devrait servir uniquement, et non à étudier ; et que c'était là où consistait la révérence que chacun doit à la Parole de Dieu ; que du moins cette étude devrait être défendue à ceux qui ne seraient pas versés dans la théologie scolastique, d'autant que les Luthériens ne trouvaient leur avantage qu'avec ceux qui étudiaient l'Écriture. Cet avis ne laissa pas d'avoir des partisans.

Entre ces deux sentiments, il y eut des opinions moyennes. Dominique Soto, jacobin, distingua la matière de foi et de mœurs d'avec les autres, disant que pour la foi et les mœurs il était bien juste de contenir les esprits; mais que pour le reste il n'y avait point d'inconvénient à laisser abonder chacun dans son propre sens, sauf la piété et la charité. Les difficultés alléguées n'empêchèrent point que l'*Édition vulgate* ne fût approuvée presque unanimement; les prélats s'étant fortement imprimé dans l'esprit ce qu'on avait dit, que de petits maîtres de grammaire s'arrogeraient le droit d'enseigner les évêques et les théologiens.

Mais, quand on fut à opiner sur le quatrième article, le cardinal Pacceco, Espagnol, dit que l'Écriture avait été expliquée par tant d'habiles gens, que l'on ne pouvait pas espérer de rien faire de meilleur, et que les nouveaux sens donnés à l'Écriture avaient fait éclore des nouvelles hérésies; qu'il fallait donc arrêter la licence (*la petulanziā*) des esprits modernes, et les réduire à se laisser gouverner par les anciens docteurs et par l'Église, où du moins empêcher qu'ils ne troublassent le monde en publiant des opinions singulières et dangereuses: à quoi presque tous les Pères applaudirent.

Sur l'anathème, les Pères ne savaient que faire. Déclarer hérétique quiconque n'accepterait pas l'édition vulgate en quelque endroit particulier; cela paraissait trop sévère. C'est pourquoi le premier décret, contenant le

Nous n'avons pas à retracer les péripéties de l'édition de la *Vulgate*, qui fut faite, après le Concile, et par son ordre, conformément au désir exprimé avant la quatrième session par le savant abbé Dom Isidore Claro, de Brescia. Voyez en particulier Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 379 ss.

catalogue des Livres sacrés et les Traditions, fut terminé par un anathème. Quant au décret de réformation, où l'anathème n'est pas prononcé, il fut résolu d'y comprendre ce qui appartenait au fait de la traduction et du sens de l'Écriture. Dans la dernière congrégation, les décrets furent lus et furent approuvés par tous les Pères, avec quelques exceptions sur le fait de la Vulgate. Puis le premier légat, ayant loué la science et la prudence des Pères, les avertit que la bienséance (*il decoro*) exigeait d'eux, à présent que les matières avaient été suffisamment examinées dans les congrégations, de montrer, dans la session publique, un même cœur et un même esprit.

Le 5 avril 1546, dans la quatrième session, furent arrêtés les deux décrets dont on va lire les principales dispositions :

« Le Concile, « ayant pour objet de conserver la pureté de l'Évangile, promis par les Prophètes, publié par Jésus-Christ et prêché par ses Apôtres, comme la source de la vérité et de la discipline, et considérant que cette vérité et cette discipline sont contenues dans les écrits et dans les traditions non écrites, reçues par les Apôtres de la propre bouche de Jésus-Christ ou dictées aux Apôtres par le Saint-Esprit et transmises par eux, de main en main, jusqu'à nous : à l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec une égale piété et révérence tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, Dieu étant l'auteur de l'un et de l'autre, et les Traditions qui regardent tant la foi que les mœurs, comme venues de la bouche même de Jésus-Christ ou dictées par le Saint-Esprit, et conservées dans l'Église catholique par une succession

continue : Le Concile a estimé devoir ajouter à ce décret le catalogue des Livres sacrés... Si quelqu'un ne reçoit pas tous ces livres, en toutes leurs parties, tels qu'on les lit dans l'Eglise Catholique et qu'ils sont dans l'ancienne et vulgate édition latine, ou de propos délibéré méprise les Traditions dessus-dites, qu'il soit anathème² ». Par le second décret, le Concile « statue et décrète, que l'ancienne et vulgate édition, qui est approuvée dans l'Eglise par le long usage de tant de siècles, soit tenue pour authentique dans les leçons, les disputes, les prédications et les explications publiques, et que nul n'ait l'audace et ne présume de la rejeter sous aucun prétexte. De plus, pour contenir les esprits impatients (*petulantia ingenia*), le Concile interdit que nul, se fiant à sa propre prudence, ne torde l'Ecriture d'après son sens particulier dans les choses de la foi et des mœurs qui concernent l'édification de la doctrine chrétienne, ni n'ait l'audace de donner à l'Ecriture un sens contraire à celui auquel s'est tenue et se tient la Sainte Mère Eglise, à laquelle il appartient de juger du véritable sens et de l'interprétation des Saintes Ecritures,

1. Sacrosancta, etc... Percipiensque hanc veritatem et disciplinam conservari in libris scriptis, et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ipsis apostolis, Sp. S. dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros, tam V. quam N. T. (cum utriusque unus Deus sit auctor) nec non traditiones illas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes; tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Sp. S. dictatas, et continua successione in Eccl. cath. conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit, ac veneratur (Voyez Libri symbolici Eccl. catholicae, ed. Streitwolf et Klenner, 2. vol., Gœtt., 1846).

2. Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Eccl. cath. legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit.

ou opposé à l'accord unanime des Pères¹, quand même de semblables interprétations ne devraient jamais voir le jour. Que les contrevénants soient déclarés par les ordinaires et punis des peines de droit »....

« Que la Sainte Écriture, et en particulier (*potissimum vero*) l'ancienne édition vulgate soit imprimée le plus correctement qu'il sera possible, et qu'à l'avenir personne n'imprime ni ne fasse imprimer aucun livre traitant de choses saintes, sans le nom de l'auteur... qu'il n'ait été approuvé par l'ordinaire, sous peine d'excommunication et d'amende pécuniaire »....

Ce n'est pas le sujet de ce travail de poursuivre avec Sarpi l'impression produite en divers lieux par les décrets du Concile. Le Concile lui-même n'avait pas décidé de tous les points. Sur la traduction de la Bible en langue vulgaire, il n'avait formulé aucune défense. Trois mois après sa séparation, Pie IV publia en son nom un *index* des livres prohibés, précédé de dix règles dont la quatrième « autorise les évêques et les inquisiteurs, sur le conseil des curés ou des confesseurs, à permettre la lecture des versions de la Bible faites par des catholiques ». Dès le 17 octobre 1595, Clément VIII retira cette permission. Pour les querelles relatives à ces sujets épineux, nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur au beau travail d'un jeune théologien, rappelé à Dieu avant l'âge de trente ans, Johannes Delitzsch². Ce livre, interrompu par la mort,

¹ *Ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad adificationem doctrinae christianae pertinentium, S. Scripturam in suos sensus contorqueat aut contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sanctarum Scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam S. S. interpretari audeat.*

² *Das Lehrsystem der röm. Kirche*, I, Göttingen, 1875.

compléterait heureusement des études sur le dogme catholique commencées par la lecture du livre d'Hugo Laemmer, *Die vortridentinisch-Katholische Theologie*, Berlin, 1858¹.

Les décrets de la quatrième session ne purent empêcher les théologiens, tant que la génération qui avait connu une plus grande liberté ne fut pas éteinte, de penser avec quelque indépendance sur le Canon des Écritures et de dire, avec des réserves qui mettaient la foi de l'Église hors de cause, ce que l'histoire leur avait appris. Le savant dominicain Sixte de Sienne, dans sa *Bibliotheca Sancta* (1566)², distingue encore les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament en deux ordres, différents « non par l'autorité, la certitude ou la dignité, mais par la connaissance et par le temps » : ce sont les livres canoniques du premier degré, et les deutérocanoniques, « qui ne sont parvenus qu'après longtemps à la connaissance de toute l'Église ». Parmi ceux-ci, l'auteur compte, avec les Apocryphes de l'Ancien Testament, le dernier chapitre de saint Marc, le passage de saint Luc sur la sueur de sang de Jésus-Christ et l'apparition de l'ange, dans saint Jean l'histoire de la femme adultère, l'Épître aux Hébreux, celle de Jacques, la deuxième de Pierre, les deux dernières Épîtres de Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. Il montre finement, d'après les Pères, comment l'autorité de ces textes s'est peu à peu établie dans l'Église, et il relègue au rang des Apocryphes les livres qui ne se lisent point dans le grec, et auxquels les Pères (l'auteur et ceux qui le suivent met-

1. Voyez en particulier : Fred. Furius, *Bononia* (c'est le nom du recteur de Louvain avec lequel l'auteur soutint la dispute qu'il raconte), *side de Libris sacris in vernaculam linguam convertendis*, Bâle, 1556, in-8°, et ed. Tydemann, Loyde, 1819, in-8°.

2. Éd. de Lyon, 1591, p. 11-35.

tent comme une sorte de ruse à réserver à ces passages les jugements des Pères) n'ont accordé qu'un usage privé. Bellarmin¹ reconnaît de même trois degrés parmi les livres de la Bible ; il ne serait pas utile de le suivre dans cette distinction ; où il ne fait guère qu'imiter Sixte de Sienne et à laquelle il n'apporte pas plus de sérieux que le savant dominicain, car, pour lui, depuis le Concile de Trente, il n'est plus permis de douter².

Il n'y aurait sans doute pas, à étudier l'un après l'autre les défenseurs du Concile de Trente, un intérêt suffisant. Leur doctrine à tous est la même, elle est celle du Concile, c'est la doctrine de l'insuffisance de la Parole écrite. Tantôt c'est Bellarmin, dans son grand ouvrage « Sur la Parole de Dieu écrite et non écrite », dans ses traités *Du Pape*, *Des Sacraments*, *Des Conciles*³, c'est Damase Van Linda, inquisiteur de la foi en Hollande et en Frise, qui fut plus tard évêque de Ruremonde et de Gand⁴, c'est le Portugais Diégo Payva D'Andrada, qui avait été ambassadeur de son gouvernement au Concile⁵, ce sont Gabriel Dupréau (Præcolus), professeur à Navarre et curé de Péronne⁶, le Jésuite Costér, qu'on appelait le marteau des hérétiques⁷,

1. *De Verbo Dei*, dans ses *Controverses* (1581, I), *lib. I*, *cap. 2*.

2. Les Apocryphes latins seuls et le *Pasteur d'Hermas* forment pour Bellarmin, l'ordre des livres, « que l'usage universel de l'Eglise n'a pas approuvés ». Aux livres du deuxième degré énumérés par Sixte de Sienne, il ajoute le passage : 1 Jean 5, 7.

3. Ces divers traités sont recueillis dans les *Controverses* citées plus haut.

4. Dans son *Traité des meilleurs interprètes*, Cologne, 1558, in-8°, et dans sa *Panoplie*, Cologne, 1563, in-fol.

5. *Contre Chemnitz*, Venise, 1564, in-4° ; *Defensio Tridentinæ fidei*, Lisbonne, 1578, in-4°.

6. *Elenchus*, etc., Cologne, 1569, in-fol.

7. *Enchiridion Controvertiarum*, Col., 1600, in-8°.

Jean Pistorius, de Nidda, dans son *Guide des éggarés*¹, Melchior Cano dans ses *Locis*², Jean Hessels, professeur à Louvain, dans son *Catéchisme*³, Canisius dans le sien, qui fut imprimé en 1566 : tous tiennent le même langage et combattent de la même manière un même adversaire. « Si le Christ et ses Apôtres, dit Bellarmin⁴, avaient eu l'intention de restreindre et de borner la Parole de Dieu à l'Écriture, le Christ aurait pris soin d'enseigner clairement à ses disciples une doctrine d'une pareille importance, et les Apôtres nous avertiraient en quelque lieu qu'ils écrivent par l'ordonnance de Dieu, comme ils ont enseigné par tout le monde par le commandement du Seigneur : mais nous ne voyons pas qu'ils aient dit cela nulle part. » « Il faut, dit Lindanus⁵, qu'il y ait, en outre de l'Écriture, un autre canon et une autre règle à laquelle tous les dogmes de l'Église catholique et tous les livres qu'elle reçoit soient éprouvés, comme à la pierre de touche (*ceu Lydio lapillo*). » La voici donc retournée, cette antique devise de la Réforme, créée par Mélanchthon, et que la contre-réformation applique aujourd'hui à la tradition. « Ce n'est pas, dit de nouveau Lindanus⁶, l'enseignement écrit, mais la doctrine communiquée par tradition aux Églises, qui a toujours été la pierre de touche à laquelle ont dû être éprouvés les Évangiles qui portent les noms mêmes des Apôtres. »

¹ Becker, dit Niddanus : *Wegweiser für alle verführten Christen*.

² Venise, 1567.

³ Louvain, 1567, in-12.

⁴ *De Verbo Dei*, IV, 4.

⁵ Liv. I, chap. 9.

⁶ *Lib. I, c. 24* (cf. c. 23) : *Hanc non scriptam, sed tram Ecclesiis doctrinam Lydii lapidis vice semper fuisse, ad quam evangelia adeo ipsa apostolorum nominibus inscripta fuere explorata*.

L'attaque la plus nette contre la doctrine protestante partit de la Faculté de Cologne, célèbre par le souvenir des Ortuinus Gratus, des Hoogstraten et des Pfefferkorn! En 1560, un grammairien de Düsseldorf, Jean Monheim, s'était avisé de faire imprimer un catéchisme. La Faculté de théologie de Cologne crut devoir relever les erreurs contenues dans ce petit écrit; sa censure est datée du 4^e août de la même année, elle fait autorité dans la controverse catholique. La Faculté s'élève avec la plus grande vivacité contre l'autorité de l'Écriture, démontrant que l'Écriture est imparfaite, incomplète; qu'elle ne contient pas tout ce qui est nécessaire au salut, à la foi, aux mœurs. L'Écriture, dit la censure, est obscure; les plus savants n'auront jamais une claire connaissance de ce qu'elle enseigne, que s'ils cherchent cette connaissance ailleurs. « N'est-il pas ridicule de se demander si les savetiers, si les pâtres, si les croque-morts (*sic*) et les hommes de toute condition doivent vivre dans l'étude de l'Écriture? » « Un marchand ou un tailleur ne devrait pas plus s'occuper d'expliquer l'Écriture, qu'un tailleur ou un maçon de coudre une botte. » Enfin, reprenant un vieux mot plus ancien que Luther⁴; et que nous avons déjà trouvé chez l'illustre Geiler, les théologiens

1. *Censura et docta explicatio errorum catechismi Jo. Monheimii, etc.*, per deputatos a sacra theol. Fac. Univ. Colon. Col., 1582, in-8°.

2. Édit. de 1582, p. 8 : *Imo quàm sit ridiculum in quaestionem proponere, debeantne sutores, opiliones, vespillonones, et cuiusvis conditionis homines sedulo in Scripturis versari.*

3. Page 15 : *Non magis debet mercator aut sartor divinarum litterarum enarratione occupari, quam sartor aut camentarius crepidam suere.*

4. Erl. 51, 317 (1524 ou 1533?), *Ausl. v. 1 Tim. 2, 4* : *Denn es gill nicht, dass man also etliche Wort aus der Schrift zwacke, und mache ihm ein wicksene Nasen nach unserem Kopfe, und sehe was daran hanget, und worauf er dringet.*

de Cologne comparèrent l'Écriture au nez de cire que chacun peut tirer à lui. Déjà Pighius la comparait à une règle de plomb². L'un et l'autre mot sont devenus classiques dans la littérature anti-protestante. Une dispute célèbre devait montrer jusqu'où allait la conséquence des principes du Concile. Deux Jésuites, défendirent, en l'année 1586, en leur maison de Louvain, des thèses sur la Parole de Dieu et sur la grâce. Les noms de ces Jésuites étaient Léonard Leyss (Lessius) et Hamel. Voici les premières de ces thèses ; elles développent, sans y rien apporter de neuf que la hardiesse de l'expression, les principes de Pighius et ceux des théologiens de Cologne :

« 1° Pour qu'un livre soit Écriture sainte, il n'est pas nécessaire que tous ses mots aient été inspirés par le Saint-Esprit.

« 2° Il n'est pas nécessaire que toutes les vérités et toutes les pensées aient été inspirées immédiatement à l'écrivain lui-même par le Saint-Esprit.

« 3° Un livre, tel que par exemple le second livre des Macchabées, écrit par l'industrie humaine sans l'assistance du Saint-Esprit, devient Écriture sainte si plus tard le Saint-Esprit atteste qu'il ne contient aucune erreur³.

¹ Page 112 : *Et certe apud rudem populum facile est, S. Scripturam (quae veluti nasus cereus est) in quamvis interpretationem flectere.*

² Pighius, I, 2, p. 11^b : *Plumbea quaedam Lesbiae aedificationis regula* (Aristote, *Eth. Nicom.*, V, 10).

³ *Censurae Facultatum S. Theol. Lovanii et Duaci super quibusd. articulis de S. Scriptura, gratia et praedestinatione, anno 1586. Lovanii (in scholis S. J.) scripto traditis, Paris 1641, in-4°.*

¹ *Ur aliquid sit Scriptura Sacra, non est necessarium singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto.*

² *Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Sp. S. ipsi scriptori inspiratae.*

³ *Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabaeorum) humana industria sine assistentia Sp. sancti scriptus, si Sp. Sanctus postea testetur ibi non esse falsum, efficitur Sacra Scriptura.*

Ces thèses furent condamnées en 1588 « pour erreur anoméenne » par les Facultés de Louvain et de Douai. Sixte-Quint fit casser ce jugement¹. Les thèses de Louvain exprimaient avec une franchise absolue le dernier mot de la conception du Concile de Trente, et ce sont les Jésuites qui ont tiré la conséquence des principes émis par le Concile.

Chose singulière et rapprochement digne de remarque, les assertions extrêmes des Jésuites de Louvain ne font guère que reproduire les propositions que le plus radical des théologiens de Wittenberg, Carlstadt, avait avancées contre Luther.

CHAPITRE XII.

LA DOGMATIQUE.

Il y a dans les livres symboliques de l'Eglise luthérienne, presque tous issus de la période créatrice de la Réforme, une grande pensée, une conception profonde de la Parole de Dieu. Pour eux, le nom même de la Parole de Dieu rappelle sans cesse l'objet des promesses divines, la grâce et la prédication qui en est faite au nom de Dieu par ses serviteurs, et ce que les symboles luthériens désignent du nom de la Parole de Dieu, c'est le salut, c'est l'Evangile.

Cette conception, religieuse avant tout, ne pouvait suffire longtemps à la théologie. C'est autour de Mélanchthon que s'étaient formés les premiers théologiens de la seconde génération protestante; c'est dans le même groupe que les premiers efforts furent faits pour démontrer que la

1. Voyez de Backer, *Bibl. Soc. Jésus*, 2^e édit., II, 722^s.

Bible est la Parole de Dieu : démonstration que Georges Major entreprit de donner. Elle ne devait pas, sans doute, créer une certitude égale à l'assurance que la foi des réformateurs avait puisée dans l'autorité absolue de la Bible, dans cette autorité qui s'acceptait et ne se démontrait point. Georges Major veut établir « que les écrits des Prophètes et des Apôtres sont la voix et le commandement même du Dieu éternel », et il en donne, dans son livre, qui du reste n'est pas œuvre de science ni de critique, cinq raisons : 1^o la doctrine des Prophètes et des Apôtres dépasse la raison humaine ; 2^o seule elle donne à la conscience une consolation certaine ; 3^o cette doctrine est la même depuis l'origine du monde (*consensus et perpetuitas doctrinae*) ; 4^o leurs prédictions se sont réalisées ; 5^o leur doctrine a été confirmée par de nombreux miracles, dont le plus grand est la chute du paganisme.

Il n'est point douteux que les réformés n'aient franchi plus rapidement que les luthériens l'espace qui sépare la conception première des réformateurs de la théorie officielle qui est arrivée bientôt à faire loi dans l'une et l'autre Eglise. Dès l'origine, la notion de l'Écriture, chez les réformés, avait été autre que celle des luthériens. Pour la Formule de Concorde, dernier monument de la pensée des anciens luthériens, l'Écriture est encore, comme pour les réformateurs eux-mêmes, « la seule règle et l'unique norme à laquelle tous les dogmes et tous les docteurs doivent être mesurés et appréciés ». L'Écriture est donc, dans la doctrine luthérienne, la *règle* de la foi. Pour les réformés, elle est davantage ; si l'on peut

1. *De Origine et auctoritate Verbi Dei*, 1550, 2^e éd., Viteb., 1565, in-8°.

2. *Articles de Smalcalde*, p. 308 (Rech.).

dire que ce soit augmenter son autorité que de l'étendre. Les théologiens réformés, dès les premiers jours de leur Église, et non-seulement les théologiens, mais les plus humbles parmi les martyrs, ont plutôt considéré l'Écriture comme l'unique *source* de la doctrine de l'Église. Une différence profonde dans la pensée, dans la pratique même de l'une et de l'autre Église, se révèle dans ces deux formules, qui paraissent au premier abord, presque identiques. Le premier martyr de l'Église de France, Jacques Povent¹, dit hautement devant ses juges : « Il vaut mieux abattre les images des saints, que le simple peuple se abussist à icelles. » Luther, au contraire, quitte la Wartbourg, au péril de sa vie, sitôt qu'il apprend que Carlstadt brûle les images dans les églises de Wittenberg. Mélanchthon, nous l'avons vu, résume toute la doctrine de l'autorité de la Bible en ce seul mot : « L'Écriture est la pierre de touche à laquelle doivent être éprouvées les sentences des hommes et leurs décrets. » A cet égard, Luther abritait sa faiblesse derrière une doctrine qui n'était point la sienne, lorsqu'il excusait le double mariage du landgrave de Hesse en disant que la bigamie n'est point formellement interdite dans la Bible. Mélanchthon, au contraire, lorsqu'il se prêtait à l'introduction dans l'Église des coutumes et des traditions qui ne sont point expressément interdites par l'Écriture, de ce qu'il plaisait à la théologie d'appeler les *adiaphora*, ne faisait que pousser à l'extrême les principes qu'il avait posés. En revanche, dans le singulier débat qui se prolongea pendant plusieurs années, lorsque les réformés tentèrent d'interdire l'usage des noms de baptême qui

1. D'Argentré, II, 32.

n'étaient point tirés de la Bible; ils restaient fidèles jusqu'à outrance à leur doctrine, d'après laquelle tout ce qui n'est point dans l'Écriture, *source* unique de la foi, est interdit et n'est point de Dieu. Il n'appartient point, sans doute, à l'histoire de choisir entre l'esprit de la grande Église huguenote, qui n'a produit, dans sa crainte de la messe, qu'un seul cantique, le Psautier, tout entier tiré de la Bible, et cet esprit tout humain, l'esprit de Luther, dont la piété profonde et vivante a éprouvé le besoin de s'exprimer par la poésie et par la musique, et de reconnaître comme siens tous les chefs-d'œuvre de l'hymnologie du moyen âge. Mais l'histoire reconnaît qu'il y a ici deux familles d'esprits, deux tendances profondément différentes, et que le caractère d'autorité (nous ne disons point le degré d'autorité) reconnu à la Bible est la marque de l'un et de l'autre esprit. Nous ne voulons point dire que cette différence dans la conception de la Bible soit la raison de la diversité de caractère qui se remarque entre les deux Églises luthérienne et réformée. A l'origine même de la séparation qui a divisé le protestantisme, il n'en est pas sans doute en deux Églises, mais en deux communions distinctes; nous trouvons cette grande question, qui pour les réformateurs était le nœud de la doctrine chrétienne, la question de la loi et de la grâce. M. Diestel, dans sa belle étude sur l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne, a pénétré avec une grande finesse dans l'examen de cette distinction essentielle entre la piété luthérienne (s'il est permis de parler ainsi) et la piété réfor-

1. Voyez *Bull. de la Soc. de l'hist. du protest. fr.*, XXVI, 1877, p. 476, et Pujol, *Recueil des règlements faits par les synodes provinciaux du haut Languedoc et haute Guienne*, 1679, in-8°, p. 60.

mée. Dès la première heure, Luther fut mis, par les circonstances, en face du problème de la loi, et il se prononça nettement, durement même, contre la loi : « La loi de Moïse est morte, il n'en reste rien, elle n'a été donnée qu'aux juifs ; nous sommes gentils, et nous devons obéissance aux lois de notre pays¹. » « La loi de Moïse n'est pas seule à prêcher un seul Dieu, la loi naturelle le fait également². » « Qu'on nous laisse donc en paix avec la loi de Moïse. Je n'en garde que la loi morale que Dieu a plantée dans la nature, en particulier les dix commandements, qui nous enseignent le vrai culte de Dieu et les règles de l'honnêteté³. » Je ne peux voir dans ces paroles une théorie sur la loi. Luther avait charge d'âmes. Comme il arrive naturellement dans les premiers jours d'une grande révolution religieuse, il y eut un moment, dans l'histoire de la Réforme allemande, où tout fut mis en question, où l'effervescence populaire et la violence des conducteurs du peuple mirent en péril les bases mêmes de la société. Au nom de la loi de Moïse, on voulait secouer l'autorité des lois. On sait quels dangers de pareils excès firent courir à la Réforme. Luther fit front contre ces doctrines insensées. Plus tard, lorsque les théologiens voulurent faire une théorie de ce qui n'était qu'un cri du bon sens et de la nature, lorsque Agricola se prononça contre la loi et érigea l'antinomisme en principe,

1. Lettre au Conseil de Danzig, 5 mai 1525 : *Das Gesetz Moses ist tott und ganz abt, ja auch allein den Juden gegeben ; wir Heiden sollen gehorchen den Landrechten, da wir wohnen.*

2. 29, 155 (Wid. d. himml. Proph., An 1524-1525) : *Denn einen Gott haben ist nicht Mose Gesetz alleine, sondern auch ein natürlich Gesetz.*

3. *Tischreden*, Erl. 58, 269 (1524) : *Darumb sei man zufrieden mit Mose Gesetzen ; ausgenommen die Moralia, die Gott in die Natur gepflanzt hat, als die zehen Gebot, so rechten Gottesdienst und Ehrbarkeit belangen.*

— Voyez aussi Erl. 53, 244 ss. (a. 1524) et 58, 269 ss.

Luther, après avoir beaucoup hésité, se retourna contre les antinomistes, et se prononça hautement pour la sainteté de la loi et pour son caractère éternel. C'est à Mélanchthon, le dogmaticien de la Réforme, que nous irons naturellement demander la formule qui doit exprimer les rapports de la Loi et de l'Évangile. Cette formule, l'auteur des *Loci* l'a cherchée toute sa vie; nous connaissons toutes les incertitudes de sa pensée. Dès 1520, dans ce premier crayon des *Lieux communs de théologie* que l'on a heureusement retrouvé, Mélanchthon s'enhardit jusqu'à dire : « La loi morale elle-même est abolie... Vous êtes maître de la loi si vous vous confiez en Christ. » La première édition des *Lieux communs* dit avec, non moins de force : « Cette partie de la loi que l'on appelle le *décatalogue* ou les préceptes de morale, est abolie par la nouvelle alliance. La liberté du chrétien serait bien misérable et pire que la servitude, s'il n'était affranchi que des cérémonies, qui sont la partie de la loi la plus facile à supporter. » Mais déjà le mot de *décatalogue* a disparu de l'édition de 1522 et des suivantes; en 1525, dans la première des éditions qu'on appelle *du deuxième âge*, Mélanchthon a trouvé la distinction qu'il cherchait, et depuis 1543, dans les éditions *du troisième âge*, il dit encore plus clairement : « La loi est abrogée, quant à la malédiction, mais non quant à l'obéissance. » A vrai dire, ni Mélanch-

1. G. R. XXI, p. 29 : *Sed et moralem legem antiquatam esse... Tu jam legi dominaris si Christo confidis.*

2. *Ib.*, p. 193 s. (1521) : *Esse antiquatam Novo Testamento partem legis, quam decalogum seu praecepta moralia vocant. Vilissima fuerit libertas christiana, et plus quam servitus, si solas ceremonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam.*

3. *Ib.*, p. 1043 : *Abrogata est lex, quod ad maledictionem attinet, non quod ad obedientiam attinet.*

thon, ni Luther n'avaient jamais eu une autre pensée, et toute la morale de Luther se retrouve dans les lignes intimes que le docteur Philippe a écrites dans la *Prima adumbratio*, le premier projet des *Loci*: « Celui qui ne se confie point en Christ est soumis à la loi, et c'est en croyant que nous accomplissons la loi. Ceux qui sont en Christ en sont affranchis. Nous sommes toujours pécheurs, nous ne satisfaisons jamais à la loi, mais, quoique nous péchions, nous ne devons rien à la loi, car le Christ l'a abolie et l'a supprimée. Ne craignons pas les peines de la loi, mais croyons fermement que le péché ne nous est point imputé pour l'amour du Christ qui a accompli la loi. Beaucoup d'âmes pieuses se débattent dans l'angoisse et dans la tentation; il faudrait les consoler par cette assurance, que les chrétiens sont affranchis de la loi, c'est-à-dire que s'ils n'accomplissent pas la loi, elle ne leur est point imputée néanmoins, s'ils ont cette confiance qu'elle ne leur est point imputée, parce que nous sommes entés sur le Christ, qui a satisfait à la loi pour tous les croyants. C'est ainsi que Dieu a dit à saint Paul: «Ma grâce te suffit.» *Il ne faut pas regarder le Christ comme un juge¹.* »

1. P. 29: *Consequitur quod qui non confidit in Christo est subjectus legi, et eatenus impletur lex quatenus confidimus... Deinde liberi a lege qui in Christo sunt. Quaquam enim semper peccatores sumus neque unquam legi satisfacimus, tamen legi nihil debemus, etiamsi vere peccemus, quia Christus antiquavit legem et sustulit. Non metuamus legis poenam, sed constanter confidamus id peccatum non imputari propter Christum qui legem persolvit. Multi pii anxie conficiantur cum quibusdam factis affectibus, quibus hac consolatione opus est, liberos a lege christianos esse: i. e.: etiam si non persolvant legem, tamen non imputari propterea: quod Christo inserti sumus qui satisfecit pro omnibus fidelibus. Sic Paulo dictum est: sufficit tibi gratia mea. Man muss Christum nicht vor eynen richter halten.*

Comme le seul principe de la Réforme est un fait de conscience ; la justification par la foi en Jésus-Christ, ainsi, pour Luther et pour Mélanchthon, dont la claire intelligence est le reflet de la pensée rapide et ferme de son puissant ami, la distinction entre la Loi et l'Évangile est à la base de toute la morale et de toute la doctrine. La morale dont nous parlons ici n'est pas cette discipline de la volonté, qui prescrit à l'homme son devoir de chaque jour. Nul n'a plus profondément que Luther inculqué l'obéissance aux commandements de Dieu. Le décalogue n'est-il pas à la base de son catéchisme ? Mais chacun des commandements de Moïse est expliqué par ces mots : « Nous devons craindre et aimer Dieu. » On ne peut mesurer toute l'étendue d'une pareille réforme dans la morale chrétienne.

Zwingli et les réformés, peut-être Calvin lui-même, si profonds dans sa théologie et si fermes dans sa morale, n'ont pas compris aussi nettement la différence établie par les réformateurs allemands entre la Loi et l'Évangile. Entre la pensée luthérienne et la conception réformée, il y a la différence de deux morales. Que ces deux morales se touchent et se confondent sans cesse, puisque pour les enfants de Dieu il n'y a qu'une seule manière de faire la volonté de leur Père, nul n'en doute, et la conscience comme l'histoire le proclament. Néanmoins la différence des principes demeure, et son influence sur la vie de l'esprit tout entière est constante et se voit à l'œil. Zwingli met l'Ancien Testament sur le même rang que le Nouveau. Calvin lui-même, quelque fermement que son cœur fût attaché à la grâce, Calvin fut toute sa vie l'homme de la loi. Ce caractère légal, qui n'était pas seulement celui de

son esprit, mais qui était, dès avant lui, le trait dominant et pour ainsi dire la couleur de la piété réformée, a laissé son empreinte à toute la théologie calviniste. Comme l'a fait remarquer un bon historien, M. Diestel, là où les luthériens mettent en avant *la foi*, les réformés considèrent avant tout *l'élection*, le centre de la doctrine luthérienne est la *christologie*, la *théologie* est le point de départ de la dogmatique réformée. C'est ainsi que toute la conception théologique des deux Églises est sous l'influence, nous ne savons si nous devons dire de la manière dont l'une et l'autre comprennent la Loi et l'Évangile, c'est-à-dire la Parole de Dieu, ou du principe religieux même d'où sont sortis les deux mouvements réformateurs. Ce principe est pour Luthér de chercher dans la Bible *la grâce*. Aussi a-t-il peine à regarder comme étant de la Bible tout ce qui, dans le livre sacré, n'est pas l'évangile et ne prêche pas le Christ. Le principe des réformés est autre, leur attitude vis-à-vis de la Bible sera différente aussi.

Il est temps de poursuivre, dans les premiers dogmaticiens de l'Église luthérienne, le développement des principes de la Réforme ou le déplacement du point de vue protestant. Après un siècle de formation théologique, nous trouverons que les docteurs luthériens ont rejoint les réformés dans leur conception de la Bible et dans leur notion de l'autorité.

S'il est vrai que *l'Institution*, ce livre créateur, n'est point une dogmatique, Martin Chemnitz est incontestablement l'ouvrier cité, p. 285 s.

ment le plus grand dogmaticien de l'Église protestante. Les vieux protestants d'Allemagne avaient exprimé leur enthousiasme naïf pour le père de la dogmatique luthérienne dans ces deux vers enfantins qui nous rappellent le distique consacré par les luthériens à la gloire de Nicolas de Lire :

*Si Martinus non fuisset,
Martinus, vix stetisset.*

Il est certain que la pensée religieuse a dû plus qu'on ne pense à des hommes comme Chemnitz et Gerhardt; à ces mathématiciens de la théologie qui, en déduisant par une méthode sévère toutes les conséquences des principes protestants, ont donné à l'Église luthérienne un corps de doctrine complet.

Il semble que Chemnitz ait puisé l'inspiration de sa pensée dans un mot de Mélanchthon. En 1548, le théologien saxon, âgé de 24 ans seulement, demandait au docteur Philippe de lui donner le fil conducteur des études théologiques. Mélanchthon répondit à Chemnitz que « l'observation de la différence entre la Loi et l'Évangile était le point lumineux dans l'étude de la théologie, et la plus sûre méthode ». C'est en effet à ce point de vue que Chemnitz se place pour juger la doctrine du Concile de Trente et pour fixer la doctrine protestante. Chose naturelle, le premier livre de dogmatique luthérienne, après les *Loci*, fut un livre de controverse. L'*Examen du Concile de Trente*, qui vit le jour en 1565, est, à vrai dire, quoiqu'il ne se présente pas comme un ouvrage systématique, le manuel même de la doctrine protestante. Mais, par ce fait que la pensée de l'auteur est dirigée vers le dehors plus que vers le dedans, vers la discussion et la réfutation plus que vers

la recherche de la vérité, nous nous trouvons avertis du caractère particulier de ce livre, et sans doute aussi de l'esprit qui régnera dans la théologie luthérienne formée à l'école de Chemnitz. Certes, ces grands mots de Loi et d'Évangile marquent encore pour le dogmaticien, comme pour les réformateurs, l'opposition fondamentale entre l'ancienne alliance et la nouvelle, entre les œuvres et la foi. Néanmoins il s'agit, dès maintenant, de réfuter et d'établir les doctrines beaucoup plus que d'assurer son âme contre les terreurs de la mort et de saisir la grâce du Christ. Le théologien prend l'Écriture en main pour y chercher une base de discussion, un terrain commun et une autorité incontestée. Son principal souci, lorsqu'il abordera l'étude du livre sacré, sera donc d'exercer cette sorte de critique qui distingue, au nom de l'histoire, entre les écrits universellement reconnus et ceux qui ne font pas foi, n'ayant pas été reçus par l'Église de tous les temps.

Nous ne demanderons pourtant à Chemnitz ni esprit critique, ni sens de l'histoire. Son érudition est considérable, eu égard au temps où il écrivait, et où la science historique venait de naître, mais nous ne nous arrêterons pas à ses dissertations sur l'origine des livres de la Bible. La préoccupation de l'auteur est absolument étrangère à l'histoire. Il veut « que la règle de la foi, ou de la saine doctrine dans l'Église, soit fermement établie ¹ ». Or, « les anciens ont jugé que l'autorité des dogmes de l'Église devait être appuyée sur les seuls livres canoniques... Les écrits canoniques ont été seuls estimés avoir une autorité suffisante pour servir

1. *Locus 1, sect. VI, 25, p. 59*, éd. Preuss (d'après l'édit. de 1578) : *Ut regula fidei, sive sanæ in Ecclesia doctrinae certa sit.*

première Église... » et Chemnitz répète : « Toute cette discussion est commandée par des témoignages, certains, fermes et concordants, de la première et de l'ancienne Église ; là où ils font défaut, l'Église des temps suivants ne peut, sans des témoignages sûrs et évidents, rendre vrai ce qui est faux, ni certain ce qui est douteux. »

Ainsi l'intérêt de la recherche a changé, le centre de la question s'est déplacé. Le polémiste luthérien demande à l'histoire de lui fournir une autorité incontestée, et, fort à court de documents sur l'ancienne histoire de la Bible, il borne, ou peu s'en faut, son histoire à Eusèbe, et les autorités de sa théorie du canon à quelques passages de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand. Par un besoin de conséquence qui est peut-être fortifié par sa défiance vis-à-vis de l'Apôtre saint Jacques, il met sur un même niveau les apocryphes de l'Ancien Testament et les antilégomènes du Nouveau, et les exclut également du débat. Il ne prétend point restreindre leur usage religieux, ni diminuer le crédit des livres d'autorité inférieure auprès des âmes pieuses. Il faut néanmoins reconnaître qu'en pratique et en réalité cette distinction, impossible à soutenir longtemps, entre les besoins de la discussion et ceux de la conscience, aurait conduit à diminuer le respect accordé à ces livres de second rang. A vrai dire, Luther ne considérerait point la chose autrement.

Il peut n'être pas sans intérêt de rechercher si Chemnitz a été lui-même fidèle à son principe, et s'il s'est interdit

de faire usage, dans la discussion, des livres qu'il n'admet point à faire preuve. D'ordinaire, il ne cite les antilégomènes que comme un témoignage en faveur des doctrines déjà établies par d'autres preuves; d'autre part, jamais il n'avance aucune parole contre leur autorité, il ne fait même aucune allusion à la doctrine de Jacques sur la justification. Une fois pourtant¹, il invoque l'Épître aux Hébreux comme unique argument et comme argument capital, lorsqu'il s'agit d'établir, par l'autorité de cette Épître, que Jésus-Christ a souffert « une fois ». On le voit alors s'irriter contre ceux « qui tentent d'échapper à la clarté des témoignages de l'Épître aux Hébreux »; il en appelle l'auteur « l'Apôtre ». Ailleurs², rangeant l'Épître aux Hébreux parmi celles de saint Paul, il se borne à dire : « Nous ne discutons plus sur l'auteur de ce livre. » En un autre endroit³, il s'appuie sur le témoignage rendu à saint Paul par la deuxième Épître de Pierre (3, 15 s.); il en argumente avec force, et nomme Pierre comme l'auteur de l'Épître. Quoique cette manière d'agir ne soit point en contradiction directe avec son principe, qui est celui-ci : « Aucun dogme ne doit être tiré des livres contestés s'il n'a aussi des preuves manifestes dans les livres canoniques », il est certain que l'auteur devrait plus que jamais s'interdire l'usage, dans la discussion, d'un écrit qu'il n'admet pas comme faisant autorité, lorsqu'il s'agit, comme en cet endroit, de fixer les bases mêmes de l'autorité. Chemnitz, qui rejette, sur la foi de l'antiquité⁴, l'auto-

1. IX, IV, p. 403^b; Hébr. 9, 26. [1]

2. IV, II, 43, p. 39^a.

3. *Ib.* 56 s., p. 41^b s.

4. *Ib.*, 60, p. 43^b.

rité de la 2^e et de la 3^e Épître de Jean, emprunte cependant à l'Apocalypse, qu'il attribue à saint Jean, les menaces qui terminent le livre du Nouveau Testament !. Ce n'est qu'entraîné par ses adversaires, qu'il s'engage parfois sur un terrain qui n'est pas le sien. Mais l'usage peu conséquent que le plus rigoureux des polémistes ne peut s'empêcher de faire de ces livres, qu'il n'admet pas, à « ester dans le débat (*stare in contentione*) », montre combien peu de fondement la distinction établie par Luther dans le Nouveau Testament, entre les livres du premier et du second degré, avait dans la conscience religieuse du temps, et combien courtes étaient les racines qu'elle avait jetées depuis l'origine de la Réforme. Tandis que le livre de Chemnitz a exercé une influence maîtresse sur le développement de la dogmatique luthérienne, la doctrine de l'Écriture sainte est le seul point sur lequel les disciples du savant docteur aient été comme empressés de secouer son autorité, si c'est une autorité que l'exemple d'un esprit incertain et d'une pensée gênée, par les nécessités de la discussion, et commandée elle-même par l'autorité d'un maître.

Flacius, dans son ardeur de trouver une autorité visible, ouvrira d'autres voies ; le dix-septième siècle semblera avoir à cœur d'effacer les dernières traces des libertés de Luther. Entre une distinction difficile à maintenir et une uniformité visible, le choix des dogmaticiens luthériens fut bientôt fait. Au reste, ils avaient avec eux le sentiment général et le courant de la piété populaire.

Mathias Flacius, dit l'Illyrien, terminait en 1567, dans

l'exil où il passait la fin d'une vie agitée, sa *Clef de la Sainte Écriture*, volumineux ouvrage dans lequel se trouvent des pensées d'une grande élévation, mêlées à de singulières étroitesse. Son ouvrage est le premier essai de réunir en un corps de doctrine tout ce qui a trait à la Parole de Dieu. Il s'exprime sur l'Écriture avec une gravité et une autorité remarquables.

« L'Esprit saint, dit-il, est l'auteur de l'Écriture, seul il peut l'expliquer; c'est à lui qu'il appartient de nous conduire en toute vérité, à lui de graver son Écriture dans nos cœurs, et c'est à sa lumière qu'elle doit être étudiée. Les voies du Seigneur sont unies, les justes y marcheront, les impies y tomberont. Prenons donc garde d'y marcher avec piété... Il faut lire les saintes Lettres dans la crainte du Seigneur, en étant résolu fermement à n'en point dévier à droite ni à gauche, ni dans la foi, ni dans les mœurs, ni dans aucune de nos actions. C'est dans sa maison qu'il faut entendre Dieu, le père de la famille, et il le faut entendre seul... Lorsque nous nous convertissons au Seigneur, le voile qui nous cachait l'Écriture est levé; nous sommes éclairés de la lumière de l'Esprit, nous comprenons le but et l'objet de l'Écriture, c'est-à-dire le Seigneur Jésus, sa passion et ses bénéfices. Le Christ est le but de la loi, il est la perle de grand prix dont parle l'Écriture; si nous l'avons trouvé dans le champ du Seigneur, cela nous suffit (*satis bene sumus negotiati*)... L'affliction, dit Ésaïe, donne l'intelligence. Il m'est bon, dit le Psaume, d'avoir été affligé, car j'ai appris à connaître tes voies. L'affliction et

1. *Clavis. S. Scripturae*, Bas., 1628, in-fol., 2 vol., pars II, 1 ss. 2 3 et 10.

la croix servent donc beaucoup à la connaissance de Dieu et de sa Parole.»

Jusqu'ici Flacius s'est exprimé avec la sagesse d'un cœur pieux et expérimenté. Lorsqu'il se souvient des besoins de la dogmatique, il tombe dans toutes les sécheresses de la dialectique et dans toute la fausseté d'une nouvelle scolastique. Il a voulu comprendre (§ 13), avant d'aborder l'étude de l'Écriture, la pensée générale et le but du Livre saint, qu'il trouve résumé en Jésus-Christ, et maintenant il comprend tout l'enseignement de l'Écriture sous la forme de deux syllogismes, et le *postsyllogisme*, qui embrasse la doctrine du Nouveau Testament, aboutit à cette conclusion : c'est donc cet homme, Jésus, qui est le véritable Messie.

Ce n'est pas assez : pour comprendre l'Écriture, Flacius éprouve le besoin d'en connaître d'abord la doctrine, et il nous propose « une sorte de catéchisme », qu'il tire ou pense tirer de la Bible, c'est le *Credo*, qu'il lit dans les trois premiers chapitres de la Genèse, le *Décalogue*, le *Notre-Père*, les paroles d'institution des sacrements, c'est-à-dire en un seul mot les cinq points du catéchisme de Luther. Lorsqu'il a ainsi trouvé le résumé de l'Écriture, il prononce l'arrêt suivant : « Toute intelligence et toute interprétation de l'Écriture doit être analogue à la foi ; c'est là la norme et la barrière de la saine doctrine. Ainsi, tout ce que l'on dira de l'Écriture, et ce que l'on en tirera, doit être con-

1. § 15, col. 11 : *Post hanc summam, utile est, studiosum percipere brevem quandam Catechesin : quam nobis itidem Scriptura offert. Primum, exhibendo quasi Symbolum, in tribus primis capitulis Geneseos de uno Deo, creatione, lapsu, et redemptione per benedictum semen : quam partem nunc Symbola referunt. Deinde, per Decalogum... Tertio, in Oratione dominica, et verbis Sacramentorum.*

forme au catéchisme qui la résume, c'est-à-dire aux articles de la foi.

Sous cette forme naïve et réellement surprenante, dans sa puérile simplicité, qu'a fait Flacius autre chose que d'appliquer les règles de la dialectique au principe que Luther avait posé : le Christ est le maître de l'Écriture. Il est vrai que Luther n'était sorti du moyen âge qu'en brisant les cadres de la scolastique, et que revenir à l'ancien esprit et aux vieilles formes, c'était verser le vin nouveau dans les vieux vaisseaux. Pourtant il était dans la nature et dans la nécessité des choses que l'esprit de conséquence et de raisonnement rentrât dans la théologie protestante. Le lendemain d'une réforme ne peut pas être semblable à son premier jour.

On comprendra facilement que l'exégèse de Flacius, que l'interprétation de l'Écriture, dont il essaie de donner les règles, n'est pas libre : elle subit la loi de cette *analogie de la foi*, dont la mesure elle-même est dans le catéchisme. Flacius pose en principe ce fait : « Il n'y a dans l'Écriture aucune espèce de contradiction », et ce principe, il l'applique avec rigueur, établissant que lorsque dans deux Évangiles un même fait est raconté avec des circonstances différentes, il faut conclure que le fait s'est passé à deux fois diverses.

On s'étonnera de trouver dans la *Clavis* de Flacius, parmi

1. § 17, col. 12 : *Omnis intellectus, ac expositio Scripturae, sit analogia fidei : quae est veluti norma quaedam sanae fidei, aut cancelli... Omnia igitur, quae de Scriptura, aut ex Scriptura, dicuntur, debent esse consona praedicalae, Catechisticae summae, aut articulis fidei.*

2. Col. 89 : *Nulla omnino usquam est contradictio Scripturarum... Sed quae pugnare videntur, nostra culpa ac ignorantia talia esse existimantur.*

les règles qu'il donne de l'interprétation de la Bible; le mot de *quadruple intelligence*¹. Le mot seul, sous sa plume, rappelle l'exégèse des anciens scolastiques; en réalité, Flacius n'entend par là que la considération que l'on doit avoir de l'esprit et de la pensée d'ensemble du livre que l'on étudie, et du but de l'auteur. De même, lorsqu'il parle d'allégorie, il n'entend pas par ce mot autre chose que la métaphore². Il est vrai que c'est beaucoup d'emprunter à la scolastique son langage et sa devise elle-même.

Il ne nous convient pas d'apprécier ici une conception qui, bien considérée, n'appartient pas au siècle de la Réforme. Les théologiens de l'école de Flacius ont pu connaître Luther et Mélanchthon, dont ils sont presque les contemporains, mais ils appartiennent à cette grande école, dont le dix-septième siècle est l'époque, et qui ne peut pas être jugée sur quelques exemples isolés et sans un examen fort approfondi. Un pareil sujet ne veut pas être effleuré. Au reste, on trouvera dans le livre de M. Heppe sur la *Dogmatique du seizième siècle*³, les noms des théologiens de cette époque de transition qui ont parlé de l'Écriture sainte, et l'indication de leurs opinions, qui ne présentent guère d'autre intérêt que de marquer le passage du siècle de Luther à celui de Jean Gerhardt. Il n'entre pas non plus dans notre étude de parcourir la série des symboles de l'Église réformée, et d'enregistrer les diverses assertions de ces vénérables confessions de foi, relatives à la Parole

1. P. 82 : *Existimo igitur, quadruplicem intelligentiam necessariam esse illis, qui in Scripturis Sacris utiliter versari cupiunt.*

2. Col. 348 s. : *Continuata metaphora.*

3. *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh.*, I, Gotha, 1857, p. 207-276.

de Dieu. Nous y verrions, comme dans les plus anciens documents de la foi de l'Eglise luthérienne, la doctrine de l'Ecriture incertaine d'abord et la définition de son autorité oubliée; lorsque la confession des Eglises de France, en 1559, arrive à considérer le caractère de l'Ecriture, « reigle trescertaine de nostre Foy », elle en fait reposer toute l'autorité sur « le tesmoignage et intérieure persuasion du Saint-Esprit ». Mais bientôt l'autorité formelle de l'Ecriture reprendra ses droits, et l'on verra s'établir une doctrine de l'Ecriture dans laquelle aucun des anciens réformateurs ne reconnaîtrait sa pensée ni son esprit.

CONCLUSION.

Nous avons parcouru le chemin que nous nous étions proposé de suivre. Au sortir du moyen âge, pour lequel l'autorité de l'Écriture était chancelante et son sens incertain, nous avons vu les hommes de la Renaissance l'appeler à la Bible, mettre le saint Livre entre les mains du peuple, et proclamer que l'Écriture n'a qu'un sens, et qu'elle doit être entendue d'après les règles ordinaires de la grammaire, et en se réglant sur le sens simple et naturel des mots. Mais aussitôt qu'Érasme entreprend d'étudier l'Écriture dans la langue originale, les variantes se multiplient devant lui, le jugement de l'antiquité s'élève à ses yeux contre l'opinion reçue, la critique, en un mot, s'impose à lui. Érasme n'avait ni la tranquillité d'esprit, ni la fermeté de caractère qu'exige le métier du critique; néanmoins il a représenté la libre recherche et la sincérité scientifique en un siècle où la science moderne naissait à peine. Après lui, Luther, dès les premiers jours de sa carrière agitée par tant de combats, se heurte à certains passages de l'Écriture qui lui paraissent contraires à l'Évangile du salut gratuit. Il ne s'arrête point longtemps devant ces obstacles, mais il écarte avec impatience tout ce qui le retarde dans la recherche du salut, en disant : « Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, lors même que saint Pierre ou saint Paul l'aurait écrit; mais ce qui prêche le Christ sera toujours apostolique, quand encore ce serait l'œuvre de Judas, de Pilate ou d'Hérode. » Carlstadt, au contraire, défendant contre Luther le livre que celui-ci a le plus vivement attaqué, déclare que le carac-

tère canonique d'un écrit dépend d'une seule chose, de l'usage qui l'a admis au nombre des livres sacrés. Le canon est, pour lui, l'œuvre de l'histoire, et, conservateur en fait comme il était radical en principe, il se montre à la fois l'ancêtre spirituel de ceux qui interdisent l'examen du Canon, l'œuvre providentielle de l'Église, et le précurseur des critiques les plus hardis. Que les héritiers de la pensée de Carlstadt, qui n'est au fond que la pensée du moyen âge exprimée dans le langage des temps modernes, soient les docteurs de Cologne et les jésuites de Louvain, ou les savants catholiques d'abord, puis protestants, que le dix-septième et le dix-huitième siècle verront partir des mêmes prémisses pour arriver à des résultats bien différents, il est certain que le point de vue des uns et des autres est bien éloigné de celui de Luther.

Dans toute cette étude, consacrée à l'histoire de la Bible et de son autorité au temps de la Réforme, on n'a pas rencontré le nom de ce que la théologie courante d'aujourd'hui appelle le *principe formel de la Réforme*. Il n'a pas été possible de faire usage ici de cette expression peu exacte et peu historique. Peu exacte en effet, car nous ne croyons pas qu'un pareil terme, appliqué à un semblable objet, trouverait grâce devant l'autorité des philosophes et devant les règles d'une saine logique; peu historique, car ce mot et cette pensée sont également étrangers, et aux réformateurs, et à tous les grands théologiens du protestantisme. La Réforme elle-même n'a connu qu'un principe, c'est le pardon des péchés, la justification par la foi. Les articles de Smalcalde, qui sont l'un des plus anciens et des plus considérables parmi les écrits symboliques de l'Église

luthérienne; et qui ont Luther pour auteur, disent formellement, en parlant de la rémission des péchés : « C'est ici le premier et le principal article¹. » Sans doute, en même temps, les mêmes *articles* opposent à la parole des Pères l'unique autorité de la Parole de Dieu : « Notre règle, disent-ils, est autre, c'est que la Parole de Dieu crée les articles de foi, et personne hors d'elle, quand ce serait un ange². » Mais la Parole de Dieu, pour les réformateurs, est autant l'Évangile, la Parole prêchée, la prédication de la rémission des péchés, que la Parole écrite. Un historien d'un sens délicat et d'un esprit pénétrant, M. Ritschl, a naguère élucidé ce point dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* fondée par M. Brieger³, et il y a apporté beaucoup de clarté. Il a montré qu'aucun auteur ancien n'a pensé à unir dans une même formule, le principe de la doctrine chrétienne et la règle de la foi.

Le mot de *forma*, appliqué à l'autorité en matière religieuse, se rencontre une fois dans Mélancthon⁴, mais un passage isolé ne suffit pas à établir, contre la pensée générale des réformateurs, une tradition dogmatique.

Un théologien sérieux, mais de basse époque, Hollaz (1707), a eu le premier l'idée de rapprocher l'un et l'autre élément, le principe et l'autorité. Il semble que ce soit à

1. A. S., p. 304 s., Rech. : *Hic primus et principalis articulus est... et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra Papam... docemus, testamur et agimus*. Cf. Apôt. Conf. Aug., II : *Praecipuus locus doctrinae christianae*. Form. conc., p. 683.

2. A. S., p. 308 : *Ex patrum enim verbis et factis non sunt extruendi articuli fidei... Regulam autem aliam habemus, ut videlicet Verbum Dei condant articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem.*

3. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, I, 3, Déc. 1876.

4. *Loci*, 1521, préface (C. R., XXI, p. 82) : *Fallitur, quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam e Scriptura Canonica.*

Baier, qui écrivait en 1686, que l'on doive le mot d' « objet formel » de la théologie, par lequel il entend la révélation. Ce n'est qu'un siècle et demi plus tard, après les tâtonnements et les essais des supranaturalistes et des rationalistes du commencement de ce siècle, des Gabler et des Ammon, pour définir ce qu'ils appellent le principe matériel et formel de la théologie chrétienne, que Twisten, Hase et Ullmann, entre 1826 et 1834, ce dernier dans son livre sur Jean Wessel, paru à cette dernière date, arrivèrent à la pensée d'appliquer, les deux premiers au protestantisme, le troisième à la Réforme, la notion du double principe, le principe matériel qui est la doctrine de la justification par la foi, et le principe formel qui est l'autorité de l'Écriture. M. Ritschl termine son intéressante étude par cette conclusion : Cette formule ne date que de cinquante ans, et elle a déjà achevé son temps.

C'est dans la Parole de Dieu, rendue au peuple chrétien, désormais comprise sans allégorie et dans sa vérité, et acceptée comme autorité absolue, que les réformateurs ont retrouvé la doctrine fondamentale de la justification par la foi. Mais il ne suffisait pas, pour que le principe de la Réforme fût saisi, mis au jour et accepté par la conscience, que la Bible fût connue, lue et respectée. Le mot de justification par la foi, lu dans la Bible par les premiers réformateurs de la France, ne leur a pourtant pas fait comprendre le principe de la foi qui justifie ; ce mot remplit le Commentaire de Le Fèvre sur l'Épître aux Romains, écrit en 1512, mais il n'a mené le réformateur français, le traducteur de la Bible, qu'à une opposition timide à la justice des œuvres. Au contraire, Luther, dans son *Cours sur les Psaumes* (1513-1516), à l'époque où il était encore

livré à toutes les incertitudes de l'exégèse allégorique, écrivait déjà (II, p. 152), fort de son expérience intime, ce mot qui résume la doctrine de toute sa vie : « Nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres, mais pour produire de bonnes œuvres, il faut d'abord que nous soyons justes, *Ratio omnium est haec regula, quod nos justi non sumus ex operibus, sed opera justa ex nobis primo justis.* »

En effet, ce n'est pas l'autorité de l'Écriture qui a fait la Réforme. La Réformation de l'Église n'a eu qu'un principe, c'est la justification du pécheur par la foi seule en Jésus-Christ. Mais c'est parce que la Parole de Dieu donne à l'âme l'assurance du pardon gratuit de Dieu, que la Réforme a embrassé l'autorité de la Parole divine, et a fait de la Bible la seule règle de la foi. Ceux des réformateurs qui ont considéré la Bible avec le plus d'amour et de respect, sont aussi ceux qui ont mis le plus de sincérité et l'intérêt le plus personnel dans cette recherche et dans cette étude de la Parole de Dieu que nous appelons la critique.